

АНТРОПОЛОГІЧНА ПНЕВМАТОЛОГІЯ ГРИГОРІЯ СКОВОРОДИ ТА ЄВРОПЕЙСЬКИЙ ДУХОВНИЙ КОНТЕКСТ

У кількох своїх публікаціях ще на початку 1990-х про духовність Сковороди¹ (а ядром цієї духовності, я вважав, були насамперед внутрішні релігійні переживання, а не філософський чи богословський дискурс) наголошувалося на недостатності чи навіть хибності витлумачення світоглядної інтенціональності Сковороди як лише антропоцентричної чи то в аспекті так званого кордіоцентризму. Справді, у фокусі всіх духовних спрямувань Сковороди була людина. Втім не забуваймо, що ця сквородинська людина була присутньо спіритуалізована. Відповідно до християнської трихотомії *дух – душа – тіло* (а не відповідно до дихотомійної схеми *душа – тіло*, як це переважно вбачається) Сковорода, як і апостол Павло, вважав ядром особи «внутрішнього чоловіка» (у латинському перекладі Нового Заповіту – *homo interior*). Саме цей глибинний *homo interior* засадничо тотожний «новому серцю», «духові людському», «істинній людині» і врешті-решт самій християнськості нашій – Христові всередині нас. Навіть і сам закон Божий, – це не тільки так звані *засади і принципи*, яких треба *дотримуватися, виконувати (цебто, насамперед знати, пізнати, засвоїти мовби іззовні)*. «Закон Божий, – вважає Сковорода, – есть Божіе в челоуѣкѣ сердце»² (далі лише том і стор.). Це живе духовне ядро посідають лише відроджені (народжені заново Духом, народжені згори) християни. Тому «вѣк твой нельзя быть тебѣ честным, если не попустиш дабы вновь Бог переродил сердце твое. Посвяти ж оное нелицемерной любви» (1, 15). *Правдивий духовний первень може розгорнутися в окремій особі лише зісередини*. Тому властиве духовне оновлення означатиме насамперед *повернення до самого себе*, чи то – метафорично – як це окреслює наш мислитель, *повернення у свій дім, у властиву свою духовну оселю із «пустих» чи то пустельних околиць зовнішнього, цебто марного, бездуховного* (1,154). Ось чому духовний інтроспекціонізм Сковороди спрямований насамперед не на виявлення, чи то розгортання, чи експлікацію та аналіз глибших верств екзистенційної суб'єктивності (до цього вже у нашу добу звертались такі персоналістично зорієнтовані християнські мислителі як Н. Бердяєв, Л. Шестов, Г. Марсель та ін.), а до виявлення і розгортання внутрішнього божественного первня в людині, – притаманного їй образу Божого. Саморозуміння (зокрема в його глибині осягнення первинної онто-свободи людини) є водночас *підступом до пізнання божественних первнів-у-собі...* У Сковороди інтроспекція, самопізнання є насамперед шляхом до Богопізнання. І, навпаки, духовне вбачання («оком віри» і духом любови) божественних сутностей допомагає нам краще розуміти і власну природу (і тілесну, і душевну, і духовну), і саму волю Божу (за-дум Божий) щодо нашого життя (проблема покликання і «сродности» людини); а також осягати внутрішню повноту блаженної радості і того абсолютного щастя, яке є наслідком відновлення (через внутрішнє відродження духу людини) стану співпричетности із божественним еством. Саме «тут» ми віднаходимо джерело тієї повноти радості, котра є не лише «кураж сердечний», але й *духовне блаженство*. *Знайти Бога для Сковороди значить стати місцем для Бога*. У цьому властиво і полягає *внутрішня зустріч із істиною Божою та розуміння її*. Саме у цій останній людина осягає свою правдиву сутність, *себто саму себе як істоту над-плотську, яка «разниться от скотов и звѣрей»*. «А ты одно старайся: узнать себе. Как ты сдѣлаешься мѣстом Богу, не слушая нетлѣннаго гласа Его? Как можешь слышать, не узнав Бога? Как узнаеш, не сыскав Его? Как не сышешь, не

¹ Кісь Р. Мирське і духовне у світорозумінні Сковороди (Євангельські аспекти) // Григорій Сковорода – український мислитель. – Львів, 1992; його ж, Проблема богопізнання і духовного бачення у Сковороди // Український засів. Харків, 1994. Ч. 4.

² Сковорода Г. Повне зібрання творів / Г. Сковорода // У 2т. – К., 1973. – Т. 1. – С. 225.

распознав себя самого?»³ У прагненні отого стану *внутрішнього поєднання з божественним*, як не лише об'явлення божественного *всередині нас*, а й як особливе духовне переживання, набування *всеосязної цілісності та повноти буття*. Сковорода дивовижно близький до християнського досвіду (та до рефлексії над цим досвідом) у Владіміра Соловйова (див., напр., його «Чтения о богочеловѣчествѣ», – кінцівка «Чтения второго»). Зрештою, треба відразу сказати, що такий досвід не є лише досвідом новозавітніх часів, що був для багатьох мислителів додатково стимульований також александрійською філософською школою та неоплатонізмом. Це був ще старозавітній досвід переживання співпричетності із божественним як особливої радості («оживляння», утіхи, розради, внутрішнього розкошування), що актуалізується вже «зісередини» як іманентна самому еству (духовому осердю, «серцю») вірних. Маємо дуже багато таких старозавітніх свідчень. Тут досить навести лише три коротенькі свідчення зі 118-го псалма. Ось вони: «Це розрада моя в моїм горі, як слово Твоє оживляє мене» (вірш 50); «Я навіки свідочтва Твої впадкував, бо вони – радість серця мого» (111); «Недоля та утиск мене обгорнули, – але Твої заповіді моя розкіш» (143).

Відомий християнський богослов та філософ Альберт Швейцер Слушно писав був колись, що стан містичної злуки, містичного єднання із Богом ап. Павла (а містиці, містичному досвіді ап. Павла він присвятив ґрунтовне дослідження) – великий муж віри, – як, зрештою, усі справжні духовні *християни – пневматики*, – переживав як особливий стан «перебування у Христі» (чи то перебування у Дусі Христовому). Такий стан був властивий й християнському пневматикові Сковороді (1, 158). Уподібнювання Христові (аж до того стану, що постає всередині нас «новый и истинный человек»), що утверджується в нашій естві через «прийняття нового духу»: «очищайте сердце ваше для принятия новаго духа. Кто старое сердце отбросил, тот сдѣлался новым человеком. Горе сердцам затвердѣлым» (1, 177). Таке цілковите духовне внутрішнє оновлення може статися зненацька: «Новый дух вдруг, как молнія, облистать сердце может...» (там само). Тут звернімо увагу на те, що у багатьох і різних міркуваннях Сковороди парадигмальна співвіднесеність (внутрішня взаємопов'язаність із однією смисловою доменою) «нового серця» (духовно «очищеного» – оновленого Духом Божим серця) і так званої «внутрішньої людини» (цебто глибинно-духовного ядра людської істоти, яко «локуса» взаємодії із Духом Божим) засадничо збігається із тим паламістським тлумаченням, що його подибуємо у лоні цього шороко знаного нині православного містичного досвіду. У цікавій статті «Вчення Григорія Палами про людину» (*The Teaching of Gregory Palamas on Man*), що розміщена в он-лайнівській бібліотеці Грецької Церкви, паламістське вчення про душу та її три основні сили (nous, logos, pneuma – інтелект, розсудливість, дух) слушно пов'язується із тлумаченням Григорієм Паламою 15-го вірша псалма 32-го, в якому (цебто в такій інтерпретації, в такій екзегезі) цей славнозвісний започатковувач ісихазму пише: «вважаймо тут вислів «серце створене ним»⁴ таким, що означає *внутрішню людину*» («let us take here the expression «heart created by Him» as meaning the inner man»). Недарма і для Гр. Палами, і для Гр. Сковороди правдиве життя душі починається лише від її єднання з божественним духом і – навпаки – мертвотна душа (свого роду інтравітальна «смерть» душі), власне там має місце, де – у відчуженні від Божого Духа – вона уже не наділяється правдивим духовним життям.

Однак не тільки перебування у Христі (поєднання із ним у любові, у дусі та істині), а й осягнення Духа Христового в собі (сповнення Ним та духовне самоопанування власного свого внутрішнього ехства), – таким є для Сковороди шлях цілісного Богопізнання. Христос оселяється

В українському перекладі цього псалма читаємо: «Хто створив серце кожного з них...» (тих, «хто замешкує землю») А в новому англійському (*New International Reader's Version*) перекладі Святої Біблії (*Holy Bible*) таке божественне творення (цебто, власне, *неперервне о-духо-творення*) сердець розгортається як процесуально повсякчасний чин Духа: «He creates the hearts of all people.» «He creates...», – отож «permanently creates»; отож *at the present time as well...*

⁴http://www.myriobiblos.gr/texts/English_christou_palamas.html, p.l.

(оселяється духом любови і віри, духом правди і духом свободи) у новому (оновленому) серці. Ось чому глибинне самопізнання у Сковороди не було лише психологічним інтроспекціонізмом, саморефлексією, самоаналізом, богословським медитуванням -- «пригадуванням», чи то «подорожжю» в інтеріорне, а, насамперед, шляхом внутрішнього утвердження та розбудови Царства Христового всередині себе; і – що найважливіше – внутрішньої духовної зустрічі із Христом; внутрішнього постійного духовного діалогу із Богом. Таке нове духовне бачення та нове духовне єднання можливі лише у вірі та через віру. У сокровенних глибинах віри відбувається злука людини із джерелами самого буття. Згадаймо, що у минулому сторіччі про цю незамінну роль віри у сповнюванні сокровенних глибин людини божественним сенсом і духовною силою (а до цього в інтерпретації Сковороди – ми ще повернемося) не раз розмірковував Карл Ясперс⁵. Віра, – як вважав цей мислитель-екзистенціаліст, – надає змогу людині в акті трансцендентування *вийти поза межі самої себе, вивищитися над собою, злитися у цих духовних глибинах із первнем буття*. Про це досить докладно писав (вже у ХХ сторіччі) Карл Ясперс (зокрема, у славнозвісному трактаті «Джерела історії та її мета»). Якщо ми розглянемо «вертикальний» (діахронний) контекст людинознавчих поглядів Сковороди (поглядів, що виразно заартикулюють *можливість прямого внутрішнього єднання людини із Богом насамперед через прийняття у себе духом живої віри Духа Христового*), то таке пневматологічне розуміння справді божественної духовної спроможності людини бачимо також в одного із знаних мислителів доби Ренесансу Ніколая із Кузи. «Від духу віри, – писав кузанський високопреосвященний кардинал, – що зароджується у нашому дусі, сам дух наш зміцнюється відповідно до того, наскільки велика наша віра, подібно як зоровий дух в оці сліпонародженого, затемнений і безсилий, духом віри у Христа зцілений і укріплений, те, чого раніше не міг бачити, бачить...» (згадаймо, що про внутрішнє *богобачення*, – так зване *theoptia*, – яко пряме, цебто поза теологічним дискурсом, богопізнання, писали також ісихасти⁶. Далі у цьому відомому «Діялозі про можливість буття...» Ніколай із Кузи (а майже дослівно те саме ми побачимо у Сковороди) пише про те, що саме той, хто із непохитною вірою прийняв слово Христа яко Слово Боже, сповнюється водночас могутністю цього слова, що у ньому присутній Христос. Надалі «горизонт» богопізнання та богобачення залежить уже від духовного зростання та удосконалювання у вірі та любові Божій, бо ж «божественне мистецтво, набуте щонайміцнішою вірою, є у нашому дусі Словом Божим, котре навчає та повеліває те, що належить до божественного мистецтва. І, як непідготований художник не годен опанувати свого мистецтва, так само і непідготований віруючий. А підготовка, яка вимагається від кожного віруючого, що прагне бачити Бога, – *чистота серця (на залежності богобачення та богопізнання від чистоти серця, від очищення «внутрішньої людини» багаторазово наголошує – нагадаймо собі – також Г. Сковорода – Р.К.)*, бо ж такі блаженні є і вони Бога побачать, як вчить нас слово віри нашого Христа». Таке щораз більш удосконалюване та непогамовне прагнення богопізнання є, насамперед, «жива любов, якою той, що шукає Бога любить Його від усього серця та від усієї душі, тобто усією своєю силою. Втім таке бажання є тільки у того, – наголошував далі Ніколай із Кузи, – хто любить у Христі Сина Божого, як Христос – самого Бога. У такому Христос справді *оселяється завдяки вірі, так що він може стверджувати, що він посідає Христового Духа*»⁷. Попередньою умовою богобачення та поєднання із Богом у Сковороди, як і у визначного ренесансового мислителя, є *доконечне очищення внутрішнього духовного зору людини*. Звернімося до одного із духовних віршів Сковороди (у такому контексті їх, на жаль, дуже рідко цитують дослідники):

Се сілоамскы воды!

⁵ Ясперс К. Смысл и назначение истории / К. Ясперс. – 2-е изд. – М., 1994. - С. 227, 231, 232, 236 та ин.

⁶ Panayiotis Christou. Double Knowledge According to Gregory Palamas. // http://www.myriobiblos.gr/texts/english/christou_doubleknowl.html.-- Р. 3--5 Палама тлумачив таке Богобачення (та відповідне йому Богопізнання) не як знання про Бога, а яко єднання і спілкування з Богом

⁷ Кузанский Н. Сочинения / Н. Кузанский // В 2 т. – Москва, 1980.– Т. 2. – С. 156–157.

Омії скверну от очес,
Омії всех членов роды,
Дабы возлѣтеть до небес.
Ибо сердцем нечист
Не может Бога узрѣть...

Нестримне духовне прагнення до єднання із Богом (у тім духовнім сходженні «на гори» – на верховини духового богопізнання, на свій духовний Сіон, на Сіон духу⁸, де «правда живе свята») у Сквороди теж, як іуНіколая з Кузи, є однією із найважливіших передумов справжньої внутрішньої злуки із Богом:

*Душа наша тѣлесным
Не может доволна быть:
Она всігда небесним
Горит скуку наситить.
Как поток к морю скор.
Как сталь к магниту прядет
Пламень дрожит до гор.
Так дух наш к Богу взор рвет...*⁹

У вірші «Мелодія» Г. Скворода зазначає, що передумовою цілковитого внутрішнього єднання із Христом є звільнення (очищення) від мирського бруду, від хтивости плотських пожадань, від усілякого безчестя:

Круг міра образует злу смѣсь мірских мнѣній.

.....
Побѣди сія! Христос и в тебѣ вселится¹⁰.

Зв'язок із Богом, єднання із Богом, що його віднаходив Г.Скворода у внутрішній людині (бо ж саме у цім духовім локусі трансцендентальне онтично стає тотожним іманентному), – такий глибокий духовний досвід у російській релігійній думці був осмислений у вченні про «всеєдність» Владіміра Соловйова. Ще у вже згаданих «Читаннях про боголюдство» він, зокрема, писав (а ці слова разуче нагадують відповідні думки Сквороди, які той висловив був понад сторіччя перед цим): вільна внутрішня злука божественного та людського була б неможливою, якщо б, – каже В.Соловйов, – «божественное было чисто внешним дня человека, если бы оно *не коренилось в самой человеческой личности* (курсив мій – Р.К.).Свободная...внутренняя связь между – безусловным божественным началом и человеческой личностью возможна только потому, что сама эта личность человеческая имеет безусловное значение. Человеческая личность может только потому свободно, изнутри соединяться с божественным началом, что она сама в известном смысле божественна, или точнее – причастна Божеству»¹¹. Для Сквороди це був шлях постійного духовного сходження від земного Адама до Другого Адама – до Людини Небесної («істинної людини», «человѣка Павлова», до самого Христа), яко внутрішньої реальности духу; яко обопільного «зустрічного» руху, чи то синергії, духу людського і Духа Божого: «Бросив земного Адама с его хлѣбом, болѣзнью, перелетуем сердцем к человѣку Павлову, к невидимому, небесному, к нашему миру..., проникаем в самый центр сердца нашего и души нашей, оставив всю бурю и мрак под нагами его, восходим через помянутые лѣствицы высокий восход к живому и главѣ нашей, ко истинному человѣку, в нерукотворную скинию к Его нетлѣнной и пречистой плоти, которья земна наша хранина слабою тѣнью и видом есть»¹².

⁸ I, 219.

⁹ I, 467, 468.

¹⁰ I, 90.

¹¹ Соловйов В. Спор о справедливости. - Харьков, 1999. – С. 42.

¹² I, 132.

Фундаментально-онтологічні первні Божественного починають розгортатися всередині нас: божественне розкривається вже як внутрішньо притаманне духовно оновленому (відродженому згори, відродженому заново, відродженому від Духа Божого) еству людському. Посідання Духа Христового засвідчує вірним, що вони уже вирвані із природного способу буття і переміщені у надприродний¹³. Цей містичний досвід Сковороди (досвід внутрішньої злуки із Богом через сповнення Духом Христовим) цілком відповідає новозаповітнім засадам. Згадаймо хоча б часто цитоване місце із Ап.Павла: «І живу вже не я, а Христос проживає в мені» (Гал.2:20). Саме у такому вимірі – у вимірі *духовного овнутрішнення Христа* через осягання Його у духовнім ядрі особи (осягання живою вірою та через віру, а не в інтелігібельний спосіб) розумів духовне самопізнання сам Сковорода: «Как ты сделаешься местом Богу, не слушая нетленного гласа Его? Как можешь слышать, не узнав Бога? Как узнаешь Бога не сыскав Его? Как же сыщешь, не распознав себе самого? Правда, что хвалиться Павел Человеком каким-то, но он сыскал его внутрь себе: «Не живу аз, но живет во мне Христос»¹⁴. Сповнення повнотою Божою, духовне єднання із Богом можливе, як стверджує св. ап.Павло, саме в «чоловікові внутрішнім». Аби остаточно спростувати вузько антропоцентричне тлумачення сквородинської ідеї самопізнання (а саме такі намагання є поширеними) в душі своєрідного сократизму (а це геть спотворює справжній світогляд Сковороди) дозволю собі тут ще двома короткими витягами із Нового Заповіту реконструювати те семантичне та смислове поле, у просторі якого власне і розгорталися овородинські ідеї духовного (саме духовного, а не душевного!) інтроспекціонізму. Нам варта було звернутися безпосередньо до вербального коду Біблії, до ейдетичної, до особливої символіко-метафоричної смислової мережі специфічної біблійної метамови (із притаманною їй внутрішньою реляційною семантикою) – метамови, що конструюється не лише пучками смислових «пасем», смисловими «вузлами» (специфічними смисловими конфігураціями на «перетині» цих пасем), а й *живим релігійним досвідом реципієнтів Слова Божого*. Йдеться про те, що ми мали б звернутися не лише до семантичних одиниць (та до відношень поміж семемами та лексемами на рівні вербальних кореференцій); а також до вельми своєрідної *«внутрішньородинної спорідненості» біблійних смислів (їх конотативних «перегукувань» та «взаємонаповнювань» у сенсогенерувальному, символічному та специфічно-образному Світі самої Біблії*. Ми обов'язково мали би також також звернутися і до особливої духовної значущості (*саме значущості, а не значення!*) у ціліснім полі живих релігійних переживань окремої особи (*особи, для якої Слово Святого Письма не може бути зредукованим лише до його вербально-семантичного спектра (вкупі зі складною грою фреймів інтертекстуальності) на кшталт сприймання, розуміння та інтерпретації (чи то навіть реінтерпретації) будь-якої іншої людської книги*. Отож, вбачаючи у глибинному сенсі слова насамперед *динамічну структуру його вживання, його дії, його залученості в імпліцитні структури живого духовного досвіду – в усю сукупність релігійних переживань та актів віри – а не як окрему лексико-семантичну одиницю (лише стосовно так званих «реалій»-корелятивів чи то денотатів, чи навіть і до «сусідніх» у семантичному полі слів, чи лінгвокультурних асоціатів на тлі відповідної мовної «картини світу»)* – ми потрапимо дати відносно адекватну терменевтичну реконструкцію того, про що говорив і що приблизно міг переживати при цьому (в духовному плані) сам Сковорода.

Насамперед треба сказати, що навіть при загально-поверховому прочитуванні творів Сковороди (у тому числі і його листів) відразу ж впадає у вічі (для *узвичаєного у євангельській вірі мого бачення – це справді лежить «на поверхні» текстів і зовсім не потребує особливого терменевтичного вглиблювання*) вибудова тих *дихотомійних пар*, які просто «вкладаються» у саму внутрішню логіку «осьових координат» самого філософського вчення Сковороди. Йдеться насамперед про явно *онтологізовану (а почасти і гіпостазовану) мислителем доктрину «двох*

¹³ Швейцер А. Мистика Апостола Павла / А. Швейцер. – М., 1992. – С. 246–253.

¹⁴ І, 225; І, 173.

натур» – видимої та невидимої). Йдеться також про аксіологічно та глибинно-духово (спіритуально) пов'язані саме із євангельською картиною світу та людини у цьому світі бінарні смислові супротивності мирського і духовного; тлінного і нетлінного...

Цілком очевидним у зазначеному плані є те, що геть усе наскрізне «пасмо» своєрідної сковородинської павутини смислів «прикріплюється» до двох цілком супротивних (супротивних і в семантичному, і в духовному вимірах) «точок» загального сенсогенерувального поля – альтернативі світського (мирського) та духовного. Саме – умовно кажучи – «довкола цього» снуються усі інші парадигмально-реляційні відношення (чи – якщо хочете – то й бінарні смислові опозиції), як на лінгво-семантичному рівні, так і на рівні образно-ейдетичному (символічному, метафоричному, на рівні доволі абстрактних категоріяльних ідеацій, на рівні ускладненої (багатшарової, полівалентної та полістадіальної) гри смислів тощо. А йдеться власне про виразне проти-ставлення несвободи і свободи, чистого і брудного, внутрішнього і зовнішнього, живого (духовно живого) і мертвого (того, що духовно умертвили гріхи та беззаконня), розбурханого моря і тихої гавані, світла (духовного світла) і темряви, або ж – відтак – і самої здатності вбачати, споглядати духовні сутності, чи то – навпаки – духовно залишатися сліпцем тощо. Смисловий ізоморфізм цих (як і багатьох інших) «пар» концептів – альтернатив не лише ставав тією сенсоутворювальною «сіточкою», що на ній трималася сама сковородинська картина світу (у широкому розумінні Роберта Редфілда цього поняття), а й, певним чином, вибудовував у свідомості мислителя ті когнітивні мапи, котрі «спрямовували» думку, стимулювали гру смислообразів – за-давали такі чи інші мислительні «ходи» та специфічні (притаманні саме Сковороді) модальності сенсокінесисута спів залежних, спів мірних та співнапрямлюваних духовно-душевних інтенцій.... Наприклад, оскільки істинне (парадигмально тотожне духовному) мислилося (і внутрішньо переживалося), яко цілковито супротивне до всілякої неправди та несправедливості світу, то навіть і в тому разі, коли смисловий локус того, що у картині світу означене було яко зовнішнє, все-таки мав прямий стосунок до сфери *sacrum* (цебто стосувався засадничо – поза-світського і не-профанного). У світоспогляданні (у світообразі) Сковороди відповідний локус (скажімо життя печерських «старців») міг бути о-смысленим і промаркованим, яко топос не-свободи. Цебто, в об-рамленні інших спів-відповідних ізоморфів свідомості (духовності – бездуховності, глибинно внутрішнього – зовнішнього, узалеженості – свободи тощо) така смислова домена могла стосуватися вже радше мирського, – сприйматися у смисловій констеляції із «мирським». Отже, навіть і «риза», яко метонімія – символ (і водночас семіотичний маркер духовного, не-світського) у картині світу Сковороди могла бути інкорпорована у супротивне смислове поле мирського, -- стати цілком «приземленою» через смислову субверсивність... Ключ до розуміння такої парадигмальної (нелінійної) зумовленості дає нам, скажімо, одна парадоксально-анти-«мирська» інвектива Сковороди: «Риза, риза! Коль немногих ты опреподобила! Коль многих очаровала. Мыр ловит дюдей разными сѣтями, накравая оные богатствами, чesтьми, славою, друзьями, знакомствами, покровительством, выгодами, утѣхами и святынею, но всех нещастнее сѣть послѣдняя»¹⁵ (курсив мій – Р.К.). Ось чому, навіть і той сакральний (чи то сакралізований) топос (топос безпосереднього розгортання літургійної обрядодії), що його ми повинні мати за сферу духовного, Сковорода *десакралізує* іронізуючи над тими, які задивлені («засмотрелися») на «зовнішні церемонії». Адже все зовнішнє (уречевлене, акціональне, видиме, емпірично схоплюване тощо) є по-верховим, неістотним, тимчасовим, ба, навіть оманливим.

Оскільки супротивність мирського та духовного є у Сковороди справді парадигмальною «осьовою», то я мушу тут, передусім, принаймні коротко зупинитися (у коротких семи розмислах, які стосуються різних – достатньо багатомірних – відношень у цій смисловій полі) на відповідній дихотомійній «парі» – на супротивності мирського і духовного в усьому світорозумінні

¹⁵І, 225; І, 173.

Сковороди – цебто, і в сфері його світогляду, і в сфері релігійного досвіду, і в сфері екзистенційно-життєвих переживань (хоча, зрештою, як у жодного з інших українських мислителів, у Сковороди усі ці сфери фундаментально майже збігаються: він жив так, як мислив і як усе це духовно переживав). Будь-який сквородинський «інтенціональний об'єкт» та навіть дуже конкретний вчинок мав на собі «відтінки» та «відблиски» його сяйливого «*homo interior*», його блаженного внутрішнього стану, його повсякчасного духовного «куража» та «веселія», – того стану абсолютного щастя чи то «небесної радості», що співвідноситься радше із євангельською категорією «блаженства» (давньогрецьке – «*makarios*»). Отож, насамперед, сім тез про мирське і духовне у світогляді та у житті (властиво – у життєтворенні) Сковороди.

1. Своєрідним *motto* до усіх духовно-світоглядних пошуків Сковороди, що у них цілковито залученим був навіть і сам дійсний триб його життя, могли б стати такі (зрештою, добре відомі) його поетичні рядки:

«Не пойду в город богатый.

Я буду на полях жить.

Буду вѣкъ мой коротати,

Где тихо время бѣжит».

Такі (і подібні до цих) рефлексії Сковороди трохи чи не всі советські «дослідники» ще донедавна намагалися втиснути в свої абсолютно пласкі фантазматичні конструкції так званого «класового мислення» (цей останній лінгвоконцепт яко своєрідний жорсткий десигнат закріплював, фіксував і аж геть гіпостазував «непримиренне протистояння» «багатих і бідних», «міста і села»). Тому вже достатнім було, аби десь у Сковороди злегка (саме на семіотико-ейдичному та метафоричному рівнях) заартикульованим було якесь внутрішнє «неприйняття» отого «города богатого» (не тому, що місто «богате», а тому, що ним «промаркована» марнотність світу, світськість світу, його жорстко здетермінована *темпоральність* – *темпоральність, що задана темпоритами* самої аж геть «озовнішеної» суспільної активності, а не потребами духовного споглядання, духовного бачення, духовного шукання), як наші советські речники «класового підходу» вбачали вже цілком однозначно у цих «антиурбаністських» рядках Сковороди «протест народних мас проти феодально-кріпосницького гніту, що посилювався у зв'язку з розвитком товарно-грошових відносин» (як-от, скажімо, у монографії Редька «Світогляд Сковороди»). Весь «парадокс» утому, що Сковорода у своїх духовних подорожах (подорожах духу, а не просто мандрівках) «на поля», на пасіки та левади якраз аж ніяк не був на боці так званих «народних мас» саме тому, що ці «народні маси» (а в термінології Сковороди – «чернь», «*vulgus*») якраз у системі його світогляду (світогляду духово-християнського, світогляду пневмоцентричного) були лише *частиною того, що цілковито супротивлене духовній його інтенціональності (лежить чи то на периферії, чи зовсім «осторонь» цієї останньої) – частиною світського у світі. Частиною, де панівним є власне внутрішня несвобода духу, – його поневоленість плотським, марнотним, гріховним. Тут просто бракує місця (духовного простору) для «спокійної» (згармонізованої) рефлексії та саморефлексії християнина, – рефлексії, що без неї важко було б внутрішньо протистояти отій бездуховності (часто – атресивній бездуховності) світу.* Відповідно до «класової логіки» розмаїтих редьків (переважно «вчорашніх», але й, на жаль, також і нинішніх) навіть і чисто секулярний неоруссоїзм деяких поетів нової доби – їх «втеча» із міст на лоно «натури») могла би бути витлумачена теж власне в аспекті класового бунтарства та «класових протистоянь», як-от, скажімо, у рядках славнозвісного Артюра Рембо:

Щоб я, мов циган той світ-за-очі пішов

З природою, немов із жінкою, щасливий...

Цей виразно неоромантичний мотив *індивідуалістичної свободи* (яко своєрідної втечі від соціетальної рутини суспільного повсякдення) абсолютно далекий, зрозуміло, від того типу християнського усамітнення (усамітнення задля *внутрішнього духового зосередження*), що протестується за особливим сенсом сквородинського рядка «...Я буду на полях жить». Однак ані в

одному, ані в другому випадку (чи це духовні інтенції Сковороди, чи то гранично суб'єктивістичні – радше душевні аніж духовні – неоромантичні (ба навіть руссоїстські) настрої «єднання з природою» в Артюра Рембо) не має нічого спільного із якоюсь *опозиційністю* щодо світу міської цивілізації (і, тим паче, із так званою *класовою* опозиційністю чи то суспільним бунтарством). Однак сам *пошук самости, прагнення самости, яко передумови внутрішньої свободи (душевної в одному разі та духовної свободи – у разі Сковороди)* є, насамперед, внутрішнім прагненням реалізувати *можливість бути автентично самим собою* (у Сковороди це значить осягнути в собі «істинну людину»). У кожному разі *цей світ, яко це суспільство не дає простору для правдивого самоздійснення людської особистості*. Для А. Рембо «втеча» поза місто та «щастя» із природою – відтворюється яко акт самодостатній (акт індивідуалістської свободи). Для Сковороди ж – це тільки *засіб та одна із передумов для безперешкодної (по-за міською зворохобленістю) повноти духовного єднання із первнями буття*. Щодо такого духовного (а не душевного, не суто душевного!) досвіду Сковороди слушною є думка Антонія (жив приблизно у 251–356 роках): «Кожен, хто бажає бути правдиво духовним подвижником повинен намагатися тримати себе оддалік від гомінкого багатолюддя і не наближатися до нього, аби бути і тілом, і серцем, і розумом поза зворохобленням та вируванням людським, бо де люди, там і зворохоблення». Однак таке по-долання світу не поклало собі за самодостатню мету звичайне від-межування від нього. Метою радше був шлях *теопоєсіса, шлях осягнення спасіння, шлях обожування (теозіса) у спосіб посилення усівпричетнювання з Богом, духовне зростання у богосплкуванні та у присутності Божій* (ухиляння від світського в світі – лише необхідний *засіб* цього). Щоправда Сковорода, який у самому своєму повсякденні прагнув дотримуватися євангельських слів Христа про те, що Вчитель прийшов *не задля того аби забрати своїх учнів від світу, але для того аби у самому світі убезпечити їх від всілякого зла*, був далеким від келійно-монастирського ідеалу духовного усамітнювання чи навіть і до якоїсь вибудови всередині себе, сказати б, *внутрішнього монастиря* (адже у нього – згадаймо – було немало приятелів із різних верств, а відтак і повна *партикуляризація* щодо світу на рівні граничного звуження міжособового контактування якраз зовсім не була властива нашому мислителю).

2. Ставлення Сковороди до цього світу є засадничо християнським (а не бунтарським, чи просвітницько-демократичним, як це досі стверджують деякі дослідники світогляду нашого мислителя). Сковорода цілковито поділяє вчення Євангелії про те, що у духовному плані послідовник Христа є *не від світу цього*, як і Христос не від світу цього, хоч і живе в цьому світі та провадить свою безнастанну духовну (саме *духовну*) боротьбу із цим світом. Адже прихильність до світу (світу, де концентрується зло) є ворожнечею (як це повчав ще ап. Яків) щодо Бога. Ця боротьба християнина у світі є боротьбою не супроти крові та тіла, а боротьбою супроти духа зла, який є панівним в цьому світі. Відповідно і свободу (чи то вольність) Сковорода розуміє яко внутрішню духовну свободу, яко духовне визволення від світських сітей спокус, гріха та мирської неправди і – таким чином – осягання вільного доступу до прямого єднання із божественним джерелом правдивої духовної свободи. Бути вільним від світу (згадаймо знамениту епітафію: «Світ ловив мене, але не впіймав»), не приподоблятися до світу, не шукати визнання у світу, не догоджати світові, не брати участі у лихих ділах світу не означає для Сковороди (як, зрештою, і для кожного правдивого християнина) цілковитої ізоляції (чи самоізоляції) від світу на кшталт пустельників-анахоретів. Свобода від усього мирського – у внутрішньому дотриманні себе незаплямованим від світу цього. Зрештою, у гушці світу, серед людського доквілля, як і Сам Христос у земному Своєму житті, водночас не схилитися у «спільне ярмо» (ярмо всілякої гріховності та беззаконня) вкупі із цим світом. Водночас особливий духовний досвід реального переживання Сковородою свободи духа (поза «кліткою» всього видимого та дочасного, яке, властиво, і затримується не глибше аніж на поверхні цього світу, «виловлюючи» та сковуючи усе наше єство) пов'язаний також, безперечно, із самим власне філософським вченням мислителя про «дві натури» – натуру видиму та натуру невидиму. Яким чином це вчення Сковороди зав'язується на його прагнення до свободи духу (в

тому числі до «невиловлености» внутрішнього свого ества усім видимим світу цього) доволі прозоро простежуємо в одному із таких притаманних йому розлого-метафоричних міркувань, що його я ладен подати тут у трохи довшому витязі.

Друг. ...Видал ли ты по великих садах большія, круглыя, на подобіе бесѣдок клѣти?

Лука. Довелось видать в царских садах.

Друг. Они желѣзньши сѣтьми обволоченны. Множество птичек чижов, щиглов – непрестанно внутрь их колотятся, от одной стороны в другую бьются, но нигдѣ пролета не получают. Вот изображение сердец, о коих ты вышше сказывал, что они в разные стороны, как молнія, мечутся, мечутся и мучатся в стѣнах заключенные...Что есть столь узко и тесно, как видимость? По сей причине называется ров.Что фигуры (кажется) пролѣтътъ сквозь сѣть на свободу духа? Но как же нам опять вылѣтътъ туда, чего за бытие не почитаем?! Мы видь давно из самого дѣтска напоенны сим лукавим духом, засѣянны сим змииным сѣмям, заняты внѣдрившеюся в сердцѣ схиною, дабы одну только грубую видимость, послѣднюю пяту, внѣшнюю тму любить, гониться, наслаждаться всегда и во всем? Так ли? Так! Всегда и во всем...»¹⁶.

3. «Сей мир нечистый»; «блудница мир сей темный свет»; «плоть, мир! О несытый аде! Все тебе яд, всем ты яде!», – вже тільки ці означення Сковороди (як і багато подібних до них) є типово християнськими означеннями. Втім вони окреслюють не втечу від світу, не цілковитий розрив зі світом і не бунт супроти світу. Вони окреслюють *внутрішнє духовне протистояння світові*: «опасно, сину, с светом обиходя, с светом пока жизнь надобно бороться» («Фабула»). Це активно-дійова боротьба – боротьба, що потребує внутрішнього духового та етичного напруження – а не саме лише пасивне відмежування від світу. Це боротьба зброєю слова Божого, мечем правди, в силі Духа. *Світ* (поруч із *тілесними пожаданнями* нашого ветхого Адама та *демонічними силами* ворога душ людських – князя темряви), – є одним із трьох ділянок напруженої ціложиттєвої боротьби християнина (порівняй, напр., у вірші «Трьох ворогів бачить воїн Христа»). Властивим полем цієї духовної боротьби («полем раті») було *саме серце* українського мудреця. Учень Г. Сковороди М. Ковалинський, який теж був внутрішньо «націлений» саме на таку життєву *пнеумоцентричну стратегію* (на *духову непохитність у внутрішньому чоловікові*, на непохитність у *душі*) не даремно писав про Сковороду: «Самолюбіє, вооружась с миродержателем вѣка, свѣтским разумом, собственными брэнности челоувѣческой слабостями и всѣми тварьми, нападало сильнѣйше на волю его, дабы плѣнять ея, возсѣсть на престолѣ свободы ея и быть подобным Вышнему. Богомысліє вопреки приглашало волю его к вѣчному, единому, истинному благу его, вездѣсущему, всяисполняющему и заставляло его облещись во вся оружіе Божія, дабы возмощи ему стати противу кознем лжемудрія. Какое борѣніе! Колико о подвигов! Возшумѣша и смятошася: надлежало бодрствовать, стоять, мужаться. Небо и ад борется в сердцѣ мудраго»¹⁷. Отже, *внутрішнє духове протистояння світові та внутрішня протидія духу світському в світі*, безперечно, були для Сковороди справою *відстоювання внутрішньої духовної свободи*, відстоюванням *духовної невідпорядкованости, духовної невідвладности «цѣлому вікові», внутрішньої незалежности від світського стану речей* (водночас із духовною протидією сатані та плотським пожаданням і пристрастям). Християнин не схиляється перед світом, християнин не служить світові, християнин не може віддати себе владі світського, не втративши своєї внутрішньої духовної свободи – *свободи у Христі*. Однак християнин ладен *віддати себе за світ, за спасіння інших*, – тих, що борсаються у розбурханих хвилях мирського моря. Мирське море (порівн. у Книзі Пророка Ісаї –«хвилі котрого викидують бруд і мул») – з одного боку, та тиха сумирна *гавань Христа*– з другого боку, – ця бінарна семантична опозиція є наскрізною (інваріантною) у багатьох творах Сковороди. Ця смислова (а, властиво, *ейдетична* (збагачена та поглиблена своєю образною метафоризацією) конструкторія є одним із тих *сенсоутворювальних десигнаторів світообразу*

¹⁶ І, 175.

¹⁷ Ковалинський М. Жизнь Григория Сковороды / М. Ковалинський. – Т. 2. – С. 466.

мислителя, що за-дає (сказати б, «індукує» у ціліснім смисловім полі) увесь своєрідний перерозподіл смислонаповненості особливого внутрішнього світу Сковороди у радіально-доглибних «унапрямленнях» цілком виразної пневмоцентричності цього внутрішнього Сковородинського світу. У цьому останньому, образно кажучи, основні світоглядні «координати» (ціннісно-орієнтаційний духовний локус) отієї гавані Христової можна вбачати не на мапі мислі, думки, когніції, душі, бажань і почувань людського «я» тощо, а набагато глибше – на «мапі» духу людського і саме там, де дух людський «торкається» Духа Божого... До того ж, – любий читачу, – звернімо увагу також і на той особливий аспект духової смислоносності скворородинського ейдосу «гавані», що полягає в аналогійності дійсного становища християнської «гавані» (окремого – самодостатнього – духу людини) щодо розворохобленого (ба навіть – розбурханого) «моря мирського»: серце християнина (хоч і вільне від «розбурханості» моря мирського, бо в ньому панує спокій та мир), все ж не відмежоване цілковито від цього світу. Серце (оновлене серце) християнина, хоча й осторонь світу і невідкладне світові, – все ж з'єднане з ним, як і гавань, що з'єднана з морем. Серце християнина – не замкнена в собі «фортеця» і не «внутрішній монастир». І справді – згадаймо – сам Сковорода був відкритий до спілкування з людьми (він мав чимало добрих знайомих і приятелів із різних верств людности, – у тім числі і з духовного стану). Пневмоцентризм Сковороди ніколи не означав тільки постійну «зануреність в себе». Питання внутрішньої християнської духової самости є питанням не втечі від світу, а питанням внутрішньої духовної свободи християнина від постійних «замахів» світу на цю нашу внутрішню свободу у Христі. Із цього погляду покора світові, як «виловленість» самого нашого духовного ества у пастки світських принад, неминуче стає самовтратою людини, самовтратою особистісного (глибинно духового) у людині. Саме в аспекті внутрішньої духової свободи християнина розглядав також це питання людина -- світ інший відомий український мислитель Дмитро Туптало (відтак єпископ Дімітрій Ростовський): «Не підкоряйтесь ніяким солодошам світу цього. Краще бути вільним, ніж уярмленим, краще опанування собою, ніж ув'язнення»¹⁸. Один із найвідоміших російських послідовників соловйовської філософсько-релігійної школи вседності Семьон Франк, який у так званих «останніх глибинах» людського ества вбачав можливість осягання людиною через внутрішній її містичний досвід водночас і фундаментально-глибинного виміру самого Буття, вбачав у самому досвіді такого «вглиблювання» можливість духовної свободи від влади світу над людиною. Ось одне із міркувань цього видатного російського мислителя, що цілковито суголосне відповідному християнському досвідові Григорія Сковороди (процитую мовою оригіналу): «Внутренняя связь с первичной реальностью (онтологично тождественна реальности божественной – Р. К.) дарует нам свободу от власти мира над нами, и возможность быть его творческим соучастником». Дуже схожі думки висловлював ще напочатку XIX сторіччя відомий мислитель (і перший декан теологічного факультету Берлінського університету) Фрідріх Даніель Ернст Шляермахер. Зокрема у його творі «Монологи: Різдвяний дар» дуже відчутне це напружене духовне прагнення «вирватися з часу». А це можливе лише через знання внутрішньої істоти свого духу і – відповідно – внутрішньої активності духу – вільного духу, що не визначається зовнішніми умовами. «Той, хто замість діяльності духу, що приховано ворухиться в його глибинах, – знає і бачить, – писав Шляермахер, – тільки її (діяльності – Р.К.) зовнішній вияв, хто, замість поглянути на самого себе, лишень то здалека, то зблизька ліпить мінкий образ життя, той залишається і часу, і необхідности рабом; і все, що він міркує і про що думає, носить на собі їхнє тавро, є їхньою власністю, і ніколи, навіть якщо він намагатиметься поглянути на себе, ніколи йому не буде дано ступити в простір свободи; бо в образі, що він його сам про себе сотворив, він залишатиметься для себе тільки зовнішнім предметом, як і все інше є для нього предметами, все у ньому буде визначатися зовнішніми умовами» (курсив мій – Р.К.). Внутрішнє духовне самоспоглядання людини (де мить стає «атомом» вічності, а не просто «приємними хвилинами» отих цілковито

¹⁸Ростовский Д. Алфавит Духовный / Д. Ростовский. – М., 1909. – С. 68–69.

поневоленіх зовнішнім «тваринних душ», які пошукують тільки утіх) – саме тут правдивий терен духовної свободи, що здатен протистояти натискові зовнішньої необхідности. Цей умонастрій, ця духовна спрямованість (а не просто доктрина!) знаного мислителя доби романтизму настільки суголосна сквородинському розумінню того, що *шлях всередину себе є шляхом духовної свободи*, що я все-таки процитую тут ще одну думку із цього ж таки твору Ф. Шляєрмахера: «Воістину життя – лишень нетривка гармонія, що постає зі стичности дочасного та вічного: але сама людина є твором, що перетриває, непроминальним предметом споглядання. Лиш її найсокровенніші діяння, що в них полягає її істинна сутність, є вільними, і, споглядаючи її, я чуюся на священному ґрунті свободи, *далеко від негідних обмежень. На мене самого хай буде скероване моє око*(курсив мій – Р.К.), *щоби давати проминути кожному моментові не тільки яко частці часу, а як елементові вічности, вихоплювати його і перетворювати на вище, вільне життя*»¹⁹.

«Увійти всередину себе» означає для Сквороди не лише дистанціюватися від світського (від марносластва, від грошоловства, від пожадливости тіла), а й *зосередитися в автентично духовному*. Тому базисним для сквородинських роздумувань є те, що бінарна смислова супротивленість *зовнішнього* (переважно світського) та *внутрішнього* корелятивна із опозицією *бездуховного* (поверхово-емпіричного та безпосередньо даного, гріховного, спустошеного, марнотного, плотського) та *духовного*. «Слышиш ли? Что и идолопоклонник тот, – каже Скворода, – кто, одну только видимость в себе понимая, почитает. Так что ж делать? Собери расточенные по пустыням свѣцким, по честолюбю, по среблолюбю, по сластолюбю мысли твоя и *внйди внутрь себе*. Мини стѣну и завѣсу мертвых твоея храмины. Что пользы тебѣ волноваться по пустошам, забыв дом твой, храм Господень?»²⁰ (Тут ми маємо виразні смислові ремінісценції Сквороди із міркувань ап. Павла у Першому посланні до Коринтян: «Хіба ви не знаєте, що ваше тіло – то храм Духа Святого, що живе Він у вас, якого від Бога ви маєте?» (1 Кор.6:19).

4. Активно-духовна протидія світському злу, а не просто уникання його чи ухилення від нього. При цьому духовна інтенціональність Сквороди (його дух «націлений» увисочінь, – він лине усім еством *до горнього духовного Єрусалиму і водночас углиб «внутрішнього чоловіка» – до його глибинного духового ядра*) не має нічого спільного із тими звульгаризовано-«озовнішненими» (топосоморфними та соціоморфними) уявленнями про так звану Українську Духовну Республіку, що їх (ці гранично спримітивізовані) уявлення намагався приписати Сквороді відомий український письменник-фантаст Олесь Бердник... І хоча ота неопоганська «пошесть» української «духовної республіки» (що до неї так некритично і безоглядно, на щастя, лише тимчасово – приєдналась на велетенськiм коломийськiм згромадженні частина українських християнських служителів) уже, здається, зійшла нанівець, проте і сьогодні варта було б застерегти, що Духовна Республіка для Сквороди – це водночас і насамперед Горній Єрусалим – вічне Царство Самого Христа і *внутрішньо просвітлене вірою (очищене, оновлене, відроджене Звиш) серце кожного окремого християнина*. Треба гадати, що після уже збанкрутілих нині криптодуховних містифікацій Олеся Бердника із так званою Духовною Україною та приписуванім Сквороді власним вченням Бердника про «Духовну Республіку» у жодного з нас вже не залишиться сумніву з приводу того, що та правдива Духова Республіка, що її міг мислити (і цілком реально пережити!) Григорій Скворода, – це тільки *аналог авґустинівського «Civitas Dei» на противагу до «Civitas Terrena» (або инакше: Граду Божого супроти Граду Земного)*. Саме град земний, суспільство земне захрясло в мирських гріхах, поневолені ними. Натомість просвітлена Звиш людина лине у Горній Єрусалим. *Лине у Божий Град, – не обтяжена марнотністю, брудом і лиходійством віку цього і світу цього*. А що ж світська людина, людина плотська? Вона – цілковито в'язне у цьому світі, – «погрузив все наше серце в приобретение мира» (2, 398). Скворода застерігає також і молодь, аби і вона не потрапила в полон до мирських марновіртств та опіній. Йдеться отож про «свицкими мненіями

¹⁹ Мислителі німецького романтизму // Упоряд. Рудницького Л., Фешовця О. – Івано-Франківськ, 2003. – С. 250–251.

²⁰ І, 224.

осл'япленную юность студентскую» (2,390). Таке християнське духовне становисько Сковороди є становиськом *радикального духовного нонконформізму, а не пасивного від-межовування від світу. Це є віднайдення внутрішньої духової суверенності глибинно-особистісного супроти постійного тиску того суспільного докілья, що ладне лише знеособлювати і приподобляти до себе. А приподобляння до світу неминує загрожувати втратою духової самости, втратою свободи духу.*

5. Звідсіля і відповідне ставлення Сковороди до того, що він окреслює як *чернь, юрба, вульгус*. Адже «легковажна юрба дбає про жалюгідне черево» (2, 323); «наскільки можеш намагайся віддалятися від страшенно розбещеної черні» (2, 326); «щоб ти міг нехтувати звичаями черні». Які ж прикмети *вульгуса*? «Вчора, – писав Сковорода, – ти скаржився на одного з неприхильних до тебе. Що ж робити? Така людська чернь: честолюбна, дратівлива, самолюбна, і, що найгірше, брехлива й заздрісна». Тут позиція Сковороди цілком збігається, зрештою, із Біблійною настановою: «Не будеш із більшістю, щоб чинити зло, прихилиючись до більшости, щоб перегнути правду» (Вихід, 23:2).

6. Настанова св. ап. Павла не достосовуватися, не приподоблятися до віку цього, але – натомість – повсякчас переображатися оновленням розуму й духу (порівн., напр., із Рим., 12:2) є, безумовно, також і засадою самого Сковороди. У духовній налаштованості Сковороди доволі усталеною є та засада християнського персоналізму (прагнення до духової автаркії та до внутрішньої свободи, до духовного самостояння у правді Божій), яка згодом буде розгорнена у християнській думці С. К'єркегора, Г. Марселя, Л. Шестова, М.Бердяєва: «О тримайся пристані, нехтуй дарами юрби. *Довірившись морю перестанеш належати собі*». Втім для того, аби врешті-решт бути собою, належати собі, не втратити себе, втримати духову самість, – треба насамперед *набути оту власну сутність*, що просто неможливо поза актом живої віри. А це є актом свободи, бо ж уподібнювання Христові, відновлення внутрішньої нашої духової богоподібности безмірно вивисує нас над суспільним мімесисом (із його імперативом «як усі», «як у людей»), вивисує над пласким взоруванням в куцях рамцях суспільних шаблонізованих опіній, «квазіцінностей» та «колективних» сподівань.

7. Уважне прочитування творів Сковороди (особливо тих, що в них домінує тема *«нізнай себе»*) не залишає жодного сумніву у тім, що таке зосередження у «внутрішньому чоловікові» (*homo interior*) було не лише духовною альтернативою до зовнішнього світу (до емпіричного докілья), чи то своєрідною *противагою* до світського у світі, а й впливала із особливого духовного досвіду *містичного інтроспекціонізму Сковороди* (цього складного питання вперше торкнувся ще український філософ та культурознавець Дмитро Чижевський у «Філософії Сковороди»). Зазначена проблема заслуговує сьогодні, безперечно, на окреме спеціальне дослідження.

Треба сказати, що духовна самодостатність християнина щодо цього світу, яко внутрішнє самостояння в душі, яке поєднане із відповідальністю щодо Бога (а в цьому – один із аспектів *внутрішньо зрозумілого лише християнам глибокого смислу упокорення перед Богом і страху Божого*) є спільною універсальною релігійною досвідом усіх справді пробуджених християн (незалежно від конфесійности чи то деномінації). Вона (така духовна самодостатність щодо емпіричного соціуму, – його звичок та звичаїв, його очікувань та конвенційних приписів, його спокус та занурености у гедоністичне й плотське тощо) дуже виразно (хоч і невичерпно, бо на вербальному рівні вчинити це неможливо) була експлікована, скажімо, відомим християнським мислителем Блезом Паскалем.

Цей видатний християнський мислитель і вчений не лише мав ту силу, котра – як це каже Христос – перемагає світ (цебто силу живої віри, що долає світське і у взаєминах і всередині власного ества, -- силу, яка перемагає лиходійство у світі, перемагає принади та спокуси світу та князя світу цього). Йдеться власне також про те, що Сковорода дуже чітко уявляв собі ті аспекти духовної та душевної залежности людини від світу, котрі не повинні тяжіти над справжніми

християнами. Християнину, по-перше, не притаманна душевна (психологічна, емоційна) залежність від світу, – залежність, яка породжує острах перед людьми і «озирання» на цей світ. По-друге, християнинові зовсім не властива «прив'язаність» до набутків світу та світських благ. По-третє, християнин ніколи не є узалежненим від opinii світу, – він не шукає визнання у людей і не намагається цьому світові догоджати, приподоблятися до нього, чи то пристосовуватися до очікувань світу. По-четверте, християнин духовно незалежний від авторитетності світських авторитетів, чи навіть і від нездоланного прагнення стати одним із таких (як це, пригадаймо, казав був Сковорода, -- «стовпів неотесаних»). «Я ні на що не чекаю від світу, – пише Блез Паскаль, – не боюся його, нічого не потребую, згідно з волею Божою мені не потрібне нічیه благо і нічий авторитет».

Повернімося знову до питання про глибинну закоріненість духовного досвіду (у тому числі містичного досвіду) Г.Сковороди у новозавітне Слово. Отож, у Посланні ап. Павла до Ефесян читаємо про таке своєрідне *овнутрішнення християнського духовного досвіду через сповнення духу людського повнотою Божою*: «щоб Він дав вам, – пише Павло про Отця Небесного, – за багатством слави Своєї силою зміцнитися через Духа Його в чоловікові внутрішнім, щоб Христос через віру замешкав у ваших серцях, щоб ви, закорінені й основані в любові, змогли ... пізнати Христову любов, яка перевищує знання, щоб були ви наповнені всякою повнотою Божою» (Еф.3:16-19). Саме у цьому контексті варта інтерпретувати і заклик ап. Павла у Другому посланні до Коринтян «пізнавати самих себе», себто, внутрішньо впевнитися (через особливий духовний досвід віри, а не на епістемічному рівні розсудку та рефлексії) у наповненості Духом Христа: «Випробуйте самих себе, чи ви в вірі, пізнавайте самих себе. Хіба ви не знаєте самих себе, що Ісус Христос у вас? Хіба тільки, що ви не такі, якими мали б бути» (2Кор.,13:5). Таке духовне самопізнання (як глибинний акт віри, а не феномен когнітивного плану) провадить до пізнання сокровенної божественної істини: адже божественна Істина в усій її повноті – це Сама Особа Ісуса Христа. Тому і внутрішня зустріч з Істинною Людиною (духовна койнонія з Богом, чи так звана партиципація, як це окреслюють внутрішню духовну злуку із Богом сучасні неоавгустиніянці) і означає (в чому переконаний також і Сковорода) сповнення істиною, чи співпричетність щодо Божої Правди. Йдеться власне про внутрішнє саморозгортання Правди у полі віри, у полі духовного зору і, водночас, у цілісно-неподільній єдності істини із внутрішнім станом блаженства (особливої небесної радості, котра як і любов, лагідність, упокорення щодо самих первнів живої віри, – теж є плодами Духа всередині нас, – (див. Гал., 5:22–23). Тому не випадково у Сковороди, як у мислителя, що посідав саме такий особливий християнський внутрішній духовний досвід подибуємо такі думки: «Сокровенная Божия истина в нас: «Ты любил сам себе, то есть прах твой, а не сокровенную Божию истину в тебе, которыя ты никогда не видел, не почитал за бытие»²¹. І тільки істинна внутрішня людина (дух людський, що народився заново від Божого Духа), – людина, яка посідає, як це каже Сковорода, «істинне око» (цебто новий духовний внутрішній зір віри) потрапить осягати, потрапить вбачати верховні духовні смисли. Ці останні відкриваються тільки живою вірою. Відкриваються ці смисли та істини, ці істинні смисли саме яко такий внутрішній стан духу, котрий є тотожним істині та здатний вже (навіть і безвідносно до розумових суджень, мислительних операцій та умовиводів) *провадити людину шляхом цілковито оновленого життя, наповнюючи та сповнюючи геть усе єство людини цілковито новим духовим баченням та тими переживаннями віри, що супроводять таке бачення і такі смислоносні акти осягання все нових і нових обр'їв віри. Віри, котра теж дається як Дар Духа...* Те, що саме віра, відкриваючи в людині нові духові глибини, водночас відкриває в людині джерела самого Буття, дуже добре розумів вже у наші часи (і вочевидь зі свого власного екзистенційного досвіду) відомий мислитель Карл Ясперс. Саме тому деякі його думки разуче нагадують відповідні міркування Сковороди. «Віра, – писав К. Ясперс, – не тотожна певному змістові чи догматові – догмат може бути виразом історичного змісту

²¹І, 225; 1, 173.

віри, але може й також провадити до омани. *Віра є тим, що наповнює сокровенні глибини людини, що покеровує нею, у чому людина виходить, здійснюється над самою собою, з'єднуючись із джерелами буття*²². Саме у вірі та через віру внутрішнє духовне вглиблювання тотожне водночас проривові до позапредметного, до надемпіричного, до трансцендентного. Духовне самозаглиблення і вбачання «новим оком» (духовним зором віри) того, що приховане від безпосередньо емпіричного (сенсорно-перцептуального, як, зрештою і когнітивно-дискурсивного) досвіду, доконче передбачає попереднє посутнє християнське Преображення усього людського ества: «Когда усмотрел ты новым оком и истинным Бога, тогда ты уже все в нем, как в источнике, как в зеркале увидел то, что всегда в Нем было, а ты никогда не видел. Кто может взойти на небо, разве сошедший с небесе? Кто может слышать Слово Божие, аще не будет Бог в нем? Свет видится тогда, когда свет во очах есть»²³. Ця своєрідна «дзеркальна» метафора взаємного відображення Бога й людини (відображення божественного ейдосу у самому ядрі людського духовного ества – з одного боку; і напружений пошук власної самототожності, «відображення» власної сутності у втіленому Слові, у Логосі, у Христі, у Богочоловікові – з другого боку, на моє глибоке переконання, нічого спільного не має із платонічно-неоплатонічними ремінісценціями образу «дзеркала», як це гадають у своєму (назагал герменевтично глибокому) дослідженні філософії Сковороди Л.Ушкалов та О. Марченко²⁴. Євангелійний образ внутрішнього споглядання себе у божественному дзеркалі (йдеться про саму генезу цього образу) має зовсім не платонічний сенс, а особливий сенс (сенс, що «вплетений» у саму тканину, у сам світ євангелійних смислів) *внутрішнього духовного преображення*²⁵, без якого, властиво, не можливе і духовне відображення Бога в людині. Отож, у другому посланні ап. Павла читаємо: «Ми ж відкритим обличчям, як у дзеркало, дивимося всі на славу Господню (слава Господня – це особливе божественне сяйво на кшталт того фаворського сяйва, що ним преобразився Сам Христос – Р. К.). і змінюємося в той же образ від слави в славу, як від Господа Духа» (2 Кор., 3:18). Без такого доглибного преображення у сяйві Господньої слави наше внутрішнє «дзеркало» (дух людський, внутрішній чоловік) залишається «в темряві», а отже, і якість «відображення» образу Божого в ньому є ще неможливим. Тільки перероджене, оновлене «свѣтозарное сердце», – серце осяяне духом істини, – бачить невидиме.

Цей своєрідний духовний ілюмінізм у християнській духовній традиції ми знаходимо лише в Августина Аврелія, чи, відтак, у візантійському досвіді «фотодосії» та, зрештою, у паламістів. Образ духовного просвітлювання ества, просвітлювання «очей» (а відтак і осягання нового внутрішнього духовного зору) – це ще старозавітній образ. Згадаймо хоча б у «Псалмах»:

²² Ясперс К. Смысл и назначение истории / К. Ясперс. – М., 1994. – С. 227–236.

²³ І, 174.

²⁴ Ушкалов Л., Марченко О. Нариси з філософії Григорія Сковороди / Л. Ушкалов, О. Марченко. — Харків, 1993. – С. 107.

²⁵ Без набуття нового «духовного зору» (через преображення усього ества християнина) неможливе вбачання-споглядання християнином божественних істин. Цей момент дійсно містичного богопізнання, що полягає не в осяганні *знань про Бога, чи в опануванні певних ідей християнства; а в налагодженні реального зв'язку із божественним, у живій злуці із Богом* був дуже виразно заартикульований вже у ХХ столітті у працях звісного російського богослова Владіміра Лоського. У цьому містичному досвіді богопізнання у Лоського (як і у Сковороди) був чітко заакцентованим саме **глибинно-особистісний вимір**. Процитую тут тільки одне міркування В. Лоського та одну із думок про цей містичний досвід Лоського із Айдана Ніколса. «... догмат, виражающий богооткровенную истину, -- писал Лоський, -- представляющуюся нам непостижимой тайной, должен переживаться нами в таком процессе, в котором вместо того, чтобы приспособлять его к своему модусу восприятия, мы, наоборот, должны побуждать себя к глубокому изменению своего ума, к внутреннему его преобразованию, и таким образом становиться способным обрести мистический опыт». (*Лосский В. Очерк мистического богословия восточной церкви. – М. — 1991, -- С. 8*). В Айдана Ніколса надibuємо таку цікаву думку про містичний досвід богопізнання у Лоського (думка, до речі, цілковито застосовна і до Сковороди!): «Це -- екзистенціальна позиція, у якій людина цілковито захоплена: немає богословія поза досвідом – треба змінюватися, ставати новою людиною» (*Aidan Nichols, Light from the East. – London, --1995, P. 27.*)

«Заповідь Господня чиста – вона очі просвітлює» (Пс. 18:9). Це власне те «світло очам душевним», про яке пише і Григорій Сковорода: «О бѣднѣй и бесплоднѣй человекѣ! Знай же, что вѣра смотрит на то, чего пустое твое око видѣть не может»²⁶. Це цілком відповідає не тільки і не стільки концепції «двох натур» Сковороди, скільки, власне, новозаповітньому визначенню сутності віри у Посланні до Євреїв: «А віра – то підстава сподіваного, доказ небаченого» (у рос. перекладі: «подтверждение того, чего мы не видим», – Євр. 11:1). Звідсіля стає цілком очевидним і те, що без набування нового духовного зору віри, без рецепції Духа і того загального духовного преображення, яким супроводжується так зване *друге народження (народження звиш)* цілком неможливими є і глибинна духовна інтроспекція, і внутрішнє споглядання божественних сутностей і внутрішнє об'явлення раніше невидимого і незнаного: «Открой же око веры, – пише Сковорода, – и увидишь в себе тожь силу Божію, десницу Божію, закон Божій, глагол Божій, слово Божіе, царство и власть Божію, тайную, невидимую»²⁷. З другого ж боку, таке внутрішнє духовне вбачання не дається лише власними зусиллями. Таке вбачання, як і віра, є даром Божим, даром згори і приходиться лише вкупі з живою вірою. Жива віра *поглиблює моральне самопізнання людини, бо ж вкупі із нею з'являється в естві християнина та внутрішня мірка, котра вже дає можливість, як це пише ап. Павло, мати духовні судження, оцінювати духовно, «порівнюючи духовне до духовного»*. Натомість той, хто усе ще посідає «пепѣльное сердце» (бездуховне, духовно мертво, не відроджене звиш серце) цілком неспроможний «в себѣ самом различить честное от недостойного»²⁸. Ця здатність *духовного «розрізнювання» та духовного роз-пізнання* урухомлюється радше не знанням та відповідним йому аналітичним розумінням (*роз-пізнанням та роз-різнюванням категоріального плану*), скільки тією особливою *моральною відповідальністю безпосередньо перед Богом*, що окреслюється в Біблії як притаманна лише віруючій людині *внутрішня властивість посідати страх Божий (в тому числі «страх» щодо можливої втрати цього глибинного зв'язку із Ним в разі недостойних, лиходійних, гріховних вчинків, котрі можуть розірвати, «заблокувати», припинити таке пряме єднання із Богом у душі)*. В особливому внутрішньому досвіді християнина (а творчість Сковороди виразно засвідчує такий досвід) *страх Божий є не тільки складним духовним (а не емоційним) переживанням та своєрідним моральним регулятором стосунків християнина із Богом та людьми, а й основою мудрости. Адже мудро жити, (а не лише бути «мудрим» у знанні та пізнанні) означає, насамперед, ухилитися від усілякого зла (посідаючи внутрішньо ту щонайвищу міру відповідальности перед Богом, яка у Біблії і названа страхом Божим)*. Тому Біблія окреслює також *страх Божий – цю присутню внутрішню властивість християнського духового досвіду – як начало премудрости. Страх Божий є не лише духовим екзистенціалом життя християнина (і водночас діяльнісним регулятором самого християнського повсякдення), але й (що може здатися парадоксальним для тих, котрі не мають такого внутрішнього досвіду) джерелом особливої духової радості – повноти такої внутрішньої радості. Алегорично пояснюючи євангелійну оповідь про біснுவатого, який, гнаний демонами, живе вже не вдома (у Сковороди йдеться тут про внутрішню оселю духу), а в пустельних місцях, у гробницях перебуває, а не у храмі, – Григорій Сковорода у притаманній йому манері «багатоюрусного» (типово барокового) *нашаровування сенсів* (з відсиланнями до Книги Мудрости Ісуса, сина Сираха, а відтак і до епізоду з духовним наверненням Савла-Павла із «Дій Апостолів» тощо) розмірковує (тут – дозволюмо собі цитату – у довшім витягові): "Теперь, думаю, хорошенько понимаеш, что такое значит бѣсноватый, о котором Лука пишет: «Иже имяше бѣсы от лѣт многих и в ризу не облачешесе, и во храмѣ не живяше, но во гробах». Мало пониже: «Гоним-де бываше бѣсом сквозь пустыни». Сего то Христос отсылает в дом свой, чтоб в домѣ своем искал царствия Божія, то есть благополучія своего и, узнав себе, увидѣл бы то, чего до сих пор никогда не разумѣл. Узнал себе Аввакум, и вот что спѣвает: «Господи, услышах слух твой и убояхся, Господи, разумѣх*

²⁶1, 162.

²⁷1, 180.

²⁸1, 224.

дѣла твоя и ужасося. А какое ж лучшее сокровище, как страх Божий? «Страх Господень, – говорит сын Сирахов, – возвеселит сердце и даст веселіє, и радость, и долгоденствіє». «Коль велик, – говорит он же, – иже обрѣте премудрость! Но нѣсть паче боящагося Господа. Но должно ж знать, что всѣ бы боялися Господа, если б могли узнать себе. Коль долго Павел не знал себе? Наконец, немного вникнува в себе и услышав Глас Господень, сказал: «Господи, Ты кто еси? Что мнѣ велиш дѣлать?». И сему говорит: «Востани и вниди во град»²⁹. Саме *страх Божий*, що гарантує сталість прямого зв'язку із Богом (яко сталість безпосередньої відповідальності перед Ним) дає водночас також і устійнений доступ до інших рясних та щедротних Божих даянь радости: радости стало бути в Його присутності, радости послуговуватися Його опікою і т. д. Тому християнський страх Божий посідає свою не лише глибинно-екзистенційну, а й онтологічну закоріненість: це – у християн – невідрефлексований страх щодо катастрофічної можливості втратити фундаментальний зв'язок із Богом, – страх аби не вчинити такого гріха, який «заблокує» цей блаженний зв'язок із Джерелом радости, духовної сили і мудрости. Саме такий страх щодо того, аби була не скоїти чогось лихого – того, що не до вподоби Богові – і є фундаментальною відповідальністю щодо Бога та перед Поставою Божою. Отож, процитуймо ще для порівняння (і – відповідно – задля глибшої екзегези міркувань Сковороди) декілька віршів із українського перекладу Книги Мудрости Ісуса сина Сираха (1, 11–16): «*Страх Господній – то слава й честь, веселоці й вінок раювання. Страх Господній звеселює серце й радости, дає втіху та довголіття. Хто страхеться Господа, блаженним стане наостанок, і в день кінця свого – благословенним. Початок мудрости – боятися Господа, і створено її в лоні з вірними разом. Вона між людьми звилла гніздо, вічну основу, і до сімей – поколінь його довірлива буде. Повнота мудрости – страхатися Господа: вона упоює їх плодами своїми*» (переклад о. Івана Хоменка).

Саме духовно-екзистенційний та засадничо-онтологічний характер того глибинного страху, що притаманний внутрішній людині, переводить наше розуміння із площини життєво-психологічної (чи навіть – значною мірою – біопсихічної) у площину християнсько-пневматологічну. Саме на такий онтологічно узасаднений екзистенційно-духовний характер правдиво людського страху вказали також релігійні мислителі ХХ сторіччя. «Коли ми провадимо мову про страх, – пише Г.Г.Кох, – то водночас говоримо і про субстанцію людськості людини, котра закорінена в досвіді свободи, відповідальности, дочасности і вини»³⁰. Безперечно, мали рацію європейські теологи, коли писали про те, що усунути страх означало б лише знищити людину та її надію, бо ця остання є «позитивною іпостассю страху». Один із представників творчої християнської думки минулого сторіччя Павль Тілліх теж розмірковував про ту глибинно-онтологічну основу страху людського, яку годі о-значити скупими засобами нашого мовлення, оскільки аж ніяк не вкладаючись у якусь феноменологічну окресленість, такий страх не може бути «введений» із «чогось» та вербалізований (о-мовлений) у формі визначень. Такий страх можливо лише в-бачати та описувати³¹. Саме в такому страхові, а тим паче у його гранично повному вираженні – у благоговійному жахові – людину охоплює і проймає не лише свого роду «онтологічний шок» щодо «радикальної дочасности» свого буття (перед поставою не-буття), а й *присутність Святого Бога*³². Для Г. Сковороди *внутрішній досвід страху Божого, яко духовний та моральнісний Гарант мудрого життя (мудро жити – нагадую – це насамперед не чинити лихого, ухилятися від неправди і беззаконня) був водночас шляхом внутрішнього уподібнювання Христові у самім повсякденнім житті шляхом провадження (навіть і без надзвичайного якогось подвижництва) vita practica*. Такі предиспозиції духовного досвіду Сковороди мені дуже нагадують шлях до осягання внутрішнього «раю чеснот» – вже тут у земнім житті та вчення (і відповідне цьому практикування) «божественного способу життя» Максима Ісповідника (про це можна довідатися

²⁹ І, 224–225.

³⁰ Herder Korrespondenz. – Freinburg i Br., 1982. – № 4. – P. 158.

³¹ Tillish P. Systematische Theologic. Bd 1. Stuttgart, 1956. – P.224.

³² Theologic und Philosophic. Freiburg: Basel, 1956. – № 1. – P. 85.

в одному з головних аскетичних творів Максима, що має латинську назву *Liber asceticus*). У студії Ларса Санберна знаходимо таке тлумачення цього ключового концепту М. Ісповідника: «Це життя є, безперечно людським життям, проте прожитим у божественний спосіб, тобто у боголюдському вимірі»³³. «*Рай чеснот*» у цьому разі не просто плід такого життя, а вияв фундаментально-буттєвісного зв'язку цілого світу через Логос. Згадаймо, що для Максима Ісповідника, як і для Немесія з Емеси (Сирія, IV ст.) *людина-мікрокосм* (а схоже вчення подибуємо і в Сковороді) покликана *відобразити у внутрішнім мікрокосмі структуру і сенс всеосяжного Світу*. Для Максима Ісповідника, як це між іншим вважав дослідник східного річища християнської думки Мейєндорф, притаманне уявлення про двоспрямований (обопільний) рух: Бога до людини (адже вже завдяки *творінню Бог стає причетним до людини*) та людини до Бога, що було відтворене у Христі, у боговтіленні, як *вирішальній передумові теозісу, передумові обоження самої людини*.³⁴

Таке глибоке розуміння синергійної взаємодії у вірі та через віру духу людського («внутрішнього чоловіка», «нового серця») із Духом Божим, усвідомлення того, що людина не може пізнати Бога без участі Самого Бога, – розуміння, що було властиве Сковороді, є, вочевидь, біблійним, – послідовно біблійним розумінням. Зокрема у «Книзі пророка Єремії» читаємо: «І дам Я їм серце пізнати Мене, що Я – Господь» (Єр., 24:7). В іншому місці (Перша Книга хронік) читаємо: «збережи ж навіки цей напрямок думок серця народу Твого, і міцно скеруй їхнє серце до Себе» (1 Хронік, 29:18). Вже у старозавітні часи Закон Божий, Слово Боже розумілося не як система зовнішніх приписів, а як інтрасуб'єктивна реальність, як внутрішнє спонукання від Бога: «Дам Закона Свого в середину їхню, і на їхньому серці його напишу» (Єр., 31:33). Отож і розуміння синергійної взаємодії духу людського із Духом Божим, яко такої, що може відбутися лише у надрах ества тієї людини, яка на вернула; так і згадане вже інтрасуб'єктивне тлумачення слова Божого («глагола» як духовної реальності, що розгортається в оновленому «серці» людському) у Сковороді не лише не суперечить Біблії, а й органічно із нею пов'язане. Тому, відшукування генези інтроспективного методу Сковороди лише у відомому дельфійському написі («пізнай самого себе»), чи то у сократизмі мені видається цілком пласким і поверховим. Самопізнання, духовна інтроспекція, – повторюю, – були у Сковороди насамперед шляхом до глибинного Богопізнання. З іншого боку, для Сковороди також очевидним було те, що поза знанням Бога, поза причетністю до Божественного Єства неможливим є також і розуміння покликання людини, неможливе розуміння її правдивої ідентичності), неможливими є для особи якісь виразні сенсожиттєві орієнтири. Саме тому «познавши Бога, все своє разумѣет», а той, хто знає Бога, – «знает план и путь жития своего»³⁵. Сповнення мудрістю та водночас повнота радості єднання із Богом у тих, хто має вже страх Божий, доповнюються глибинним діалогом із Богом в молитві та через молитву. Втім *доглибна самозосередженість Сковороди (панівна інтравертованість духовного досвіду) має спіритуально-пневмоцентричний, а не антропоцентричний (чи то так званий кордіоцентричний) характер*: «Нельзя внѣ себе сыскать. Истинное счастье внутри нас есть. Непрестанно думай, чтоб узнать себе. И сые то есть молитва, то есть раженіе мислей твоих к сему. Сей вопль твой, вопль тайный, сей один входит во уши Господа Саваофа и на подобые благовонного жертвленого дыма, происходящего в блаженной Аравіи, восходит и услаждает обоняніе Божіе. Видь не до одного точію Іереміа тако рече Господь: «Возопій ко Мне, и отвѣщаю тебѣ, и возщвѣщу тебѣ, великая и крѣпкая, их же не разумѣл еси»³⁶.

Ще Блез Паскаль заакцентував на безсиллі людського розуму щодо розуміння природи та сутності людини. Згадаймо, як він писав про те, що людина – істота безконечно незрозуміла самій

³³ Санберг Л. П'ять ступенів посередництва людини як досконалого здійснення боголюдського виміру світу / Л. Санберг // *Acta studiosa*. Збірник студентських перекладів. – Львів: Львівська Богословська Академія, 2000. – ч. 2. – с. 137.

³⁴ Meyendorf, John. *Christ in Eastern Christian Thought*. Crestwood, NY, 1987. – P.133.

³⁵ 1, 132.

³⁶ 1, 220.

людині і закликав людину запитати у свого Володаря про непізнаний і незбагнений для неї свій внутрішній стан. Тому послухати Бога означало у цьому сенсі почути, збагнути, пізнати і власне єство, і оцінити (за допомогою божественних «еталонів») свій стан. Без Бога і поза Богом немічний людський розум на це не спроможний. Типологічно схожий постулат самопізнання через богопізнання (згадаймо у Сковороди: той, хто пізнав Бога, – той все своє розуміє) заклав в основу свого вчення засновник Тюбінгенської школи Йоганн Себастьян Драй (1777 – 1835): «Релігія, – писав він, – не приходить у людину іззовні..., вона закладена в людині яко первинне почуття, як початкова істотна спрямованість її духа... Розум, як тільки він взагалі починає щось сприймати, сприймає спочатку Бога і тільки через Нього Самого себе і все інше»³⁷. Згодом Карл Вернер у «Спекулятивній антропології із християнсько-філософської точки зору» (Мюнхен, 1870) писав про те, що у людській душі водночас закладені здатності до світоусвідомлення, самосвідомості і богосвідомості: становлення самосвідомості людини невіддільне не тільки від усвідомлення світу, а й від богосвідомості: «Коли людська душа, – писав Карл Вернер, – мислить і пізнає духовну сутність Бога, вона навчається також розуміти свою власну сутність»³⁸. А славетний мислитель вже нашого часу Мішель Фуко у курсі лекцій, які він читав у Колледжі де Франс (1982) всебічно розглядаючи герменевтику суб'єкта, сказав був про таке самопізнання як пізнання божественного первня в собі. Це властиво те саме, що більш як за два сторіччя перед тим всебічно й докладно розглядав Г.Сковорода. «Як можна пізнати самого себе?– запитує М.Фуко. – В чому полягає самопізнання? Ми керуємося засадою, відповідно до якої, задля того аби подбати про самого себе, потрібно спочатку себе пізнати. Щоб пізнати себе, необхідно вдивитися в елемент, ідентичний своєму «Я», вдивитися в нього, оскільки він сам є принцип знання (savoir) і пізнання (connaissance), тобто є божественним. Таким чином, треба вдивитися у часточку божества, аби пізнати самого себе; треба пізнати божественне, щоб пізнати себе. Рух самопізнання провадить до мудрости. Починаючи із моменту, коли душа опанує мудрістю, вона зуміє відрізнити істинне від хибного; вона знатиме як себе поводити, і, таким чином, вона стане здатною покеровувати»³⁹.

Вже навіть і ці фрагментарно наведені тут думки Сковороди та інших мислителів (достатньо розділених і в часі, і в просторі) засвідчують особливий творчий, епістемічний та евристичний ресурс самої ідеї обопільного внутрішнього зв'язку глибинного самопізнання та богопізнання, – або ж інакше кажучи, – самозаглиблення через богопізнання, богопізнання – через вглиблювання у дух людський, – у його «останні глибини». Разом із цим в окресленому тут смисло-вому полі стає очевидною пласка одномірність та поверховість тієї антропоцентрично-гуманістичної схеми, що на її основі дуже часто намагаються змоделювати (а властиво – спримітивізувати) християнський світогляд і християнський духовний досвід Сковороди, – *досвід пневматика, а не гуманіста чи просвітителя*. Адже щонайвища мета християнського самопізнання є набування того внутрішнього духовного «слуху», котрий дасть нам можливість почути голос Божий, по-перше; і, по-друге, сягання «углиб» тих онтологічних начал, де ми «заново» набуваємо Господа, відновлюємо співпричетність із Ним. Таке богознання не є лише наслідком (чи то процесом) богопізнання (на рівні розуму, свідомості, відрефлексованих концептів та уявлень, а, радше, розгортається водночас із глибинною внутрішньою переминою (про це останнє – трохи далі), – переминою, яка й розгортає нові горизонти богобачення в собі і поза собою. «А если кто не узнает себе, -- писав Сковорода,– сей не может слухом услышати гласа Господа Бога своего, чтоб отверзл ему Господь сокровище Свое благое – небо»⁴⁰. Пізнання глибинного (буттєвісного) первня в собі онтологічно тотожне «обрѣтенію Господа»: «Обрѣтеніе Господа есть видѣніе начатков; видѣніе начатков есть знаніе самого себе в себѣ. Да уразумѣются яже в сердцѣ твоєм.

³⁷Theologie und Philosophie // Freinburg. – Basel, 1977.– N 2. – P.183.

³⁸Werner K.Speculative Antropologie vom christlich-philosophshen Standpunkte dargesstellt / K. Werner.– Munchen. – 1870. – P.201.

³⁹Фуко М. Герменевтика суб'єкта / М. Фуко // Социологос. – Вып.1. – М.,1991. – С.292.

⁴⁰І, 207.

Возмите от себе самых участие Господу. Возмете, если узнаете себе самих»⁴¹. Вважаю, що релевантною є пневмоцентрична (але аж ніяк не антропоцентрична!) візія світогляду та усієї духовної налаштованості Сковороди (включаючи світовідчуттєвий та аксіологічний виміри світогляду та самого внутрішнього духовного богомислення Сковороди як особливого досвіду віри, досвіду богоєднання та внутрішнього богооб'явлення і духовного споглядання): *антропоцентризм (незважаючи на всю людинометричність і епістемології і християнської антропології Сковороди), а також так званий кордіоцентризм аж ніяк не є тут відповідними термінами. Варта було б наголосити на цілковитій невідповідності цього останнього терміна, бо ж «ветхе» (гріхове, невідроджене) серце у Сковороди і духовне, оновлене, «перемінене» серце є тут поняттями цілком супротивними, біполярними, здебільшого не можуть належати до одного й того ж «осердя» особи, що «охоплюється» так званим кордіоцентричним баченням.*

Корелятом та носієм такого сковородинського духовного бачення є істинний «внутрішній чоловік». Саме «тут» властиво і відбувається «зустріч» та діалог духу людського із Духом Божим. Один із знаних репрезентантів релігійної філософії *всєдності* російський мислитель Семьон Франк, який багато розмірковував про онтологічну безмежність душі углиб (чи то, про незамкнутість її «в-середину» себе) писав у своєму творі «Непостижимое»: «...предположение замкнутости «души» в себе самой опровергается тем первичным и самоочевидным фактом, что непосредственное самобытие неотделимо от *откровения* в нем и через него «иногое» – того, что не принадлежит к нему самому. На этом первичном самооткровении реальности как таковой в непосредственном самобытии покоится... в конечном счете всякое познание – как идеальное «обладание» реальностью в предметной интенции, «предстояние» нам предметного бытия, так и в более специфическом смысле, явление «ты» и отношения «я – ты»... «Душа» не только *в себе самой*, в своей собственной стихии, т.е. в своей субъективности безгранична и потенциально бесконечна, но ее бесконечность вместе с тем такова, что в своем глубинном слое душа, как бы выходя за пределы самой себя, соприкасается с чем-то иным, чем она сама, или что это «иногое» проникает в нее и тем открывает себя ей»⁴². Таку можливість «торкнутися» онтологічних глибин сам Семьон Франк називав *«трансцендентуванням всередину» («трансцендирование во-внутрь»)*. Зазначмо, що міркування про *незглибимість людської душі*, про неможливість рефлексувати над «межами душі», чи то її щонайглибшими підвалинами розмірковували й античні філософи. Скажімо, Діоген Лаертський (IX, 7) посилається на таку думку, яку приписують Гераклітові: «Межі душі ти ніде не знайдеш, обійшовши і усі її дороги, така глибока її основа».

Тут, на жаль, ми не маємо можливості детальніше зупинитися на різних аспектах самого духовного самопізнання, яке в українській думці щонайвиразніше артикулював саме Г. Сковорода. Однак і до Сковороди, і після Сковороди увесь розгорнений спектр самої проблематики духовного самопізнання налічував (і налічує) декілька таких найважливіших «ділянок» (такий поділ, зрозуміло, цілком умовний, бо ж і сам процес самопізнання людини є процесом цілісним, холистичним).

ПЕРШЕ. Людина – засадничо богоподібна. Можна було б навіть сказати, що ця богоподібність посідає онтологічний статус. Це дає підстави не тільки краще розуміти самих себе, а й визначити фундаментальну потребу та духову мотивацію напруженого богошукання та уможливує врешті-решт саму *спроможність нашу торкнутися Божих істин через пряме поєднання із ними*, – *через сам внутрішній досвід духового переживання істинності істини, співпричетності з нею*: згадаймо слова заарештованого Христа перед Понтієм Пилатом: «Кожен, хто від істини, – той слухає голос Мій...»). Про божественне всередині нас, що реально може споглядатися духовним зором як часточка його досконалості, писав у знаменитій «Теодіцеї» Ляйбніц: «Щоб любити Бога, – казав цей філософ, – досить споглядати його досконалості, а це

⁴¹1,211.

⁴²Франк С. Сочинения / С. Франк. – М., 1990. – С. 391.

легко, тому, що уявлення про Його досконалість ми знаходимо в собі самих. Божественні досконалість є ті самі, що і в наших душах (Ляйбніц тут лише переформулює «від зворотного» нашу богоподібність – Р.К.), тільки Бог має їх у безмежній мірі; Він є океан, від якого ми отримуємо тільки краплини...»⁴³. Недарма подибуємо у Ляйбніца і внутрішньо суголосні з Ніколаєм Кузанським та Сквородою уявлення про внутрішній світ людини як мікрокосм: «людина є маленький бог у своєму власному світі, або у мікрокосмі, котрий покеровується ним на свій кшталт: вона чинить у ньому щось дивовижне...»⁴⁴. У сквородинські часи (а властиво вже від середини XVIII сторіччя) в Україні була вже доволі популярною спрощена вольфійанська версія ляйбніціанства (з 1752 року префект Давид Нащінський після поповнення своїх знань у Саксонії запровадив у Києві викладання вольфійанської системи (підручники Бавмайстера, Вінклера тощо). Не забуваймо також, що добрий приятель Сквороди професор Московської академії українець Володимир Каліграф був шанувальником Ляйбніца. Зрештою, не завсіди варта шукати у Сквороди якихось прямих запозичень із ляйбніціанських уявлень про перебування божественної краплини божественного океану *всередині нас*. Про оту внутрішню іманентну притаманність людині божественних первнів багато писав ще Августин Аврелій, писали отці Церкви, твори яких дуже добре знав Скворода. Годі тут не згадати хоча б таку думку єпископа із Гіппона: «І де був я, коли шукав Тебе? Ти був, – каже про Бога цей видатний богослов, – переді мною: я ж далеко відійшов від себе і не знаходив себе, якже міг я в такому разі знайти Тебе! Де ж є Він? Де вчувають істину? А Він у самій глибині серця, тільки серце відійшло від Нього... Господи, Господи! Ти, що прихилив небеса і зійшов на землю..., – яким чином Ти проник у моє серце?»⁴⁵ У цьому міркуванні, – попри те, про що вже йшлося трохи вище, – заартикульована також інша дуже важлива думка, що на ній (вже в середині XIX сторіччя) угрунтується уся християнська філософія С. К'єркегора: відхід від Бога є відходом від *своєї внутрішньої сутності, є самовтрапою, як, зрештою, і внутрішня злука із Богом є самовіднайденням, є віднайденням щонайпосутнішого в собі*. Містики ранньомодерних часів вочевидь могли не лише *розуміти і знати (власне – переживати)* цю глибинно-онтологічну тотожність з божественним, а й осягати її в своєму містичному досвіді. Як об Беме засвідчив: «хто посідає у серці любов і хто провадить милосердне й лагідне життя і змагається зі злобою, і виборсується крізь гнів Божий у світло, той живе з Богом і він єдиний із Богом»⁴⁶. Ці думки Герліцького теософа були відтак поглиблені новоевропейською релігійною філософією. Згадаймо хоча б гранично лапідарне визначення особи славнозвісного неотоміста Ж.Марітена: *особа – це духовність, що наділена божественністю*. Відтак Карл Ранер геть усі форми самої життєдіяльності людини розглядав як такі, що співпричетні трансцендентному: у цьому контексті не лише внутрішнє ество людини, а й сам соціальний процес, людська суспільна діяльність сповнюється релігійним сенсом⁴⁷. Відомий мислитель Едуард Леруа (Lerou) теж зазначав, що Бог не обгрунтовується доказами, а *внутрішньо переживається*. До трансцендентного приходять зісередини внаслідок глибинних духових порухів, а не на підставі логічної умоглядности. Яко породження внутрішнього осяння Бога пізнають... у рухові любові, котра лине до Нього...⁴⁸ Дуже близькі думки у той самий час висловлював (вже в еміграції) відомий російський літератор і мислитель Дмитрій Мережковський, теж вбачаючи глибинну онтологічну тотожність божественного і людського, трансцендентного і «посейбічно»–

⁴³ Лейбніц Г. Сочинения / Г Лейбниц. – В 4 т. – М., 1989. – Т. 4. – С. 51.

⁴⁴ Там само.

⁴⁵ Августин А. Исповедь / А. Августин // Богословские труды. – С. 86.

⁴⁶ Беме Я. Aurora или утренняя заря / Я. Беме. – М., 1914. – С.334.

⁴⁷ Rahner K. Zur Theologie der Zukunft / K. Rahner. – Munchen, 1971. – P.17.

⁴⁸ Lerou. Le problem de Dieu / E. Lerou. – Paris, 1929. – Т.І. – P. 131.

особового саме в любові. «Если «Бог есть любовь», то богопознание есть познание человека в любви»⁴⁹.

У поверненні людини до самої себе, у віднайденні власної самототожності Августин вбачав попередній (підготовчий) щабель богопізнання. Згадаймо, що у цьому поверненні до самого себе, у звільненні від зовнішніх світських марнот та бездуховності «вульгуса», у потребі внутрішньої зосередженості на Божій Істині полягав також один із визначальних мотивів сквородинських усамітнень на пасіках та хуторах... Спільна парадигмальність та певна духово-смилова суголосність християнського внутрішнього досвіду (як і насаперед Єдине Джерело такого досвіду) експліковані та репрезентовані у посутньо тотожний спосіб і в Августина і в Сквороди. Йдеться напевно не лише про конвергентні ходи думок, про мислительні універсалиї, чи лише про «знання» Сквородою творів Августина Аврелія. «Не бажай вийти назовні, повернися в самого себе, у внутрішній людині перебуває істина»⁵⁰. Цікаво, що і поміж новочасних тенденцій антропологізації католицької теологічної думки теж бачимо прагнення спертися на онтологічні постулати фундаментальності божественних первнів у глибинах самого ества людського. «Людина, – проповідував папа Йоан Павло II у Кьольні (жовтень, 1980), – є істотою, яка походить із глибини Божої і сама приховує в собі таку глибину, що її може наповнити тільки Бог. Вона, людина, є усім своїм буттям відображенням Божим і подібною до Бога»⁵¹. Тут доречним буде згадати також, що згідно із вченням св. Томи (порівн. *Summa Theologiae, I-II, 93*) той *природний закон*, що під нього підпадає людина, виринає із *вічного закону*. Цей вічний закон згідно із Аквінатором, у спосіб природної інклінації закарбований в серці людському і таким чином вже є не чимось зовнішнім щодо людини, але внутрішньо притаманним їй, – інтродюкованим у ество людське, зосібна у розум людини. У цьому ж онтолого-теологічному руслі рухалася відтак і думка Ніколая із Кузи. *Спільну онтологічну підставу для Богопізнання і самопізнання* (ба навіть і засадничо-онтологічної *тотожності* цих двох потенцій людини, що цілком відповідало самій внутрішній логіці діалектики «*occidentia oppositorum*» видатного теолога) Н. Кузанський вбачав у тому, що Бого-знання, світо-знання і самопізнання людини фундаментально збігаються у *пізнанні Слова Божого*, що у ньому – *щонайглибша причина усього суцього, всілякої креатури Божої*, – у *тім числі самої людини*. Саме тоді, коли Дух Христовий замешкує в усій своїй повноті у віруючій людині (а відтак ті, що є не-знаючими знезацька стають знаючими і осягають *вище блаженство духовного споглядання – visio intellectualis – Самого Всемогутнього*), то це уможливило осягання *того знання Божого, яким Творець створив світ*. Таке знання *завсіди залишатиметься знанням знань допоки дух людський його не опанує*. І це знання є, – пише Кузанський у творі «Про можливість буття», – *пізнанням Слова Божого, бо Слово Боже є поняттям самого себе і світу: хто не осяг цього розуміння, той не осягає і знання Бога і не пізнає самого себе*. Адже він не може пізнати себе, створеного причиною, якщо він не знає причини»⁵². Ось чому, згадаймо, і видатний російський мислитель Ніколай Бердяєв не ладен був дихотомізувати чи то штучно «роз-носити» на супротивні полюси те, що він називав *небесним життям* – з одного боку, та *глибинну духову активність людини* – з другого. У книзі «Смисл історії» він писав: «Небо и небесная жизнь, в которой зачат исторический процесс, есть ведь не что иное, как *глубочайшая внутренняя духовная жизнь* (курсив мій – Р.К.), потому, что, поистине, небо не только под нами и не только в каком-то отдалении от нас..., – небо есть и самая глубочайшая глубина нашей духовной жизнь. Когда мы

⁴⁹ Мережковский Д. Атлантида-- Европа. Тайна Запада / Д. Мережковский. М., 1992. – С. 274.

⁵⁰ De vera religioone. – 39:72.

⁵¹ Никонов К. Христианская антропология и современность / К. Никонов // Религии мира. История и современность. Ежегодник. – М., 1987. – С. 40.

⁵² Мабуть не лише сама філософія «збіжності супротивностей», а й певні її консеквенції (як у цьому нашому разі) спонукали «магістра вільних мистецтв» Йоганна Венка із Герренберга вдатися до інвективи супроти Кузанського (De ignota literatura), де цей гейдельберзький викладач писав про те, що начебто притаманний Кузанському погляд на збіжність тварности із нетварністю підштовхує у напрямкові до ересі вальденців, Екгарта та Вікліфа: *запевненість у можливості злиття віруючого із Богом*.

идем в эту глубину от поверхности, то поистине, соприкасаемся мы с жизнью небесной»⁵³. У цих глибинах для Ніколая Бердяєва особистісно-духове не лише змикається (і взаємопроникає) із метафізикою небесного, але також із тою *первопідвалиною, що на ній «залягає»* метафізика самої людської історії. Ця остання (цілі епохи цієї останньої) не просто «згорнені» у внутрішній «історичності» людини: історія світу здійснюється не лише «об'єктно» – у макрокосмі, але й сповнюється «у мікрокосмі». Тому внутрішнє духовне просвітління людини може водночас допомогти їй «прорватися» не лише у глибини самої себе, а й у таємничі глибини часів, де небесна доля людини засадничо тотожна земній її долі: саме у цьому глибинному (персональному) локусі – у міру розширення духовного просвітління людської свідомості – у самій людині -- може розкриватися вся реальність великого світу, – вкупі з усіма історичними його узasadненнями. Ось чому власне *саме у цих глибинах окрема людина – не лише якась «часточка», «уривок», чи то «фрагмент» так званої «загальної» реальності* (там само). Саме під цим кутом зору стає для нас зрозумілішою і концепція *боголюдськості* у Бердяєва – концепція набагато ближча до проперсоналогічного світовідчуття Григорія Сковороди, аніж до речників доктрини «всєдности» (доктрини, що, властиво, підпорядковує наше глибинне єство «вищим» ієрархічним структурам цілісної світобудови) Семьона Франка, Євгенія Трубецкого, чи то, скажімо, Льва Карсавіна. Як і для Сковороди, так і для Бердяєва, людина, яко духовна істота, стає внутрішньо консубстанціональною Ісусові Христові. Тому правдива релігія в такому разі є саме *внутрішнім зв'язком між Богом і людиною*. Тому власне Бердяєв і пише у творі «Мое философское миросозерцание»: «Бог рождается в человеке и человек рождается в Боге. Бог ждет от человека творческого и свободного ответа. С этим связана тайна Богочеловечества, единства в двойственности»⁵⁴. Саме з огляду на цю тайну християнська філософія і Сковороди, і Бердяєва *посіли інтраперсоналогічну спрямованість, а також мали водночас (вельми органічно) і спрямованість христологічну, – засадничо боголюдську*⁵⁵.

Подібно, як і в сучасній християнській антропологічній теології антропологізм Сковороди був не лише пневмоцентричним (у глибинах людського духу Сковорода споглядав і вчував насамперед дію Духа Істини та Духа Любови), але і христоцентричним. Адже той Дух, що оселяється в «нове серце» християнина (а, властиво, і чинить це серце *новим*) це і є Дух Христа. «Самое ж внутреннейшее внутри нашей мысленной бури и самый центр и гавань и мир есть наш то, о пресладчайше имя Христос-Бог наш». У своєму містичному зануренні у глибини єства, – я маю відвагу стверджувати це, – Сковорода переживав засадничо інший містико-релігійний досвід, аніж східні та західні містики – його попередники і сучасники. І в паламізмі, і в західній містиці прагнення до цілковитої злуки із Богом провадило переважно не до живого діалогізму «я» і «ти», а до втрати власної самототожності, до розчинення в абсолюті, до деіндивідуалізації та деперсоналізації. Навіть у Йоганна Готліба Фіхте, який так багато зробив – з одного боку – для скріплення духу раціоналізму, а – з другого боку, яко чільний філософ доби романтизму поставив людське «Я» в самому осерді своїх світоглядних (та світо-будовних) конструкцій, бачимо цю парадоксальну «відмову» від самототожності: у творі «Напучування до блаженного життя» («*Anweisung zum seligen Leben*») Фіхте писав (1806) про те, що остаточний (релігійний) сенс життя полягає не в тому аби *діяти* в дусі Бога, а в тому аби *занурюватися в Бога* (сам цей акт Фіхте окреслював як *само-знищення*). Натомість у Сковороди по-єднання із Богом провадило до щораз більшого обожування (теозісу) самого ядра особи, глибинної ідентифікації із власною першосутністю, віднайдення автентичного «я», – повернення до справді екзистенційної повноти, – зокрема і тієї повноти духовної радості, що її джерелом і було власне таке по-єднання із Богом: «Боже сердца моего! О часть моя всекладчайшая»⁵⁶. Таке духовне самозаглиблення Сковорода

⁵³ Бердяев Н. Смысл истории / Н. Бердяев. – М., 1990. – С. 35.

⁵⁴ Бердяев Н. О русской философии / Н. Бердяев. – Свердловск, 1991. – С. 22.

⁵⁵ 2,399.

⁵⁶ 1, 276.

мислив, яко внутрішній акт преображення (сходження на духовий Фавор), акт уподібнення Богові, акт вишталтовування богоподібної внутрішньої досконалости. А це зовсім не акт подолання особистісного («відмови від самого себе», як, скажімо, у містичному досвіді Діонісія Ареопагіта), а, властиво, утвердження незатьмарено-правдивої особовости у прямому єднанні з Особою Божою. Дуже близьке саме до такого духового досвіду розуміння я бачу у протестантського мислителя К'єркегора, зокрема у його творі «Страх і трепет», – 1843), для якого саме жива і дієва віра, що ставить людину в абсолютне відношення до абсолютного, перетворює індивіда в особистість власне через цю внутрішню єдність обоїльного ставлення і до себе, і до Бога. Саме ставлення до Бога, як це вважає К'єркегор, і є тим, що чинить людину людиною. Водночас для Сковороди автентична людина – це насамперед внутрішня духовна її самототожність (це те, що збувається як глибинно-духовне переживання, а не лише виявляється назовні – на вербальному та акціональному рівнях): «А что такое человек?– запитує Сковорода.– Что бы оно ни было: дѣло ли, дѣствие, или слово – все то пустая пустошь, если оно не получит события своего в самом человеке»⁵⁷. Містичний досвід внутрішнього єднання із Богом, що його мав Сковорода, аж ніяк не усував переживання такої своєї самости (навіть і безпосередньо у самому акті такої містичної злуки) в її діяльнісно-духовній сутності. І чин, і слово (а слово теж, яко слово перформативне, слово чинне) не просто мають бути гідними внутрішнього (божественного) покликання людини. Вони мають *викиталтовувати внутрішню людину, – розгортатися тут яко діяльність духу, – утверджувати внутрішню людину*, а не «розмивати» її у цім містичнім «зануренні».

ДРУГЕ. Попри той онтологічний аспект, що уможливило взаємозв'язок самопізнання і богопізнання (а цей аспект гранично лапідарно сформулював св.Августин: *Бог у мені ближчий за мене самого*) у широкому спектрі християнського самопізнання виокремлюється ще одна суттєва ділянка цього останнього: розуміння самопізнання як морального самопізнання (через відомий «закон совісті», як його окреслює ап. Павло); через усвідомлювання власної гріховности; через самоокреслювання (в собі і для себе) внутрішньої міри добра і зла (внутрішнього схвалювання та самоосуджування на підставі цієї міри та у її об-рамленнях). Тобто, йдеться про таке самопізнання, яке б мало провадити до морального удосконалення і духовного зростання в Христі; до розуміння волі Божої і «плану Божого» щодо власного життя (один із важливих моментів цього – проблема «сродности» у Сковороди, яко спів-відповідности людини та життєтворення особливому – щодо неї індивідуально особливому – по-кликанню Божому – покликанию, що закладене у глибинне її єство і далеко не завсіди належно відрефлексоване. Якщо в українській богословській і філософській думці, здається, саме Сковорода вперше (на рівні розгорненої філософської рефлексії, на рівні концептуальної експлікації) здійснив своєрідний епістемний прорив до розуміння (а не лише релігійного переживання) глибинної тотожносте трансцендентного та іманентного у «внутрішньому чоловікові»; то другий аспект самопізнання (моральнісного самопізнання, розпізнавання добра та зла всередині себе, самооцінювання та внутрішнього суду над собою; усвідомлення відповідности-невідповідности душевних, духовних та інтелектуальних своїх аспірацій, спрямувань та спонукань дійсному призначенню своєму тощо) ще задовго до Сковороди досить виразно був окреслений українською думкою. Посилення почуття особистісної та безпосередньої відповідальности кожної окремої людини супроти Бога, яке так потужно було інспіроване Реформаційною хвилею в Україні (і не лише серед українських кальвіністів та аріян, але й у православному братському русі), безумовно, позначилося також і на актуалізації інтенцій до самозаглиблення окремої душі; значною мірою персоналізувало християнство в Україні. Недарма, очевидно, у богословсько-етичному творі «Душевник» (1607), який написав хтось із членів братства у Замості, подибуємо таке характерне у цьому сенсі міркування: «Да просветит тя Господь Бог единый Духом Своим Святым ко познанию самого себе и познанию волі Его»⁵⁸. Пізнання

⁵⁷ І, 226.

⁵⁸ Пам'ятки братських шкіл на Україні, кінець XVI початок XVII ст. – К., 1988. – С.185.

самого себе і волі Божої щодо себе у ті часи (в Україні – десь від середини XVI ст.) щораз частіше підпорядковувалося прагненню до глибшої та досконалішої віри, до морального і духовного удосконалення загалом. Це останнє мислиться власне як досконалість кожної окремої душі, а не абстрактної соборності, чи так званого «хорового» первня, що поза його рамці не сміє вириватися голос одиниці (таке релігійне наставлення властивим було для московського православ'я і – особливо – для слов'янофільської та неослов'янофільської еклезіології (Хом'яков, Карташов та ін.). Недарма глибоко притаманне європейському гносісу наставлення на самопізнання було властивим також і українським християнам із їх засадничо індивідуалістським і дуже часто – на рівні «базової» (модальної) особи – інтравертованим менталітетом, менталітетом, що схильний радше до саморефлексії, до інтроспекції, до внутрішньої *зосередженості у собі*, а не до постійного випадання та «розсіювання» у потоках зовнішньої подієвості та соціальної об'єктивації.

На підтвердження того, що ця виразно європейська унапрявленість (як у сфері богословської думки та філософського розмислу, так і у сфері безпосередньо релігійного досвіду з його виразно заакцентованою особистісною відповідальністю та прагненням до внутрішнього удосконалення) була чітко окреслена та епістемно усталена в Україні (в Московії у той час нічого подібного не подибуємо) ще задовго до знаменитих трактатів про самопізнання у Сковороди, наведу тут тільки декілька окремих – найбільш характерних, на мою думку, цитат. Отож в одному із перших українських підручників філософії «Арістотелівські проблеми, або питання про природу людини» (1620) Касіяна Саковича читаємо: «На мою думку, найбільша мудрість, найвища філософія і найпотрібніша теологія є пізнання самого себе. Всі, хто хотів догодити Богові, проводили своє життя, вивчаючи цю сентенцію і роздумуючи над нею. Навіть стародавні язичники, які жили на світі лише за законами природи, настільки шанували і вихваляли цю сентенцію, що намалювавши золотими літерами..., повісили її як пророчення оракула на храмі Аполлона в Дельфах, щоб, споглядаючи її, приходити до пізнання самих себе. І хоча ця сентенція складається лише з трьох слів, вона навчає людину трьох великих речей: минулого, сучасного і майбутнього. Роздумуючи над нею, людина пізнає, чим вона була до того як народилась, чим є, живучи на цьому світі, чим буде потім...»⁵⁹. Звернімо увагу, що йдеться тут не тільки і не стільки про саморефлексію, а настанова на самопізнання тут зовсім не є антропоцентричною. Адже проблема долі людини та сенсу її життя мислиться тут у сотеріологічній та есхатологічній перспективі.

У «Зерцалі богословії» Кирила Транквіліона Ставровецького (1618) читаємо: «В первих, познай Творца своего... Во-вторе, познай самого себя, яко ест-ес так дивно еи разумное створення, кшталтом и образом Божиим и скарбницею премудрости Его неизреченной, которая в тоби закрыта и положена ест». Вже в середині XVII віку у своїй «Діоптрі» (1654) Іоїль Труцевич пише про те, що люди шукають Бога поза собою, тоді як Він «обретається» у душі. «Кая польза, – пише Труцевич, – аще веси (себто знаєш – Р. К.) седем наук свободотворных и всех учений будещи учитель, не познавши же самого себя? Лучше ес себе самого знати, паче всех писаний»⁶⁰. І таке самопізнання потрібне насамперед власне задля того, що чим повніше і глибше знаєш себе, – тим «совершеннее» пізнаєш Бога. Ця настанова на перфектизм, на духовне удосконалення за божественними взірцями посідала у той час цілком очевидні євангельські аксіологічні виміри (згадаймо хоча б такі відомі слова із Нагірної проповіді Ісуса Христа: Будьте досконалі, як досконалий Отець ваш небесний). Недарма Антоній Радивилівський теж розглядає самопізнання як шлях до внутрішнього утвердження християнських духовних чеснот: «Кто маєт познане себе самого, таковий боязнь Божию, любовь, вѣру, надѣю и иные цноты заховать (цебто «зберегти», «втримати»– Р.К.) может, что выражаючи стародавнии философовые оные слова «Познай ты самого», яко з неба поданыи, барзо шановали и на столпѣ мрамуровом золотыми лѣтерами писали»⁶¹. Нагадаю, що виразно заартикульований саме моральнісний аспект взаємозв'язку знань про Бога (та явлених у цих

⁵⁹ Там само. – С.445, 208.

⁶⁰ Труцевич И. Диоптра, или Зерцало живота во мире сем человеческого / И. Труцевич. – К., 1654, – С. 152.

⁶¹ Радивилівський А. Огородок Марии Богородици / А. Радивилівський. – К., 1676. – С. – 623.

знаннях *еталонів духово-моральнісного удосконалювання*) зі знаннями про самих себе був одним із ключових у богословській доктрині реформованої євангельської церкви (відповідні засади були широко знаними в Україні ще у XVI сторіччі, як із першоджерел, – наприклад, із трактату Жана Кальвіна «Наставлення у християнській вірі» та розмаїтих його реінтерпретацій, так і з «других рук»– через вельми тісне – справді екуменійне – колабування українських православних із «польськими братами»– у тім числі українськими, литовськими та білоруськими реформатами, – аж до проведення спільних церковних соборів та співпраці викладачів-православних та викладачів-реформатів в уславленім Острозькому академічному осередкові). Отож нагадаю тут, що вже *перша глава* книги першої згаданого трактату Жана Кальвіна мала вельми промовисту назву: *«Про взаємозв'язок нашого знання про Бога і про самих себе, а також про те, як здійснюється цей взаємозв'язок»*. Проте у стосунках *людина-Бог* та *самопізнання-богопізнання* цілковита пріоритетність надається саме *богопізнанню*. Адже тільки через це і за допомогою цього (осягнувши нове духовне бачення та нові – власне духовні – критерії поцінування та самооцінювання) особа спроможна відповідно побачити і оцінити свій внутрішній стан, позбуваючись (через упокорення перед обличчям Божим) численних ілюзій зарозумілого людського себествердження та самозасліплювання. Ці думки Жана Кальвіна настільки важливі для глибшого розуміння також і відповідних міркувань Сковороди (насамкінець цього есею ми ще звернемося до них), що я все-таки волюю подати тут хоч два недовгі витяги зі згаданого кількатомового трактату Ж. Кальвіна. «Відомо, – пише Ж.Кальвін, – що людина ніколи не осягне правдиве знання про себе саму, допоки не побачить обличчя Боже і від споглядання його не звернеться до споглядання самої себе. У нас настільки закорінилася гординя, що ми постійно здаємося собі праведними і непорочними, мудрими і святими, якщо наші нечестя, безумство та нечистота не впадають у вічі аж надто явно. Але ми не потрапимо побачити наших пороків, якщо дивитимемося лише на себе, не думаючи водночас про Бога, не співвідносячи своїх суджень із Ним як із єдино вірним мірилом. Адже всі ми за природою схильні до лицемірства, і тому видимість правди нам приємніша аніж сама правда...»⁶². З другого боку, усвідомлення (перед величним та вседосконалим маєстатом божественности) свого дійсного внутрішнього нікчемного стану (коли виразно виокремлюється і стає очевидним усе лихе, нечисте, марнотне, усе негідне Божого покликання людини) ще більше спонукає свідомо линути до Бога, посилює саму внутрішню нашу *потребу у богопізнаванні*. «Коли ж від споглядання Божих благ ми звертаємо погляд на самих себе, то переживаємо потрясіння при вигляді власної нікчемности і не можемо не перейнятися огидою до всього, аби відтак свідомо полинути до Бога. Адже кожна людина схильна до самовдоволености, доки не знає свого справжнього обличчя. Вона похваляється дарами Божими, наче пишними церковними шатами, невідаючи про свою нікчемність чи забуваючи про неї. *Тому знання про саму себе не лише спонукає людину до богопізнання, але і є засобом осягнення знань про Бога*»⁶³. Водночас люди (навіть і далекі від Бога) мимохіть вимушені визнати, що несуть у собі багато знаків божественности, хоч і не почувають потреби дати їм виявитися назовні. Кожен із нас прочуває всередині себе ту небесну благодать, із котрої усі ми зросли (Дії, 17:27). Якщо ж, – наголошує Ж. Кальвін, – для того аби збагнути, що таке Бог, нам навіть не потрібно шукати його поза межами власного ества, то чи ж можна виправдати недбальство та нехіть тих, що не бажають зійти углиб самих себе, туди, де оселяється Бог⁶⁴. Вислів про «сходження всередину самого себе» досить часто вживає Ж. Кальвін (у згаданому чотиристороннику щонайменше сім разів) власне на означення напруженого процесу самовивчення та самооцінювання, що у його перебізі ми водночас зустрічаємося і з Богом, і з власною гріховністю. Близький саме до такого розуміння «занурення» в себе, як до особливого духово-моральнісного акту – акту, що не здійснюється лише власними зусиллями, а за участі Божої – був також у свій час Аврелій Августин (до спадщини єпископа із

⁶² Кальвін Ж. Наставление в християнской вере / Ж. Кальвин. – В 2 т. – М., 1997.

⁶³ Там само.

⁶⁴ Там само.

Гіппона однаково часто звертаються і Ж. Кальвін і Г. Сковорода): «Я вернувся до себе самого і покерований Тобою увійшов у самі глибини свої»(Сповідь, VII, 10).

Феофан Прокопович теж наголошував на потребі самопізнання як самопізнання моральнісного, оскільки і добре, і лихе корениться в людському естві: «Найголовніша зла причина те і є, що людина саму себе не знає. Тому напис «пізнай самого себе», зроблений на храмі дельфійському, справедливо вважається за основу премудрости...» Згадаймо, що саме до такого морального самопізнання схильний був також Емануїл Кант (зокрема у «Метафізиці нравів» – 1797), коли розмірковуючи про обов'язки людини щодо самої себе, наголошував на людському сумлінні, як своєрідному – необхідному для моральности – внутрішньому судові. Е. Кант до спонукань обов'язку відносив «моральне самопізнання, що прагне проникати у важко вимірювані глибини (безодню) серця». Згадаймо, зрештою, що саме на подібних етико-аксіологічних аспектах самопізнання (пізнання внутрішньої міри добра і зла) ще у добу Ренесансу наглюшував славнозвісний богослов Еразм Роттердамський, коли звертав увагу на те, що «людина воює не з людиною, а сама із собою» і тому у відомому трактаті «Зброя християнського воїна» нагадував відомому максимуму: «нічого не знає той, хто про себе нічого не знає».

Нарешті Дмитро Туптало (Д. Ростовський) у книзі «Алфавіт духовний» пише про те, що людина є справді духовною людиною тільки тоді, коли вона є проваджена духовним первнем, а не тілесним і, пізнаючи себе яко духовну істоту, єднається з Богом: «бо, хто істинно пізнає себе, – той пізнає Бога, а хто пізнав Бога, той пізнав себе, той з'єднався з Богом».

Моральнісно-аксіологічний зв'язок *глибинного себествердження особи (у її самості, у її внутрішній свободі) із її відповіддю на вимоги світу цінностей та понад-цінностей (вкупі із відповідним «о-внутрішнюванням» цінностей, котрі лише, властиво, і здатні пробуджувати нас до щонайглибшого особистісного життя)* сьогодні розглядає відомий американський філософ Джон Кросбі⁶⁵. Інший мислитель – філософ-етик і богослов Дітріх фон Гільденбрандт (1889–1977) теж вважав, що *внутрішнє переживання (переживання особою) особливої ціннісної значущости (саме для цієї – для цієї окремої людини) певних вартостей наповнює і збагачує цю особу особливим переживанням щастя* (і водночас відвертає особу від занурення в те повсякденно-плинне життя, що побудоване лише на принципі суб'єктивного задоволення). Момент трансцендентности присутній у кожній такій особистісній відповіді на вартісність вартостей. Згадаймо, що уявлення про внутрішню моральнісну богомірність людини, що в ній зливаються універсальне та глибинно-індивідуальне (особистісне) було притаманним низці українських мислителів ще до Сковороди і в часи Сковороди. В європейській релігійній філософії XIX сторіччя процес *внутрішнього самовизначення особи (ставання собою)* пов'язав із абсолютним етичним вибором С. К'єркегор. Живодайна мить вибору (а для особи – для її внутрішньої свободи та гідности, для її вічної значущости власне *бути собою* – безмірно важливіше ніж посідати статус) внутрішньо *цілковито перемінює людину, – перетворює її в иншу духовну істоту: пробуджує і конденсує свідомість, високо піднімає душу людини, наділяє цю душу гідністю, ошляхетнює її та робить достойною вічности*.

У російській богословській думці самопізнання, як виявлення Божого образу в собі, теж пов'язувалося з питанням про внутрішнє удосконалення людини, із питанням про внутрішнє очищення і звільнення від гріха, із питанням відновлення («восстановления») затемненої ікони Божої всередині самої людини: «борясь с грехом, – писав Павел Флоренський, – мы на иконе нашей счищаем пыль и копоть греха, и икона обновляется, выявляя образ Божий в нас, который и есть подлинный человеческий образ, являющийся отображением Бога на земле»⁶⁶. Згадаймо, що вже навіть саму можливість пізнання Бога Сковорода узалежнював від чистоти серця, від просвітлености (незатьмарености пільмою гріха та всілякої нечистоти) самого духовного погляду

⁶⁵Кросбі Дж. Самість і трансцендентність у стосунку до добра // Досвід людської особи. Нариси з філософської антропології. – Львів, 2000.

⁶⁶Журнал Московской Патриархии. – М., 1983. – N 1. – С.71.

віри, а – отже – від незатьмарености всіляким злом і всіляким лихим помислом нашого внутрішнього духовного зору. Тому, коли «сила от ока отступила и селенія своего во веществѣ его не имеет, в то время никоего око различія меж тмою и свѣтом не находит... Ей! Есть время и теперь воскреснуть. Может Искра Божія пасти на темну бездну сердца нашего и вдруг озарить»⁶⁷. Отож, сама спроможність до глибинно-правдивого розрізнювання доброго і лихого, що відкривається новому (просвітленому звиш) духовному зорові віри є водночас і шляхом богопізнання, і шляхом до зрозуміння та опанування тих темних колись безодень власного серця (затьмарених гріхом глибин власного ества), які просто недоступні людині (а отже, не піддаються самій рефлексії людській) поза зв'язком із Богом, поза живою спілкою (в Дусі Святому) із Ісусом Христом, поза особистою зустрічю з Ним у *внутрішньому чоловікові*. «Подними жь от земли, – пише Сковорода, – мысли твои и уразумѣй *человѣка, в себе от Бога рожденна, а не сотворенна в послѣднее житія время*»⁶⁸. Вже в новомодерні часи С. Керкегор теж дуже виразно експлікував внутрішній взаємозв'язок між о-прозорюванням власного я (*звільнення цього я – в акті кардинального вибору самого себе – від того, що «заваджає бачити свою душу наскрізь»*) – з одного боку, та здатністю бути духовно, моральнісно та комунікативно відкритим перед людьми і до людей (*а – отже – і здатністю полюбити ближнього*) – з другого боку⁶⁹.

ТРЕТСЬ. Попри засадничі онтологічні та моральнісно-духовні (етичні, ціннісні, сотеріологічні) аспекти християнського самопізнання; а також попри аспект духовно-комунікативний (діалог із Богом, чи як називає його М.Бубер – «Ти-мовлення» у внутрішньому духовному зосередженні та молитві, що ми тут спеціально не розглядаємо, бо це окрема широка тема) окремі християнські мислителі уже через півтора сторіччя після Сковороди пов'язали питання про духовне самопізнання із проблемами філософії історії; філософії творчості, а також тих особливих духовно-екзистенційних станів людини (наприклад, *переживання нею свободи*), що, властиво, не піддаються вербалізації та раціоналізувальному о-мовлюванню. Йдеться насамперед про таких мислителів як Ніколай Бердяєв, Лев Шестов, Карл Ясперс, Габріель Марсель, Павль Гілліх та ин.

Драматичний духовний бунт Ніколая Бердяєва супроти влади тоталізувальної об'єктивації (а ця остання, між иншим, втілювалася також і в глобальній технократизації, що на її тлі та у її цупких «обіймах» щораз більше редукувався *персоналогічний – засадничо боголюдецький – первень людського буття*) передбачав власне напружено-творче «подолання безодні» поміж глибинно внутрішнім та трансцендентним саме у цілісному *боголюдському образі*. «Личность, – писав мислитель-персоналіст Н.Бердяєв, – тогда только есть личность человеческая, когда она есть личность богочеловеческая. *Свобода и независимость человеческой личности от объектного мира и есть ее богочеловечность* (курсив мій – Р.К.). Это значит, что личность формируется не объектным миром, а субъективностью, в которой скрыта сила образа Божия (від себе додамо, бо ж тут, здається, помилявся Бердяєв, – сама *спроможність людини до креативно-динамічної екстеріоризації суб'єктного первня – до уречевлення його, до десигнації суб'єктності, до втілювання-розгортання її у вторинних семіотичних системах та у її (суб'єктності) діяльнісних репрезентаціях теж є тією властивістю людини, що її годі розглядати поза перспективою богоподібності* – Р.К.). Человеческая личность, – відважно стверджує далі Бердяєв, – есть существо теоандрическое. Теологи будут возражать с испугом, что только Иисус Христос был богочеловеком. Но эта аргументация остается в пределах теологического рационализма. Пусть человек не есть богочеловек в том смысле, в котором Христос – Богочеловек, Единственный. Но в человеке есть божественный элемент, в нем есть как бы две природы, в нем есть пересечение двух миров, он несет в себе образ, который есть и образ человеческий и образ Божий. Эта истина о человеке, – наголошує мислитель-персоналіст, – находится по ту сторону догматических формул и

⁶⁷ 1, 180.

⁶⁸ 1, 181.

⁶⁹ Керкегор С. Несчастнейший / С. Керкегор. – М., 2002. – С. 108–109.

ими не покривається вповне. Эта истина экзистенциального духовного опыта, который может быть выражен лишь в символах, а не в понятиях. Что человек несет в себе образ Бога и через это делается человеком, –это есть символ (згадаймо, що й Сковорода розглядав Біблію, яко насамперед *світ символів, а не прямих значень* – Р.К.), понятия об этом нельзя выработать... Выражение этой тайны предполагает дуалистический момент, опыт трансцендирования, переживание пропасти и преодоление пропасти. Божественное трансцендентно человеку. И божественное таинственно соединено с человеческим в богочеловеческом образе. Только потому возможно в мире явление личности, не рабствующей миру. Личность человекна, и она превышает человеческое, зависящее от мира...»⁷⁰. Саму глибину дійсності, як це писав інший добре знаний нам російський мислитель Павел Флоренський у творі «Вопросы религиозного самопознания», – людина розкриває через внутрішнє духовне самопізнання. Повертаючись до бердяєвського розуміння щонайскладнішої діалектики суб'єктно-творчого (автентично-креативного у людині) та божественного нагадаймо собі, що Бердяєв наголошував якраз на тому, що реально творчий суб'єкт може виразити себе тільки *трансуб'єктивно*: цим словом мислитель окреслює рух суб'єкта всередину себе і віднайдення у власних глибинах універсуму. Творчість людини (чи це творчість теслі, чи творчість літератора і філософа) є виявом, як пише про це Бердяєв, богоподібної природи людини, її внутрішніх креативних потенцій⁷¹. Безперечно, цей філософський сюжет, який заакцентував Бердяєв, заслуговує на спеціальне осмислення саме в аспекті нашої багатющої української традиції сковородинського антропологічного пневмоцентризму, що в ньому власне так органічно поєднуються персоналістичне і універсальне, іманентне і трансцендентне, Дух Божий і дух людський, внутрішній чоловік і його розгортання, його актуалізація у «сродній» життєдіяльності вкупі із глибинно-духовним *відчитуванням прихованого сенсу цієї останньої через символічну (чи, радше, символічну) мову духовності – мову мікрокосму людини та символічного світу Біблії*. На завершення (і це, я гадаю, може стати додатковим підтвердженням небезплідності сковородинського пневмоцентричного антропологізму, його теологічної продуктивності також і в наші часи) я все-таки волію процитувати тут ще одне міркування Бердяєва із маловідомої ще у нас, на жаль, праці «Смысл истории». «Каждый человек по своей внутренней природе, – писав Бердяєв, – есть некий великий мир-микрокосм, в котором отражается и пребывает весь реальный мир и все великие исторические эпохи; он не представляет собой какой-то отрывок вселенной, в который заключен этот маленький кусочек, он являет собой некоторый великий мир, который может быть по состоянию сознания данного человека еще закрытым, но по мере расширения и просветления его сознания внутренне раскрываться... Этот процесс, – зазначав Бердяєв, – внутреннего просветления и внутреннего углубления должен привести к тому, что через эти пласты человек прорвется внутрь, вглубь времен, потому что идти в глубь времен значит идти в глубь самого себя»⁷². Це входження в себе (згадаймо, що і Сковорода не без впливу самої атмосфери німецького пієтизму саме у Галле вже в тридцятирічному віці, як він пише, «начал входит в себя и узнавать») у Ніколая Бердяєва було пов'язане із його розумінням об'єктивації, із його прагненням до внутрішнього екзистенційного самопізнання, – самопізнання вільного від об'єктивації (чи екстеріоризації чи, зрештою, уречевлювання в артефактах) і неминуче пов'язаного із цим очуження (див. про це у філософській автобіографії «Самопознание»). У цьому прагненні до внутрішньої духовної зосередженості у Бердяєва треба вбачати насамперед порив до справжнього, оскільки будь-яка об'єктивація (у тому числі також о-мовлювання чи вербалізація внутрішніх духовних переживань) так чи інакше припроваджує людину до поглинання індивідуального загальним (згадаймо славнозвісну філософсько-поетичну інтуїцію Тютчева: «Мисль изреченная есть ложь»).

⁷⁰ Бердяев Н. О рабстве и свободе человека / Н. Бердяев // Опыт персоналистической философии. – М., 1995. – С. 27.

⁷¹ Бердяев Н. Спасение и творчество / Н. Бердяев // Путь. Орган русской религиозной мысли. Кн. I. – М., 1992. – С. 29–30. (Журнал перед війною видавався в Парижі за участі професора Вишеславцева. – Р. К.).

⁷² Бердяев Н. Смысл истории / Н. Бердяев. М., 1990. – С. 19.

Іншого видатного російського мислителя Льва Шестова споріднює зі Сковородою не лише глибока релігійність, що поєднується водночас із адогматичністю мислення, а й засадничий пневмоцентризм у розумінні духовного самопізнання людини. Шестов, як і Сковорода, вбачав у живій вірі новий вимір мислення і духовного гносису, що не лише відкриває шлях до Творця, але і є тією незбагненною і величною творчою силою, що припроваджує до цілковитого переображення людського єства, до нового духовного бачення. Це і є шлях до людської справжності. Шлях до самого себе. Ось чому, як я гадаю, і Сковороді, і Шестову вдавалося поєднувати Єрусалим та Атени, ірраціонально-містичне та раціонально відрефлексоване.

Сьогодні наше повернення в Європу парадоксальним чином може бути сформульоване: **«Назад до Сковороди!»**. Адже у творчості та через творчість Сковороди теж визрівав той автентичний європейський персоналізм (персоналізм як загальна інтенція, а не філософський напрям), у системі вартостей якого пневмоцентрично витлумачена особистість (кожна окрема душа) є безмірно цінною в очах Самого Бога, *а саме життя є похідним від духовного стану та пневматологічної вглибленості окремої особистості*. Власне із цього погляду те, що Лев Шестов сказав про С. К'єркегора у творі «Киркегард – релігійний філософ» (1937), саме в плані *внутрішньої самовизначеності духу* може стосуватись (тільки із деякими застереженнями) також і Г. Сковороди: «Свою філософію, – писав був Шестов про данського мислителя, – он назвав екзистенціальною – это значит: он мыслил, чтобы жить, а не жил, чтобы мыслить». Чи відкриємо ми ще у надрах власного єства цей глибинний «сковородинський» пласт? Чи спроможемося вглибитися ми (кожен – зрозуміло – зокрема) у цього павлового «внутрішнього чоловіка»? Отож пізнаваймо самих себе... Повертаймося до себе!

Насамкінець я хотів би звернути увагу на ті аспекти *глибинного пневматологізму Сковороди*, які споріднюють (у низці безпосередніх «точок дотику») його вчення про внутрішній духовний зір віри, що проникає у невидиме, глибинне, сутнісне (а не «ковзає» лише поверхню суцього, що є лише тінню «невидимої натури») із цілою низкою патристичних поглядів; також із деякими моментами духовного досвіду Григорія Палами та ісихастів; із уявленням про засадничу внутрішню зміну людини після пережитого моменту Верховної Зустрічі з Богом та набування тієї *повноти взаємності із Ним, що відкриває в самій людині (наче «вирощує» у ній, охоплюючи усі стихії її єства), нову реальність постійної богоприсутності*, що так яскраво відтворено у філософських поглядах Мартіна Бубера. Ця завершальна частина есею мала би (згідно із теперішнім моїм задумом) хоча б загально окреслити можливі подальші напрями дослідження світогляду та духовного досвіду Григорія Сковороди саме яко цілісного духовного переживання-богомислення пневматика та пневматолога, який далеко не задовільняється «буквою», не задовільняється поверхню суцього, не задовільняється «тінями» чи то лише оболонками гаданих очевидностей. Йдеться також і про ті «очевидності», які начебто так просто влягаються у випрацювані вже давно дискурсивні та епістемні схеми. Осягнена вірою внутрішня істина не однойменна і не тотожна знанню: вияскравлювання внутрішньої реальності не просто здійснюється, – воно *дається нам у божественному світлі, у співпричетності до сяйливої слави Божої*. Таке глибинне і цілісне духове бачення цілком відповідає, зрештою, ключовим моментам самого Нового Завіту: «А ту славу, що дав Ти мені, – каже Ісус у молитві, – Я їм передав, щоб єдине були, як єдине і Ми. Я – у них, а Ти – у Мені, щоб були досконалі в одно...» (Ів.17: 22-23). Ця внутрішня досконалість (і сама здатність до безмежного духового удосконалювання) передбачає внутрішнє розгортання – саме через співпричетність із сяйливою славою Божою та за її участю – нових обріїв богооб'явлення та богобачення, нових обріїв внутрішньої синергійної спів-дії із Богом). «Ця слава (порівн. вище, а також із сяйливою славою преображення Ісуса Христа – Р.К.) і є те, – каже Григорій Палама, – завдяки чому ми набуваємо в собі Бога і у властивому сенсі слова бачимо Його» (Палама Гр. Тріяди, II, 3). Довірившись Тому, хто до-лучившись до нашої природи,

передав їй славу Свою, варта осягнути те, дошукатися того, як набувається дар цього бачення, цього духового внутрішнього споглядання не суцього (творива Божого), а понад-суцього – Самого Бога (адже світло звичайного знання є знанням креатури, знанням творіння Божого, із чого через розмірковування ми можемо лише здогадуватися про Бога – творця усього суцього). Натомість той, хто у таємничий спосіб опанував божественне світло, споглядає вже не у вірогідності, а в істинному спогляданні, що здійснюється над усіляким творивом. Отож йдеться тут власне про тих, хто *«пізнає і в собі має Бога, тому що Бог не відокремлений від Своєї вічної слави»* (там само). Треба лише пам'ятати, – наголошує Григорій Палама, – що ми не називаємо таке бачення знанням через його перевагу над знанням, як і Бога, зрештою, ми не називаємо суцим, бо віруємо, що Він вищий за суще. Не варта лише ніяковіти від непомірності цього благодіяння Божого, коли Сам Бог вводить нас у славу Свою і наділяє нас таким *богобаченням. Усе це безмірно перевершує будь-яке розумування та знання, адже «немає нічого більш високого аніж перебування та явлення Бога в нас, ані рівного чи близького до цього»* (там само). Богобачення (бачення в душі Бога) можливе лише через доглибне очищення і просвітлення та через залучення до Божественної благодати самого розуму людини. Тільки такий розум одержує також «інші сокровенні надприродні споглядання. Саме тоді, – пише Г. Палама, – навіть вбачаючи самого себе він бачить себе яко інше, хоча й дивиться (споглядає) і не просто на власний образ, і не на щось інше, а на сяйво, що позначене Божою благодаттю у його (сяйва) власному образі, і це сяйво відновлює здатність ума перевершувати самого себе і здійснює *понад-умове єднання із вищим, через котре ум краще ніж це можливо у відповідності до людського, бачить у душі Бога»* (Тріяди, II – 3). Отож, Божі заповіді надають нам не тільки знання, а й *обоження*. І ми набуваємо це, споглядаючи духом у собі славу Божу щоразу, коли Богові до вподоби упровадити нас у Свою духовну сокровенність. До речі, Григорій Сковорода саме, як містик-іраціоналіст, у пневмологічному (чисто духовому, поза-розумовому) осяганні Бога, подібно як і Г. Палама та паламісти, цілковитий пріоритет надавав *дії всередині нас світла благодаті Божої, а не інтелектуальним і загалом душевним зусиллям самої людини. Містичне світло богооб'явлення, як вважав Палама, «вище за розум, виникає у розумі тільки силою духу, тільки в міру втихомирення всілякого поруху розуму»* (Тріяди, II-3). Щодо самої можливості припровадження (за участю Самого Бога) до внутрішнього богобачення, то Григорій Палама спирається в цьому також і на досвід святого Ісаака Сіріна. Ісаак Сірін розмірковував про «два душевні ока» і подвійну спрямованість людського духового споглядання (Слово..., 72). Одним внутрішнім зором ми вбачаємо те, що *приховане у природніх речах*: Божу силу, Його премудрість, Його промисел щодо нас (це останнє осягається у величі того, як Він провадить нас у житті і покеровує нами. Водночас іншим – другим – внутрішнім зором ми бачимо славу Його святої природи, коли Самому Богові до вподоби упровадити нас у таїнства духовні (йдеться – наголошую ще раз – не про внутрішнє пряме споглядання Божої природи, але споглядання *слави* (себто сяйливого, чи то світлосяйного *про-яву* Його природи). Зрештою і в Григорія Палами і в Григорія Сковороди йдеться насамперед про *особистісне єднання з Богом (досвід так званої Ісусової молитви – один зі шляхів до цього)*. Недарма відомий інтерпретатор духовного досвіду східного християнства Джон Меєндорф у кількох своїх різних студіях про Паламу, наголосивши на тому, що Палама шукає особливу якість живих стосунків із Богом через безпосередню співпричетність із божественним життям та славою Його, називає і особистісно-духовний і богословський досвід Палами *екзистенціальним*.⁷³ Зрештою таке внутрішнє душевно-духове сходження – пере-хід від чуттєвого сприйняття образів до *реальності Божественного буття* – у патристичній думці (насамперед у Діонісія Ареопагіта та преподобного Максима Ісповідника, зокрема у «Тайноводстві» цього останнього, де йдеться про «вознесле споглядання» духу, що прихований у Священному Письмі поза видимою явленістю та історичною літеральністю букви цього

⁷³ Meyendorff J. A Study of Gregory Palamas. -- Vladimir's Seminary Press. N.Y., 1964. P. 202 –207.

останнього) втілюється у концепт «анагоге» («kata anagogen theoria») ⁷⁴. Вочевидь саме на основі засадничого ізоморфізму поміж самим процесом внутрішнього (не чуттєвого, а духовного) споглядання *слави невидимого Бога* і внутрішнього нашого духовного споглядання *глибинного прихованого смислу Священного Письма* ця епістема-концепт (анагоге) була запроваджена також і jako спеціальний екзегетичний термін репрезентантами александрійського богословського спрямування – Климентом, Орігеном, Дідімом Сліпцем. Тут термін *анагоге* о-значував глибинний духовний сенс Біблії, що відкривається лише тим, що удостоїлися відповідного внутрішнього духовного бачення ⁷⁵.

Для мене немає жодного сумніву в тому, що згадані вище складові августиніянства, патристики і, почасти, можливо, також ісихазму у Сковороди органічно зрослися були із типово реформаційним наставленням на *особистісну зустріч з Христом*, на те, аби завсіди перебувати у *ситуації прямого внутрішнього діалогу із Богом*, що було *особливо виразно наголошене у той час німецьким пієтизмом*. Згадаймо, що і сам Сковорода і його вчитель з Київської академії Тодорський мали безпосередній контакт із пієтистами в університеті Галле. Цілком очевидний також зв'язок духовної зосередженості у «внутрішньому чоловікові» («Homo interior») на противагу до зовнішнього світу (до емпіричного довкілля) із духовним досвідом містичного інтроспекціонізму Сковороди. Ота духовна інтроспективність Сковороди, яка в історії християнського духовного досвіду продовжує лінію Аврелія Августина та середньовічних містиків, теж, до речі (про що я вже згадував вище) була одним із тих чинників, що певною мірою робив для нього міське середовище (яко гранично «озовнішене» середовище, середовище уречевлене, середовище доволі насичене соціальною подієвістю) мало привабливим. Воно стало малоприйнятним власне в аспекті постійної духовної потреби *не виходити назовні у пізнанні істини*. Зрештою, Сковорода не раз засвідчив (і насамперед саме перекладом вельми промовистої у цьому сенсі «Оди про усамітнення» єзуїта-фламандця Сідронія), що усамітнення як таке ще аж ніяк не є достатнім для *внутрішньої духовної зосередженості, для зосередженості у духовному*. Бо ж якщо серце тієї людини, яка усамітнюється не пережило ще духовного очищення та оновлення, – то в серці цьому навіть і у печері самотника вируватимуть світські помисли, пристрасті та спокуси світу... Зосередженість на внутрішніх своїх переживаннях в такому разі далеко іще не сягає *порогу духовного бачення* (залишається суто душевною і плотською). Натомість духовна інтроспективність, як її розумів Августин Аврелій (а відтак і Сковорода) – це процес, що відбувається у сфері «внутрішньої людини» («Homo interior»), як це тлумачив її ще св. ап. Павло. Людина, яка ще перебуває поза живою вірою не може мати такого досвіду пізнання правди, пізнання любови та самопізнання у правді та любові Божій. Порівняймо таку духовну інтенцію із міркуванням Аврелія Августина у трактаті «De vera religione». Гіппонський єпископ писав: «Не бажай вийти назовні, повернися в самого себе; у внутрішній людині перебуває істина» (De ver.rel.,39:72). Така духовна налаштованість цілковито відповідає Євангельській науці: «ви – Божий храм і Дух Божий у вас пробуває», – каже ап. Павло (1 Кор., 3:16).

У трактаті «Начальная дверь ко христианскому добронравию» Сковорода дуже виразно пов'язує християнське (саме християнське, а не євдемоністичне, чи гедоністичне, як це нерідко намагалися досі тлумачити) розуміння *щастя людського* (яко вищої небесної духовної радості) саме із осягненням цього Царства Божого всередині нас: «Царствіє Боже внутрь нас. Щастіє в сердце, сердце в любви, любовь же в законе Вечнаго» ⁷⁶. Коли Сковорода, мета-метафоризуючи один вельми яскравий біблійний образ на рівні біблійної ремінісценції (із псалма), і «надбудовуючи» над ним вторинний смисл (йдеться про «перегукування» *горішньої-божественної та спідньої – людської безодень*), в одному із віршів до Михайла Ковалинського пише «Бездну бездна удолит вdrug», то, між и ншим, має також на увазі і те, що *насичення нашого духа*

⁷⁴ Lampe G. A Patristic Greek Lexicon /G. Lampe. – Oxford, 1978. – P. 100–101.

⁷⁵ Bienert W. Allegoria und «Anagoge» bei Didymos dem Blinden von Alexandria. – Berlin, N.Y., 1972. P. 58–153.

⁷⁶ І, 144.

особливою небесною радістю можливе лише через духовне подолання плотських пристрастей та духовне єднання із Богом через «здіймання догори» (духовне сходження) – до самого джерела усієї повноти такої радості. Щастя, як особливий духовний стан, стан єднання із Богом (а Сковорода мав таку радість – радість «із нареченою» – також і тоді, коли перебував у читанні Біблії), що переживається як особлива небесна, а не звичайна земна радість (особливе сердечне «веселіє», «кураж») у Сковороди набуває виразно християнського *пневноцентричного*, а не антропоцентричного (як це нерідко тлумачать, «гуманізуючи» Сковороду, ба навіть вбачаючи в ньому «передромантика») характеру: «Многія тѣлесныя необходимости ожидают тебе, и не там щастіе, а для сердца твоего едино есть на потребу, и тамо Бог и щастіе недалече оно близ есть. В сердце и в душе твоей»⁷⁷.

Отже, не просто самопізнання яко акт інтроспективного самоаналізу, як процес дискурсивного осмислювання власного внутрішнього досвіду (а також усього того, що «сховане» у мнемосфері); або ж яко акт саморефлексії, чи то моральнісного самопізнання міри добра і зла в собі, а яко той особливий духовний стан, коли внутрішня людина «сопрягалась» із Богом, сповнювалася Духа, ототожнювалася із Ним...Саме у Ньому – у Бозі – осягав дух людський (і саме на рівні *духовному*, а не *душевному*) щонайвищу блаженну радість. Це той особливий процес, що яко процес власне духовний не може бути означеним чи то вираженим у жодних дискурсивних формулюваннях, не може бути вербалізованим, не може бути синтагматично (цебто, властиво, «лінійно») розгорненим у нараційно-оповідних конструкціях. Саме тому ми й називаємо блаженство християнина *блаженством невимовним*. А саме це останнє, до речі, і становить ядро християнських духовних переживань, – тих внутрішніх переживань, того внутрішнього досвіду єднання із Богом, котрі тільки почасти можуть бути екстеріоризовані, чи то пере-транскрибовані, переозначені, перекодовані мовою розмаїтих знакових систем чи символів. Це суто *внутрішні духовні смисли* – смисли, що просто – «наповнюють» дух людський у цьому акті *духовного «сопряження»*. Це той особливий процес, що яко процес *власне духовний* (позасенсорний, понадчуттєвий – хоч і пронизаний особливою емотивністю – процес, властиво, неінтелегібельний) не може бути о-мовленим. Ця нова небесна радість стає внутрішньо притаманною оновленому сердцю християнина. «Ничем же бо бездна сія сердце наше удовлетворяется, только само собою, и тогда то в нем сияет вѣчная радости весна». («Сад божественных пѣсней»). Джерелом цієї віти та радості, що її вже годі відняти у християнина, стає той Дух-Утішитель (по-давньогрецькому *Параклет*), що Його залишив на Землі своїм послідовникам Сам Господь Ісус Христос. Тільки сердце, що його *оживив Параклет*, є *властиво живим у духовному сенсі сердцем*. Є вже не тим ветхим сердцем, що вражене земними печалями, земними пристрастями та земними страхами. «Согрѣтое сердце, – пише Сковорода, – есть огненный Духа Святого язык, новое на небеси и на землѣ поющий чудо воскресѣнія. Не видишь ли, что всѣх ветхое сердце, земленный язык? Всѣ боязливы, печальны, несыты, отчаянны, лишены небесного параклитова утѣшенія...О всех можно сказать: мертвы еси с мертвым твоим сердцем... Сидишь во тмѣ, лежишь во гробѣ... О божественная искро! Зерно горчично и пшенично! Сѣмя Авраамле! Сыне Давидов! Христе Иисусе! *Небесный и новый человек!* Главо, и сердце, и свѣте всея твари! Пункт вселенныя. Сила, закон и царство мира! Воскресѣте наше! Когда тебе уразумѣем? Ты истинный человек еси со истинной плоти. Но мы не знаем такова человекѣ, а которнх знаем, тѣ всѣ умирают. Ах, *истинный человек никогда же умирает* (скрізь курсив мій – Р.К.). Так видно, что мы никогда истиннаго не видивали человекѣ...»⁷⁸ «Побачити» цю небесну істинну людину, – значить внутрішньо преобразитися Духом Христовим, набуті (в самому своєму естві, у глибині «серця») абсолютну силу Його Воскресіння, що її вже ніщо ветхе та тлінне (земне, тілесне, гріховне, конечно, дочасне) не може опанувати. «Бросив земного Адама, – каже Сковорода, – є его хлѣбом, болѣзни, перелѣтуем сердцем к человеку

⁷⁷ І, 145.

⁷⁸ І, 190.

Павлову, к невидимому, к небесному, к *нашему миру* (автентично «нашим світом» – світом християнським – є світ, де панівними є Божа істина та Божа любов, а такий світ *не поза нами, а всередині нас* –Р. К.), 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 души нашея*, минув всѣ бранные и потопныи мисли со всею крайнею внѣшностію плоти нашея, оставив всю бурю и мрак под ногами его, восходим через помянутие лѣствицы высокої восход и исход к животу (себто --до *Життя* – Р.К.) и главѣ нашей, ко истинному человѣку, в нерукотворенную скинію и к Его нетлѣнной и пречистой плоти, которые земная наша храмина слабою тѣнью и видом есть в разсужденіи истинныя, *сопряженныя во едину ипостась без слитія божіею и тлѣннаго*. Сей-то есть истинный человѣк, Предвѣчному силою равен, един во всѣх нас и во всяком цѣльї, Его же царствію нѣсчть конца... Сего - то человѣка, если кто уразумѣл, тот и возлюбил и сам взаимно любезным сдѣлался и *едино є Ним есть*, так как прилѣпившейся брению і сам есть землею и в землю возвращается. А познавшій нетлѣннаго и истиннаго человѣка не умирает. И смерть над ним не обладает...»⁷⁹.

Отже, не просто самопізнання як акт інтроспективної «подорожі» складними («поплутаними») путівцями власного ества, і не просто так звана *автокомунікація*⁸⁰, чи то акт саморефлексії (самоінтерпретації та реінтерпретації) власного життєвого досвіду (власного суб'єктивного переживання цього досвіду, чи то моральнісної самооцінки (внутрішнього «зважування» доброго і лихого, праведного та неправедного), а як той *особливий духовний стан, коли внутрішня людина «спрягалась» із Богом, сповнювалася Духа, ставала засадничо тотожною Йому*. Це стан, коли людина переживає неземну радість цілковитого єднання-злуки із Ним. Однак осягання такого небесного блаженства, такого стану *абсолютного щастя* можливе тільки у тих, у кого ество уже опромінене та просвітлене благодатним божественним світлом віри. Бо й *така жива віра є вресіті-решт не просто актом суб'єктивної волі людини (її прагнення, її бажання), але насамперед Даром Звиш, – Даром Духа*. Цей особливий – фундаментально оновлений, фундаментально новий стан відкривається власне для тієї людини, відкривається саме тим, для кого Сам Дух Божий уже відкриває такі божественні глибини, для кого в самім естві зійшло нове «незаходящее солнце, тму сердечныя бездны просвещающее»⁸¹. Це є віднайденням того щонайвищого багатства духовного, котрим духовно відроджена людина може збагатити також інших: «Якщо ці жалюгідні речі, – писав Сковорода про мирські матеріяльні блага, – захоплюють тебе, то ти ще не мудрий, а один з юрби. Ти ще не блаженний, якщо поза собою шукаєш якихось благ. *Копай всередині себе колодязь тієї води, яка зрсить і твій дім і сусідські*»⁸². Але це джерело, ця внутрішня «криниця» виникає не внаслідок самих лише внутрішніх зусиль людини, вона наповнюється рясними потоками тієї ласки (благодаті) Божої, що проливаються всередину оновлюваних сердець Духом Святим. У латиномовному вірші «На день П'ятидесятниці» Сковорода писав:

*О, якби нам в серце вливався той Дух,
Який Вчитель вклав у Своїх учнів!
Той новий Дух,
що оновлює серце Своїм вогнем*⁸³.

В іншому вірші, мовлячи про тайну Євхаристії, Сковорода наголошує саме на духовному єднанні з Богом *яко спільність у Дусі, злуку у Дусі*:

*Прийми, найдорожчий,
разом з тілом Дух Христа,*

⁷⁹1, 191.

⁸⁰ Лотман Ю. Автокоммуникация: «Я» и «Другой» как адресаты / Ю. Лотман // Внутри мыслящих миров: Человек. Текст. Семиосфера. История. – М., 1996.

⁸¹1, 144.

⁸²1, 309.

⁸³II, 296.

*І тоді ти з Господом будеш одним Духом*⁸⁴.

Як я вже згадував, Сковорода правдиве духовне оновлення людини потрактував у євангельському сенсі, як її друге народження згори від Духа (порівняй із бесідою Христа з Никодимом, – Єв. від св. Йоана, 3): «повѣк твой нельзя быть тебе честным, если непустишь дабы вновь Бог переродил сердце твое»⁸⁵. Сам Сковорода безумовно пережив цей внутрішній духовний переворот, це друге народження (яке описав, до речі, його учень Ковалинський). І на цьому ключовому для розуміння духовности Сковороди моменті цілком недарма заакцентував увагу австрійський дослідник нашого мислителя і мудреця (див. статтю Роланда Піча «Про містику і метафізику у Григорія Сковороди», «Сучасність», – 1992.– № 12. – с.78): «... по-чувствовал я внутри себя чрезвычайное движение, которое преисполняло меня силы непонятной. Мгновенно изливание некое сладчайшее наполнило душу мою, от которого вся внутренность моя возгорялась огнем... Весь мир исчез предо мной; одно чувство любви, благонадѣжности, спокойствия, вѣчности оживляло существование мое... Я проник в себя, ощутил аки сыновнее любви увѣрение и с того часа посвятил себя на сыновнее повиновѣніе Духу Божию»⁸⁶. І коли Сковорода пише про «*новый род людей от Бога ражденных*»⁸⁷, то має на увазі саме те *друге духовне народження* християнина, коли преображається усе його єство, змінюється усе його світосприймання та сприймання самого себе, коли людина із плотської (за термінологією св. ап. Павла – «саркікос») і душевної («псіхікос») перероджується у *людину духовну* («пнюматікос»). Рецепція Духа Божого (а отже, і можливість подальшого *прямого внутрішнього контактування із Богом*) здійснюється не на душевному рівні (хоч і цей рівень теж неминуче залучений у цілісне богопізнання та боговчужання), а насамперед на рівні духу людського («пневма»). За умови, якщо цей дух людський (його корелятом у Сковороди є «нове серце») уже «оживлений», оновлений, відроджений Духом Божим. Величезна більшість люду (у тім числі також і з поміж християн) не виходять у своїй життєдіяльності, у своїм повсякденні, у своїм досвіді поза рамці душевно-тілесної «двоскладовости». Сковорода ж, безперечно, належав уже до *пневматиків*. Себто до тих, хто переживши *оте друге народження звиш*, досягнули духовну злуку із Богом в оновленому «внутрішньому чоловікові»: «...уродится в тебе новое сердце, а прежнее твое никуда не годится: буйе, ветхое, пепельное, а вместо сего дается тебе и уже начинается сердце чистое. И истинное, и новое. Вот второе ваше рождение! А если правдиво сказать, то мы преде второго рождения никаного сердца не имеем»⁸⁸. Отож і в аспекті всеосяжної внутрішньобіблійної парадигмальности та кореференційної «взаємозначуваности» ключових категорій (цілісних духовних ейдосів-когніцій, а не просто понять чи то «одиниць» семантики), як, зрештою, також і у вимірі дійсної вербально-сислової *прагматики самого власне сквородинського слововживання*⁸⁹ ми цілком виразно бачимо, що **дух людський** в усьому полі сквородинської інтертекстуальности (а ця остання теж є відносно самостійним *сенсогенерувальним чинником*, бо ж створює об-рамлення – frames– для ще складнішої, ще більш полівалентної *гри смислів*) засадничо (чи, сказати б, навіть – онтологічно) тотожний із «новим серцем», «внутрішнім чоловіком» і *завсіді кореспондує із «істинним чоловіком» (себто Самим Ісусом Христом) та Духом Божим. Саме цей останній і чинить глибинну переміну в єстві людському, буквально народжуючи людину заново для життя в Ісусі Христі та у любові Божій. Це нове серце властиво і є автентично духовним (і онтологічно сутнісним) ядром людини у внутрішньо цілісній тріяді дух – душа – тіло. Тому, незважаючи на надзвичайно важливе у категоріяльній*

⁸⁴ I, 289.

⁸⁵ I, 161.

⁸⁶ II, 463.

⁸⁷ I, 247.

⁸⁸ II, 404.

⁸⁹ Сам спосіб слововживання, що крізь нього «просвічує» особистісний духовий досвід мислителя, *не просто виражає, а власне уконституїює притаманну Сковороді динамічну мережу смислів та внутрішню гру їх пере-перегувань*.

системі Сквороди лексико-семантичне поле «серця» (у тому розумінні семантичного поля, що його випрацював неогумбольдтіянець Йонст Трип) – «ветхе серце», «істинне і чисте серце», «нове серце», «безодня серця», «сердечні печери» тощо – світоглядну систему нашого мислителя аж ніяк не можна тлумачити яко так званий *кордіоцентризм*. Цей останній дійсно був властивий іншому видатному українському мислителю Памфілові Юркевичу. За однаковою екстероформою («серце» у Г. Сквороди – «серце» у П. Юркевича) ховається і різна реляційна семантика, і різна структура смислових домен (далеко неізоморфні смислові конфігурації, різні когніції та епістеми). Проте це, зрештою, – тема для окремої студії. Тут тільки варта наголосити ще раз, що у Сквороди «нове серце» («істинне серце») співвідноситься насамперед із оновленим (через друге народження згори, народження від Духа) духом людським та із «внутрішнім чоловіком». Відтак і усе духовне можуть осягати лише *народжені від Духа*. Тому доволі наївними видаються сьогодні намагання якось *зблизити* (чи то навіть поставити у той самий типологічний ряд) морально-духовні переконання Сквороди – з одного боку, та моральне вчення графа Льва Толстого – з другого боку. Скажімо, у відомому канадійському «Журналі українських досліджень» («Journal of Ukrainian Studies») – у випускові, що майже цілком присвячений Гр.Сквороді, відомий професор-русист із Коледжу Бернарда у Нью-Йорк ситі Р. Густафсон, абсолютно помилково вбачаючи у творах Г. Сквороди парадигму Доби Просвітництва, стверджує, що і в Г. Сквороди, і в Л. Толстого подибуємо вельми близькі (саме начебто просвітницькі!) моральні імплікації у поглядах на релігію⁹⁰. Відносно «спільне» тільки мабуть у тім, що і Скворода, і Толстой (а у російській релігійній думці тут мабуть варта було б згадати ще й Петра Чадаєва, Васілія Розанова, Льва Шестова) були доволі *адогматичними*, – хоч і в різних відношеннях та різною – мірою. Втім справжня світоглядна «безодня» поміж Сквородою та Львом Толстим полягає у тому, що якщо для Л.Толстого *моральне удосконалювання та моральна досконалість* ґрунтувалися лише на «*усилии нравственном*» та на *самоусвідомлюванні себе у співпричетності щодо всіх інших моральних істот*⁹¹, то для Г. Сквороди справжнім початком дійсного морального удосконалювання та набування усіх чеснот був не саморозвиток людини, а наділяння цієї людини певними духовими дарами (у тім числі – моральними чеснотами та християнськими духовними якостями Звиши (дарами від Духа) саме в акті її другого народження. Жодна мобілізація «розумності» (а Л.Толстой у своїх – навіть і цілком фантазматичних-крипторелігійних, а – радше – неонародницьких конструктах був, на жаль, таки аж геть раціоналістичним та зараціоналізованим), жодна мобілізація доброї волі та співчуття нещасним, упослідженим і скривдженим, жодні танатологічні розмірковування та страхи (а у свідомості видатного російського мислителя та письменника вони ставали іноді навіть і доміантними) не могли дати достатньо тривкої основи для розгортання й утвердження християнських чеснот та власне християнської доброчинності. Тут – на відміну від пневматика Сквороди – Толстой дійсно завсіді був радше соціоцентричним та антропоцентричним. Якщо Толстой уповав радше на неонародницьке «служіння народові», то Скворода навіть і відносно (зрозуміло – цілком поверхово!) християнізовану частину цього так званого «народу» (навіть і тих, що наважувалися сповнювати святу Євхаристію) називає не інакше як «*it'ria turba*» («нечестива юрба»), яко, властиво, тільки частина того світу, що є духовно мертвим). Як власне у дусі барокового спіритуалізму (з його особливою натуралістичною містикою) Скворода характеризує цей світ та люд (люд, що його ладен був ідеалізувати Л.Толстой) у цім нечестивім «плотянім» світі дуже добре, на мою думку, розглядає професор Леонід Ушкалов у новій книжці «Українське барокове богосмислення»⁹². Як це слушно зауважив, здається, Бердяєв, навіть і сама віра Толстого була безблагодатною, – заснованою радше на раціоналістичному дискурсові, аніж на живому досвіді внутрішнього духового єднання із Богом та набування благодатних дарів саме від Нього

⁹⁰Gustafson R. Tolstoy's Skovoroda / R.Gustafson // Journal of Ukrainian Studies. Vol. 22. – № 1–2, 1996. – P. 87–88.

⁹¹Толстой Л. Собрание починений / Л. Толстой. – В 12 т. – М., 1985. – Т. 12. – С. 249–268.

⁹²Ушкалов Л. Українське барокове богосмислення. Сім етюдів про Григорія Сквороду. – Харків, 2001, С. 159–173.

(саму можливість релігійного морального удосконалювання Л.Толстой розглядав як, властиво, самоудосконалювання, – безвідносно до реальної участі в цьому Бога). Що ж до конкретного (особливо важливого для нас у цім духовно-смысловім контексті!) місця із Єв.від Івана (нагадує – р.3) про те, що правдивому християнинові належить народитися заново, то Лев Толстой і тут (цілковито у руслі своєї раціоналізуючої «розумності») тлумачить це місце цілком вузько, – безвідносно до справді містичного в своїй основі духового перевороту (цілковитого духового преображення), що стається внаслідок прямої дії на внутрішнє людське єство («внутрішню людину») Духа Божого. Ось чому у славнозвісному трактаті «О жизни» (Глава XVII. Рождение духом) слова Христа щодо потреби народження заново, які він сказав Никодимові, Л.Толстой тлумачить так: це означає, мовляв, ще раз народитися у цім існуванні своїм «разумным сознанием»⁹³. Натомість для Сковороди шлях у духовний «горний град» відкривається тільки для народжених згори, – народжених заново від нетлінного сімени Духа: «Кій путь? Никогда ты его не узнаеш. Как же? Скажу. Если кто не рожден порождоу с вышней оной страны, не может найтись онаго пути и взойти в горняя. Молчи мне с глупым вопросом Никодимским (порівняй із Єв. від Івана, 3:4 – Р.К.). Плоть, трижды рожденна, есть одна грязь и один и тот же перстный болван. Но нужда в том, да скудельная твоя природа зачнет, пріймет и вместит как нива зерно, горнія породы и новых людей семья». Ця думка Сковороди стає зрозумілою для нас, коли порівняємо її із словами св. ап. Петра, зверненими до уже відроджених християн (християн народжених заново): «бо народжені ви не з тлінного насіння, але з нетлінного – Словом Божим живим та тривалим...» (1 Петра, 1:23). «Народжені від Духа» і «народжені від слова» – ці духовні реальності християнин сприймає і розуміє яко засадничо цілком однозначні (відповідно і самі концепти парадигмально є тотожними). І це не тільки тому, що саме Слово Боже є богонатхненим, а й тому, що через слово Боже проливається у серця віруючих (тобто тих, хто сприймає слово із вірою, в душі віри) Дух Святий, бо ж слово таке є і носієм, і каналом для дії Духа: саме воно має у собі потенціал того кардинального внутрішнього оновлення, що його Христос у потаємній нічній розмові із юдейським начальником Никодимом називає народженням від Духа. Ось чому усі християни-пневматики, які пережили пряму дію Духа Божого на дух людський (у тім числі і св. ап. Павло, про що уже згадувалося з приводу досліджень Альберта Швейцера) нерідко були містиками, тобто мали вже досвід прямого єднання із Богом у Дусі. І – відповідно – досвід осягання нової внутрішньої реальності в цьому єднанні, в цій особистій зустрічі з Богом. Дуже близький до розуміння саме такого характеру містичної злуки з Богом (злуки, яка не просто відбувається, а змінює саму людину) був Мартін Бубер: «...людина виходить із моменту вищої зустрічі (внутрішнього діалогічного акту з Богом – Р. К.) уже не такою, якою вона вступала у цей момент. Момент зустрічі – це не «переживання», котре виникає і блаженно завершується у чулій душі, – тут щось стається з людиною. Іноді це – як подув, іноді як зіткнення у боротьбі, але все одно: щось стається...»⁹⁴. Уявлення М. Бубера щодо реальної присутності Завжди Сушого у момент «діткнення», у момент внутрішньої зустрічі, по суті, є тим пневматологічним монізмом, що усуває будь-який світоглядний дуалізм і має багато спільного із досвідом Сковороди. Ця повнота взаємності з Богом не лише переживається духом людським, але й викиталтовує у душі щось нове, чого раніше не знала людина. Йдеться про те, що його походження, зрештою, не надається до раціонального витлумачення. Ми отримуємо те, чого до цього часу не мали. Ми, зокрема, осягаємо тайну того, що стає самоочевидним для нас, – досвід бути Прийнятим Богом і бути об'єднаним із Ним. Ось чому, на мою думку, варті скептично-стриманого ставлення ті впливологічні схеми, що намагаються виявити залежність Сковороди від шкіл чи тенденцій західної містики. У чи не найгрунтовнішому українському дослідженні про Сковороду Дмитра Чижевського «Філософія Сковороди» (Варшава, 1934) подибуємо таке міркування: «Думки Сковороди зустрічаються найчастіше з ідеями так званої

⁹³Толстой Л. Собрание сочинений / Л. Толстой. – В 22 т. – М., 1984. – Т. 17. – С. 63.

⁹⁴Бубер М. «Я» и «ты» / М. Бубер // Квинтессенция. Философский альманах. – М., 1992, – С.344–364.

«німецької містики» (Екгарт, Тавлер, Себастьян, Франк, Валентин Вейгель, Якоб Бем, Ангел Сілезій)). Для мене цілком очевидно, що абсолютно неможливо стати містиком тільки у межах так званої «традиції містицизму», чи то, скажімо, знання сказати б техніки містичного споглядання, «сходження» чи «занурення» (так, скажімо, розмаїті прийоми духовного зосередження і споглядання фаворського сйива знає східнохристиянська традиція ісихазму чи то паламізму). Містика неможлива, яко тільки причетність до школи містицизму. Містичне переживання є станом прямої та безпосередньої причетности до Божого Єства, злуки із цим Єством.

Зрештою, і Габріель Марсель, який багато і напружено розмірковував про особистісну віру (у зв'язку з духовною вірністю та християнською любов'ю) і переживав «близькість до Бога, що забиває дух», навіть і в суто раціоналістичному розмислові (тобто, властиво, у тій «розумності», на якій повсякчас настоював Лев Толстой) вбачає трансцендентування, вбачає можливість переходу від часткового реалізму до того Буття, що тотожне Іншому (з великої літери!). Мені здається, що досягання дійсного світоглядного монізму саме в аспекті «примирення» спіритуально-містичного (засадничо-іраціонального) внутрішнього богоеднання із виразно містичним виміром самого так званого раціонального дискурсу (а на шляху такого монізму був власне Григорій Сковорода) тут варта було б навести відповідне міркування Габріеля Марселя у довшому витязі. Марсель нагадує нам про те, що вже у самім фактові мислення, яко мислення про когось, криється чиста негачія простору, тобто того, що є найбільш матеріальним. Французький мислитель намагається «вглибитись» радше в онтологічні аніж в епістемологічні узаasadнення самої думки: «... проблема полягає у тому, – пише християнський мислитель (нотатки від 1929 року), – щоб з'ясувати, чи залишиться все-таки власне думкою та думка, котра б не була думкою про що-небудь; чи не розпоршилась б вона у певного роду сон. Щодо мене, – розмірковує далі філософ, – то в цьому я переконаний; тому можна запитати, чи міг би я помислити сам себе (як такого, що мислить), не перетворюючи це помислене «я» у щось, що є нічим, а тому чистою суперечністю. Саме тут я згоден з томізмом, принаймні настільки, наскільки я його розумію. Думка жодною мірою не є відношенням до самої себе, а навпаки, за своєю сутністю є самотрансценденцією... Думка, спрямована до Іншого, є бажанням Іншого. Уся проблема полягає в тому, щоб побачити, чи цей Інший є Буттям»⁹⁵. Дивовижно глибоко зауваживши іраціональний вимір самої раціональності (а це – нагадаю – нескладно для християнина, який у самім мислительнім процесі вбачає потенцію богоподібности з усіма її таємничими глибинами) Габріель Марсель міг добре розуміти і свого сучасника Жака Марітена, який у самім пізнанні вбачав таїнство, вбачав дар згори, вбачав його природньо-харизматичний характер, не поділяючи картезіанського постулату гаданої самоочевидности «*cogito*». Зрештою «вивітрування» цього особливого духовного сенсу пізнання як сокровенного, як навіть містеріального (особливо того пізнання та внутрішнього богопізнання, що є пізнаванням любов'ю, як цебачимо в ап.Павла, як у Францизка Асізького, як у містика Мейстера Екгарта, як, зрештою, у Сковороди...) стало лише секуляризацією (як це слушно зазначає у своєму щоденнику «Бути і мати» Г. Марсель) самого процесу пізнання. «Забулося» також і те, що й так зване раціональне пізнання засадничо не здатне зрозуміти само себе (а в цьому – теж таїнство когнітивного акту, що виходить за межі самого акту)⁹⁶. Зрештою начебто контраверсійне твердження про іраціонально-містичний характер самої раціональності цілком когерентно «вписується» у сквороді динське бачення «двонатурности» світу (у тому числі і світу самої людини).

Повертаючись до питання про внутрішній містичний досвід Сковороди, яко досвіду християнина-пневматика (досвіду, що не може бути «перейнятий» чи то «успадкований» від містиків-попередників, як-от, скажімо, середньовічних містиків, а набувається лише в глибинних актах особистісного богопізнання) я тут лише додатково зазначу, що, певною мірою,

⁹⁵ Возняк Т. Тексти і переклади / Т. Возняк. – Харків, 1998. – С. 456.

⁹⁶ Там само. С. 635.

започаткування такого містичного акту варта вбачати, на мою думку, вже у внутрішньому релігійному переживанні *реальної богоприсутності*, що є властивим для багатьох віруючих людей, а не тільки для особливо духовних (сповнених Духа) пневматиків-містиків. З другого ж боку, не забуваймо, що своєрідний «потяг до трансценденції», схильність до трансцендентування, прагнення здійснити свого роду *великий прорив* по той бік безпосередньої даності закладений конститутивно в саму людину. Недарма Блез Паскаль писав про те, що «людина нескінченно переступає свої власні межі» (*«L'homme depasse infiniment L'homme»*).

Для єднання із Богом, для внутрішнього духового бачення не достатньо лише «знати» про досвід містиків. Для цього насамперед треба мати очищене (очищене від усякого гріха та марнот) серце, відроджене і оновлене серце, серце осяяне духом істини. Ось чому Сковорода писав про «людей, имеющих сердце способное к увидению Божию»⁹⁷. Вибір на користь Абсолюта означає вибір своєї сутності, своєї духової ідентичності, означає самовіднайдення і початок істинного самопосідання, а не розчинення у цьому абсолютному («Той, що пізнав Бога – усе своє розуміє», – каже український мислитель). Про таку єдність трансцендентного та іманентного (того, що безпосередньо дане у самім осерді буття індивіда) саме у душі людському (де за євангельським розумінням Дух Божий може торкатися духу людського) каже нам, зрештою, і сама Біблія. І тому таке розуміння Сковороди, на мою думку, і відповідає біблійній науці і виростає з неї. «Дух людини, – читаємо у «Книзі приповістей Соломонових», – світильник Господній, що все нутро обшукує» (Пр.20:27). У російському перекладі дух людини є світильником Господнім, «испытывающий глубины сердца». Себто, справжнє і глибинне духовне самопізнання здійснюється за участю Божою. Тільки, властиво, Дух Божий і може просвітити глибини духу людського і відкрити людині глибинні тайни її буття. Жодні інтелектуальні зусилля, жоден щонайвитонченіший інтроспективний самоаналіз, жодне етичне напруження цього вчинити не годні. Отож не просто «вплив західної містики», як це твердить Д. Чижевський, зібрав на нашому ґрунті «літературний врожай» (крім Сковороди йдеться також, вочевидь, про Величковського, Гамалію та ін.), а насамперед заплідненість самого духа нашого мислителя божественними інспіраціями і, сказати б, його – Сковороди – власна духовна рецептивність (його внутрішня «відкритість» до дії Духа, його готовність внутрішня) щодо таємничих інспірацій згори (бо ж тільки той, хто уже внутрішньо *від правди*, – той слухає голос Мій», – каже Господь) відкрили Сковороді його власний містичний досвід. Цей останній був на ділі також і досвідом глибоко особистісним та й не міг бути іншим. Глибинне внутрішнє прочування Сковородою того, що він окреслював як «спокойное в душе дыхание и веяние Святого Духа»⁹⁸, попри зазначений уже пневмоцентризм Сковороди, засвідчує також те, що Сковорода, як пневматик, як християнин, що пережив друге духовне народження, дуже добре усвідомлював те, що нам не відкриються жодні дійсні духовні глибини, якщо Сам Дух Святий не відкриватиме їх *для нас*. Безумовно – повторюю – самому Сковороді відкрився такий глибокий містичний досвід і він почував себе провадженим Духом в усьому: і в самому житті (особливо в розмаїтих ситуаціях вибору) і в богопізнанні. Це, зрештою, нормальне звичайне євангельське розуміння. І щодо цього читаємо у св. ап. Павла таке: «...А нам Бог це відкрив Своїм Духом, – усе бо досліджує Дух, навіть Божі глибини. Бо хто з людей знає речі людські, окрім людського духа, що в нім проживає? Так само не знає ніхто й речей Божих, окрім Духа Божого. А ми прийняли Духа не від світу, але Духа, що з Бога, щоб знати про речі, від Бога даровані нам, що й говоримо не вивченими словами людської мудрости, але вивченими від Духа Святого, порівнюючи духовне до духовного. А людина тілесна (*себто та, що належить до категорії sarkikos, плотських, а не до категорії pneumatikos – духовних, себто та, котра ще не народжена «заново» – від Духа – див вище – Р.К.*) не приймає речей, що від Божого Духа...і вона зрозуміти їх не може, бо вони розуміються тільки духовно» (1 Кор., 26,10-14).

⁹⁷1, 232.

⁹⁸1, 153.

Про таке духовне бачення і духовне розуміння, що надане Духом Божим дійсно духовним християнам (внутрішньо оновленим, очищеним від гріха, духовно просвітленим) не раз говорив і писав сам Сковорода: «Просвещенный тайными Божества лучами, уразумеешь, что захочеш»⁹⁹. Чи, скажімо, в одному із латиномовних віршів, – «Бога не узрить вовік, хто засмітив почуття»¹⁰⁰. І коли Христос – згадаймо – у Нагорній проповіді говорить про те, що саме «чисті серцем» *Бога побачать*, то йдеться, власне, про те *внутрішнє духовне бачення*, котре посідають лише духовно оновлені християни і про що пише також і Сковорода: «О бѣднѣй и безплоднѣй человекѣ! Знай же, – каже Сковорода, – знай же, что вера смотрит на то, чего пустое твое око видеть не может»¹⁰¹. В іншому місці Сковорода міркує про безпосереднє духовне вбачання божественних сутностей внутрішнім «оком» віри. Це, як каже мислитель, «істинне око» відродженої «істинної людини», тобто так званого «внутрішнього чоловіка» сповненого Духом Христа: «Истинный человек имеет истинное око, которое понеже минуя видимость, усматривает под нею новость и на ней опочивает, для того называется верою»¹⁰². Вбачання *невидимого* не є платонічною чи неоплатонічною концепцією Сковороди: вчення про дві натури (видиму і невидиму) є наскрізь Біблійним вченням (згадаймо з цього приводу цілу низку висловлювань св. ап. Павла і зокрема про те, що *все видиме – тимчасове і тільки невидиме – вічне*. Та й сам Новий Заповіт розкриває сенс віри не тільки як «підставу сподіваного», а й яко внутрішній спосіб прозріння *невидимого*. Згадаймо з цього приводу лапідарне визначення віри у Посланні ап. Павла до Євреїв: «А віра – то підстава сподіваного, доказ *небаченого...*»¹⁰³. А в російському перекладі, – «Подтверждение того, чего мы не видим» (себто того, що не доступне нам на сенсорно-відчуттєвому та на інтелектуальному рівнях, проте відкрито для внутрішнього зору). У тому ж посланні Апостол Павло, кажучи про віру Мойсея (яко взірець віри поміж іншими видатними мужами віри), пише про те, що він в цьому сенсі «був непохитний, як *той, хто невидимого бачить*» (Євр., 11:27). А в російському перекладі: «он, как бы видя Невидимого, был тверд». Саме такій живій духовній вірі, яка спроможна прозирати невидиме особливим внутрішнім духовним зором, Сковорода протиставляє «тую не дѣйствительную вѣру, которую называют умозрительною». Духовне вбачання – це насамперед *духовне внутрішнє просвітління*, що можливе лише через набування (від Бога і завдяки Богові) «*светозарного сердца*»¹⁰⁴. Ота жива віра «свет во тьме видящая»¹⁰⁵ відкриває духовні глибини і тайни саме тому, що відроджений внутрішній чоловік «лучи божества ислушающий» осягає нове духовне бачення: «...человек Божий, источающий струи и лучи божества ислушающий есть сонцем не по сонечному лицу, но по сердцу. Всяк есть тот, чіє сердце в нем»¹⁰⁶. Оті «лучи Божества», оте «светозарное сердце» тощо – це аж ніяк не метафори. Це внутрішня реальність містичногосвіду самого Сковороди. Цей досвід певною мірою нагадує нам і «блаженне занурення у пресвітле сіяння» Діонісія Ареопагіта (порівняй, наприклад, із гл. 1 «Послання до Тимофія» святого Діонісія Ареопагіта) і «світло очам душевним» Симеона Нового Богослова і досвід так званої *фотодосії* («світлодаяння») у візантійських містиків і споглядання надприродного фаворського сяйва у містичних переживаннях ісихастів. Треба вважати, що релігійне переживання божественного світла, світлосяйного наповнення тощо належить до універсальї глибинної духовної «мови» спілкування із Богом і «пронизує» собою навіть типологічно різний містичний досвід. Мабуть має рацію сучасний американський дослідник релігійногосвіду Д. Коен, коли розглядаючи розмаїті «пускові чинники релігійного досвіду» і зокрема пошуки «більш глибокої віри» вважає, що

⁹⁹ I, 184.

¹⁰⁰ II, 287.

¹⁰¹ II, 162.

¹⁰² I, 162.

¹⁰³ Євр., 11:1.

¹⁰⁴ II, 406.

¹⁰⁵ I, 148.

¹⁰⁶ I, 144.

інваріантним ядром такого внутрішнього духовного досвіду є *«фізичне відчуття всепроникального світла»*. Отож я ладен тут наголосити ще раз і ще раз: «свѣтозарное сердце» у Григорія Сковороди – це не просто метафора. Не просто метафора, на мою думку, також і слова Самого Ісуса Христа про учнів Своїх яко про *«дітей світла»*, чи то коли закликає їх *«перебувати у світлі»*, *«аби не огорнула їх темрява»* тощо. Принагідно хочу нагадати тут доволі часто цитовану думку філософа Л. Вітгенштайна, який слушно вказав на те, що *значення слова складається із його використання, цебто із того як, у який спосіб, з якої нагоди, в яких реляційних контекстах (а сьогодні ми б сказали іще: в яких інтертекстах, в яких ситуативних контекстах) ним послуговуються; яку ілюкативну та перформативну силу у це вкладають, які врешті-решт смисли (навіть і не будучи вербалізованими, чи то – ширше – наративізованими; чи то втіленими в інших-- паралінгвальних, проксемічних, жестових, ритуально-символьних, акціональних, ситуативно-предметних тощо – способах кодування сенсу) розгортаються (саме для втаємничених у відповідний внутрішній духовний досвід), яко справді «невидимі» (необ'єктивовані) ПРЕСУППОЗИЦІЇ СЕНСУ(яко внутрішня не-омовлювана реальність)*. Вдаючись до дещо глибшого (цебто не тільки семантичного, а й герменевтико-сислового, спіритуального) тлумачення тих міркувань Сковороди, що пов'язані зі спогляданням *духовногосвітла, божественної світлосяйности, променистої слави Божої* тощо варта було б згадати також глибоку думку американського дескриптивіста Г. Гліссона про те, що *субстанція змісту складається безумовно із усієї сукупності людського досвіду*. Дивно одначе, що аж до останнього часу (тут винятком є хіба що аналітично багатомірні праці про Сковороду Леоніда Ушкалова) майже не було спроб *співвіднести семіотичність образів Сковороди (хоча й це вже переважно вторинна семіотизованість, а дуже часто і мета-метафоричність) зі «світом символів» самої Біблії*. І не лише на рівні екзегези, тлумачення та розуміння самих Писань, а й на рівні самого досвіду живої віри. Йдеться про таку віру, яка не лише «вибудовується» у рамцях біблійно-духовно-літургійно-ритуального досвіду (а ритуальний досвід теж «пере-транскрибує» біблійні смисли, є часто-густо ізоморфною біблійному сенсотворенню *редесигнацією смислів*), а й буквально *підживлюється такими смисловими мережами і смисловими «потоками», вкорінюється у них* (у цьому полягає також духовний феномен так званого «утвердження у вірі» та «зростання у вірі»). Адже вже сам факт насиченості міркувань Сковороди численними цитатами (прямими і непрямими, явними та приховано-реконтекстуалізованими тощо), а також численними ремінісценціями, алюзіями-асоціатами (реорганізованими у нові метонімічні та метафоричні структури, у цілком нові смислові конфігурації, у цілком нову – аж до химерності – гру смислів, реплікацію смислів, смислове пере-пере-лунювання і проліферацію смислів, а також у дивовижно смислотворчі ефекти «короткого замикання» рівнобіжних, «багатоповерхових» смислообразних серій тощо) мав би конче спонукати нас до детального відтворення якихось присутніх вимірів внутрішнього досвіду Сковороди, його дуже складного (але ж цілісного!) *смислового світу вкупі зі «симфонічними» перегукуваннями (перегукуваннями, які є сенсоутворювальними, перегукуваннями, котрі у свою чергу є конституантами смислів, а не лише конотативним «підваж-ком» до цих останніх!) світу Святого Письма*. Відважуся навіть сказати так: *жива сенсогенерувальна тканина Біблії справді стала для Сковороди не лише «поживою» для екзегетичних розважань і філософських розмірковувань, або ж не лише давала нашому мислителеві якісь творчі (у вужчому розумінні) інспірації, а й ставала (десь уже із тридцятилітнього віку, коли сформувалась потреба у щоденнім читанні Біблії) дійсним сенсо-носним субстратом самої духовности Сковороди, підставою тієї його духової пневматології, що «овнутрішнюючи» цей світ Біблії і водночас безмірно заглиблюючись у цей світ, була не лише «роздумами про...», чи то, скажімо, «спрямованістю-на», а просто «дихала» цією атмосферою, замешкувала у ній...*

Назва одного із творів Сковороди *«Убудшесья видеши славу Его»*. Алєгоричний духовний сенс цього епізоду такий (як, зрештою, є таким він, на мою гадку, для самого Сковороди): тільки людина, яка прокинулася від духовного сну може побачити новим духовним зором славу Божу (слава у «подобі» Божого сйива фаворського проміння є *формою ви-явлення божественної*

сутності). «...Блаженний Петр с товаришами своими! Господь Сам пробуждает их» (нагадаю, – три апостоли, які супроводжували Христа на гору Преображення справді заснули були там – Р.К.). Сам пробуждає їх: «Где вы почиваете? Встаньте, – говорит, – тогда уже не бойтесь». Колотит сих погребених и Павел: «Встань - де, мертвец и воскресни от мертвих!.. Поколь ты землею будеш и не преобразиши от нея во Христа, пока ты не увидиши светлаго небесного человека». И о сем – то речь будет: «Убуждешся видеши славу...». Внутрішнє духовнє просвітління і духовнє преображення людини через її уподібнення до Христа, її преображення, її преображення у Христа (згадаймо добре відоме у того ж Апостола: «I вже не я живу, але живе в мені Христос...»; «...хто Духа Христоваго не має, – той і не Його» і т.д. і т.п.) відбувається тільки після її духовного пробудження, – після її духовного пробудження до нового життя у Христі. Ціле пасмо смислових невидимих «ниток» та конотативних «пере-гукувань» (а ці останні – нагадую – є не лише сенсоносними, а й сенсоутворювальними) простягається зі сфери синтагматики (чи – трохи спрощуючи – зі сфери лінійно-послідовного розгортання зазначеного вище біблійного тексту) у багатомірну сферу біблійної парадигматики. Ця остання «тримається» не лише на відношеннях поміж відношеннями (зокрема на взаємо-співвідносних системах семантичних та смислових бінарних альтернатив, а також у смислових устосункуваннях, вельми тонких когезіях та «взаємо-на-повнюваннях» смислів та смислових сув'язях і «роз-несеннях»), а й неминуче окреслюється у реляціях до біблійного горизонту вартостей та над-вартостей, або ж так званих граничних смислів, що пов'язані з есхатологічними сподіваннями живої віри, любові, духовної свободи, духовної істини, благодаті, праведності, святости та освячення тощо... Звідсіля – не тільки семантика і сенс (утім числі – сенс особистісний), а й реляційна **значущість** (сказати б, аксіологічна напруга) певних ключових смислів та їх складних конфігурацій. Врешті-решт укожний біблійний смисл (смисл, що не є цілком самодостатнім смислом – смислом-«монадою», бо ж пов'язаний з усіма рівнями власне біблійного кодування та з деякими позабіблійними шифрами та символічними системами, які не лише взаємо-інтерферують, а й взаємо-детермінують одна одну) вже на рівні щонайменших «смислових клітин» і вже від самого початку неминуче імплікованими є ціннісні уявлення та способи поцінювання, етичні мірки, конвенції (чи навіть і канони та їх специфічне тогочасне розуміння-тлумачення). Йдеться тут, зрештою, про узвичайнені геітальти «бачення» (корелятивні з біблійною картиною світу та духовним досвідом реципієнтів), Йдеться навіть і про деякі способи (хоч і у «згорненім» вигляді «знань» заднього плану) тлумачення-потрактювання того, що властиво сприймали із Біблії та як реагували на це (самі реакції теж вбудовуються у смислові мережі Письма, тому на ділі ми маємо багато неоднакових біблійних мов, неоднакових розумінь і потрактювань Біблії, неоднакових інтерпретативних моделей чи то взірців). Зрештою до смисло-логії «багатоповерхових» біблійних мов (у тім числі символічних систем, кодів тощо) ще не віднайдено надійних екзегетико-герменевтичних ключів. Адже, якщо практично неможливо докладно роз-шифрувати навіть і феноменологію повсякденних афективних переживань (хоча добре відомо, що емоції наші і навіть цілком невиразні передсвідомі тривоги завсіди просякнуті чи то «заряджені» смислами та й попередньо вже нюансовані смислами вже зісередини самих **потоків переживань!**), то тим паче годі це вчинити стосовно духовних переживань, стосовно пере-живання самого процесу об'явлення сенсу Слова (слова як Логосу), а не просто його так званого «розуміння».

Повернімося зрештою до наведеного вище сковородинського тексту. Парадигмальні «нитки» пронизують і «пересновують» тут цілу систему бінарних семантичних опозицій (і водночас набагато складніших смислових «від-лунь»): духовний сон– духовнє «пробудження»; темрява-світло; духовно мертвий – духовно воскреслий; ветхий Адам – новий небесний чоловік і так далі. Усі ці бінарні семантичні (та спіритуально-смислові) опозиції (і – водночас -- **сув'язі!**) взаємо-кореспондують також і «по вертикалі». Тобто у деяких відношеннях (деяких структурально-функційних та смислових реляціях та кореференціях) духовнє пробудження – духовнє воскресіння – внутрішнє просвітління (ходження у світлі) – преображення – переродження у нового (істинного,

небесного) чоловіка є засадничо тотожними: семіотично ізоморфними, ізофункційними та такими, що взаємотяжіють до певного вужчого (чи то радше більш *усуцільненого, більш цілісного*) смислового поля. «Преобразитися», «сповнитися світла Христового», «духовно воскреснути» (ожити до нового життя у Дусі Христовому), подолати (піднятися *над*) ветхо-адамівський тілесно-земний (плотський чи то *sarkikos*) рівень, піднятися – у спосіб духовного сходження – щаблями або «сходінками» отієї авраамової «Лѣствиці» до небесного (досконало-духовного), – усе це різні образно-ейдетичні та лінгвокультурні конструкти певної цілісної духовної реальності. Реальності, що не може бути зредукованою лише до лінгвосемантики чи то навіть і смислу тих або інших вербальних контекстів. Прокинутися до нового духовного життя і ходити у «світлі Христа» – це значить насправді *мати із Ним безпосереднє духовне єднання*, – пере-йти зі сфери темряви (не-духовного, духовно мертвого, всього того, що умертвив гріх) у сферу Божественного світла, у сферу духовного про-світління, у сферу того благодатного *Життя в Дусі*, коли ми вже є христовими, тобто дійсно *належимо Йому*. «Ходіть доки ви маєте світло, щоб вас темрява не обгорнула... Аж доки ви маєте світло, то віруйте в світло, щоб синами світла ви стали» (Ів., 12:35-36). Цілком очевидно, що йдеться тут (порівняй із численними спів-відповідними розмірковуваннями Сковороди) не про фізичне світло (світло, яке ми сприймаємо на перцептуально-сенсорному рівні) і не про фігуральне «світло» науки Божої. Йдеться насамперед про внутрішнє *духовне осяяння*. Йдеться про *о-промінення всього внутрішнього єства потоками благодатного Духа Божого*. Для кожного християнина, що має живу віру, ці слова є зовсім не метафорою (на кшталт «світла знань», «світла науки» та інших справді фігуральних висловів чи словосполучень), а цілком реальним процесом пере-ходу із темряви гріховного життя «по плоті» (де домінувало лише тілесне та душевне) у *духовне світло внутрішньої злуки з Христом через внутрішнє преображення у «світлого» – за означенням Сковороди – «небесного чоловіка»*. Й тут-таки Григорій Сковорода наче на підтвердження саме такого духовного розуміння (духовного переживання) *пробудження* як *внутрішнього осяяння і просвітління* подає початок цитати із ап. Павла: «Встань-де мертвец и воскресни от мертвых ...». Це дещо вільне цитування із 5-ї глави Послання св. ап. Павла до Ефесян. Цілісне розуміння вимагає тут розгляду відповідного уривку у трохи ширшій контексті, а також із врахуванням деяких інтертекстуальних реляцій (див. Еф., 5:8,11): «Ви бо були колись темрявою, тепер же ви світло в Господі, *–поводьтєся як діти світла... і не беріть участи в неплідних ділах темряви...*». І трохи нижче: «Сплячий вставай, і воскресни із мертвих – і Христос освітить тебе» (Еф. 5:14). Врахування вимірів реляційної семантики (і зокрема не лише денотативного значення слова, а й *значущості слова!*), а також «ваги» слова – *його ваги спіритуальної та аксіологічної*, потребує відтворення різно-мірного парадигмального поля, яке не збігається із відповідними семантичними мовними полями (хоч, зрештою, і послуговується цими останніми, ресигніфікуючи, пере-транскрибовуючи, перекодовуючи їх). Кодовий сенс *світла* увиразнюється на підставі семантико-типологічних зіставлень зі старозавітніми текстами. Із старозавітніх пророцтв (8ст. до Хр.) Ісаї: «Народ, який в темряві ходить Світло велике побачить». І ще одне – семантично доповнювальне – саме в аспекті нашого аналізу: «Уставай, світися, Єрусалиме, бо прийшло твоє світло, а слава Господа над тобою засяла... І підуть народи за світлом твоїм, а царі – за ясністю саява твого» (Іс., 60:1-3). Ці два смислові ряди – *пробудження і осяяння* (внутрішнього духовного просвітління) мовби цілком конвергентно у своїх смислових планах *сходяться до купи* у такому висловлюванні ап. Павла (із Послання до Римлян, 13:11–12): «І це тому, що знаєте час, що пора нам уже пробудитись від сну. Бо тепер спасіння ближче до нас, аніж тоді, коли ми ввірували. Ніч минула. А день наблизився, то ж відкиньмо вчинки темряви й зодягнімося у зброю світла». Зазначу тут лише, що в апостола Павла вислови на кшталт «зодягнутися у нового чоловіка», «зодягнутися у любов» (у російському перекладі «облечься», «облечитесь»); «зодягнутися у Христа», «зодягнутися у зброю світла» властиво і означають те цілковите духовне оновлення, яке Сам Христос (ще раз перегляньмо ключовий для нас епізод 3-го розд. Євангелії від Івана), окреслює як щонайважливішу умову «входження» в Царство Боже:

«народитись від Духа». Отож перебування у світлі, у любові, у Дусі, означає перебування у Христі, удосконалення у Христі, осягання Його божественної досконалості! А отже, у собі, через себе, через власний духовний досвід у єднанні з Його Духом, у наповненні Його мислями і почуваннями («Нехай ті самі думки будуть у вас, як і в Христі Ісусі» – Фил., 2:5), – осягання все більше, все повніше, все глибше божественної природи Другого Адама, – розгортання в собі Небесного Істинного чоловіка.

Про духовне пробудження як одночасно шлях до богопізнання, шлях до внутрішнього вбачання світлосайного божественного первня Сковорода розмірковує ще у відомому трактаті «Наркіс»: «Пробудися жь теперь мыслию твоєю! И если подул на твоє сердце Дух божій тогда должен ты теперь усмотреть то, чего ты от рождения не видал... Ты видел одну только тму. Теперь уже видиш свѣт»¹⁰⁷. Як видно, і тут Сковорода залишається послідовним пневматиком, послідовним пневматологом: вбачання глибших духовних істин є духовно зумовленим, а не залежить лише від наших «знань» та зусиль нашого інтелекту. *Необхідною умовою нашого духовного бачення є участь у ньому Божого Духа, інспірованість нашого внутрішнього ества («серця») «віанням» нетутешнім. Ілюмінативний, просвітлений Духом, розум – саме таке августиніянське спрямування богопізнання, осмислення божого існування та розуміння власної сутності було вельми близьким Сковороді.* Варта було б згадати, що така – умовно кажучи – августинова лінія – ще у XIII сторіччі мала своїх прихильників та вельми поважних «поглиблювачів» поміж філософів-францисканців. Ще св. Бонавентура вважав, що для пізнання людським інтелектом «вічних істин» доконечною є «божественна ілюмінація», божественне просвітлення і просвітління. Інший францисканський мислитель Роджер Марстон (помер 1303 р.), спираючись на вчення Августина Аврелія про божественне просвітлення (і – відповідне – світлосайне духовне вбачання), ототожнив ілюмінативний активний інтелект із Богом. Пневматологія Сковороди теж відтворює тотожність богопізнання та самопізнання яко внутрішнього духовного осяннє: «Может искра Божія пасти на темну бездну нашего сердца и вдруг озарить...» І хоч це може статися навіть цілком несподівано, але тільки тоді (тільки за тієї умови), коли «серце» (наше внутрішнє ество) уже *відкрите* (відкрите вірою) для дії божественної благодаті. Отож шлях богопізнання є шляхом щораз більшого внутрішнього просвітління, а отже, і шляхом осягання щораз більших глибин власного духу, а отже, і *всіляко поглиблюваною взаємодією (та синергійною спів дією) Духа Божого із духом людським. Це і є, як здається мені, ще августиїнська Via Illuminativa.*

Сковородинське євангелійне розуміння богопізнання через внутрішнє богоєднання в дусі (що водночас і уможлиблюється осяйним просвітлінням і має його за свій наслідок) вочевидь було підсилене знайомством мислителя з релігійно-духовним досвідом німецького пієтизму в університетському центрі – в місті Галле (саме тоді у Сковороди з'являється, притаманний насамперед протестантам, навик щоденно читати Біблію). Властиве пієтизмові (та деяким іншим інтроспективним спрямуванням німецької релігійної думки) розуміння *служіння Богові*, яко не лише повсякденного чину та способу життя, але яко внутрішньої активності індивідуального духу доволі точно схарактеризував (вже на схилкові пієтизму яко окремого спрямування) Г.В.Ф. Гегель. У «Філософській пропедевтиці» він писав про це так: «Богослужіння є певною наповненістю думок і почуття Богом, з допомогою чого індивід прагне здійснити своє єднання з Богом і набути як свідомість такого єднання, так і впевненість у ньому»¹⁰⁸. Зрештою можна було б вбачати доволі тонкі (а іноді і присутні) *дистинкції* поміж духовним досвідом богоєднання деяких інших відомих подвижників віри (у тім числі й не згаданих ще в цьому есеї таких майже «хрестоматійних» містиків як Ян ван Рьойсбрук, св. Катерина Сієнська, св. Тереза Авільська, св. Йоан від Хреста, чи у новіші часи, скажімо – філософ і богослов Бенедикт Франц-Ксавер фон Баадер та ин.) та вельми

¹⁰⁷ І, 175.

¹⁰⁸ Гегель Г. Работы разных лет / Г. Гегель. – Т. 2. – С. 78.

своєрідним (*проперсонологічним і пневмологічним водночас*) містичним досвідом Григорія Сковороди. І хоча це окремий сюжет для не однієї спеціальної студії я все ж волю наголосити тут на двох безсумнівних моментах. По-перше, той тип містичного богоеднання, що був особистісним надбанням Сковороди, належав не до містицизму «в-бачання єдності», а до дещо іншого шляху – до містицизму «внутрішнього бачення», містицизму «занурення в себе». Один зі засновників нової психології релігії Рудольф Отто так характеризує цей другий шлях містицизму: «Відвернення від усього зовнішнього, входження у власну душу, в її глибину і знання про можливість повернутися в цю глибину. Увійти в неї. Містиці цього...типу властиве занурення, а саме занурення в себе, із тим аби у внутрішньому дійти про-зріння, віднайти тут або безконечне, або Бога...»¹⁰⁹. І другий момент, що на ньому я заакцентую: містицизм Сковороди щасливо поєднав розум і віру, Атени і Єрусалим, глибини ірраціонального і такі ж незбагненні глибини дискурсивно-філософського інтелектуалізму. І попри все, *ніколи у Сковороди, як здається мені, саме це глибинне «занурювання» в актах містичного богоеднання не супроводжувалося «звужуванням» пневмологічного ядра його особистісної самототожності, чи то відокремлюванням від присутнього змісту власного «я», чи то – принаймні миттєвою – втратою самоти*. Саме це, здається доволі істотно відрізняє мудру віру Сковороди від, скажімо, апологетизованої Йоаном від Хреста (1542 – 1591) так званої *немудрої віри*, як єдиної достатньої і необхідної підстави прямого богопізнання. Як причиною до майбутніх розмислів у цьому контексті наведу тут лише одну із думок згаданого містика св. Йоана від Хреста. «*Душа, – пише св. Йоан від Хреста, – має звільнитися від усього того, що заповнює її вмістилище, щоб хоч скільки надприродних речей вона посідала, все ж повсякчас могла залишатися відокремленою від них, перебуваючи в темряві. Вона повинна скидатися на сліпого, що покладається на немудру віру, узявши її як провід і світло, і відкинувши все йому зрозуміле, пережите, відчуте й уявлюване*»¹¹⁰.

Знати Бога – це не тільки визнавати Його буття, поклонятися Йому і чинити Його волю в своєму житті. Знати Бога не можливо тільки на рівні тієї віри, яку Сковорода називає «недійствительною» вірою – вірою «умозрительною». *Знати Бога – се значить внутрішньо преобразитися, сповнитися Його Духом, пережити Його як безпосередню Першореальність у глибинах оновленого Ним єства. Пізнати Бога значить з'єднатися з Богом*. «А что ж есть живот вѣчный, если не то чтобы, знать Бога? Сие то есть быть живым, вѣчным и нетлѣнным человеком и *быть преображенным в Бога*, а Бог, любовь и соединение – все то одно»¹¹¹. У такій містичній злуці із Богом духовна любов не просто виконує посередницьку роль. Сама ця любов, яко дар божественної ласки (благодати), яко плід Його Духа (подібно як і християнська *радість*, що має цілком іншу природу аніж втіха земна; подібно як і внутрішній *мир духовний, смирення чи то упокорення*; як, зрештою, і сама *віра – Божі дари людині, плоди Його Духа у серці людськiм*) є носіями божественного. Тому перебування в любові (у любові духовній) означає водночас перебування у Бозі. Ось чому саме на завершення цього есею, в якому мені все-таки вдалося, як я вважаю, показати *пряму закоріненість пневматології Сковороди (пневматології і як своєрідного філософування, і як духовного переживання, як стану душі та духу і водночас як узasadнення самого досвіду живої віри) у смисло-логію Святого Письма*) я хотів би ще раз звернутися до живої смислової тканини самого сквородинського тексту. Я волів би знову опертися на двох ключових у цьому відношенні (до того ж внутрішньо взаємопов'язаних) міркувань Сковороди.

«*Вся десятисловия сила, – міркує Сковорода, – вмещается в одном сем имени *любовь*. Она есть вѣчным союзом между Богом и человеком. Она есть огонь невидимый, которым сердце разпалается к Божію слову или воле, а посему и она сама есть Бог*». Ось чому і *премудрість*, як це гадав Сковорода, можна досягнути лише тоді, коли ми вже посідаємо оту божественну любов, що єднає нас із Богом. Адже *поза Богом, у відпадінні від Бога (а жива спілка і спільність – «союз»,*

¹⁰⁹ Otto R. West – Ostliche Mystic. – Gotha, 1926. – P. 53–54.

¹¹⁰ Peers A.E (ed.) The Complete Works of Saint John of the Cross. – London, 1943. – P. 74.

¹¹¹ І, 204.

«спрясженіє» – з Ним можливі лише у повноті любови та через таку особливу духовну любов) людина залишається також і поза джерелом істинної мудрости. «Любление Господа есть преславная глава премудрости»¹¹². Мені здається, що у цій гранично лапідарній формулі Сковороди і втілена власне та притаманна йому зрівноваженість (внутрішня духовна згармонізованість та співвідповідна їй когерентність та духовна самооркестрованість смислів), що не знає ані амбівалентности, ані навіть антиномічності) містичного і раціонального, філософсько - дискурсивного, роз-мірковувального, категоріяльного і духовно-споглядального, духово-вчувального, що притаманна була і платонізуючому спрямуванню Августина Аврелія (а у дохристиянській філософії та теології схожу спробу зрівно-важування і навіть зрощування містичного та раціонального бачимо в одному із чільних провідників Атенської школи пізнього неоплатонізму Проклові Діядохові).

Таке сквородинське прагнення цілісної духовної премудрости і таке інтегральне духове бачення та вбачання (що поєднувало – нагадаймо собі – богопізнання із самопізнанням, а гранично містичне із гранично раціональним) давало змогу Сковороді бути справді премудрим не тільки у плані гносісу (у пізнанні Бога, у самопізнанні, у пізнаванні вічних буттєвісних істин, у розумінні шляхів, роз-доріж та без-доріж світу цього та людини у цьому світі тощо); а й також бути мудрим у плані праксису. Йдеться власне про те, аби також і жити мудро, чинити мудро, обирати мудро, мудро ухилитися на ділі від усілякого зла та лиходійства, мудро сповнювати божє своє покликання (саме такий сенс –сєнс зовсім не секулярний – як це звичайно тлумачать, має сквородинське вчення про сродність) – це ще один вимір інтегральної пневматології Сковороди, що реально розгорталася, втілювалася, здійснювалася у самому його житті, у способі цього життя, у повсякденних його стосунках із різними людьми, у внутрішньо притаманному йому духово-інтелектуальному хистові життєво-сміслових, конкретно-ситуативних та містико-спіритуальних **Увідповіднювань самого себе та метафізичного Цілого...** Можна було б навіть сказати без перебільшення: життя Сковороди було пневмоцентрично зорієнтованим. Саме життя його – даруйте цю тавтологію – було ужитковою пневматологією. Тому (а зараз вже даруйте мені тривіальність!) – варта було б нам навчатися і навчати себе також сьогодні (і напевно не лише християнам) із «розгорненої книги» самого життя сквородинського. Тут безперечно є що відчитати... Адже життя мудреця (наскільки ми його знаєм сьогодні і взагалі наскільки можемо знати) є лише дійовою ре-сигніфікацією-пере-переозначуванням та дійовим пере-транскрибуванням (не кажучи вже про дійове в-тілювання) притаманних його внутрішньому світові духовних смислів. Саме життя Сковороди є врешті-решт роз-гортанням цих смислів у самому його життєтворенні, -- є великою **На-снаженістю цього життя (аж до Радости Нетутешньої!) духовними смислами, смислами повсякчасного одухотворення...** І саме тому не тільки твори Сковороди, але і його життя (сам триб цього життя) будуть в Україні (і вже нині є) потужним осердям новохристиянського і новоукраїнського сенсоутворювання, – осердям генерування нових смислових і виразно сенсожиттєвих Міцних і водночас Динамічних текстур Гідної та Вільної Кожної Окремішньої людини – Людини – Правдошукача... Хай навіть і серед усього нашого хаосу і серед нашого духовного та суспільно-історичного роз-доріжжя та без-доріжжя.

Ось чому дорога до Сковороди – не дорога назад, а дорога у глибочінь духового – дорога у глибину твоєї душі. Дорога до правдивої духовної самости. Дорога до вільного самостояння у душі (у Дусі!).

Перша версія цього есею була опублікована в релігійно-філософському альманасі "Transfiguratio / Преображення" (Львів, 2003). Автор висловлює подяку п. Драган-Василець за допомогу у підготовці тексту.

¹¹² І, 192.