

Олена  
Сирцова

## АНАКСАГОР КЛАЗОМЕНСЬКИЙ І FABULA DE TANTALO ГРИГОРІЯ СКОВОРОДИ

---

*A mon professeur à la Sorbonne*

Jacques BRUNSCHWIG

Філософське переосмислення античних міфів та містерій у контексті таких «парадигматичних» для ХХ сторіччя філософських міфологем античності, як протиставлення Фрідріхом Ніцше діонісійського ірраціонального начала аполлонівській раціональності [Іванов, 1994: с. 312; Ніцше, 1912: с. 92–102; Deleuze, 1991; Доддс, 2000], залишається такою самою мірою фундаментально неавтентичним, як і філософсько-етимологічне міфологізування сократівського типу, відображене в діалозі Платона «Кратил», у Плутарховому роз'ясненні «Про Е в Дельфах» або у пізніших філософсько-міфотворчих неоплатонічних трактатах. А проте ці неавтентичні з погляду строгої філології і класичного антикознавства інтерпретації важливі і продовжують важити для історії філософської культури та її самоусвідомлення спадкоємицею античного світу як своєї інтелектуальної і чуттєвої праоснови значно більше, ніж безперечні донині висновки академічних досліджень, що профанують філософський міф етимологічним викриванням філософської гордині прозою достеменної історико-культурної автентичності, на кшталт нещодавнього нагадування: «Славнозвісне “пізнай себе” від самого початку важило ненабагато більше, ніж “знай своє місце”, “збагни свою мізерність поряд з божеством”. Наводячи надпис на стіні дельфійського храму, треба було згадати про “злиденних духом”, інакше кажучи,

© О. СИРЦОВА,  
2014

“бідних на гордість”... Значення ж *υῦϑη σεαυτόν* у Платона... є філософська проекція, настільки відмітна від історико-культурного коментаря, наскільки зарозумілість відмітна від скромності» [Клейнер, Поздnev, 2012: с. 467].

Філософська інтерпретація античних ідей, міфів, етимологій, понять та образів Григорієм Сковородою належить саме до такого інтелектуально самовладного, творчого й «неавтентичного» типу переосмислення античної міфології і філософії, який лише в минулому сторіччі набув значення єдино можливої інтелектуальної парадигми руху «назад до досократиків», тобто до їхнього унікального стилю філософування, який постав колись на родовому виході філософії з міфології та містерій з неповторним назавжди відчуттям абсолютної свободи саме від міфу, який перманентно породжує філософію. В цьому розумінні філософ XVIII сторіччя Григорій Савич Сковорода за своєю унікальною свободою філософської інтерпретації міфу виявляється певною мірою стилістично суголосним як першим у V—VI сторіччях, так і вище названим останнім представникам європейської філософії в її зверненні до античності. Так, знаменитий Наркіс Сковороди як уособлення філософського міфу про самопізнання — це гранично незалежний від Овідієвого (Met. III, 341—510) чи Павсанієвого (Paus. IX. 31—32) Наркіса живий філософський неоміф, який не знає і не хоче знати ні про закоханих в нього Ехо чи Амінія, ні про стародавню тему страху перед відображенням і заціпенінням у самозакоханості. Досить осібним виглядає він і від естетичного переживання взаємозв'язку краси та пізнання в концепції Плотина. З усього античного конвою вихідного міфу чи не найближчим для автора поеми «*De sacra caena seu aeternitate*» виявляється етіологічний аспект зв'язку назви квітки або, ще точніше, цвітіння із символізацією смерті і символічним прагненням до неї, яке личить філософові («*Da mihi velle mori! Da mihi amare mori!*») [Сковорода, 1972: т.1, с. 104; Сковорода, 2011: с. 148].

Так само цілком авторським і вільним у виборі стосовно існуючих версій міфу про стародавні блюзнірства божественної педофагії або стосовно сюжету про можливість випробування всевідання богів Сковорода постає в інтерпретації надзвичайно цікавого і настільки ж неоднозначного переказу про улюбленця богів та учасника олімпійських бенкетів Тантала в одній зі своїх раних поетичних фабул «*Fabula de Tantalos*». Примітно, що й у всіх виданнях, починаючи з першої публікації цієї фабули Д.І. Багалієм 1894 року, як і в автографі, що зберігся в зошиті Михайла Ковалинського (ІЛ, ф. 86, № 24, арк. 75 [зв.]), цю фабулу вміщено в шерг з іншою фабулою, головним персонажем якої є один з найзначніших ранньогрецьких філософів Фалес Мілетський (ІЛ, ф. 86, № 24, арк. 75), що дає змогу припускати певну одночасність, контекст і загальну зацікавленість та настроїв Сковороди при написанні обох творів, які датовано часом викладання ним поезики в Харківському колегіумі наприкінці 1750-х — на початку 1760-х років [Сковорода, 1972: т. 1, с. 480] або навіть більш раним каврайським періодом у другій половині 1750-х років [Сковорода, 2011: с. 121].

Таким чином, обидві фабули безсумнівно передували визначальному для всього подальшого спрямування і стилю філософського мислення Сковорода діалогу «Наркісс. Разглагол о том: узнай себе», оскільки «Наркіссов образ благовестит сіє: «Узнай себе» [Сковорода, 1972: т. 1, с. 154], але водночас за-свідчували і містили відгомони того досократичного контексту, в якому цю ідею міг первісно сприйняти Сковорода. Адже, як писав він у супровідному листі «милостивому государю Владимиру Степановичу Тевяшову» 1775 року: «Предревнѣйшее слово есть сіє Гνωθι σεαυτόν. Nosce te ipsum. «Узнай себе са-маго». И теперь оно всѣм во устах но не многим во вкусѣ. Думают, что на-чальник слова сего был древнѣйший мудрец Фалис. Вѣрю. Кто что нашел и любит, тое своим ему быть может, а *истина* безначальна. Пишет Плутарх, что на Аполлоновом Делфійском храмѣ было написано: «Узнай себе» [Сковоро-да, 1972: т. 1, с. 413; Cf.: Plat. Charm. 164 de]. Ключовим у цих словах Сковоро-ди є, однак, не те, кому міг належати знаменитий вираз, а те, що «истина безначальна», бо вона була шанована і у єгиптян, і у євреїв, і у еллінів як «свѣт вѣдѣнія Божія» [Сковорода, 1972: т. 1, с. 413]. Звідси, якщо істина без-начальна і божественна, то і початком, і кінцем її є Бог. Тобто начало істини не є людським, а може бути лише Божим, як і її уявний кінець.

Саме таке розуміння значення наймудрішого філософа як того, хто про-мовляє і розголошує Істину, а не народжує чи творить її, підтверджують слова «любезнаго моего Фалиса», на які Сковорода посилається наприкінці листа: «Ἀρχὴν ἀπάντων καὶ Τέλος ποιεῖ Θεόν» «Началом и Концем во всем тебѣ будь Бог» [Сковорода, 2011: с. 648, 701]. В коментарі на це місце Л.В. Ушкалов навів важливе зіставлення вказаного посилання Сковорода зі словами Григорія Бо-гослова [PG, t. 37, col. 908A], зазначивши: «Насправді ці слова належать Григо-рію Богослову... Можливо, ім'я Фалеса виринає тут з огляду на те, що ця фраза перегукується зі славнозвісним Фалесовим окресленням Бога як того, «що не має ні початку, ні кінця» (Фрагменты, 1989: с. 109)» [Сковорода, 2011: с. 701]. Схоже, проте, що Сковорода тут не помилявся, а радше сприймав слова самого Фалеса у версії Григорія Богослова, яку, можливо, також знав. Ця версія від-сутня у доступних на сьогодні свідченнях доксографів Фалеса, але їх продов-жують досліджувати, доповнювати і перевидавати у значно поширенішому і ґрунтовнішому вигляді, ніж це видавалось раніше, як, наприклад, завдяки знай-деному фрагментові про Фалеса, збереженому оксиринхським папірусом [La sagesse greque, 1991: vol. II; Фрагменты, 1989: с. 112, 572]. Не виключено також, що Сковорода був носієм цього висловлювання завдяки відомому і Григорію Богослову, і йому джерелу з прямим посиланням на Фалеса, яке залишилось поза увагою сучасних дослідників через істотні книжкові втрати в минулому. В такому разі спостереження щодо аналогічного до згаданого у листі до В.С. Тевя-шова Фалесового висловлювання у Григорія Богослова може набирати додат-кового історико-філософського значення не лише для сквородинознавства, а й для світової науки про доксографію досократиків, частина висловлювань яких дійшли до нас саме завдяки свідченням і переповідям Отців Церкви.

Виходячи зі сказаного вище про відому «філософську неавтентичність» і переінакшування на свій лад максим античної мудрості видатними мислителями минулого, що є істотним для розуміння внутрішнього діалогу Сковороди з досократиками, сам факт приписування зазначеного висловлювання Фалесові також не можна було б не вважати історико-філософськи симптоматичним для сприйняття Сковородою висловлювань ранньогрецьких філософів як аналогічних висловлюванням «Отців». І нарешті, не варто забувати про сковородинського «демона герменевтичної свободи» в поводженні не лише з висловлюваннями античних філософів, а й із самою Біблією й особливо з філософським тлумаченням псалмів, на що вже звертали увагу на І колоквиумі. Таким чином, питання про атрибуцію Сковородою процитованого висловлювання Фалесові залишається щонайменше відкритим. І робити остаточний висновок про її спростування, мабуть, ще зарано.

Серед найближчих до філософського мислення Григорія Сковороди з-поміж ранньогрецьких філософів, яких іменують досократиками, зазвичай указують передусім неодноразово згаданих самим Сковородою Фалеса та Піфагора [Сковорода, 1972: т. 1: с.91, 304, 359, 366, 413; Сковорода, 1972: т. 2, с. 152, 188–199, 206, 302]. Цих філософів він називає або навіть цитує в діалогах, листах і коментарях до перекладів Плутарха та Цицерона. На відміну від них знаменитого ранньогрецького філософа V сторіччя, вчителя Перикла та Еврипіда Анаксагора у текстах Сковороди згадано лише один раз, а саме в перекладі-переспіві Плутархового твору «О спокоїствіи душевном»: «Толкованіе из Плутарха о тишине сердца» [Сковорода, 1973: с. 212], де наведено (без посилання) свідчення з «Тускуланських розмов» Цицерона про те, як Анаксагор поставився до повідомлення про смерть сина, сказавши: «Я знав, що народив його смертним» (Cicer. Tusc. III, 30). У Сковороди: «Мудрый Анаксагор, потеряв сына, сказал: “Он на то родился, чтобы умереть”»<sup>1</sup>. Певні підстави для небайдужості українського мислителя до цього досократика, про якого він мав можливість прочитати і в інших контекстах і творах, принаймні у Діогена Лаертського (Diog. Laert. II, 6–15), Плутарха (Plut. Pericl. 4, 6, 16; Plut. De superst. 10) чи Цицерона (Cicer. Tusc. V, 39), схоже, були, зважаючи на певні парадигматичні для долі обох філософів паралелі в їх відвертому протистоянні загальноновизнаним істинам. Знаменитий суд над Сократом, описаний в «Апології Сократа» Платоном, власне, став лише пізнішим відтворенням тієї сумної давньогрецької «матриці» відносин між мислячим вільно філософом і звиклим до міфу і традиції полісним суспільством, про-

---

<sup>1</sup> Неоголошена самим Сковородою цитата з Цицерона (I ст. до н.е.) в усіх виданнях «Толкованія из Плутарха о тишине сердца» досі залишалась незазначеною. Відсутнє у виданні Die Fragmente der Forsokratiker von H. Diels, hrsg. v. W. Kranz [DK 59. 7], це свідчення Цицерона було додане D. Lanza (cf. [Anassagora, 1966]). В останньому виданні 2011 року наведено посилання на Діогена Лаертського (III ст. н.е.), який наводить слова Анаксагора про «синів» (Diog. Laert. II, 3, 13) [Сковорода, 2011: с. 157]. Запозичення Сковородою цитати з Цицерона є очевидним.

образом до якої став перший в історії філософії справді «філософський» суд греків саме над Анаксагором, засудженим в Афінах (щоправда, з перевагою лише в кілька голосів) за несумісність із загальноприйнятими уявленнями, викладені в його книгах, до смертної страти. Від неї Анаксагора врятував лише його вдячний учень, правитель Афін Перикл, завдяки красномовному заступництву якого страту було замінено на вигнання. Вже пізніше подібне протиставлення ідей філософа усталеним у суспільстві завершилось судовим вироком Протагору про спалення його книжок (Diog. Laert. IX, 51) і смертним вироком Сократові (Plat. Apologia. 17–42).

Конфлікт молодого Сковороди, якому ще не виповнилось 30-ти років, з керівництвом Переяславської семінарії в 50-х роках і пізніше відсторонення його від викладання за відмову стати ченцем та вільні інтерпретації в курсі поетики в Харківському колеґіумі, помітні вже починаючи з перших пропедевтичних лекцій цього курсу, в одній з яких («Убждшесья видѣша славу Его» (Лк. 9: 32) у формі характерної барокової гри зі слов'янським перекладом з грецької він «самолюбно» репрезентував біблійно-філософську етимологію свого імені як одного з «тих, хто прокинувся, щоб побачити славу Його» (διαρρηγορήσαντες δὲ εἶδον τὴν δόξαν αὐτοῦ), а другу («Да лобжет мя от лобзаній уст своих!») прямо розпочав зі слів: «Любезныи ученикы, не бойтесь! Поднимайтесь дерзновенно...» [Сковорода, 1972: т. 1, с. 139], завершився, як і слід було очікувати, повною забороною публічного викладання. В світлі таких показових подій та особистих переживань філософом неприйнятності його ідей та прагнень для офіційних педагогічних закладів виглядає досить імовірним, що саме античні відгомони екзистенційного конфлікту філософа з оточенням, яке його не приймає і не розуміє, могли знайти своє відображення в перших самоіронічних філософсько-притчевих поетичних творах Сковороди того часу. Певну мітку проекції власних вражень, які Сковорода сміливо вкрапляє у свою версію притчі про Тантала, можна зауважити навіть у надто зовнішньому, здавалося б, для давньогрецького міфу спогадуванні на небесному бенкеті поряд з насолодою музикою Аполлона італійського композитора «Дальольо» (Domenico dall'Oglio), якого Сковорода мав нагоду слухати, коли в юнацькі роки був співаком при петербурзькому дворі. Відзначмо, якщо давня притча про Фалеса в зазначеному античному блоці з двох ранніх поезій Сковороди, ймовірно, була запозичена ним у Діогена Лаертського (Diog. Laert. I, 34) [DK 11, 1], причому на вибір вочевидь швидше, ніж у Платона (Plat. Theaet. 174a 4 [DK 11, 9]) чи Тертуліана (Tert. Ad Nationes, II, 4) [Colli, 1991: vol. II] (оскільки саме у Діогена йдеться про висміювання філософа, який задивився на зорі, «старухою», натомість у Платона і Тертуліана про насмішку над мислителем молодшої служниці або зверхнього єгиптянина), то свої прецеденти в українській бароковій літературі обігрування цієї притчі в сублімованому сенсі вищості самопізнання над пізнанням природи, за спостереженням дослідників, мало також у Симеона Полоцького, Іоанікія Галятовського, Антонія Радивиловського, Івана Максимовича [Сковорода, 2011: с. 118–119].

Тим часом ніяких прецедентів попереднього відображення сквородинівської версії міфу про Тантала в українській літературі коментаторами не відзначено. На думку Д. Чижевського, сюжет цієї поезії було нав'язано Сквороді збіркою «*Othonis Vaeni Emblemata Horatiana, imaginibus in aes incisus atque Latino, Germani, Gallico et Belgico carmine illustrate*», виданою в Амстердамі 1684 року [Скворода, 2011: с. 121]. Досить імовірним виглядає також припущення Л.В. Ушкалова [Скворода, 2011] про ознайомлення Сквороди з версією, яку подає Еразм Роттердамський. Ідеться про твір «Формули буденних розмов» (*Desiderii Erasmi Roterodami Familiarium colloquiorum formulae*) [Desiderius Erasmus, 1997], написаний одним з улюблених авторів Сквороди 1498 року в Парижі під час навчання в Сорбонні<sup>2</sup>.

Водночас подібне можливе опосередкування у виборі молодим Сквородою найцікавішої для нього версії міфу про Тантала не знімає питання про античні джерела цієї версії, які також могли бути знайомі українському філософові і стосовно яких та чи та збірка в колі його ймовірного читання могла відіграти роль радше інтелектуального поштовху у поетичному відображенні власного уявлення про історико-філософський сенс танталової муки.

Дійсно, певні прообрази інтерпретації міфу про Тантала Сквородою у *Fabula de Tantalo* були відомі ще в античності і дають змогу пов'язувати їх походження з добою допериклових і периклових Афін та підказують імовірність імпліцитного зближення «особливого» сквородинівського Тантала із життєвим міфом знаменитого клазоменсько-афінського мислителя Анаксагора, про якого Сквороді, безсумнівно, було відомо. Крім того, за свідченням Діогена Лаертського про близького Сквороді за стилем і свободою мислення Епікура, «з усіх давніх він більше за всіх схвалював Анаксагора, хоча де в чому і заперечував йому» (*Diog. Laert. X, 12*) [DK 59. 26].

Для дослідження, перевірки та обґрунтування гіпотези про те, що за міфообразом Тантала в поезії Сквороди із «досократичних сутінок» давньогрецької філософії проступає життєвий підсумок Анаксагора Клазоменського, що мислить незалежно від вимог і марновірства громади, сформулюймо для початку запитання: який же символічний образ є основним для міфу про Тантала? Відповідь відома і наочна (*Od. XI, 582 — 592; Plat. Crat. 395de; Apollod. Erit. II, 1*). Ідеться про камінь над головою покараного за зухвальство сина Зевса (у Сквороди: «Ювиша») Тантала, якого на його прохання за осібною сквородинівською версією було «во в'чнні роди» залишено на олімпійському бенкеті (інший варіант: той самий камінь над його головою, але в Аїді). У Сквороди про цю парадоксальну кару для зухвальця, вчинену над ним прямо серед небесних блаженств, сказано: «Сверху сквозь хоромы / Низпущен висит камень преогромній / Над саменкою его головою, / Не дает ему сидѣти

---

<sup>2</sup> Еразм Роттердамський хоч і навчався в паризькій Сорбонні, проте саме у згаданій вище античній філософсько-бенкетній інтонації іронічно «етимологізував» її як місце, де вміють «сорбнути» (*sorbeo*).

в покою. / Боится, бѣдній, как себе порушит, / На власѣ висит, вот вот в прах сокрушит» [Сковорода, 1972: т. 1: с. 92; Сковорода, 2011: с. 120–121].

Тепер зіставимо наведений міфологічний образ з образом, який став визначальним для особистої долі Анаксагора і причиною засудження його до вигнання. Виявляється, що йдеться також про «камінь», але вже не лише над головою самого Анаксагора, а над головами всіх афінян і взагалі всіх людей на землі, згідно з науковим повідомленням афінській громаді видатного науковця-фізіолога і філософа, викладеним в його засуджених книжках. От як про це повідомляють античні джерела: так, в «Апології Сократа» у відповідь на Мелетові звинувачення, що він узагалі не визнає богів, Сократ запитує: «Отже, я не визнаю богами ні Сонце, ні Місяць, як визнають інші люди». Мелет: «Він стверджує, що Сонце — Камінь, а Місяць — земля». Сократ: «Берешся звинувачувати Анаксагора. Ти гадаєш, суддям, яких ти, мабуть, не поважаєш, невідомо, що книги Анаксагора Клазоменського переповнені такими поглядами. А молоді люди, виявляється, дізнаються про це від мене, хоча можуть дізнатися про те ж саме, заплативши за це не більше драхми, а потім сміятися над Сократом, нібито він приписував ці думки собі, до того ж настільки недоладні» (Plat. Apologia. 26 de) [DK 59. 35]. У Плутарха: «Анаксагора звинуватили в неблагочесті і піддали суду, оскільки він сонце називав каменем» (Plut. De superst. 10). У Плінія: «Греки повідомляють, що у другий рік 78-ї олімпіади Анаксагор Клазоменський завдяки своїм знанням з астрономії передбачив, в які дні впаде камінь із Сонця, що й відбулося... Якщо повірити в те, що він і справді це передбачив, доведеться також визнати, що провидчі здатності Анаксагора були дивовижними, наша здатність до розуміння природи речей виявиться під загрозою, і все змішається, якщо припустити, що Сонце або саме камінь, або на ньому хоч би то коли знаходився камінь» (Plin. II. 149) [DK 59. 11]. У Йосипа Флавія: «Анаксагор був клазоменцем, але оскільки він оголосив Сонце (яке афіняни вважали богом) розпеченим жорном, вони прирекли його на смерть (Jos. Flavius. Contra Apion II 265) [DK 59. 19]. У Олімпіодора: «Лише зірки мають вогненну природу, тому й Анаксагор назвав Сонце “крицею”, маючи на увазі надмірний накал. За те, що він насмілився таке сказати, його піддали остракізму для вигнання з Афін» (Olimpiod. Comm. Meteor. 17) [DK 59. 19]. Згідно з Діогеном Лаертським, «про його судовий процес розповідають по-різному. Сотіон в “Тягlostях філософів” говорить, що він був звинувачений у неблагочесті Клеоном за те, що стверджував, нібито Сонце (Геліос) є розпаленою крицею» (Diog. Laert. II. 10) [DK 59. 1].

Зважаючи поряд із зазначеними джерелами, мабуть, в першу чергу на Діогена Лаертського, переповіді якого Сковорода використав також у фабулі про Фалеса, відзначимо, що саме в його свідченні наявне пряме зближення вчення Анаксагора про Сонце як розпечений камінь, тобто «крицю» (ὁ ῥόδρος), з більш давнім поглядом Тантала. Про те, що цей погляд є давнішим за вчення Анаксагора, згідно з Фаворином, заявляв і Демокрит (Diog.

Laert. IX 34) [DK 59. 5]. Так, у Діогена Лаертського зазначено: «Він навчав, що Сонце — розпечений камінь за величиною більше Пелопоннеса (інші приписують цей погляд Танталові)» (Diog. Laert. II 8) [DK 59. 1]. У зв'язку з цим свідченням не виключено, що навіть присуджений штраф видавався афінянам радше символічним у розумінні, так би мовити, пролонгованої відповідальності Анаксагора за ту провину, за яку богами вже був покараний Тантал, до погляду якого Анаксагор не побоявся приєднатися. Адже навіть у Платона саме ім'я Тантала згідно з популярним тлумаченням пов'язане з уособленням усіх можливих нещасть. Так, повчаючи в діалозі «Кратил» Гермогена, Сократ заявляє: «Ім'я Тантала будь-хто вважатиме правильним і відповідним природі, якщо те, що про нього розповідають, є правдою. Ще за життя з ним сталося багато жадливих нещасть, після чого вітчизна його була розореною, і навіть в Аїді коливання (ταλαντέα) каменя туди-сюди над його головою співзвучне його імені. А просто, мабуть, хтось, бажаючи назвати найбезталаннішого (ταλάντατος), лише трохи приховуючи свій намір, назвав його Танталом (Τάνταλος). Це ім'я і закріпив за ним примхливий поголос людський» (Plat. Crat. 395de).

Недвозначно на зв'язок між Танталом як дослідником природи та Анаксагором в іменуванні Сонця каменем указують і Схолії на I Олімпійську Оду Піндара, які заслуговують на особливу увагу: «Тантал був дослідником природи і стверджував, що Сонце є скелею, і прямо називав сонце крицею (τὸν πέτρον ἐπὶ τοῦ ἡλίου τὸν γὰρ Τάνταλον φυσιολόγον γενόμενον καὶ μύδρον ἀποφάναντα τὸν ἥλιον). За це він був покараний, над ним нависає сонце, яке наводить на нього жах і заціпеніння. З приводу каменя фізики кажуть, що «каменем» у міфі називають Сонце (περὶ δὲ τοῦ ἡλίου οἱ φυσικοὶ φασὶν ὡς λίθος καλεῖται ὁ ἥλιος), і Еврипід, який був учнем Анаксагора, також назвав Сонце скелею у віршах, що їх наведено нижче: «Блаженний... Там у повітрі нерухомим є Тантал / Жахом огорнений, скелю / Над головою злочинною відчувачучи» («Орест» 4–7). В іншому місці він називає його уламком: «О якби ж до каменя я злетіла / Уламок Олімпу / Між небом і нами / На золотих ланцюгах висить він / Й кружляє у вихорі / Я Танталу старому там жалобну пісню провила б» («Орест» 982)» (Schol. Olimp., I. 91a)<sup>3</sup> [DK 59. 20a]. Зауважимо, що

---

<sup>3</sup> Оскільки для слов'яномовного читача сьогодні найдоступнішим є російський переклад цього істотного для доксографії Анаксагора фрагменту Схолій [DK 59 A 20a; Фрагменты, 1989: с. 511], звертаємо тут увагу, що в цьому перекладі відсутня згадка про те, що Тантал називав Сонце не лише каменем, а й крицею «καὶ μύδρον ἀποφάναντα τὸν ἥλιον», слова, що він був покараний тим, що над ним має нависати сонце «καὶ ἐταῖωρεῖσθαι αὐτῷ τὸν ἥλιον», замінено на слова «над ним нависає камінь», а слова, що він боїтиметься і (від страху) стискатиметься (δεξατοῦσθαι καὶ καταπτήσθαι), замінено на слова про «ужас и трепет». Проте «трепет», хоч і міг здатися перекладачеві поетичнішим, але тут є недоречним, оскільки суперечить грецькому поняттю καταπτήσθαι «стискатися», «залишатися нерухомим від страху» (II. 8, 136), «ціпеніти», а не «тремтяти», «трепетати».



Сковорода передає стан Тантала дуже близько до цього джерела саме в значенні «страху ворухнутися», але водночас додає вже в розумінні, ближчому до сучасних страхів, а не до античного іммобілізуючого і стискаючого жаху, також про дещо українізовану «трясевицю» героя міфу.

Як і у випадку з Фалесом, якого вільно цитував і начебто переінакшував у своїх посиланнях Сковорода, його особливе непересічне осмислення «танталових мук» подібне до версії, збереженої учнем Анаксагора Еврипідом, Схольями до Піндара та Діогеном Лаертським з їх прозорою алюзією на уявлення перших філософів про сонце-скелю, величезну, мов Пелопоннес, яка нависає у будь-кого над головою, може мати істотне значення і для нового більш уважного прочитання цих свідчень про Анаксагора як продовжувача космологічних ідей «фюсіолога» Тантала, якого було покарано такою дивною мукою, можливо, саме за те, що він намагався розкрити людям космологічні таємниці богів. Наскільки нам відомо, цей аспект засудження афінянами вчення Анаксагора про Сонце як «камінь, що нависає», в його зв'язку із засудженням богами Тантала на кару саме від того, чим він і завинив, досі залишався на периферії уваги сучасних дослідників і коментаторів і, зокрема, автора єдиної спеціальної публікації про розмір Сонця у Анаксагора Девіда Сидера (David Sider, «Anaxagoras on the Size of the Sun») [The Fragments of Anaxagoras, 2005; Sider, 1973: p.128–129].

І нарешті, про зв'язок між поглядами Анаксагора-Тантала і Фалеса також маємо повідомлення в «Placita Philosophorum» («Думки філософів»), де в розділі «Про сутність зірок блукаючих і нерухомих» повідомлено: «На думку Фалеса, зірки складаються із землі, але при цьому вони розпечені» (Plac. Philos. II, 13. 1) [DK 11. 17a]. «На думку Фалеса, Сонце землистого складу» (Plac. Philos. II, 20. 9 (Стобей)) [DK 11. 17a]. Якщо пригадати, що в першій фабулі Сковороди Фалес висміювався за те, що надто задивлявся на зірки, то коло питань, якими Сковорода цікавився у досократиків за часів написання обох тематично пов'язаних між собою поетичних творів, уже не може викликати сумніву. Це був час, коли, не перейшовши цілком на бік Сократа в питанні про пріоритетність самопізнання над пізнанням природи, він уже вдавався до філософської іронії над надмірною зацікавленістю мудреців природничими питаннями, але іронізував при цьому передусім над самим собою як безперечним на все життя шанувальником «любезного Фаліса», який саме й задивлявся у фабулі на зорі, очевидно, як (дозволимо собі припустити) і молодий Сковорода (в останньому реченні фабули він називає Мудреця з великої літери<sup>4</sup>), який водночас уже почав відчувати, що справжній шлях філософа в подоланні страхів перед астрономічною безоднею всесвіту над його головою лежить для нього не через вдивляння у видиму природу,

<sup>4</sup> Див. за новим виданням: «З сих спекуляцій повела старуха / Назад до дому Мудреца без уха» [Сковорода, 2011: с. 118]. У виданні 1972 року «мудрец» поданий з малої літери [Сковорода, 1972: с. 91].

а через звертання до символічної мережі образів, давно накинутої (як добре пояснив Ориген у 4-й книзі трактату «ΠΕΡΙ ΑΡΧΩΝ») (Orig. De princ. IV) [Origènes, 1980] на безконечний і неявлений для прямого розуміння світ іномовленням символічного світу Біблії.

В цей екзистенційно та емоційно критичний для Сковороди час на шляху становлення його власної філософської концепції самопізнання, яка вже відходила від сократичного напрямку майєвтичного порозуміння душі з її внутрішнім демоном до справді сквородинівського руху через «містичну людину» до Бога, Сковорода, проте, ще відчував певну гіркоту неунікненого розладу «незагальних» думок і відкриттів ранніх грецьких філософів з істинами навколишнього суспільства, з його повчаннями, насмішками, школярськими приписами та обмеженнями. Схоже, що саме в іронії та самоіронії своїх ранніх фавул він ще шкодував про можливе і водночас уже для нього неможливе порозуміння зі світом і співчував персонажам своїх філософських фавул як своїм alter ego, і йому не було чужим відчуття певної історико-філософської несправедливості щодо тих ранньогрецьких філософів природи, яких крім сучасного їм полісного суспільства, яке засуджувало їх у формі остракізму, почала зверхньо критикувати і сократівська «лінія» у філософії, починаючи з уже процитованої вище оцінки Сократом книг Анаксагора як «недолугих». І саме в цьому «не ніцшеанському аспекті» можна сказати, що негативне ставлення Ф. Ніцше до «раціональності» Сократа, яка насправді супроводжувалась не розривом з містеріями, а поворотом філософії від споглядання неба і зірок як виявів всесвітнього Ума (Анаксагор) чи безначальності Бога як істини (Фалес) до діалектики, логіки та словесної майєвтики і від піфагорійського зачарування фантастичними можливостями математичного і музичного спілкування філософа «з небом» до пошуку сутності невидимого передусім у внутрішньому спогляданні, має певний історико-філософський сенс і спонукає сучасних читачів до більш уважного емоційно-екзистенційного розуміння мудрості «досократиків», яку відчув і на все життя полюбив, хоча й по-своєму переосмислив молодий іронічний Сковорода.

#### ДЖЕРЕЛА

- Диоген Лаэртский.* О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / Ред. тома, авт.вступ.ст. А. Лосев; пер. Л. Гаспарова. 2-е изд. — М.: Мысль, 1986. — 571 с.
- Доддс Э.Р.* Греки и иррациональное / Пер. с англ., коммент. и указатель С.В.Пахомова; послесл. Ф.Х.Кессиди. — СПб.: Алетейя, 2000. — 507 с.
- Иванов Вяч.* Дионис и прадионисийство. — СПб.: Алетейя, 1994. — 343 с.
- Клейнер С.Д., Позднев М.М.* «О древнегреческой ΣΟΦΙΑ»: послесловие // EINA1. Проблемы Философии и Теологии. — 2012. — № 2 (2). — С. 461–467.
- Ницше Ф.* Рождение трагедии из духа музыки // Ницше Ф. Полное собрание сочинений. Т. 1 / Пер. под общей ред. Ф. Зелинского, С. Франка, Г. Рачинского, Я. Берман. — М.: Московское книгоиздательство, 1912. — С. 35–163.
- Овідій (Публій Овідій Назон).* Метаморфози / Перекл. з латин., передм. та прим. А. Содомори. — К.: Дніпро, 1985. — 301 с.

- Плутарх*. Сочинения. Пер. с древнегреч. / Сост. С. Аверинцева. Вступ. статья А. Лосева. Комментарии А. Столярова. — М.: Художественная литература, 1983. — 703 с.
- Сковорода Г.С.* Повне зібрання творів : У 2-х т. / Ред. В.І. Шинкарук, В.Ю. Євдокименко, Л.Є. Махновець, І.В. Іваньо, В.М. Нічик, І.А. Табачников. — К.: Наукова думка, 1972. — Т. 1. — 531 с.
- Сковорода Г.С.* Повне зібрання творів : У 2-х т. / Ред. В.І. Шинкарук, В.Ю. Євдокименко, Л.Є. Махновець, І.В. Іваньо, В.М. Нічик, І.А. Табачников. — К.: Наукова думка, 1973. — Т. 2. — 574 с.
- Сковорода Г.С.* Повна академічна збірка творів / За ред. Л.Ушкалова. — Харків; Торонто: Майдан, 1911. — 1400 с.
- Фрагменты* ранних греческих философов. Ч. I. От этических теокосмогоний до возникновения атомистики / Изд. подг. А.В. Лебедев. — М.: Наука, 1989. — 576 с.
- Anaxagora: Testimonianze e Frammenti* / Ed. D.Lanza. — Firenze: La Nuova Italia, 1966. — 261 p.
- Anaxagora's of Clazomenae Fragments and Testimonia* / Text and Translation with Notes and Essays by Patricia Curd. — Toronto: University of Toronto Press Incorporated, 2007. — 304 p.
- Colli G.* La sagesse grecque. Vol. I. Dionysos. Apollon. Orphée. Musée. Hyperboréens. Enigme / Trad. de l'italien par M.-J. Tramuta. — Combas: Éditions de l'éclat, 1991. — 465 p.
- Colli G.* La sagesse grecque. Vol. II. Épiménide. Phérécyde. Thalès. Anaximandre. Anaximène. Onomacrite. — Combas: Éditions de l'éclat, 1991. — 461 p.
- Deleuze G.* Nietzsche et la philosophie. — Paris: Puf, 1991. — 232 p.
- Desiderius Erasmus.* Colloquies / Ed. by C.R.Thomson // Collected Works of Erasmus. Vols. 39–40. — Toronto: University of Toronto Press, 1997. — 1227 p.
- Diogenes Laertii Vitae philosophorum* / Ed. H.S. Long. — Oxford: Clarendon Press, 1964. — Vol. 1.
- Les écoles présocratiques* / Éd. établie par J.-P.Dumont. — Paris: Éditions Gallimard, 1991. — 953 p.
- Die Fragmente der Vorsokratiker* / Griechisch und Deutsch von H.Diels. Hrsg. V.W.Kranz. — Berlin, 1951–1952. — Bd. I — III. — 6 Aufl.
- The Fragments of Anaxagoras* / Ed. with an Introduction and Commentary by D.Sider. — Sankt Augustin: Academia Verlag, 2005. — 204 p. (International Pre-platonic Studies. Vol. 4).
- Laks A.* Anaxagoras // Greek Thought. A Guide in Classical Knowledge / Ed. J. Brunschwig, G.E.R. Lloyd. — Cambridge MA: Belknap Press of Harvard University Press, 2000. — P. 525 — 535.
- Lexicon of Presocratic Philosophy.* — Athens: Research Center for Greek Philosophy, 1988. — Vol. 1 (A-I). — 195 p.
- Origène.* Traité des principes. Introduction, texte critique de la Philocalie et de la version de Rufin, traduction / Éd. H.Crouzel, M.Simonetti. — Paris: Éditions du Cerf, 1980. — T.III (Livre III et IV). — 429 p.
- Platonis Opera* / Rec. I.Burnet. — Oxford: Clarendon Press, 1952–1954. — T. I–V.
- Scholia vetera in Pindari carmina.* Vol. I. Scholia in Olimpionicas / Recensuit A.B. Drachmann. — Lipsiae: in Aedibus B.G.Teubneri, 1903 (Repr. 1969).
- Sider D.* Anaxagoras on the Size of Sun // Classical Philology 68 (1973). — P. 128–129.

---

**Олена Сирцова** — кандидат філософських наук, старший науковий співробітник Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України. До сфери наукових інтересів належить історико-філософська проблематика.

---