

Леонід  
Ушкалов

## СКОВОРОДА І ВІЗАНТІЙСЬКЕ БОГОСЛІВ'Я

---

Інтерпретатори називали Григорія Сковороду і «богословом високого рівня» (Санте Грачотті) [Грачотті, 1996: с. 5], і навіть «найбільшим після перших Отців Церкви християнським філософом світу» (Василь Барка) [Степаненко, 1976: с. 154]. Утім, його богословські погляди досі належно не вивчено. Звісно, сама по собі ця тема не є новою. Ще 1894 року професор Харківського університету Амфіан Лебедев написав працю під назвою «Г.С. Сковорода как богослов» [Лебедев, 1895]. Блискучі сторінки, присвячені богословським ідеям Сковороди, є також у пізніших працях Володимира Ерна [Эрн, 1912], Михайла Грушевського [Грушевський, 1925: с. 119–133], Дмитра Чижевського [Чижевський, 2004], Георгія Флоровського [Флоровский, 1937: с. 119–121], Володимира Олексюка [Олексюк, 1975], Елізабет фон Ердманн [Erdmann, 2005], Олега Марченка [Марченко, 2007], Дениса Пилиповича [Pilirowicz, 2010: с. 95–127], Марії Грації Бартоліні [Bartolini, 2010] та інших. А от спеціальні розвідки на цю тему не пішли далі «інтродукцій» [Bilaniuk, 1994], які за своїм рівнем мало чим відрізняються від піонерської студії Амфіана Лебедева. Зокрема, поки що залишається в тіні питання про стосунок Сковороди до патристики.

Зважаючи на це, пропоную деякі спостереження на цю тему. Маю на увазі не тематичні та ідейні паралелі, універсалії, образи чи моделі думання, спільні для Сковороди та святих отців, а наявні у творах нашого філософа прямі посилання на отців Церкви.

Перша обставина, яка привертає тут увагу, — незначна кількість таких посилянь. Власне кажучи, у повному корпусі творів Сковороди мені вдалося віднайти всього 23 відповідні цитати, алюзії та ремінісценції. Коли порівняти цю кількість з кількістю посилянь Сковороди на Біблію (6993), то виходить, що до патристики наш філософ звертався в 304 рази рідше, ніж до Святого Письма. Перевага біблійних матеріалів просто колосальна. Про що це свідчить? Мабуть, про те, що одним-єдиним джерелом Об'явлення Сковорода визнавав Біблію, відводячи Священному Переказові другорядну роль. Зрештою, про це він прямо писав у своєму катехізисі, восьмий розділ якого має назву «Закон Божій и преданіе — разнь». Тут сказано таке: «Закон Божій пребывает во вѣки, а человекскія преданія не вездѣ и не всегда. Закон Божій есть райское древо, а преданіе — тѣнь. Закон Божій есть плод жизни, а преданіе — листвіе. Закон Божій есть Божіе в человекѣ сердце, а преданіе есть смоковный лист, часто покрывающій ехидну. Дверь храма Божія есть закон Божій, а преданіе есть придѣланный к храму притвор. Сколько преддверіе от олтаря, а хвост от головы, столь далече отстоит преданіе. У нас почти вездѣ несравненную сію равность сравнивают, забыв закон Божій и смѣшав с грязью человекскою воедино, даже до того, что человекскія враки выше возносят» [Сковорода, 2011: с. 221]. У цих своїх міркуваннях Сковорода близький до науки деяких київських богословів XVIII — початку XIX сторіччя, зокрема Феофана Прокоповича, Самійла Миславського, Іринія Фальківського та інших, які, слідом за протестантами, не визнавали Священний Переказ за джерело Об'явлення [Лаба, 1990: с. 142]. Так, Самійло Миславський, рекомендуючи професорам Харківського колегіуму послуговуватися у своїх теологічних викладах курсом Прокоповича, підкреслював, що «thesis или положенія, sive veritates theologicas, то есть истины богословскія, [слід] основувать на Священном Писаніи, яко единственном источникѣ и началѣ священной богословіи» [Лебедев, 1885, с. 60]. Тим часом і традиційна православна, і греко-католицька доктрина тлумачить це питання інакше. Наприклад, у чернігівському виданні 1712 року «Вѣнец в честь тривѣнчанному Богу...» сказано: «Вопрос. Не довѣлет ли вѣрити точію в Писаніи Святом содержимая? Отвѣт: Не довѣлет; подобает бо и преданіям церковным вѣровати» [Вѣнец, 1712: арк. 107]. Так само подає це питання у своєму катехізисі й греко-католицький ієрарх Інокентій Винницький [Винницький, 2007: арк. 7 зв.].

Наведена мною статистика дає змогу стверджувати, що радикальне протиставлення Сковородою Святого Письма та Священного Переказу не було простою декларацією. Звісно, це не означає, що Сковорода легковажив досвідом святих отців. Це означає лише те, що він розглядав його як знання *людське*, тобто принципово відносне, неповне, а часом і хибне. Але в межах людського знання філософ ставив святих отців дуже високо. Недарма, коли в діалозі «Алфавит мира» мова заходить про «сродність» до богослів'я, він радить людині, яка обрала цей шлях, «поговорити зі святими

отцями» («Привитайся с древними языческими философами, побесѣдуй с отцами вселенскими» [Сковорода, 2011: с. 674]). А з якими отцями «бесідував» сам Сковорода, хто з них важив для нього найбільше?

Михайло Ковалинський у «Житті Григорія Сковорода» серед топ-десятки улюблених авторів свого вчителя називає Климента Олександрійського, Оригена, Ніла Сінайського, Діонісія Ареопігита й Максима Сповідника [Сковорода, 2011: с. 1353]. Тим часом реєстр зразкових богословів, як його подає сам Сковорода в трактаті «Жена Лотова», інакший: «Василій Великий, Іоанн Златоустий, Григорій Назіанзин, Амвросій, Ієроним, Августин, папа Григорій Великий и сим подобные. Сіи-то могли с Павлом сказати: “Мы же ум Христов имами”<sup>1</sup>» [Сковорода, 2011: с. 781]. Звісно, у цьому трактаті йдеться щонайперше про екзегетичний досвід, але ж він і був для Сковорода найважливішим. Отже, Сковорода називає тут двох отців-каппадокійців та Йоана Златоуста, найбільш шанованих у православній традиції (досить згадати хоч би молитву до святих учителів, в якій саме вони розпочинають реєстр: «Святий Василіє Великий, Григоріє Богослове, Іоанне Златоустий, Діонісіє Ареопігита, Афанасіє, Кірілле Александрійській і Ієрусалимській, Григоріє Нисській, Клименте, Єпифаніє, Феофілакте, Іоанне Дамаскине и всѣ святые учителя вселенскіи» [Могила, 1646: с. 323, 3-тя пагін.]), та «чотирьох великих латинських учителів Церкви»: Амвросія, Єроніма, Августина й Григорія Великого. Про латинських авторів я говорити не буду, а от про грецьких хочу сказати кілька слів.

На одного з найавторитетніших візантійських теологів Василя Великого (бл.329 — 379) Сковорода посилався тільки раз, у 25-й байці, де сказано: «Вот для чего Василий Великий говорит о Евангелии, что оно есть *воскресение* мертвых» [Сковорода, 2011: с. 171]. Судячи з усього, наш філософ має на думці трактат Василя Великого «Про Святий Дух» (розділ 15, § 35), а власне, ось ці слова: «Якщо хто-небудь, говорячи про Євангелію, стверджуватиме, що вона є прообразом життя після воскресіння, то він, на мою думку, не погрішить проти правди» [Василій Великий, 1993: с. 284].

Частіше у творах Сковорода зринає ім'я Йоана Златоуста (344/354 — 408) — великого грецького богослова, проповідника й церковного діяча, який мав неабияку популярність в Україні ще від часів Хрещення. Недарма Прокопович у своїй риториці розпочав характеристику творчості Златоуста словами: «Протягом усіх століть лунала його слава, а ніжне ім'я “Златоуст” стало величним пам'ятником його вічної слави», — щоб насамкінець вигукнути: «Ніхто більше, ніхто краще за святого Златоуста!» [Прокопович, 1979: с. 155]. Твори константинопольського архієпископа були засадовими для таких популярних повчальних книг, як «Златоуст», «Златоструй», «Ізмарагд», «Маргарит», «Торжественник», а з кінця XVI сторіччя в Україні з'являється також ціла низка їхніх друкованих видань: «Маргарит» (Остріг,

---

<sup>1</sup> «А ми маємо розум Христов» (1 Кор. 2: 16).

1596), «Лѣкарство на оспалый умысл чоловѣчый» (Остріг, 1607), «О воспитаніи чад» (Львів, 1609), «Бесѣды на 14 посланій св.ап.Павла» (Київ, 1623), «Бесѣды на Дѣянія св.апостол» (Київ, 1624) тощо. Уперше Сковорода послався на Златоуста в листі до Михайла Ковалинського від 13 листопада (цього дня православна Церква вшановує Златоуста) 1762 року (№ 17). Тут, склавши латинську поезію про чисту совість, філософ зауважує: «Нагоду до написання цього вірша дав сьогоднішній день *во святих отца нашего* Йоана Златоуста; надсилаю тобі в подарунок такий його золотий вислів: «Οὐδὲν ἡμᾶς οἴτως εὐφραίνειν οἴωθεν, ὡς τὸ συνειδὸς καθαρὸν, καὶ ἐλπίδες ἀγαθαί» («Ніщо зазвичай не приносить нам такої радості, як чиста совість та добрі сподівання»)» [Сковорода, 2011: с. 1087–1088]. Сковорода цитує Златоуста, мабуть, по пам'яті, бо насправді ця сентенція звучить трохи інакше<sup>2</sup>.

Златоуст двічі зринає і в листах Сковороди до його учня, бабаївського священика Якова Правицького. Зокрема, у листі від 30 травня 1785 року (№ 91) філософ пише (знов-таки про чисту совість): «Совершенныи же мудрствуют со Златоустым: «Празднику не время творец, но ведренняя совѣсть» [Сковорода, 2011: с. 1246]. Можливо, він має на думці ті самі слова Златоуста, які цитував у листі до Ковалинського від 13 листопада 1762 року. А може, «ключем розуміння» цього місця є примітка Сковороди до слів Плутарха: «Не подражаймо слѣпому народу: он отлагает свое веселіе на учрежденныя челоуѣком праздники, дабы не сегодня, но в то время наемным поуѣшиться смѣхом, зѣвая на мздоимных театрах», — яка звучить так: «Вот мысль Иоанна Златоустаго! Праздник, де не время творить, но чистый помысл» [Сковорода, 2011: с. 1052]. Філософ має тут на думці Златоустове «Слово на Новий рік», де сказано: «Християнинові властиво святкувати не в певні місяці, не в перші дні місяця, не в неділі, але все життя проводити в пристойному йому святкуванні... Отож, якщо в тебе чиста совість, тоді ти маєш повсякчасне свято, вкушаючи добрі надії та втішаючись сподіванням майбутніх благ; якщо ж у тебе на душі нема спокою і ти винен у багатьох гріхах, тоді навіть на тисячах свят і торжеств ти будеш почувати себе не ліпше за тих, що плачуть» [Иоанн Златоуст, 1991, т. 1, кн. 2 : с. 770].

А вже значно пізніше, 5 січня 1792 року (лист № 92), Сковорода прохав Правицького: «Пришли, друже, Златоустаго рѣч о том, что челоуѣк есть всея Бібліи конец, и центр, и гавань» [Сковорода, 2011: с. 1248]. Важко сказати, про яку саме гомілію Йоана Златоуста говорить тут наш філософ, оскільки цю тему Златоуст порушував і в «Бесідах на Книгу Буття» (VIII, 71), і у «Восьми словах на Книгу Буття» (II, 537), і в «П'яти словах про Анну» (IV, 667), і у вступі до «Огляду книг Старого Заповіту» (313, 317) [Иоанн Златоуст, 1994: т. 4, кн. 1: с. 60–61; Иоанн Златоуст, 1995, т. 4, кн. 2:

<sup>2</sup> Пор.: «Οὐδὲν γὰρ ἡμᾶς οἴτως εὐφραίνειν οἴωθεν, ὡς τὸ συνειδὸς χρηστὸν, καὶ ἐλπίδες ἀγαθαί» [PG, 1863: 47, ст. 511].

с.735, 736, 820; Иоанн Златоуст, 1999, т. 6, кн. 2, с. 608, 612], і в інших своїх творах.

Сковорода посилався на Златоуста також у візії «Брань архистратига Михаила со Сатаною». У спеціальній примітці він каже таке: «Мырскія думы есть то блато, гдѣ гергесинскіи вепры потопляются, в них же бог мыра сего, сирѣчь Сатана, ослѣпил разумы, якоже толкует Златоуст сии Павловы слова: “Бог мыра сего”» [Сковорода, 2011: с. 831<sub>прим.</sub>]. Тут філософ неточно цитує Послання св. ап. Павла до римлян<sup>3</sup> та вказує на відповідне місце з 32-ї гомілії Йоана Златоуста, присвяченої цьому Павловому посланню [PG, 1862: t. 60, col. 677].

Двічі Сковорода згадував і великого грецького філософа, поета, теолога й церковного діяча Григорія Богослова (Назіанзина) (бл. 330 — 390). Так, у діалозі «Разговор пяти путников о истинном щастіи в жизни» він зазначив: «О мире! — вопієт Григорій Богослов, — ты Божій, а Бог твой» [Сковорода, 2011: с. 515]. Ці слова — ніщо інше, як переклад початку 23-ї гомілії Григорія Богослова: «Εἰρήνη φίλη... ἣν Θεοῦ τε εἶναι ἀκούομεν καὶ ἧς Θεὸν, τὸν Θεὸν καὶ αὐτόθεον, ὡς ἐν τῷ. Ἡ εἰρήνη τοῦ Θεοῦ. καὶ Ὁ Θεὸς τῆς εἰρήνης» [PG, 1857: t. 35, col. 1132A]<sup>4</sup>. Друга фраза з Григорія Богослова зринає (правда, досить парадоксально) у діалозі «Алфавит мира». Наприкінці присвяти Сковорода пише: «Окончу рѣчь любезнаго моего Фалиса словом: «Ἀρχὴν ἀπάντων καὶ τέλος ποίει Θεόν». «Началом и концем во всем тебѣ будь Бог» [Сковорода, 2011: с. 648]. Насправді ці слова не мають до Фалеса жодного стосунку. Вони належать Григорію Богослову<sup>5</sup>. Мабуть, ім'я Фалеса з'явилося тут з огляду на те, що ця думка перегукується зі славнозвісним Фалесовим окресленням Бога як того, «що не має ні початку, ні кінця» [Фрагменты, 1989: с. 109].

Отці-каппадокійці та Йоан Златоуст не вичерпують реєстру представників грецької патристики, на яких посилався Сковорода. Крім них, нашому філософові, судячи з усього, дуже імпонував єгипетський учений чернець, послідовник Оригена Євагрій Понтійський (друга половина IV сторіччя), який разом з Макарієм Єгипетським стояв біля джерел ідеології ісихастів. Євагрій був здавна знаний в Україні. Чи не перша згадка про нього є в «Повісті минулих літ» під 988-м роком [ПСРЛ, 1946: с. 49]. Та й згодом наші письменники не раз на нього посилалися [Книга о вѣрѣ, 1620: с. 127, 2-га пагін.]. Євагрій мав приваблювати Сковороду найперше своєю наукою про «обожнення», відстороненістю від усього зовнішнього, пильною ува-

<sup>3</sup> «А Бог миру потопче незабаром сатану під ваші ноги» (Рим. 16: 20).

<sup>4</sup> Пор.: «Любий мир — мій труд і моя похвала, про який чуємо, що він Божий, що Бог є його Бог, та що сам Бог так іменується, як-от у цих словах: «мир Божий» (Фил. 4: 7); «Бог миру» (2 Кор. 13: 11); «Він бо наш мир» (Еф. 2: 14), — і який ми, попри все це, не шануємо!» [Григорій Богослов, 1994: с.336].

<sup>5</sup> Пор.: «Ἀρχὴν ἀπάντων καὶ τέλος ποιοῦ Θεόν» [PG, 1862: t. 37, col. 908A].

гою до внутрішнього життя людини, а також суто платонівським спіри-туалізмом. Принаймні восени 1763 року в одному з листів до Ковалинського (№ 52) Сковорода писав: «Коли я читав книгу Євагрія про чернецтво, то мені найбільше сподобались такі місця, про які повідомляю й тебе, найшасливішого кандидата християнської філософії» [Сковорода, 2011: с. 1145]. А далі наводить два уривки з Євагрієвого трактату «*Τῶν κατὰ μοναχῶν πραγμάτων τὰ αἴτια*» («Засади чернечого життя»), який часто називають «Практиком» і який можна вважати свого роду вступом до аскетики. Перший уривок звучить так: «*βούλη τοιγαροῦν ἀγαπητὲ τὸν μονηρῆ βίον ὡς ἔστιν ἀναλαβεῖν καὶ ἐπὶ τὰ τῆς ἡσυχίας ἀποτρέχειν τρόπαια ἄφες ἐκεῖ τοῦ κόσμου τὰς φροντίδας — τουτέστι αὖλος ἔσο, ἀπαθῆς, — ἵνα τῆς ἐκ τούτων περιστάσεως ἀλλότριος γενόμενος δυνηθῆς ἡσυχᾶσαι καλῶς*» («Отже, вибирай і люби самотнє життя, яке дає змогу користуватися плодами спокою; залиш там мирські клопоти, тобто стань безплотним, безпристрасним, щоб, зробившись чужим усім нещастям, котрі походять від мирських турбот, ти зміг добре скористатися спокоєм») [Сковорода, 2011: с. 1145–1146]. Цитата точна, як не брати до уваги двох пропусків, коректно відзначених Сковородою за допомоги тире<sup>6</sup>. А одразу за цією цитатою іде ще одна: «*Μὴ ἀγαπήσεις οἰκῆσαι μετὰ ἀνθρώπων ὕλικῶν — ἢ μόνος οἶκει, ἢ μετὰ ἀδελφῶν τῶν ἀϋλῶν καὶ ὁμοφρόνων σου*» («Не живи з людьми плотськими, або живи один, або з братами безплотними й однодумцями твоїми») [Сковорода, 2011: с. 1145–1146; див.: Ушкалов, Марченко, 1993: с. 53–70]<sup>7</sup>. Можливо, саме Євагрія Сковорода мав на увазі й у діалозі «Алфавит мира», коли писав: «Скука у древних християнських писателів названа бѣсом унынїя» [Сковорода, 2011: с. 665], адже у своєму «Слові про духовну роботу» Євагрій наголошував: «Біс смутку [бѣс унынїя], що його називають також «полуденним» (Пс. 90: 6), є найважчим серед усіх бісів» [Евагрий, 1994: с. 97].

Крім Євагрія, Сковорода згадував також видатного візантійського богослова, філософа й поета Йоана Дамаскіна (бл.675 — 749), головна філософсько-богословська праця якого «Джерело знання» була відома в Україні, починаючи з «Ізборника Святослава» 1073 року [Пейчев, 1983]. Щоправда, Дамаскін згаданий у Сковороди не як богослов, а як автор церковних піснеспівів. Один із персонажів діалогу «Кольцо» каже: «Вспомнил я Дамаскинову оду, поемую в пресвѣтлѣйшее воскресенія утро: «Богоотец убо Давид» [Сковорода, 2011: с. 586], — тобто початок ірмосу 4-ї пісні Пасхальної заутрені. Зрештою, Сковорода з дитинства любив піснеспіви Дамаскіна.

<sup>6</sup> Пор.: «*Βούλει τοιγαροῦν, ἀγαπητὲ, τὸν μονηρῆ βίον ὡς ἔστιν ἀναλαβεῖν, καὶ ἐπὶ τὰ τῆς ἡσυχίας ἀποτρέχειν τρόπαια; ἄφες ἐκεῖ τοῦ κόσμου τὰς φροντίδας, τὰς τε ἐπὶ τούτων ἀρχάς τε καὶ ἐξουσίας. τουτέστιν αὖλος ἔσο, ἀπαθῆς, πάσης ἐπιθυμίας ἐκτός. ἵνα τῆς ἐκ τούτων περιστάσεως ἀλλότριος γενόμενος, δυνηθῆς ἡσυχᾶσαι καλῶς*» [PG, 1863: t. 40, col. 1253C].

<sup>7</sup> Пор.: «*Μὴ ἀγαπήσης οἰκῆσαι μετὰ ἀνθρώπων ὕλικῶν καὶ ἐμπεριστάτων. ἢ μόνος οἶκει, ἢ μετὰ ἀδελφῶν τῶν ἀϋλῶν καὶ ὁμοφρόνων σου*» [PG, 1863: t. 40, col. 1256D].

Михайло Ковалинський згадував, що малим хлопцем Сковорода співав на криласі, й відтоді на все життя в його душі закарбувалися церковні пісні. «Любимое же и всегда почти твердое им пѣніе его было сей Іоанна Дамаскина стих: “Образу златому на полѣ Деирѣ служиму тріе твои отроцы небрегоша безбожнаго велѣнія”» [Сковорода, 2011: с. 1344].

Тим часом у розв’язанні суто світоглядних питань Сковорода спирався на одного з найавторитетніших візантійських теологів Максима Сповідника (580 — 662). Очевидно, погляди Максима Сповідника багато важили для нашого філософа, коли мова заходила про «обоження», «нерівну рівність», про символічне тлумачення Біблії тощо. Але найцікавішими є посилення Сковорода на св. Максима в ході розгляду тісно пов’язаних між собою питань про «дві волі» в людині, про «світ-театр», про «меонічну» (від грецьк. *μη ὄν* — «ніщо») природу зла й теодицею в листі до Василя Максимовича (№ 97) від 1764 року. Обороняючись від наклепників, які поширювали в Харкові чутки, нібито Сковорода по-маніхейському визнає онтологічну закоріненість зла, філософ писав: «Которіи внутренніе мене спознали, тѣ довольно увѣренны, что я о сем імѣю мнѣніе з Максимом Святим» [Сковорода, 2011: с. 1266]. І далі: «Он говорит, что нѣтъ нѣгдѣ злости, ни в чем никогда» [Сковорода, 2011: с. 1267]. Справді, Максим Сповідник прямо стверджував: «Зло не було й не буде самостійно існуючим за власною природою, адже воно не має (для себе) у суцюзі жодної сутності, або природи, або самостійної іпостасі, або сили, або дії, не є ні якістю, ні кількістю, ні стосунком, ні місцем, ні часом, ні становищем, ні дією, ні рухом, ні володінням, ні пасивністю, так, щоб за природою споглядалося в чомусь суцюзі, і зовсім не існує у всьому цьому за природним засвоєнням, воно не є ні початком, ні серединою, ні кінцем, але — щоб сказати, охоплюючи все у визначенні, — зло є недостатністю діяльності притаманних природі сил стосовно (їхньої) мети і, власне, нічим іншим» [Максим Исповедник, 1993: с. 26]. На думку св. Максима, зло не має власного буття найперше тому, що до нього не можна допасувати жодної із десяти Аристотелевих категорій, за допомоги яких окреслюють усе субстанційно суще. Іншого разу, пояснюючи джерело (чи механізм виникнення) зла, Максим Сповідник писав таке: «Де разум не володарює, там зазвичай присутня влада чуттєвого, з якою певним чином поєднана сила гріха, що за допомоги насолоди веде душу до бажань спорідненої з нею плоті, наслідком чого душа, перебравши на себе нібито природну їй справу, пристрасну й сластолюбну турботу про плоть, відвертає себе від справжнього природного життя та схиляє до творення зла, яке не має самостійного існування» [Добротолубіє, 1889: с. 273–274; див.: Ушкалов, Марченко, 1993: с. 29–53]. «Как же так, — продовжує Сковорода, інтерпретуючи думку Максима, — если видим, что почти вездѣ одна злость? Он учит, что злость не что иное, точію тѣ ж от Бога созданныи благии вещи, приведенны кѣм в безпорядок. Вот, напримѣр, наложил кто на голову сапог, а на ноги шапку. Безпорядок зол подлинно, но чтоб шапка

или сапоги жизни человеческой не полезны были, кто скажет? А сколько я примѣтил, то сей безпорядок по болшой части зависит на разсужденіи времени, мѣста, мѣры и персоны» [Сковорода, 2011: с. 1267]. Варто підкреслити, що ця ідея була характерна також для інших святих отців, слідом за якими її розробляли й старі українські богослови. Наприклад, Кирило Ставровський, посилаючись на Діонісія Ареопагіта, писав: «По великому Деонісію, Бог нѣ єдиного зла не сотвори, но злоба нѣ з Бога, ни в Бозѣ, но внѣ Бога, злоба ест внѣ бытіа, безобразна, тѣм же и непостоянна, но премѣнна, превротна» [Транквіліон-Ставровський, 1619: арк. 225].

Ще одним представником грецької патристики, на якого посилався Сковорода, був учень Йоана Златоуста Ісидор Пелусіот (пом. бл. 436). У старій Україні листи цього автора правили за зразок епістолярного жанру [Прокопович, 1979: с. 364], а крім того, у православній традиції його дуже цінують як інтерпретатора Святого Письма [Delineatio hermeneuticae sacrae, 1828: р. 121]. Отож, у притчі «Благодарный Еродій» Сковорода пише: «Тут-то схоже подобає сказати святого Ісидора слово: “О чоловіче! Почто дивишся висотам звѣздним и морским глибинам? Вніди в бездну сердца твоего! Тут-то дивися, аще имаши *очи*”» [Сковорода, 2011: с. 905]. Очевидно, Сковорода має на думці лист Ісидора Пелусіота до Павла (кн. II, № 100), в якому йдеться про самопізнання як вершину мудрості: «Τί τὰ κατὰ σεαυτὸν ἀγνοοῖν, ἄνθρωπε, τὰ ὑπὲρ σεαυτὸν ζητεῖς» («Для чого ти, чоловіче, коли сам себе не знаєш, міркуєш про те, що над тобою») [PG, 1864: t. 78, col. 544–545]. Крім того, у примітці до діалогу «Пря бісу со Варсавою» Сковорода згадував трактат Ніла Сінайського (пом. 450) (можливо, його автором був Євагрій) «Про вісім злих духів» [PG, 1863: t. 79, col. 1145–1164]. Очевидно, наш філософ робив це по пам'яті, оскільки не зовсім точно відтворив назву трактату. «Чревонеистовство, — писав він, — есть чревная мудрость, мудрствующая о том, کیا сладчайшія жертвы суть богу ея чреву? Так толкує святий Нил в книгѣ о седми бѣсах» [Сковорода, 2011: с. 880<sub>прим.</sub>].

Нарешті, на початку присвяти Михайлові Ковалинському діалогу «Потоп зміин» Сковорода згадує ще двох відомих грецьких авторів — Йоана Мосха й патріарха Софронія. «Древній монах Евіратус, — каже Сковорода, — всѣ свои забавныя писульки приносил в дар другу и господину своему, патріарху Софронію, а я приношу тебѣ» [Сковорода, 2011: с. 941]. Чернець Евіратус — ніхто інший, як Йоан Мосх (пом. 622), автор патерика «Луг духовний» («Λεῖψωνάριον»), укладеного в останні роки життя письменника, коли той перебував у Римі. Подані тут перекази («квіти», чи, як каже Сковорода, «забавныя писульки») про аскетичні подвиги ченців, найперше сінайських та палестинських, Йоан Мосх збирав під час багаторічної прощі зі своїм учнем та другом Софронієм (550/60 — 638) — церковним діячем, теологом і письменником, який переогодом, наприкінці 633 або на початку 634 року, буде обраний Єрусалимським патріархом і обійматиме цю кафедру до самої смерті (11 березня 638 року) — до монастирів Єгипту, Сирії, Самосу,



Кіпру та Рима. Свої нотатки Мосх присвятив Софронієві. У передмові-присвяті, яку, певно, і наслідував Сковорода, пишучи присвяту Ковалинському, він зазначив: «Улюблений, що може бути приємніше за видовище, яке являють собою весняні луки, що рясніють розмаїтими квітами?.. Тут троянди виблискують своєю красою, там — лілеї, які суперничають із самими трояндами; тут-таки розквітлі фіалки, немов та царська багрянниця. Що за розмаїття, що за дивовижна пістрява в цьому морі квітів! Як зусібч вражає мандрівника ця краса й запах, що зливаються в одну чудесну насолоду! Ось із такою ж насолодою прийми й оцю працю, блаженне й вірне дитя моє, Софронію!.. Зриваючи найчудовіші з-поміж квітів нев'янучих луків, я сплів для тебе вінок і підношу його тобі, найвірніша дитино, а через тебе й усім. Тому-то й цю працю я назвав *Лугом*: кожен може знайти в ній духовну насолоду, аромат і користь» [Иоанн Мосх, 2002: с. 43]. Слід сказати, що в Україні «Λεζωνάριον» Мосха здавна був відомий у церковнослов'янській версії IX—X сторіч під назвою «Сінайський патерик» (давньоруський рукопис кінця XI сторіччя), а, мабуть, найбільш знаним твором св. Софронія стала молитва «Троице пресущественная» [Могила, 1646: с. 43–46, 2-га пагін.].

Оце й усе, якщо мати на думці коло цитованих Сковородою авторів та творів. Але питання цим, звісно, не вичерпується. Східна патристика, поза сумнівом, була джерелом цілої низки ідей Сковороди, зокрема «наслідування Христа», «обоження», самопізнання, «внутрішньої людини», «анамнезису», «гесихії»-«суботи», людського «різнопуття» тощо. Скажімо, в одному з листів до Ковалинського (№ 28) Сковорода цитує славетну Платонову епіграму «Музам колись дев'ятьом», адалі, маючи надумці отців-каппадокійців та Йоана Златоуста, каже: «Мені здається, вона прекрасно й велично говорить про *святинище* Муз і гідна бути проспівана сьогодні, коли ми вшановуємо пам'ять *трьох великих учителів всесвіту*» [Сковорода, 2011: с. 1106–1107]. Те саме стосується й сквородинівських образів «серця», «дзеркала», «рослини», «внутрішнього ока» та інших. Недарма Дмитро Чижевський колись казав, що «остаточно зрозуміти символіку Сковороди можна лише на ґрунті символіки отців Церкви та барока» [Чижевський, 2004: с. 46]. Але це вже тема окремої розмови.

#### ДЖЕРЕЛА

- [Василий Великий] Творения иже во святых отца нашего Василия Великого, архиепископа Кесарии Каппадокийския. — М., 1993. — Ч.3. — 496 с.
- Вънец* в честь тривънчанному Богу, в Троици славимому. — Чернігів, 1712. — 114 арк.
- Винницький І. Катехізис, або бароковий душпастирський сад / Супровідні статті й упорядкування Володимира і Дениса Пилиповичів. — Перемишль, 2007. — 518 с.
- [Григорий Богослов] Святитель Григорий Богослов, архиепископ Константинопольский. Собрание творений: В 2-х т. Репринтное изд. — Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994. — Т.1. — 680 с.
- Грушевський М. З історії релігійної думки на Україні. — Львів, 1925. — 192 с.

- Грачотті С.* Українська культура XVII ст. і Європа // Україна XVII ст. між Заходом та Сходом Європи: Матеріали I-го українсько-італійського симпозиуму 13–16 вересня 1994 р. — Київ; Венеція, 1996. — С.1 — 27.
- Добротолубіе.* — Москва, 1889. — Т.3. — 486 с.
- [*Евагрий*] Творения аввы Евагрия. Аскетические и богословские трактаты. — М., Мартис, 1994. — 362 с.
- [*Иоанн Златоуст*] Полное собрание творений св.Иоанна Златоуста: В 12-ти т. — М., 1991. — Т.1. — Кн.2. — 899 с.
- [*Иоанн Златоуст*] Полное собрание творений св.Иоанна Златоуста: В 12-ти т. — М., 1994. — Т.4. — Кн.1. — 913 с.
- [*Иоанн Златоуст*] Полное собрание творений св.Иоанна Златоуста: В 12-ти т. — М., 1995. — Т.4. — Кн.2. — 923 с.
- [*Иоанн Златоуст*] Полное собрание творений св.Иоанна Златоуста: В 12-ти т. — М., 1999. — Т.6. — Кн.2. — 982 с.
- [*Иоанн Мосх*] Блаженный Иоанн Мосх. Луг духовный. — Москва, 2002. — 318 с.
- Книга о вѣрѣ.* — Київ, 1620. — 308 с.
- Лаба В.* Біблійна герменевтика. — Рим, 1990. — 148 с.
- Лебедев А. Г.С.*Сковорода как богослов // Вопросы философии и психологии. — 1895. — Кн.27 (2). — С.170 — 177.
- Лебедев А.* Харьковский коллегіум как просветительный центр Слободской Украины до учреждения в Харькове университета // Чтения в Императорском Обществе истории и древностей российских при Московском университете. — 1885. — Кн.4 (окт.-дек.). — С.1 — 103.
- Максим Исповедник.* Творения. Кн.2: Вопросыответы к Фалассию. Ч.1. Вопросы I — LV / Перевод и комментарии С.Л.Епифановича, А.И.Сидорова. — М., Мартис, 1993. — 286 с.
- Марченко О.В.* Григорий Сковорода и русская философская мысль XIX — XX веков: Исследования и материалы. — М., 2007. — Ч.1. — 276 с.
- Могила П.* Євхологон, або Молитвослов или Требник. — К., 1646. — 1673 с.
- Олексюк В.* Григорій Сковорода — християнський філософ // Олексюк В. До проблем доби обману мудрости: Збірник філософічних студій / Чікаго, 1975. — С.15—51.
- Пейчев Б.* Философский трактат в Симеоновом сборнике. — К.: Наукова думка, 1983. — 152 с.
- Полное собрание русских летописей.* — СПб., 1846. — Т.1. — 269 с.
- Прокопович Ф.* Про риторичне мистецтво // Прокопович Ф. Філософські твори: У 3-х т. — К.: Наукова думка, 1979. — Т.1. — С.103—433.
- Сковорода Г.* Повна академічна збірка творів / За ред. Л.Ушкалова. — Харків; Едмонтон; Торонто: Майдан, 2011. — 1400 с.
- Степаненко М.* Григорій Сковорода і українське письменство останнього п'ятдесятиліття (Впливи і постать Григорія Савича Сковороди в пореволюційній українській літературі) // Записки Наукового Товариства ім.Шевченка. — Нью-Йорк; Париж; Сидней; Торонто, 1976. — Т.187. — С.138—157.
- Транквіліон-Ставровецкий К.* Євангеліє учительное. — Рахманів, 1619. — 363, 180 арк.
- Ушкалов Л., Марченко О.* Нариси з філософії Григорія Сковороди. — Харків: Вид-во «Основа» при Харківському державному університеті, 1993. — 152 с.
- Флоровский Г., прот.* Пути русского богословия. — Paris, 1937. — 600 с.
- Фрагменты ранних греческих философов.* Ч.1: От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики. — М.: Наука, 1989. — 576 с.
- Чижевський Д.* Філософія Г.С.Сковороди / Підготовка тексту й передне слово Л.Ушкалова. — Харків, 2004. — 272 с.

- Эрн В.Ф. Григорий Саввич Сковорода. Жизнь и учение. — М., 1912. — 343 с.
- Bartolini M.G. «Introspecte mare pectoris tui» Ascendenze neoplatoniche nella produzione dia-  
logica di H.S.Skovoroda (1722 — 1794). — Firenze: Firenze University Press, 2010. —  
189 p.
- Bilaniuk P.B.T. An Introduction to the Theological Thought of Hryhorij Skovoroda // Hryhorij  
Savyč Skovoroda. An Anthology of Critical Articles / éd. by R.H.Marshall, Jr. and  
Th.E.Bird. — Edmonton; Toronto, 1994. — P.251 — 274.
- Delineatio hermeneuticae sacrae ad usum studiosorum Sacrae Scripturae accomodata.* —  
Petropoli, 1828. — 152 p.
- Erdmann E. von. Unähnliche Ähnlichkeit. Die Onto-Poetik des ukrainischen Philosophen  
Hryhorij Skovoroda (1722 — 1794). — Köln; Weimar; Wien, 2005. — 740 S.
- Patrologiae cursus completus. Series graeca* / éd. J.-P.Migne. — 162 vol. — Paris, 1857—1866 [PG].
- Pilipowicz D. Rozmowa o duchownym świecie. Hryhorij Skovoroda: filozofia — teologia —  
mystyka. — Kraków, 2010. — 254 s.

---

*Леонід Ушкалов* — доктор філологічних наук, професор кафедри української та світової літератури Харківського національного педагогічного університету ім.Г.С. Сковорода. Сфера наукових інтересів — історія української літератури XI—XX сторіч, українська філософія та полемічне богослів'я часів бароко.

---