

## ГРИГОРІЙ СКОВОРОДА: ВИПРОБУВАННЯ МОВОЮ

*Розгляд мови творів Григорія Сковороди потребує різних підходів. У статті зроблено спробу з'ясувати особливості мовомислення Г. Сковороди з погляду *philosophia perennis*, тобто науки про Божу Премудрість у її ренесансно-бароковій версії. Сприйняття символічного характеру Святого Письма й аналогічної функції людської мови, покликаної прокладати шляхи до розуміння біблійного сенсу, відчитуємо як знаки проявлення поетологічного характеру Божественного Творіння, спроектовані на самопізнання людини. Послідовний акцент на несуттєвості зовнішніх форм Божого Слова, на потребі «вилуцування» його внутрішнього образу та на «фігурах» вислову, як і усвідомлення недостатності ресурсів людської мови у процесах наближення до істини, створюють особливе мовне напруження сквородинського тексту.*

**Ключові слова:** *philosophia perennis*, мислення, поетика, фігура, риторика, аналогія, дія.

Завдання цієї статті не в тому, щоб обґрунтувати ту чи ту позицію щодо сприйняття мови творів Григорія Сковороди, а щоби зрозуміти функції саме *такої* мови у процесі народження, розвитку та передання думки, спираючись на розуміння і свідчення самого автора, – отже, спробувати означити той сенс, який він укладає в поняття «випробування» (дослідження) слова, що передбачає зворотну дію – випробування словом. Тут варто нагадати лише окремі моменти «можливого» – беззастережну виrozumілість мовного самовираження Г. Сковороди в Андрія Товкачевського<sup>1</sup> (символіст підтримав символіста); «істотну українськість мовомислення Сковороди», що її, за спостереженням Ігоря Костецького, чуйно визначив Іван Дзюба<sup>2</sup>; самого І. Костецького з концепцією європейськості Г. Сковороди, з паралеллю між ним і Стефаном Георге, з акцентом на «всеосяжності мови» Г. Сковороди<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Товкачевський А. Григорій Савич Сковорода // *Українська хата* 6 (1913) 480–481.

<sup>2</sup> Костецький І. Стефан Георге: Особистість, доба, спадщина // *Вибраний Стефан Георге по українському та іншими, передусім слов'янськими мовами* / Вид. І. Костецький, О. Зуєвський. Штутгарт 1971, с. 65.

<sup>3</sup> Там само.

У проєкціях цієї проблематики на розвиток української літератури народною мовою І. Костецький почасти мав рацію, коли казав про відсутність у ній інтелектуальних надбань «старого» періоду, і був цілком некоректний, коли переведив розмову на Івана Франка, не беручи до уваги ні його наполегливих студій над спадщиною старого письменства й усвідомлення в ньому місця Г. Сковороди<sup>4</sup>, ні «ізмарагдівських» тем у творах самого І. Франка, ні, зрештою, його особливої причетності до розвитку українського модернізму.

Очевидно, «проста мова» та «прості рими», що їх задекларували українські письменники вже в I пол. XVII ст., – не та проблема, яку хотів чи міг розробляти Г. Сковорода, – попри те, що в його текстах добре впізнаємо суто українські мовні ознаки, і так само неважко сприйняти іронію Івана Малковича щодо російської мови, якій вдалось ушіймати того, хто вважав себе невпійманим<sup>5</sup>: світ ловить кожного, хто втікає.

Староукраїнську книжну традицію у творах Г. Сковороди посилила мовна концепція Києво-Могилянської академії з її увагою до теорії сигніфікації, до розрізнення знака, значення та смислу, до проблем семіотики, які порушували в курсах філософії<sup>6</sup>. У такому контексті формувалось, очевидно, його розуміння філософсько-стилістичної – так би мовити, інструментальної – функції мови, а водночас і передчуття, що «не розкрити незнаність одкровення»<sup>7</sup>, яке постає з розуміння метафізичності творчого буття.

Думка про те, що Г. Сковороду «недооцінювали» та що він «поділяє долю всієї барокової поезії та прози»<sup>8</sup>, потребує уточнення, бо і сучасники, і представники наступних поколінь відчували незвичайний магнетизм його особистості, що, очевидно, посилювало те згіршення, яке викликала мова його творів і яке з висоти своєї історичної місії щодо збереження й очищення народних джерел висловили романтики. Попри те, їх перших і вразила та побожність, із якою народні співці виконували пісні на слова Г. Сковороди<sup>9</sup>.

<sup>4</sup> Ушкалов Л. «На розграні двох великих епох»: Григорій Сковорода в оцінці Івана Франка // його ж. *Сковорода та інші. Причинки до історії української літератури*. Київ 2007, с. 381–385.

<sup>5</sup> Малкович І. Пійманий Сковорода // *Українське слово: хрестоматія української літератури та літературної критики XX ст.*, кн. 4: Культурно-історична епоха модернізму; Пізній модернізм (1961–1991); Постмодерна література дев'яностих років / упоряд., ред. та довідки В. Яременка. Київ 2003, с. 440–441.

<sup>6</sup> Гнатюк Л. Мовні погляди Григорія Сковороди // *Григорій Сковорода – духовний орієнтир для сучасності*, кн. 1. Київ 2007, с. 70–71.

<sup>7</sup> Стус В. Сковорода. Хвилеві трени // його ж. *Твори*: В 4 т. (з додатковими 5 і 6 тт.), 9 кн., т. 1, кн. 1. Львів 1994, с. 9–10.

<sup>8</sup> Чижевський Д. *Філософія Г. С. Сковороди*. Харків 2003, с. 356.

<sup>9</sup> Сироїд О. Пісні Григорія Сковороди в усній традиції середини XIX ст. // *Переяславські Сковородинівські студії*. Зб. наук. праць, вип. 1. Переяслав-Хмельницький 2011, с. 97.

Різні хвилі рецесії напливали одна на одну, а його постать щоразу «загадковим сфінксом» (Микола Шлемкевич) з'являлася перед очима української людини, котра шукає себе. Шевченків жаль за тим, що Сковорода міг бути славним і великим, якби його не збила «з плаву латинь, а потім і московщина»<sup>10</sup>, поєднується з чуттям парадоксальної присутності на своїх невольничих дорогах того, з чийм іменем він асоціював особливу потребу свободи: дитиною ховатися за «списуванням Сковороди», щоби «на старість з віршами ховатись»<sup>11</sup>.

Очевидно, нелегко зрозуміти, чому так, а не інакше писав Г. Сковорода, бо мову його творів зумовлюють різні грані духовного та мистецького досвіду, пов'язані й зі станом самої мови, і з особистими творчими намірами. І, попри це, значна частина його мовної проблематики кристалізувалась у руслі *philosophia perennis*, тобто науки про Божу Премудрість, ключовою для якої стала *idea poeseos*: усе починається з Божого Слова і через слово повертається знову до свого Творця<sup>12</sup>. Божественне творіння: природа, людина, Святе Письмо – заховає в собі множинність Божих образів, – а тому, що жоден образ не дорівнює Початку, він потребує символічного тлумачення. І Біблія як парадигматична відповідність між Богом-Початком і його творінням<sup>13</sup> є світом символів, осягання яких стає передумовою повернення до Божественного Джерела. І якщо фундаментальну паралель між Божественним Логосом та Святим Письмом лише вгадуємо в «Зерцалі богословія» Кирила Ставровецького, то Григорій Сковорода послідовно докладає зусиль, аби увиразнити їх співвідношення, наголосивши духовно-символічну сутність Святого Письма як джерело переображення людини:

Если ж спросите, для чего сіи книги одно пишут налицо, а другое тайное и новое из них выходит? А кто ж съет на нивѣ съмя будущее?<sup>14</sup>

У складній мовній палітрі Г. Сковороди, що стала найвищою хвилею українського бароко, можна розрізнити взаємодію принаймні двох чинників. Перший із них – білінгвізм, загалом характерний для українських барокових текстів, адже вже К. Ставровецький свідомо «клав» слова по-різному: церковнослов'янською та «простою» мовами<sup>15</sup>. Цю барокову традицію розвинув

<sup>10</sup> Шевченко Т. Предмова до седнівського Кобзаря // його ж. *Зібрання творів*: У 6 т., т. 5. Київ 2003, с. 207.

<sup>11</sup> Шевченко Т. А. О. Козачковському // його ж. *Зібрання творів*: У 6 т., т. 2. Київ 2003, с. 58.

<sup>12</sup> von Erdmann E. *Unähnliche Ähnlichkeit. Die Onto-Poetik des ukrainischen Philosophen Hryhorij Skovoroda (1722–1794)*. Köln; Weimar; Wien 2005, с. 281.

<sup>13</sup> Там само, с. 286.

<sup>14</sup> Сковорода Г. Кольцо // його ж. *Повна академічна збірка творів* / За ред. проф. Л. Ушкалова. Харків 2010, с. 571.

<sup>15</sup> Кирило Ставровецький. До чительника предмова належит // його ж. *Зерцало богословія*. Почаїв 1618, без паґін.

Г. Сковорода у своїх постійних переходах «від церковнослов'янських “вершин” до живомовних “низин”»<sup>16</sup>. Річ лишень у тому, що джерелом церковнослов'янств для нього стали не тільки цитати чи ремінісценції зі Святого Письма, але й той писемний варіант російської мови, яким послуговувалися Г. Сковорода та його адресати. А взаємодія між цими двома типами церковнослов'янств, за спостереженнями Юрія Шевельова-Шереха, «виготворила складну конфігурацію, про яку не могли мріяти навіть найвитонченіші стилісти попереднього українського бароко»<sup>17</sup>. У реальному історичному контексті останню фразу треба сприйняти лише як риторичну «фігуру»: заздрити було нікому. Тут мав рацію Ігор Костецький: мова Сковороди переставала існувати, не встигнувши ще народитися як слід<sup>18</sup>. Верховіття тієї мови ставало недосяжним, а те, що нижче, – розібрали на «будівельний» матеріал. Але так виглядало тільки з дуже короткої перспективи.

Перше «чудове» десятиліття (1920-ті роки) засвідчило повернення «до українських традиційних джерел духовності та думки»<sup>19</sup> і повернення до Г. Сковороди як до «тексту»<sup>20</sup>. А чуття, що про «нього» треба пам'ятати, з'явилося набагато раніше<sup>21</sup>.

Так чи так, а для української літератури творчість Г. Сковороди стала явищем «на виріст», ілюструючи спромогу «народитися раніше свого часу», бути «“модерним” через віки, понад голову того, що носить назву модернізму раз у раз лише технічно»<sup>22</sup>. Проте саме те, що «понад голову», належить до ширшого, ніж модернізм, поняття духовності стилю, орієнтованого на аналогічну реальність Початку та його розгортання у слові як на «фокус безкінечної інтенсивності буття»<sup>23</sup>. На цій основі виникає духовна близькість між поетами різних поколінь, вихованих на джерелах Одкровення та християнської писемної культури.

Якраз пошук аналогій між чуттєво-раціональними образами Божественного Логосу та їх писемним відображенням стає другим і головним чинни-

<sup>16</sup> Шерех Ю. Прологомена до вивчення мови та стилю Г. Сковороди // його ж. *Поза книжками і з книжок*. Київ 1998, с. 406.

<sup>17</sup> Там само, с. 409.

<sup>18</sup> Костецький І. Стефан Георге: Особистість, доба, спадщина, с. 60.

<sup>19</sup> Митрович К. Філософські дослідження зростання інтересу до творчості Сковороди в 20-ті роки в Україні // *Сковорода Григорій. Дослідження, розвідки, матеріали*. Київ 1992, с. 327.

<sup>20</sup> Мовчан Р. Григорій Сковорода як текст 1920-х років // *Григорій Сковорода – духовний орієнтир для сучасності*, кн. 1. Київ 2007, с. 151.

<sup>21</sup> Там само.

<sup>22</sup> Костецький І. Стефан Георге: Особистість, доба, спадщина, с. 65.

<sup>23</sup> Слободян О. Буттєвий вимір особи // Яковина О., Слободян О. *Тарас Шевченко: істина – некоммуникативна реальність*. Київ 2013, с. 143.

ком, у процесі якого сформувалася філософсько-образна мовна матриця Г. Сковороди. Річ лише в тому, що і його білінгвізм (чи радше полілінгвізм), і його пошук аналогій проявляється подібно: безліччю цитат із текстів християнської й античної традицій. Ю. Шевельов зазначив, що таку «процесію цитат», зокрема у трактаті «Книжечка о Чтеніи Священнаго Писанія, нареченна Жена Лотова», Г. Сковорода небезпідставно закінчує «відкритим визнанням, що значення їх у цілості годен збагнути лише посвячений: *Кто развяжет хоть одну связь, / В том блещет Израилский Глаз*»<sup>24</sup>.

І тут для Г. Сковороди особливо важило усвідомлення невичерпності сенсу, існування таїни, до якої можна лише наближатися, спостерігаючи за грою світла й тіні у плині людської мови.

Порівняно з ранішими українськими поетами, з тією «неосягненністю осягань неосягненого Бога», яку декларував, зокрема, К. Ставровецький, почуття недостатності слів перестає бути риторичною фігурою, а набуває граничного характеру<sup>25</sup>. Імпульсивність висловлювання позначається на використанні джерел, коли «не лише окремі слова, звороти, образи, але й цілі фрази, строфи вільно влітаються в його роздуми, в тканину творів, і тут маємо не запозичення, не звичайне цитування, ці-бо елементи постають у цілком нових структурно-семантичних зв'язках і значеннєвих функціях...»<sup>26</sup>. На докір: «Ты толь загустил рѣчь твою Библейным Лоскутьям», – Г. Сковорода (Лонгин) виголошує натхненну промову про щасливе співжиття, містичний шлюб із Біблією, в якому народився «Совершенный и Истинный Человѣк»<sup>27</sup>. Так виникають певні підстави зазначити, що під пером Г. Сковороди риторика як сфера «готового слова», до якої апелювали барокові автори, використовуючи раніше написане чи сказане, якщо не зникає, то зазнає істотних зрушень на шляху до індивідуального авторського стилю.

У світлі *philosophia perennis*, що трактує мову як досконалий засіб для оприявлення образу<sup>28</sup>, мовну конфігурацію текстів Г. Сковороди спрямовано на відновлення зв'язку між Богом і людиною, на пошук такої форми, яка уможливила би співіснування «духа божественного Логоса [злато Божіє] і плоті людського логоса»<sup>29</sup>.

<sup>24</sup> Шерех Ю. Пролегомена до вивчення мови та стилю Г. Сковороди, с. 397.

<sup>25</sup> Товкачевський А. Григорій Савич Сковорода, с. 167.

<sup>26</sup> Барабаш Ю. *Дух животворить... Читаємо Сковороду*. Київ 2014, с. 55.

<sup>27</sup> Сковорода Г. Разговор пяти путников о истинном щастіи в жизни // його ж. *Повна академічна збірка творів*, с. 529.

<sup>28</sup> von Erdmann E. *Unähnliche Ähnlichkeit*, с. 281.

<sup>29</sup> Бартоліні М. І. *Пізнай самого себе. Неоплатонічні джерела в творчості Г. С. Сковороди*. Київ 2017, с. 96.

І тому, що «усе, здатне втекти від мови, є невимовне, немислиме, несуттє, ніщо і менш, ніж ніщо», мова його творів балансує на межі вимовності й невимовності, ловитви та невловності аж до передчуття «мовного колапсу»<sup>30</sup>, коли здається, що думка, «движимість непрерывная», покидає «обетшающую ризу»<sup>31</sup>. Але якраз цей «шумящий воздухом часовойный колокольчик»<sup>32</sup> оприявнює рух мислення. Тому на питання: «А ти для чого твої мысли изображаеш фигурами букв или ударением воздуха?» – чуємо відповідь: «Для того, что мысли мои не видны»<sup>33</sup>. Що більше, часом така чудернацька чи просто незграбна «риза», утруднюючи процес розуміння, сприяє його глибині: «Кто скоро прилѣпляется к новому Мнѣнію, тот скоро и отпадает. Не будь вѣтрен. Испытай опасно всякое Слово. В то Время давай Мѣсто ему в Сердцѣ своем»<sup>34</sup>. Акцент на легкості думки, до якої треба пробиратися крізь «хащі мовної форми» (І. Костецький), стає тим додатковим ресурсом руху світла й тіні, завдяки якому виникає перспектива мислення, різновид мовної гри, що демонструє ефект зникання тіні, бо «твердое Дѣло с Костостію укрѣпляется», а «Совѣт не бывает без Медленности»<sup>35</sup>.

Утім, з огляду на те, що Г. Сковорода головну увагу зосереджував на Божественній субстанції та на можливостях оприсутнення Божественного, його мова – це так само і пересторога щодо ймовірності «колапсу значення», якщо повноти розуміння не шукати практично, не впроваджувати в дію<sup>36</sup>, не звертатися до Бога. Особливу функцію тут відведено поняттю *хори*, з допомогою якого можна пояснити, як матерія стає полем Божих слідів, набуваючи форми, міри та числа<sup>37</sup>. Успадковане від Платона, це поняття виконує роль посередника між буттям і становленням, розмежовуючи те, що є насправді (Ідеї), й те, чого немає (їх матеріальне відображення). *Хора* – це немовби дзеркало, на незмірній поверхні якого вічні Ідеї відображаються, не змішуючись зі своїми відображеннями. «Сутнісно суще» – це лише реальність відображеної Ідеї. Одне ніколи не має «дотику» з іншим. Процес відображення, утім, народжує відображення (тобто матеріальні речі), наділені

<sup>30</sup> Мануссакіс Дж. П., архимандр. Бог після метафізики. Теологічна естетика. Частина друга. Слухання. Розділ 4. Прелюдія: фігури мовчання // *Філософська думка. SENTENTIAE*, спец. вип. IV. 2013, с. 99.

<sup>31</sup> Сковорода Г. Разговор, называемый Алфавит, или Букварь Мира // його ж. *Повна академічна збірка творів*, с. 666.

<sup>32</sup> Там само.

<sup>33</sup> Сковорода Г. Кольцо, с. 600.

<sup>34</sup> Сковорода Г. Наркісс // його ж. *Повна академічна збірка творів*, с. 236.

<sup>35</sup> Там само, с. 237.

<sup>36</sup> Мануссакіс Дж. П., архимандр. Бог після метафізики, с. 106.

<sup>37</sup> Чижевський Д. *Філософія Г. С. Сковороди*, с. 141.

існуванням, хоча умовним та дочасним<sup>38</sup>. Завдяки своїй функції *хора* уможлиблює мову – «відтиски», які залишають Ідеї на аморфному вмістилищі, тобто на *хорі*<sup>39</sup>. Для Г. Сковороди-неоплатоніка воплощений Христос справді стає «Слово-сполученням», а Пречиста Богородиця – хорою-вмістилищем<sup>40</sup>. Так вічність пронизує скінченність, а скінченність повертається до вічного<sup>41</sup>.

Сковородинські погляди на мову породила її головна функція – оприявнювати й іменувати сліди Божественної присутності – функція, інспірована біблійним стилем і зрозуміла тільки в разі її практичного сповідання. Наголошуючи проблему інакшості й розрізнення Бога та людини, Г. Сковорода водночас акцентував можливість інакшости-зміни себе самого як передумову єднання з Богом. У такий спосіб Г. Сковорода долав межу між апофатичним і катафатичним підходами в найменуванні Бога, в розмові про Нього і з Ним. Сковородинські діалоги стали тими непростими дорогами, на яких у товаристві співрозмовників кожному відкривається можливість зрозуміти й пізнати Божественну сутність своєї душі як основу благословенного життя. Це і є той «обхідний шлях через темну й невимовну апофеозу *хори*», що «має на меті енергійну катафазу осяйних Ідей»<sup>42</sup>. Насправді Г. Сковорода робив акцент на розрізненні не стільки Бога та людини, скільки дистанції, що може скорочуватись і зникати. Власне, його тексти переносять «за межі розрізнення та інакшості, від мови, якою говорять, до мови, яку слухають»<sup>43</sup>.

Вірші «Саду Божественних пісень» – це якраз той стан, у якому легко звертатися до Бога, бо визнання Його інакшості лише посилює взаємне – «небесне» – притягання Бога та поета, як у «Пісні 2-й», що проростає зі слів: «По землѣ ходяще, обращеніе имама на небесѣх»:

Спѣши ж во вѣчну радость крыльми умными отсель.  
Ты там обновиш радость, как быстропарный орел.  
О треблаженна стать! всего паче словесе.  
Кто в свой ум может взять? развѣ спедый с небесе<sup>44</sup>.

Кожного разу Г. Сковорода намагався показати, як «простесенько» ведуть слова до «Істинної Людини»<sup>45</sup>. Утім, насправді лишень усвідомлення своєї

<sup>38</sup> Мануссакіс Дж. П., архимандр. Бог після метафізики, с. 110–111.

<sup>39</sup> Там само, с. 111.

<sup>40</sup> Там само, с. 117.

<sup>41</sup> Бартоліні М. Г. *Пізнай самого себе*, с. 85.

<sup>42</sup> Мануссакіс Дж. П., архимандр. Бог після метафізики, с. 111.

<sup>43</sup> Там само, с. 99.

<sup>44</sup> Сковорода Г. Сад Божественных пѣсней, Прозябшій из зерен Священнаго Писанія // його ж. *Повна академічна збірка творів*, с. 53

<sup>45</sup> Сковорода Г. Да лобжет мя от лобзаній Уст своїх // його ж. *Повна академічна збірка творів*, с. 205.

причетності до Божественного Творіння як причини та потреби самопізнання робить такий шлях простим. «Неподібна подібність» між Творцем і творінням – Початком і Біблією – зумовлює невичерпність проявів духовної та мистецької активності: «Если благое воздаеш Ей за благое, не великая еще благодать в тебѣ. И заблуждаемый Чтец то же творит. Но если злое тебѣ представляет, а ты вмѣсто того нашол ей благое, тогда-то ты сын Вышняго и сія-то есть Пасха»<sup>46</sup>.

Традиційна для попередників Г. Сковороди зануреність у Святе Письмо, що проявлялась у різних формах «вторування», ампліфікації, редукції тощо, під його пером набуває не просто багатогранного та глибокого обґрунтування, але повноти, яка стає, власне, джерелом звільнення від буквральності. Григорій Сковорода казав про це завжди, та його «первородний син» – «Наркісс. Разглагол о Том: Узнай Себе» – вражає і повнотою охоплення метафізичної проблематики, й особливою її проекцією на окреме людське життя: народження та відродження, смертність і безсмертя, – незмінно зіставне з вершинами Слова. Тільки в цьому «первородному» творі Святе Письмо – це і «План, по всему Материалу во Во-Все-вселенной, нечувствительно простершийся», і Божа Гора, і дорога на цю Гору – перехід, «Мост», і «Лѣствица», і «сладкая Гусль Божія»<sup>47</sup>.

Григорій Сковорода не надавав переваги ні простому над складним, ані складному над простим. Головне – щоби дорога (слово) вела до Істини. У «Наркіссі» він звернув увагу своїх слухачів на непримітну «бумажку» з написом: «Глагол же Бога нашего Пребывает во Вѣки», – яку на іконі тримав у руках пророк Ісаїя. І прокоментував це: «Дѣло весьма малое и весьма Великое»<sup>48</sup>, – те, що пророк тримає в руках, тримає його самого. За спостереженням Наталії Пилип'юк, «Наркісс...» Г. Сковороди – це складна алегорія читання та писання, а запропоновану у творі програму психологічної перебудови самого себе спрямовано на відкриття й на розвиток свого справжнього покликання<sup>49</sup>. Власне, ця програма є вершиною сквородинської метафізики, і ця програма уможливує перехід до містичної єдності з Богом як до єдності зі самим собою, бо «не разумѣть себе самага, Слово в Слово, одно и то же есть, как и потерять себе самага»<sup>50</sup>.

<sup>46</sup> Сковорода Г. Книжечка о Чтеніи Священнаго Писанія, нареченна Жена Лотова // його ж. *Повна академічна збірка творів*, с. 795.

<sup>47</sup> Сковорода Г. Наркісс. Разглагол о Том: Узнай Себе // його ж. *Повна академічна збірка творів*, с. 242, 260, 264.

<sup>48</sup> Там само, с. 255.

<sup>49</sup> Пилип'юк Н. «Наркісс» Григорія Сковороди і містичний нарцисизм Василя Стуса, с. 12 рукопису статті, яким користуюся з ласкавого дозволу авторки.

<sup>50</sup> Сковорода Г. Наркісс, с. 235.



У «Наркіссі...» порушено також етичну проблематику сказаного та написаного, бо хто виправдав несправедного – скривдив невинного<sup>51</sup>, а хто відокремить чесне від негідного – той заговорить устами пророка<sup>52</sup>. Ріка мовлення вибирає свій шлях між неправдою та правдою, між «потопними словами» і «язиком Давида», «весь День Правдъ Божіей поучающійся, Силу Его всему Роду Грядущему возвѣщающій»<sup>53</sup>.

Утім, мовлення як «мислення вголос» (Мераб Мамардашвілі) – це для Г. Сковороди значно більше, ніж спосіб філософування: у пліні слів щоразу інакше прояснюється сенс Святого Письма – джерелá, з якого вони випливають і до якого повертаються. Хай би яким дивним це здавалося, та певна штучність висловлювання, наче гребля, створює напруження, що вивільняє дух мови. Сковородинський «філософський глагол» (Іван Дзюба) потребує додаткових «носіїв» і «царської» інтуїції, щоб у пліні мови розгледіти й урятувати істину – «кошик із немовлям». Власне, «в цій біфуркації між *гнозою* (розкодуванням) і мімесисом (перекодуванням), згідно зі Сковородою, полягає структурно “неправдомовна” природа пророцької мови та її подібність до *ars poetica*»<sup>54</sup>. Парадокс у тому, що дух письма, превалювання абстракцій і понять у текстах раніших авторів поглинає безпосередність мови, а Г. Сковорода, який зосереджував увагу на процесах мислення й абстрагування, оживляв і оновлював мовну стихію.

«Нѣмыи Небеса повѣдают Славу Божію, точію молча»<sup>55</sup>, – та людині гріх мовчати: «Слушай же, Бѣсе глухой, Языче нѣмый и пустый! Понеже не признаешь Пребыванія Господня, исповѣдуя, что одна только Смерть вездѣ владѣет, низводя Все-на все во Ад Истлѣнія, Того ради Знай, что новый и нетлѣнный Человѣк не точію попереет тлѣнныи твои Законы, но совсем вооружен Местю до Конца тебе разрушит»<sup>56</sup>.

Призначення слова – підтримати іскру Воскресіння, прославити «істинну Людину» в «істинному тілі». «Сего Божіего Человѣка, если узнаешь, о сем похвались. В то время дерзновенно возопій со Исаією: “И сам Божій есмь”»<sup>57</sup>. Про тих, котрі пізнають себе, каже Господь: «Подѣях Вас на крилѣх Орлих, и приведох вас к себѣ»<sup>58</sup>. Інші ж бо стануть «лживими кормителями

<sup>51</sup> Там само, с. 243.

<sup>52</sup> Там само, с. 244.

<sup>53</sup> Там само, с. 257.

<sup>54</sup> Бартоліні М. І. *Пізнай самого себе*, с. 95.

<sup>55</sup> Сковорода Г. *Діалог. Ім'я Ему: Потоп Змін // його ж. Повна академічна збірка творів*, с. 951.

<sup>56</sup> Сковорода Г. *Наркісс*, с. 262.

<sup>57</sup> Сковорода Г. *СУМФОНІЯ, нареченная Книга Асхань // його ж. Повна академічна збірка творів*, с. 299.

<sup>58</sup> Там само.

і пророками», «усрамятся от всея крѣпости своея. Руцѣ возложат на уста своя, и Уши их оглохнут...»<sup>59</sup>.

Здається, лишень у цьому контексті справедливим є протиставлення: «Письмя бо убивает, а дух животворит»<sup>60</sup>, – бо «всѣ рѣчи и дѣла» походять із «началородного рукописанія»<sup>61</sup>. Мовленнєвість його текстів, попри «реалізацію зв'язку одиниць мови»<sup>62</sup> та мислення, спрямовано на особливу духовну сполучуваність між Святим Письмом і його сприйняттям – за аналогією до Втіленого Слова як *Слово-сполучення* (архимандрит Мануссакіс) між Богом і людиною. А тому, що Слово Боже «Двойное по естествам своим, двоим по тлѣнїю и нетлѣнїю, по плоти и духу, по Божеству и человекъчеству – по лицу же, или ипостаси, одно и то же»<sup>63</sup>, воно вимагає праці та натхнення, щоби зберегти й передати «ипостасність» Божого образу для зміцнення людської душі. Наприклад, євангельське «Испытайте писанія» постає в різних образах: «аптекаря» Павла, який «роет, копаєт, силою древа крестного вооружен, и, убивая свою мертвую гниль и гной, вынимает и сообщает нам самое чистое, новое, благовонное, Божіе, нетлѣнное, вѣчное, проповѣдуя Христа, Божію силу»<sup>64</sup>, – й Ісаака, який «у духовному просторі», почувши живе джерело, копає колодязі<sup>65</sup>, й «вола-молотильника» Луки<sup>66</sup>.

І коли Г. Сковорода роздумував, кому найлегше дослідити Писання, то вирізняв «справжніх поетів, творців і пророків», котрі вміють «положить в плотскую пустошь Злато Божіе и здѣлать Духом из плоти»<sup>67</sup>, бо поетичні фігури, «мѣшечки на Золото и Шелуху для Зерна Божія»<sup>68</sup>, стають дорогоцінним обрамленням для Божого Слова («да сотвориши на словеси два колца злата» – Вих. 28:23)<sup>69</sup>, які оновлюють зв'язок між Богом-Творцем і людиною-творцем.

І, попри те, що не перелічити «тмы образов», – «Одно то извѣстно, что весь сей сѣновнїй мыр до послѣднїя своея черты, от винограднїя лозы до самой кропивы, от нитки до ремня, событие свое получает от вышнїяго»<sup>70</sup>.

<sup>59</sup> Сковорода Г. СУМФОНІЯ, нареченная Книга Асхань // його ж. *Повна академічна збірка творів*, с. 299.

<sup>60</sup> Там само, с. 302.

<sup>61</sup> Сковорода Г. Разговор пяти путников о истинном щастїи в жизни, с. 509.

<sup>62</sup> Дидик-Меуш Г. Комбінаторика української мови XVI–XVIII століть. Львів 2018, с. 79.

<sup>63</sup> Сковорода Г. Кольцо, с. 578.

<sup>64</sup> Там само, с. 571.

<sup>65</sup> Там само, с. 574.

<sup>66</sup> Там само, с. 585.

<sup>67</sup> Сковорода Г. Бесѣда, нареченная Двое: о том, что Блаженным быть легко // його ж. *Повна академічна збірка творів*, с. 393.

<sup>68</sup> Там само.

<sup>69</sup> Сковорода Г. Кольцо, с. 585.

<sup>70</sup> Там само, с. 583.

Бог же бачить Себе у Своему Творінні: «Не Сонце ли зрит свой Образ во Зерцалѣ Вод облачных? Не Сонце ли зрит на Сонце, на второе свое Сонце? На Образ образуемый? на Радость и на Мир твердый? Не туда ли зрит сей Вожд наш? Не туда ли Волхвы ведет?»<sup>71</sup>. А понад усе безсумнівним знаком Божественної присутності стає «живописна істина» – співтворчість Бога та людини. І коли зібрати перед собою творців із цілого світу, то, як зазначив Г. Сковорода, «узнаешь, что живописная Истина в немногих сердцах Оби-тает, а самую большую их толпу посѣло невѣжество и неискуство»<sup>72</sup>.

У контексті «народженості згори», яку широко висвітлював Г. Сковорода, мова людей із «несмертельним», божественним серцем стає вершиною єднання з Богом, доступною тим, хто насолоджується Біблією: «Она им родная родня. Вѣчный Вѣчнаго любит. Дух Духа знает. Дух вся испытует и всѣ глубины Божія. Дух чистый написал Библию, не иной, а той же Дух и Сердце чистое развяжет Ее и скажет: “Мене ли мнится утаити?”»<sup>73</sup>. З одного боку, неважливо, як наближатися до вершини, бо головне – досягнути мети: «Вить Библия не к сим улицам провадит, а только чрез сіи улицы ведет тебе в Горнія страны и Чистый край»<sup>74</sup>. З другого – не кожен спроможний здійснити цей перехід: «Смертен не рожден сышше, не есть родственник Библии. Не может смертное сердце соединится с Божественным Сердцем»<sup>75</sup>.

А що мають робити всі інші, якщо «сіє дѣло есть Совершенных Сердцем»? І на це питання Г. Сковорода мав відповідь: «А нам должно обучатся буквару сея Преблагословенныя Субботы, или Покоя»<sup>76</sup>. Зрештою, він сумлінно виконував роль учителя такого букваря, наголошуючи на відмінності між прямим значенням слова та його образною «фігурою», – як робив те, пояснюючи «любезному» другові Михайлу вислів із книги Буття: «Разлучи Бог между Водою и Водою». «Что есть Вода сія, аще не Рѣка, Рѣчь, Мысль, Слово, Гортань, Сердце, Перья? Всяка Фигура, паче же Сонце, есть то Мысль»<sup>77</sup>. Цю науку Г. Сковорода конкретизував у різних текстах, асоціюючи її незмінно з Божими словами-зернами та покликаючись, зокрема, на Ісаю: «Якоже Небо Ново и Земля Нова, яже Аз творю, пребывают предо мною, – глаголет Господь, – тако станет Сѣмя ваше и Имя ваше»<sup>78</sup>. Зрештою, Г. Сковорода згадував то одного, то іншого пророка: Ісаю, Йова, Єремію, Осію, – розрізняючи

<sup>71</sup> Сковорода Г. Діалог. Имя Ему: Потоп Змін, с. 941.

<sup>72</sup> Сковорода Г. Разговор Пяти путников о истинном щастіи в жизни, с. 509.

<sup>73</sup> Сковорода Г. Книжечка о Чтеніи Священнаго Писанія, нареченна Жена Лотова, с. 799.

<sup>74</sup> Там само, с. 794.

<sup>75</sup> Там само, с. 799.

<sup>76</sup> Сковорода Г. Разговор Пяти путников о истинном щастіи в жизни, с. 524.

<sup>77</sup> Сковорода Г. СУМФОНІЯ, нареченная Книга Асхань, с. 292.

<sup>78</sup> Там само, с. 297.

їхні голоси, немов інструменти у Божественній симфонії. А наголошуючи, що «Приточная Рѣчь ничем не хуже от оной, так сказать, безкрасочной рѣчи»<sup>79</sup>, звертав увагу якраз на дію образного, іпостасного слова, ілюструючи це різними прикладами, зокрема висловом Йова: «Рѣка текущая основаніе их», – що «дышет сказкою о построенной храмнкѣ на льду»<sup>80</sup>, тобто є алюзією на відому притчу.

Отже, в контексті вічної філософії мова Г. Сковороди постає як шлях і мета, нерозривно пов'язані з відновленням єдності людини та Бога, слова людського і Слова Божого. Попри те, що окремі ланки й навіть явища такого зв'язку наявні в українських творах ранішого періоду, в жодного автора їх не представлено з такою повнотою і переконанням, як у Г. Сковороди. В інтерпретації мовної діяльності він наголошував на кількох взаємопов'язаних функціях, зокрема на процесах формування, передання й оприявлення думки, на потребі небуквального розуміння Слова Божого, на прославленні Істинної Людини та підтриманні іскри Воскресіння, на переображенні особистості, яка зі словесної оболонки вилушує істину і творить поетичні «фігури», що розширюють духовну перспективу. У кожному з цих випадків містерія випробування мови стає водночас випробуванням мовою.

**Bohdana Krysa**

**HRYHORIY SKOVORODA: TRIAL BY LANGUAGE**

*Hryhoriy Skovoroda's language causes a problem of understanding his works and needs different approaches. The article attempts to find out the features of the language thinking of Skovoroda from the point of view of philosophia perennis, it means about God's Wisdom in its Renaissance and Baroque on the background of the Ukrainian Baroque tradition version. Perceptions of a symbolic character of Bible and the analogical function of the human language, designed to pave the way for an understanding of biblical meaning, are read as signs of the manifestation of the poetic character of the Divine Creation. The consistent attention to the «figures of expression», on the one hand, and the awareness of the insufficiency of the words in approximation to the truth, on the other, are interpreted as the cause of the particular language tension of the Skovoroda's text.*

**Keywords:** philosophia perennis, thinking, poetics, figure, rhetoric, analogy, action.

<sup>79</sup> Сковорода Г. БЕСЪДА 1-я, нареченная Observatorium (Сіон) // його ж. *Повна академічна збірка творів*, с. 429.

<sup>80</sup> Там само, с. 428–429.