

Національна академія наук України
Центр гуманітарної освіти
Одеська філія

Олександр Кирилюк

**ХРИСТИЯНСЬКА ФІЛОСОФІЯ
ВІЧНОСТІ ТА ЧАСУ
У ТВОРАХ
ГРИГОРІЯ СКОВОРОДИ**



300
років з Дня народження
**СВІТ
СКОВОРОДИ**

Київ-Одеса 2022

ББК 71.0

К 43

УДК 1 (091)–51 Сковорода; 2; 27;

У монографії завідувача кафедри філософії Одеської філії ЦГО НАНУ проф. О. Кирилюка вперше в літературі розглянуті погляди Григорія Сковороди на вічність та час. Аналіз показав, що вони або текстуально, або за своєю суттю пов'язані з християнським – біблійним, конфесіональним чи філософсько-богословським їхнім тлумаченням – з одночасним опертям на античні джерела. Міркування Г. Сковороди про час та вічність класифіковані за їхніми типами, введені у контекст традиційних креаціонізму або еманаціонізму, прив'язані до вчень про множинність світів та приєднані до дискусії, що точиться з давніх часів до наших днів про співвідношення вічності та часу.

Для філософів, релігієзнавців, істориків філософії та літератури, всіх, хто цікавиться таємницею часу.

Кирилюк О. С. Християнська філософія вічності та часу у творах Григорія Сковороди: монографія / Олександр Сергійович Кирилюк – Національна академія наук України ; Центр гуманітарної освіти ; Одеська філія – Київ-Одеса, 2022 – 172 с. (Світ Сковороди. 300 років з дня народження. Брендінг Мінкультури України).

Рекомендовано до друку вченою радою
Центру гуманітарної освіти НАН України
(*Протокол № 1 від 8 лютого 2022 року*)

Рецензенти:

д. філос. н. М. М. Кисельов, к. філос. н. В. П. Драпогуз,
к. філос. н. Є. В. Кривець

ISBN 978-966-02-9918-4

© О. С. Кирилюк (2022)

© ЦГО НАН України

ЗМІСТ

РОЗДІЛ 1. БІБЛІЙНИЙ ТА ФІЛОСОФСЬКО-БОГОСЛОВСЬКИЙ КОНТЕКСТ РОЗУМІННЯ Г. С. СКОВОРОДОЮ ЧАСУ ТА ВІЧНОСТІ (ІНТРОДУКЦІЯ)

Глава 1. Час та вічність у Біблії.....	5
1.1. Іманентність часу у Святому Письмі.....	5
1.2. Своєрідність розуміння творення «На початку» у Біблії.....	5
1.3. Смысл часу як творіння Божого.....	7
1.4. Часові ритми.....	7
1.5. Еталонний час.....	7
1.6. Сакральний час.....	8
1.7. Есхатологічний час, напро́рочені та викона́ні часи.....	9
1.8. Життя земне як життєвий час.....	11
Глава 2. Час та вічність у Православ'ї та у православній філософській теології.....	12
2.1. Ортодоксальний погляд на Бога, час та вічність.....	12
2.2. Вічність та створення плюралістичних часів янгольських передсвітів, світів людських та оновлених післясвітів у християнському креаціонізмі.....	13
2.3. Вічність Божественна та вічність тварна.....	17
Глава 3. Бог, час та вічність у сучасній західній філософській теології.....	19

РОЗДІЛ 2. ТИПОЛОГІЯ ЧАСІВ У ПРАЦЯХ ГРИГОРІЯ СКОВОРОДИ ТА БОГОСЛОВСЬКА ПРОБЛЕМА СПІВВІДНОШЕННЯ ЧАСУ ТА ВІЧНОСТІ

Глава 1. Життєвий час.....	25
Глава 2. Специфічні часи.....	34
2.1. Напро́рочені та викона́ні часи.....	34
2.2. Час світла і час пільми.....	35
2.3. Сакральний час.....	38
2.4. Часові ритми як свідоцтво буття Божого.....	42
2.5. Час-руйнівник.....	44
2.6. Еталонний астрономічний годинниковий час.....	45

Глава 3. Час та креація.....	47
3.1. <i>Креація передвічним Богом часовості невічного світу.....</i>	<i>47</i>
3.2. <i>Вічність ейдосів та часова тимчасовість генерованих ними речей.....</i>	<i>57</i>
3.3. <i>Дні творіння світу та День створеного «обительного мира».....</i>	<i>68</i>
3.4. <i>Бог як День.....</i>	<i>71</i>
3.5. <i>День Божий як креативний ейдос тисяч земних років.....</i>	<i>72</i>
Глава 4. Час та еманация.....	80
4.1. <i>Небесна вічність і земна тимчасовість.....</i>	<i>80</i>
4.2. <i>Еманация передвічного Начала («Одного») через вічні ейдоси у світ множини невічних речей.....</i>	<i>82</i>
Глава 5. Час видимої та час невидимої натур.....	101
5.1. <i>Вічність «невидимої натури» та тимчасовість натури «видимої».....</i>	<i>101</i>
5.2. <i>«Закомплетний» час невидимої натури.....</i>	<i>105</i>
Глава 6. Релятивний час.....	107
6.1. <i>Повільний час природи та прискорений час соціуму.....</i>	<i>107</i>
6.2. <i>День Божий і тисяча земних років та їхня часова відносність.....</i>	<i>108</i>
Глава 7. Циклічний час.....	117
7.1. <i>Сезонний час.....</i>	<i>117</i>
7.2. <i>Змій як образ вічного колообігу часу.....</i>	<i>119</i>
Глава 8. «Поки світа-сонця». Есхатологічний час.....	126
Глава 9. Розімкнуте кільце Змія: філософсько-антропологічний сенс модусів часу у Григорія Сковороди.....	127
Глава 10. Синхронія та діахронія.....	149
10.1. <i>Симультанне та суцесивне існуванні множинних світів та їхнє преображення у діахронії.....</i>	<i>149</i>
10.2. <i>Трансформація трьох світів (Мікрокосму, Макрокосму та Четвертого світу) у суцесивній часовості.....</i>	<i>150</i>
10.3. <i>Діахронія і синхронія у фінітному життєвому часі та атемпоральна зачасовість трансцендентального Его.....</i>	<i>152</i>
Список цитованої літератури.....	162
Content.....	170

РОЗДІЛ 1. БІБЛІЙНИЙ ТА ФІЛОСОФСЬКО-БОГОСЛОВСЬКИЙ КОНТЕКСТ РОЗУМІННЯ Г. С. СКОВОРОДОЮ ЧАСУ ТА ВІЧНОСТІ (ІНТРОДУКЦІЯ)

Глава 1. Час та вічність у Біблії

Звертаючись до аналізу розуміння часу та вічності у Біблії у тому варіанті, який має енциклопедичний характер, дамо основні викладки з цього питання католицьких богословів Мишеля Джойн-Ламберта (Join-Lambert) та П'єра Грельо (Grelot) зі «Словника біблійного богослов'я».

1.1. Іманентність часу у Святому Письмі.

Святе Письмо має своєрідні хронологічні рамки, починаючись з оповіді про початок творення неба і землі (Бут. 1 : 1) та закінчуючись словами Христа «Так, Я прийду незабаром» (Одкр. 22 : 20), що відразу вводить в Одкровення часовий вимір. До того ж, за цим самим Словником Біблійного богослов'я, Бог у Біблії, на відміну від Бога у таких філософів, як Платон чи Аристотель, не є відверненим – Він активно діє у нашому світі, через що цей світ набуває чітких ознак часовості як всесвітньої історії та як історії священної [Біблійне богослов'я, шп. 193], адже історія – це актуальне часовіння природних та суспільних явищ у їхній послідовності, і поза часом історії не буває.

1.2. Своєрідність розуміння творення «На початку» у Біблії

Сусідні поганські релігії теж говорили про початок земного часу. Наприклад, вавилонський Мардук був встановив астрономічний та людський час – кругообіги природи, зірок та планет. Проте до цього вавилонські боги перебували не поза часом – вони мали свою історію у вигляді божественних родоводів.

Тобто, язичеські боги були утягнуті у спільний з Космосом процес становлення. На відміну від цього біблійний початок світу є творчим актом Бога, «після чого будь-яка

тривалість часу належить порядку створених речей» [Біблійне богослов'я, шп. 193].

Даний творчий акт позначає абсолютне начало притаманного нашому світові часу. Як все створене Богом, час є добром. Святе Письмо нічого не пише про якісь первісний час, що передував творенню світу, немає й ніякої божественної історії. Грандіозна космічна битва Бога проти сил хаосу (Пс 73 : 13 сл; 88 : 11) – це не його власна історія, а історія світу, Ним створеного. Сам же Бог вже був до створення світу та його часовості, котра потрібна для спрямування світу до таємничої мети заради людини у відповідності до Задуму Божого.

У «Православній енциклопедії» творіння світу «на початку» присвячено окремий пункт статті «Вічність». Перша проблема, що тут постає, пов'язана з питанням про те, як вічний Бог може створити щось тимчасове, не втративши при цьому своєї незмінності. Відповідь Церкви на це питання спирається на положення про те, що творіння часу не привносить у Божественне буття жодних змін. Разом з тим, хоча творіння є справою волі вічного Бога, воно не може бути Йому совічним, оскільки, за Ів. Дамаскіним, те, що виводиться в буття з несущого, за природою не здатне бути совічним безначальному і завжди сушому.

Важливою обставиною християнського переосмислення античного розуміння вічності, зазначає автор статті, було біблійне розуміння творіння «на початку». Василь Великий вважав, що це свідчить про творіння світу не у вічності та не у часі, а саме «на початку», оскільки Бог є поза часом і не залежить від нього. Даний «початок» означає, що творіння відбулося у деяку мить, *раптово*. Це така «точка», котра ще не є часом, час тільки з неї починається. Вона, скоріше, постає як грань між вічністю та часом. Як початок подорожі не є самою подорожжю, так початок часу ще не є самим часом – вважає Василь Великий.

Коли ж світ вже виник, він починає змінюватися, і ця зміна й породжує ефект часу [Зайцев]. У платонівському «Парменіді» перехід від Одного до множини описується як такий, що відбувається миттєво, і те, що перебуває у цій раптовій миті,

не є (вже) ні Одним, ні (ще) множиною речей. Отже, це своєрідний «передчас» та «післявічність», за якою, коли вона мине, розпочинається власне час, а вічність у світі переходить у зняту форму.

1.3. Смысл часу як творіння Божого

Створений Богом час служить певними рамками, у які Бог поступово включає свої тварі, аж до людини, поява якої надає сенсу всьому попередньому змісту історії Всесвіту. З цього стає ясным, що час – це не порожня форма, не проста послідовність миттєвостей, що змінюють одна одну. Час, передусім, це міра земної тривалості – космічної та історичної. У межах останньої людство спрямовується до своєї мети, коли ритм цієї тривалості визначається чередуванням генерацій.

Отже, з цього можна зробити висновок, що сенс створеного Богом часу полягає у відкритті можливості для просування людства крізь його фази до визначальної Божої Мети.

1.4. Часові ритми

Бог-Творець Сам встановив ритми, яким підпорядковано природу – зміна дня та ночі, рух небесних світил, пори року тощо [Біблійне богослов'я, шп. 195]. Це – свідчення тієї впорядкованості, котра відрізняє створений світ від первісного хаосу.

1.5. Еталонний час

У Старому Заповіті спостерігається коливання між місячним та сонячним календарями – хоча еталоном тривалості року є дванадцять місяців, що відповідають оберненню Землі довкола Сонця. Назви місяців та їхня послідовність визначалась місячним кругообігом, і починалися вони з нового Місяця-молодика (Сир. 43 : 6). Тривалий час рік розпочинався восени, у місяць Тішрі (Вих. 23 : 16; 34 : 22), але потім дату початку року перенесли на весну, на місяць Нісан (Вих. 12 : 2). Складніше було з літочисленням – роки спочатку рахували за маркантними подіями, такими, як незвичні явища природи, або від часу царювання видатних правителів, наприклад, від ери Селевкідів (1 Макк. 1.10; 15.1; 16.14), і лише згодом, у равнінну добу – від часу створення світу.

1.6. Сакральний час

У старозаповітні часи літочислення вважалося священною справою, і таке ставлення до колообігів космічного часу спостерігається у всіх релігіях. Це визначалося тим, що календарні ритми вважалися не природним, а божественним явищем – через них божественні сили проявляли свою сутність. Відповідно, освячення часу робило календар чередою святкових місяців та років. І хоча пізніше з нього були вилучені всі елементи політеїзму, сакральність таких часів зі Старого Заповіту не зникла – продовжувались святкуватися Молодий місяць, (1 Цар. 20 : 5; Вих. 1 : 13) та весняна паска кочових народів (Вих. 12). Сезонним циклам відповідали види польових робіт хліборобів, ключові моменти яких також отримали святково-сакральне значення. До них відносяться свято Опрісноків, приурочене до жнив ячменю навесні (Вих. 23 : 15), принесення начатків плодів земних (Втор. 26 : 1), першого снопа (Лев. 23 : 10), осіннього збору плодів (Вих. 23 : 16; Втор. 16 : 13; Оев. 23 : 34-43) тощо.

Всі ці первинні сакральні пункти річного циклу пізніше відійшли від безпосередніх реальних дій і почали нести той сакральний смисл, котрий містився у Святому Письмі. Скажімо, Паска та Опрісноки почали нагадувати вихід з Єгипту (Вих. 12 : 17, 26), осіннє свято врожаю – перебування у пустелі (Лев. 23 : 43). Ще пізніше виникли календарні цикли сакрального часу, які виходили за межі дванадцятимісячного року, наприклад, трирічні десятини (Втор. 14 : 28), суботні та ювілейні роки, а також сакральні години добового циклу, котрі передбачали молитви і жертвопринесення у певні години (4 Цар. 16 : 15; Єз. 46 : 13; Числ. 28 : 3-8). Щоправда, траплялись й ексцеси, коли сакральний час монотеїзму зазнавав спроб його перегляду з метою повернення до поганської сакралізації часу, однаке такі кроки розцінювались як повстання проти Самого Бога (Дан. 7 : 25; Макк. 1 : 39, 43, 55). Такі спроби робив цар-гонитель Антіох Спіфан [Біблійне богослов'я, шп. 195-196].

Сакралізації піддавався не тільки космічний, але й історичний час. Для поганських релігій священним був час історії богів, час їхнього власного життя у його важливих моментах.

Натомість Біблійне Одкровення вводить дещо зовсім нове – тут діяння Бога важливі тому, що через них Він проявляє Себе шляхом чередування етапів Свого Задуму, кожен з яких має особливе сакральне значення [Біблійне богослов'я, шп. 197]. Тобто, кожен етап реалізації Божого Задуму постає як сакральний знаковий момент розгортання Священної історії, скерованої Богом.

1.7. Есхатологічний час, напропорочені та виконані часи

Священна історія триває між двома крайніми точками – началом та кінцем. Античні уяви про Золотий Вік та наступну деградацію мають у Біблії певну відповідність – вона також говорить про первісний стан деякої досконалості, але її втрата визначена самою людиною, її гріхопадінням. З тієї пори в історії діють два протилежних начала – духовного упадку з апокаліптичною перспективою та розвитку добра, яке неминуче готує порятунок людей. Повернення досконалого стану, зрештою, настане, і відбудеться це шляхом спасіння праведних та суду над грішним світом.

Першим ясним есхатологічним поняттям Біблії є «День Яхве», котрий спочатку постає як постійна загроза грішному світові. Проте строк реалізації цієї загрози залишається невідомим. Пророки віщують просто про «кінець днів» (Вих. 2 : 2), про «останній час» [Біблійне богослов'я, шп. 197-198].

Отже, час Священної історії має, зрештою, завершитися. Ця есхатологічна перспектива спрямовує цю історію до «останніх часів». Кінцем часів буде «День Господній» – у цей День і «теперішній вік», і час Церкви дійдуть свого кінця. Вік буде поглинутий остаточною катастрофою, коли сьомий янгол виле чашу та пролунає голос «Відбулося!» (Одкр. 16 : 17). Тоді з'являться «нові небеса і нова земля» (Одкр, 21 : 1), де вже не буде ні сонця, ні місяця для позначення часу, як у старому світі, оскільки люди вступлять у вічність Бога.

Слід сказати, що Біблія говорить про «останні часи» зовсім в іншому аспекті, ніж це робили у смутні часи есхатологічні гадалки. Старий Заповіт не називає ні дати

народження Христа, ні часу кінця світу, тому що він дає глибинне споглядання сукупності часів, минулого, теперішнього та прийдешнього, завдяки чому для нас відкривається його смисл. Людині з таких пророцтв знання про її власну Долю не відкривається, вони не можуть вгамувати її неспокоїного бажання знати своє майбутнє – людина з даних пророцтв може лише усвідомити вимоги до часу, в якому вона живе.

Христос не відкрив нам, коли настане цей кінець світу, кінець його – це таємниця Самого тільки Отця (Мк. 13 :32), тоді як людям не дано знати часи та строки, Ним установлені. Але вірними відчувалося, що цей кінець настане невдовзі, і тому вважалося, що «час уже короткий» (1 Кор. 7 : 29); що «ніч пройшла, а день наблизився» (Рим. 13 : 11), хоча апостоли застерігали від спроб точно визначити цей кінець часів (2 Фес 2.1 наст.) [Біблійне богослов'я, шп. 202-203]. Про що Святе Письмо знало точно, так це про те, що Христос прийде несподівано, як «тать» серед ночі (Мт. 24 : 43; 1 Фес. 5 : 2; Одкр. 3 : 3).

І якщо у Старому Заповіті кінець Світу розуміється як остаточний підсумок Задуму Божого, коли Ним на Землі звершиться і Суд, і порятунок, то Новий Заповіт привносить у ці уяви декотрі складності. З пришествя Христа вирішальна подія часу вже відбулася, однак воно ще не принесло своїх плодів, останні часи з цим тільки розпочалися, розгортаючись так, як це не могли ясно передбачити пророки. Ісус у притчах вказав шлях до майбутньої повноти, а це передбачає певний відрізок часу (Мт. 13 : 30; Мк. 4 : 26-29). Та місія, котру Він покладає на Апостолів з кінцем Світу, теж передбачає продовження есхатологічних часів (Мт. 28 : 29; Діян. 1 : 6). Далі, від того моменту, коли Христос сів «одесную Отця» до моменту, коли він повернеться у Славі, щоб здійснити напроорочене, теж існує певний відтінок часу [Біблійне богослов'я, шп. 199-200].

Іншими словами, перед своїм остаточним закінченням час, попри виконання пророцтва про пришествя Христа та Його явлення в світ, ще буде існувати – для досягнення повноти, для виконання Апостолами покладеної на них Христом місії та, нарешті, для виконання пророцтв (Діян. 1 : 11). Це буде

специфічний час, час Церкви. Напророчені події, що мають відбутися з кінцем часів, пов'язаних с пришествям Христа, вимагають деякої затримки чи відтермінування кінця часів.

Окрім того, як писав Святитель Гр. Ниський, перехід від життя скорботного до жаданого стану тягнеться декотрий час. На це тривале важке тілесне життя чекає кінець з виконанням усього напророченого. Цей завершальний есхатологічний час потрібен для того, щоб у його межах відбулося звільнення людини начебто від якоїсь вузди, і щоб життя людське, віднову незалежне та вільне, повернулось до життя блаженного та безпристрасного [Зайцев].

1.8. Життя земне як життєвий час

Після завершення земного шляху та з кінцем часів на праведників чекає вічне життя, а на грішників – вічні пекельні муки. Про те, що Бог дає по смерті вічне життя, у Біблії говориться не один раз. Особливо виразно це передав Св. Іван: «Бог життя вічне нам дав, а життя це – у Сині Його (1 Ів. 5 :11); «Так бо Бог полюбив світ, що дав Сина Свого Однородженого, щоб кожен, хто вірує в Нього, не згинув, але мав життя вічне» (Ів. 3:16); «Поправді, поправді кажу вам: Хто вірує в Мене, – життя вічне той має» (Ів. 6 :47); «Я – хліб живий, що з неба зійшов: коли хто споживатиме хліб цей, той повік буде жити» (Ів. 6 :51); «Я воскресіння й життя. Хто вірує в Мене, – хоч і вмере, буде жити... І кожен, хто живе, та хто вірує в Мене, – повіки не вмере» (Ів. 11 : 25, 26).

Життя дорогоцінне – підкреслює Біблія. Задля його порятунку людина готова жертвувати всім (Іов. 2 : 4). Створивши людину, Бог дарує їй Своє благословення (Бут. 1 : 22, 28). Ідеальний життєвий час – це час тривалий (Екк. 10 :7; 11 : 8 наст.), а кінець його найкращий такий, як у Авраама, «у старості добрій, насичений життям» (Бут. 25 , 8; 35 : 29; Іов. 42 :17) [Біблійне богослов'я, шп. 360]. Життя – священне, будь-яке життя – від Бога, але до життя людини у Нього особливе ставлення, Він бере життя людини під Своє покровительство та забороняє вбивство.

Таким чином, душі вірних Христу після перебування у часовості із кінцем їхнього життєвого часу переходять до тварної вічності, а від неї – до вічності Божественної, і тут спостерігається ситуація, протилежна тій, що мала місце при створенні світу, коли від вічності почався невічний світ з його тимчасовістю. Віра у це загробне життя основана на Христовій перемозі над Смертю, котра була подолана Смертю Спасителя та Його світлим Воскресінням.

Глава 2. Час та вічність у Православ'ї та у православній філософській теології

2.1. Ортодоксальний погляд на Бога, час та вічність.

Бог по відношенню до космічної та історичної тривалості залишається трансцендентним, хоча й управляє відповідними часами – колообігами природи (космічний час) та розгортанням суспільних подій (історичний час).

Людина живе у часі, а Бог – у вічності, котра в оригіналі виражена словом *олам* ('*вік*', '*вічність*', '*мир*') і позначає тривалість, що перевершує людську міру. Святе Письмо виражає цю тривалість словами «Бог живе во віки», «во віки віків», «поки світа-сонця» та дає нам можливість зрозуміти цю тривалість, досвід якої нам незнайомий, через протиставлення її тривалості космічній: «Перед очима Твоїми тисяча літ як день учорашній, коли він минув, і як стража в ночі» (Пс. 89.5).

Протиставляється божественна тривалість також й людському часові («Мої дні як похилена тінь, ... А Ти, Господи, будеш повік перебувати, а пам'ять Твоя з роду в рід» (Пс. 101.12 наст.) [Біблійне богослов'я, шп. 194]; «Ти ж Той Самий, а роки Твої не закінчатся!» (Пс. 102-29).

Митрополит Макарій (Булгаков), котрий жив у ХІХ-му столітті, пише, що вічність Бога – це, за вченням Святих Отців, не є якимось безпочатковим і нескінченним часом, як це, бува, уявляють, котрий складається з незліченної безлічі частин, які йдуть одна за одною.

Вічність Божа – це є одне постійне та незмінне сьогоденне перебування. Бог зосереджує у Собі Самому всеціле буття, яке не починалося й не припиниться (Вих. 3:14). Бог є істотою найдосконалішою й безмежною, вільною від усіх обмежень, відповідно і від усяких меж часу – початку, продовження й закінчення.

Святе Письмо підтверджує, що колись світ не існував, що що він має свій початок, і що, нарешті, сам час, як і наш світ, раніше ніколи не існував і був разом зі світом створений Богом [Макарий]. Отже, принаймні деякі православні мислителі вважають Божественну вічність атемпоральною.

2.2. Вічність та створення плюралістичних часів янгольських передсвітів, світів людських та оновлених післясвітів у християнському креаціонізмі.

Оглядова стаття протоієрея Олександра Шимбалєва, присвячена поняттю часу в християнській традиції [Шимбалєв] дозволить, як на мене, за попереднього ознайомлення з нею, краще зрозуміти декі важливі моменти розуміння часу Григорієм Сковородою у рамках його полімондіалізму та прихильності до ідеї креаціонізму.

Осмилення Отцями Церкви проблеми часу, передусім – у зв'язку з ідеєю божественного творення світу відбувалося на підставі Святого Письма, особливо – П'ятикнижжя Мойсея, книги Іова, на Євангелії, посланнях апостола Павла тощо. У них розкривалася проблема початку світу, давалася відповідь на провокативне питання скептиків про те, що робив Бог до того, як він створив світ тощо. Окрім цього, у них давалось пояснення появи Ісуса Христа, Котрий поза часом створив часовий світ. Сюди ж входили розглянуті у працях Григорія Богослова, Григорія Ниського, Іоанна Златоуста та інших питання про існування Бога та людини після знищення матеріального світу, дискусія про сутність зв'язку звичайного часу та часу священного, обговорення переживання особливих станів свідомості як прориву у нескінченність у стані молитви, тлумачення шести днів творіння (так звані «Шестидневи» Василя Великого).

Надалі О. Шимбалєв наводить думки Іоанна Дамаскіна (VIII ст.) про поняття «вік» та час взагалі, котрі нижче наведено у цій книжці (див. с. 84). Василь Великий, коментуючи перші слова книги Буття «На початку створив Бог небо і землю» (Бут. 1 : 1), звертає увагу саме на вказівку про «початок». Ці слова Біблії вказують, що світ не є безпочатковим, і що до творення світу часу не було. Окрім цього, тут йдеться про створення світу раптово і миттєво. Йому вторить Августин Блаженний, за яким не може бути часу, якщо немає створеного, а Господь є творцем часів і до нього часу не було (Сповідь, 11 : XXX).

Шукаючи відповіді на згадане вище питання – що робив Бог до створення нашого світу, Ориген, спираючись на Святе Письмо, стверджував, що Господь до нашого світу творив інші світи, і що все видиме створено у визначений час. Про це свідчить Ісайя, говорячи про нове небо і нову землю (Іс. 66 : 22) та Еклезіаст, за яким все нове, що виникає, вже було до нас (Ек. 66 : 22). і це підтверджує, що світи, аналогічні нашому, були до нас і будуть після нас, змінюючи один одного у часі, але не існуючи одночасно. Проте, ці ідеї Оригена Церква відкинула.

Богослови, вважаючи, що до створення нашого мінливого світу часу не було, і що з його знищенням та створенням нового, досконалого світу, де у всьому буде Господь, час матиме зовсім інші властивості, говорять також і про те, що до нашого світу Бог созидив деякий «передсвіт». Зокрема, Василь Великий твердив, що ще до буття світу мав місце деякий вічний стан, відповідний премірним силам, котрий перевищував час та тривав «присно». За Св. Павлом, цей мислимий передсвіт був сповнений Серафимами, Херувимами, Престолами, Пануваннями, Силами, Владами, Началами – усім янгольським воїнством та архангельським чиноначаллям (Кол. 1 : 16).

Цієї ж думки трималися й інші богослови. Августин Блаженний (Сповідь XII : XV) писав, що окрім наших неба та землі, існує ще й «небо небес», котре належить виключно Господеві, а не людям, де також немає часу, хоча цьому передсвітові притаманна мінливість при відсутності змін та

перемін (Сповідь XV : XXI). Так, скажімо, янголи зазнають змін, будучи «сучасні часу» (Про Град Божий, XII : XVI).

Григорій Богослов теж говорить про творення Творцем двох світів. Перший – це «інше небо», «обитель богоносців», а другий – це світ смертних. Максим Сповідник вважав, що «передстаном» нашого світу був світ янгольський, котрий є непідвладним часу та перебуває у «еонічній вічності». Видимий світ з'являється миттєво, і у ньому вже існує час, зрозумілий як міра руху та середовище речового світу (Василь Великий).

У часовому аспекті існування матеріального світу описується у термінах Седмиці із додатковим восьмим днем. Перші шість днів були присвячені власне творінню світу, сьомий, субота, відведено для відпочинку, нарешті, восьмий день – це час грядущого віку, тобто, нового духовного світу. Максим Сповідник вважав, що на шостий день творіння суших у часі добігає завершення, сьомий день обмежує рух, притаманний часові, восьмий же день взагалі перебуває вище часу.

Тварний світ речей не є вічним; тому «небо та земля минуть», але про день цей і час «ніхто не знає, ні Янголи небесні, а тільки Отець Мій один (Мтв. 24 : 35). За пророцтвом Івана Богослова, з нашим світом зникне й час: «і Янгол, що я його бачив, ... підняв руку свою до неба і присягав ... що часу вже не буде» (Одкр. 10 : 6). Василь Великий вважав, що наш світ є тимчасовим, і він, зрештою, припиниться у часі – якщо щось має початок у часі, то про кінець не май сумнівів – наполягав він.

Так само, як творення світу було миттєвим, так і перехід до оновленого світу після його загибелі у вогні відбудеться однією миттю: «не всі ми помremo, но всі змінимся раптом, на-млі-ока» (1 Кор. 15 : 51). У цьому новому світі вже не буде звичного плину часу, оскільки не буде речовинного існування, існування буде неречовинним, нетлінним, незмінним та вічним (Симеон Новий Богослов).

Разом з тим ті, хто перебуває у часі матеріального світу, що зазнає змін та чередування подій, за певних умов здатні вирватися з пут цього часу та перейти від часу до вічності. Св. Максим Сповідник пише про це так: «Хто належними

справами і добрими помислами божественно здійснює в собі шостий день і успішно виконує, за допомоги Божої, діяння свої, той думкою долає всяке буття, підвладне часу та єству, і досягає таємничого споглядання вічних віків; зовсім покинувши суцї речі, і, переступивши через них, він невідомим чином святкує суботу в розумі своєму» – завершує свій огляд О. Шимбалеv.

Отже, проблема часу в християнстві у зв'язку з ідеєю творення світу виглядає наступним чином. Створений світ має початок, отже, *початок має також і час цього світу. Часу у нашому розумінні до створення світу не існувало.* Перед створенням земного світу Бог створив певний *передсвіт*, сповнений янгольським воїнством, де замість часу був деякий вічний стан, що перевищував час та тривав вічно. Цей вічний стан вважався «еонічною вічністю. Окрім нашого неба існує ще й «небо небес», де час та будь-які зміни також відсутні, одначе у ньому має місце певна мінливість, у тому колі – й янголів.

Оскільки Бог перед створенням нашого світу творив інші світи, і буде це робити й після знищення нашого світу, то *кожен зі створених світів має свій власний час.* Перебуваючи у часі у нашому світі праведники за допомоги Божої отримують здатність вирватись з його тенет та споглядати вічність. Сама тривалість творення виражена у такому часовому вимірі, як *миттєвість*, за чим, з виникненням руху, виник і час як його міра. Шість днів творіння нашого світу *перебувають у русі та часі*, котрі вичерпуються на шостий день, сьомий день обмежує рух та час, а восьмий вже стає *вищим за час.*

Після загибелі нашого світу та створення нового досконалого світу час отримає властивості, відмінні від властивостей земного часу. У нашому ж світі час зникне разом з ним, тобто, наш світ є тимчасовим. Як і перехід від передсвіту до світу, перехід до оновленого світу теж буде миттєвим. З огляду на те, що оновлений світ не міститиме матеріальних речей, що рухаються, у ньому не буде й часу – все нетлінне перебуватиме у вічності.

Загальна схема розуміння християнством часу в зв'язку із названими світами у наведеному викладі виглядає таким чином:

1) відсутність часу до створення світів; 2) створення світу янголів як передсвіту земних світів, де часу теж немає, але вже є мінливість; 3) створення інших матеріальних світів перед створенням нашого світу, де кожен світ має свій час; 4) миттєве створення нашого земного світу з нашим часом; 5) праведники здатні вириватися з часу нашого світу та споглядати вічність; 6) після загибелі нашого світу, коли він миттєво переходить до оновленого стану, земний час зникає; 7) у новому неречовому світі звичного плину часу не буде, восьмий день стане понад часом. Надалі, вочевидь, знову твориться передсвіт та нові матеріальні світи.

Говорячи на підсумок, християнські богослови вважають час таким, що виникає, а потім зникає, за тим знову виникає і знову зникає etc. Проблемами, що становлять предмет філософсько-теологічних дискусій від давніх часів до наших днів є питання про те, як відбувається перехід від вічності до часовості, як саме вічний Бог завжди перебуває у нашому тимчасовому світі та, нарешті, що слід розуміти під раптовим (миттєвим) творенням світу (цей концепт присутній ще у платонівському «Парменіді» при описі стрибка Одного у множину) та переході нашого світу в інший стан після його вогняної загибелі.

2.3. Вічність Божественна та вічність тварна.

У православній енциклопедії проводиться розмежування вічності *Божественної* та вічності *тварної*. Перша, за Отцями Церкви, не є часовою нескінченністю або тривалістю без початку та кінця. Вічність Бога – це володіння усією повнотою буття. Св. Григорій Богослов писав, що Бог концентрує у собі всеціле буття, яке не починалось і не припиниться, Він завжди був, є та буде, а краще сказати, він є Сущим завжди, тому що слова «був» та «буде» притаманні тому, що минає.

До Бога не можна прикладати поняття «раніше», «тепер», «після» и т. п. І до початку світу, і в його кінці лежить одна Божественна вічність «як деяке море сутності, котре неможливо визначити, безконечне, що виходить за межі будь-яких уяв про

час». Разом з тим, продовжує Григорій Богослов, якби ми уявляли вічність у термінах, протилежних руху, зміні, переходу від одного стану до іншого, а саме – як нерухливість, незмінність, відсутність переходів, то це була б якась статична вічність умоглядного світу Платона, а не вічність Бога Живого.

У строгому сенсі вічність притаманна лише Богові, і по відношенню до часу Його вічність трансцендентна. І якщо в силу своєї обмеженості ми змушені зіставляти вічність та час, онтологічно це такі реальності, котрих абсолютно неможливо звести одна до одної (Гр. Назіанз. Ор. 29 : 3). Якщо Бог живе у вічності, то це жива вічність, яка перевершує протиставлення рухливого часу статичній нерухомій вічності – додає до цього, посилячись на В. Лоського, автор статті.

На відміну від Божественної вічності *тварна вічність*, тобто, вічний невидимий янгольський світ (2 Кор. 4 : 18) не безначальна. Вона має початок і притаманна янголам та людським душам. Як нетлінні та вічні, вони причетні до вічності, але як такі, що мають начало та існують у становленні, вони причетні й до часу (Макс. Спов. Схол. X : 3). Цим вона принципово відмінна від Божественної вічності.

Але якщо Бог зветься вічним як нерожденний та безначальний і як Джерело та Володар самої вічності, то янголи іменуються вічними не тому, що вони є совічними Богові, а лише тому, що вони мають здатність, як пише Максим Сповідник, бути у тотожності. Янголи мають вічність як причетні до Божественної вічності, але не по природі, а по благодаті. *Тварна вічність* – це нерухомий час або *мить*, котра деяким чином може порівнюватися з часом (Ареоп. X : 3). Отже, тварна вічність посідає проміжне місце між вічним і тимчасовим.

Виникає питання, чи може тварна вічність якимось чином долучитися до Божественної вічності? По закінченню земної історії, свідчить Боже Одкровення, настане, як пише Григорій Ниський, той невимірювальний та непротяжний край часу, після якого «не залишиться нічого» [Зайцев].

Надалі цей святитель зазначає, що божественний апостол пророкує раптову зупинку часу та обернення його плину

у зворотній бік: «Ось кажу я вам таємницю: не всі ми заснемо, та всі перемінимось, раптом, як оком змигнути, при останній сурмі: бо засурмить вона і мертві воскреснуть, а ми перемінимось!...» (1 Кор. 15 : 51-52). За цю мить ока повнота людського ества досягне кінця, і часи припиняться, і за цю мить відбудеться зміна тлінного на нетлінне [Нисский] Після цього вся тварь, включно з видимим світом, а також тварна вічність Янголів долучаться до Божественної вічності, перебуваючи з нею у тісному єднанні [Зайцев].

Глава 3. Бог, час та вічність у сучасній західній філософській теології

Тема Бога, часу та вічності у сучасній західній філософській теології є суттєво актуалізованою, про що свідчить значна кількість публікацій на цю тему. Провідними дослідниками з цієї тематики є William Lane Craig, Garrett J. DeWeese, Paul Fitzgerald, Gregory E. Ganssle, William Hasker, Paul Helm, Brian Leftow, Alan G. Padgett, Nelson Pike, Katherin A. Rogers, Eleonore Stump, Norman Kretzmann, Edward R. Wierenga та інші. На цю тему продовжують точитися дискусії, і єдиної думки з ключових питань немає (див. оглядову енциклопедичну статтю [Deng], матеріали якою значною мірою наведені нижче).

Найбільш значущими сучасними працями з проблеми часу та вічності вважаються роботи, котрі належать Елеонорі Стамп та Норману Крецману, через що, як зазначають дослідники, значна частина сучасного обговорення даної проблеми починається з аналізу їхньої статті «Вічність».

На думку цих авторів вічність найчастіше неправильно розуміють двома способами – іноді її плутають з безмежною тривалістю у нескінченно довгих часах (timesempiternality), а іноді вона тлумачиться просто як атемпоральність, причому в ізолюваному, статичному сенсі [Stump, p. 430]. Надалі, спираючись на дефініцію вічності як «цілого, симультанного та

досконалого володіння безмежним життям», що її дав Боецій, ці дослідники визначають чотири інгредієнти, які, на їхню думку, є важливими для вічної (eternal), в їхній термінології – безчасової (timeless) істоти.

Вони постулюють, що

- 1) будь-яка істота, яка є безчасовою (timeless), має життя;
- 2) життя безчасової речі не може бути обмеженим;
- 3) це життя включає до себе особливий вид тривалості, і ця тривалість не є темпоральною тривалістю;
- 4) нарешті, безчасова істота володіє всім своїм життям *разом* (all at once), тобто, безчасова жива істота знаходиться поза часом, володіючи лише одним моментом свого життя, а саме, судячи з сутності думки авторів, моментом «зараз» як «за раз» (at a time), у сенсі, що все життя відбувається «купно», за раз.

Як говориться надалі в енциклопедії, «два аспекти божественної безчасовості, на яких наголошують Е. Стамп і Н. Крецман, полягають у тому, що позачасова істота має життя і що це життя має тривалість, але ця тривалість не є темпоральною» [God].

Якщо придивитись до деяких викладок цих авторів уважніше, то вони виглядають зовсім не незаперечними. Чого варте, скажімо, твердження, що 1) будь-яка безчасова істота має життя. За умов, що життя розуміється як буття, а безчасовість розуміється як відсутність буттєвості, то ця істота, яка перебуває у Ніщо, є вічною у сенсі повної незмінності та собітотожності у своєму небутті.

Так, про людину, що пішла за світи, говорять, що їй тепер вічно буде, стільки років, скільки вона прожила на світі. То ж яке життя може мати істота, що позбавлена часу та змін? Життя вона не має, а вічність (безчасовість) – має.

Серед сучасних розвідок на тему відношення Бога та часу і вічності виділяється збірка за редакцією Грегорі Е. Ганссле та Девіда М. Вудраффа «Бог і час: Нариси божественної природи» [Ganssle], котра містить низку статей з тематики, що нас тут цікавить. Ця складна і досить заплутана проблема отримала у статтях збірки свій теоретичний розвиток (переважно у контексті

дискусії з приводу темпорального/атемпорального статусу Бога) через розробку поняттєвого апарату для адекватного опису співвідношення вічності та часовості, у тому колі й у вигляді введення нових термінів та логічних узгоджень, а також у процесі конструктивної критики поглядів опонентів.

Браян Лефтоу у своєму «Вічному сьогодні» (*Brian Leftow. The Eternal Present*) примітив, що західні теїсти, погоджуючись одне з одним у тому, що Бог є вічним, розходяться у розумінні того, що таке вічність. Він схиляється до тлумачення вічності Боецієм, котрий зазначає, що, хоча життя Бога не є темпоральним, у ньому відбуваються події, і ці події мають типову часову властивість (*typically temporal property*, ТТР): вони відбуваються в сьогодні, можна сказати, у вічному «тепер» [Ganssle],

Цей дослідник дивиться на проблему Бога та вічності крізь призму введеного ним поняття безчасової тривалості (*timeless duration*) та квазі-часової вічності (*Quasi-Temporal Eternality*). У житті Бога є окремі моменти, котрі знаходяться у послідовних відносинах, тобто, перший момент існує раніше другого, а другий – пізніше першого, але це «раніше» та «пізніше» мають місце *не у часі*.

Цю вічність Лефтоу називає *квазі-часовою вічністю* (*Quasi-Temporal Eternality* – QTE) [Leftow]. Істота, що перебуває у QTE, знаходиться поза часом, оскільки вона проживає все своє життя відразу, одночасно (*at once*). Жодна мить його життя не минає, і немає моменту, в який ще не був би прожитий якийсь інший момент.

Ці думки автора можна зрозуміти наступним чином. Наявність послідовних моментів робить цю *квазі-темпоральну вічність* схожою на звичайну *часову* послідовність переживання подій, що їх зазнає темпоральна істота. Для неї події йдуть одна за одною, і їхнє переживання також розтягується у часі, тоді як переживання події, котра не настала і про яку нічого невідомо, неможливе.

Інша ситуація з Богом – перебуваючи у квазі-часової вічності, Він, знаючи все, що було, і все, що буде, фіксує всі ці

послідовні моменти не один за одним, а, як зазначає Лефтоу, *відразу*, «у собітотожному позачасовому *нині*» (in the same timeless now). Тому Він є нечасовою істотою (timeless being).

Позачасовий Бог може бути присутнім у часовому світі, хоча й не темпорально. Він може мати життя, котре є подією, яка має тривалість, але ця тривалість не темпоральна. Боже життя має події, але з Ним самим не відбувається жодних змін (інакше Він не був би Богом безсмертним – О. К.) і час у ньому в звичному нашому розумінні не минає.

Іншими словами, позачасовий Бог може бути присутнім у часовому світі, світі змін речей у часі, хоча й не темпорально [God] – Його присутність тут не утягує Його у рвучкий часовий потік череди початків та кінців, народжень та смертей, виникнень та зникнень, розквітів та занепадів тощо.

Про атемпоральність, семпітеральність та омнітемпоральність як модуси темпорального буття Бога пише **Гаррет ДеВіз** (Garrett DeWeese. *Atemporal, Sempiternal, or Omnitemporal. God's Temporal Mode of Being*). Він вважає, що ці терміни є вкрай важливими для розуміння метафізики «вічності». Піддавши їх аналізу, він визначив, що визнання Бога позачасовим (атемпоральним) має явні шкідливі наслідки для традиційних уяв про буття Бога. Розуміння Бога «семпітеральним»¹ веде до висновку, що він є логічно можливим, логічно випадковим, логічно непередбачуваним, логічно залежним від якихось обставин, логічно умовним (*logically contingent*).

Цей автор віддає перевагу розуміння вічності Бога як «всечасовості» (*omnitemporality*). Саме цей термін, хоча і не без труднощів, може запропонувати найкращу концептуальну основу для розуміння Божого відношення до тимчасового (*temporal*) всесвіту та до нас. [Ganssle].

Г. ДеВіз, зрештою, вважає, що Бог є відносно позачасовим. Оскільки Бог не підпорядковується законам

¹ Семпітеральний '*завждивічний*' – від латин. «sempiternus», що виникло з поєднання двох слів – «semper» '*завжди*' + «aeternus» '*вічний*'.

природи, він не підпорядковується вимірюваному часу створеного Ним фізичного світу. Зараз Він переживає тимчасове так само, як і ми, але його внутрішній досвід не вимірюється регулярними інтервалами, схожими на закон. Він переживає тимчасову послідовність, але ця послідовність є послідовністю розвитку його власної свідомості та дій, а не будь-яких змін зовнішніх часових інтервалів.

Отже, хоча теперішнє Бога збігається з теперішнім часом фізичного світу, інтервали останнього не належать до його божественного життя [God].

Дін В. Ціммерман написав до цієї збірки главу «Бог всередині Часу і перед Творінням» (*Dean W. Zimmerman. God inside Time and before Creation*), в якій доволі гостро дискутує з «божественними темпоралістами». Він пише, що багато теїстів відкидають уявлення про те, що вічність Бога полягає в Його безчасовості (*timelessness*), тобто в тому, що він відсутній у часі та не володіє властивостями у будь-який час.

Деякі з цих «божественних темпоралістів» стверджують, що з філософських міркувань неможливо прийняти як позачасовість Бога, так і точку зору, згідно якої Бог знає, що відбувається у різний час і викликає події у часі. Багато хто відкидає божественну позачасовість як сумнівне запозичення з платонізму без біблійних чи теологічних підстав.

Додам від себе, що це певним чином підтверджується Біблією, де говориться, що Бог перебуває у часі, але цей час ніколи не скінчиться: «Ти ж Той Самий, а роки Твої не закінчатся!», або, англійською, God's «years have no end» – Божі роки «не мають кінця» (Пс. 102 : 27).

«Безчасовість поза розумінням: про припустиму непослідовність божественної позачасовості» – тема глави зі збірки **Едварда Р. Віренгу** (*Edward R. Wierenga. Timelessness out of Mind on the Alleged Incoherence of Divine Timelessness*). Згідно з давнім напрямом християнської думки, особливим способом існування Бога є Його вічність та позачасовість. Протилежна точка зору полягає в тому, що Бог є не вічним (*not eternal*),

а вічнотривалим (*everlasting*); він не позачасовий (*timeless*), а в часі (*in time*).

На користь часовості Бога служить твердження про те, що Бог знає про зміни, котрі відбуваються у світі, і тому він має знати й час і бути утягнутим у час. Аргументами обстоювання такого погляду служить також положення про те, що Бог діє у часовому світі. Отже, якщо це так, тоді Він певним чином є причетним до часовості мінливого та перемінного світу. Фактично, основні міркування, висунуті на користь божественної часовості, заперечують божественну вічність.

Грегорі Є. Ганссле у главі «Безпосереднє усвідомлення та Божий досвід тимчасового» (*Gregory E. Ganssle. Direct Awareness and God's Experience of a Temporal Now*) зазначає, що якщо Бог є темпоральним, то він не може мати абсолютного безпосереднього усвідомлення минулих чи майбутніх фактів. Абсолютне безпосереднє усвідомлення не може охопити час. Знаючий суб'єкт, який є темпоральним, може мати безпосереднє інтуїтивне усвідомлення лише тих фактів, які присутні у часі.

Дуглас К. Блаунт у главі про інкарнацію безчасового Бога (*Douglas K. Blount. On the Incarnation of a Timeless God*) спрямовує свої аргументи проти християнських атемпоралістів, пропонуючи такий варіант їхньої критики, який залишався би у межах християнської ортодоксальності та разом з тим не відкидав би вчення про божественну позачасовість без того, щоб суперечити тим самій собі. Хід його думок йде від «концепції двох розумів», а саме, безчасового розуму Бога та часового розуму людини. Бог Син Христос як боголюдина після волюднення (втілення, інкарнації) поєднує ці два розуми – за Своєю божественною природою Він має безчасовий розум, тоді як Його людський розум є темпоральним [Ganssle, p. 236-248]. У такий спосіб вирішується протиріччя між принциповою позачасовістю Бога (з огляду на те, що Він, попри три Свої іпостасі, є Богом Єдиним) та тим, що і Бог Отець, і Бог Дух Святий мають пряму причетність до всіх земних подій, що тривають у часі.

РОЗДІЛ 2. ТИПОЛОГІЯ ЧАСІВ У ПРАЦЯХ ГРИГОРІЯ СКОВОРОДИ ТА БОГОСЛОВСЬКА ПРОБЛЕМА СПІВВІДНОШЕННЯ ЧАСУ ТА ВІЧНОСТІ

Глава 1. Життєвий час

Вірш Григорія Сковороди з 23-ї Пісні є чи найбільш відомим викладом розуміння ним життєвого часу:

Для чего ж мы жить желаем,
Лет на свет восем-сот,
Ежели мы их теряем на всякій безделиц род?
Лутче час честно жить, неж скверно целый день.
Лутче один день свят от безбожнаго года.
Лутче один год чист, неж десяток сквернень.
Лутче в пользе десять лет, неж весь век без плода.

Брось, любезный друг, безделья,
Пресечи толикий вред.
Сей момент пріймись до дела:
Вот! вот! время уплывет.
Не наше то уже, что прошло мимо нас.
Не наше то, что породит будуща пора.
Нынешний день только наш, а не утренний ¹ час.
Не знаем: что принесет вечерняя Заря?

Если ж не умееш жити,
Так учись фигуры сей.
Ах! не может всяк вместити разум хитрости тоей.
Знаю, что наша жизнь полна суетных врак.
Знаю, что преглупая тварь в свете человек.
Знаю, что чем живет, тем горший он дурак.
Знаю, что слеп тот, кто закладает себ век.

[Песнь 23]

¹ Утренний – тут: ‘завтрашний’, час «за-утром»

Дану пісню Григорій Сковорода супроводив сентенцією латиною, котру Діоген Лаерцій приписує Теофрастові (бл. 372 – бл. 287 рр. до н. е.) «Rogatus quidam Philosophus: quid esset praetiosissimum? Respondet: Tempus» («Одного філософа запитали: що є найкоштовнішим? Відповідь була: час»).

Схожі думки від висловлює й у 28-й Пісні: «Проживи хоть 300 лет, преживи хоть целый свет. Что тебе то помогает, Если сердце внутрь рыдает?» [Песнь 28].

Про швидкоплинність часу та про життєву позицію, котра впливає з усвідомлення цього факту, Григорій Сковорода співає у 30-тій Пісні. Він наводить давньогрецький вірш про те, що «все бо в мале стареет», і непомітно з малого козенятка, народженого навесні, «в одно лето стал косматый цап» [Песнь 30, с. 84]. У цій пісні висловлена також ще одна сентенція про час життя: жизнь «не красна долготою, но красна добротою, Как песнь, так и жизнь» [Песнь 30, с. 85].

Які ж існують варіанти реагування людини на те, що її життєвий час є вкрай обмеженим? Григорій Сковорода пропонує їх декілька. Перший варіант полягає у своєрідному ескейпізмі, у втечі від примар світу:

Лутче жити во пустыне,
Затворившись во яскине,¹
Пребывать в местах безвестных
(Чтоб) не слышать гласов лестных

[Песнь 14]

Своє життєве кредо наш філософ висловлює у таких думках:

Так и мне вольность одна есть нравна,
И безпечальный, препростый путь.
Се моя мера в житіи главна

[Песнь 9]

¹ Яскина – печера; могила; нора, берлога, яма, прірва – О. К.

Пропадайте думы трудны!
Города премноголюдны!
А я с хлеба куском умру на месте таком.
[Песнь 13]

Кому меньше в жизни треба
Тот ближе всех до неба
[Жайворонок, с. 923]

Не то(т) скуден, что убогой
А то(т), что желает много ...
Лучше мне сухарь с водою
Нежели сахар с бедою
[Жайворонок, с. 924]

Не тот нищ есть, кто не имеет, но тот, кто по уши в богатств ходит, но не прилагает к нему сердца, сиречь на оно не надеется; готов всегда, аще (якщо – О. К.) Господеви угодно, лишитися с равнодушіем. Сіє то значит: НІЩІИ ДУХОМ [Жайворонок, с. 928].

Серед життєвий програм Григорія Сковороди ескейпістського спрямування є бажання уникнути бід через відмову від прагнення до якихось примарних успіхів та тихе життя у селі, де його народила мати.

А я буду себе тихо
Коротати милый век.
Так минет мене все лихо,
Щаслив буду человек
[Песнь 18]

Хочеш ли жить в сласти?
Не завидь нигде.
Будь сыт з малой части,
Не убоися везде
[Песнь 30, с. 85].

Життя у переважної більшості людей далеко не безхмарне, його часто супроводжує туга та печаль, і Григорій Сковорода пише про сповнений цими негативними емоціями життєвий час так:

Ах ты тоска проклята! о докучлива печаль!
Грызеш мене измлада, как моль платья, как ржа сталь.
Ах ты скука! ах ты мука! люта мука!
Где ли пойду, все с тобою, везде всякій час.
Ты , как рыба с водою, всегда возле нас.
Ах ты скука! ах ты мука! люта мука!

[Песнь 19].

Другий варіант рішення проблеми плинності життєвого часу, запропонований Григорієм Сковородою, полягає у ствердженні ідеї життя у радості та насолоді, ідеї декотрої *dolce vita*:

Ах утеха и радость! сердечная сладость!
Прямая ты жизнь. .
Плюнь на гробные прахи и на детские страхи:
Покой смерть, не вред.
Так живал афинейский, так живал и еврейский
Епикур Христос.

[Песнь 30, с. 85]

У заголовному вірші, присвяченому життєвому часу, Григорій Сковорода висловив як своє ставлення до нього, так і засудження його марнотратства, закликаючи до бережливого відношення до нього. Життєвий час для філософа є «найкоштовнішим», надцінним, «дражайшим» ресурсом. Утім, багато людей зі своєї глупоти не цінують свій життєвий час, розкидаються ним, помилково вважаючи його «излишним бременем». Таке легковажне ставлення до швидкоплинності життя, коли дитинчата тварин за одне літо стають дорослими, призводить тих, хто так себе поводить, хто хотів би повік

залишатися у дитинстві, до гіркого відчаю, коли інфантильна поведінка стає вже ознакою духовної ущербності. Не даючи собі звіту у незворотності плину часу їхнього життя, такі люди абсолютно нерозумно поводять себе так, начебто час можна повернути назад, а число днів життя «безчисленно» і ми до того ж нібито можемо черпати ці дні з якогось вічного джерела нескінченно довго. Час нам непідвладний ні у минулих його модусах, ні у майбутніх, вплинути ми можемо лише на теперішній час.

Крім того, Григорій Сковорода вважає, що значущість життєвого часу визначається не його тривалістю, виміряною астрономічним часом. Навіть якщо людина жила б триста чи вісімсот років, а життя своє змарнувала на «безделья», то ці порожні роки без подій та досягнень нічого не варті, адже цінується не «долгота» життя, а його «доброта». Втрачаючи час на «всякий безделиц род», ці люди, тим не менш, прагнуть якомога тривалішого життя, тоді як «чесний час», «святой день», «год в чистоте», «десять лет в пользе» є кращими за «скверный день», «безбожный год», «век без плода».

Змінити своє ставлення до власного життєвого часу ніколи не пізно, і Григорій Сковорода закликає негайно «бросить безделье» та «сей момент» зайнятися делом. Зробити це, можливо, не відразу вдасться, тому «фигуре сей» треба вчитися. Принаймні, той, хто нехтує такою можливістю або не здатен своїм розумом «вместити цю хитрість», є, і тут Григорій Сковорода вже не підбирає слів, «дурнем», «преглупой тварью», «слепцом».

До життєвих стратегій, спрямованих на раціональне та плідне використання ресурсу життєвого часу, Григорій Сковорода відносить своєрідний ескейпізм, коли уникають перебування у суєтних містах, де життєвий час волею-неволею витрачається на марні справи. Наш філософ віддає перевагу життю «в пустыне», «яскине», «на природе», де він бажає «коротати свой век».

Слово «коротати» академічний словник української мови тлумачить у двох значеннях – як заповнення часу якоюсь

діяльністю, проводити його у розвагах, іграх і т. ін., аби тільки він швидко й непомітно минав. На доказ доводиться цитата з твору Юрія Збанацького «Єдина»: «Цілий день кожен в'язень... коротав свій час у суперечках, у розмовах та грі в карти (Юрій Збанацький, Єдина, 1959, с. 121). Друге значення – це жити у журбі, нудьгуючи, одноманітно. Підтверджується це словами української народної пісні «Лучче ж мені, мати, тяжкий камінь зняти, Ніж за нелюбом та вік коротати» (Українські народні ліричні пісні, 1958, с. 310) і шевченковими рядками «Та не дай. Господи, нікому, Як мені тепер, старому, У неволі пропадати, Марне літа коротати (Тарас Шевченко, II, 1953, с. 68) [Коротати].

Але чи у цьому сенсі Григорій Сковорода вживає дане слово? Ясно, що бажання «коротати» свій вік за пустими заняттями, жити у нудзі, марно витрачати свій життєвий час філософу явно не притаманне. Скоріше гра у карти, відволікання на малозначущі справи або просте байдикування чи щось подібне є засобом заповнити свій життєвий шлях у людей, котрі мешкають у «славных», але суєтних містах.

Насправді метою «коротання віку» у полях та зеленій діброві, котра є для Сковороди «матір'ю рідною», в якій панує спокій та тиша, є засобом втечі від четвертого, людського світу. Значущі для такого світу речі не цікавлять Григорія Сковороду, у цій пісні він прямо зрікається людського світу (моря), пишного одягу та вишуканої їди, слави воєнного діяча чи вченого, високих штатських чинів, за якими криються «горе, печалі, страх і мятєж». Перебуваючи на природі, в якій «жизнь увеселенна», він відчуває «покой і волю святу», і таке життя для нього, окрім вічностей небесних, є святим. І саме життя поза сплундрованим суспільством визначило те, що філософ-поет «стал мудреть» і саме на природі він «хоче умереть». Найкращим, зазначає наприкінці пісні філософ, було б ще через таке життя й гріх перемогти.

Зазначаючи, що «люта мука» скуки, де остання означає горювання та постійний плач (за етимологічним словником М. Шанського), може супроводжувати людину протягом усього часу її життя, Григорій Сковорода не зголошується її терпіти.

Для позбавлення від неї автор Пісні звертається до Христа: «Христе! ... Услыши вопль наш слезный... Твой нам слышше глас пресладкий, аще возревет», закінчуючи вірш майже формулою замовляння: «Прочь ты скука! прочь ты мука! с дымом, с чадом» [Песнь 19].

З Богом людина долає всі печалі: «Боже! о живый Глагол! кто есть без тебе весьол? Ты един всем жизнь и радость, Ты един всем рай и сладость!» [Песнь 28, с. 82].

Наш філософ закликає: «Остав земны печали! и суетность мірских дел. Будь чист, хоть на час малый, дабы ты выпры возлетел [Песнь 2]. З нудьгою та печаллю слід боротися жартами, зводити тим їх нанівець: «Вить печаль везде летает, по земле и по воде. Сей бес молний всех быстрее, может нас сыскать везде. Будьмо тем, что Бог дал, ради, разбиваймо скорбь шутя» [Песнь 24, с. 76].

У 30-тій пісні Григорій Сковорода пише, по суті, про те, що той, хто прожив життя у вічній тузі, змарнував свій життєвий час так само, як і той, хто нічого у своєму житті до пуття не довів. Вочевидь, тут дається взнаки обізнаність Григорія Сковороди з визнанням християнством «уныния» (засмученості) смертним гріхом. Така людина просто ніколи не жила:

Кто грусть во утробе носит всегда,
Тот лежит во гробе, нежил никогда

[Песнь 30, с. 86]

Наш філософ закликає: «отвержем печали!», попри те, що «век наш краткий, малый!»: «будь сладкая жизнь» [Песнь 30, с. 84]. Іншими словами, життєвий час не слід наповнювати цілком негативним переживанням, його необхідно переводити у позитивний тонус, навіть якщо для печалі є об'єктивні підстави.

На протипагу песимістичному ставленню до часу життя Григорій Сковорода, алегорично називаючи Христа єврейським Епікуром, висуває оптимістично-світлу програму насолоди всіма

благами життя, коли визнається, що «смерть не вред», що відповідне епікурейському ставленню до смерті («коли ми є, її немає, коли вона є, немає нас»).

Словосполучення «Епікур Христос» відноситься, за приміткою Леоніда Ушкалова, до так званих «химерних метафор», поширених в українській поезії XVII–XVIII ст. ст., і званих «концептами».

Образ Христа як «єврейського Епікура» корелює, наприклад, з окресленням Філона Олександрійського як «єврейського Платона», що його подав у своєму філософському курсі загальної філософії Георгій Кониський [Прим. Ушкалова, с. 115]. «Вот Епикурово слово! “Кто, де, бешенно не влюбился во тленную сію жизнь, тот всерадостно встречается со завтрашним днем”» [Киижечка Плутархова, с. 1049].

Позиція Григорія Сковороди амбівалентна – з одного боку він проповідує аскетичний стиль життя, з іншого – протиставляє йому життєрадісність та прагнення до повної насолоди його благами, що випливає з християнського розуміння життя як Дару Божого.

Окрім висловлених у поетичних творах думок про життєвий час та ставлення до нього, свої міркування з цього приводу Григорій Сковорода висловив у листах до М. Ковалинського, тим більше цікавих, що докори у марнотратстві життєвого часу наш філософ, на думку Леоніда Ушкалова, адресував сам собі.

У примітці до слів заголовного віршу про те, що ми «дражайше жизни время» «всюду мещем, не глядим», він зазначає, що «ці слова Сковороди, поза сумнівом, звернені найперше до самого себе, адже поет гостро відчував проминальність часу [Прим Ушкалова, с. 107].

Григорій Сковорода пише другові, що як тільки він прокинувся, його серце полинуло до свого скарбу, і він почав міркувати, чи досяг він такого стану, «коли й тебе можуть стосуватися слова: “Вам дано пізнати таємниці Царства Небесного”? Якщо ні, то *де ціна витраченого часу?* (курсив тут і далі мій – О. К.).

Потім Григорій Сковорода зазначає, що звертаючись до самого себе із такими словами, *він почав підбивати підсумок часу: коли, для скількох, на які дурниці він витрачав річ, дорожчу за все. Зізнаючись, що він ще й тепер не вміє користуватися часом, філософ відверто говорить, що «навіть той час, який є тепер у моєму розпорядженні, (я) витрачаю на дрібниці або, що ще гірше, – на смуток, або, що найгірше, – на гріхи».*

Надалі у листі йдуть роздуми нашого філософа про життєвий час і ставлення до нього: «На майбутнє ми сподіваємось, сучасним нехтуємо: ми прагнемо до того, чого немає, а нехтуємо тим, що є, так, ніби те, що минає, може повернутись назад або напевно мусить здійснитись сподіване. Коли я про це роздумував, то згадав грецький двовірш, який я переклав по-латинському й завчив, коли був у Лаврі Святого Сергія. Оскільки цей двовірш досить вишуканий, ми перекладемо його тут: “Ловімо час, бо старіє все дуже швидко: Літо одне з козеняти робить кошлатого цапа”.

О, якщо б, мій Михайле, ми користалися часом так, щоб потім збентежено й марно не молити про те, про що дурні зазвичай голосять: “От щоб Юпітер вернув мені дані роки проминулі!” Правильно використав час той, хто пізнав, чого треба уникати й чого домагатися. Бо не може (ми читали сьогодні з одним приятелем у підручнику), як каже Платон у своїй “Державі”, “постійно дотримуватися доброчесності той, у кого немає твердих переконань щодо того, чого слід прагнути й чого уникати, бо хто корисне вважає марним і навпаки, той біле вважає чорним”. І горе тим! – вигукує пророк» [Ковалинському № 43].

З цього стає ясным, що підсумком роздумів Григорія Сковороди над тим, як уникнути марнування життєвого часу, стала позитивна установка на розрізнення у житті марного та неважливого від праведного та ваговитого.

Якщо ж говорити про загальний погляд Григорія Сковороди на життєвий час, то його чи не найкраще відображує висловлений у наші часи афоризм Пауля Тілліха: «Як ти ставишся до часу, так ти ставишся до самого себе».

Глава 2. Специфічні часи

2.1. Напророчені та виконані часи

У своїх віршах Григорій Сковорода згадує лише деякі з старозаповітних пророцтв, котрі стосувались Христа. Серед них – пророцтва часу народження Христа:

Се час исполняется! се Сын посылается!
Се лета пришла кончина! се Бог посылает Сына.
День приходит. Дева родит. Веселитесь! яко с нами Бог.
[Песнь 8, с. 58]

Напророченим був як час хресної смерті Ісуса: «Ах кто мя от сего часа избавит»? [Песнь 8, с. 58], так і час неодмінного воскресіння Спасителя та заповіді вічного життя:

Зерно пшенично в нивах естли согніет,
Внешность естли нежива, нов плод внутри цветет.
За один старый клас
В грядущий летний час сторичный даст плод.
Вічне життя людей, здобує жертвою Христа після
Його смерті та воскресіння
Под буйством твоим – свет!
Под смертью – жизнь без лет
[Песнь 7, сс. 57, 58].

Пророцтва про Христа у свої сукупності почали висловлюватися за кілька століть до приходу Месії. Вони описували час Його приходу, місце та обставини народження, родовід, життя та служіння, смерть за людські гріхи та воскресіння з мертвих. Авторство пророцтв належить п'ятнадцяти юдейським пророкам. Вони передбачили, що волюднений Син Божий народиться у місті Віфлеємі (Пс. 2:7; Мих. 5:2), що його не сприймуть юдейські священники (Пс. 117 : 22), ними прорікалась зрада Його одним з учнів (Зах. 11 : 12, Пс. 30: 10), хресна смерть (Іс, 53 : 7, 53 : 12; Зах. 12 : 10), вони також передбачили, що саме

Він скаже перед смертю (Пс. 21, що потім воскресне (Ос. 6 : 2) і що релігія Його пошириться по всьому світові (Бут. 49 : 10).

«Мнози о рождестве Его возрадуются» і «до сего рода надлежат все Пророки» [Алфавит, с. 678] – говорить один з учасників діалогу, що свідчить про обізнаність Григорія Сковороди із старозаповітними пророцтвами пришествия Христа.

Як примічає Леонід Ушкалов, й «старі українські богослови досить часто говорили про існування християнства до Різдва». Так, на думку Іоанікія Галатовського (Ключ разуменія – Київ, 1659), християни були від початку світу, і «вже Адам був християнином, бо він “верил в Христа, Месію правдивого, которій (и)мел пріити на свет, и пророковал о пристю (про пришествя – О. К.) его...”» (Месія правдивый – Київ, 1669) [Прим. Ушкалова, с. 474].

Бог у своїх Одкровеннях звертається до всіх людей, але не всі здатні Його почути. Пророками, на думку Григорія Сковороди, вважали премудрих людей, котрі вміли прислуховуватись до живого Слова Божого, «тайно ко всем нам внутрь гремящее». Але ми «не хотим слушать», ... «одни за Лишенієм Слуха, а самая большая часть – по несчастному Упрямству» [Начальная Дверь, с. 217]. Час приходу Христа визначався пророком Данилом (Дан. 9 : 25). Відштовхуючись він дати указу про відновлення Єрусалиму (444 р. до н. е.) до урочистого Його в'їзду до міста підраховано, що це сталося 30 березня (10 нісана) 33 року.

2.2. Час світла і час тіьми

У 19-тій байці, «Нетопыр и Два Птенца, Горлицын и Голубинин», Григорій Сковорода розповідає про те, як «преисподній Звер, живущій в Земле, кратко сказать, Великій Крот, писал самое сладкоречивейшее Писмо к Живущим на Земле Зверям и к Воздушным Птицам», в якому він заперечував існування Сонця. Перебуваючи у «суевєрії», звірі та птахи прославляють Сонце, вважають, що воно «началствует в Делах, печатлеет Концы, услаждает Жизнь, оживляет Тварь,

просвещает Тму, источает Свет». Окрім цього, воно «обновляет Время».

Кое Время? – запитує Великий Кріт. За ним, «одна есть только Тма в Міре, так одно и Время, а другому Времени быть Чепуха, Взор, Небыль...» Надалі Кріт заявляє: «Везде у вас врут: Свет, День, Век, Луч, Молнія, Радуга, Истина. А смешнее всего – почитаете Химеру, называемую Око, будто оно Зерцало Міра, Света приятелище, Радости вместилище, Дверь Истины».

Називаючи такі погляди варварством, Великий Кріт закликає тварин не бути підлими, скинути «ярем суевєрія» та повірити його словам, що «не то Жизнь, чтоб зреть, но то, чтоб шупать».

Як не дивно, цей лист деяким звірям сподобався, але переважно нічним птицям – Сові, Дрімлюзі, Сичу та Пугачу¹, але «паче всіх» – Нетопиру², котрий «ловко шатался в сем высокородном Догмате» і прагнув «сей высокопарной философией» ошчасливити зустрітих ним «Горличина и Голубина Сынов».

Проте вони прямо відповіли Нетопиру, що вони «не можуть вірити Обманщику», що їхні батьки народили їх «во Тме, но для Света», «а Голубчик отвечал: “Ты мне и прежде сказывал, что в Міре Солнца нет. Но я, родившись в Мрачных днях, в Днешний Воскресный день увидел рано Восход прекраснейшего всемірного Ока”».

¹ Згадка про нічних птахів тут не випадкова. Як пише Леонід Ушкалов, Григорій Сковорода відтворює у даному випадку думку Боеція [Боецій] в його «Розраді від філософії» (IV. Р4), де Філософія на запитання, чому люди, які покладаються на здоровий глузд, не годні бачити найвищої правди, каже: «Бо ж навиклих до темряви очей вони не можуть звернути до світла найпрозорішої правди; ті люди уподібнились до птахів, чий погляд живить нічна темінь, а світло дня – засліплює» [Прим. Ушкалова, с. 188].

² Як вказує у своїх примітках до цього тексту Леонід Ушкалов, нетопир – це кажан, котрий у літературі старої України традиційно пов'язувався з темною стороною буття.

Нетопир тут – це представник інфернальних сил Пітьми, через що він так старанно нав'язує думку Великого Крота горличатам та голуб'ятам, птахам, котрі за Євангелієм від св. Луки, до якого, як пише Л. Ушкалов, «Сковорода тут нав'язується», присвячені Богові. З цього стає зрозумілим, що заперечення існування Великим Кротом Сонця (Ока) є алегоричною формою заперечення Бога.

Згадка Крота про віру в Сонце як «варварство» згадане Григорієм Сковородою у зв'язку з різким несприйняттям ним притаманного просвітницькому скептицизму розуміння релігії як пережитку «варварської» старовини. Леонід Ушкалов підтверджує це посиланням на низку іноземних праць про Сковороду¹ [Прим. Ушкалова, с. 188].

Наприкінці викладу цієї байки, як і до інших, Григорій Сковорода наводить «силу», тобто, виклад найсуттєвішого, головного, твердячи, що «Свет и Тма, Тленіе и Вечность, Вера и Нечестіе Мір весь составляют, и одно другому нужное. Кто Тма, будь Тмою, а Сын Света да будет Свет» [Басня 17].

Отже, однобічний погляд на час як на час суцільної «пітьми» з при повному запереченні часу Світла, Григорій Сковорода вважає неприйнятним. Є ті, хто живе у цьому безбожному часі «Тмы та Тленія», заперечуючи існування як Бога, Світла, Сонця, Ока, так божественного часу, і ті, хто визнає існування як часу Пітьми, так і часу Світла, перебуваючи у Вірі та Вічності. З думки, що обидва ці часи складають весь наш «Мір», і що обидва вони потрібні один одному, і що той, хто є «Тма», нехай буде «Тмою», а син Світла нехай буде Світлом, можна зробити висновок, що Григорій Сковорода розрізняє види часу і за таким критерієм.

¹ Див.: Mirčuk J. H. S. Skovoroda, ein ukrainischen Philosoph des XVIII. Jahrhunderts // Zeitschrift für slavische Philologie – 1928 – Bd. V. – S. 41; Roussow G. G. S. Skovoroda et sa lutte contre le materialisme // Сковородіяна – Montreal, 1994 – Т. 2. – pp. 1–15; Tschizewskij D. Skovoroda: Dichter, Denker, Mystiker – München, 1974 – S. 213

2.3. Сакральний час

Не всі дні року мають однакову значущість. Є особливі дні, котрі впливають на долю людини. Про це Григорій Сковорода пише у вітальному вірші на дванадцятий день народження Василя Томари, майбутнього видатного державного діяча:

Круг годовий довершився і знов розпочався.
Сьогодні маємо першу добу, року нового почин,
Доля судила тобі, обдарований хлопче Василю,
В цей народитися день.

[In Natalem].

Сакральність певного дня може бути визначна не тільки його місцем у календарі, а й тим, що це є днем життя праведної людини, коли її достоїнстві надають його дням особливого статусу святковості. «Празднику не Время Творец, но Ведренная (безхмарна, ясна – О. К.) Совесть» – говорить він, вочевидь, маючи на увазі, на думку Леоніда Ушкалова, слова Златоуста про те, що «Ніщо зазвичай не приносить нам такої радості, як чиста совість та добрі сподівання».

«У Исаи́и же, пише Григорій Сковорода далі, сей истинный Праздник нарицается: “Веселіе вечное над Главою их” (Исайя, 61:7). Главою Человеку есть Сердце его, Господствующее Телесным Мириком»... і «Веселіе Сердца живот Человеку. Вот истинный Праздник Давидов!» А «Святому ЧЕЛОВЕКУ кійждо (кожний – О. К.) день Праздник». «И в сію-то Меть улучает Исаина Стрелочка сія: “Веселіе вечное” (Исайя, 61:7), сиречь непрерывное, на всяк День творящее Пасхи Велик-День. Се! таков же есть и Сираховскій Праздник» [Правицькому № 91].

Сакральний час Великодня, який своєю радістю Серця може визначати святковість усіх інших днів року, має визначальний смисл у Священній історії. Водночас такою ж святковістю володіють й окремі дня тижня – Неділя (Воскресение), Субота і вся Седмиця. За Григорієм Сковородою, «Суббота есть всех чистых фигур изряднейшая и пресветлейшій Упокоенія Чертог. “Благослови Бог день 7-й”. Как седмой день,

так и пятидесятая Суббота, седмица седмицу заключающая, есть Покой, свят Господеви. пятидесятый Год есть Его ж радостное Лето (JUBILAEUS). Так Суббота есть Праздников Праздник, Сиречь Покой Покоев и Обитель Обителей Божіих, так, как Песнь песней главнейшая и Символов Символ, сличающий тлень с Вечностью, да памятуем нетленіе Ея» [Икона Алквіадская, с. 745]. Благословенність Суботи поширюється і на всі інші дні: «трудныя дни суть завесою сладчайшаго упокоенія преблагословенныя субботы» [Кольцо, с. 594].

Ці думки стосовно того, що ми самі своїм чистим Серцем визначаємо святковість та сакральність днів, Григорій Сковорода висловлює й у діалозі «Убогий Жайворонок», де Немес, запрошуючи гостей сідати до столу «безразборно», вибачається при цьому за те, що і трапеза його «нища», і скликав він їх «в день безпраздничный».

У відповідь «Гости все воспели притчу оную: “что у друга вода есть слаже вражескаго меда”». – Как же в день безпраздничный? – вимовив один з гостей, зазначивши, що «доброму человеку всякій день праздник», а беззаконнику же – ни Великдень. «Празднику мать есть не время, но чистое сердце. Чисте сердце є господином й суботі, бо воно – «новый век, вечная весна, благовидное небо, обетованная земля, рай умный, веселіе, тишина, покой Божій, суббота и великій день Пасхи. ... Слава тебе, показавшему нам свет твой! Сей день Господень, возрадуемся и возвеселимся, братіе!» [Жайворонок, сс. 927, 928].

Сакральний час – це час, що відноситься до витоків творення світу та відтворюється у сучасності із збереженням первісних особливих, магічних смислів. Дане відтворення визначене тим, що сакральний час є циклічним, він «вічно повертається» (М. Еліаде), і тому у певному сенсі він тотожний вічності. Занурення містагогів та посвячених у сакральний час виводить їх з потоку звичайного часу та відкриває можливості настання чудес та чарівних подій. Перебування у такому часі відзначено радісно-позитивним, піднесеним тонусом

світосприйняття та тим особливим відчуттям Свята, котре не притаманне профанному часу.

Часові інтервали, які мають ознаки сакральності, ніколи не вичерпують свою священну енергію, по закінченню конкретної тривалості цього часу позитивні детермінації священного часу продовжують діяти і вже у звичайному часі, а неодмінне повернення сакрального періоду постає як поповнення даної енергії та як новий імпульс для відновлення якостей цього часу. Все, що відбувається у сакральному часі, сповнене символічних смислів, котрі вказують на найбільш сприятливі варіанти розвитку подальших подій. Вміння розгадати ці сигнали та починати справи лише у «добрий час», утримуючись від почину у несприятливі часи було здавна притаманне багатьом культурам.

Мірча Еліаде для позначення проявів сакрального часу вводить термін «ієрофанія», майже тотожний терміну «теофанія», але без розрізнення конфесій. У главі про сакральний час та вічне повернення своїх «Нарисів порівняльного релігієзнавства» він зазначає, що «під словосполученням “ієрофанічний час” розуміється ціла низка різноманітних речей. Воно може означати час, протягом якого відбувається той чи інший ритуал, тобто сакральний час, котрий за своєю суттю відрізняється від буденної тимчасової тривалості. Ним може бути позначено міфічний час, котрий воскрешається ритуалом або простим повторенням будь-якої дії, що має міфічний архетип. Зрештою, так можуть називатися ритми Космосу (наприклад, «ієрофанії Місяця»), якщо їх розуміти як моменти, в які виявляє себе, тобто проявляється, початкова сакральна сила, що керує Космосом». Сакральний час, «іншими словами, може виявити перед нами те, що ми для зручності називаємо абсолютним, надприродним, надлюдським чи надісторичним» [Еліаде, с. 355].

Сакральними є й певні дні року. Народжений у його перший день, підліток Василь отримав божественне благословення та любов Бога, котрий більше любив створеного першим Адама, чим створену другою Єву. Тому цей хлопець повинен відповідати цьому благословенню і бути першим у всіх

чеснотах, славі та розумності. Але, надаючи підлітку природної обдарованості, Сотворитель багато чого йому й доручає, і згодом вимагатиме від нього більшого, ніж від інших людей. «Отже, науки і всякої праці берись, не цурайся, І не з наймення лише, будь і ділами Василь», тобто, «цар» – зичить йому Г. Сковорода.

У «Словнику біблійного богослов'я» відзначається, що такий сакральний час, як Седмиця, сходить, можливо, до фіксації людьми фаз Місяця і від самого початку її відрізняли від звичного семиденного періоду, яким лічили час на Близькому Сході. Згадки про неї містяться вже у найбільш древніх текстах Біблії. «П'ятидесятниця» святкується за сім тижнів після Пасхальної Суботи. Свята Опресноків та Кушів тривають по одній Седмиці.

Кожна седмиця років закінчувалась суботнім роком, під час якого звільняли рабів та дарували борги. Після семи суботніх років наставав ювілейний рік. Десять ювілейних років пов'язувались з остаточним здобуттям Ізраїлем свободи.

Богословська інтерпретація Седмиці полягає у розумінні її як Божого встановлення, коли ритм людської діяльності визначався творчою діяльністю Бога. Новозаповітне тлумачення Седмиці полягає у тому, що вона віднині розпочинається у неділю, з дня Господнього Воскресіння, Чия Перемога святкується саме у цей день.

Праця людини у наступні дні тижня виконується, таким чином, в залежності від Христа-Спокутника, котрий панує над часом. Проте Седмиця, зрештою, прагне до восьмого дня, котрий знаходиться за межами седмичного кругообігу. Цей восьмий день введе народ Божий у великий Божий покій, настання якого провіщується покоем недільним [Біблійне богослов'я шп. 1023-1024].

З точки зору християнського богослов'я, сакральний час – це циклічний священний час літургії. Вся Церква і кожен християнин переживають річний цикл християнських свят, від творення світу до Світлого Христова Воскресіння, седмичний цикл та щоденний цикл. Кожна Божа служба – це символічний прорив у часі (з часу профанного до часу сакрального – О. К.), коли під час Всенощної розгортається історія світу від райського

життя прародителів до Паски [Шимбалев].

Субота спочатку означала перерву у роботі, визначену релігійними настановами. Дотримання суботи сягає ще домойсеївих часів і пов'язане воно зі священним ритмом Седмиці, яка завершалась днем відпочинку, *святкуванням* (курсив тут і далі мій – О. К.) та культовими зібраннями (Ос. 2.13; 4 Цар. 4.23; Вих. 1.13). Однак у християнстві святкування Суботи набуває сакрального смислу: «Сыне Давидов! Лазаря воззвавый, из мудростей земных, до небесной славы. Убий телесну и во мне работу. *Дажь мн с тобою праздновать Субботу*. Дажь мн ходить в твои следы. Дажь новый род сей победы. О сыне Давидов!» [Песнь 15], де святкування Суботи означає торжество Духа над смертю тіла.

2.4. Часові ритми як свідомство буття Божого

Байка «Навоз и Алмаз» (№ 22) становить собою діалог цих діючих осіб, де останній питає першого, чим викликана його висока ціна. Я, говорить Навоз, «одобряю (удобряю – О. К.) нивы, Сады, города, Красы и Ползы есмь податель. при всем том ни десятой доли не имею ести в сравнении твоей». На це Алмаз відповідає, що причини своєї ціни він і сам не знає, адже він складається з того ж матеріалу, що й навоз (тобто, вуглецю – О. К.) чи навіть «газда хуже тебе». Він – це лише «пережженная Солнечным Варом жужель».¹ «Только в сухих моих Водах – продовжує Алмаз, благолепно изображается Блистаніє Солнечнаго Света, без котораго Силы все твои Одобрения (удобрения) Пусты, а произрашения Мертвы, по старинной Пословице: В Поле Пшеница Годом родится, не Нивою, ни Навозом» [Басня 22, с. 167].

Ця притча про діамант та гній послуговує Григорію Сковороді підставою для пояснення у «Силі» священного характеру Біблії. Вона надрукована на такому ж папері і у такий самий спосіб, як й інші книжки, складається так само з відомих

¹ *Жужель, жужелция* – залишок після згоряння твердого палива; відходи при виплавці металу.

слів, але від звичайних книжок її відрізняє те, що вона, як і Алмаз, може сказати «Сама не знаю», чому до мене так ставляться – «состою с тех же Слов да и гаразда с Хужих и Варварских», одначе у ній «как в Зерцале, Боголепно сияет невидимое, но Пресветлейшее Око, без котораго вся ваша Польза Пуста, а Краса Мертвв».

За аналогією з попередніми фабулами Григорій Сковорода звертається й до проблеми часу. Він пише, що «Поримськи» время називається TEMPUS. що значить не тільки рух у Небесних колах, «но и Меру движенія, называемую у древних Греков ρυθμός (*ритм* – О. К.). «Сіє Слово значит то же, что Такт... Да и у нынешних Музыкантов Мера в движеніи Пенія именуется ТЕМПО. И так Темпо в движеніи Планет, Часовых Машин и Музыкалнаго Пенія есть то же, что в Красках рисунок. Тепер видно, что значит ρυθμός и tempus. И премудро Пословица говорит: “В Поле Пшеница Годом родится...”. Премудро и у римлян Говаривали: “Annus producit, non aget” (*Рік родить, а не лан* – О. К.). Рисунок и Темпо есть невидимость».

Отже, наводячи три фабули – про Алмаз та Навоз, про звичайні книжки і Священну Книгу, про звичні зміни речей у часі і про ритмований час, Григорій Сковорода прагне показати, що за звичними речами криється те, що є невидимим, і що можна узріти лише умоглядно. Так, з фарб складається малюнок, але смисловий зміст цього малюнку у самих фарбах виявити не можна. У діаманті та Біблії за звичною речовиною та за відомими всім простими словами криється Божественне Око та Світло, У природі за рутинними перемінами сезонів також криється Бог у вигляді впорядкованості, ритмованого часу через його регулярності і такти, котрі й визначають сезонні цикли Природи. Ми ж маємо за цією циклічністю ритмованого Часу побачити приховану в ньому Божественну присутність.

Насправді, наведені філософом-байкарем прислів'я показують, що люди здавна зрозуміли, що нива й добрива на ній можуть існувати цілий рік, але врожаю не буде. Лише настання певного (урочного) часу запускає механізм пробудження рослин від зимового сну, визначає їхній розквіт, а згодом – й осіннє

згортання життєдіяльності. Г. Сковорода наводить відомі слова Еклезіяста про те, що на все є свій час, у тому колі й «час садити і час виривати посаджене». Наступного року все повторюється.

Ритмований час – це час порядку, встановленого Богом. Недаремно Його іншими іменами є Рік чи Погода, а також Время і Вечность (пор. болг. време – '*погода*' – О. К.) [Начальная Дверь, с. 214] «Взглянь на Конец Притчей – закликає він. Бог часто в Біблії означається Годом, Погодою, Благоденством». Ця ж сама ритмічність і такти часу наявні у русі планет, годинників та у музиці та співах, а також у тому, що називається «музикою небесних сфер», що ними усолоджуються наш розум. Саме тому філософ наводить парафраз вислову Аристотеля «У ритмі нам надає насолоду порядок» [Басня 22, с. 168].

2.5. Час-руйнівник

У 16-тій байці «Жаби» Григорій Сковорода шукає відповідь на питання про те, що може бути протиставлене неможливому часові, котрий все руйнує. Спочатку він розповідає про жаб, котрі переселилися з висохлого озера у повноводне з переконанням, що воно буде їм «вечным жилищем», і лише одна з них «жить намерила в Одном из наполняющих ваше Озеро Источнике», резонно вважаючи, що й це озеро може пересохнути, тоді як джерело завжди надійніше калюжі [Басня 16].

Дану алегорію байкар-філософ використав для наочної демонстрації того, що добробут, забезпечений накопиченим та омертвілим багатством, може так само, як озеро, «оскудеть и высохнутъ», і «сколь многое множество Богачей всякой день преобразуется в Нищии», і «сие бывает тогда, когда Владыка всему, Время, уничтожает Изобилие».

Тобто, плінний час руйнує все, що існує у цьому світі, а найшвидше те, що, завершившись, застигло у своїй сконалій формі. Добробут, який спирається на накопичене, але нерухливе багатство, є беззахисним перед часом-руйнівником.

Давньогрецьке слово αὐτόματον спочатку позначало дещо випадкове, яке трапляється «само собою». За Аристотелем (Фізика 2.6, 197a37–197b30), «ми говоримо “само собою”, коли серед [подій], що відбуваються прямо заради чого-небудь», дещо відбувається не заради цього «чого-небудь». Приміром, каміння падає не заради того, щоб когось вдарити, а «саме по собі». Коли ж хтось його кидає заради того, щоб когось ударити, то це не є αὐτόματον. Тобто, тільки той годинник, що працює сам собою, є автоматом, через що ні клепсида, де час вимірюється перетіканням води з судини до судини, ні гномон, де час вимірюється рухом тіні від сонця, автоматами не є. Навіть механічний годинник з маятником та гирями не є повноцінним автоматом, оскільки він працює завдяки земному тяжінню.

.....

«Сам по собі» працює лише годинник з пружиною та анкерним механізмом, коли обертання анкерного колеса розбивається на рівні частини, котрі відповідають одиниці еталонного часу (секунді, хвилині чи годині). Перший механічний годинник з анкерним механізмом винайшли в Англії за півстоліття до народження Григорія Сковороди, але годинники на соборах та міських баштах з'явилися вже у XIII ст. і у різних варіантах (з боем та біблійними фігурами) були широко поширені в Європі. Найстаріший такий годинник, котрому виповнилося більше п'ятисот років, й досі працює у Гродно (нині Білорусь).

Григорій Сковорода, мандруючи за кордоном, не міг не знати про такі годинники. Вони за часів панування світоглядної механічної парадигми уявлялись певним наочним символом такого механічно зрозумілого світу. З годинниковим механізмом порівнювались створений Богом Всесвіт з його злагодженим світоустроєм, складні теоретичні системи (зокрема, філософію сучасника Сковороди Канта).

Головний сенс, котрий вкладається у вислів «Працює, як годинник», полягає, по перше, у дивовижній узгодженості функціонування всіх його частин (на що звертає увагу Григорій Сковорода у контексті проблеми врівноваженості душі, котра не уникла, а перемогла афекти та почала перебувати у мирі та

спокої), а по-друге – у здатності цього механізму, рухаючи стрілки по циферблату від відмітки до відмітки, замкнути коло добового чи півдобового часу, водночас поділивши його на рівні відрізки.

Завдяки годиннику ми орієнтуємося у добовому часі як часі нашого життя, будучи в спроможності дати точну відповідь на запитання «Котра година?», «Коли ми зустрінемося?», «Як довго триватиме лекція?» тощо. Цей час стає еталоном для всіх інших часів – природного та суспільного, економічного, життєвого, екзистенційного тощо.

Більш того, наші години, доба та рік служать еталоном для вимірювання доби та року інших планет сонячної системи. Так, рік (обертання довкола Сонця) на Меркурії триває близько 88, а меркурієва доба (обертання довкола себе) – 58,6 земних діб, або приблизно 1407 наших годин. Обертання довкола себе Марса лише на 40 хвилин більше земної доби, втім, рік триває майже вдвічі більше – 687 земних діб, або 669 діб марсіанських.

Григорій Сковорода, дотримуючись думки, що «обительных миров» Бог створив «нечотное количество» та що «каждого мира машина имеет свое, с плывущими в нем планетами небо» [Икона Алкививадская, с. 19], не міг не припускати, що й час на цих планетах є відмінним від часу Землі. Але якщо технічні можливості дадуть вченим можливості вивчати далекі екзопланети, то, безумовно, доба та рік тих планет буде вимірюватися в еквіваленті земного астрономічного еталоного часу.

Глава 3. Час та креація

3.1. Креація передвічним Богом часовості невічного світу.

Григорій Сковорода був креаціаністом, він прийняв думку про те, що наш світ створено Богом: «Сотворил Бог Мыр в Седьм дней для человеков» [Брань, с. 851]. «В начале сотвори Бог небо и землю...» (Буття 1:1), «В начале Бе Слово ...» (Іван. 1:1) [Кольцо,

с. 584]. На думку Григорія Сковороди, «святий Боже» є «веков творець» [Песнь 8]. Більш того, Він приніс креативне начало у цей світ як принцип, говорячи нам, за Іваном (15:5), «Без Мене не можете творити ничесоже» (нічого – О. К.) [Брань, с. 848].

Творець світу «обітельнаго» отримує в релігійно-філософській літературі, у тому колі у Григорія Сковороди, певні визначення, котрі мають підкреслити Його сутність саме як Творця, головною рисою якого є креативність, що разом з тим викликає питання, чи можна Богові давати якісь імена взагалі.

Наш філософ, зокрема, зауважує, що «У древних Бог назывался УМ ВСЕМИРНЫЙ». ... Сей чистейший, всемірний, всех веков и народов всеобщий Ум излил нам, как источник, все Мудрости и Художества, к проведению Житія нужные [Начальная Дверь, сс. 214, 215].

Окрім Всесвітнього розуму Бог в старину вважався ремісником, зокрема, гончаром: «Еврейские Мудрецы уподобили его Горшечнику» [Начальная Дверь, с. 215], Ще Григорій Сковорода пише, що «Древность сравнила Его с Математиком или Геометром, потому, что непрестанно в пропорциях, или размерах, упражняется, вылепливая по разным фигурам, например: Травы, Деревя, Зверей и все прочее» [Начальная Дверь, с. 215].

Сам Григорій Сковорода надавав Богу й такі імена, як Астроном та Економ: «Бог есть лутчий Астроном. и наилутчий Економ. Мать, Блаженная натура, Не творит ничтоже здура» [Песнь 29].

У нашого філософа є ще одне порівняння Бога-Розуму з його Премудрістю – з *архітектором*. Григорій Сковорода пише: «Но ничем Ему так не одолжен всякий народ, как тем, что Он дал нам самую высочайшую свою Премудрость, которая природный Его есть портрет и печать. Она столько превосходит протчия разумные духи, или понятия, сколько наследник лучше Служителей. Она весьма похожа на искуснейшую архитектурную Симметрию, или Модель, который, по всему Материалу нечувствительно простираясь, делает весь Состав крепким и спокойным, все прочія приборы содержащим» [Начальная Дверь, с. 216].

Притому ця Премудрість знаходить прояв не тільки у фізичних тілах, але й у тілах живих та суспільних організмах («сожителствах»): «Так слово в слово и она, по всем членам политическаго корпуса, из людей, не из камней состоящаго, тайно разлившись, делает его твердым, мирным и благополучным. ... Как в Телѣ человеческом один Ум, однак разнo, по разсужденію разных частей действует, так и в помянутых Сожителствах, сею Премудростію связанных, Бог чрез различные члены в пользу общую производит действа. Она во всех наших всякаго рода делах и речах Душа, Польза и Краса, а без нея все Мертво и Гнусно». Со временем она «делает нас из диких и безобразных Монстров, или Уродов, человеками, то есть зверками, к Содружеству и к помянутым Сожителствам годными, незлобивыми, воздержными, великодушными и справедливыми [Начальная Дверь, с. 216].

За Сковородою, «сїя-то Блаженнейшая Натура, или Дух, весь Мір, будто Машинистова Хитрость часовую на башне Машину, в движеніи содержит и, по примеру попечительнаго отца, сам бытіем есть всякому Созданію. Сам одушевляет, кормит, распоряжает, починает, защищает. по своей же воле, которая всеобщим законом, или уставом, зовется, опять в Грубую Матерію, или грязь, обращает, а мы тое называем Смертію» [Начальная Дверь, с. 215].

Що стосується питання, чи можна давати вічному Богові імена, котре пов'язане із світом природних, кінцевих речей, то Леонід Ушкалов, говорячи про такі «речовинні» імена Бога, примічає, що «схожий реєстр Божих імен у роботі “Про Божі імена”» (Київ. 1991. с. 201) у фрагменті 596 с «подав свого часу Діонісій Ареопагітський». Він перелічував такі одні, як «Сонце, Зірка, Вогонь, Вода, Вітер, Роса, Хмара, Камінь, Склея» Прим. Ушкалова, с. 536].

У дохристиянські часи подібне визначення бога у «Післязаконні» дав Платон, котрий писав, що вищий та благий бог – це Небо, Космос, Олімп, або прямо, «Природа» або «Натура».

Григорій Сковорода розглядає це питання у діалозі про істинне щастя у житті [Разговор пяти путников],¹ де Яків запрошує Єрмолая бути суддею у спорі про те, чи не буде ідолопоклонством називати Бога Натурою. Той радо погоджується і у відповідь каже, що якщо у Біблії Бог іменується Вогнем, Водю, Вітром, Залізом, Каменем, «и протчими безчисленными именами», то «длячего ж Его не назвать “Natura” – Натурою?» (адже наведені імена нічим у плані речовинності від «Натури» не відрізняються).

Навіть більше, він твердить, що на його власну думку, «нельзя сыскать важнее и Богу приличнее имяние, как сие». “Natura” есть римское слово, по нашему Природа, или Естество. Сим словом Означается все-на-все, что только родится» в світі.

Отже, все речовинне народилося. Але чому б нам «заключающим именем, тобто, Натурою», не назвати також і того, «в коем весь Мір с рожденіями своими, как Прекрасное Цветущее дерево, закрывается в Зерне своем и оттуда ж является?» завдяки «присносущій силі»? Саме вона, ця сила, «называется Натурою потому, что все наружу происходящее или раждаемое от тайных неограниченных Ея недр» приходить у цей світ «как от всеобщей Матери чрева» – замикає свої міркування Єрмолай.

Вживання Григорієм Сковородою слів «Бог» і «Ум» як синонімів свідчить про глибоку обізнаність філософа із світовою традицією богопізнання. Як зазначає Леонід Ушкалов, тут під розумом Сковорода розуміє логос (λόγος), – «одне з основних понять грецької філософії, яке відігравало особливо важливу роль у філософії Платона, Аристотеля й неоплатоніків» [Прим. Ушкалова, с. 224]. Аналіз мною основних перекладів слова λόγος показав, що воно має такі значення, як *промова* (рос. – *речь*), *мудра* чи *духовна істота*, **слово**, **закон**, *дискурс*, *сенс*, *значення*,

¹ Ця праця відома під різними назвам: «Разговор пяти путников о истинном счастье в жизни», «Разговор дружеский о душевном мире», «Разговор о душевном мире», «Разговор дружеский о мире» [Прим. Ушкалова, с. 530].

об'єктивний – свідомий, самосвідомий, несвідомий чи світовий розум, а також робота думки, осяяння, вічна правда, духовна сила, міра, план, структура, цінність, норма, принцип, розумна основа речей тощо. Якщо піддати ці преклади класифікаційному впорядкуванню, то виявиться, що Логос розуміється як вселенська об'єктивна сутність, що панує у Всесвіті (Одне, надприродна істота, розумне космічне начало), котра може фіксуватися через якусь свою суттєву ознаку (*порядок, закон, гармонія, сенс*) і яка здатна віщати про себе (слово, промова, оповідь).

Судячи з епітетів Бога, що їх наводить Григорій Сковорода, розуміючи Його як певного вищого упорядника, котрий створює світ на підставах планомірного, розумного, законотворчого влаштування, то тут доречними будуть такі значення даного терміну, котрі вище виділені жирним шрифтом.

Разом з тим цей розумний устрій світу має всі ознаки *системності*. Це видно з того, що і в світі, і людському тілі, і у людських спільнотах різні їхні частини діють по різному, одначе, зрештою, задля «Пользы и Красы» «Бог чрез различные члены в пользу общую производит действия». Дана спільна польза є нічим іншим, як своєрідним *телосом*, якщо вжити цей давньогрецький термін із значенням 'завершення'. 'мета' у сенсі такого погляду на організацію природних та соціальних систем, котра бачить в їхній поведінці підпорядкованість певній іманентній цілі.

Всі ці дії з впорядкування світу вимагають вишукування їх у певну послідовність через зміну одних речей іншими чи переміну станів однієї речі іншими станами. Неможливо уявити, щоб всі можливі речі у минулому, теперішньому та майбутньому та їхні стани існували би всі разом поза часом – тобто, не рухались та не трансформувались.

У свою чергу, це означає, що у цьому тварному світі твориться також і час. Зазначаючи, що Бог постає як «творець веков», Григорій Сковорода, по суті, говорить, що він є творцем часу. Тут виникає згадувана у цій книзі проблема (Оригена про час), яка торкається того, як два вічних начала – ейдоси та матерія – у своєму поєднанні дають невічні речі. Так само складним

питанням є перехід від вічності, а краще сказати – з передвічності, до часовості створеного Богом світу. Більш того, «Бог є одночасно сама вічність, але Він й перевершує вічність» [Бредшоу, с. 55].

У деяких випадках, як це було в Оригена, дана проблема вирішувалась шляхом заперечення часу як такого. Отець Георгій Флоровський зазначав: «Труднощі не в тому, що для Оригена (і в цьому відношенні він еллін) перше і пекуче питання про походження речей. Труднощі у тому, що він не розуміє і навіть не сприймає часу. Існування і можливість емпіричного світу, множинного, різнорідного і мінливого, залишається для Оригена нерозв'язною загадкою.

Він уміє мислити лише без часу, лише *sub specie aeternitatis* [з погляду вічності]; він розуміє тільки вічне і незмінне буття – бування взагалі йому незрозуміло. І весь пафос Оригенової системи у тому, щоб зняти, скасувати загадку часу та бування. Саме в цьому інтимний сенс його знаменитого вчення про «загальне відновлення», про апокатастасис» [Флоровський, с. 109].

У першому наближенні здається, що Бог як вічне начало перебуває у світі тимчасових речей у вигляді їхньої вічної «невидимої натури», і вхопити це ми можемо за аналогією з ейдосами. Але якщо прийняти, що ейдоси як божественне начало у речах перебувають у даному конкретному їхньому поєднанні з матерією вічно, то з цього випливає, що й плинні речі мали б існувати вічно, через що і час як такий був би неможливим.

Тому вічні та незмінні ейдоси у даній конкретній оформленій речі мають зникати, а інші – виникати. Точніше, у світі часу, де речі виникають і зникають, має відбуватися зміна даного конкретного поєднання вічного ейдосу з вічною матерією іншою конфігурацією такого поєднання.

При цьому мова йде не про зникнення ейдосу як вічного зразка-прообразу речі, а про переміну ейдосу у половинному складі даної речі (іншу половину складає матерія), що трансформується. У процесі радикальної переміни даного конкретного поєднання у речі ейдосу та матерії у якомусь сенсі можна говорити про перебування їх у стані тимчасовості.

Інша справа, що при зміні вказаної конкретної речі наступний ейдос вже «стоїть у черзі», будучи готовим негайно заступити місце свого попередника. «Чистих речей не бува: Бог створив всього розмай. Адже поверхня гіркою покрита солодким. Початок чого солодким бува, те гірким має кінець» [De umbratica, с. 153]. Тобто, ейдосна основа переміни речі криється у ній самій навіть у плині часу, від початку її існування до кінця.

З цього можна зробити висновок, що не тільки *матерія*, але й *форма* речей є у певному сенсі *вічною* потенцією – майбутня гіркота речі міститься у ній ще тоді, коли вона є солодкою, і лише з *часом* актуалізується, солодкість зникає, гіркота появляється, або квіт зникає, плід появляється і так далі. Тварний світ створено не одновимірним, а «розмаїтим», оскільки, як було сказано Григорієм Сковородою, «Бог створив всього розмай».

На відміну від цього Бог, незаперечно маючи стосунки зі створеним Ним світом, не може нічого втратити або трансформуватися або якимось чином змінитися внаслідок дотичности Його передвічності до часу та тимчасовості.

Серед інших наочних аналогій цей створений світ уподібнювався Григорієм Сковородою машині. Світ – це Натура, тобто, все, что «только родится» «во всей Міра сего Машине» [Разговор пяти путников, с. 506]. Конечне джерело руху цієї машини визначити нелегко: «...Тяжело во Всемирной Машине начало сыскать». [Наркісс, с. 248], как и Премудрость Божию, оскільки «Трудно неоцененное сіе Сокровище проникнуть и приметить, а для одного сего любит и искать Ее нелегко» [Начальня Дверь, с. 216], що й не дивно з огляду на те, що вічність Бога трансцендентна часовості «обітельнаго» мира. Втім, потойбічна Божественна Премудрість все ж таки здатна вселитися у людське серце як правильність та вірність, подібна до правильності та вірності руху «часовой машины».

За приміткою Л. Ушкалова, образ «машини світу» (а також годинника – О. К.) долучно до опису світоустрою за часів Григорія Сковороди було достатньо поширене. Цей образ зринав «найперше там, де мова заходила про Бога-Творця, який “махину того света зо всем створенем з ничего словом единым...

створи”»,¹ у натурфілософських творах Ф. Прокоповича та Г. Кониського, у «церковних казаннях, у яких ішлося про Бога, що збудував “сличну махину света”»² тощо [Прим. Ушкалова, с. 279].

Це порівняння Премудрості з годинниковим механізмом чи «махиною» взагалі, можливо, привідчиняє нам сам утаємничений процес переходу Вічності до Часовості – завдяки певному аналогічному впорядкованій ході вічного Божественного хронометра відбувається впорядкування духовних рухів у часі людського Серця, чому «как бы» відповідає «райській некий Дух»,

Отже, у створеному Богом світі панує «правильність та вірність», наочним втіленням яких є, за Григорієм Сковородою, годинникова машина. Ця обставина вказує, що, будучи сам схожий на часовий механізм, наш світ перебуває у часі, на відміну від свого передвічного Творця. Часовість світу означає разом з тим його темпоральну впорядкованість, де діють певні часові ритми та є наявним плин часу.

Про те, що у цьому світі триває час, свідчить те, що після акту його творення він вимагає від Бога подальшої уваги до себе. Як «годинниковий механік» утримує та доглядає баштовий годинник, чистить його, ремонтує та мастить мастилом, так і Бог утримує цей світ. Він «по всеобщему закону», котрий «уставом зовется», має постійно цей світ доглядати, «одушевляти, розпоряджати, починати та захищати».

Іншими словами, створений світ після його створення починає існувати, у ньому починають тривати певні процеси, що вимагають піклування Божого, і процеси ці пере-бувають у часі. У такий спосіб відбувається контакт Вічного та тимчасового. Усі наведені визначення Бога фіксують таку Його неперевершену властивість, як здібність до креації, до творення

¹ *Могила П. Євхологін, або Молитвослов или Требник – Київ, 1646. – с. 913.*

² *Радивилівський А. Огородок Марії Богородиці – Київ, 1676. – с. 111.*

світу. За аналогією з творінням речей людиною Творець сущого порівнюється з людьми – творцями речей.

Про Творця-скудельника йдеться у Книгах пророків Ісаї (45: 9) та Єремії (18: 5), у Другому посланні до коринтян св. Климента Римського. «У старій українській традиції, – зазначає далі Леонід Ушкалов, також було заведено називати Бога- Творця “гончарем”, як-от у Климентія Зиновіїва: “Первый на свете гончар, ремесник, труждатель: сам Господь Бог, Адама и Еввы создатель”»¹ [Прим. Ушкалова, с. 225]. Цікаво, що семантика *гончара* присутня у поширеному іменні Творця як (рос.) «Создателя», (тобто, “Той, хто зижде”, «созидает»).

В етимологічному словнику російської мови М. Фасмера пояснюється, що «со + зидать» має відповідності на кшталт «зідж» у болгарській, грецькій, сербохорватській, словенській, чеській та інших мовах із значеннями 'стіна', 'кам'яний паркан', а також виражає їхнє спорудження. Польське *zdun* прямо значить 'гончар', а споріднені литовські *žiedžiù, žiedžiaù, žièsti* та латиське *ziest* означають 'формувати', 'ліпити', 'обмазувати глиною' чи просто, як у давньоіндійській, 'обмазувати'.

За коментарем Л. Ушкалова, «Сковорода називає Бога-творця “астрономом”, “економом” (від гр. – ‘домоправитель’) чи “геометром” задля того, щоб окреслити премудрість Божого влаштування світу. Отже, людська економія є наслідуванням економії Божої, а людина є економом “того света”. Таку думку можна знайти і в інших старих українських богословів. “Предвечная мудрость Божая, – писав, наприклад, Петро Могила, – устроивши совершенно всю вселенную подсолнечную, в экономію, албо заведоване...”»² ([Прим. Ушкалова, с. 111]. Іншими словами, мова йде про досконале влаштування Богом створеного Ним світу.

Термін «економія» пов'язане у Григорія Сковороди з терміном «Натура»: «Слово сїе “Натура” не точію (не тільки –

¹ *Зиновій К.* Вірші. Приповісті посполиті – Київ, 1971 – с. 131.

² *Могила П.* Євхологїон, албо Молитвослов или Требник – Київ, 1646 – с. 916.

О. К.) всякое раждаемое и пременяемое вещество^о значит, но и тайную *економію*» (курсив мій – О. К.) присносуцной силы [Разговор пяти путников, с. 506].

За роз'ясненнями Леоніда Ушкалова, теологи тлумачать сенс Божої економії так: «Бог безугавно “сходить у світ” діями свого промыслу через власну економію, що у буквальному розумінні означає “домобудівництво” чи “домоуправління”. Виповнюючи “повноту часів”, Божа Премудрість, котра діє у світі як сила, енергія, промысел, входить в історичний процес як Персона. Іпостасна Премудрість Отця “створює собі дім” – пречисту плоть, сприйняту на себе Словом» [Лосский, с. 186]. Одним словом, економія – це всі зовнішні прояви Бога, тобто Трійця, пізнана в її стосунку до творива.

Отже, правильність та впорядкованість світу знаходить свій вияв у порівнянні Бога з майстрами, котрі впорядковують предмет праці – гончар перетворює безформну глину на «скудельний» витвір, архітектор зводить купу каміння у красиву споруду, економ впорядковує господарство, астроном виявляє порядок у русі зірок та планет, математик відтворює чіткі кількісні пропорції речей та їхню закономірну взаємодію в арифметиці та алгебрі, а геометр бачить сталі закономірності у геометричних фігурах, скажімо, відношення окружності кола до його діаметру, синуси та косинуси чи тангенси та котангенси кутів і таке подібне.

А з приведених вище пояснень Єрмолая у діалозі про істинне щастя можна зробити висновки, що Бог має таку важливу ознаку, як здатність породжувати речі зовнішнього світу, що знаходить прояв у вигляді творіння творива.

Сам же термін «Натура» означає ніщо інше, як «Те, що породжує», Через це Бога можна називати «Натурою», однак не у сенсі Його тотожності зі скінченими природними (натуральними) речами, а у плані наявності у Нього здатності породжувати весь світ, бути суб'єктом породження. Це виглядає як послідовність «Творець – Присносуца Сила – Натура», де Натура – це реалізоване у процесі творіння світу творче Єство Бога, а твориво – фюсіс – натура як породжений світ, природа.

У повному сенсі креативність Бога як «созиждателя» світу та Його породжувальна вічна сила (Натура), котрою постає Він Сам, є просто відмінними виразами однієї Його творчої сутності. Натура як Твориво є у цьому сенсі невічною, як невідчутними, тимчасовими є речі, що її складають, перебуваючи у часі, тоді як Натура як Бог є «присносущою» породжуючою силою, тобто такою, що буттїює вічно.

3.2. Вічність ейдосів та часова тимчасовість генерованих ними речей

За Григорієм Сковородою, котрий, як і більшість українських мислителів тієї доби, дотримувався платонізму з елементами аристотелівського варіанту вирішення проблеми співвідношення ейдосів (форми) та речей (матерії), коли ейдоси розумілись існуючими «до» речей, у божественному світі (Платон), але реально вони вважались такими, що перебувають «у речах» як їхній «скелет», «кістки», «структура» (Аристотель).

За цими поглядами весь наш світ влаштовано подвійним, видимо-невидимим чином на кшталт «зразок – його речовинне втілення». У невідчутних речах як їхня основа міститься їхній вічний ідеальний прообраз-ейдос, причому речі перебувають у часі і через це є тим-часовими, тоді як ейдоси речей, котрі належать до «невидимої натури», є вічними. Григорій Сковорода, закликаючи побачити Вічність у плінних речах та у тлінному тілі, прямо ототожнює Вічність як ідеальний прообраз речей з Богом. Коли душа запитує Духа, «разве Вечность и Бог есть То же?», той відповідає «Конечно» [Потоп Зміин, с. 943].

На відміну від відтворених речей, що рухаються та, отже, перебувають у часі, їхній ідеальний зразок лише за видимістю є рухомим: «Змій часто вьется, перевиваясь в разныя Свитки на том же Месте, а по Виду кажет Перемену, ... как Колесо на своем Центре обращается» [Потоп Зміин, с. 952] – пише Григорій Сковорода після згадки про те, як тисяча років вміщується в один Божий День. Тобто, Божий День як зразок наших днів та років сам не зазнає ніяких перемін і триває та перебігає по колу, фактично стоячі на одному місці, перебуваючи поза часом, у вічності.

Разом з вічністю Бога та Його Божественних форм як прообразів сущих речей Григорій Сковорода вважав, що вічним є й той матеріал, котрий у поєднанні з формами обумовлює появу речей. Він пише: «Поколь Яблонь, потоль с нею и Тень ея. Тень значит Местечко, Яблонею от Сонца заступаемое. Но древо Вечности всегда зеленеет. Тень убо ея ни Временем, ни Местом есть не Ограниченна. Мир сей и все Миры, если они безчисленны, есть то Тень Божія. Она ищезает из Виду по части, не стоит постоянно и в различныя формы преобразуется видь, однако же никогда не отлучаясь от своего живаго древа; и давно уже Просвещенныи сказали Весть сію: “Materia aeterna. Вещество вечно есть”. Сиречь все Места и Времена наполнила. Един точію Младенческий Разум сказать может, будто Мыра, великаго сего Идола и Голиафа, когда-то не бывало или не будет» [Потоп Зміин, с. 953].

Нерухомість світу ейдосів свідчить про їхнє перебування поза часом. Про те, що Григорій Сковорода вважав їх нерухомими, свідчить вже наведена його думка: «... телесный наш болван и сам есть едина токмо тень истиннаго человека, ... коего все наши болваны суть аки бы зеркаловидныя тени, то являющіеся, то ищезающіи при том, как истина господня стоит *неподвижна* вовеки...».

Проте виникає питання, чи не вимагає кожний етап трансформації породженої ідеєю речі свого окремого ейдосу, і це становить доволі складну проблему для прихильників теорії продуктивності ейдосів. В іншій формі це виглядає як проблема подільності ейдосу на частини, кожна з яких може визначати окремий етап трансформації ейдосу. Дана проблема обговорюється у діалозі Платона «Парменід», де Парменід розмовляє з молодим Сократом.

Парменід питає Сократа, чи згоден він з тим, що існують певні ідеї, назву яких отримують речі, котрі до них залучаються. наприклад, те, що залучається до подібного, стає подібним, до краси – красивим, до справедливості – справедливим і т. д., на що Сократ відповідає ствердно. Але тоді виникає питання,

при цьому річ залучається до цілої ідеї (ейдосу) чи до деякої її частини? Якщо ідея залишатиметься єдиною і тотожною, вона буде міститися у множині окремих речей (одна ідея краси – у багатьох красивих речах). Якщо так, то ейдос стане відокремленим від самого себе. Сократ з цим не погоджується, і аргументує, що один і той самий день буває у багатьох місцях, але при цьому від себе не віддаляється. Так і ідея, залишаючись єдиною і тотожною, може у той же час перебувати в усьому (у багатьох речах чи стадіях їхньої зміни).

Контраргумент Парменіда полягає у тому, що якщо покрити багатьох людей парусиною, то над кожною з них буде не ціла одна, а лише частина равендука. На це Сократ не зміг нічого відповісти і погодився з опонентом. «Отже, самі ідеї, Сократ, подільні, сказав Парменід, і причетне до них буде причетним до їхньої частини, а у кожній речі буде вже знаходитися не вся ідея, а лише її частина (Парменід, 130 b – 131 ab).

Стосовно нашого питання це можна пояснити як відповідність кожної часової фази розвитку речі певні одній частині її ейдосу. Так, приміром, ейдос краси відносно окремою людини спочатку буде поєднаний з нею однією своєю частиною, потім – другою, потім – третьою і так далі. Поясню це на власному прикладі. Після важких пологів моя мама принесла показати мене, декількамісячного, який я є гарний, акушерам, котрі під час пологів пропонували «плід» не зберігати, а рятувати породіллю. У п'ятирічному віці, перебуваючи у материнському селі під Каневом, я почув від дядини, тьоті Катерини, що я «вродливий хлопчик», на що я, ще не почавши тоді говорити українською, дещо насторожився, через що їй довелося пояснювати мені відмінність українського слова «вродливий» від російського «уродливый». У школі старшокласниці, котрі вже пройшли «Героя нашого часу» М. Лермонтова, часто підходили до мене щоб помилуватись із коментарями красивому, «як у Печоріна», поєднанню глибоко чорних очей та абсолютно білявого волосся. Під час свого викладання філософії в Одеському наргоспі за свою схожість з красивим поетом я мав у дівчат зі своїх груп (дізнався про це лише недавно від колишнього

студента з В'єтнаму Хана) прізвисько «Єсенін», а за розповіддю теж колишнього мого студента, нині ректора Анатолія Ковальова, окрім цього, багато студенток з його потоку дуже на мою красоту припадали. Вже після того, як я овдовів, мені прийшлося декілька разів насилу викараскатися від чіпких обійм жіночок, більш ніж вдвічі молодших за мене. Утім, якщо хтось побачить у цьому прикладі марнославство, нехай вважає, що я навів приклад з ейдосом «потворність».

Відповідно, я, можна сказати, залучався до окремих частин єдиного ейдосу *краси*, вірніше, ейдосу «*краси чоловіка*» – спочатку до такої його частини, як «краса немовлятка», потім – «краса малої дитини», «краса підлітка», «краса молодого чоловіка» та, нарешті, «краса чоловіка пенсійного віку», хоча в останньому випадку, якщо згадати відомий жарт «Раніше я був молодим та красивим, а тепер тільки красивий», ідея краси, можливо, проявила себе тут вже як єдиний ейдос, а не його частина.

Іншими словами, суть справи можна розуміти так, начебто єдиний ейдос може поділятися на певні частини, кожна з яких відповідала певному відтинку життєвого часу. Тому, якщо прийняти такі викладки Парменіда, належить визнати, що вічний ейдос здатен розділятися на деякі часові інтервали.

Дане примноження ідеї є створенням все нових та нових ідей внаслідок тотожності родової приналежності всіх перелічених ідей до ідеї «краси». У «Парменіді» ми бачимо близький до наведеного прикладу підхід. Продовжуючи діалог з Сократом, Парменід твердить, що ніщо не може бути подібним ідеї і ідея не може бути подібною до чогось іншого, інакше поруч з цією ідеєю завжди буде виникати інша, і якщо й ця ідея буде подібною до чогось іншого, то виникнення нових ідей ніколи не припиниться (Парменід, 132 е). За цим аргументом кількість ідей є нескінченною. При цьому виникає таке питання: можливо, для кожної нової речі, що виникає у часі пізніше попередньої речі, це так і є, однак як бути зі змінами у часі однієї речі?

Вочевидь, саме складністю даного питання можна пояснити заклик Оккама не примножувати без потреби сутності

та іронію Джордано Бруно стосовно ейдосів Кілленського віслюка. Тим, що це стосується співвідношення ейдосу-зразка та його конкретного втілення у синхронії (ейдос сірості віслюка, ейдос його великоухості та ще нескінчена їхня кількість за кожною окремою його прикметою), сама проблема не знімається, як існує вона й у діахронії (новонароджений віслюк, віслюк у розквіті сил, старий віслюк тощо), адже кожному віку осла притаманні власні особливі риси котрі, відповідно до такого підходу, має бути породжені відмінними ейдосами.

У своїй передмові до англійського видання творів Оккама [Ockam] Філофей Бенер (Boehner) говорить, що сенс знаменитого «леза Оккама» виявляється з його різних праць. Найчастіше ця ідея дана у такому формулюванні: «Множинність не слід рахувати без необхідності» (*Pluralitas non est ponenda sine necessitate*). Рідше вона висловлена у словах: «Те, що можна пояснити за допомогою меншого, не слід висловлювати за допомогою більшого» (*Frustra fit per plura quod potest fieri per pauciora*).

Приписуваний Оккаму ригоризм «Сутності не слід множити без необхідності» (*Entia non sunt multiplicanda sine necessitate*) у його творах не зустрічається. Але саме напучення «не примножувати сутності», хоча й не у вигляді формули, а імпліцитно, у цього філософа є. т

У Дж. Бруно у «Кілленському віслюку» є щось схоже, сама ж проблема перегукується з Платоном і Аристотелем. За Ноланцем, ось цей, конкретний осел, має як свою сутність ейдос осла. Але він – довговухий. Значить, у нього є ще ейдос довговухості. Він хвостатий – отже, є ейдос хвостатості тощо. Такий же приклад наводив Аристотель: людина має таку родову ознаку, як двуногість, значить, вона має ейдос двуногости, якщо вона біла – то і ейдос білості тощо.

Проте для розуміння його головної сутності деякі ейдосів потрібно «збрить», тобто не примножувати їх без потреби і так підійти до справжньої сутності речі. Наприклад, ейдоси крикливості, довговухості, малохвостатості, сірошкурості та інше для розуміння сутності осла зайві. Не всі ці сутності

однаково істотні для розуміння суті осла як такого, і тому їх можна і потрібно «зголити» (латинською «збривати» означає ‘досягти істини’) [Біобібліографія, с. 291-292].

Відповідно, якщо ми, попри застереження Оккама, примножимо сутності стосовно часу, то будемо змушені говорити не тільки про окремі ейдоси наносекунди, секунди, хвилини та години, але й про конкретні ейдоси поточного часу, скажімо, про ейдос тридцяті секунди шостої хвилини 24 часу 305 доби дві тисячі двадцять другого року до нашої ери, потім про ейдос тридцять другої секунди, потім – п’ятої хвилини і т. д. Протилежна позиція полягає у визнанні того, що час має якісь спільний, єдиний ейдос для всіх його відтінків.

Вочевидь, що час виникає з рухом. З цього випливає, що нерухомий ейдос часу, який продукує плинний реальний час, має перебувати у тому, що саме не рухається, не знає ніяких змін та існує вічно. Таке нерухоме джерело усякого руху ми зустрічаємо у понятті Першодвигуна (Першорушия) Аристотеля (Мет. XII.6).

Відразу слід зазначити, що, доводячи існування Першодвигуна, Аристотель спирається на постулат, що час не може виникнути чи зникнути, оскільки це вело б до парадоксального твердження про те, що деякий момент здатен існувати до часу і після часу. Час є невідривним від руху і рух теж не може виникнути та знищитися, і через це є неперервним. Тому має бути деякий Першодвигун, котрий забезпечує цю неперервність руху та, відповідно, часу.

Детальний розбір вчення Аристотеля про Першодвигун: зробив Девід Бредшоу. Він є не просто причиною руху, він повинен його неперервно породжувати (ἐνεργῆσαι – Мет. 1071 b17). Сутністю ж цього Першодвигуна є те, що він є таким, що діє, не потребуючи для цього чогось іншого, тобто, він є у певному сенсі «авто-динамічним», «само-рухомим» (αυτῆς δύναμις – Мет. 1071 b18) *Energeia*, котра є Першорушиєм, пише Девід Бредшоу, це не тільки дійсність, відмінна від простого руху (*kinesis*) з «Метафізики» (IX.6), це ще й дійсність, яка «існує сама по собі» [Бредшоу, сс. 51-52].

Викладки Аристотеля про граничне джерело руху ґрунтуються на тогочасних уявах про світоустрій, за якими Першодвигун відповідає сфері нерухомих зірок. Сучасна наука дивиться на зоряне небо як на таке, де ми бачимо всі стадії еволюції зірок – їхнє народження, життя, старіння та смерть. З цього стає ясным, що невічні зірки не можуть бути місцем перебування вічного Першодвигуна. Думається, що Стагирит поміняв би свої погляди стосовно часу, якого він вважав вічним через згаданий вище парадокс. Цей парадокс виглядає парадоксом лише у межах таких поглядів, де час уявляється вічним у сенсі такого існування, котре не розпочиналось у минулому і не закінчиться у майбутньому. Таким уявам відповідає й визначення Аристотелем часу як «числа руху по відношенню до попереднього та наступного».

Але сучасна космологія говорить про народження та смерть Всесвіту, внаслідок чого «вічне» існування часу як нескінченно тривале у минулому та майбутньому стає фізично та логічно неможливим. Спробуємо «прокрутити назад» ланцюжок подій у часі, зрозумілому в щойно наведеному аристотелевому сенсі. «Число руху» мірою наближення до найперших часів існування речей, відповідно, часу як такого, буде зменшуватися, і ми, зрештою, досягнемо абсолютного покою – стану Всесвіту як сингулярної точки, де не буде ніяких кількісно чи якісно визначених речей, отже, не буде їхньої зміни, та, зрозуміло, не було і власне часу.

Так само буде згортатися час і мірою наближення еволюції Всесвіту до його колапсу, коли він (за однією з сучасних космологічних теорій) «згорнеться» у сингулярну безчасову точку діаметром 0,3 мм. Більш того, сучасна наука вже подолала вироблений на підставі виробничого перетворення світу речей як речовин постулат, що «З нічого нічого не виникає» – твердження про «виникнення матерії з нічого» тепер не вважається ненауковим.

Аристотель, розуміючи, вочевидь, деяку суперечливість власних міркувань про Першодвигун у контексті часу як нескінченної тривалості змін суцього зауважував, що «такі

сутності мають бути без матерії, адже вони повинні бути вічними, якщо тільки є хоча б що-небудь вічне» (Мет. 1071 Б20-22).

Стагирит говорить про це зовсім не випадково, адже визнання ним часу саме як нескінченної тривалості автоматично робить Першодвигун таким, що перебуває у світі, де немає нічого вічного, окрім самих вічних змін речей, їхнього виникнення та знищення, тобто, за Сковородою, у «тленному міре», а це неприйнятно.

Саме тому Стагирит, суперечачи сам собі, визнає, що Першодвигун не може належати до цього тлінного світу за визначенням. Розкриваючи у своїй «Метафізиці» сутність Першодвигуна, Аристотель підкреслює його потойбічність (трансцендентність) та «джерельність» для всього сушого. По суті – це бог, від якого залежить вся дійсність. Разом тим він є й самою «дійсністю», оскільки його дія полягає у переході від «потенції» до «акту», від «можливості» через «дію» до «дійсності», через «акт» до «актуальності».

Домінуючим синонімом останнього слова є 'дійсність', але воно показово має ще й значення часовості – 'сучасність'. Тобто, вже з самого початку дії Першодвигуна виникає принаймні один модус часу – теперішній. Першодвигун – це чиста енергія та чистий ейдос. Ейдос ейдосів, приналежний «Одному», як єдиний субстрат, сам є нерухомим, але таким, що приводить до руху все інше. За аналогією ми можемо сказати, що ейдос часу як такого, також перебуваючи у нерухомості, здатен через запуск до руху всіх речей, запустити разом з тим й біг часу, де віджила актуальність становить минулий модус часу, а ще нереалізована – майбутній.

Тим не менш, тут залишається проблема контакту матеріального світу речей і нематеріального Першодвигуна, котрий Аристотелем розумівся ще й як Розум (Нус), близький до платонівського «Одного» у тому, що він, не маючи частин, не може бути визначний чимось множинним. Яким чином ідеальне (Нус) може зрушити матеріальне (речі) і тим самим увести їх у плин часу? Яким чином загальний ейдос часу, сам перебуваючи поза часом, у вічності, може породити реальний час?

Аристотель цю проблему контакту безтілесного «першого рушія» з тілесним «першим рухомим» вирішив за допомогою введення уяви про «любовний потяг» (тяжіння) речей до вищого блага та кінцевої мети (Мет., 1072 b3), але цілком прийнятними поясненнями переходу певного однісного Абсолюту до розпорошеної множини є й платонівська еманация цього «Одного», й гегелівський перехід Абсолютної Ідеї у своє «інобуття».

У Платона, якщо брати сквородинівський образ яблуні, це перехід від ейдосу зернятка, у якому до визначеного часу «сокрыты» у вигляді інформаційної (ідеальної) програми усі етапи його розвитку («ветви», стовбур, листя, коріння, квіти та плоди) до поступового її реального речовинного стану плодоносного дерева, котре має свій вік існування у часі. У Гегеля це – поява наявного буття (*дазайну*) через *становлення* та поєднання у цьому дазайні буття та ніщо, коли існування речі – тепер вже у часі – у її визначеному реальному прояві становить собою одночасне *покладання* цього існування та його *заперечення*.

Колись, працюючи над статтею до конференції по «Техне», я висунув гіпотетичну метафізичну концепцію світоустрою, котра спиралась на сучасну фізичну *теорію суперструн*. Змальована мною картина виглядала так.

З надсвітового безпредикатного та невимовного «Одного» поривом «Ергону» (по суті, дією Першодвигуна) викидаються «суперструни» (ниті) Ніщо (а Ніщо, зрозуміле як чиста енергія, невидиме та нерухоме) з яких за допомогою Техне (розумної організації) тчється тканина Універсуму, що утворює ідеальні (ейдосні) активні породжувальні моделі-прообрази впорядкованих, об'єктивно-логічно структурованих та раціонально-закономірно організованих одиничних речей з масою спокою, що виникають внаслідок коливань цих енергетичних «суперструн» [Суперструни].

З цього стає зрозумілим, що саморуху трансцендентного першоджерела (енергії, ергону, ниточок-струн енергії, котрі спонукають до руху кінечні речі), для формування реального часу недостатньо – потрібна ще дія *техне* як розумного впорядкування темпоральної реальності через відповідні ейдоси,

але яким конкретним чином відбувається вплив ідеального на матеріальне, якщо мова йде навіть про рух нашої руки догори за сигналом, визначеним нашим мисленням бажанням руку підняти, я не ризикну давати навіть у гіпотетичній формі – над цим, а також над проблемою трансформації фізичного сигналу через органи почуттів на феномен свідомості без успіху вже довго працюють цілі інститути,

Слід зазначити, що даною проблемою питання співвідношення ейдосів та речей не обмежується. Плинні речі формуються ейдосами (*формами*) з певного *матеріалу*, котрий в одному відношенні виступає як матеріал (матерія), а в іншому – вже як форма. Аристотель, зокрема, розробив цілу ієрархію матерії та форм. Мідна кулька за матерію має мідь, а за форму - кулястість.

У свою чергу мідь може поставати як матерія, формою якою будуть чотири стихії-архе (земля, вода, повітря та вогонь), а говорячи сучасною мовою – чотири агрегатних стани міді – твердий (металева мідь), рідкий (розплавлена мідь), мідна пара (повітря) та стан плазми, в який може перейти мідь при її горінні (що можливо у парах сірки). Зрештою, ми дійдемо до «*першої матерії*» та до «*форми форми*».

За усіх всіх переходах води (у твердий стан при замерзанні та у «повітряний» стан при випаровуванні) залишається дещо таке, що переходить у ці стани (вода). Так саме при всіх формозмінах речі з однієї форми її існування на іншу також дещо переходить з одного в інше, не будучи чим-то визначеним.

Так, приміром, грецьке слово «матерія» – ‘хюле’ (ύλη) означало буквально деревину, дрова, ліс. З товарного лісу можна зробити колоду, з неї – дошки, з дошок – ліжко, і у всіх цих речах при відмінних їхніх формах буде присутньою як їхній субстрат деревина взагалі. Якщо ж ліжко стане старим, його, можливо, порубають на дрова та спалять, і деревина перетвориться на попіл. Попіл потім використають як матеріал для приготування миючого засобу чи як добриво для городу. Він, зрештою, попаде у землю та воду і увійде до складу рослин.

Але за всіх цих змін, в усіх переходах залишається *дещо* (одне із значень ύλη) таке, що здатне слугувати *матерією* для

утворення нових речей, котрі мають відмінну від попереднього існування цього *дещо* форму. Це *дещо* у нескінченному ланцюжку перетворень втрачає свою однозначну визначеність – з дошки можна зробити ліжко, а з попелу (як робили у війну, варячи його з жиром) – мило. але ми не можемо зробити з дошки мило, а з попелу – ліжко.

«Перша матерія» Аристотеля у певному значенні – це чиста можливість суцїх речей стати актуальними. З дошки ми не зробимо мила, але спаливши дрова та отримавши попїл ми це вже зробити можемо. Тому дрова потенційно можуть стати інгредієнтом мила, але не у тїй формї, в якїй фони існують як дрова.

Іншими словами, «Перша матерія» Аристотеля розумїлася ним як конкретно не визначений *material*, який потенційно може стати чим завгодно. Трансформація речовини, коли вона так чи інакше зберігається за умов існування у будь-якїй формї, не веде, за звичними уявами, до її зникнення, вона просто набуває іншої форми свого існування. Це призвело Стагирита до думки про те, що матерія, як і форма, є вічною, незнищеною.

Григорій Сковорода дотримувався тієї ж думки, як це видно з наведених вище його міркувань про вічність тіні від яблуна – оскільки «древо Вічності завжди зеленіє», то й ця тїнь «ні часом, ні місцем не обмежена». Матеріальні, «обительные миры» як тїнь Божия також вічні, оскільки «*Materia aeterna*».

Проблема, котра згадувалась на початку цього підрозділу, полягає у тому, як з вічних ейдосів та вічної матерії через їхнє поєднання виникають невічні живі істоти, що народжуються, живуть та помирають, або кінечні матеріальні речі, котрі виникають, існують та зникають.

Відповідь на це запитання у першому наближенні полягає у визнанні того, що набування вічною матерією вічних форм не може зупинитися, застигнути й заціпеніти навіки: у рвучкому потоці часу перебування речей у певному конкретному поєднанні форми та матерії не є вічним, вічним є лише процес зміни одного поєднання іншим.

3.3. Дні творіння світу та День створеного «обительного мира»

Говорячи про третій, символічний світ, світ Біблії, Григорій Сковорода зазначає, що описане у ній творіння світу торкається лише її – маленького «богообразного мирику», а не великого «тварьми обитаемого мира». «Обительный мир касается тварей. Мы в нем, а он в нас обитает. Мойсейский же, символический, тайно-образный мир есть книга. Она ни в чем не трогает обительного мира, а только следами собранных от него тварей путеводствует нас к присносущному началу» [Икона Алкивиадская, с. 19].

За Біблією, «Да будет свет!» – сказал Господь, творячи наш макросвіт, і «вдруг солнечный свет надел блистание славы Божией и образ ипостаси его, а тлень светила сего сделалась солнцем правды и селением истины». І назвав Бог світло днем, а пільму – ніччю.

Проте якщо розуміти біблійну оповідь про творення Богом світу буквально, то виникають певні суперечності. Читаючи оповідь про творення світла у перший день творіння, завдяки якому (світлу) і сотворилися земні день та ніч, ми можемо запитати – як же день було створено, коли творення світла та, відповідно, сонячного дня, відбувалося у певний день творіння? Тобто, цей день існував вже до того, як виникли дні земні.

Вирішення цього протиріччя полягає у тому, що цей біблійний день Господній – це не звичний земний день «обительного мира», а «день єдиний», у котрому поєдналися протилежності пільми та світла, дня і ночі, ранку та вечора, адже «сей день сотворил Господь из противных натур: из лукавой и доброй, тленной и нетленной, из голода и сытости, из плача и радости в неслитном соединении. ... В сем первом дне явилось фигур 6: тьма, свет, ночь, день, вечер, утро. Из тех фигур символов 3: тьма и свет, ночь и день, вечер и утро», ... а також «море и суша». Кожен член цих пар означає відповідно «тлень и вечность». Так, «вечер есть дом тлени, а утро – град вечности», у морі вмістилися «тьма и смерть, а на суше, на небе и в облаке вселились свет и жизнь» [Икона Алкивиадская, с. 20].

По суті, у Господній День творіння світу були створені земні день та ніч, вечір та ранок, тобто, часи земної доби, з яких тижнями, місяцями, роками та століттями склалися тисячоліття, і цей один День Божий включив ці земні часи до себе: «Один он в тысяче лет, а 1000 лет в нем» [Икона Алкивиадская, с. 21].

Іншими словами, мова йде про те, що це різні дні, котрі належать до різних світів, божественного та земного; відповідно, вони мають відмінні часи, кожен – свій.

Якісь аналогії подібного співвідношення двох різних днів, один з яких входить до іншого, можна простежити в історії розвитку мов. Так, лексема «день» могла виражати більш широке явище, ніж власне день, коли мова вже йшла про *добу*. У деяких мовах близькі за значенням до слова «день» споріднені слова, приміром, староанглійське *dæg*, спочатку означали «період, протягом якого сонце знаходиться над горизонтом». Пізніше значення «дня» як «світлового дня» розширилось до 24-годинного періоду, і сам цей великий день починався ввечері, із заходом сонця. Подальше розширення семантики цього слова призвело до утворення значення ‘життя’, ‘певний час існування’ взагалі [Day].

Ми бачимо, що староанглійське *dæg*, до якого близьким є німецьке *Tag*, включало до себе *добу*, тобто, ранок, *день*, вечір та ніч, внаслідок чого до такого розширеного поняття «день» входив і день як частина доби. Від цього вже недалеко й до позначення цим словом невизначено тривалого часу («день за днем», «цілими днями він думав» = ‘думав постійно, весь час’).

Утім, існують й інші богословські інтерпретації вирішення того протиріччя, яке виникає внаслідок творіння Богом сонця пізніше за час, коли виник день. Як пише Джонатан Сарфаті, Бог створив світло разом із Землею у перший день Творіння, і на цій підставі ми можемо зробити висновок, що на Землі вже були день та ніч, обумовлені її обертанням стосовно потоку світла, який йшов в одному напрямку.

Іншими слова, на думку цього автора, світло у створеному Богом Всесвіті не обов'язково має мати своїм джерелом Сонце: «Бог, звісно, може сотворити світло й без будь-якого вторинного джерела». Біблія, продовжує він, сповнена свідоцтвами про те, що дні творіння – Божі Дні – це не умовні дні, що містять мільярди земних днів. Це – звичайні 24-годинні дні. На четвертий день творіння була створені зірки, Сонце та Місяць, котрі почали виступати тимчасовим джерелом світла для Землі.

До цього земна доба як зміна дня та ночі, ранку та вечора, визначалась її обертанням довкола себе під променями розсіяного світла з невизначеним джерелом. Після четвертого дня це розсіяне світло вже перестало бути потрібним (такої точки зору дотримувався, зокрема, Кальвін), і земна доба почала вимірюватися обертанням Землі довкола себе у потоці сонячного світла.

З Писання ми знаємо, що на майбутніх небесах та землі не буде необхідності у сонці та місяці (Одкр. 21:23). Наявність цього протиріччя у Біблії (створення світла до створення сонця) є ознакою її достовірності, якби вона була створена пізнішими «авторами», то вони це «протиріччя» для кращого розуміння тексту неодмінно б виправили, оскільки й уявити не могли, що світло може бути без Сонця. Насправді сонце є другорядним по відношенню до креативної сутності Бога, джерела всього сущого [Сарфаті Замисел].

Про те, що божественне світло без сонця існує, свідчить те, що пророк Мухаммад під час своєї подорожі до Аллаха піднявся на небеса на сходах з цього світла (нура).

Таким чином, коригуюче пояснення Дж; Сарфаті, спрямоване перш за все проти модерної інтерпретації Біблії. Цей автор прагне довести, що описаний в Біблії час творіння не слід розуміти у контексті сучасних концепцій космогенезу, передусім, теорії «Великого вибуху», коли утворення світу начебто тривало мільярди років, через що, відповідно, дні Творіння теж слід вважати такими ж довготривалими.

Позиція Дж. Сарфаті, як вже говорилося, полягає у тому, що ці дні були рівними сучасній добі у 24 години, і для відліку

цього часу сонце не було потрібним – Землю освітлював потік світла з невизначеного джерела.

При цьому цей дослідник не помічає, що розуміння днів Творіння як простих земних днів ігнорує важливе їхнє визначення – як Днів *Божих*, що само по собі говорить про їхню не фізичну, не астрономічну» природу. Окрім цього, вчені виявили, що раніше земна добра була коротшою за сучасну на шість годин, і надалі, з віддаленням Місяця від Землі (38 мм на рік) вона стане ще довшою [Аскарян].

Більш того, сучасна космогонія взагалі не говорить про мільярди років формування Всесвіту, мова йде про секунди, хвилини та роки. Так, роздування інфлятного поля (від «інфляція» ‘роздування’) тривало усього 10^{-35} секунди. Коли інфлятоне поле стало нестабільним, воно перетворилось на частинки. Це була кварк-глюонна плазма. З кварків утворились протони, протони проанігілювали з антипротонами, а Всесвіт продовжував розширюватись. За *три хвилини* після Великого Вибуху почався нуклеосинтез. Минуло *380 000 років*, і Всесвіт охолонув настільки, що випромінювання відокремилось від речовини [Докта, сс. 123-124].

3.4. Бог як День

День є виразом божественного. «горного» начала, вони колись навіть ототожнювалися, і цю обставину Г. Сковорода підкреслює включенням дня до списку тих речей, котрих «любомудреці у різних віках і народах різними фігурами та монументами зобразили». Ними є куля, сонце, око, кільце, «а як кільце, так перстень, гривна, венець и прочее». За кулею йдуть зорі, планети, плоди, дерево, рай, а за сонцем – світло, вогонь, блискавка, райдуга, дорогоцінне каміння, золото, прекрасні квіти та, нарешті, ранок і *день*. День настає тоді, коли на Землю падають промені Сонця, звідки йде поклоніння древніх персів сонцю, які називали «воскресный день» «днем господним» [Икона Алкивиадская, с. 17].

Слово «Deus» ‘бог’ походить від праіндоєвропейського *deiṵos, звідки давньогрецьке «θεός» (порівн.: «теологія») та «Ζεύς» (Зевс) з тим самим значенням. Зевс, окрім іншого (громовержець), є божеством сяючого денного неба, що пов’язане з більш давнім індоєвропейським етимолоном, до якого сходять «Deus» – *dyeu- ‘сяяти’. Дериватами цього етимону є українське та російське «день», англійське «day» ‘день’ тощо [Deus].

З наведеного видно, що слова «бог» та «день» є спорідненими словами, і сходять вони до одного джерела. Тому синонімічне вживання Григорієм Сковородою термінів «Бог» (горне начало) та «День» цілком обгрунтоване.

3.5. День Божий як креативний ейдос тисяч земних років

Збагнути провість про те, як це день може бути рівним тисячі років, непросто. Розуміючи, що ця проблема зустріне нерозуміння, Григорій Сковорода включив до одного зі своїх творів діалог на цю тему у вигляді запитань та відповідей. Тут ми бачимо згадане вище четверте тлумачення Григорієм Сковородою проблеми «Тисяча земных лет яко Божий день един», котре набуває відмінного від інших та доволі неочікуваного змісту.

Учасники діалогу «Разглагол о древнем мире» допитливо шукають відповіді на питання, поставлене Атанасієм – яким де чином тисяча років буде одним днем, «и вопреки»? Навчений Лонгін обшарпує його і у відповідь на його підозру у неістинності цього твердження заявляє Атанасієві, що не все те, що не може збагнути нерозвинутий, «немовлячий» розум, є хибним і закликає його вірити у сказане про це св. Петром, підкреслюючи, що це відбувається не у нас, а перед Господом. Атанасій відповідає, що вірує, але просить Лонгіна сказати, де це – перед Господом. Той відповідає, що перед Господом – це там, в іншому, другому світі.

– А другий світ де? – не вгамовується Атанасій.

– Там, де нове небо – відповідає Лонгін.

У процесі діалогу з'ясовується, що нові небо і земля знаходяться тамо ж, де й старі, одначе і новий, і старий світ знаходяться всюди. Їхнє співвідношення є таким самим, як співвідношення яблуні та її тіні. Однаковим чином ветхій світ є тінню нового світу. Ця тінь непостійна, стає то довшою, то коротшою, а із заходом сонця взагалі зникає, тоді як яблуня стоїть сто літ. Наш світ теж такий нестійкий та мінливий, він є тлінною тінню від світу Господнього, і як яблуня може мати тисячі тіней, так і тисяча наших літ у єдиному Дні Господньому скриваються [Разглагол о древнем міре, сс. 479-480].

Як бачимо, співвідношення одного Божественного дня та тисячі земних років розкривається тут Григорієм Сковородою у контексті співвідношення двох натур – видимої та невидимої. День Господній постає як приналежний невидимій, божественній натурі. Божий день розуміється як продуктивний ейдос, котрий може породити нескінчену кількість своїх «дублікатів» – днів земних, котрі складуться у тисячі років. За поясненням Лонгіна, «дні наші яко сень на земле, и несть постояния». На відміну від світу невидимого наш світ є «безделкою», він є «дряхлам, тенным и тленным» «Деревом смерти», тоді як «Мір Господень и день Господень есть то древо жизни», «день наш есть то же, что вечер, ночь, луна», «день Господень есть то вечное утро, свет неприступный, незаходимое солнце» [Разглагол о древнем міре, сс. 479-480].

Далі по ходу розгортання діалогу Атанасій вже начебто зрозумів, яким чином тисяча земних років може входити до одного Божественного Дня, і тисяча чоловіків може міститися у одній божій людині: «един божій человек в тысяще наших», але Лонгін виправляє його, твердячи, що «не тысяща, но все наші, всех веков человеки, во едином Господнем человеке так обретаются, как безщетный всех наших міров хор сокрывается в божієм міре, ... а как в бозе разделенія несть, но он есть простирающееся по всем векам, местам и тварям единство, убо бог, и мір его, и человек его есть то едино» (Одне – О. К.) [Разглагол о древнем міре, с. 480].

Отже, наш світ та дні його є відбитками, копіями Божественного світу та його Дня. Наш век – це «различіе и разноформіе тени, сечение песка, увядение цвета», тоді як «век Господень есть едиство, тождество». Наш світ – це світ розпорошеної та непостійної множини, тоді як Божественний світ є світом «одності». Уся множина речей нашого світу, та й сам цей світ, сходять у свій зразок-еталон, котрий перебуває у Божественному світі, будучи відтвореними цим зразком-ейдосом, на що Атанасій реагує словами «Чуден еси, господи! Чуден мір твой. Чуден человек твой» [Разглагол о древнем міре, с. 480], що й не дивно, оскільки так відразу збагнути, як Все може бути в Одному «и вопреки», нам, котрі сформулювали свої уявлення на підставі досвіду перебування у світі відокремлених одна від одної речей, не просто, хоча про це говорив ще темний ясновидець Геракліт.

Яким чином еталон-зразок, ейдос, може породжувати множину ідентичних з ним речей, Григорій Сковорода пояснює на двох прикладах. Перший з них розрахований на непідготовлену людину, він є більш образним та доступним для розуміння. Атанасій просить Лонгіна пояснити йому суть справи на простих прикладах, оскільки він «перестал разуметь» його «речь». «Пряди поглубее ниточку для очей моих сельских» – просить він.

На це Лонгін говорить: «Бывал ли ты когда в царских палатах? Стоял ли посреде чертога, имеющаго все четыре стены и двери, покрытыя, будто лаком, зеркалами? ... Стань же, если хочишь, на равном месте и вели поставитъ вкруг себе сотню зеркал венцем. В то время увидишь, что един твой телесный болван владеет сотнею видов, от единого его зависящих». ... А как только отнять зеркала, вдруг все копии сокрываются во своей истинности, или оригинале, будто ветвы в зерне своем. Однако же телесный наш болван и сам есть единая токмо тень истинного человека, ... коего все наши болваны суть аки бы зеркаловидныя тени, то являющіеся, то ищезающіи при том, как истина Господня стоит неподвижна вовеки...».

За цим адаптованим прикладом всі множинні речі є своєрідним дзеркальним відображенням однокземплярного

зразка. Серед інших подібних прикладів, що їх Григорій Сковорода наводив в інших роботах – це приклад печатки, котра може відбитися на папері багато разів, або, більш ближче до суті ейдосу – як мислена модель «скудельного» (глиняного) горщика, котра багато разів відтворюється за цим зразком гончарем у речовині («матерії»).

Як говорить учасник діалогу Іяков, «может быть и правда, что тысяща единобразных печатей заключается в одной такой же, а одна расходится в тысящу, и един скудельный мѡдель сокрылся в десяти тысящах сосудов» [Разглагол о древнем міре, с. 478]. Це співвідношення зразку та його копії є універсальним – подібно до того, «яко един День в Тысяще, и вопреки, 1000 Глаголов Божиих во Едином Глаголе сокрывается» [Правицькому № 87, с. 1241] і тисяча «Человек в одном Божиим Человеке».

Більш складний приклад, після наведення якого Атанасій перестав розуміти сказане Лонгіним, пов'язаний з тим ейдосним продуктивним еталоном, котрий визначає формування скінчених речей. У спрощеному прикладі про них йдеться як про «сокрытые ветвы в зерне своем». За цим прикладом Лонгіна ейдосом-зразком є майбутня яблуня «с коренем, с ветвами, с листьями, с плодами», котра поки що не стала нею і міститься у «зерне яблочном» як ідеальна модель того, як саме і в яких формах вона має, із зернятка починаючи, розвиватися.

«Уразумей <приклад про> едино зерно яблочное и довлеет ¹ тебе» – говорить Лонгін Атанасію. Зрозумівши, як у яблучному зернятку міститься все майбутнє дерево, можна збагнути, як в одній точці (пункті) нашого простору містяться «безчисленныя садов миллионы, дерзаю сказать, и безчисленныя міры. Видиш ли в маленькой нашей крошке и в крошечном зерне ужасную бездну божія силы? Для чего же, вопреки, наша простирающаяся вышше звезд обширность во едином божіем пункте утаиться не могла бы?» [Разглагол о древнем міре, с. 480].

¹ Довлеет – тут 'достаточно' – О. К.

Подібно до того, як у просторовому плані в одній точці Божественного світу може міститися весь наш Всесвіт, так і у часовому плані в один День Божий як в еталонний зразок можуть включатися наші численні дні, що продукуються цим зразком за певним правилом.

Даний зразок «вмещает... безчисленный песок наших теней, простираемых из вездесущаго и неисчерпаемаго недр ея бесконечно» [Разглагол о древнем міре, с. 481]. Таким чином, джерело продукування скінчених речей («тіней») всюдисуще (цей другий світ є «всюди»), невичерпне (скільки ейдос не продукував би копій, він з цим ніколи не закінчується) та нескінчене (тобто, перебуває поза часом, у вічності).

Проблема об'єктивного існування нематеріальних форм організації відтворення організму, приміром, тієї ж згадуваної Григорієм Сковородою яблуні, затьмарена тривалим віднесенням її до постулатів ідеалізму, котрий є начебто антинауковим та обскурантистським. Тим не менш матеріалістичні та атеїстичні пояснення подібних речей мало що прояснюють. Так, вчення Платона про ейдоси з цих позицій розглядається як перенесення на об'єктивний світ специфічних особливостей діяльності людини, котра на основі певної ідеальної моделі може виробляти сотні її матеріалізованих аналогів. При цьому це перенесення вважається неприпустимою екстраполяцією, оскільки в природі ніяких ідеальних прообразів речей, мовляв, немає.

Утім, якщо придивитися уважніше, приміром, до живих організмів, то неупереджений погляд викличе щонайменше такі запитання, відповідь на котрі без визнання наявності у цих організмах певного нематеріального «ейдосного» прообразу неможливо. Скажімо, чому у деяких тварин регенерується саме той орган, якого пошкоджено? Ми знаємо, що це відбувається завдяки можливостям стовбурових клітин ставати такими клітинами, з яких складався цей орган. Але що конкретно «програмує» таку трансформацію цих клітин? Чому зламане ребро відновлюється на місті перелому як ребро, а ключиця – як

ключиця, а не навпаки? Хто «знає», що саме такий тип кістки у даному випадку має бути «відремонтовано»?

Далі, хто є «виконробом» таких «ремонтних» робіт – адже відразу після перелому згусток крові на його місці організм починає насичувати потрібними речовинами та клітинами з тим, щоб трансформувати його на кісткову тканину певного типу. Хто задав алгоритм функціонування тромбів, котрі відразу після травми з кровотечею ринуть на місце пошкодження щоб запобігти втраті крові, оскільки це загрожує усьому організмові?

Подиву гідна злагоджена робота всіх систем та органів живих організмів очевидним чином вимагає залучення для їхнього адекватного опису та пояснення певних ейдосних чи холістських моделей. Нещодавно вчені виявили, що разом з ДНК дуплікуються й спеціальні білки, котрі відповідають за активацію РНК, котра виступає переносником інформації. Ці білки активують потрібний ген або забороняють його активацію. Наука достатньо добре вивчила ці білки і, без сумніву, розв'яже й наступну задачу з виявлення тієї розмітки на хромосомі, котра задає саме таку диференційовану функцію спеціальних білків.

Проте можна сказати з упевненістю, що питання про те, чому у клітинах ока при однаковій ДНК активуються ті гени, які ведуть до утворення клітин ока, а у клітинах вуха – ті, що утворюють клітини вуха (та й самі ці однакові у всіх організмів даного виду органи) залишиться без відповіді – воно виходить за межі науки генетики і потребує визнання наявності певної централізованої системно-ейдосної організації живого організму поки що невідомого науці походження, де вказані білки виконують «директиви» цього «центру».

Окрім того, ці органи покликані виконувати певні функції – сприймати зорову чи звукову інформацію, і вся їхня будова підпорядкована меті створення такого органу, що має чітко визначене цільове призначення.

По суті справи, всі спеціалізовані тканини та клітини організмів постійно мають підпорядковуватися централізованим «командам» активізувати одні та блокувати активізацію інших

генів – в залежності від того, якою є дана тканина. У підсумку маємо таку диференціацію клітин, котра відповідає певній «телосній» (у плані доцільності, досконалості та довершеності) програмі.

Далі, гени визнаються носіями інформації, причому вчені якось сором'язливо уникають визнання того, що за цим «техніцистським» терміном криється давно відоме «Спочатку було Слово (Логос)». Більш того, цілком у відповідності до принципу «людина розуміє світ крізь призму досягнутого рівня соціального та технічного розвитку» у межах сучасної комп'ютерної парадигми твердиться, що ця інформація «зчитується», як це робить ЕОМ. Тобто, закодоване у гені повідомлення не тільки певним чином «пишеться», воно ще й «читається». Питається, хто саме «навчив» організм щось «свідомо» «писати» і з «розумінням» «читати»?

Цільова причина, про яку говорив ще Аристотель, має місце не тільки у діяльності людей, як на цьому хворобливо лякаючись об'єктивного ідеалізму, наполягав діамат, але й у природних явищах. Окрім того слід визнати, що системно організовані речі природи починають функціонувати на системних же принципах – система задає функції своїм елементам, а не навпаки [Див.: Докта, сс. 130-132]. Про наявність певного «ідеального прообразу» матеріальної речі говорить той факт, що в електричному полі високої частоти світяться контури цілого листа, навіть тих його частин, яких було відірвано [Див.: Докта, с. 115].

«Ужасная бездна божія силы» простежується не тільки у системно організованих речах. За останні роки астрономія відкрила велику кількість планетних систем, визначивши навіть розміри планет та їхні особливості. Те, що ці планети мають між собою певну схожість (за кулястою формою, геологічним матеріалом, складом атмосфер) дозволяє говорити, що всіх їх нерукотворно було створено за певним зразком, котрого у науці називають законами або закономірностями, котрі утворюються внаслідок дії певних фундаментальних констант світоустрою.

Ці константи та закономірності не мають окремого від речей наявного існування, проявляються вони тільки через матеріальні речі, проте самі вони нематеріальні і є у певному сенсі функціональними ейдосами-прообразами даних речей. Те ж саме стосується зірок та інших космічних об'єктів, хімічних сполук та елементів, визначеної певними законами їхньої взаємодії та взаємного впливу.

Іншими словами, якщо ми бачимо, що певні речі мають однакову форму, ідентичний зміст та аналогічні властивості, ми можемо сказати, що утворилися вони за певним *принципом*. Даний принцип з будови атомів, хімічних сполук та утворених ними макротіл вивести неможливо, як неможливо вивести з них навіть кінцеву причину руху.

У двигуні внутрішнього згоряння, наприклад, горить вуглець, з'єднуючись з киснем. Ця властивість обумовлена електронними хмаринками атома вуглецю, здатних з'єднуватися з киснем, їхні ж властивості – зарядом ядра і так далі, поки не почуємо часто повторюване пояснення: «Так влаштована природа». Дуже «змістовна», «наукова» відповідь.

Тут ми маємо рудимент поглядів французьких матеріалістів, котрі, за словами Володимира Шинкарука, підмінили слово «Бог» словом «матерія» чи «природа». Але задамося питанням – де знаходиться цей «суб'єкт» дії? – адже «матерії» чи «природи» поруч з окремими речами не існує.

Цей божественний принцип організація матеріалу (форма) дозволяє мультиплікувати речі за певним зразком (однакові планетні системи та самі планети, однакові породи на них, їхній ідентичний склад тощо). Слово «однакові» означає, що для всіх них існує один (і той самий) зразок, по суті – ейдос. Якби це було не так, то виникнення кожної нової речі вимагало би дій окремого унікального закону (принципу), але речі тоді були б абсолютно відмінними одна від одної, одначе цього, як ми знаємо, немає. Попри все багатоманіття речей навіть матеріал, з яких вони складаються, є однаковим, відмінності полягають лише в їхній комбінації та кількості.

Так, більшість органічних речей будується в основному на базі чотирьох елементів (вуглець, водень, кисень, азот), комбінація яких дає мільйони варіантів. До речі, окрім «програми росту», яблучне зернятко містить у собі і програму синтезу цукрів, ефірів, олій у такій комбінації цих основних елементів, котра надає яблукам власного специфічного смаку та запаху, сливі – свого, а вишням – свого. Більш того, мільйони рослин продукують свої власні речовини. корисні або шкідливі для людини, але все розмаїття рослинного світу відтворюється знову таки на підставі загального принципу з конкретними особливостями.

Повертаючись до теми продукування ейдосом-зразком, одним Божественним Днем, днів земних, зауважимо, що це продукування також базується на деякому *принципі*. Потік світла (неважливо, з якого джерела), яке падає на кулясте тіло, що обертається, неодмінно призведе до поперемінного освітлення півкулі цього тіла, що і визначить зміну дня ніччю, а ночі – днем.

Зрозуміло, що Божий День має зовсім відмінні риси, про які йшлося вище, але для того, щоб день став днем, необхідним є його контрастне протистояння із своєю протилежністю – ніччю. Нескінчений потік світла без матеріального джерела земним днем назвати неможливо, хоча таким є, судячи з усього, Божий День.

У сенсі часовості цього продукування головна проблема, як на мене, втім, як і проблема породження ейдосами множини речей, полягає у тому, яким чином відбувається перехід від ейдосів, що перебувають у *вічності*, до їхніх матеріальних відтворень, вже цілком утягнутих у вирій часу, про що детальніше – в іншому місці.

Глава 4. Час та еманція

4.1. Небесна вічність і земна тимчасовість

Вічності Григорій Сковорода приділяє значну увагу, що визначено його загальною релігійною світоглядною орієнтацією, за якою життя у цьому світі є тимчасовим, тоді як після смерті нас очікує вічне життя. «Сковорода раз у раз

повертається до питання про вічність. Він думає про неї завжди, з пристрастю людини свого часу, коли навіть життя простого селянина мірялось кожен день календарем “святої історії”, фантастичними уявленнями про вічність звершень духу в смертних людських справах» [Драч, с. 69].

Це питання розглядається філософом як безпосередньо, прем, у поезії «Про святу вечерю або Про вічність» чи в окремих місцях його текстів, так і опосередковано, через символіку вічності у вигляді кола та всіх «віцефігур», котрі містять у собі цю форму – кільця, сонця, ока, змії, що ковтає свій хвіст тощо. Саме до неї пристрасно звертається філософ, метою життя якого було вкусити «сладчайшія Пасхи» (воскресіння): «О Вечносте! Ты Едина еси и Свет нам и Память. Безславен Судия, не помнящий Тебе! Безпамятен Тебе забывший Богослов! О Вечносте! Мати тебе Память, а Ты Ея Мати...» [Жена Лотова, с. 779].

У байці про Орла і Сороку Сорока говорить Орлові, що вона не розуміє, чого він постійно «вихром крутиться на пространных Высотах небесных» і то в Гору, то вниз, «будто по винтовой Леснице шатается...». Вона сама б ніколи не відлітала від міста, якби орлом була. На це Орел тримає таку відповідь: «Я то же бы делал, если б был Сорокою».

У «силі» до байки Григорій Сковорода пояснює її смисл: «Кто родился к тому, чтоб Вечностью забавляться, тому приятнее жить в Полях, Рощах и Садах, нежели в Городах» [Басня 7].

У цій байці по-новому проясняється той смисл, котрий у прихованому вигляді був присутній у 12-тій Пісні, що ми її розглядали вище. Філософ «не піде у город багатий» і «буде жити на полях», тому що там «тихо время бежит».

«Поля, році та сади» перебувають в іншому часі, який є ближчим до Вічності, котру не помічають ті, хто зайнятий буденними, часто марними клопатами у містах. Час, котрий «біжить тихо»: може так уповільнитися, що взагалі майже зупиниться і тим перетвориться на подобу Вічності. На природі сильніше відчувається непохитна велич Вічності, котра стоїть над пустим метушінням місцян. Потовкучість людей, зайнятих

дріб'язковими справами, не дає їм можливості зазирнути у вічі Вічності, котра на них, і добрих, і не дуже добрих, неодмінно чекає.

Прагнення праведних людей до висот Небесної Вічності символічно втілюється у цій байці у прагнення Орла постійно «крутиться на просторных высотах небесных»; люди ж іншого гатунку навіть бажання такого не мають. Через це стає ясным, що дар зрозуміти Вічність даний не кожній людині. Пересічні люди, зосереджені на своїх плинних ділах, перебувають у тимчасовості і нічого не бажають знати про позачасовість чи безчасовість. Але всі їхні турботи – лише попіл у порівнянні з Вічністю.

Цю думку наш філософ розкриває, беручи за приклад вже не Орла, а Голуба, який також виступає символом прагнення праведної людини до Бога, до Вічності: «Крила Голубины, легко парящие во Вечность, вот они! Помышления Сердца Его суть в Род и Род» – цитує він Книгу Псалмів (32:11). Голуб куда летит? Во Вечность. «Полешу и почию» (54:7). Вместо Плоти возверзи на Господа Печаль твою, Тлень твою, Плоть твою, Да будут очи твои Голубини вышше Пепела. Все бо есть Пепел, кроме Вечности [Симфония, с. 292]. Таке протиставлення земного життя, що з часом перетворюється на спуз, і життя потойбічного, у Вічності, заломлює темпоральне питання передусім крізь призму такого надцінного явища, як життя людини.

4.2. Еманация передвічного Начала («Одного») через вічні ейдоси у світ множини невічних речей

На те, що уява про еманції у зв'язку з виникненням світу органічно притаманне Святому Письму, звернув увагу протоієрей Олександр Шимбалев. Він вважає, що неточний переклад Біблії може значною мірою викривити зміст її положень. До таких невірних перекладів він відносить термін *καταβολ* (katabol). Латиною це слово помилково перекладається як *constitution* 'влаштування' (рос. 'устройство') світу. Насправді це слово позначає 'повалення', 'скидання' (рос. 'низвержение', 'свержение вниз') у сенсі скидання істот з вищого їхнього стану до нижчого. Саме так воно вживається Св. Марком, котрий писав

про дні, коли настане велика скорбота (Марк. 13, 19). Ориген з цього приводу зазначав, що Святе письмо називає творення особливим словом «καταβολή» [Шимбалев].

В англомовних перекладах *καταβολή* передається відмінними словами з відмінними значеннями. В одному випадку воно передається як «*foundation of the world*» 'заснування світу': «I will utter things kept secret from the foundation (*katabolēs* | καταβολῆς) of the world» – “Я буду говорити те, що зберігається в таємниці від заснування (*katabolēs*, καταβολῆς) світу” (Мт. 13 : 35, Мт. 25 : 34, Лк. 11 : 50, Євр. 4 : 3, Євр. 9 : 26).

В іншому випадку це слово перекладається як «creation» 'творіння': «Father, I desire that those also, whom you have given me, may be with me where I am, so they may see my glory that you have given me because you loved me before the creation (*katabolēs* | καταβολῆς) of the world» – “Отче, я бажаю, щоб і ті, кого Ти дав мені, були зі мною там, де я, щоб вони бачили мою славу, яку Ти дав мені, тому що Ти полюбив мене до створення (*katabolēs*, καταβολῆς) світу” (Ів. 17 : 24, а також Ефес. 1 : 4).

Є й такий варіант перекладу, де смисл слова *καταβολῆς* передається як «здатність стати батьком» у сенсі «здатність зачати»: «By faith Abraham was enabled to become a father (*katabolēn*, καταβολήν) – even though Sarah herself was sterile...» – “Вірою Авраам отримав можливість стати батьком (*katabolēn*, καταβολήν), хоча сама Сара була безплідною...” (Євр. 11 : 11). [Καταβολή].

Новозаповітний Лексикон серед інших значень ('введення сперми в утробу матері', 'зачаття', 'насіння рослин') наводить значення цього слова як 'заснування' ('закладання основи') [Καταβολή]. Разом з тим не можна не визнати, що перехід від вищого стану до нижчого, деградація. погіршення і є сутністю еманациї.

Такі алюзії наводять на думку не тільки про еманацию як «виверження» з паралеллю «сім'явиверження», але й на вибухоподібність, миттєвість, раптовість цього виверження як деградації, забруднення (pollution) того, що до цього було у чистоті, через що Григорій Сковорода постійно говорив про необхідність відновити «чистоту Серця».

До понять, що синонімічні поняттю «Бог», у Григорія Сковороди є, хоча і не експліковане, одне маловідоме у нас, але з тисячолітньою світовою славою поняття «Одного» (to Hen), котре у нього виступає як *Начало*. З'явившись у гераклітівські та парменідівські часи, вчення про надсвітове «Одне» отримало у світовій філософії глибокий розвиток. Найбільш відома та досконала версія цього вчення репрезентована у філософії Платона та у різних течіях неоплатонізму.

У Сковороди картина еманції розгорнута далеко не так, як це має місце у світовій філософсько-богословській традиції. Проте, говорячи про *Начало*, Сковорода вже не твердить про створення світу, і концепція креації поступається, як це можна побачити з його викладок, концепції *еманції*, тому що з цим *Началом* акти творення вже не пов'язуються.

За ідеєю *еманції* (буквально «стікання»), все виникає «з переповнення «Одного» самим собою (на відміну від особливого акту «творіння») та наступного «перетікання», «витікання», «виливання» або «виходу» цього «надлишку» за межі цього невимовного Начала таких сутностей, як Благо, Розум, Числа, Деміург, боги, ейдоси, кінцевою ланкою чого є виникнення (а не творіння) фізичного світу.

Це переповнення зазвичай сприймається у позачасовому вимірі, «як постійний причинно-наслідковий зв'язок, а не як подія, що спричиняє виникнення сутності у певний момент часу» – пишеться про еманцію в енциклопедичному виданні [Emanation]. У цілому еманационізм твердить, що «усі речі походять від першої реальності або досконалого Бога шляхом деградації до менших ступенів першої реальності або Бога, і на кожному кроці випромінювані істоти є менш чистими, менш досконалими, менш божественними» [Emanationism].

Варто зазначити, що, як пише Роберт Кляйнман, «В основі світогляду традиційної космології лежить ідея, що Всесвіт є еманцією єдиного божественного начала. Хоча ця ідея була змішана з креаціоністськими доктринами основних монотеїстичних релігій, ортодоксальні теологи загалом ставилися до неї з підозрою. Вони відкинули його до темних сфер

містики, пантеїзму та окультизму, які завжди суперечили ортодоксії. Традиційний погляд підсумовується у вченні про еманацию, сформульованому Плотіном» [Kleinman, p. 186].

Навряд чи можна беззастережно твердити про класичний пантеїзм Григорія Сковороди, як це іноді стверджується, радше «в онтології Г. Сковороди невидимий світ (Бог) ... не лише створив видимий світ, він його пронизує і утримує. У таких міркуваннях дехто з дослідників ладний вбачати пантеїзм — ототожнення Бога й природи. Але якщо це й можна вважати пантеїзмом, то пантеїзмом з вираженою печаттю ... платонізму» [Кралуєк]. Проте безсумнівна близькість нашого філософа до пантеїстичних поглядів робить тезу про іманентну присутність пантеїстичних мотивів у його творах цілком виправданою, тим більше — з врахуванням тренованого «критичного мислення» нашого філософа стосовно деяких ортодоксальних принципів християнства, наприклад, до «богонатхненності» деяких місць у Біблії.

Будучи добре обізнаним з філософією платонізму, Григорій Сковорода не міг не знати, що ейдоси — це остання ланка еманатії «Одного», через що хоча б якась згадка про це надсвітове начало, що через низку (де)градацій породжує весь світ, у його працях мала б спливати.

І дійсно, у подовження розбору питання, чи можна ототожнювати Бога з Природою і чи не буде це поганством, розсудливий учасник діалогу про щастя Єрмолай повчає співбесідників, що божественна «присносуша сила», «називається Натурою потому, что все наружу происходящее или раждаемое от тайных неограниченных Ея недр, как от всеобщей Матери чрева, *временное* (тут і далі курсив мій — О. К.) свое имеет Начало. понеже сія Мати, раждая, ни от кого не принимает, но сама собою раждает, длятого называется и Отцом, и Началом, *ни начала, ни конца не имущим, ни от места, ни от времени не зависящим*».

Ця часовість як перебування у тимчасовості, в системі народжень та смертей, виникнень та зникнень, створіння та нищення передбачає входження у «осязаемый мір» моменту Ніщо, а це передбачає, що Начало, з якого еманує цей «мір»,

становить собою повноту єдності Буття та Ніщо, адже час – це у першу чергу «утягування» сущого у рвучкий потік змін, чим, по суті справи, і є власне час в аспекті його фіксації та вимірювання.

Зрозуміло, що саме врахування цієї особливості тимчасовості та часу взагалі у контексті еманцій «Одного» змусило Платона увести у діалоги, учасники яких обговорювали питання про «Одне» ще й міркування про Буття.

Наведу ще місця з творів Григорія Сковороди, дотичні до поставленого питання. Так, як на нього, це передвічне творче начало є началом дієвим, що впорядковує світ за певними законами: «Сея повсемественныя, всемогущія и премудрая силы действіе называется тайным Законом, правленіем или Царством». Воно поширено по усьому «матеріалу», будучи розлитим у ньому «безконечно и безвременно», Про цю силу не можна запитувати «Когда она началась?», «Поколь Она будет?» та «До коего Места простирается?», оскільки вона була завжди, завжди й буде та всюди завжди є.

Дана сила є разом і Богом, і Його іменем. «На Что ты, – говорит Бог Мойсею, – спрашиваешь о имени моем? Если можешь сквозь Матеріальной мрак прозреть тое, что *всегда – везде – было – будет – есть* (курсив мій – О. К.): вот мое Имя и Естество. Имя в Естестве, а оно в имени. Одно другаго не разнится, тож одно и другое, Обое вечное. Кто веры оком чрез мрак мене видит, тот и Имя мое Знает. ... Имя мое и я – Одно то; Аз есмь тот, что есмь; “Аз есмь сый” (сущий – О. К.). ... Нет ничего, что один знает ΑΡΤΟΣ, а другой PANIS,¹ только б в разуме не поразнились.

Мойсей и Исаія именуют Его СЫЙ. Им подражая, Павел говорит: “вчера и днесь тойже, и во веки”. богослов другое имя дает: Бог Любовь Есть... Любовію называет тое, что *Одинакое и несложное: Единство везде, всегда, во всем*. Любовь и Единство есть то же. *Единство Частей чуждое есть*. Посему разрушится Ему есть дело лишнее, а погибнути есть совсем постороннее:

¹ *Αρτος (Artos)* (грець. ‘хліб’) Пасхальний, богослужбний хліб, всеціла просфора, в Україні – висока циліндрична «паска»; *panis* (лат. ‘хліб’) – повсяденний, насущний хліб, див. «Отче наш»: *Panem nostrum quotidianum da nobis hodie* – ‘Хліба нашого насущного дай нам сьогодні’

Іеремія зовет Мечем, а Павел Словом именує живим, но оба то ж розуміють. Сей Меч всю тлень разит, “и вся яко риза обветшают”, а слова Закона и Царствія Его не мимо идут» [Разговор пяти путников, с. 506].

Конфігуративно ця сила становить собою *сферос*, внаслідок чого живописці зображують її «Колцом, Перстнем, или Змієм, в коло свитым, свой Хвост своими ж держащим Зубами». Ця сила, а отже, й ті фігури, що її зображують, «везде имеет свой Центр, или среднюю главнейшую точку, а околичности своей нигде так, как шар» [Разговор пяти путников, с. 507]. Тут простежується явна відповідність розуміння Сковородою «Одного» уявам давніх континуалістів про нього як про фізичний чи логічний «сферос», кулю.

В іншому своєму творі Григорій Сковорода закликає: «Взглянем теперь на всемірный Мір сей, как на увеселительный Дом ВЕЧНОСТИ, как на прекрасный Рай из безщетных Вертоградов, будь-то венец из веночков, или Машинище, из Машинок составленный. Я вижу в нем *единое НАЧАЛО* (курсив мій – О. К:) так, как един ЦЕНТР и един умный Ціркул¹ во множеств их. Но когда сіе НАЧАЛО и сей ЦЕНТР есть везде, а окружія Его нигде нет, тогда вижу в сем целом Міре два Міра, един Мір составляющія: Мір видный и невидный, живой и мертвый, целый и сокрушаемый. Сей риза (облачение – О. К.), а тот Тело. Сей тень, а тот древо. Сей вещество, а тот Ипостась, сиречь Основаніе, содержащее вещественную Грязь так, как рисунок держит свою краску.

И так, Мір в міре есть то Вечность в тлени, Жизнь в смерти, Востаніе во сне, Свет во тме, во лжи Истина, в плаче Радость, в отчаянні Надежда. В сем месте встречается со мною Любомудрое Слово Платоново в такой силе: “Подлость не почитает за сущую Точность” ... Сиречь: Кроме одно тое, что в кулак схватить может. А в кулак схватить можно одно осязаемое» [Икона Алківіадская, с. 737].

¹ За часів Сковороди циркуль символізував справедливість та передбачливість (Л. Ушкалов)

І далі: «Если ж мне скажешь, что внешний Мір сей в каких-то местах и временах кончится, имея положенный себе Предел, и я скажу, что кончится, сиречь начинается. Видишь, что одного Места Граница есть она же и дверь, открывающая Поле новых пространностей, и тогда ж начинается Цыплёнок, когда портится яйцо. И так всегда все идет в Безконечность. Вся исполняющее НАЧАЛО и Мір сей, находясь тенью Его, границ не имеет. но всегда и везде при своем НАЧАЛЕ, как тень при яблоне. В том только разнь, что древо жизни стоит и пребывает, а тень умалется; то преходит, то родится, то ищезает и есть ничто^о. [Икона Алківіадская, с. 738].

Хоча у Григорія Сковороди прямих згадок про таке світове начало, як «Одне» у його роботах не знайшлося, спробуємо пошукати хоч які відповідності між *тохенною* (to Hen) концепцією Платона та неоплатоніків та міркуваннями Григорія Сковороди про надсвітове Начало, навіть якщо власне про «Єдине» (або «Одне») він не писав нічого.

Серед рис, що роблять Начало схожим на «Одне», у першу чергу привертає увагу те, воно є *невидимим*, що означає, що воно може бути пізнаним лише *умоглядно*. Тут словам нашого філософа, сказаних услід за Платоном про те, що пересічні (підлі, низькі) люди визнають за існуюче лише те, що можуть помацати руками, «взяти у кулак» (точно за римським прислів'ям «*in manus recipere*») прямо відповідають не тільки попередні за часом думки на цей рахунок Платона, але й пізніша гегелівська сентенція про те, що не все у світі дано емпірично. Для Платона це надсвітове Одне та емановані ним ейдоси, для Гегеля це – Абсолютна Ідея, в якій багато хто з істориків філософії бачить неоплатонічну ремінісценцію.

Дане Начало є *Божественним*, і його розуміння доступне лише тим, хто його «веры оком чрез мрак видит», тобто, здатен його «сквозь Матеріальной мрак прозреть». Іншими словами, надсвітове Одне можна узріти лише розумом, умоглядним поглядом, тобто, через специфічні метафізичні прийоми.

Відповідно, вся концепція Одного постає як концепція метафізична, або *теолого-метафізична*, що й підкреслює

Григорій Сковорода. Згадка про «Матеріальний мрак» свідчить про те, що наш матеріальний світ затуляє, приховує за собою це Начало, котре, відповідно, є не матеріальним, а ідеальним. Таким же нематеріальним началом є й «Одне».

Те, що дану присносушу силу так просто не побачиш, означає, що вона не лежить на поверхні. Вочевидь, вона складає *глибинну основу (іпостась) чуттєвого світу*. Ця сила як вияв креативності «Одного», бере початок у деяких «надрах», «таємничих та необмежених», як у череві спільної для всіх Матері. Так само і «Одне» криється в «ужасных безднах», куди нас заводить все подальше занурення у будову матеріального світу. Тут ситуація, як і стосовно «Одного», «тохеного» Начала і породженого його еманцією «прикрашеного трупа», нашого світу, описується за допомоги категорій внутрішнього і зовнішнього («всего наружу происходящего»).

Те, що породжений світ несе у собі саме таке платонівське визначення, видно з того антитетичного протиставлення цього світу його трансцендентному джерелу як «видного и невидного, *живого и мертвого*, целого и сокрушаемого». Будучи по суті Богом, це «Одне», за Павлом, є *Словом живим*, вочевидь, на протигагу *мертвому мовчанню* світу тліну. Говорячи коротко, цей «Мір в міре» постає як *«Вечность в тлени, Жизнь в смерти, Восстаніе во сне, Свет во тме, во лжи Истина, в плаче Радость, в отчаяніи Надежда»*.

Тут ми маємо приклад своєрідної діалектики як збігу протилежностей. Аналогічні парадоксальні збіги протилежностей ми маємо і при спробах досягнути надвічне «Одне».

Надсвітове «Одне» має перед створеним світом беззаперечну перевагу в тому, що саме воно визначає створений світ, *пануючи* над ним. Так само у Григорія Сковорода «сея повсемественныя, всемоущія и премудрая силы действіе» постає як Закон тварного світу, як його Правитель. Вона «царит» над вторинним світом (здійснює «правленіе или Царство», а не навпаки.

Ще одна подібність «Одного» та цієї сили полягає в їхній *Абсолютності* – вони є самовизначеними та самодостатніми і не потребують нічого іншого для свого буття, «понеже сія Мати», як і «Одне», «ражда, ни от кого не принимает, но сама собою раждает». Відповідно, створений ними світ є відносним та від цього Начала, або Бога, залежний.

До подібностей платонівського та сквородинівського Начал такого гатунку можна віднести також й те, що вони обидва «розлиті» по усьому «матеріалу» – немає і не може бути жодного топосу в цьому світі, де не було б даних Начал – як божественна сила діє у будь якій точці створеного світу, так і Одне нічого не пропускає. *Тотальні, всеохоплюючі та всюдисущі*, ці Начала охоплюють все і перебувають всюди.

За всіма ознаками, вічні Начала, породжуючи світ, породжують його кінечним, невічним. Так, Одне, дійшовши до стадії ейдосів, творить через них невічні речі, що складають зміст такого світу. Отже, сам світ внаслідок цього має розумітися невічним.

Здається, що Григорій Сковорода має саме таку думку, говорячи, що все тимчасове має свій початок (а отже, і кінець), тоді як те Начало, що породжує, не має ні початку, ні кінця, і не залежить ні від місця, ні від часу. Однак разом з тим він висловлює думку, за якою приналежність нашого світу до Вічного Начала робить і його самого у певному сенсі вічним.

І тут Григорій Сковорода знову вдається до діалектичних парадоксів. Вустами одного з героїв свого твору він говорить, що якщо хто-небудь скаже, що наш світ має свою кінцеву межу і на ній закінчується, то там, де він закінчується, там же він й починається.

Річ у тім, що наш філософ був під сильним враженням від тогочасних новітніх гіпотез про те, що, говорячи сучасною мовою, мегасвіт (Мір міров) вміщує до себе, скажемо так, субсвіти, де є багато «безщетных Вертоградов» (садів). Перебуваючи в одному з таких світів ми маємо можливість на його просторовому кордоні «через двері» («портал») пройти в інший світ, з того є вихід у третій, і т. д. З кожним переходом

перед нами відкривається новий простір («поле новых пространностей») «и так всегда все идет в Бесконечность».

Коли Атанасій стверджує, а Єрмолай погоджується з тим, що «все вещественное родилось и раждается» [Разговор пяти путников, с. 506], то це передбачає визнання того, що все невічне, народжене, неодмінно помирає. Відповідно, «безщотныя» субсвіти після їх народження цим генеративним Началом-Матір'ю теж мають померти, тим більше, що саме тлінність є їхньою виразною відмінністю від «суперсвіту» (Міра міров).

Проте ланцюг народжень та смертей субсвітів дозволяє вважати їх одним субсвітом, котрий через ці свої помирання та відродження може вважатися єдиним консолідованим світом вторинних, породжених незліченних світів, котрі актом свого породження прив'язані до того Начала, що їх породило та, відповідно, отримали від свого «народителя» таку його ознаку, як вічність.

Коли говориться, що цей вторинний світ множини світів знаходиться «всегда и везде при своем НАЧАЛЕ, как тень при яблоне», то це «завжди» та «всюди» і «границ не имеет» є нічим іншим, як констатацією його вічності. Єдина відмінність («разнь») між цим єдиним суперсвітом та консолідованою множиною субсвітів полягає у тому, що «древо жизни стоит и пребывает, а тень умалается; то преходит, то родится, то ищезает и есть ничто».

Вічному «перебуванню» суперсвіту, тобто, вічному Буттю, відповідає вічність народжень та смертей, появ та зникнень субсвітів. Ця їхня самонегатія висуває на перший план в їхньому існування момент ніщовіння, а не буттіювання, через що Григорій Сковорода і визначив цей світ як «Ніщо». Вічності Буття у даному випадку відповідає вічність Небуття як сутнісної риси світу тимчасовості, де Ніщо разом із відносно тривалим моментом покладання як ствердження буття роблять ці світи *сущими*, але *невічними*, одначе сама зміна невічних світів один одним триває «безконечно», вічно.

Важливо, втім, визначити, що ми повинні розуміти під вічністю. Твердження, що вічне – це те, що «не існувало, не існує

та не буде існувати у часі» [Курабцев] тут неприйнятне, адже тоді вічне життя чи вічна любов взагалі не існували, не існують і не існуватимуть. Сенси християнської метафізики полягає у виправданні часу – воно є вченням про те, «що виникає з нічого і що входить у вічність» [Флоровский, с. 115]. Вічність – це те, що може мати початок у часі, а може не мати, але точно не має кінця і триває до нескінченності довго. Якщо погодитись з твердженням, що «церковне вчення є вченням про спасіння часової емпірії, про входження у вічність, про вічний смисл минулого буття» [Флоровский, с. 114], слід погодитись і з щойно запропонованим варіантом розумінням вічності.

Задля широти огляду питання наведу дані про значення терміну «вік» та «віки» у християнстві, з якого походить слово «вічність», у викладі Івана Дамаскіна. За ним, значень слова «вік» багато. Віком зветься і життя окремої людини, і тисяча років, і життя теперішнє (порівн. «вік коротати» – О. К.), і життя майбутнє, нескінчене, після воскресіння (Мт. 12, 32; Лк. 20, 34).

Знову-таки, віком називається не час і не якась його частина, що вимірюється рухом сонця, але деякий часовий рух, що тягнеться вічно. Тим, що є часом для того, що перебуває в залежності від часу, для вічного служить вік. Говорять про сім віків цього світу, тобто, від творення неба і землі до загального як кінця буття людей, так і воскресіння. Творцем всіх віків є Бог, котрий є безначальним та передвічним. Він створив віки, але Сам був раніше за них [Дамаскин].

Тепер, нарешті, ми підійшли і до тих викладок Григорія Сковороди, де він очевидним чином говорить про надсвітове «Одне», хоча термінологічно це слово він не вживає – замість нього згадується його еквівалент «Єдинство». У його твердженнях про те, що Бог є Любов, а Любов – це «одинакое и несложное», тобто, «Єдинство», котре є «везде, всегда, во всем», і що «Любовь и Единство есть то же», і що Єдинство не має частин і тому не може зруйнуватися цілком виправдано можна побачити давні ідеї, що трансцендентне надсвітове Начало («Одне») збирає до монолітної купи світова сила тяжіння (Любов), що воно завжди собітотожне (завжди собі однакове),

просто у сенсі симпліцитності, не складається з частин і тому не може бути знищене.

Коли ми читаємо у Григорія Сковороди, що він бачить «во всемірному Міре» *единое* НАЧАЛО так, як *един* ЦЕНТР и *един* умный Ціркул во множеств их», і «сїе НАЧАЛО и сей ЦЕНТР есть везде, а окружїя Его нигде нет», то це цілком та без перебільшення може застосуватися для опису світового «Одного», якому протиставляється світ множини речей.

Наводячи «стереометричні» (не у двовимірній, як у геометрії, площині) наближення до опису цього «Одного» ми так само без будь-яких натяжок можемо сказати про нього й те, що Григорій Сковорода говорив про своє трансцендентне Начало. Мова йде про їхню «кулястість», виражену нашим філософом у словах про те, що візуальними зображеннями цього першоначала є «Колцо, Перстень, или Змїй, в коло свитый», оскільки ця сила «везде имеет свой Центр, или среднюю главнейшую точку, а околичности своей нигде, так, как шар»¹.

Абсолютно аналогічним відносно цієї сили та «Одного» є заборона ставити до них питання про те, коли вони почалися, як довго будуть та як далеко сягають, оскільки дані запитання до вічних речей ставити за визначенням неприпустимо. Ця незвична природа даного Начала вимагає застосування до нього таких когнітивних засобів та прийомів, які виходять за звичні та усталені наші уявлення.

Коли така надприродна сутність цього Начала усвідомиться людиною повною мірою, його розум цього може не витримати та дати збій. Ось чому Григорій Сковорода зауважує, що при досягненні сутності Небесного Начала слід остерігатися, щоб «только б в разуме не поразиться».²

¹ Звичне значення слова «околичность» – 'те, що не стосується суті справи, натяки, неважливі подробиці' явно не відповідають сенсу речення. Скоріше все тут йдеться про 'коло', що замкнене довкола центра, окружність, порівн. «околиця» – 'огорожа чи випас вкруг села'.

² Сократ у «Парменіді» (128 b) говорячи, що і Парменід, котрий стверджує, що все є «Одне», і Зенон, за яким множина не існує, твердять про одне й те ж саме, але це «виявляється вище розуміння».

Отже, між вченням про надсвітове «Одне» Платона та неоплатоніків й роздумами Григорія Сковороди про невидиме світове Начало (силу) можна знайти такі відповідності: 1) як і «Одне», надсвітове Начало можна досягнути лише умоглядно; 2) вони обидва є невидимими і трансцендентними; 3) вони приховані за матеріальними фізичними речами 4) та перебувають за цими матеріальними речами як їхній ідеальний прообраз та основа; 5) і Начало, і «Одне» мають «внутрішній» статус по відношенню до «зовнішнього» та «поверхневого» світу; 6) «Одне» і Начало є животворними, тоді як фізичний світ – це тлін та смерть; 7) вони на відміну від створеного світу не можуть бути знищені; 8) на противагу світу речей «Одне» і Начало не мають частин, через що не можуть бути розділені; 9) вони мають антитетичні щодо світу речей ознаки 10) та правлять світом речей за певними законами; 11) вони обидва є Абсолютами (самодостатніми); 12) вони – це дещо тотальне, «панхроносне» (існують весь час, «хронос») та «пантопосні» (існують у будь-якому місці, «топосі», тобто, не мають ні початку, ні кінця у часі і перебувають всюди у просторі); 13) вони є не складними, а простими; 14) Началу, як і «Одному», притаманна форма сферосу, кулі; 15) цей сферос має деякий єдиний, проте не локалізований в одній точці центр. а його оболонка (окружність) ніде не закінчується; 16) антиподами Начала та «Одного» постає світ множинності. чому відповідає усталена категориальна пара «Одне та множина»; 17) внаслідок трансцендентності даного Начала до нього, як і до «Одного», не можна ставити такі ж питання, як до речей цього світу, тобто, його сутність знаходиться за межами звичних уяв, через що непідготовлені люди, зіткнувшись з такою позамежною реальністю, можуть «розумом поразитися» (пошкодитися).

З наведеного видно, що «Начало» Григорія Сковороди цілком відповідає розумінню надсвітowego «Одного» у «тохенній» традиції. Йдеться про понятійну фіксацію на підставі уяв про взаємний перехід якісно визначених скінченних речей *одна в одну*, доступність «Одного» для розуміння через спекуляцію, визначення антиподу «Одного» як «множини», його

кулястість, сфероподібність, вживання терміну «Любов», ненародженість та незнищенність, тобто, *Вічність* тощо.

Зокрема, вже Геракліт вводить поняттєво оформлене уявлення про *Одне* у своєму афоризмі «З Одного все та з усього = Одне» (*Εξ παντων Εν και εξ Εν πάντα*), де множина речей чуттєвого світу знімається у «Одному» через їхню тотожність. Ця тотожність знаходить прояв у русі та переливанні одних речей в інші, образно-понятійним виразом чого у Геракліта був *вогонь*.

Всі речі, не дивлячись на їхні якісні відмінності, виступають перед вогнем як дещо рівне одне одному, тотожне у своїй смерті, якою цей вогонь живе. Саме у «переплавленні» речей у вогні, їхньому зникненні в одній якості і виникненні в іншій й закладено зміст розуміння їх як чогось *одного* й того ж *самого*.

Пізніше Аристотель у синтезі натурфілософських уявлень про Першоначала-архе продемонстрував це у поясненні кругообігу першоелементів, які завдяки теплу, холоду, вологості та сухості переходять один в одній, у той час як їхня комбінація дає конкретні речі. Зняття якісної відмінності при цьому не позбавляє ці елементи специфічного існування, яке перестає бути якісно визначеним, однак не втрачає певних просторово-сміслових кордонів. Ці кордони фіксують наявність «дечого чогось» як того, про що нічого не можна сказати, крім того, що воно є, і це невизначене існування у певних межах робить цю річ чи явище схожим на всі інші речі, які у ході власного розвитку також втрачають якісну визначеність, «переплавляючись» у вогні постійних змін.

Наступний крок у формуванні уявлень про *Одне* та множину пов'язано з відкриттям елеатами (Ксенофан, Парменід, Зенон) відмінності між буттям та мисленням. Вони усвідомили відмінність мислимого буття від буття чуттєвого, з чого логічно випливало питання про їхнє співвідношення.

З цього також розпочалася багатовікова традиція подвоєння світу на світ очевидний, чуттєвий, і світ, недоступним для чуттєвого сприйняття, оскільки мислиме буття, врешті-решт.

розумілося як справжнє, істинне, як таке. що лежить в основі чуттєвих речей. Це буття можливо пізнати через надчуттєвий досвід, шляхом умоглядного вдивляння в окремі чуттєво дані речі та виявлення їхніх ненаочних смислів.

Концептуальною категорією, що лягла в основу розуміння надчуттєвого буття, була категорія «Одного», на противагу чому чуттєво даний світ постав як світ множинності, роздробленості, диференціації. На перших етапах розвитку вчення про *Одне* робилися спроби дати йому певне чуттєве визначення, яке б мало наочний вигляд, у вигляді кулі, що свідчить про складність формування вкрай загальної категорії. Нерозробленість об'єктивно-ідеалістичного концептуального апарату призводила до ілюстративності та образності аргументації на користь «Одного» як першоджерела світу.

Так, Ксенофонт, як пізніше й Аристотель, теж говорив про *сферос*, *кулю*, як чуттєвий образ чуттєво не даного «Одного». Парменід, розвиваючи думку про відміну «Одного», що охоплюється розумом, від чуттєво даної «множини», говорить, що «Одне» є сферичним, кулеподібним не у геометричному, а у логічному смислі. Цей «сферос» є абсолютним «Одним», у той час як світ речей є простою видимістю [див.: Категории]. Він також перераховував такі властивості «того, що є», як нествореність та незнищимість, безконечність, завершеність та нерухомість [Parmenides].

Емпедокл співвідношення категорій «Одного» та «множини» малював у такому вигляді: Універсум (єдине світове ціле) внаслідок ворожнечі розпадався на елементи, потім вогонь знов єднав їх у дещо *одне*, при цьому свою роль відігравав і всесвітній принцип *Любові-притягнення*. Через деякий час ця єдність знов розкладалася на множинні елементи [див.: Категории, с. 65].

Ще раз підкреслю, що, тим не менш, у Григорія Сковороди немає повного автентичного відтворення уявлень про «Одне» у відповідності до поглядів на нього як Платона, так і його попередників і послідовників. Наш філософ вважає своє

надсвітове Начало таким, що може бути адекватно визначене у раціональному схопленні, тоді як світовій традиції «Одного» притаманні радше апофатичні дефініції та схильність вважати його непізнаваним.

Як зазначає Піама Гайденок, Платон у діалозі «Парменід» стверджує, що до Єдиного («Одного») не можна докласти жодного предикату. оскільки доданий до нього предикат перетворює «одність» на «множинність», через що «Одне» як таке припиняє бути самим собою за визначенням. Так, «стверджуючи, що «єдине існує», ми приписуємо йому предикат буття і, отже, мислимо «два» – єдине і буття, а двійця, як вчили ще піфагорійці, є початком множинності. «Єдине, роздроблене буттям, є величезною і безмежною безліччю» (Parm. 44e)» [Единое, с. 375].

Отже, прихильники концепції світового «Одного» відразу ж зіштовхнулись з труднощами його визначення. Але якщо до «Одного» не можна застосувати предикат «буття», то виникає питання, чи можна пов'язувати з ним якісь предикати взагалі? У «Парменіді» Платон демонструє нам, що «Одне» не є цілим, проте не має й частин, що воно не тотожне собі, проте й не тотожне з іншим, що воно не знаходиться у собі, проте не знаходиться в іншому, що воно має межу та є безмежним.

Думка про неможливість дати «Одному» визначення була розвинута неоплатоніками. Приміром, Ямвліх у своїй системі зробив «Одне» більш трансцендентним та невимовним. Інший неоплатонік Прокл довів момент невимовності «Одного» до такої крайності, що навіть називати його «Одним» вважалося неприпустимими.

Нижче наводяться речення, перша частина яких є висловлюваннями Григорія Сковороди стосовно його світового Начала. У другій частині наведені антитетичні щодо них висловлювання, котрі разом мали б бути повними визначеннями «Одного» за умов, що йому взагалі можна давати якісь дефініції. Якби Григорій Сковорода наводив би й їх, то сумнівів у тому, що він під Началом розумів саме «Одне», не залишилось би.

- «Одне» дане нам лише уможлядно – «Одне» дане нам й у відчуттях
- «Одне» приховане у «надрах», у глибині, «безднах» – «Одне» знаходиться й «на поверхні»
- «Одне» панує над світом конечних речей і не панує
- «Одне» є Абсолютним та разом з тим Відносним
- «Одне» саме народжує речі – воно потребує для цього чогось іншого
- «Одне» має просторову межу і не має її
- «Одне» завжди має при собі породжений ним світ і не має
- «Одне» не має частин і є простим, нескладним – «Одне» є складним та має частини
- «Одне» має єдиний Центр і не має його
- «Одне» візуально виглядає як куля – «Одне» не має кулястої форми, або вона несе лише логічний, а не геометричний сенс
- До «Одного» не можна ставити питання як до звичного Єства і разом з тим ставити їх цілком можливо
- «Одне» перебуває у кожній точці створеного світу і одночасно не перебуває
- Єдиний Центр «Одного» є всюди і його ніде немає
- «Одне» рухається, але є й нерухомим

Заради справедливості слід сказати, що подібні взаємовиключні дефініції Григорій Сковорода давав, але не стосовно «Міра міров», «Одного», а стосовно породжених ним «безщотных міров»:

- Породжені світовим Началом («Одним») світи мають часову і просторову межу та на ній закінчуються – за цією межею їхнє існування тільки починається
- Начало («Одне») породжує світ невічним та разом з тим – вічним

До можливих темпоральних визначень «Одного», витриманих у такому антитетичному взаємовиключному дусі, можна навести висловлювання на кшталт:

- «Одне» не залежить ні від часу, ні від місця та разом з тим залежить
- «Одне» не має початку та кінця у часі і воно їх має
- «Одне» триває нескінченно довгий час (вічно) – час його існування (а воно, нагадаю, існує такою ж мірою, як і не існує) конечний і т. д.

Якщо ж звернутися до основного питання даного підпункту – часових вимірів еманції, то у межах категорій часовості взагалі картина виглядає наступною.

Одне-Начало знаходяться не у часі, не поза часом, не у тимчасовості, не у вічності, тому що всі категорії, що фіксують якісь часові або позачасові атрибути до цього Начала просто не можуть бути застосовані.

Дане Начало починає «переливатися» з самого себе, і на цьому етапі становлення воно входить у часові виміри, але у «негативному» аспекті – як позачасовість, непричетність до часу як такого. Надалі формуються певні ідеальні зразки-прообрази матеріальних речей, ейдоси, котрі у часовому плані є вічними. (існуючими нескінченно довгий час без змін).

Нарешті, поєднуючись з вічним матеріальним началом, ейдоси породжують скінчені речі фізичного світу, які вже мають такий часовий вимір, як тимчасовість, тобто, існують не вічно, а певний відтінок часу, мають початок та кінець, між якими триває як деякий темпоральний інтервал час їхнього існування.

Умовна (реконструйована) схема еманції, про яку Григорій Сковорода прямо не говорив, з погляду проблеми часу виглядає таким чином:

1) Начало, котре не може бути зрозумілим у термінах часовості (у Сковороди цей етап присутній лише як логічна

передумова його наступних міркувань);

2) перший шабель еманациї, котрий як становлення є позачасовим (у Сковороди етап, що передує власне еманациї Начала і є його негативно-темпоральним визначенням);

3) другий етап еманациї, коли виникають прообрази речей, що є вічними та незмінними (у Сковороди вони присутні у вигляді яблуна);

4) етап виникнення тимчасових речей з поєднання форми та матерії. котрі мають початок та кінець у часі та період часового існування в інтервалі між початком та кінцем; разом з тим виникає й звичний для нас час (у Сковороди це – тінь від яблуна);

Годі й говорити, що намальована картина є певним спрощенням, насправді реальні платоністські конструкції мають значно складнішу будову і велику кількість варіантів, коли між «Одним», що еманує, та кінцевою ланкою еманациї знаходиться багато опосередковуючих елементів. Основними шаблями сходження-еманациї «Одного» були, як вже згадувалось, «Благо», «Розум», «Світова душа» «Число», «Бог-Деміург», «боги» тощо.

Ці іпостасі сущого знаходяться у певній ієрархії. Узагальнивши основні комбінації цієї ієрархії, В. Л. Курабцев наводить наступний варіант їхнього співвідношення. «Одне» породжує «Ідею» (зверху та знизу) і, через «Число» – «Розум», інобуття якого постає як «Світова душа» тощо. У ній лик «Ідеї знизу» стає «Парадигмою», або «Деміургією», граничний акт дії якої виступає як «Софія».

Закінчується це сходження виникненням Космосу, що відбувається за участі «Матерії», котра перебуває поза буттям. «Ідеї» є зразками речей, а речи – подобою ідей. У цьому потойбічному світі немає неблагих ідей, є лише ідеї благі та нейтральні (стіл, собака).

Бог у Платона постає турботливим, таким, що піклується про влаштування світу. Він іменується Небом, Космосом, Олімпом. У «Законах» (X 895 b) автентичне буття світу визначається таким першоначалом, яке є Першорушиєм, Першопричиною, таким, що саме себе рухає. Його можна назвати

«Світовою Душею». Вона, маючи божественний Розум, «править усім, що є на небі, на землі та на морі за допомогою ... бажання, розсуду, турботи, порад ... любові та ненависті ... (вона) пестує все та веде до істини та блаженства» (Закони: 896 с – 907 аб). У християнстві (Діоніс Ареопагіт) ці ідеї почали ототожнюватися з Божественними Енергіями.

Метою усіх Ідей, за Платоном, оскільки вони є благими, постає, зрозуміло, Благо як таке, а вічним прагненням до володіння Благом постає Любов (Бенкет 206 а). Через Любов Благо знаходить прояв у творчості людини: люди мають з любов'ю творити прекрасне, як тілесне, так і духовне. Це передбачає створення не тільки нових добрих людей, але й написання гарних книжок, корисну законотворчість, мудрі думки тощо (Бенкет, 206 б).

Благий світ є настільки привабливим, що той, хто перебуває у неблагому земному світі, не може не прагнути до нього через «втечу» з цього неблаого «міру», і про це Платон написав так: «Втеча – це посилене уподібнення богам, а уподібнитися богам – це значить стати розумно справедливим та розумно благочестивим» (Теетет, 176 аб). Іншими словами, людина має прагнути втекти від поганого світу і жити у світі блага, а після смерті здійснитися у прекрасний та благий потойбічний світ [Див. докладніше: Курабцев].

Давайте задамося питанням, що з наведених тут положень Платона зустрічається у явній чи неявній формі у Григорія Сковороди? Ми вже бачили, що він називав Бога саморухомим Розумом, турботливим та уважним до світу, котрого він «починає», Бог є дієвим (енергетичним) та править світом. Згадує Григорій Сковорода у цьому контексті й Любов.

Загальновідомим також є бажання Сковороди втекти від «блядословного» світу, прагнення стати через самопізнання та самовдосконалення бездоганним достойником. Радісне очікування смерті Григорієм Сковородою дозволяє твердити, що він дивився на неї як на перехід до потойбічного благаго світу. З цього стає ясным, що вплив на Сковороду наведених ідей Платона був дуже значним.

Глава 5. Час видимої та час невидимої натур

5.1. Вічність «невидимої натури» та тимчасовість натури «видимої»

Інший підхід до співвідношення вічності та часу ми бачимо у діалозі Духа та Душі [Потоп Змін]. Дух каже Душі, що перед тим, як пізнати самого себе, необхідно «прозреть таящуюся в Теле своем Вечность». Надалі Дух розкриває сутність Вічності: «Вечность есть Твердь, везде всегда во Всем твердо стоящая, и всю Тлень, как одежду, носящая, всякого разделения и осязания чуждая. Она-то есть Истина и Нетление. Видишь, что Свет Премудрости тогда входит в душу, когда Человек два Естества познавает: тленное и Вечное».

На це душа перепитує Духа, яка «полза и утешение» від того, що ми всюди бачимо два, а не одне єство. Дух відповідає розповіддю про те, як художник намалював двом хлопчикам тваринку фарбами, а потім малюнок знищив. Один з хлопчиків почав плакати, думаючи, що тваринки загинули, а другий – сміятися. У чому вина (причина) плачу та сміху? – запитав Дух Душу, і сам же пояснює, що другий хлопчик знає, що зникли лише фарби, тоді як образ тварин, котрий був у голові художника і котрого сприйняли діти, є незнищеним, вічним. Ці образи «не родились и не погибнут» [Потоп Змін, 943-944], тоді як «краска» є тільки «Мертвой Внешностью», «таящей за собою форму свою, Идею свою, рисунок свой, Вечность свою» [Потоп Змін, с. 946].

Аналогічним чином кожна нерукотворна річ, все той самий яблонь, улюблений Сковородою приклад, також має свій вічний прообраз.

Коли говорять про основні риси філософії Григорія Сковороди, то, серед іншого, вказують на його вчення про дві натури – видиму та невидиму: «весь мір состоит из двух натур: одна видимая, другая невидимая». Проте, говорячи про другу натуру, ми часто не зважуємо на ті слова, котрими її наш філософ визначає. Серед таких її імен, як «Натура, Бытие вещей, Судьба,

Необходимость, Фортуна» тощо Г. Сковорода називав також Вічність та «Время».

Усі три «Мыры», твердить пан Сковорода, складаються з двох «едино составляющих естеств», а саме – з матерії та форм, котрих Платон називає *ідеями, видіннями, видами, образами* тощо. Це – суть «первороднии мыры, нерукотворенныя, тайныя веревки, преходящую ... матерію содержащія». І у великому, і у малому світах, і в символічному світі Біблії за «вещественным» та очевидним криються «утаенные под ним форми», або «вічні образи». Саме це «Божіє Естество» «знаменієм своим ведет тварь». Перше – це «сиречь» дух, істина, життя, тоді як друге – це смерть, плоть, стень¹ [Потоп Зміин, с. 945].

Отже, «верьовками», котрі утримують видимі світи у певному порядку, є деякі раціонально влаштовані «мыры первородные», тобто, світи, що є первинними щодо відомих трьох світів. Вражає дивна прозорливість Григорія Сковороди, за яким ці «нерукотворенныя мыры» постають як «тайныя веревки», «содержащія преходящую матерію». На думку відразу спадають сучасні видющі проникнення поетів через *poiesis* (виведення з прихованого стану) у потаємні фундаментальні основи світобудови.

Відтворення ними цієї будови ґрунтується на уявах про ті ж самі «мотузки» (ниті, струни), на яких тримається все суще, що у цілому відповідає теоретичним моделям нинішньої фізики мікросвіту, які говорять про те, що саме з ниток-суперструн тчється первинна «підкладочна тканина» цілого Всесвіту.

Сучасна фізика у своєму пошуку останніх підвалин сушого все частіше звертається до метафізичних ідей, що сходять у своїх джерелах до багатовікової традиції «Одного», включно з розумінням його «виходу» з самого себе у вигляді текстурованої первісної ірреальної реальності. Зокрема, Брайан Грін [Грін] пише, що в уявах про будову речовини відбулися радикальні зміни.

Багато десятиліть вважалося, що вона складається з частинок (електронів і кварків), яких можна було уявити як

¹ Стень – ‘примара’, ‘тінь’, ‘брехня’ – О. К.

неподільні точки, що не мають ні розміру, ні внутрішньої структури. За загальноприйнятою теорію, різні сполучення елементарних компонент породжують протони, нейтрони та все розмаїття атомів та молекул в їхньому повному наборі. Новітня теорія суперструн не заперечує ключової ролі електронів, кварків та інших елементарних частинок, але стверджує, що ці частинки не є точками.

За теорією суперструн, будь-яка частинка становить собою найдрібнішу ниточку або струну енергії, у *сотні мільярдів мільярдів разів меншу за атомне ядро* (точно за Г. Сковородою – «ужасная бездна Божія Силы»), котре саме є неймовірно маленьким! Як струни віолончелі можуть вібрувати з різними частотами, відтворюючи відмінні музичні тони, так і ниті суперструн, по-різному вібруючи, породжують різні частинки. Так, один тип вібрації дає те, що ми, з огляду на наявну масу та електричний заряд, звикли звати електроном, інший – те, що ми вважаємо кварком, третій – нейтрино тощо.

Розуміння Григорієм Сковородою «невидимої натури» речей як їхнього ідеального ейдосного прообразу, також відповідає сучасним науковим уявам про «веревки-суперструни» Всесвіту. За Б. Гріном, «тканина» простору, що «тчеться» з цих «ниток», як і все інше у нашому квантовому Всесвіті, піддана квантовим випадковим флуктуаціям, але ми їх *не бачимо* (невидима натура! – О. К.), завдяки чому отримуємо обґрунтовану інтерпретацію твердження, що наш час та простір, як і весь наш світ, можуть бути *ілюзією, Нічим* [Грин].

Повний аналог подібного уявлення про фундаментальні основи світоустрою ми зустрічаємо у вчені Платона про ідеї, ейдоси, в основі яких лежать двомірні тіла, трикутники, з поєднання яких утворювалися тривимірні многогранники (куб, тетраедр, ікосаедр і т. д.). Як зазначає Вернер Гейзенберг [Гейзенберг], вони у деякому смислі слова за своєю суттю не є матеріальними, і мають розумітися як тіла у математичному смислі. Це – своєрідні *ідеї*, що є прообразом та витокom матеріальних речей. Це – «вечныя Натуры, утаенныя в тленной так, как рисунок в красках своїх» [Потоп Змійин, с. 943].

Тобто, світ у його сутнісних визначеннях не можна зрозуміти на підставі однієї лише матеріальної його сторони – фарби самі по собі не можуть прояснити нам смисл намальованої ними картини, вони – це тлінна натура, тоді як відтворений за допомогою цих фарб ідеальний образ – нетлінний. Так само ми маємо за аналогією зрозуміти й двоїсту природу всіх сущих речей – і як тлінну, і як вічну. Остання їхня натура не є наочною, видимою, до неї слід ще дістатися, і поміч у цьому надає символічна мова Біблії.

Показово, що четвертий, людський світ «прелщений», Григорієм Сковородою у біблійному контексті взагалі не згадується, з чого випливає, що він не має «внутрішньої» природи, «невидимої натури», іншими словами, якщо згадати ідеї Георга Гегеля стосовно розумності та дійсності, він не несе в собі необхідної, розумної та вічної підстави. Можна впевнено твердити, що через відсутність у ньому «утаєння» невидимої божественної раціонально-ейдосної підставової програми актуалізації (з-дійснення), цей світ не є дійсністю, тобто, як для Григорія Сковороди, він не є світом Божим.

Натомість три інших світи мають таку раціонально визначену внутрішню організацію, котра описується, разом з іншими, у термінах Розуму, які устанавлюють ті часові виміри розгортання даних світів, що змістовно становлять собою закономірну послідовність зміни їхніх станів.

Тобто, іншими словами, йдеться про деякий загальний Закон розвитку видимого світу, визначений суттєвими та необхідними рисами світу невидимого. Внутрішній світ як світ безсмертний, привносить, зрештою, вічність у видимі світи, проте, не у «чистому» вигляді, а саме як момент у нескінченному кільці смертей та відроджень [Див. докладніше: Доля, сс. 44-47].

5.2. «Закомплетний» час невидимої натури

У п'ятій Розмові діалогу «Наркісс» йдеться про обмеженість звичайного людського пізнання світом кінцевих речей. Учасники діалогу закликають «не відвертати очей» від того, що було раніше для нас приховане цим світом і лише тепер,

з «ранком воскресіння», починає нам привідчинятися. Все, що до цього ми бачили, всю «видимість» – «Землю, плоть, пісок, полин, жовч, смерть, тьму, злость, ад...» ми маємо вважати за ніщо. Адже «чи довго така видимість існуватиме», і «чим є видима плоть, якщо не смерть?» Той, хто з шаною уклоняється тлінним речам, у тому колі й своєму тілу, думає, що без цього ніяким чином не можна мати свого буття. Але насправді такі люди боготворять власний попіл, приписуючи йому дійсність свого життя.

Отже, весь світ складається з двох натур: одна видима, друга невидима. Видима називається твар, а невидима – Бог. Збагнути цю «вічну невидимість» не так просто – цьому заважають й «затверділі серця», й звичка мислити на підставі отриманого через чуттєве сприйняття досвіду, й певна упередженість: «Як може бути те, чого бачити не можна? Ось яка пустош!» На цій підставі нечестиві заперечують й буття Боже, оскільки, «по их мнению, нельзя бытия своего Богу иметь, если он захочет чист быть от всякой видимости».

Видима натура, тлінний світ, світ конечних речей перебуває у вирії перемін, визначених плином часу. Речі зникають, як скресає крига, і тлінне тіло колись залишати треба. Конечні речі, таким чином, не вічні. Проте все, що стосується невидимої натури, є нетлінним та вічним. Але як збагнути існування у невидимому божественному світі у часі, якщо час видимої натури визначає скінченність усього, що у ньому перебуває?

Відповідь дає один з учасників діалогу. Закоренілу думку про мінливий час видимого світу ми маємо подолати, і «ніхто не забороняє» нам у житті про це розмірковувати, застосовуючи до невидимої натури «закомплетний час». І тоді новий дух, як блискавка, може очистити наше серце [Наркісс, сс. 251-253].

Слово «закомплетний» має, за В. Далем значення «того, що не увійшло до комплекту, до складу чогось або у повне число», щось «заштатне», тобто, те, що виходить за звичні уявлення, щось дивне та нове, що раніше було невідомим. Григорій Сковорода вживає це слово й у іншому діалозі, «Розмові п'яти вандрівців про істинне щастя у житті», де Логін каже,

що люди «знашли закомплетних міров нещетное множество». Зрозуміло, що тут йдеться про світи, котрі раніше не були відомі, і ці світи є незвичними та гідними подиву.

Незвичними, «заштатними» повинні бути й наші підходи до невидимої натури, де звичні уяви про час як про постійну зміну речей одна одною, як про «тлін та смерть», мають бути подолані. Час невидимої натури, разючим чином відрізняючись від часу, що панує у «видимій» натурі, вимагає при розмірковуванні про неї застосування уяв про «закомплетний час».

Отже, на підставі цього твердження одного з героїв сковородинівського діалогу можна твердити, що, не вдаючись до деталізації та розкриття сутності часу невидимої, божественної натури, котра «весь наш світ предержит», Григорій Сковорода визнавав його фундаментальну відмінність від звичного часу перебігу земних речей та процесів.

Глава 6. Релятивний час

6.1. Повільний час природи та прискорений час соціуму

Коли мова заходить про час, що перебігає повільно, виникає питання – наскільки повільно, і чи може він ще більш уповільнюватися, доходячи до певного дельта- t , коли він взагалі зупиниться? А час, що зупинився – це вже вічність, і можливо це лише поза земним життям. Чи не тому Григорій Сковорода тягнувся до тих місцин, «где тихо время бежит», де час найбільшою мірою наближений до вічності? Він пише:

Не пойду в город богатый.
На полях я буду жить.
Буду век мой коротати,
Тихо время где бежит

[Песнь 12]

Отже, час у природному світі тече, як повноводна ріка, непомітно, він начебто стоїть, на відміну від рвучкого часу, який відповідає калейдоскопічній зміні миттєвостей, змістом яких

є гонитва за примарними цінностями світу людей. Це – час спокою, де немає чітких порубіжних ліній та переходів. І цим даний час є схожим на вічність, де немає і не може бути зникнення старого та появи нового, зміни одягу за модою, а їди за меню званого бенкету, нема й отримання нових посад та їхньої прикрої втрати – нічого з того, що є мінливим та удаваним. Рух у цьому часі спокою якщо і є, то лише як рух змісту думки та рух від гріха до праведності, від недоліків до досконалості, який визначає оновлення людини та її преображення. Подібний уповільнений час, час покою, за своєю суттю постає вкрай близьким до вічності.

Про розуміння цієї близькості свідчить Друга пісня «Саду...», де Григорій Сковорода висловлює хотіння «оставити все земляныи места» та закликає свій дух «взойти на горы, где правда живет Свята, Где *покой, тишина* от *вечных* царствует лет» (курсив мій – О. К.) [Песнь 2]. Тобто, у горньому світі царствує така ж тиша та спокій, як і у природі поза «земляними містами». Відповідно до цього можна говорити про розуміння поетом-філософом потойбічного часу як про «вічні літа», про повільний час природи з такою ж, як у горньому світі, покоем та тишею, та про прискорений час соціуму. Таким чином, ці два види часу різняться один від одного швидкістю свого перебігу.

6.2. День Божий і тисяча земних років та їхня часова відносність

Григорій Сковорода звертається до згаданого вище збігу Божого Дня з тисячею земних років не один раз. У «Діалозі про древній світ» він пише: «1000 Лет вмещается в одном Дне, а День простирается в 1000 Лет». В інших своїх працях він говорить, що «Едино же сіе да не утаится от вас, Возлюбленныи, яко един День пред Господем, аки 1000 Лет, и Тысяща Лет, аки День Един» [Разглагол о древнем міре, с. 478]; «У Бога день, яко 1000 лет» [Кольцо, с. 599]; «Сей есть Мір Божій! Лето радости и Веселія, Время вожденное, День ГОСПОДЕНЬ. Один он в тысячк лет, а 1000 Лет в нем» [Икона Алквіадская, с. 741]; «1000 лет и един день – одна Фигура, и 1000000 их есть то же» [Икона

Алківіадская, с. 752] «У Бога 1000 Лет, яко День един» [Потоп Зміин, с. 952]; «Един День в Тысяще» (Лист Іякову Правицькому 1787-го Года, Марта 6-го Дня) [Правицькому № 86, с. 1241].

Як бачимо, ця повторена як парафраза думка Св. апостола Павла з Другого соборного послання «Один день пред Богом как тысяча лет» (3: 8), судячи з числа згадок про неї, привертала особливу увагу нашого філософа.

Дослідник-теолог Джонатан Сарфаті також аналізував Друге послання Петра (3:8), прагнучі виявити, як слід розуміти провість про День Божий, рівний тисячі земних років. Перш за все він звертається до розширеної цитати Другого послання, зосереджуючи увагу на тому, що «Господь не відкладає виконання того, що обіцяв», хоча деякі вважають, що він з цим бариться. Насправді у виконанні обіцянок Бог не скутий, на відміну від нас, часовими рамками, і Його день звичайної тривалості може для нас бути тисячею років, через що ми й думаємо, що Бог не поспішає виконувати свої обіцяння.

Надалі цей автор знову висловлює свою наведену вище думку про те, що слово «день», єврейською «йом», означає один звичайний за часом день, а не тривалий період часу. На доказ він цитує Псалтир (5 вірш) «Бо пред очами Твоїми тисяча літ, як день учорашній, коли він пройшов, і як варта в ночі».

Тут, вважає Джонатан Сарфаті, перед нами приклад синонімічного паралелізму, коли довгий період часу у тисячу років порівнюється з двома короткими періодами часу – одним днем та однією нічною вартою. Він вважає, що якщо бути послідовним, то слід додати, що й нічна варта теж тривала тисячу років. Глибинний сенс цього псалма, на його переконання, зводиться до думки про те, що неважливо скільки років минуло у людському обчислюванні, для Бога цей протяжний земний час може бути просто миттю [Сарфаті Creation]. Коротко кажучи, Дж. Сарфаті виступає проти розуміння Дня як тисяча років у сенсі того, що День Божий триває саме стільки земних літ. Як видно з попереднього його коментаря, цей День є звичайним земним днем у 24 години.

Мені трішки не зрозуміла та наполегливість, з якою Дж. Сарфаті впроваджує цю свою думку. Зрештою, Бог міг створити світ і за тисячу років, і за мить. Окрім цього, наведений вірш з псалму про нічну варту, що начебто підтверджує думку Сарфаті про те, що йдеться про ніч як половину доби, оскільки нічна варта не може тривати тисячу років, насправді, за умов, що ми й до нього докладемо таке подовження, як і до «дня вчорашнього», а саме – «...що пройшов», радикально міняє сенс порівняння Дня Божого і тисячі років земних.

Наведений вірш, попри всю схожість з тими сентенціями на цю тему Григорія Сковороди має принципову відмінність, Те, що промайнуло, «спресовується» у цьому минулому незалежно від того, скільки подія тривала насправді. І тисяча років, і день учорашній, і нічна варта (зрозуміло, мова йде про час чергування варти, а не про власне вартових) зрівнюються у цьому минулому, тому що у минулому ніякої тривалості вже немає.

Насправді, як на мій погляд, у Григорія Сковороди є щонайменше чотири (про четверте – нижче) значеннєвих відмінності у тих місцях його праць, де мова заходить про співвідношення Дня Божого та тисячі земних років. Одне з його висловлювань, «1000 лет и един день – одна Фигура, и 1000000 их есть то же», має щойно визначений сенс, котрого дотримується Дж. Сарфаті: у минулому спресовуються періоди часу різної тривалості – що тисяча років, що мільйон, що хвилина, що доба – усі вони є «одно и то же», «одна Фігура».

У другому сенсі Божий День як «День один» включає в себе земні дні та ночі, відповідно, тижні та місяці, роки, віки та тисячоліття. Про такі співвідношення Дня Божого та тисячі років йдеться вище, у пункті 3.3 «День творіння світу та день створеного «обительного мира». Цьому розумінню даного питання відповідають такі висловлювання Григорія Сковороди, як «1000 Лет вмещается в одном Дне» тощо.

В інших висловлюваннях, приміром, «У Бога день, яко 1000 лет» чи «У Бога 1000 Лет, яко День один» йдеться про відносність часів у «різних світах», Божественному та людському, але не в усіх випадках. Адже коли мовиться

«У Бога 1000 Лет», то це передбачає й «1000 Лет» не у Бога, на грішній землі.

В християнстві тисяча земних років, тобто, час, утискується, стає за тривалістю меншим, ніж час земний, тоді як в іншій аврамічній релігії, ісламі, час Божественного світу може, навпаки, розтягуватися. Нічне вознесіння Пророка Мухаммада на небо тривало лише мить за земним часом. Розповідаючи про нього, Пророк підкреслював цю обставину, наводячи на доказ той факт, що на початку вознесіння ангел Джібріль перекинув глечик з водою, а коли Мухаммад повернувся, він встиг підхопити його, і вода не пролилася.

Більш того, час може бути релятивним і у Божому світі. Показово, що на підставі уявлень про відносність часів теологи пояснюють проблему, яким чином грішники будуть терпіти вічні муки у Пеклі, адже страждання людей після того, як прийде Вічне Царство Боже, «Царство мира и любви» [Кольцо, с. 565] неприпустиме. «Існування Пекла та вічних мук завжди визнавалось дуже складною проблемою християнського богослов'я» – пишеться у Православній енциклопедії.

Однією з основних проблем тут є така проблема – якщо Бог є Любов, то Пекло, здавалось би, не мало б існувати [Іванов]. Однак сказано, що грішники у Пеклі, створеного Божественною Владою, Вищою Мудрістю та Першою Любов'ю, мають страждати вічно, що суперечить сутності Царства загального щастя та Благодаті. Тому ті нескінченно довгі часи страждань грішників будуть довгими лише у цьому локусі Царства Божого, у самому ж Царстві ті трильйони років будуть сприйматися як дуже коротка мить.

Проблема вічності або невічності пекельних мук становить суттєву богословську проблему. Серед тих, хто вважав, що вони триватимуть не вічно, був Отець Отців Георгій Ниський. Але особливого розголосу набуло вчення його учня, Оригена, за яким виникла навіть богословська течія, котра відразу зустріла засудження ортодоксів та неодноразово анафемствовалась на багатьох Вселенських та Помісних Соборах. Її суть полягала у проповіді «загального відновлення» (*апокатастасису*),

а також у єретичних твердженнях про передіснування душ та множинність світів. Це відновлення стосувалося всіх людей, і праведників, і грішників, демонів, бісів та навіть диявола. Тобто, грішники та відпалі янголи також, як стверджувалось, будуть прощені Господом, Котрий всіх їх виведе з Пекла.

На підтвердження тимчасовості пекельних мук прихильники даних поглядів посилалися на те, що Христос, зійшовши у Пекло, начебто вивів звідти всіх, хто там перебував, а противники такої думки твердили, що вивів Він тільки праведників та тих, хто увіровав. Ті ж істоти, котрі свідомо відпали від Бога і, не маючи ніякого бажання спастися, з переконань своїх ненавидять Бога, самі обрали собі таку перспективу, і муки їхні ніколи не закінчаться.

Ідеї Оригена стали знову на часі у XX-му столітті. переважно серед емігрантської православної інтелігенції. Парижське православне братство, зокрема, видало у 1979 році православний катехізис «Жив Бог», в якому зазначалось, що «ідея вічного пекла і вічних мук для одних, вічного блаженства, байдужого до страждання, для інших, не може більше в живій і оновленій християнській свідомості залишатися такою, як її колись зображали наші катехізиси і наші офіційні підручники богослов'я. Це застаріле розуміння, яке намагається спиратися на євангельські тексти, трактує їх буквально, грубувато, матеріально, не вникаючи в їхній духовний сенс, прихований в образах та символах. Це поняття стає дедалі більше нетерпимим насильством над совістю, думкою та вірою християнина. Ми не можемо припустити, що Голгофська жертва виявилася безсилою спокутувати світ і перемогти пекло. Інакше треба було б сказати: все творіння – невдача, і подвиг Христа також невдача. Давно пора всім християнам спільно засвідчити та розкрити свій інтимний у цій галузі містичний досвід так само, як й їхню духовну надію, а можливо, їхнє обурення та жах щодо викладених у людських образах матеріалістичних уявлень пекла та Страшного суду. Давно настав час покінчити з усіма цими жакливими твердженнями минулих століть, які творять з нашого Бога любові те, чим Він не є:

"зовнішнього" Бога, Який лише є алегорією земних царів і нічим більше. Педагогіка залякування і страху більше не ефективна. Навпаки, вона загороджує вхід до Церкви багатьом з тих, хто шукає Бога любові» [Жив Бог, с. 426].

Сучасні представники «оптимістичного богослов'я» відродили оригенівські ідеї, висуваючи на їхню користь різного ґатунку аргументи. Георгій Максимов у своїй статті навів різні доводи оригеністів щодо тимчасовості пекельних мук і «скасування Пекла» взагалі та протиставив їм свої контрдоводи.

Перша група доведень прихильників *ἀλοκατάστασις τῶν πάντων* спирається на метафізичні аргументи. Згідно них, після завершення часів все, що є, увійде в повне єднання з Богом, смерть перестане бути абсолютною, і навіть ті, хто обтяжений гріхами, можуть віддати своє життя Христу, щоб він повернув його очищеним від гріха. Весь Космос буде осяяний славою Божою і «усе буде в усьому». Це так, тому що Вічність – це Бог, і той, хто перебуває поза Богом, «не можуть перебувати у цьому стані вічно і через якийсь період неминуче будуть відновлені» [Максимов].

У контексті проблеми часу логіка тут наступна. Часи скінчилися, все перебуває в усьому, і це усе є Божественною вічністю. Грішникам поза нею немає місця, отже, вони перебувають у цій вічності, але спочатку вони мають очиститися від гріха, повернувшись до свого колишнього догріховного стану. Тут діє своєрідна діалектика заперечення заперечення, як у біблійному прикладі із зерном, котре, якщо помре, то залишиться живим. Грішник терпить муки за свої гріхи у Пеклі, але згодом його життя люструється, і він повертається у «первобытное состояние».

Г. Максимов пише з цього приводу, що йому незрозуміло, чому ідею «повернення» вважають християнською, адже на світ очікує вогняне преображення на царство грядущого, а не повернення у попередній стан. Господь говорить «Се, творю все нове» (Одкр. 21 : 3), а не «Се, відновлюю старе». Тобто, посилка «оптимістів» про повернення світу в утробу прямо протилежна святоотчеській перспективі. Святитель Єпіфаній Кипрський

майбутнє преображення світу уподібнював зміні немовлятка на мужа. Співвідношення у часі Раю та Пекла симетричне – як вічно існуватиме Рай, так само вічно повинно існувати й Пекло. Воно за цією логікою мало б існувати й без нікого – навіть якщо від Бога не відпав Люцифер і грішників взагалі не було б [Максимов].

Оригеністи, говорячи про скасування пекельних мук та Пекла і про повернення до первісного стану імпліцитно використовують уяву про циклічний час, де кінець замикається на початку. Ортодоксальна Церков спирається на визначене вище розуміння вічності як існування, що має початок у часі (попадання у Рай або Пекло), але часового кінця не має. Більш того, мова йде про розгортання у часі певних стадій преображення, наочним прикладом чого служить перехід людини від стану немовляти до дорослості.

Другий комплекс аргументів про *апокатастасис* є моральним – «Бог любові не може карати». Г. Максимов головну помилку такої аргументації вбачає у тому, що зовсім не Бог готує вічність Пекла, Богословські бездоганно ще у II-му ст. це пояснив Св. Іринеї Ліонський. За ним, всі, хто любить Бога, отримують від Нього повноту благ. Ті ж, хто відступає від Нього, Ним відлучаються. Це відлучення є смертю, котру вони самі обрали, маючи від Бога свободу волі. Дійсно, «Бог єсть любов» (1 Ів. 4 : 16), але для тих, хто став втіленням ненависті, ця Любов стане пекельним вогнем: «Ті, хто мучиться в гесні, уражаються бичом любові. І яка гірка та жорстока ця мука любові» (Ісаак Сирін) [Сирин].

Є навіть така точка зору, що у Пеклі горять та, зрештою, згорають вщент власне гріхи і очищення грішників від них відбувається саме у такий спосіб. Тому оригеністи іноді говорять про те, що після того, як гріхи згорять, грішник залишає Пекло, перебуваючи в ньому так довго, як довго горять гріхи – хто рік, хто століття, а хто й тисячоліття. Г. Максимов на це відповідає, що визначати конкретну тривалість пекельних мук неприпустимо, тому що «муки не можуть бути довго- чи короткотерміновими через те, що “часу вже не буде” (Одкр. 10 : 6)» [Максимов].

Прихильники «оптимістичного богослов'я», визнаючи наявність часу у Пеклі, розділяють його на час минулий та теперішній, коли всі гріхи вже не присутні при людині, залишившись у минулому, а вірніше, у віджилому та відкинутому майбутньому, звідки відбулося повернення у первісний стан, котрий був минулим, а став теперішнім.

Визнання ж того, що у Пеклі часу немає, що там панує вічність, має своїм наслідком констатацію, що нічого зі свого поганого життя позаду, у минулому, залишити неможливо, що все, що накоїла людина гріховного, завжди перебуває і буде перебувати на тому світі при ній. Окрім цього, запізніле каяття, завдяки якому грішники можуть оновитися і повернутися у догріховний стан торкається, як твердить віровчення, не всіх – є й такі, хто свідомо ненавидить Бога і даремно питати, чи може покаятися Диявол, чи ні, якщо він цього робити взагалі не бажає.

Третя група аргументів «оптимістів» базується на юридичному постулаті: «Несправедливо вічно карати за тимчасовий гріх». Апеляція до справедливості тут не спрацьовує, зазначає Г. Максимов. По-перше, нашою смертю ми породжуємо ту вічну участь, яку виношували у собі ціле життя. Оригеністи ігнорують це глибоке значення тимчасового життя. По-друге, зазначає цей автор, не так вже багато буде справедливості у тому, щоб урівняти у насолоді благами Божими тих, хто, як писав Юстиніан Великий у грамоті до Собору, «до кінця вів життя, сповнене чистоти» з «беззаконниками і педерастами» [Юстиніан]. На цьому ж Соборі Ориген та його позиція щодо кінцевого часу мук грішників була піддана анафемі.

Доводи оригеністів, котрі торкаються потойбічної вічності, оснований, як зауважує Г. Макаров, на її перекрученому розумінні. Вони помилково вважають, що вічність – це подовження нашого буття, хіба що за відсутності смерті. Насправді вічність, за думкою Івана Дамаскіна, слід розуміти інакше: «вічне життя та вічна мука позначають нескінченність майбутнього віку, оскільки час після воскресіння вже не буде обчислюватися днями та ночами, тоді буде один невичірний день, ... а для грішників настане глибока нескінчена ніч» [Дамаскин].

Протилежною щодо думки про вічність Пекла є анігіляціонізм, за яким ті, хто перебуває у пеклі, будуть просто знищені. Деякі християнські конфесії, зокрема, протестантизм доби Реформації, вважають перебування у Пеклі тимчасовим. Універсалісти XVIII ст., котрі вірили у те, що моральні цінності є однаковими у всі часи у всіх народів, «укріпили думку, що вічні муки грішників суперечать Святому Писанню та загальній справедливості» [Максимов].

Певним компромісом є думки про потенційну та суб'єктивну вічність пекельних мук та їхню об'єктивну миттєвість. Сергій Булгаков вважав, що страждання у ньому тривають доти, поки сама людина відвертається від Бога та потенційно можуть бути вічними. Можливість відвернення від Бога закладена у людину Творцем, Котрий визнавав її свободу волі і з любов'ю до таких людей створив для них окреме місце – Пекло. Кн. Євген Трубецький вважав, що якщо пекло є небуттям, то й страждання у ньому – «це не об'єктивна нескінченна тривалість часу, а мить остаточної смерті, що суб'єктивно переживається як вічність» [Пекло].

Таке розуміння відносності часів у різних системах (світах) відповідає основним викладкам теорії відносності у фізиці, коли в одній інерційній системі, котра рухається відносно іншої інерційної системи зі швидкістю, близької до швидкості світла, час буде перебігати повільніше. Якщо прийняти, що Бог перебуває «на тому світі», світі, котрий є трансцендентним, де діють інші, ніж у нашому Всесвіті, закони, існують інші константи та інші виміри часу та простору, то визнання відносності часу цих різних світів не виглядає чимось екстраординарним.

За поглядами сучасної фізики, мікрочастинка та Всесвіт – це одне й те ж саме – переверніть частинку, і в ній виявиться цілий Всесвіт. Існує гіпотеза, згідно якої те, що ми бачимо як мікрочастинку, насправді є точкою-вершиною конусу, за якою міститься, як у тунелі, що розширюється у бік «підстави» цього конусу, цілий нескінченний Мегасвіт. Тому фізики у курилках своїх науково-дослідних інститутів кажуть жартома,

прикурюючи сигарету та тримаючи сірника, що горить, що ось, мовляв, у цьому пломені зараз проходять трильйони трильйонів років незчислених світів, котрі видаються нам за мікрочастинки.

Близькою до принципу відносності є теорія нескінченної вкладеності матерії. Всесвіт замкнений сам на себе, і якщо рухатися вглиб матерії, у мікросвіт, то, зрештою, можна повернутися до точки початку руху ззовні, з мегасвіту. Відповідно, на всіх цих рівнях існують подібні один до одного об'єкти, включно з містами, населеними людьми, оброблені поля, світить сонце, місяць та зірки, як вважав ще у V ст. до Христа Анаксагор у своєму вченні про гомеомерії. Про подібну структуру світоустрою говорили Ляйбниць та Сковорода.

На початку XX-го століття ірландський вчений Едмунд Фурньє Д'Алба. ввів терміни «інфрасвіт» та «супрасвіт». За цією теорією зірка інфрасвіту є атомом нашого світу, а зірка нашого світу є атомом супрасвіту. Відношення лінійних розмірів зірки та атому він визначив рівним 10^{22} . Це відношення Д'Алба поширив і на час, вважаючи, що секунда нашого світу дорівнює сотням трильйонів років в інфрасвіті, а секунда у супрасвіті дорівнює сотням трильйонів земних років [Див.: Докта, сс. 116-117].

Говорячи мовою цієї теорії, Пекло знаходиться в інфрасвіті, а Царство Боже – у супрасвіті, і трильйони трильйони трильйонів років у Пеклі дорівнюють короткій миті у Царстві Божому, для якого Пекло фактично не буде існувати.

У світлі такого часового релятивізму часте наведення Григорієм Сковородою біблійного «Тисяча земних лет яко Божий день один» можна модерністські перефразувати як «Тисячі років мікросвіту як земний день один, а тисяча земних років як День Божий один».

Глава 7. Циклічний час

7.1. Сезонний час

Реальний час такої пори року, як весна, послуговує Григорію Сковороді підставою для проведення широких

символічних узагальнень, котрі робляться ним у межах його філософії серця.

В одному зі своїх листів до Михайла Ковалинського він пише, що наразі настає юність року, повсюду видно нове. Навесні селянин чистить сади та канали для води, і від цього він щасливий. Але «ще більш щасливим є той, хто з радістю очищає канали свого серця». Знову таки, беручи за приклад рослини, котрі починають активно розвиватися навесні, він закликає стосовно свого серця діяти так само, як це робить селянин. Коли на його землі починають проростати небажані рослини, то він починає виривати погану траву, виводити шкідливі кущі. Ми теж повинні оглядати володіння нашої душі та з'ясовувати, яка в ній росте «трава», відсікати та викидати потворні «кущі» і пестувати та берегти прекрасні квіти, що квітнуть у нашому серці, а серед них найчудовішим є квіт цноти, аромат якої так до вподоби Христу [Ковалинському № 37].

Усе погане у нашому серці, а іншими словами, усі «будяки» у ньому «рождаются от несытой пиявицы зависти, зависть же – от ропота, ропот же – от неблагодарной воли, наполнившей сердечное недро неусыпаемым червием, беспрерывно денно и ночью душу грызущим» [Еродий, с. 11816]. Наше серце «нам же есть Господь и дух», і ніякими мирськими суєтами серце наше не задовольняється, а тільки самим собою, «и тогда-то в нем сияет вечная радости весна» [Еродий, с. 11808-109].

Серце, очищене від поганого, порівнюється Григорієм Сковородою з вічною весною: «О сердце чистое! Ты новый век, вечная весна» [Жаворонок, с. 11839]. Ця весна, весна серця, перевершує своєю значущістю весну природну, як би вона нас не радувала: «Какая польза, если на воздухе – не в сердце – ведро¹ и весна? [Правицкому № 91, с. 294]. Бог створив у людині серце чисте, «а без него был доселе я мертвая и не сущая тварь» і людині слід припинити страждати «в земленностях мирских», «валяются в болоте мирских скверностей» [Земборському № 111,

¹ «Ведро значит небесную светлость и чистоту воздуха» [ПАЗТ, с. 67].

с. 118]. Одначе попередні страждання є певною необхідною передумовою весни серця – без зими немає й весни, тому «зло стражди же и потерпи», й отримаєш від Бога «светозарное сердце».

Завдяки такому оновленню серця змінюється й ставлення людини до смерті, коли замість страху вона знайде в смерті, котра «весь род человеческий мучит и раздирает», «мед» [Земборському № 111, с. 322], адже «чистое же и, как весна, светоносное сердце не только не мучится приближающеюся, как гаванью, смертью, но почитает ее отверзающимся и приемлющим его небом и вмещающею в свое недра матерью» [Толкование, с. 363]. Іншими словами, людина, серце якої зазнало весняного оновлення, починає по-іншому ставитися й до проблеми скінченності людського існування, приходячи до усвідомлення того, що за смертю остаточного кінця немає.

У символіці сезонного часу ці думки нашого філософа у своїй роботі «Життя Григорія Сковороди» переказав Михайло Ковалинський, який пише, що «сказал он тут: тут весна, лето, осень, зима суть свойства, не отделяемые от круга света, подобно как утро и вечер от круга дневного. Все во времени содержимое должно быть коловратно» [Ковалинский, с. 410].

Тобто, часова зміна сезонів по колу служить підтвердженням того, що після зими-смерті неодмінно настає весна-відродження.¹ Темпоральне поняття «весни» як пора року, змістом якої є пробудження, відновлення, очищення, відродження вживаються Григорієм Сковородою у переносному сенсі, коли весняний час розглядається у цих своїх змістах, але вже по відношенню до людини, її душі та серця. Таким чином окремий відтінок часу, сезон весни, здійснює перехід за межі власних часових границь, до вічного «колообігу» часу.

¹ Ситуація тут обернена – не сезони визначають тріаду «життя – помирання – відродження», а вона як трансформоване у культурі автогенероване невикорінене прагнення людини до подолання смерті та досягнення безсмертя, визначає таке розуміння сезонів.

7.2. Змій як образ вічного колообігу часу

Григорій Сковорода, міркуючи про вічність, наводить її наочний образ. У діалозі Душі та Духа Дух питає Душу: «Слыхала ль ты когда, что самыи Предревнии Вечности Испытаители создали Змія Фигурою Ея?» На що та відповідає: «Слыхала. он пишется и ползушим и в Коло свитым, свой же Хвост во Устах держащим. Почему Он такою Фигурою зделан?» «Потому, что хитр – отвечал Дух – и вьется в Колца так, что не видно, куда думает, если не приметить Голову Его. Так и Вечность везде есть, и нигде Ея нет, тем что невидна, закрывая свою Упостась. Подобна убо (посему – О. К.) Ей и Наука о ней. Притом Свертки и Колца Ея суть Иконы Вечности и Свитков Таинственных науки Божественная» [Потоп Зміин, сс. 951-952].

Неодноразове звернення Григорія Сковороди до символізму, якого несе у собі «фігура» Змія, визначено тим, що, за його ж словами, «Змій же был и хитрыя о Боге Науки Иконою» [Потоп Зміин, 951], тобто, образом, подобою. Змій у Біблії – це вже не ідол, він не той змій, що плазує по землі, цей змій є вже від землі «вознесенный». Перший Змій відвертає нас від вічного, прагне утягнути нас у невічний час земного існування. Цей Змій, «ползущій по траве, выманивает сердца наши из блаженнаго сада», другий змій повертає їх у цей сад.

Прекрасно знаючи давньогрецьку міфологію, Григорій Сковорода згадує водяну змію Гідру: «Днесь піяна скачет воля, Утро вставши – тщетна доля. Израиль! водна зверя Камо цель ведет и мера? нужно что прозрети». У цій 14-тій «древній малороссійській» пісні «о суете и лести мірской» йдеться саме про такого не біблійного, поганського змія. Цей змій, як зазначалось, відвертає нас від божественного (блаженного) саду, утягуючи у міську мирську суєту людського «миру», котрого Сковорода прагнув уникнути втечею «у поля», на природу, до вічного.

Григорій Сковорода у примітках до цієї пісні сам розповідає про древній варіант оповіді про Гідру, «седмглавную водную Змею», з якою боровся герой Ираклій (Геракл). Складність перемоги над Змієм полягала у тому, що після того,

як героєм у нього була «отсечена одна глава», «вдруг на то место произрастало две или три. ... Ираклий с помощью друга своего Юлея разженным железом прижег каждую голову. И так почил от брани» [Песнь 14].

Другого змія Григорій Сковорода вважає не тільки утіленням Божої премудрості, Словом Божим, але й навіть самим Христом: «Сей уже змій не так, как в Данииловой Книге ¹ идол Вил, сей, напротив того, снаружи прах, но внутрь твердая медь и сила живаго Бога, плотским пріодетая прахом. Сей змій воплощенная есть Премудрость Божія, беседующая нашими словами, но ведущая от земли на небо, да избавит нас от ползущих зміев. ... Сей змій есть Христос, Слово Божіе, Священная Біблія!» [Потоп Зміин, с. 965]. Іншими словами, цей Змій пов'язаний з вічністю внаслідок розуміння його у євангелічному аспекті.

Другий Змій, таким чином, є тотожним Богові: «Знай же, что Он же и Бог есть» і як Бог, він веде до *Вічності* (курсив мій – О. К.) «Змія возмут, вознесут...» – говорить Дух Душі, на що та питає «Кто же довлеет ² Его поднять? И поднявши, где Его девать?» Дух пояснює, що підняття Змія є підняттям «самого Сердца», і спрямоване це підняття «К Вечному». Змій небезпечний лише тоді, коли це Змій, що плазує; благий Змій повисне на дереві, котре, на думку Душі, є «Крест, Виселица» [Потоп Зміин, с. 958].

В іншій байці, «Змій и Буфон», образ Змія втілює не просто вічність, а процес вічного відновлення життя через омолодження. Змія навесні скинула линовище (стару шкіру). Буфон, ³ побачивши це, з подивом запитує її, у чому причина того, що вона так «отмолодела». Змія веде його до тієї «скважины», «сквозь которую она, с великою трудностію продравшись, всю старинную Ветошь из себе стащила» та пропонує йому пролізти «сквозь Узкой сей Проход. – Как только пролезете, тот же Час обновитесь, оставив всю негодность по

¹ Книга пророка Данила 14 : 3 – прим. Л. Ушкалова.

² Довлеет – тут – ‘может’, ‘способен’ – О. К.

³ Буфон – тут – Жаба.

другую сторону. – Да разве ты мене тут хотиш задушить? – вскричал Буфон. – А хотя мне сюда удастся проташитись, тогда с мене последнюю Кожу сдеріот... – Прошу ж не погневаться, – сказала Змія, – кроме сего Пути нелзя вам туда дойти, где мне быть удалось» [Басня 15].

Узагалі, образ Змії, котра кусає свій хвіст, котрий отримав ім'я Уробороса, Оуробора (від дв-грец. οὐροβόρος, де *οὐρά* 'хвіст', а *βόρος* 'пожирати', букв. «той, хто пожирає хвіст») є поширеним у різних культурах символом нескінченості. Але чи не головне його значення пов'язане, як зазначається в енциклопедії Кирила та Мефодія, з *поняттям часу*: «хід часу певним чином супроводжується руйнуванням, оскільки минуле ніби безповоротно губиться». «Пожирання» змієм свого хвоста виражає таємниче «поглинання» часом самого себе. Циклічність часу також знаходить свій прояв в образі згорнутого у кільце змія, оскільки зміна днем ночі, а ночі – днем, літа – зимою, а зими – літом, помирання – відродженням, а життя – смертю йде по колу, є вічним повторенням та поверненням.

Вважається, що цей образ виник у Стародавньому Єгипті у системі уяв про циклічну щоденну появу Сонця на сході та його зникнення на заході [Оуробор]. Окрім кола Всесвіту та шляху бога сонця давні єгиптяни бачили у такому змії символ *вічного життя*, безсмертя.

В індійській міфології ця змія втілювала ідею *круговороту часу* та Всесвіту, на знак чого вона обвиває своїми кільцями всю Землю. Іноді вона зображувалась на панцирі черепахи, котра повільно повзе по *вічності*, символізуючи, вочевидь, що вічність складається зі збігу початку та кінця.

У Давній Греції такий змії став символом послідовного ланцюжка смерті та відродження. У Римі *Уроборос* як символ *вічності* став атрибутом бога часу Сатурна та бога *Нового року* Януса. Гностики вбачали у ньому ілюстрацію самопідтримання природних циклів, які *нескінченно здійснюються знову і знову*, чи навіть єдності протилежностей, вираз самої сутності життя,

загальну циклічність, куди втягується все суще.

Уроборос за своїм значенням є дуже близьким до мортальної семантики, будучи символом смерті. Відповідна емблема зображувала дитину, котра поклала свою руку на череп, а саму її «обвиває змія – символ *Часу*, з якого тільки бере свій початок Мудрість». Завдяки колоподібності змії символ життя, дитина, та символ смерті, череп, тобто, «початок» та «кінець», замкнені у єдиному крузі. Цей сенс малюнку доповнювався відповідними підписами до нього: «В моєму початку закладено мій кінець» або «Кінець знаходиться на початку» [Оуробор].

Леонід Ушкалов наводить дані про джерела поширеного в емблематичній літературі образу цього змія, приміром, такі, як збірки «Емблемы и символ избранные» або «*Symbola et emblemata*», де 615-тий малюнок називається «Змія, свившаяся в круг и держащая хвост во рту» з підписом «Такова есть вечность: ни начала, ни конца не имеющая. Конец зависит от начала. *Finis que ab origine pendet*».

Надалі у його коментарі до поезії Григорія Сковороди «Про святу вечерю або Про вічність» зазначається, що «у культурі бароко змії, котрий згорнувся колесом, символізував вічність, яка не має ні початку, ні кінця. Тут “конец зависит от начала”». Цей образ зустрічається у Захарії Копистенського, Євтімія Плетенецького, Симеона Полоцького та інших [Прим. Ушкалова, с. 151]. З. Копистенський згадував, зокрема, про змія, котрий «в коло звившися хвост аж до уст приводил», а С. Полоцький вважав змію «знаменієм вечности», котра «огиб себе пригрызает, во образ колеса свивается» [Прим. Ушкалова, с. 538].

Не виключено, що Григорій Сковорода, котрий був обізнаний з деякими друкованими виданнями емблем, знав про такі емблематичні тлумачення символу змії, що ковтає свій хвіст, через що, вочевидь, у творах Сковороди «цей образ зринає досить часто». Філософ добачав у безконечних світах «єдиний початок», що його споконвіку змальовували за допомогою різних «фігур і монументів», наприклад, *кільця, кулі, сонця чи ока*. Однею

з основних «віцефігур» кола якраз і був *згорнутий кільцем змій*.

Ця «віцефігура» походить з емблематики. Принаймні, сам Сковорода, пояснюючи, що таке символ та емблема, наводить разом з іншими й приклад згорнутого в кільце змія. Іншого разу філософ каже, що цей образ символізує вічність. Та, мабуть, найчастіше образ змія з'являється в Сковороди тоді, коли мова заходить про Біблію, яка є «змії, а разом і Бог» [Прим. Ушкалова, с. 151] – «Знаешь видь, что Змій есть, знай же, что Он же и Бог есть» [Прим. Ушкалова, с. 758].

У наступному коментарі до міркувань Григорія Сковороди про піднесеного Змія Леонід Ушкалов пише, що цей мотив має відповідності у книгах Мойсея. Так, у четвертій книзі (Числа 21 : 8-9) говориться: «І сказав Господь до Мойсея: “Зроби собі сарафа [змія], і вистав його на жердині. І станеться, – кожен покусаний, як погляне на нього, то буде жити”. І зробив Мойсей мідяного змія, і поставив його на жердині. І сталося, якщо змії покусав кого, то той дивився на мідяного змія – і жив!».

Ця тема продовжується в Євангелії від Івана (3: 14–15): «І, як Мойсей підніс змія в пустині, так мусить піднесений бути й Син Людський, щоб кожен, хто вірує в нього, мав вічне життя». Далі Л. Ушкалов наводить вірш Вяч. Іванова, де Ісус та Змії прямо ототожнюються: «Мы – две руки единого креста На древо мук воздвигнутого Змия Два древние крыла, два огневые. Как чешуя текущих риз чиста!».¹ [Прим. Ушкалова, с. 991].

Іншими словами, розгляд Григорієм Сковородою Змія як Бога ґрунтується на двох біблійних паралелях – розташуванні їх обох на дереві (хресті) та дарування ними безсмертя. У Мойсейовому випадку це має прояв у послабленій імортальності, як зцілення після смертельного уязвлення, у другому – як дарування вірним вічності, вічного життя. І тут, як бачимо, образ Змія конотує з вічністю.

Коментар Леоніда Ушкалова до байки про Змія та Буфона [Прим. Ушкалова, с. 185] наводить можливе джерело, з якого Григорій Сковорода запозичив образ змії, що, протискуючись

¹ Иванов В. Собрание сочинений – Т. 2 – Брюссель, 1974 – с. 418.

між камінням, скидає стару шкіру. Це – збірник «*Symbola et emblemata*» (Амстердам, 1705), власне, емблема № 213 з написом «Змия свою кожу скидывающая» та підписом: «Оставляющая старость. Сувлекши старую кожу, пригожіе буду. *Vetustate relicta*») та № 613 майже з таким самим написом та підписом «Скинувши старую кожу, отмолодею. Юность ея возобновляется. *Positus novis exuviis*» з виданої 1788 року в Санкт-Петербурзі книги «Емвлемы и сымволы избранные».

Леонід Ушкалов зазначає, що образ Змії, яка скидає шкіру та омолоджується, був широко відомий в українській літературній традиції, причому це тілесно оновлення Змії знову таки розумілось у межах відповідності алегоричного образу вченню Христа.

Так, Лазар Баранович у своїх «Трубах словес проповедных» (Київ, 1674), зокрема, писав: «Змій ветхую свою кожу, тесно проходя стену, низвергает и новую приобретаєт, сице ('так' – О. К.) ты тесными вратами ветхую одежду раздери, в Христа же новую ризу облещися».

Як писав євангеліст Матвій, увіходьте тісними ворітьми, бо широкі брами й простора дорога веде до погибелі, і нею багато хто ходить, тоді як «тісні ворота і вузька дорога», «веде до життя, і мало таких, що знаходять її!» (Мт. 7:13-14). Пройшовши тісними воротами до раю, людина скидає з себе всю стару свою «ветош» та «негодность».

Ворота, що ведуть у рай, є вузькими, тобто, не кожен здатний увійти до нього. Євангеліє каже про те, що більшість людей проходить широкою брамою, котра веде до загибелі, тоді як лише одиниці обирають собі шлях крізь «тісні ворота», які «ведуть у життя». «Широкі ворота» означають відсутність духовних зусиль людини з самовдосконалення, пасивний рух за течією, тоді як вузька брама передбачає труд над собою.

Не дивлячись на те, що мораль цієї байки Григорій Сковорода вбачав у тому, що «Чем лучшее Добро, тем большим трудом окопалось, как рвом», тобто, без труда добра не досягти, використання ним прикладу, котрий має глибоку культурну традицію про Змія, що живе вічно, тому що здатен

омолоджуватися через скидання старої шкіри, є вкрай показовим і свідчить про те, що він у своїй філософії часу фіксував і таку антитезу, як тимчасове життя та смерть через старіння організму *versus* вічне життя через постійне омолодження шляхом скидання старої оболонки.

Цей земний приклад служив за алегорію труднощів, котрі виникають при спробі людини «скинути з себе» стару «ризу», земну «сорочку» гріховності та скінченності та «облачення» у нові христові одяжі вічного життя.

Глава 8. «Поки світа-сонця». Есхатологічний час

Весь тварний світ створено Богом («Вначале сотворил бог...») – пише Сковорода у своїй «Іконі Алквіадській». Тобто, світ має свій початок. Однак «под сим историчным видом закрылось» нам, що «конец и начало есть то же». Усі речі цього світу – «верхи гор, волосы голов, лучи зари и солнца – все сие ничто есть. Но сии фигуры текут к вечному, его ж силою влекомые» [Икона Алкививадская, с. 22]. З цього стає ясным, що речі скінченого світу, перебуваючи в скінченому часі, рухаються до свого кінця, та, відповідно, до кінця часів, а кінцем часів є вічність. Внаслідок цього плинний час постає як час есхатологічний, кожна секунда, хвилина, година, день та рік якого наближають нас до кінця світу.

Скінченність світу визначилось вже самим актом його творіння. Те, що воно *відбулося*, означає й його *завершення*: «Совершились небо и земля и все украшение их», але «один совершение и конец светилам и знамениям». Допливши до свого «пристанища», «вся фигуральная мертвенность ... истребляется», и «звезды падут», и «солнце померкнет»; «совьется небо, как свиток», и «мир обительный погибнет».

«Спаситель, умирая, последний испустил вопль: “Совершилося”, ... и все сие идет к вечного точке, как к своему совершению». Це можна зрозуміти і як збіг завершеності та досконалості, «свершения» та «совершенства». Світ створений

(свершенный) у певному сенсі є світом «совершенным» та «завершеним», тобто, «досконалий» світ є світом, що вже «сконав», одначе поки що цього не відбулося, хоча сам процес руху світу до есхатологічної перспективи триває. «Когда весь символический мир устроен в течение к божественному центру, ... и когда уже вся тварь приспела к намеренной своей точке и покою, достойно сказать: “Совершилось”» [Икона Алкивиадская, с. 23].

Іншими словами, світ, на думку Григорія Сковороди, має «приспіти» до кінцевої точки свого руху, до *есхатону* (ἐσχάτον – кінець), і після цього «сконати» та рух припинити, перейти у суцільний *спокій*, яким є *вічність*. З припиненням існування світу припиняється й його час і настає інший час, час Бога: після кінця земних часів «Божие настает время и дело, и слава». Цю есхатологічну перспективу відкрила Хресна смерть Спасителя, і «в умирающей на кресте Христовой плоти умирает весь вздор историальный, и достойно испущен голос сей: “Совершилось”».

Глава 9. Розімкнуте кільце Змія: філософсько-антропологічний сенс модусів часу у Григорія Сковороди

Не обійшов Григорій Сковорода, звертаючись до проблеми часу, й проблеми його модусів – минулого, теперішнього та майбутнього. Звернення до даного аспекту часу має у нашого філософа низку особливостей. По-перше, модуси часу розуміються у нього в антропометричному (людиновимірному) аспекті, тобто, визначаються стосовно людини та її життя – як наявного, так і минулого й майбутнього. Це визначено тим, що «перед філософією стоїть завдання пізнати саму людину в її відношенні до природи», Бога та вічності [Шинкарук, Іваньо, с. 55].

По-друге, часові модуси, будучи виражені у добових термінах, таких, як *вчора* та *днесь* (сьогодні), репрезентують весь минулий та теперішній час – «Павел все прошедший Лета заключает в сем Слове “Вчера”, нынешний – в Слове “Днесь”, а

Все будущее нарицает Веком» [Разглагол о древнем міре, с. 478].

Що стосується такого модусу часу, як майбутнє, то його розуміння має ту особливість, котра визначена визнанням наявності у нашому створеному Богом світі початку та відсутності кінця (на наш світ чекає не повний кінець, а преображення). Через це майбутній час – це вік, по суті, вік як вічність («во віки віків»), хоча вік у нашого філософа не завжди тлумачиться як нескінченно довга тривалість часу.

Разом з тим всі три модуси пов'язані у Григорія Сковороди у стійку фразеологічну форму, яка бере походження з біблійних та інших сакральних джерел. Це знаходить свій вираз у неодноразовому вживанні Г. Сковородою формули «вчера и днес, и во веки» (ПАЗТ, сс. 299, 507, 521, 694, 851, 854 та ін.).

Антропометричний аспект модусів часу полягає у тому, що минуле визначає теперішнє завдяки нашим колишнім вчинкам. Коли мова пішла про те, яким чином ми можемо пізнати минуле, учасник діалогу «Разглагол о Древнем Міре» Атанасій сказав: «Что надлежит до Вчерашняго Житія моего Дня, Он мне во всей Жизни есть сладчайшим Позором».¹

Надалі Атанасій розповідає, як він вчора посварився з «некоторым» своїм сусідом, і той називав його «вором и жителству вредным». Потім, почувши «женской и детской вой», дізнався, що до сусіда приїхав «старый заимодавец», і його за несплату боргу за векселем на тридцять рублів забирають до буцегарні. Афанасій схопив пера і написав сусідові, що він вдячний йому за те, що той послав йому «случай к Благодеянию» і передав недоброму сусідові гроші. Ось чому вчорашній день життя є для нього «сладчайшим» – «на сіе Вчерашнее дело взирая», він «чувствовал внутрь Богатство Сладости» [Разглагод о Древнем Міре, сс. 477-478]. Іншими словами, наше минуле визначає наше теперішнє – в залежності від того, що ти зробив учора.

Цю думку Григорій Сковорода висловлює ще також в одному зі своїх листів, зазначаючи, що «щасливы, кои рано в 1-й час дня с веселием взирают на внутреннее свое правды светило.

¹ Есть позором – тут – ‘приємним’ (на погляд etc.) – О. К.

Таковыи-то действительно прочитвают правило 1-го часа ¹. Следующий и весело светящий день есть плодом вчерашняго дня, в страхе Божіем проведеннаго. Так, как добрая старость есть награждение доброй юности (Книга Ісуса, сина Сирахового 2: 10) [Невідомому № 122, с. 1317]. Теж саме він пише М. Ковалинському: «Бо як хто посіє в юності, так пожне в старості. Хочеш бути легким і здоровим старцем? Додержуйся в юності тверезості й непорочності. Подумай про це! [Ковалинському № 24, с. 1099]. Як бачимо, все, що є наявним у теперішньому часі, постає «плодом» часу минулого.

Те, що вже трапилось, що промайнуло, нам вже непідвладне – неможливо виправити гіркі помилки, скасувати погані вчинки, перемінити себе. тодішнього негідного, на кращого у ті ж часи, якщо дію скоєно – це минуле вже завжди буде з нами, так само як і добрі справи.

Одначе, вважає Григорій Сковорода, ми не владні й над майбутнім, лише нинішні часи є нашими:

Не наше то уже, что прошло мимо нас.
Не наше то, что породит будуща пора.
Нынешний день только наш, а не утренний час.
Не знаем: что принесет вечерняя Заря?

[Песнь 23, с. 75]

Не менш пагубним для людини є неробство, лінощі. Час земного життя обмежений, і часто буває так, що ми назавжди втрачаємо можливість наповнити його такими справами, котрі дадуть нам можливість «чувствовать вewnątrz Богатство Сладости» від наших справ, У даному випадку проблема модусів часу виходить на проблематику часу життєвого. Тому філософ закликає усвідомити швидкоплинність часу та негайно взятися до добрих справ.

Брось, любезный друг, безделья,

¹ Згідно з Часословом, перша година – це сьома година ранку, коли молитвою освячують день, що настає [Прим. Ушкалова, с. 1323].

Пресечи толикій вред.
Сей момент пріймись до дела:
Вот! вот! время уплывет.

[Песнь 23, с. 74]

Тим самим ми сформуємо у сьогоднішній такий зміст минулого (оскільки теперішнє швидко «уплывет»), котре означену «сладость» від пройдешніх наших справ у нашому майбутньому віці нам доставить. Модуси часу у даному випадку набувають життєзначущих смислів та виступають у таких співвідношеннях: наші нинішні справи, відійшовши у минуле, визначають наше майбутнє життя, коли це майбутнє стане теперішнім. Тобто, працюючи над собою зараз, ми забезпечуємо собі майбутнє, а коли це теперішнє стане минулим, а майбутнє – теперішнім, наші минулі вчинки стануть визначати наше теперішнє.

Наше минуле, визначаючи наше теперішнє, має пам'ятатися нами, інакше причини сьогоднішнього доброго чи поганого стану справ будуть для нас незрозумілими. Утримання промайнувалих подій у полі нашого мислення відбувається завдяки пам'яті. Цим пояснюється звернення Григорія Сковороди до проблеми пам'яті у контексті модусів часу.

Герой одного з діалогів виголошує: «О Вечности! Мати тебе Память, а Ты Ея Мати...» і запитує «спящего на Біблії Книжничка», «Кто ли? и Что ли гнездится в Памяти твоей? Кая Речь и кая Невеста живет и образуется в твоём сем, всех Морских и Воздушных Бездн ширшем, Зерцале? Что то пленяет и веселит твою и Вселенная Царицу?». – Кую Царицу? – перепитує той. – Память (говорю) твою? Пожалуй, скажи!..

На це Книжник «отвещает»: «Тфу! Как не знать Сего? Радуга во Облаке, Красавица в Зеркале, а прекрасный Наркисс мой. Мир сей видимый в очах моих, будто в двоих Зеркалушках, смотрит на себе, амурится и любит сам собою непрестанно...»

Г. С. Сковорода змальовує тут картину своєрідної «дзеркальної інверсії». Коли на світ дивиться мудрий чоловік, то

«дзеркалами» є форми цього видимого світу, а коли на нього дивиться чоловік «плотяний», то “дзеркалами” стають його очі. Світ сприймається «плотяною» людиною ніби зі споду, з погляду матерії як нульового рівня буття [Ушкалов Сенс, с. 805].

Суть його відповіді полягає у тому, що у пам’яті своїй він зберігає відображення зовнішнього світу, реальні окремі речі та події. На запитання про те, чи нічого «сверх сего на Память не приходит?» Книжник толкує: «Да что другое?» Адже що бачиш, те і пам’ятаєш, «видь помню Все Тое, то сделалось Вчера...».

Але що ж з того, що «сделалось вчера» він, власне, пам’ятає? По суті – нічого. Все, що пам’ятається ним про вчорашнє – це «Вздор (хаос),¹ Рухлядь, Болван», і тому «не может убо быть и Память, когда нечево ей помнит».

Книжник проситься «Пожалуй, не мучь мене». У відповідь його співрозмовник скликує: «О бедный! с твоею Вчерашнею Памятию... Вчера сіе твое уже прошло. Погибла купно со твоим Вечером и Память твоя. Все Тое есть то твое Вчера, что уже ищезло, отцвело и не узнает Места своего. Аще Земля твоя есть Ничтоже, како и не Память? Вот! се она от Земли Земная твоя Память, послушай! «Лице Господне на творяща Злая, еже потребити (‘знищити’ – О. К.) от Земли (зависящу) Память их» Пожалуй, проснися! Не весь погружайся в Землю! Приложи к ней и ТО, ЧЕГО не видиш. А приложиш, если вспомниш. Тем оно Великое, чем нетленное. Нетленное, яко невидное. Кто бо может растлить Заочное и невидное? И Что есть Святое, аще не удаленное от Тли? Сія же то есть Истинная Память: признать, обнять и принять в Памятное наше Зерцало Тую Святыню, которая утаенна, то есть от Тли удаленна, и паче Солнца сияет, то есть Всем Вся оживляет».

Наприкінці цієї промови співрозмовник говорить Книжнику про те, що нетлінне має бути утримано не тільки

¹ Хаос – грець. – ‘провалля, темрява, первісний морок, що передував постанову світу’. Памва Беринда, зазначає Л. Ушкалов, тлумачив слово хаос як «пропасть, або змешаная, або країна, або матерія всего света» (Беринда П. Лексикон славенороскій и имен толкованіе. – Київ, 1627 – Стл. 470).

пам'яттю, але Вірою, Надією та Любов'ю: «Видиш ли, что Святыня и Память не разлучна Дружка? А ты Ее привязал до проклятія Земли. Святыня и Память двойна сія Луча есть невечернаго Сонца. Святыню Вера видит, Надежда надеется, Любовь объемлет Сердцем, а Память памятует. Четыре сіи Духи суть Едино с Вечностью, с Бездною Нетленія, с апокалипсним Градом, с незаходимым Сонцем. Видиш дым? вспомни Огнь. Видиш Мыр сей? вспомни Вечность. Что есть Мыр сей? Дым Вечности. Вечность есть Огнь Все ядушій [Жена Лотова, с. 780].

У діалозі «Убогий Жайворонок» його учасник Алауда вимовляє цілу оду пам'яті, котра, на його погляд, «есть недремлющее сердечное око, призирающее всю тварь. незаходимое солнце, просвещающее вселенную. ... Память! «Тобою сердце взлетает во высоту, во глубину, в широту, бесконечно, быстрее молніи».

Окрім цього, пам'ять здатна бачити «единым оком прошедшая и будущая дела, аки настоящая». Пам'ять – це також «беззабвение». Беззабвение же у греків позначається словом алифія, одночасно алифія (алетея – О. К.) же есть истина. «Кая истина? Се сія истина Господня: Аз есмь путь, истина и живот. Христос Господь Бог наш, Емуже слава во веки. Аминь [Жайворонок, с. 928].

Отже, з пам'яттю Григорій Сковорода пов'язує здатність внутрішнього прозорливого широкого та глибокого бачення всього тварного світу, здібність не тільки утримувати у собі минуле, рятуючи його від забуття, але й бачити майбутнє як теперішнє, причому в істині Христовій.

Разом з тим у Григорія Сковороди можна зустріти й протилежні думки. Підкреслюючи, що наш світ є тимчасовим, таким, де все, що колись було, зникає без сліду, ми, тем не менш, все те, що промайнуло, все ж таки бачимо, тобто, воно нам *відоме*, але про пам'ять тут вже не згадується: «Преходит Мір сей. И не вчера начал. Преходит всеминутно. Обаче То же Все в нем видим. Все, Что прежде было». Можливо, розуміючи складність такого знання без пам'яті, Сковорода зауважує: «Конечно ж, тут некая Тайна» [Разглагол о древнем міре, с. 491].

Але минуле життя людини визначає не лише її теперішній стан, але й посмертне вічне буття. Наш філософ підкреслює, що все то не твое, что скверное, все то скверное, что Земля, Плоть и Кровь. Ты посеял на Земле, ты и жнеш от Земли, но не Землю. Землю, но Землю твою. Есть земля земленная и есть Земля нагорная, обетованная, небесная, Господня, духовная. Ты насадил на Земле Рай твой, ты оббирай и Плод Его [Симфонія, с. 319].

Услід за апостолом Матвієм, котрий говорив: «Шукайте перше Царство Боже та його справедливість, а все те вам докладеться» (Мт. 6., 33), Григорій Сковорода закликає «Шукай у теперішньому житті лише Царства Божого, піклуйся та дбай тільки про доброчесність і мудрість. Бо, якщо ти добре посієш у сучасному, то й добре пожнеш у майбутньому...» Хто слухає Святих Отців, той розуміє, що «завтрашнє» треба розуміти як наступне життя [Ковалинському № 23].

Ще одна проблема часу у його модусах, котру піднімає Григорій Сковорода, це проблема пізнання того, що навіки «ищезло и отцвело». Це питання озвучує Атанасій: «Но коим Образом можно видеть древняя Лета? Можно ли на тое взирать, что уже протекло? Аще же протекло, тогда не видное. Како же взирать? Како же можно видеть Прошедшая Времена?»

У відповідь Іяков твердить, що «Прошедшая Времена» можна бачити так, як «Вчерашній Житія твоего день, а вчерашній День так, как Дненешнее, прошедшее Утро, а Утро так, как Пол-Часа сего, в коем находимся. Се ныне течет Десятый Час, 30-четвертая Минута, 1772-е Лето от Христа, Пятый-надесят День Месяца Маіа. Наконец, Половину десятого часа сего Прошедшую, так видеть можно, как 4 Минуты. Вот! только что протекли они. Теперь 5-я вторыя Половины Минута. Взгляньте на часы!...»

Надалі до розмови підключається Лонгін, який зауважує: «Тем же Оком, коим смотришь на Вчерашнее Время, можно взирать на самыя Авраамскія Времена. ... Аще Кто видит ДНЕСЬ, той видит и Вчера».

Володимир Шинкарук цілком у співзвучності із антропометричним розумінням минулого та майбутнього Григорієм Сковородою писав, що якщо життя у реальних звершеннях, справах та турботах є життям безпосередньої дії, то життя в свідомості охоплює минуле, теперішнє та майбутнє в єдине ціле, де минуле не залишається «позаду», а йде разом з нами, і де прийдешнє не приховане, а «бачиться», проектується, переживається. Свідомість – це і є зв'язок часів в актах нашої життєдіяльності. «Прийти до свідомості» значить встановити зв'язок часу нашого буття. Свідомість включає до себе картини того, що було, і того, що могло б бути, але «на щастя» або «на жаль» не відбулося, і того, що звершилося, але не мало б бути, не хотілось, щоб воно було. Світ нашого минулого – це не тільки світ звершеного, але й світ втрачених можливостей. Важливою відзнакою людини є її здатність переживати уявне як дійсне, минуле та майбутнє – як теперішнє [Шинкарук].

За словами друга Книжника, вчорашнє, тобто, минуле, вже зникло, загинуло, а з ним загинула і пам'ять про нього. Дрібні деталі пустого життя не варті того, щоб їх зберігати у пам'яті. Тим більше не варті пам'яті все тлінне, некрофільське, пагубне для душі, а також злі люди.

Григорій Сковорода наводить сентенцію з Псалмів про те, що «Лице Господнє проти тих, хто чинить зло, щоб вигубити з землі пам'ять про них» (Пс. 33 (34) : 17). Насправді, пам'ятати про фюрерів, вождів та дуче слід тільки для того, щоб ці сатанинські виплодки ніколи не могли знову прийти до влади і губити мільйони людей.

Проте ми можемо побачити у кіно чи прочитати у книжках, як ці кровожери описуються у цілком нейтральних або навіть позитивних тональностях, як люди, які співали, їли, жартували, тобто, були зовні люди як люди. Така пам'ять про них має бути насправді «вигублена із землі».

Що насправді слід пам'ятати, то це те, що не проходить, не минає, не піддається тліні – Святиню, Вічне, а не «Мыр»,

котрий є «димом Вічності». Причому пам'ятати слід не тільки звичайною пам'яттю, але пам'яттю Віри, пам'яттю Надії та пам'яттю Любові, тобто, пам'яттю Серця.

Подібна пам'ять зворушливо описана у вірші великого поета Бориса Слущкого, коли старі жінки, залишившись без своїх чоловіків, доживають на самоті і довго не можуть заснути, перебираючи у пам'яті «какие-то даты, какие-то вехи любви и долга». Ці спогади насправді святі, великі та нетлінні через їхню причетність до вічних цінностей.

Ті міркування учасників діалогу, які торкаються можливості бачити «вчорашнє», можна інтерпретувати як контемпоральний підхід до часу – минулого вже немає, але воно, хоча і зникло, у перетвореному вигляді залишається присутнім у теперішньому, через що ми, дивлячись на «сьогоденнє», одночасно бачимо і те, що пройшло.

Контемпоралістських поглядів на час дотримувався Августин Блаженний. В Одинадцятій книзі своєї «Сповіді» (11. XIV. 17) він прямо ставить запитання, що ж таке час? Якщо ніхто мене про це не запитує, я знаю, що таке час; але якби я захотів пояснити запитувачеві, що воно за одне – тоді ні, не знаю.

За Августином, вимірним є лише теперішнє (сьогодення). Минуле і майбутнє існують тільки у нашій уяві. За ним, є три часи: «теперішнє минулого, теперішнє теперішнього і теперішнє майбутнього». Ці три види часу ніде не існують, окрім нашої душі. «Теперішнє минулого – це пам'ять; теперішнє сьогодення – його безпосереднє споглядання; теперішнє майбутнього – його чекання».

Окрім того, приклад Іякова дозволяє твердити про наявність у даному діалозі думки про рівновіддаленість минулих подій від точки, де *теперішнє* переходить у *пройдешнє* (а *потомнє* стає *теперішнім*). Назвемо цю точку «хронон» на відміну від платонівського «хронос» – 'теперішнє' (ὁ νῦν χρόνος) чи 'нинішнє' (τὸ νῦν). У цьому сенсі ми в однаковий спосіб можемо «взирать» на «Вчорашнее Время», на «прошедшее Утро», на «Десятый Час», на чотири хвилини, котрі вже промайнули, так само, як на давноминулі «Авраамские Времена»,

тобто, на тисячоліття назад, тому що принципової відмінності між ними у цьому сенсі немає.

Як це пояснити? Для цього звернімося до ще одного цікавого підходу до часу у цьому творі Григорія Сковороди, де мова йде про своєрідну «воронку часу», коли визначений відрізок його потоку весь час звужується.

Спочатку ми бачимо, як тече 1772 рік от Христа, потім – місяць травень цього року, потім – його п'ятнадцятий день, за ним проминає дев'ята година цього дня, потім – тридцять хвилин за дев'яту, за нею протікають чотири хвилини після того, як пройшло пів години за дев'яту, і ось й вони протекли і пішла половина п'ятої хвилини другої півгодини до десятої, п'ятнадцятого дня травня місяця 1772 року, потім – шоста, за тим всі інші години, настане шістнадцятий день травня та всі наступні, потім мине травень, настане червень аж до грудня, мине 1772 рік і настане 1773 рік тощо. .

Таким чином, від точки «хронон» як умовного центру теперішнього часу в обидві сторони розбігаються два протилежних вектори модусів часу, де вектор майбутнього спрямовано «вперед», а вектор минулого – «назад» (хоча подібні визначення напрямків течії часу визнаються не у всіх культурах).

Що ж ми бачимо? Чотири з половиною місяці 1772 року знаходяться у минулому, а сім з половиною – у майбутньому. Далі, половина травня знаходиться у минулому, а половина ще має наступити. З п'ятнадцятої доби цього місяця у минулому залишилось 9 годин, а ще грядуть – 15 годин. З десятого часу цієї доби відійшло у минуле 34 хвилини, а 26 хвилини ще мають прийти. Проте час не стоїть на місці, і за хвилину у минулому опиниться вже 35-та хвилинка, а майбутньому цієї години стане на одну менше. Згодом години доби вичерпаються, і настане нова доба, тоді як доба 15-го травня перейде у минуле. Зрештою, піде у минуле і весь травень, і весь 1772 рік, поступившись місцем року 1773-му і т. д.

Якщо уявити собі точку «хронон» у вигляді бігунка, котрий є на логарифмічній лінійці, а власне час – як цю лінійку, то вона невпинно пересувається по цій лінійці, і під час такого

пересування поточні миттєвості, складені у секунди, хвилини, години, дні, роки, тисячоліття продемонструють нам переходи *теперішнього* часу в час *минулий*, а часу *потомного* – у *нинішній* час.

Але що станеться, якщо цей «слайдер» повернути у зворотній бік, у минуле? Точка «хронон» при цьому розімкне спресований пройдешний час на такі самі подвійні протилежно спрямовані вектори модусів минулого та майбутнього, які ми спостерігаємо у нашій актуальності.

Зрештою, це може бути 12-та секунда третьої хвилини восьмого часу другого дня грудня 1558 року до Христа, і відмінностей в цьому сенсі між точкою «хронон», перенесеній за тисячі років тому у часи Авраама, та точкою, що розмикає час прямо зараз, у мить, коли читач читає ось цей текст, немає. Відповідно, вчорашнє може бути бачене нами так само добре, як і сьогоднішнє: «Кто видит Днесь, той видит и Вчера».

Завдяки застосування методу «воронки часу» ми можемо переконатися, що лише позачасове *на-млі-ока* не несе у собі усіх модусів часу, всі інші часові інтервали повною мірою з ними пов'язані. Так, скажімо, на рівні вимірювання часу роками 1772 року передував 1771 рік, і даремно він називається роком *минулим*, але за ним приходить новий, 1773 рік, рік *потомний*.

Так само обчислення часу у місяцях, днях, часах чи хвилинах передбачає певний нерозривний ряд цих хронологічних одиниць, де травню передуює квітень, а за ним йде червень, перед днем п'ятнадцятим був день чотирнадцятий, а за ним прийде шістнадцятий, за десятим часом – одинадцятий, за четвертою хвилиною – п'ята і т. д.

Іншими словами, часові інтервали вміщують у себе і минуле, і теперішнє, і майбутнє. Можна було б при цьому сказати, що актуальне існування має лише теперішнє, але воно, як ми знаємо, через плинність часу невлотиме, внаслідок чого демаркаційною лінією між минулим та прийдешнім є не теперішній час, а позачасова точка «хронон», або *на-млі-ока*.

Що стосується способу такого бачення вчорашнього у реальному плані, то тут, можливо, Григорій Сковорода мав на

увазі екстрасенсорний або навіть містичний досвід, до якого він був дотичний – чого варте, наприклад, його твердження, що найдрібніша піщинка таїть у собі страшний жар? Якщо це не про нуклеарні сили, котрі мають небачену енергію, котра вивільняється при їхньому розриванні з пекельною температурою, то про що це?

За авторитетним поглядом Дм. Чижевського, «аналіз паралельних явищ із історії містичної філософії та містики, ... не залишає сумніву щодо глибокої внутрішньої спорідненості Григорія Сковороди з наймаркантнішими¹ представниками старохристиянської та німецької містики». Дослідник згадує при цьому не тільки про «передбачення Сковородою “морової язви” у Києві, віщий сон Ковалинського, що мав за предмет Сковороду», а також «два основні переживання Сковороди – сон, що відштовхнув його від світу (1758 р.) та перше його містичне переживання (1770), після якого починається й містичнописьменницька діяльність Сковороди» [Чижевський, сс. 211, 212].

Утім, прийняття «містичної версії» бачення минулого зовсім не обов'язкове. Августин Блаженний у своїй «Сповіді» (Кн. 4) з гіркотою зазначав, що містика та астрологія завели його у глухий інтелектуальний кут, але при цьому він визнавав й можливість якогось іншого, не містичного, способу бачення минулого та передбачення майбутнього.

Так, в іншій книзі (XI, 22) він міркує, що, можливо, майбутнє таїться в якійсь схованці, виходячи з якого стає сьогоденням, а потім знову ховається і називається минулим? Інакше як би *прозрівали майбутнє провісники, як могли б люди правдиво розповідати про минуле* (курсив мій – О. К.), якби вони не з'являлося перед їхнім розумовим узірм? А чи можна бачити неіснуюче?

Зрештою, він приходить до протилежного своїм попереднім твердженням висновкам, вважаючи, що і *минуле*, і *майбутнє* все ж, як і *теперішнє*, існують, проте де – невідомо.

¹ Наймаркантніший – найвизначніший – О. К.

Тут декілька слів варто було б сказати про точку «хронон», що посідає проміжне місце між *промайнулим* та *потомним* часами. Континуальний потік часу розмикається завдяки тому, що ця точка є своєрідною позачасовою миттю, чимось на кшталт *на-млі-ока*, або *In-Augenblick* (М. Гайдеггер), чи, найбільш точно англійською – «*In-no-Time*», «поза часом».

Спробуємо шляхом простої інтроспекції «схопити» це *на-млі-ока*, певне Δt , що йде у нескінченність, котре, «невловиме», постійно «вислизає» з спроб його фіксації через відсутність приналежності до жодного часового модусу. Ця точка, перебуваючи поза часом, розмикає час на два вказаних модуси, знищуючи середній модус часу – теперішнє.

Дійсно, будь який малий відрізок часу, навіть наносекунда, має початок та кінець, відповідно – те що минає і те, що часовіє з майбутнього, проте власне «тепер» ми ніколи у статиці не ухопимо, бо воно є алокальним і атемпоральним. Виходить, що не тільки минулого (вже) немає, не тільки майбутнього (ще) немає, немає й теперішнього [Разглагол ФО].

Попри свою небуттєвість, це *на-млі-ока*, невловима позачасова мить, має вплив на часові модуси тим, що вона визначає їхню приналежність до Ніщо у процесуальному плані, коли они починають *ніщовіти*. Проте це ніщовіння відбувається разом з їхнім *буттіюванням*, Буттіювання та ніщовіння разом дають наявне буття, або Сущє, де Буття та Ніщо постають як його моменти, але перед тим вони, Буття та Ніщо, поєднуються у становленні.

Сущє відрізняється від *миті* тим, що воно часовіє, тобто, становить собою *процес* часовості, де речі та процеси мають здатність *виникати* з майбутнього, *існувати* у теперішньому та *зникати* у минулому. Мить як *на-млі-ока* же знаходиться *поза часом*, хоча до часових модусів має суттєві відношення (про це – нижче).

Подібну проблему обмірковував Августин Блаженний, який писав, «... Якби ніщо не проминало, то не було б минулого часу; якби ніщо не наставало, то не було б майбутнього часу, а якби не було нічого, то взагалі не було б часу теперішнього».

Але яким чином “є” ці два часи – минулий і майбутній, – коли минулого *вже* немає, а майбутнього *ще* немає? І сам час теперішній, якщо б він був завжди теперішнім і не пропадав у минулому, то не був би вже часом, а був би вічністю.

Отже, коли теперішній час, щоб бути часом, має пропадати в минувшині, то як же ми можемо твердити, що час “існує”, коли єдина рація його буття – це небуття. Отже, ми маємо право сказати, що час існує хіба тільки тому, що він прямує у небуття» [Августин, с. 222].

Можливо, якщо вжити прийом «зворотної реконструкції», це питання дещо проясниться? До початку часів часові модуси перебували у вічності, але *перебували*. У який спосіб відбулося їхнє розгортання? – Із творенням нашого світу. Уявимо тепер, що модуси майбутнього та минулого згорнуться назад, у вічність. Тоді ми матимемо все що було, і все, що ще буде, у позачасовій тотальній єдності. Якщо використати ідею еманациї, то це може відбуватися на її різних рівнях, наприклад, на рівні *Нусу*, чи *ейдосів*, чи на рівне власне *Одного*, того *Начала*, про яке говорив Григорій Сковорода і з якого все походить.

Залишається лише вийти на цей рівень завдяки досвіду надприродного прозріння, і ми хоч як зможемо пояснити те, про що говорив Святий Августин, тобто, здатність деяких людей передбачати майбутнє (ту ж «морову язву», яку передрік Григорій Сковорода) та реконструювати події минулого.

Якщо ж вживати сучасні уявлення, то це позачасове існування того, що вже пройшло, і того, що ще настане, можливе на якомусь субатомному рівні, де реальність у трильйони трильйонів разів менша за розміри ядра атомів у вигляді енергетичних (нематеріальних, без маси спокою) конфігурацій тієї *тканини* Всесвіту, котра тчеться за допомогою ниток *суперструн* як викидів чистої енергії *Одного*.

До подібного прозріння особливо були схильні поети (М. Кириєнко-Волошин, О. Мандельштам, Б. Пастернак та інші). Це також прозріння Г. Сковороди про «Первородныи Мыры, Нерукотворенныя и Тайныя *Веревки*, «преходящую Сень, или Матерію, содержащія».

Достаньо навести дивовижні слова М. Кириєнка-Волошина: «Я ловлю *разрывы ткани* / В вечном *кружеве* минут / Я ловлю в мгновенья эти, как *свивается покров* / Со всего, что в форме, в цвете, / Со всего, что в звуке слов», «И тянутся длинны / Протяжно-певучи / Во мраке *волокон...*», а також – «Нет вещества – есть круговерти силы / Нет твердости – есть натяжение *струн* / Нет атома – есть поле напряженья», щоб побачити за цими рядками певну приховану реальність.

Так само шокують своїм ясновидінням рядки Осипа Мандельштама: «Неразрывно *сотканный* с другими / Каждый лист колеблется отдельно / Но в порывах *ткани* беспредельно / И мирами вызвано иными – / Только то, что создано землею: / Длинные трепещущие *нити* / В тщетном ожидании наитий / Шелестящие своей длиною», і далі: «Бесшумное веретено – переливается оно – безостановочной волною – все в мире *переплетено* – и непрерывно, и *одно*» (курсиви мої – О. К.).

Про подібні речі, як переказує Вяч. Вс. Іванова, говорив й Борис Пастернак [Паргод]. Бачення цих недоступних для сенсорного сприйняття рівнів реальності деякими людьми навряд чи можна ставити під сумнів. Тому краще мати хоч якісь пояснення, ніж не мати їх зовсім, як це спостерігається у сучасній науці стосовно сутності електричного струму, магнетизму, гравітації, нуклеарних сил, енергії, зрештою, навіть кінцевих джерел звичайного механічного руху, що насправді робить її *Docta Ignorantia* [Докта].

Якимось чином увійшовши на такий рівень реальності, вочевидь, завдяки зміненим станам свідомості, говорячи мовою трансперсональної психології, або, богословською мовою, після сходження на людину, як це пережив сам Григорій Сковорода, Благодаті Божої, ясновидець опиняється вже не перед лінійною послідовністю часу, котру можна уподібнити лінійному письму, де кожен епізод знаходиться у часовій сукцесивності (послідовності), кожен з яких проминає теперішнє, а перед такою картиною, якщо вже проводити аналогію з письмом, де діє нелінійний час, або де, краще сказати, немає ніяких послідовностей і все є тут-тепер, зараз та відразу.

Для роз'яснення такої ситуації нелінійно-позачасового бачення минулого та майбутнього у нагоді може стати концепція нелінійного письма Жака Дерріди. На його думку, сучасне мислення стає дедалі нелінійним, і все менше може бути представлено у вигляді книги зі сторінками, що послідовно, одна за одною, відкриваються читачем.

Прикладом такого мислення є комп'ютер. Сенса комп'ютерної організації тексту у тому, що він здатний винести даний текст за межі геометрично організованого простору. Тепер стає можливим перехід не від одного фрагменту тексту на даній сторінці до фрагменту, розташованого на наступній сторінці, а до будь-якого фрагменту тексту на будь-якій сторінці взагалі [Субботин].

Дану картину можна уявити, взявши за наочний приклад такий електронний документ, де кожна сторінка має гіперпосилання на всі інші сторінки окремо, і ми можемо, уникаючи перегортання сторінок, миттєво, в один клік, не витрачаючи часу, необхідного для переходу від однієї сторінки до іншої, вийти на ту потрібну нам сторінку, котра нам миттєво, зараз, тут-тепер, відкриється.

Іншим чином це можна представити як цілком, на всі сторінки відкритої книги (у малому масштабі), завдяки чому ми бачимо всі її сторінки відразу, без послідовних переходів, і кожну з них можемо зробити на даний момент головною.

З точки зору поєднання у позачасовості різних модусів часу ми можна уявити всі минулі та ще не насталі події як такі, що розташовані в одному «вікні», і ми, зосередившись, можемо побачити сторінку, на котрій явлені події, що мали місце за 26 хвилин до одинадцятої години 15 травня 1772 року, а «кликнув» мишкою, ми можемо побачити, що буде у такий самий день та час «Месяця Маіа» 3772 року і таке подібне.

Процес «входження» ясновидця у невловимий позачасовий проміжок між минулим та майбутнім, модусами, котрі притаманні й актуальному теперішньому (оскільки, як вже зазначалось, будь-який надмалий відтінок часу несе собі його початок та кінець) є у певному сенсі дзеркально протилежним процесу породження

надсвітовим Одним світу речей, що перебувають у часі. Насправді, яким чином можливо, щоб те, що знаходиться поза часом, породжувало час і те, що перебуває у ньому?

Відкрити для тисячолітніх дискусій відповідь на це питання ми знаходимо у платонівському «Парменіді». Доносячи свої аргументи з цього питання до Аристотеля (іншого, не Стагирита), Парменід говорить: «Коли щось переходить від буття до загибелі або від небуття до виникнення, відбувається його становлення між деякими рухом і спокоєм і воно не має на той момент ні буття, ні небуття, не виникає і не гине. ... З тієї ж причини, коли *Одне* переходить від себе, *Одного*, до множинності, і з множинності до *Одного*, воно не є ані *Одним*, ані множиною, воно не роз'єднується і не з'єднується; так само, переходячи з подібного до неподібного і з неподібного до подібного, воно не є ані подібним, ані неподібним, воно не уподібнюється і не стає неподібним; нарешті, переходячи з малого у велике і рівне, і навпаки, воно не буває ні малим, ні великим, ні рівним, не збільшується, не зменшується і не зрівнюється» (Парменід, 157).

Але перед цим він підводить співрозмовника до висновків, що не існує часу, протягом якого щось могло б одразу і не рухатися, і не покоїтись. Аристотель згоден з цим і каже: «Звичайно, ні». Парменід продовжує, задаючи проблему – як це *Одне*, не рухаючись і не перебуваючи у спокої, зрештою, змінюється? Тобто, хоча *Одне* за усіма належними йому ознаками не змінюється («Адже не перебуваючи у спокої, і не рухаючись, і не перебуваючи у часі, воно не змінюється»), воно, проте, має якимось чином породити час та, вочевидь, стати причетним до часу та зазнати внаслідок цього змін.

Але де це *Одне* перебуває з початком зміни (тобто, з початком часу), якщо воно є поза часом, нерухоме та рухоме «одночасно» (хоча вживати це слово внаслідок того, що часу поки що немає, не можна – О. К.)?

За Парменідом, те, у чому перебуває *Одне* у момент виникнення часу, коли воно саме змінюється, є дивним: «У такому разі, чи не дивно те, в чому воно перебуватиме в той

момент, коли воно змінюється»? І на запитання Аристотеля, де ж саме воно перебуватиме, Парменід. відповідає: «... Якщо Одне покоїться і рухається, воно має змінюватися у той та в інший бік, тому що тільки за цієї умови воно може перебувати в обох станах. Змінюючись, воно змінюється *раптом* і, коли змінюється, не може перебувати в жодному часі, і не може, значить, у той момент ні рухатися, ні покоїтись. ... Це "раптом", мабуть, означає щось таке, починаючи з чого відбувається зміна у той чи інший бік. Насправді, зміна не починається зі спокою, поки це – спокій, ні з руху, доки триває рух; однак це дивне за своєю природою "раптом" лежить між рухом і спокоєм, перебуваючи зовсім поза часом; але у напрямку до нього. І, виходячи від нього, рухоме змінюється, переходячи до спокою. (Змінюється) і те, що покоїться, переходячи до руху» (Парменид, 156 е і далі).

У примітці до цього місця діалогу говориться, що поняття «раптом» є паралельним поняттю «тепер», де «раптом» є точкою, від якої походить зміна у той та в інший бік. Це – межа між спокоєм і рухом, як і «тепер». Це також межа між буттям і становленням. Аристотель, Стагирит, як і Платон, вважає «раптом», чи «раптово», моментом початку зміни руху: «Раптом» – це те, що виходить зі свого стану в невідчутний за своєю малістю час, а всяка зміна за природою є виходженням з себе (Аристотель, Фізика IV 13, 222b, 15 і далі).

З цього приводу хотілось би зробити декілька зауважень. По-перше, якщо прийняти положення про те, що перекладено як 'раптом', насправді є межею між нерухомим та позачасовим Першоначалом та рухомим світом речей, які знаходяться у безперервному русі, то ми не враховуємо ту обставину, що до *Одного* не можна застосовувати поняття як руху, так і спокою. оскільки воно перебуває над ними.

По-друге, це «раптом» є радше точкою, котра розділяє минуле та майбутнє, проте не у «тепер», котре саме у найменшому своєму інтервалі несе в собі початок та кінець, тобто, минуле та майбутнє, а у такій точці, котру ми означили вище як «хронон» і котра є *миттю*, або *на-млі-ока* (*Augenblick* чи *In-no-Time*).

Через це переклад давньогрецького *ἐξαίφνης* [eks`aípfnas] як 'раптом' (рос. переклад 'вдруг') несе у собі значення несподіванки, а не миттєвості. Староукраїнське «абіє» – 'зараз, відразу, раптово, зненацька' у можливному варіанті «аби є» 'щоб було', 'тільки б настало' такого смислу не несе і означає скоріше умову, завдяки якій виникає дещо таке, що «є», і це виникнення відбувається відразу, раптово [Словник].

За словником Йосипа Дворецького, оригінал має подвійний переклад – як 'раптово', 'неочікувано' (рос. 'внезапно', 'неожиданно', 'вдруг') та як 'миттєвий' або 'миттєвість', в обох випадках – з посиланням на Платона [*ἐξαίφνης* 1958],

Другий варіант перекладу за контекстом «Парменіда» має явні переваги – адже у мить творення світу його виникнення ні для кого не могло бути чимось неочікуваним, тому що ще не було нікого, окрім Творця, а Він добре знав, що робить.

Перший же варіант органічно вписується у англійські переклади Біблії, коли *ἐξαίφνης* тлумачиться як дещо таке, що трапилось неждано (suddenly): «*Раптом (ἐξαίφνης = suddenly) з'явилася з ангелом безліч небесного воїнства...*» (Лк. 2:13); «*Коли він мандрував, наближаючись до Дамаску, раптом (ἐξαίφνης = suddenly) світло з неба засяяло навколо нього*» (Діян. 9:3) [*ἐξαίφνης* 2022].

Утім, і друге значення тут також може бути вжито, як «миттю з'явилася...» чи як «миттю засяяло», але при цьому раптова поява небесного воїнства або світла не може бути віднесена до самого воїнства (воїнство не є ані раповим, ані миттєвим), ні до світла у тому ж розумінні – тут саме це світло не є миттю і не перебуває у миті – воно миттю засяяло (виникло) і продовжувало світити. «Одне» ж перед тим, як змінитися, перебувало у *ἐξαίφνης* у тому значенні, що перехід його до світу речей, разом з яким виникає й час, відбувається у межах (якщо так можна сказати про безмежне, позапросторове та позачасове) миті, а не раповості, і з цієї миті й починається часовиння як таке.

Не дивлячись на очевидність для мене того, що «перебуваючи зовсім поза часом, але у напрямку до нього»,

Одне перебуває у миті, а не у раптовості, у літературі можна зустріти обидва варіанти перекладу даного слова. Перший з них ми бачили у російському перекладі «Парменіда», другий, приміром, у Люка Бріссона, котрий переклав його як «the instant» 'мить', 'момент' [Brisson]. Поєднання цих двох варіантів бачимо у Спиридона Рангоса, котрий додає до перекладу ἐξαίφνης як 'моменту' прикметник 'раптовий' [Rangos]. Покажемо й такий переклад ἐξαίφνης як *Augenblicke* [Beierwalters].

Безумовно, лексичні засоби давньогрецької мови відповідали тогочасному розвитку суспільства та мислення. Якщо ж спробувати «модернізувати» термін, котрим позначається перехід від вічності до часу, то, як на мене, концентрований смисл цього явища можна виразити й таким словом, як «імпульс» у значенні «поштовху», завдяки якому розпочинається певний процес, що предметно можна проілюструвати на прикладі роботи гарного стартера автомобіля, коли він відразу запускає двигун, робота якого, на відміну від миттєвого імпульсу, отриманого від стартера, вже триває у пролонгованому часі.

Зміст цього «запуску» може виражатися такими лексемами, як англ. *flash* 'спалах', 'проблиск', 'мить'; *outbreak* 'спалах', 'вибух', 'раптовий початок'; *burst* 'вибух', 'спалах', 'розрив'; *explosion* 'вибух', 'спалах', 'швидке зростання'; *spark* 'іскра', 'спалах'; *flicker* 'короткий спалах'; *blink* 'мить', 'спалах', 'відблиск', франц. *l'éclat* 'вибух', 'спалах', а також франц. *l'explosion* та *le flash* з тими ж значеннями, нім. *die Anregung* 'спонування', 'поштовх', 'імпульс', 'спонукальна причина', 'почин'; *der Anstoß* 'поштовх', 'перший удар по м'ячу', 'імпульс'; *der Antrieb* 'спонування'.

Яку ж роль відіграє ця *мить* у переході від вічності до часовості? Спочатку констатуємо, що мить контактує як з *минулим*, так і з *майбутнім*, оскільки вона «вклинюється» між ними (Парменід, 152 с). Добре знаючи, що саме опосередковує зв'язок між цими модусами часу, ми можемо схилитися до думки, до ця мить є чимось паралельним *теперішньому*, як вважають наведені вище коментатори діалогу.

Одначе ми вже говорили, що *нинішнє* саме несе у собі *минуле* та *майбутнє*.

За думкою Олексія Плешкова, роль *миті* полягає у тому, щоб відсікти від теперішнього якісь його частини: «Миттевість “відсікає” від теперішнього частини, обертаючи одну з них у минуле, а іншу – у майбутнє [Плешков, с. 26]. Іншими словами, є деяке «самітнє» *теперішнє*, котре існує без минулого та майбутнього; воно є цілним, але подільним. «*Раптом*» у це *теперішнє* врізається така собі «миттевість», яка розсікає його двічі, спочатку на таку частину, котру вона обертає у минуле, а потім – ще на одну частину, котру обертає вже у майбутнє. Так виникають модуси часу. Як дана мить спроможна якісь частини нинішнього «обертати» за якимось напрямками, автор пояснень не дає, але у тому, що *мить* створює часові модуси майбутнього та минулого, у мене сумнівів немає. Тому, коли стверджується, що «миттевість ... розбиває теперішнє у темпоральну послідовність» [Плешков, с. 27], виникає питання: а хіба у самому теперішньому такої послідовної темпоральності немає?

Якщо так, то теперішнє знаходиться поза часом і є, по суті, вічністю. Сам же О. Плешков, зазначаючи, що «вічність можна визначити як атемпоральну и тривалісну форму існування» [Плешков, с. 23], побіжно це визнає, хоча вираз «існування вічного» є оксюмороном – вічне *не існує*, а *буттіює*, оскільки у ньому відсутні зміни, отже, момент *ніщовіння*, отже, відсутнє й *існування* у сенсі єдності Буття та Ніщо.

Немає заперечень щодо того, що мить «вклинюється» між минулим та майбутнім, проте за умов, що ми визнаємо, що це «вклинювання». відбувається не між «готовими», вже існуючими минулим та майбутнім. Минуле та майбутнє виникають у результаті цього «вклинювання», а вже після їхньої появи це може виглядати, начебто мить спрямовує частини теперішнього у минуле та майбутнє. Важливо, що дане «вклинювання» передбачає деякий розрив передчасової Вічності.

У Григорія Сковороди ми, ясна справа, не знайдемо розгорнутих теоретичних викладок стосовно вказаного розриву,

але прозорий натяк на його «емблематичний» образ у нашого філософа є. У діалозі «Кільце» Атанасій питає Якова, «длячого Бог изображається Колесом»? Яков відповідає: «Он начинает все, не начинается; тем есть начало. Не может быть началом ничто, естли прежде того было что-либо. То одно есть истинное начало, что все предваряет и само ничем не предваряемо. Один только Бог есть родное начало, что все предваряет. Он все предваряет и после всего остается, чего ни о чем другом уже сказать не можно». Тоді Атанасій перепитує, «Длячого же сіє начало образується змієм? Яков пояснює, що змій, окрім того, що у кільце звивається, ще й гострий зір має і здатен «будущее видеть» [Кольцо, с. 592].

Тобто, змій, що кусає свій хвіст, як алегорія Бога, теж завитий у кільце, що уособлює Вічність. Але, образно кажучи, кусаючи свій хвіст, багато чого, а тим більше «будущего» не побачиш, адже хвіст – це те, що залишається позаду, у «минулому». Змій має випустити свій хвіст з пащі та розпластатися з кільця у всю свою довжину, де голова буде дивитись у майбутнє, а хвіст, як і належить, простягнеться у минуле.

Відповідно, вже стосовно метафізики переходу від позачасової Вічності Бога до часовості нашого світу, можна твердити, що *мить* розмикає кільце Вічності, і завдяки розпластанню кільця у лінійний формат виникає й лінійний час із своїм минулим (хвіст), майбутнім (голова) та теперішнім (тулуб).

Можна цілком погодитися із висновками Святослава Кияка щодо ставлення Григорія Сковороди до часу, коли він для нього – «не лише філософська категорія, а річ, яка має велику цінність і яку гріх марнувати, бо з допомогою “часу” здобувається "Небо". Однак у порівнянні до Вічності час – це тільки "хвіст". Вічність – це "голова всього, це справжня “сутність”, а час, історія – це тільки “тінь”. Ця “тінь” (історія) власне завершується на Голгофі: "В умираючій на хресті Христовій плоті вмирає й уся історична нісенітниця". Саме цим шляхом – від "смерті" до "життя", від “часу”, чи "історії", до "вічності”, прямує цілий світ і все. що в ньому» [Кияк, с. 63].

Розгорнуте у те, що ще не настало, та обернене на те, що минуло, актуальне теперішнє у лінійній послідовності не втрачає причетності до вічності, вічність залишається присутньою у цьому випрямленому у часовість кільці Вічності як етернальна змістовно наповнена есхатологічна перспектива здійснення Задуму Божого, тому вона і є «головою», яка дивиться «вперед», тоді як час у сукупності його фазових елементів та у розуміючो-образних визначеннях складається в історію. Як вважав Григорій Сковорода, саме «з множення таких образів сплетается історія» [Кольцо, с. 592]. Тому коли говорять, що «вічність завжди присутня у часі тут і тепер» [Плешков, с. 23], то до цього слід ще додати «там» і «тоді», тобто, і в минулому, і у потонному часі.

Глава 10. Синхронія та діахронія

10.1. Симультанне та сукцесивне існуванні множини світів та їхнє преображення у діахронії

Необхідно сказати, що, строго кажучи, Григорій Сковорода був, якщо можна так сказати, «полімондіалістом», тобто, він дотримувався, як і деякі християнські богослови (див. розд. 1), ідеї про множинність світів. Це стає ясним з його вказівка на те, що «Мір» «составлен из безчисленных Мір Міров». Такі полімондіальні погляди Григорія Сковороди можуть розглядатися у площині їхнього симультанного (одночасного) та сукцесивного (часово послідовного) існування.

Відразу слід зауважити, що заяложене повторення того, що Григорій Сковорода вчив про три світи (Мікрокосм, Макрокосм та символічний світ Біблії) є невірним. Здавалося, що є за простішого – не повторювати цю спрощену версію викладу вчення нашого мудреця, а звернутися не до одного, де йдеться саме про три світи, а до всіх текстів самого Любомудра, або хоча б задуматися, від якого світу тікав Сковорода і який його ловив та не спіймав. Зрозуміло, що він біг не від Макросвіту, не від себе як Мікросвіту і, тим більше, не від Символічного Світу Біблії. Тоді від якого саме?

Світи у Григорія Сковороди подвоюються у діахронії, через їхню трансформацію (окрім світу Біблії), та у синхронії, через наявність у трьох з них (окрім Четвертого світу) невидимої натури. Думку про подвоєння світів у першому значенні Сковорода успадкував від Оригена, а ідею множинності світів у синхронії – від Епікура, але не тільки як одночасне співіснування багатьох фізичних світів, а як актуальну подвійність кожного з них через притаманну їм бінарну, видимо-невидиму натуру, в чому видно добре засвоєну ним філософію Платона з його двома світами – світом ідей та світом речей.

У такому відтворенні Г. Сковородою полімондіального вчення видно засвоєння ідей не тільки давніх філософів, але й його недавніх сучасників – Джордано Бруно з його вченням про незчисленну множинність фізичних світів і Г. Ляйбница з його теорією про «безщетныя» монади як окремі світи.

Вище вже наводились слова нашого філософа, що наш світ – це «дом вечнаго», котрий складається з «безщетных садов-вертоградов» [Икона Алквіадская, с. 737]. Паралель з «Монадологією» (пункт 67) Г. Ляйбница тут очевидна, адже той писав, що «всяку частину матерії можна уявити на зразок саду, повного рослин, і ставка, повного риб. Але кожна гілка рослини, кожен член тварини, кожна крапля його соків є знову таким же садом або таким же ставком».

Григорій Сковорода вторить йому: у кожній яблуні нашого світу містяться «безчисленныя садов мільйоны, дерзаю сказать: и безчисленныя Міры» [Разглагол о древнем міре, сс. 479-480].

Кажучи загалом, усього світів Григорій Сковорода (якщо не брати до уваги концепцію множинності світів, яких є «безщетная» кількість) налічував мінімум десять – чотири реальних світи (Макрокосм, людський «мірок», світ Біблії та Четвертий світ-суспільство сплюндрованих людей, далі, їхні двійники у невидимій натурі (для 3-х світів), та їхні трансформації через перетворення у часі (теж для 3-х світів).

10.2. Трансформація трьох світів (Мікрокосму, Макрокосму та Четвертого світу) у суцесивній часовості

Діахронія у плані преображення людини (Мікросвіту) знаходить у Григорія Сковорода вираз у межах концепції народження «нової людини». Нове народження людини відбувається не менше трьох разів – при її хрещенні, коли вона вмирає для грішного світу і народжується для праведного життя, ще одне – по закінченні її земного існування, та, нарешті, коли «внутрішня» людина перемагає «зовнішню». Тоді й відбувається її «другі народини» та дійсне її «створення».

Ця оновлена людина постає *цільною* і *мудрою*, отже, *ціло-мудреною* (у сенсі нероздвоєності чи нерозпорошеності її єства та поєднання розуму і чеснот, що визначає чистоту душі в її прагненні до Вищого Блага). Її цілісність визначається ідентичністю ейдосу праведників, єдиного для всіх них, тоді як гріхи та їхні ейдоси завжди множинні. Добро є єдиним і цілим, тоді як його антипод є множинним та роздробленим. Наприклад, людина не може бути частково доброзичливою або мудрою.

Народження «внутрішньої людини» Григорій Сковорода описує відповідно до базової ідеї, закладеної в основу Святого Письма. Перетворенням себе із «зовнішньої» на «внутрішню» людина не просто наближається до Царства Божого, вона у певному сенсі цим актом волі «самовладно» зумовлює власний життєвий шлях на землі та свою Долю на Небі, коли душа людини з часовості переходить у Вічність.

Перетворень та преображення у діахронії зазнає також і Всесвіт (Макросвіт), що знаходить прояв у його загибелі та відродженні через зневажання смерті, тобто, в перетворенні на Новий Світ Божий. Есхатологічна перспектива цього світу визначена тим, що мірою оволодіння ним людина наділила його своїми грішними рисами. Тому фінальний етап цього світу пов'язаний із притягненням його до останнього Суду.

У результаті, внаслідок пришестя на землю Христа, «обительный» світ теж оновлюється. Григорій Сковорода в описі цього процесу застосовує метафору зернятка, з якого виростає нова рослина. Разом із рослинними образами для підкріплення

своїї ідеї він використовує геометричну символіку, особливо – фігуру кільця, що уособлює вічність, повернення кінця до свого початку.

У цьому перетвореному світі час і простір кардинально змінюються – час стискається (один день перед Богом – це тисячі років земних), тоді як простір у таким чином влаштованому світі стає багатовимірним та монадним. Тобто, на думку мудреця, у кожній мікрочастинці нашого світу ховаються міриади інших світів, простори яких є нескінченно малими («жахлива безодня Божої Сили»), однак – лише з нашого погляду, тоді як для тих, хто в них перебуває, вони так само, як і наш Всесвіт, постають як нескінченно великі.

Преображення цього світу як розгортання послідовних змін на краще пояснюється філософом на прикладі ейдосу яблуні, яка у своєму розвиненому стані «прихована» у зернятку. Дерево в ньому існує у вигляді ідеального прообразу: «єдине в ньому дерево з корінням, з гілками, з листками та плодами сховалося». Це «єдине дерево» виходить у діахронії з «прихованості» завдяки розгортанню «програми-ейдосу» дорослого дерева яблуні, яка визначає всі наступні трансформації насіння у часі.

У цьому ж дусі він розвиває свої погляди і на перебування у часовій діахронії світу речей, що має у нашого мудреця своїм ідеальним прообразом (ейдосом) Божий світ. Співвідношення «того» та «цього» світу він пояснює співвідношенням ідеального оригіналу та похідної від неї речі як тіні ідеї. Але перетворення світу речей, Макрокосмосу, відбувається, за Григорієм Сковородою, не за формулою «вмирання старого світу і народження нового», а через смерть смерті та переродження старого світу на такий новий світ, де немає вже звичайних ні часу, ні простору, а є лише Вічність. Завдяки цьому припиняється нескінченна ланцюг його помирань і відроджень, які були можливі у скінченному часі. Тим самим відбувається скасування темпоральності (часовості) узагалі, відповідно, діахронії та синхронії як базових вимірів часу.

Таким чином, динаміка матеріального світу у діахронії полягає в його оновленні, коли він, втративши свої звичні

тимчасові та просторові параметри, з певного моменту перебуває з Богом «на віки віків», тобто, поза смертю, у безсмерті.

Не минає позитивна трансформація у діяхронії й четвертий «світ спокуси». Він оновлюється таким чином, що виникає нове гуртове життя, нове співтовариство людей – «Духовна республіка». Шлях перетворення гріховного світу людей на безгрішний світ Григорій Сковорода бачить у поєднанні зусиль усієї громади, спрямованих на обертання його негативних рис на позитивні. Люди всі разом повинні приступити до цієї справи, яка, таким чином, постає як їхня спільна громадська, публічна діяльність, «спільна справа», тобто *res publica*.

Цей Новий Світ громади (що вибудовується «усім Міром») не є «тим», потойбічним світом, де люди перебувають після смерті, хоча йому все ж таки притаманні ознаки вічності («Бог у суспільстві» – «кільце вічності»). Це скоріше – «Град Божий» на землі, той світ високих моральних біблійних цінностей, який є взірцем для всіх людей у їхньому прагненні до людського, а не тваринно-тілесного, приниженого, бездуховного існування.

Інваріантною складовою перетворення старого світу людей виступає базисний постулат оновлення, яке через вмирання світу «прелщення» і «блуду» веде до народження нового світу. Таким чином, колишній небожественний світ грішних людей, в «острозі полонених», перетворюється на світ Божественний.

Отже, рух у сукцесивній часовості трьох світів має такий зміст: світ кожної окремої людини після її помирання для гріха відроджується як оновлений Мікрокосм «внутрішньої людини», Макрокосм гине як «старий» та відроджується як Новий Божий Світ, і, нарешті, Четвертий світ сплюндрованих людей після знищення його як світу низького і грішного перейде до нетлінних форм буття у вигляді «Духовної республіки».

З приводу цих максим Григорія Сковороди інший наш великий мудрець – Мирослав Попович, примічає, що «людина, згідно з ученням Сковороди, не тільки пізнає себе, а й сама тче „нитку Аріадни”, свою Долю» [Попович, с. 218], вибудовуючи на

підставі віковичних цінностей особистого благочестя, розуму, істини та премудрості Божої стратегію життя, зведеного на такому принципі, як незворушне ставлення щодо всіх земних бід, що, бува, настають, коли Лихо перестає сміятися. Навіть коли людину у житті спіткає Недоля, вона здатна власними силами зберегти всі ті внутрішні опори духовної стійкості, котрі недобра Судьба відняти не спроможна, і через це, попри життєві негаразди, ця людина все ж таки може мати «власноруч» створену добру Долю.

10.3. Діахронія і синхронія у фінитному життєвому часі та атемпоральна зачасовість трансцендентального Его.

Життя людини як її життєвий час має такі ж діахронічні та синхронічні виміри, як і час взагалі. Проте він має певні відмінності, визначені тим, що життєвий час є відтінком, «вбудованим» у загальний плин часу зі своїм власним початком, тривалістю та кінцем. Всередені цього відтінку як його певні окремі часові етапи перебувають вікові стадії людини, що мають ще й деякі градації – вік немовляти, раннє дитинство (дошкільне), дитинство, отрочество, юність, молодість, дорослість, зрілість, вікове акме, похилий вік, старість. Всі ці етапи розгортаються сукцесивно, і ця послідовність мірою настання та закінчення проживання кожного етапу переводить цей етап з майбутнього через теперішнє у минуле.

Особливістю теперішності в життєвому часі є те, що вона має певну подовженість, не є одномоментною, і триває кожний з вказаних етапів від кількох років до кількох десятиліть. У цьому сенсі у діахронічному потоці часу формуються певні синхронічні «часові островки»: котрі дозволяють казати «поки я молодий», або «хоча я зараз і похилого віку, але ще сповнений життєвих сил» тощо.

Проте ці стадії життєвого часу не нескінчені. Вселенська світоглядна трагедія – невічність земного буття – невідворотно торкається без винятку кожної людини. Її особливостями є суто індивідуальність, бо «кожен помирає на самоті» (Ганс Фаллада). З огляду на неминучість завершення земного життя, ця проблема

стає проблемою самого життя, і формулюється вона так: «Як ми можемо жити, радіти якимсь плінним речам, займатися повсякденними справами, щось планувати та на щось сподіватися, коли над цим грізливо нависає страшна перспектива? Як нам всім ставитися до цього?»

Відповідь Григорія Сковороди насправді мудра. Як на нього, тільки «безумный трепещет смерти и посему боится от тела разрешиться», навіть якщо життя йому не подобається та «всяк день тирански его мучит». З цього можна зробити висновок, що стратегія життя з такою перспективою полягає у свідомому та, зрештою, спокійному, виражено-позитивному прийнятті того, що є неминучим.

Ці сентенції Сковороди наводять думку про аналогічні міркування з цього приводу нашого сучасника Габріеля Марселя, котрий писав, що нам відомо про те, що життя несе в собі смерть як свою «темну половину», і це не дає можливості беззастережно прийняти платонівську ідею приготування до смерті або відсунути цю проблему за межі турбот мудрія. Ми маємо проявити «трагічну мудрість», сутність якої полягає у *зречення життя*, визнавши, що його кульмінація лежить поза його межами.

З огляду на це ми маємо бути смиренними, свідомо дотримуючись такої життєвої стратегії, яка спирається на гайдеггерівський термін «Zum Tode Sein» ('буття, обернене до смерті') [Марсель]. Отже, коли ми усвідомлюємо, що наше життя проходить під знаком смерті, то це визначає й відповідний загальний тон її сприйняття.

Є й такі люди, котрі виносять цю проблему «за дужки», говорячи, як Єрошка з толстовського твору, що після нас просто «трава буде». Така життєва позиція бездумного ставлення до смерті певним чином визначає таке ж саме бездумне ставлення й до життя, адже легковажне відношення до смерті ігнорує ту значну роль, котру відіграє усвідомлення фінітної часової перспективи для аксіології власного життя.

Мова йде не про те, щоб плюндрувати собі життя постійним згадуванням про смерть у будь-якій життєвій ситуації,

а про те, що все життя людини, її життєві вчинки, надбання та втрати, досягнення та прорахунки після того, як життя мине, будуть оцінюватися саме з фінальної точки зору, тобто, як певний підсумок того, що доброго встигла або не встигла зробити людина, або могла зробити, але з якихось резонів відмовилась від цього чи через власні вади або об'єктивні обставини на них не спромоглася. Скінченність людського життя за умов свідомого ставлення до цього факту може визначати протилежні рішення та вчинки людей.

Якби людина жила вічно, то у неї залишалась би можливість виправити свій поганий вчинок, наробивши бід, компенсувати це значно більшою за обсягом доброчинністю, уникаючи при цьому каяття. І лише коли виправити вже нічого неможливо, коли життя промайнуло, і на добрі справи часу вже не залишилось, люди можуть відчайдушно каятися та гірко жаліти про таким чином бездарно витрачений життєвий час.

Саме через це смерть не слід сприймати трагічно, більш того, до неї варто тягнутися, жити «до» (zum) неї, чекати на неї та вважати її приємністю – наводить слова Цицерона Григорій Сковорода. Тужити та вбиватись з того, що на людину чекає смерть, особливо, якщо вона припадає на «позднейші лета», абсолютно нерозумно.

Як «не скорбит разумный земледел» з того, що після «весенной пріятности последовало лето и осень», так і ми на схилі років не маємо сумувати з цього приводу, оскільки смерть у старості цілком природна, вона подібна до догорілої свічки, «которая сама собою угасает».

До цього ж, смерть є одним з шляхів виходу з буремного житейського моря. «Ах Смерть! – она мне толь пріятна, что чем ближе к ней подхожу, кажется помалу виден становится берег, отверзающий сладкое свое недро для моего по долговременном мореплавании успокоения». Бути старим добре, оскільки старість «точного предела не имеет», і можна скільки завгодно «управлять дело свое, между тем взирать спокойным оком на смерть», знаючи, що «в самой той минуте, как человек кончится», «следует особое блаженное чувство» [Из Цицерона, с. 1026].

У річищі таким чином визначеній життєвій стратегії наш філософ далі наводить слова Марка Цицерона про те, що ми маємо від юних літ привчати себе до того, щоб «смерти не боятися, а інакше никак нельзя быть спокойным. Неотменно смерть прийде, да того-то не знаем, сего ли дня или завтра. Так надобно ли горшаго мученія, как боятся ежедневнаго ея нападенія?»

Точно так, як пізніше Георг Гегель говоритиме про те, що смерть настає від почуття нудьги та пересиченості життям, викликаного тим, що на ці пізні роки чоловік стає вже не здатен мати нічого звичного з жінкою, і через це залишається розділеним і самотнім, М. Цицерон твердить, що коли все на світі наскучить, «то и самая жизнь наскучить может». Як «молодец не смотрит на младенчески забавы, а муж на молодецкии, так и старость на мужескии» не повинна дивитися. «Она для себе особливыи имеет склонности, которые так же свое имеют захождение, как и прочии. В то время уже наскучит человеку жизнь, и тогда-то самая пора умирать» [Из Цицерона, сс. 1027, 1026).

Іншими словами, «захоження» чоловічої сили веде до «нудів», а та – до смерті [Доля, сс. 40 і далі]. Отже, фінітність часу життя, котре, за добрих обставин, проходить одна за одною всі свої стадії та добігає до завершення, вимагає формування певної світоглядної установки на скінченність індивідуального земного часу людини.

Вказаним стадіям відповідають типові та спільні для всіх людей соматико-фізіологічні та психологічні риси, переміна яких з часом настільки радикальна, що людина у дитинстві та у глибокій старості виглядають як зовсім інші люди. Разом з тим не можна не відзначити, що на тлі послідовного часовіння індивідуального життя людина зберігає свою собітотожність, Ядром цієї собітотожності є особистісне «Я», котре у деякому сенсі перебуває якщо не поза часом, то у деякій контемпоральній незмінюваності.

Але скільки у людини є цих «Я»? Ідея Володимира Шинкарука про «троїсте» «Я» виявилась напрочуд співзвучною актуальному для сучасної світової філософії питанню про

структуру суб'єктивності. Він вважав, що у нашій суб'єктивності є не одне, а три «Я». Яке ж з них є справжнім? Справжнім є «третє» «Я». Воно діє як *Ego*, котре дає нам досвід безпосереднього відчуття життя (*Dasein*), маючи пріоритет «вирішального слова» у прийнятті остаточного рішення стосовно взаємовиключних пропозицій двох інших «Я», оскільки воно здатне дистанціюватися як від них, так і від самого себе.

Ще одна перевага «третього» «Я» полягає у тому, що воно є «чистим» «Я», яке не має назавжди закріпленого до нього змісту, і з цієї причини це «Я» є відкритим і незавершеним. У свою чергу, така його риса визначає відкритість і незавершеність людини.

Наступною перевагою цього «Я» постає те, що воно є центром інтенційної суб'єктивності як такої. Усі ці особливості визначаються специфічним позачасовим статусом «третього» «Я», вираженим через гайдегерівське поняття, вже згаданого вище при розгляді переходу від вічності до часовості, а саме, поняття «на-млі-ока» (*Augenblick*, англ. *In No Time*).

Вражаючи уяву дивну позачасовість цього «на-млі-ока» (*намліока*, *навмлівіч*, *навмліока*) видно не стільки з гайдегерівського «*Augenblick*» ('момент' як мигання ока), чи з аналогічного рос. «в-мгновение-ока» (теж «миг» як мигання ока), скільки з англ. «*In No Time*» 'моментально', буквально «по-за-часом», «у-не-часі», рос. «в-не-времени», тобто, у вічності.

Насправді мигання ока триває близько 0,05 секунди, тобто, воно має певний часовий інтервал перебігу, через що розуміння «*Augenblick*» як дечого позачасового є метафорою тобто, воно прив'язане до певного невловимого Δt , якого не можливо схопити, зупинити чи опередметнити. Це визначає динамічну атемпоральність і алокальність даного «Я», що стоїть над минулим, теперішнім і майбутнім часами і не пов'язане з жодною конфігуративною структурою суб'єктивності.

Не буде великим перебільшенням припустити, що вся наша суб'єктивність є дериватом цього «базового», перед-досвідного «Я» з його виходом через самого себе на чисті Буття та Ніщо.

Воно, це Я, як чиста позачасова буттєвість, з причин своєї «дозмістовності» постає разом з тим як антипод Буття, як чисте «Ніщо» (що в свій час точно підмітив Ж.-П. Сартр). Це «Я», концентруючи у собі тотожність Буття та Ніщо, має з ними зустріч у їхній взаємодії, через останню переходить до суцього існування, до часовості, наявності та світу як такого.

Використовуючи гайдегерівський термін буття-до-смерті і дещо переіначивши його та змінивши контекст, можна сказати, що притаєнена пам'ять про зустріч з Ніщо у ситуації жаху в рамках суцього дає «буття-до-смерті», тоді як дорефлексивна, дозмістовно-свідома зустріч з Буттям дає «буття-до-життя». І якщо у повсякденному житті-бутті буття-до-смерті, за М. Гайдегером, є постійною втечею від неї, то логічно запитати – втечею куди? До життя.

Аргументи з мого боку тут такі. *Буття-до-життя* у межах реалізації закладеного в нас самим Буттям прагнення «бути завжди» (чомусь мало хто замислюється, звідки взялось у всього живого прагнення до самозбереження, до життя? природа його явно не суб'єктивно-довільна) визначає, зрештою, інваріантність опредмечених у різних культурних текстах елементів базисної світоглядної формули *«ствердження життя, заперечення смерті, прагнення до безсмертя»*, хоча само її предметне втілення може суттєво відрізнятися від культури до культури.

Базові фундаментальні життєві смисли (якщо тільки мова йде про людину, а не про ситуативно-чуттєво діючу тварину) довербально відрефлексовуються та та автокомунікативно усвідомлюються: я вчуваю, що хочу їсти, хоча при цьому не завжди кажу сам собі, що непогано було б перекусити, хочу дещо сказати і «знаю», що хочу дещо сказати, хоча інколи сам себе від необережних слів стримую, і таке подібне.

І тут «Я», що «дає собі звіт» у наявності бажання їсти, і саме це об'єктивне та центроване довкола певної «самості» бажання не є тотожним суб'єктивній усвідомленості його факту. Власне суб'єктивністю тут є як раз озвучення в слові життєво визначених бажань. Я можу сказати, що я хочу їсти, але саме це

бажання я не визначаю і не можу говорити, що ось я зараз сформую у собі почуття голоду. Центрованим зосередженням такої суб'єктивності є, як на мене, аналізоване тут «третє» «Я».

Наостанок зупинимося на ще одній, вочевидь, головній особливості «третього» «Я», котра визначає його своєрідну «зверхність» (рос. «превосходство»), даючи йому можливість визначати остаточне рішення. Йдеться про часові виміри цього «Я» у модусах минулого, теперішнього та майбутнього. Власне розуміння такої особливості нашої суб'єктивності дав у свій час Е. Левінас. За аналізом Л. Карачевцевої, він робить спробу осмислити час як нетемпоральний. Ключовим поняттям тут виступає діа-хронія. Префікс «діа» має значення стрибка, збою.

Тобто, це є своєрідний *через-час*. Він показує, що людина переживає не тільки минуле й майбутнє з огляду на «зараз», не тільки екстатично спрямовується у можливе (як у М. Гайдегера). Він описує час поза синтезами свідомості: як незапам'ятне минуле й чисте прийдешнє, де виключена можливість спогаду (ретенції) чи прогнозованості (протенції) [Карачевцева, с. 169].

Найцікавішим моментом тут є оксюморон «нетемпоральний час», котрий насправді схоплює суть справи. Діахронія у значенні «стрибка» «через час» з виключенням як ретенції, так і протенції залишає, втім, відкритим питання про те, як співвідноситься з цією позачасовістю «Я», зокрема, наше «третє» «Я», оскільки з предметно наповненими спогадами про минуле та екстатично «закинутими» через «турботу» у майбутнє іншими «Я» все є більш-менш ясним.

Для знаходження відповіді на це питання звернімося до М. Гайдегера У 68-му та 76-му параграфах свого «Буття та часу» він пише, що стримане у власній тимчасовості, власне теперішнє ми називаємо «*на-млі-ока*» (рос. «*в-мгновение-ока*»). Цей феномен *на-млі-ока* в принципі не може бути проясненим з «тепер». «Тепер» є часовим феноменом, що належить до часу як до «всередині-часовості». У «тепер» дещо виникає, минає або наявствує. У «*на-млі-ока*» нічого відбутися не може, але як власне «теперішнє» воно обумовлює зустріч з тим, що може бути підручним або наявним «у часі».

На відміну від «на-млі-ока», котре є автентичним, власне «теперішнім», неавтентичне «теперішнє» ми називаємо *актуалізацією*. І якщо це останнє *часує* (рос. *временит*) з актуальності, то «на-млі-ока» – навпроти, (феноменологізується) з власного майбутнього. Присутність у єдності того, що настає, і того, що було (бувшого) *часує* як *актуальність*. «Сьогодні» стає розімкненим, і розмикає його саме «на-млі-ока» – пише М. Гайдегер.

Зі сказано стає ясным, «над чим» відбувається «стрибок» – не над тим «теперішнім», що розділяє минуле та майбутнє (це «теперішнє» не автентичне, бо воно несе в собі виникнення, наявність та минуість), а над розривом у самому «теперішньому», всередині нього, розімкнутого тим, що Гайдегер називає «на-млі-ока». Внаслідок цього виникає «вічна» актуальність, котра є тим позачасовим модусом «третього» «Я», що не зводиться не тільки до минулого чи майбутнього, але й до теперішнього.

Спробуйте шляхом простої інтроспекції «схопити» це «на-млі-ока», як на мене – то Δt , котре, «невловиме», робить і наше «третє» «Я» тим, що постійно «вислизає» з-під самого себе, не маючи прив'язаності до жодного часового виміру. Це – те деяке «самісне» «Я», котре за мить ока уходить від нашого схоплення і разом з тим залишається при нас як спроба цього схоплення.

Ясно, що це «самісне «Я» не можна однозначно звести до запозичених ззовні через інтеріоризацію об'єктивних комунікативних структур, оскільки дане «Я» володіє очевидною автономією та безсумнівною нетотожністю з указаними комунікаціями. Воно не знаходиться ні у минулому, ні у теперішньому, ні у майбутньому, його роль полягає у тому, щоб «обумовити зустріч» з тим, що перебуває у часі. І це дає йому право бути суддею та виносити вердикти відносно тих «Я», котрі перебувають у темпоральності та пропонують варіанти рішень, іноді – протилежних та суперечливих. Дане «Я», окрім того, становить фундаментальну основу нашого буття-в-світі як пере- живання життя через дазайн-присутність «при-всередені-світового-сущого».

Ось чому люди, про яких і сліду не залишилось на цьому світі, для яких ми були «младим, не знайомим племенем», за свого життя мали таку ж саму «зверхність (превосходство) присутності», якою зараз володіємо ми і якою будуть володіти наші нащадки. Цю зверхність добре видно з наївної самовпевненості багатьох людей, котра йде з реальної позачасовості їхнього самісного «Я», коли вони, перебуваючи у примарній впевненості про непорушність такого стану речей, не розуміють, що ця їхня перевага життєвої *дазайнкової присутності* не вічна, хоча через свою позачасовість видається такою, часуючи з майбутнього, котре триває начебто нескінченно і реалізується у вигляді вже згадуваного буття-дожиття [Див. докладніше: Ідея].

Отже, головною особливістю «третього» «Я», яка надає йому виняткового статусу щодо двох інших «Я», є його здатність дистанціюватись як від останніх, так і, в атемпоральному плані – від самого себе, що Е. Левінас визначив як «внутрішній зсув» цього «Я».

Список цитованої літератури

- Августин Августин, Святий.* Сповідь / Пер. з латини Ю. Мушака – Київ: Основи, 1999 – 319 с.
- Алфавит* **Сковорода Г. С.** Разговор, называемый Алфавит, или Букварь Мира // **Повна** академічна збірка творів ; за ред. проф. Леоніда Ушкалова ; Нац. акад. наук України. Ін-тут літ-ри ім. Т. Г. Шевченка, Ін-тут філософії ім. Г. С. Сковорода та ін. – Харків–Едмонтон–Торонто: Майдан; Видавництво Канадійського Інституту Українських Студій, 2011 – 1400 с. (**ПАЗТ**) – сс. 645-728.
- Аскарян* **Аскарян Анна.** Ученые выяснили, что сутки на Земле были короче на 6 часов // **НОЖ** – июнь 2018 URL <https://knife.media/daytime>
- Басня 7* **Сковорода Г. С.** Басня 7 // **ПАЗТ** – с. 158.
- Басня 15* **Сковорода Г. С.** Басня 15 // **ПАЗТ** – с. 162
- Басня 16* **Сковорода Г. С.** Басня 16 // **ПАЗТ** – сс. 162-163.
- Басня 17* **Сковорода Г. С.** Басня 17 // **ПАЗТ** – с. 165.
- Басня 22* **Сковорода Г. С.** Басня 22 // **ПАЗТ** – сс. 167-168.
- Біблійне богослов'я* **Словарь** Библейского богословия – Пер. со второго франц. изд. ; под ред. Ксавье Леон-Дюфура – Брюссель: Жизнь с Богом, 1990 – 1288 стлбц., табл.

- Біобібліографія Кирилюк Олександр Сергійович.* Біобібліографічний покажчик: до 70-ліття від дня народження / ред. Ю. А. Іщенко ; укладач Олена Лунєва – Передслово Юрій Іщенко; Основні дати діяльності; Хронологічний покажчик праць. Додаток 1: Колективний портрет ювіляра: слово друзів та колег. Додаток 2: Вірші, літературні етюди, поетичні переклади О. С. Кирилюка – Національна академія наук України. Центр гуманітарної освіти – Київ-Одеса, 2020 – 216 с. [на обкл.: фото портр., репродукц. картин О. С. Кирилюка] – (Сер.: «Вчені НАН України») – сс. 291-292.
- Боеций Боеций С.* Розрада від філософії / Пер. з лат. А. Содомори ; передм. В. Кондзьолки – Київ, 2002 – сс. 45-137.
- Брань Скворода Г. С.* Брань Архистратига Михаила со Сааною о сем: Легко быть Благим // **ПАЗТ** – сс. 829-870.
- Бредшоу Бредшоу Дэвид.* Аристотель на Востоке и на Западе: Метафизика и разделение христианского мира – М.: Языки славянских культур, 2012 – 384 с. – сс. 52-77.
- Гейзенберг Гейзенберг В.* Закон природы и структура материи // **Шаги** за горизонт – М.: Прогресс, 1987 – сс. 107-122.
- Грин Грин Б.* Ткань космоса: пространство, время и текстура реальности – Пер. с англ. – S. L. – Изд. Либроком, 2009 – 601 с. URL: <http://lib.rus.ec/b/242533/read#t140>
- Дамаскин Дамаскин Иоанн* Точное изложение православной веры – Кн. 2.1 О веке // **Азбука** веры URL: https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Damaskin/tochnoe-izlozhenie-pravoslavnoj-veri/2
- Докта Кирилюк О. С.* Як можливі привиди та примари? Сучасна наука як Dosta Ignorantia, або наукова містика та містична наука // **Гуманітарні науки і освіта сьогодні.** Мат. читань до Днів науки Центру гуманітарної освіти НАН України 2021 (Київ, 15–18 травня 2021 р.) : Збірка доповідей наукової конференції – К., 2021 –176 с. – сс. 111-128.
- Доля Кирилюк О.* Універсалія безсмертя у дискурсі Доли: Г. Скворода, О. Пушкін, Т. Шевченко, Л. Толстой, М. Кириєнко-Волошин – До 200-річчя Т. Шевченка – Одеса: ЦГО НАН України, 2014 – 280 с. Універсалії культури і семіотика дискурсу (Серія). – сс. 44-47.
- Драч Драч І. Ф.* Григорій Скворода : біографічна повість / І. Ф. Драч, С. Б. Кримський, М. В. Попович ; заг. ред. В. М. Нічик. – Київ: Молодь, 1984 – 215 с. (Уславлені імена : серія біогр. творів ; вип. 60).
- Единое Гайденко П.П.* Единое // **Античная философия: Энци. словарь.** М.: Прогресс-Традиция – 2008 сс. 375-379.
- Еродий Скворода Г. С.* Благодарный Еродий // **Соч.** в двух томах – Т. 2 – М.: Мысль, 1973 – сс. 108-129.

- Жаворонок Сковорода Г. С.* Убогий Жаворонок // **Соч.** в двух томах – Т. 2 – М.: Мысль, 1973 – сс. 130-145.
- Жайворонок Сковорода Г. С.* Убогий Жайворонок // **ПАЗТ** – сс. 920-940.
- Жена Лотова Сковорода Г. С.* Книжечка о Чтеніи Священнаго Писанія, нареченна Жена Лотова // **ПАЗТ** – сс. 779-828.
- Жив Бог Жив* Бог. Семейный катехизис: составлен группой православных христиан ; пер. с франц. – London, 1988 – 490 с. URL: https://vtoraya-literatura.com/pdf/zhiv_bog_1988_ocr.pdf
- Зайцев Зайцев А. А.* Вечность // **Православная** энциклопедия – Т. 8 – Свято-Преображенский Валаамский монастырь: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2005 – сс. 94-98 URL: <http://188.254.92.189/request>
- Земборскому № 111 Сковорода Г. С.* Письма к разным лицам // **Соч.** в двух томах – Т. 2 – М.: Мысль: 1973 – сс. 297-331 – с. 164-322.
- Иванов Иванов М. С.* Ад // **Православная** энциклопедия – Т. 1 – Церковно-научный центр «Православная Энциклопедия» – 2000 – 750 с. URL: <https://www.pravenc.ru/text/63424.html>
- Из Цицерона Сковорода Г. С.* Переводы. Из Книг Римскаго Сенатора Марка Цицерона: о Старости // **ПАЗТ** – сс. 1010-1039.
- Икона Алкивиадская Сковорода Г. С.* Книжечка, называемая Silenus Alcibiadis, сиречь Икона Алкивиадская (Израильский Змий) // **Соч.** в 2-х томах – Ред. кол. В. И. Шинкарук, И. В. Иваньо та ін. – Т. 2 – М.: Мысль, 1973 – сс. 7-63.
- Икона Алківіадская Сковорода Г. С.* Книжечка, называемая Silenus Alcibiadis. Сиречь Икона Алківіадская // **ПАЗТ** – сс. 729-778.
- Идея Кирилюк О. С.* Ідея В. Шинкарука про троїсте «Я» та «на-млі-ока» дазайнового «когіто» // **Доповіді** та статті. 1977-2020 рр.: ювілейна зб. наук. праць до 70-річчя проф. О. С. Кирилюка– НАН України. Центр гуманітарн. освіти – Київ-Одеса, 2021 – 776 с. – сс. 453-461.
- Карачевцева Карачевцева Л. М.* Філософсько-антропологічне переосмислення проблеми суб'єктивності в постгайдегерівському дискурсі // **Дис.** ... здобуття наук. ступ. канд. філос. н. – Спец. 09.00.04 – філософська антропологія, філософія культури – К.: Ін-тут філос. НАН України імені Г. С. Сковороди, 2013 – 232 с.
- Категории Категории* «Одно» и «множество» / Михаил Алексеевич Парнюк, Александр Сергеевич Кирилюк и др. ; отв. ред. М. А. Парнюк ; Центр Гуманитарного образования АН Украины – К.: Наук. думка, 1992 – 236 с. = сс. 60-67.
- Кишечка Плутархова Сковорода Г. С.* Книжечка Плутархова о спокойствии души // **ПАЗТ** – сс. 1040-1059.

- Кияк Кияк С. Р.** Філософсько-богословський теоцентризм Григорія Сковороди // **Вісник** Прикарпатського університету – Сер. «Філософ. і психол. науки» – № 3 – Івано-Франківськ: Плай, 2002 – сс. 57-64.
- Ковалинський Ковалинский М. И.** Жизнь Григория Сковороды // **Соч.** двух томах – Т. 2 – М.: Мысль, 1973 – сс. 373-416.
- Ковалинському № 37 Сковорода Г. С.** Письма к М. И. Ковалинскому, Письмо № 37 // **Соч.** в двух томах – Т. 2 – М.: Мысль, 1973 – сс. 189-280 – сс. 165-232.
- Ковалинському № 23 Сковорода Г. С.** Листи до Кавалинського. Лист № 23 // **ПАЗТ** – сс. 1060-1232 – с. 1097.
- Ковалинському № 24 Сковорода Г. С.** Листи до Кавалинського. Лист № 24 // **ПАЗТ** – сс. 1060-1232 – сс. 1098-1099.
- Ковалинському № 35 Сковорода Г. С.** Листи до Ковалинського. Лист № 35 // **ПАЗТ** – сс. 1060-1232 – сс. 1117-1118.
- Ковалинському № 43 Сковорода Г. С.** Листи до М. Ковалинського № 43 // **ПАЗТ** – сс. 1960-1232 – сс. 1126-1128 – сс. 1127-1128.
- Кольцо Соковорода Г. С.** Кольцо // **ПАЗТ** – сс. 558-644.
- Коротати Коротати // Академічний** тлумачний словник української мови (1970-1980) – Он-лайн версія URL <http://sum.in.ua/s/korotaty>
- Крालюк Крालюк Петро.** «Незвична» філософія Григорія Сковороди // **Острозька академія.** Університет – 22 листопада 2012 року URL: <https://www.oa.edu.ua/ua/info/news/2012/11-22-1>
- Курабцев Курабцев В. Л.** Платон: агатофілософія – М.: Проспект, 2015 – 195 с. URL: https://litgid.com/read/platon_agatofilosofiya_monografiya/page-4.php
- Лосский Лосский Вл.** Очерк мистического богословия Восточной Церкви // **Мистическое** богословие – Киев, 1991 – 586 с. URL: <http://psylib.org.ua/books/lossv01/txt06.htm>
- Макарий Макарий (Булгаков),** митрополит. Православно-догматическое богословие – Т. 1 – § 56. Бог сотворил мир не от вечности, а во времени, или вместе со временем // **Азбука** веры URL: https://azbyka.ru/otechnik/Makarij_Bulgakov/pravoslavno-dogmaticheskoe-bogoslovie-tom1/2_8
- Максимов Максимов** Георгий. Вечны ли адские муки // **Азбука** веры URL: https://azbyka.ru/otechnik/Georgij_Maksimov/vechny-li-adskie-muki/#0_1
- Марсель Марсель Г.** К трагической мудрости и за ее пределы // **Проблема** человека в западной философии – М., 1988 – сс. 404-420.
- Наркісс Сковорода Г. С.** Наркісс. Разглагол о том: Узнай Себя // **ПАЗТ** – сс. 231-291.
- Начальная Дверь** Сковорода Г. С. Начальная Дверь ко Христіанському Добронравію // **ПАЗТ** – сс. 213-230.

- Невідомому № 122* Сковорода Г. С. Листи до невідомих осіб. Лист № 122 // **ПАЗТ** – сс. 1317-1327.
- Нисский* **Нисский** Григорий, Святитель. Об устройении человека – гл. 22 // **Азбука веры** URL:https://azbyka.ru/otechnik/Grigoriij_Nisskij/ob_ustroenii_cheloveka/#0_13
- Оуробор* **Оуробор** // **Megabook**. Универсальная энциклопедия Кирилла и Мефодия URL: [https://megabook.ru/article%20\(символ\)](https://megabook.ru/article%20(символ)).
- Паргод* **Кирилюк О. С.** Паргод (земний світ-завіса) і «Доктор Живаго» // **Δόξα / Докса**. Збірник наукових праць з філософії та філології. Вип. 1 (35). Філософія та література¹ – Одеса: Акваторія, 2021, 248 с. – сс. 66-84.
- Пекло* **Пекло** // **Вікіпедія**. Вільна енциклопедія. URL:<https://uk.wikipedia.org/wiki/%D0%9F%D0%B5%D0%BA%D0%BB%D0%BE>
- Песнь 2* **Сковорода Г. С.** Сад божественных песней, прозябший из зерн Священного Писания. Песнь 2-я // **ПАЗТ** – с. 52.
- Песнь 7* **Сковорода Г. С.** Сад... Песнь 7-я // **ПАЗТ** – сс. 57-58.
- Песнь 8* **Сковорода Г. С.** Сад... Песнь 8-я // **ПАЗТ** – с. 58.
- Песнь 9* **Сковорода Г. С.** Сад... Песнь 9-я // **ПАЗТ** – с. 59.
- Песнь 12* **Сковорода Г. С.** Сад... Песнь 12-я // **ПАЗТ** – с. 62.
- Песнь 13* **Сковорода Г. С.** Сад... Песнь 13-я // **ПАЗТ** – с. 63.
- Песнь 14* **Сковорода Г. С.** Сад... Песнь 14-я // **ПАЗТ** – с. 64.
- Песнь 15* **Сковорода Г. С.** Сад... Песнь 15-я // **ПАЗТ** – с. 66.
- Песнь 18* **Сковорода Г. С.** Сад... Песнь 18-я // **ПАЗТ** – с. 68.
- Песнь 19* **Сковорода Г. С.** Сад... Песнь 19-я // **ПАЗТ** – с. 69.
- Песнь 23* **Сковорода Г. С.** Сад... Песнь 23-я // **ПАЗТ** – сс. 74-75.
- Песнь 24* **Сковорода Г. С.** Сад... Песнь 24-я // **ПАЗТ** – с. 75-76.
- Песнь 28* **Сковорода Г. С.** Сад... Песнь 28-я // **ПАЗТ** – с. 81-82.
- Песнь 29* **Сковорода Г. С.** Сад... Песнь 29-я // **ПАЗТ** – с. 83.
- Песнь 30* **Сковорода Г. С.** Сад... Песнь 30-я // **ПАЗТ** – с. 84-115.
- Плешков* **Плешков А.** Другая вечность: мгновенность материи у Платона // **Платоновские исследования** – № 11.2 – 2019 – сс. 11-41 – ResearchGate URL: https://www.researchgate.net/publication/338537509_Drugaa_vecnost_mgnovennost_materii_u_Platona.
- Попович* **Попович М. В.** Григорій Сковорода: філософія свободи – К.: Майстерня Білецьких, 2007 – 256 с.
- Потоп Зміин* **Сковорода Г. С.** Діалог. Ім'я Ему: Потоп Зміин // **ПАЗТ** – сс. 941-1002.
- Правицкому № 91* **Сковорода Г. С.** Письма к Я. Правицкому, Письмо № 91 // **Соч.** в двух томах – Т. 2 – М.: Мысль, 1973 – сс. 281-296.
- Правицкому № 86* **Сковорода Г. С.** Листи Правицкому. Лист № 86 // **ПАЗТ** – сс. 1233-1258 – с. 1240.

- Правицькому № 87 Сковорода Г. С.* Листи Правицькому. Лист № 87 // **ПАЗТ** – сс. 1233-1258 – с. 1241.
- Правицькому № 91 Сковорода Г. С.* Листи до Правицького. Лист № 91 // **ПАЗТ** = сс. – сс. 1233-1258 – сс. 1246-1247.
- Прим. Ушкалова Ушкалов Л.* Посторінкові примітки до праць Г. С. Сковороди у Повному академічному зібранні творів.
- Разглагол о древнем міре Сковорода Г. С.* Діалог, или Разглагол о древнем міре // **ПАЗТ** – сс. 476-501.
- Разглагол ФО Кирилюк А. С.* Разглагол Философского Глаза и Фотообъектива о Ничто и Бытии, о Миге и Вечности // **Пере-пост** – № 3 – Философия фотографии – Периодическое электронное издание – Одесский национальный университет им. И.И. Мечникова – Философский факультет – ред. Л. Н. Богатая – Одесса, 2017 URL: <http://philosophy-multidimensionality.com/index.php/perepost>]
- Разговор пяти путников Сковорода Г. С.* Разговор Пяти путников об истинном счастьи в жизни // **ПАЗТ** – сс. 502-557.
- Сарфаті Замысел Сарфаті Джонатан.* Как дни Бытия могут быть буквальными, если солнце было сотворено на 4-й день? // **Разумный** замысел URL: http://www.origins.org.ua/page.php?id_story=523#2_
- Сарфаті Creation Сарфаті Джонатан.* Второе послание Петра 3:8 – «Один день как тысяча лет» // **Creation** – 31 (4) – 16 September 2009 URL <https://creation.com/2-peter-38-one-day-is-like-a-thousand-years-russian>
- Симфонія Сковорода Г. С.* Симфонія, нареченная Книга Асхань о познанні самого себе // **ПАЗТ** – сс. 292-387.
- Сирин Сирин Исаак*, преподобный. Слова подвижнические – М.: Изд. Сретенского монастыря, 2002 – 204 с. URL: https://www.eparhia-saratov.ru/Content/Books/635/Isaak_Sirin_Slova_podvignicheskie.pdf
- Словник Зведений* словник застарілих та маловживаних слів – (Изборник) URL: <http://litopys.org.ua/rizne/zvslovnyk.htm#P>
- Субботин Субботин М. М.* Теория и практика нелинейного письма. (Взгляд сквозь призму «грамматологии» Ж. Деррида) // **Вопр. философии** – 1993 – № 3 – сс. 36-45
- Суперструни Кирилюк О. С.* Суперструни, тканина всесвіту і «техне» як поїезисний принцип креативності Буття та Ніщо // **Доповіді** та статті. 1977–2020 рр. – Київ-Одеса: Центр гуманітарної освіти НАНУ, 2021 – сс. 368-377.
- Толкование Сковорода Г. С.* Толкование из Плутарха о тишине сердца // **Соч.** в двух томах – Т. 2 = М.: Мысль – сс. 351-365.

- Ушкалов Сене* **Ушкалов Л.** Сене «дзеркальної діалектики» самопізнання Г. Сковороди // **Філософська і соціологічна думка.** – 1992. – № 5 – С. 128–137.
- Флоровський* **Флоровський Георгій.** Противоречия оригенизма. Рецензия на книгу *E. de Faye. Origene. Sa vie, son oeuvre, sa pensee.* – 3 vols, Paris. E. Leroux. 1923-1928 // **Путь** – № 18 – Сентябрь 1929 г. – сс. 107-115.
- Чижевський* **Чижевський Дм.** Філософія Г. С. Сковороди – Харків, 2004 (Изборник) – URL: <http://litopys.org.ua/chysk/chysk08.htm>
- Шимбалева* **Шимбалева Александра,** протоиерей. Существование мира и понятие времени в христианской традиции // **Замысел Бога в теориях физики космологии.** Время – СПб., 2005 – сс. 37-44 URL: <https://stavroskrest.ru/content/sushestvovanie-mira-i-ponyatie-vremeni-v-hristianskoj-tradicii>
- Шинкарук* **Шинкарук В. И.** Философия и мировоззрение // **Человек и мир человека.** Категории «человек» и «мир» в системе научного мировоззрения – К.: Наукова думка, 1977 – сс. 7-26.
- Шинкарук, Іваньо* **Шинкарук В. І.,** Іваньо І. В. Григорій Сковорода // **Сковорода Г. С.** Повне зібрання творів: У 2-х т. – К.: Наукова думка, 1973 – Т. 1. – 576 с. – сс. 11-57.
- Элиаде* **Элиаде М.** Избранные сочинения. Очерки сравнительного религиоведения. / Пер. с англ – М.: Ладомир, 1999 – 488 с.
- Юстиниан* **Юстиниан Великий,** святой. Грамота к Святому Собору об Оригене и его единомышленниках // **Деяния Вселенских Соборов** – Т. 5 – СПб., 1996 – сс. 289-291 URL: http://www.odinblago.ru/deiania_soborov_5/63
- Beierwalters* **Beierwalters Werner.** Εξάφνης oder : Die Paradoxie des Augenblicks // **Philosophisches Jahrbuch** – # 74 – 1966/67 – SS. 271-283 URL: https://philosophischesjahrbuch.de/wpcontent/uploads/2019/03/PJ74_S271-283_Beierwaltes_Die-Paradoxie-des-Augenblicks.pdf
- Brisson* **Brisson L.** The instant (ἐξάφνης) in Plato's Parmenides 155e3-157b4 // Plato on Time, Eternity and the World (11-13 May 2021) – Online Symposium – Department of Philosophy, University of Liverpool – Liverpool, 2021 URL: http://www.proteus-pmte.eu/wp-content/uploads/2021/04/Luc-Brisson-Instant-in-Plato-Parmenides-155e3_157b4.pdf
- Day* **Day** // **Online** Etymology Dictionary URL: <https://www.etymonline.com/search?q=day+>
- De umbratica* **Сковорода Г. С.** De umbratica Voluptate // **ПАЗТ** – сс. 153-154.
- Deng* **Deng, Natalja,** Eternity in Christian Thought // **The Stanford Encyclopedia of Philosophy** (Fall 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.) URL = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/eternity/>.
- Deus* **Deus** // **Викисловарь** URL: <https://ru.wiktionary.org/wiki/deus>

- Emanation* **Emanation** in the Eastern Orthodox Church // **Wikipedia**, the free encyclopedia URL: https://en.wikipedia.org/wiki/Emanation_in_the_Eastern_Orthodox_Church
- Emanationism* **Emanationism** // **Wikipedia**, the free encyclopedia URL <https://en.wikipedia.org/wiki/Emanationism>
- Ganssle* **Ganssle Gregory E.**, Woodruff David M. (ed.) God and Time: Essays on the Divine Nature – Published to Oxford Scholarship Online: October 2011 – Print publication date: 2001 URL: <https://oxford.universitypressscholarship.com/view/10.1093/acprof:oso/9780195129656.001.0001/acprof-9780195129656>
- God* **God** and Time // **Internet** Encyclopedia of Philosophy. A Peer-Reviewed Academic Resource, 2022 URL: <https://iep.utm.edu/god-time/#SH3b>
- In Natalem* **Сковорода Г. С.** In Natalem Basilii Tomarae, pueri 12 annorum // **ПАЗТ** – cc. 144-145
- Kleinman* **Kleinman Robert.** Four Faces of the Universe: An Integrated View of the Cosmos – Lotus Press, 2007 – 352 p. URL: https://books.google.com.ua/books?id=uxCnWab2F4C&sitesec=buy&hl=ru&source=gbs_atb.
- Καταβολ* **Καταβολ** // New Testament Greek Lexicon – New American Standard URL: <https://www.biblestudytools.com/lexicons/greek/nas/>
- Καταβολή* **Καταβολή** // **Mounce Bill.** Greek-Dictionary For an Informed Love of God URL: <https://www.billmounce.com/greek-dictionary/katavole>
- Leftow* **Leftow Brian.** Time and Eternity – Cornell Studies in the Philosophy of Religion – London and Ithaca, NY: Cornell Univ. Press, 1991 – 377 p.
- Ockam* **Ockam.** Philosophical Writings. Selection Edited and Translated by Philotheus Boehner – New York, Nelson; (January 1, 1957) – 213 p.
- Parmenides* **Parmenides** De Nature (Old Greek – English) // **Philoctetes.** free URL: <http://philoctetes.free.fr/parmenidesunicode.htm>
- Rangos* **Rangos S.** Plato on the Nature of the Sudden Moment, and the Asymmetry of the Second Part of the Parmenides // **Dialogue** – # 53 (03) – 2014 – pp. 538-574.
- Stump* **Stump E., Kretzmann N.** Eternity // **Journal** of Philosophy – 1981 – Vol. 78 – # 8 – pp. 429-458 URL: <https://cupdf.com/document/stump-kretzmann-eternity.html>
- ἐξαίφνης* 1958 **ἐξαίφνης** // **Древнегреческо-русский** словарь / Сост. И. Х. Дворецкий – М.: ГИС, 1958. / 1 т. – 1043 с. URL: <https://classes.ru/all-greek/dictionary-greek-russian-old-term-22449.htm>
- ἐξαίφνης* 2022 **ἐξαίφνης** // **Mounce Bill.** Greek-Dictionary For an Informed Love of God – 2022 URL: <https://www.billmounce.com/greek-dictionary/exaiphnes>.

CONTENT

Olexander Kyrylyuk. Christian philosophy of Eternity and Time in the Works of Hryhoriy Skovoroda

Section I. Biblical and Philosophical-Theological Context of Skovoroda's Understanding of Time and Eternity (Introduction)

Chapter 1. Time and Eternity in the Bible.....	5
1.1. <i>The immanence of time in Scripture</i>	
1.2. <i>What does the creation of the world "in the beginning" mean?</i>	5
1.3. <i>The meaning of time as a phenomenon created by God</i>	7
1.4. <i>Time rhythms</i>	7
1.5. <i>Time reference units</i>	7
1.6. <i>Sacred time</i>	8
1.7. <i>Eschatological time, the time of prophecies and the time of predictions that came true</i>	9
1.8. <i>Life as Lebenszeit</i>	11
Chapter 2. Time and Eternity in Orthodoxy and Orthodox Philosophical Theology.....	12
2.1. <i>Orthodox doctrine of God, time and eternity</i>	12
2.2. <i>Eternity and the pluralistic times of angelic pre-worlds, human worlds and renewed after-worlds in Christian creationism</i>	13
2.3. <i>Divine eternity and eternity of the created World</i>	17
Chapter 3. God, Time and Eternity in Modern Western Philosophical Theology.....	19

Section II. Typology of times in the works of Hryhoriy Skovoroda and the theological problem of the relationship between time and eternity

Chapter 1. Lifetime.....	25
Chapter 2. Specified Times.....	34
2.1. <i>Foretold and fulfilled times</i>	34
2.2. <i>Time of light and time of darkness</i>	35
2.3. <i>Sacred time</i>	38
2.4. <i>Temporal rhythms as evidence of God</i>	42
2.5. <i>A time as destroyer</i>	44
2.6. <i>Astronomical clock reference time</i>	45
Chapter 3. Time and Creation.....	47
3.1. <i>Creation by pre-eternal God of the our world's end-time</i>	47

3.2. Eternity of eidos and finite time of a things which these eidos are generating.....	57
3.3. The Divine Creation Days and created days of our world.....	68
3.4. God as the supernatural Day (Deus).....	71
3.5. God's Day as a creative eidos of thousand Earth years.....	72
Chapter 4. Time and Emanation.....	80
4.1. The eternity of heaven and the temporality of our world.....	80
4.2. Emanation as generation by timeless "One" of many temporal things..	82
Chapter 5. The Different Times of the Visible and of the Invisible Nature of Things.....	101
5.1. Eternity of an "invisible nature" and temporality of a "visible" one...	101
5.2. Extraordinary time of invisible nature of things.....	105
Chapter 6. Relative Time.....	107
6.1. Slow time of a rural area and fast time of a cities.....	107
6.2. The relative times of God's One Day and thousands of our years.....	108
Chapter 7. Cyclic Time.....	117
7.1. Seasonal time.....	117
7.2. A snake biting its own tail as the symbol of the eternal cycle of time..	119
Chapter 8. "Forever and Ever." Eschatological Time.....	126
Chapter 9. Breaking the vicious circle of a οὐροβόρος: Philosophical and Anthropological Meaning of Time Modes in the Hryhoriy Skovoroda's Works.....	127
Chapter 10. Synchrony and Diachrony.....	149
10.1. Simultaneous and successive times of an extraterrestrial worlds.....	149
10.2. Successive temporality transformation of the three Worlds (Microcosm, Macrocosm and the Fourth World of the plundered people).....	150
10.3. Diachrony and synchrony in the finite time of life and the atemporal timelessness of the transcendental Ego.....	152
References.....	162

Reference For Citation:

Kyrylyuk Olexander. Christian philosophy of Eternity and Time in the Works of Hryhoriy Skovoroda: monograph ; National Academy of Sciences of Ukraine; Center for Humanitarian Education; Odesa branch – Kyiv-Odesa, 2022 – 172 p. (H. Skovoroda' World. 300 years since his birth. Branding of the Ministry of Culture of Ukraine).

Олександр КИРИЛЮК

**Християнська філософія вічності та часу у творах
Григорія Сковороди**

Наукове видання

**Відповідальний за випуск та технічно-організаційне
забезпечення видання асистент Платон Кирилюк**

Редактор Олена Лунєва

Кирилюк О. С. Християнська філософія вічності та часу у творах Григорія Сковороди: монографія / Олександр Сергійович Кирилюк – Національна академія наук України; Центр гуманітарної освіти; Одеська філія – Київ-Одеса, 2022 – 172 с. (Світ Сковороди. 300 років з дня народження. Брендінг Мінкультури України).

Формат 60x84 1/16. Умовн. друк. арк. 8,26. Облік.-вид. арк. 8,59. Дата оприлюднення електронного варіанту видання 10 травня 2022 року, вийшло друком – 8 червня 2022 року. Наклад 50 прим. + електронний варіант. Друк листажу та обкладинки, зшивка блоків, кріплення блоків до кришки та палітурки здійснено за окремими замовленнями у різних ФОП поліграфічних копи-центрах та майстернях.