



Олександр Кирилюк

**Універсально-культурна структура
християнського дискурсу
в Сковородинівському наративі**

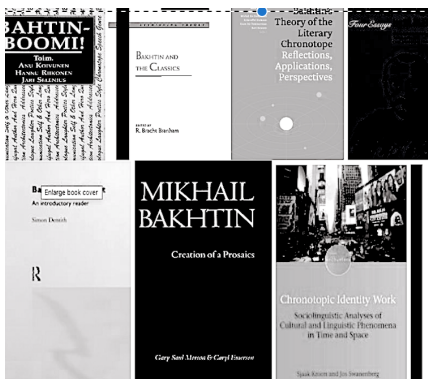


Київ-Одеса 2025

Національна академія наук України
Центр гуманітарної освіти НАН України

Олександр Кирилюк

Універсально-культурна структура християнського дискурсу в Сквородинівському наративі



Київ-Одеса 2025

УДК 1 (091)–51 Сковорода; 2; 27;

ББК 71.0

К 43

Рекомендовано до друку вченою радою Центру гуманітарної освіти
НАН України (Протокол № 5 від 30 червня 2025 року)

Рецензенти: д. філос. н. В. А. Рижко, д. філос. н. В. І. Кушерець,
к. філос. н. С. В. Вільчинська

У монографії зав. каф. філософії Одеської філії ЦГО НАНУ д. філос. н., проф. О. Кирилюка узагальнено дослідження філософських аспектів творчості українського Сократа, підведено своєрідний підсумок авторської «Сковородіани», опублікованої у двох монографіях та значної кількості статей (див. огляд: *Голубович, 2023*). На підставі добре апробованої концепції категорій граничних підстав (генетивної, вітальної, моральної та імортальної КГП) та світоглядних кодів (аліментарного, еросного, агресивного та інформаційного), що становлять глибинну структуру текстів культури в ансамблі базисної універсальної формули «Ствердження життя, подолання смерті, прагнення до безсмертя» і виступають культурними універсальними, у різноплановому сквородинівському наративі, в його темах, мотивах, поняттях та образах вказані універсалії культури було експліковано. Показано, що поняття та образи Г. Сковороди несуть у собі зазначені універсально-культурні сенси у вигляді саморепрезентації, а також прямої та непрямої референції. Сковоридинівський наратив, тобто, виклад ним своїх інтегрованих поглядів та переконань світоглядного значення, розгортається у межах християнського дискурсу як тематизованої зв'язності різних аспектів віровчення, що і визначило назву роботи. Для філософів, культурологів, літературознавців, структуралістів, всіх, кому цікава невичерпна скарбниця творчого спадку нашого мудреця.

Кирилюк О. С. Універсально-культурна структура християнського дискурсу в Сковоридинівському наративі: монографія – Національна академія наук України ; Центр гуманітарної освіти НАН України – Київ-Одеса, 2025 – 324 с.

ISBN 978-617-14-0420-5 (друковане видання)

ISBN 978-617-14-0421-2 (електронне видання)

© О. С. Кирилюк (2025)

© ЦГО НАН України (2025)

Частина Перша
Поняттєво-образна самореєпрезентація
категорій граничних підстав у творах Григорія
Сковороди

Глава 1. КГП «Народження» в образно-поняттєвих проявах

Бог народжує світ. Поняття «раждает» вживається Григорієм Сковородою синонімічно поняттю «творення». При цьому це «раждение» є творенням сутності створеного, а не просто номінацією (інформаційний код у генетиві), тобто, лише іменуванням речей: «Бог, раждая, вливает существо, силу (агресія) и естество, а сим самым нарицает. Пустое имя без существа, подобное виноградному Гроздью (аліментарність), на стене живописью хитро изображенному. Он накрашен, видом суцього Грозда обманывает, обещая сокровенный внутрь себе зрелый вкус сладкого (аліментарність) Муста, а безразсудныя птички, прилетывая, бьются в немую стену» (с. 679).

Отже, «раждение» Богом світу речей є не просто творінням Словом їхніх назв без створення їхньої сутності, сили. «Пустое имя» – це лише зображення речі, а не сама вона, але деякі люди, як пташки, що приймають живописне зображення винограду на стіні за сам виноград, б'ються через таку помилкову ідентифікацію образу (інформаційний код у запереченому варіанті) об стіну, тобто, не йдуть далі поверхні речей, не розуміючи їхньої божественної сутності.

Життя людини передвизначено її народженням. Ідею, що майбутнє життя детерміноване народженням наш філософ міг почерпнути як з античних джерел, так і з сучасної йому європейської думки. Як вважав один з персонажів сковородинівського діалогу, «Natura. Природа. называлася и: Γένιος. Genius» (с. 657). Він пов'язував цих геніїв, близьких до даїмонів, з Мінервою у римлян, з Афінною у греків та з древньою єгипетською богинею плодючості (генетив) Ізідою.

Геніями (аналог – давньогрецький божок-даймон) давні римляни називали особистий дух чоловіка, а *Юнонами* – особистий дух жінки. Супроводжуючи своїх «підопічних» все життя, вони визначали долю людини (*вітальність*), а також її *статеву силу* (*агресивність* та *еросний код*), допомагаючи *зачинати* дітей (*генетив*). Власних геніїв мали не тільки окремі люди, але й місцевості, міста, родини та країни. За життєву удачу генію дякували, приносячи жертву з вина (*аліментарність*), ладану та квітів.

В Європі, зокрема, у Великій Британії, у пізній середньоанглійській мові слово *genius*, котре походило від латинського кореня *gignere* ‘породжувати’, означало «природну силу» (*агресивний код*), котра супроводжує людину від самого її народження, її вроджені здібності чи схильності. Початковий сенс «дух, який супроводжує людину» розвинувся у значення «характерна схильність людини» (кінець XVI-го століття), що, зрештою, призвело до формування такого смислу цього слова, як «природні здібності людини» і, нарешті, «виняткові природні здібності» (середина XVII-го століття). Все це могло дати інтегральне уявлення про «духа» народження, який супроводжує людину від появи на світ протягом усього життя (*вітальна КГП*).

Для Григорія Сковороди цей поганський «дух», зрозуміло, був неприйнятний, він як християнин вважає, що Тим, Хто супроводжує людину все життя та визначає його, є Бог. Він пише: «Живущее в тебе блаженное Естество управляет, будьто скотом, твоею природою. Сія слнпая натура есть ты ж сам, с прихотьми своими. И сіе-то значит: “Царствіе Божіе внутрь вас есть»» (с. 652). Тобто, божественне *начало*, що перебуває у нас, визначає наші здібності та схильності до того чи іншого виду *діяльності* від самого *народження*.

Цю думку Григорій Сковорода виразив буквально «езоповою мовою», переклавши байку знаменитого давньогрецького поета, що жив у VII-му ст. до Христа. У ній описувалось, як на Козля *напав* (*агресивність*) Вовк,

і воно *упросило* (інформаційний код) того перед тим як його *задрати*, щоб *зїсти* (аліментарно-агресивне кодування *мортальності*), *заграти* на «флейті». Козенятко сказало Вовкові: «знаю (інформаційність), що мене нелзя *минуть Смерти* (*мортальність*) от твоих *Зубов* (*аліментарність та агресивність*). Но будь *милосердый!* Зделай, молю тя, ту *Милость* (*табуйована агресивність*) *єдину*: на флейтузе мене *заграй* на *Кончину* (*мортальність*). Чтоб моя мне *Жизнь* (*вітальність*) увенчалась мила. Сам *Мудрый*, *знаєш* (інформаційний код), что в *Конце* (*мортальність*) *вся Сила...* (*агресивний код*)» (с. 696).

Вовк погодився, і, милуючись собою і дивуючись, що він не знав у собі «такого квалітета», так згаяв час, аж поки на нього не напала «юрба» собак – Черногровка, Кудлай, Гривко та інші, і почали Вовка роздирати (*агресивне кодування мортальності*). Вовк до того, як його «смерть постигла» (*мортальність*), почав «*воздыхати*» – навіщо він став «Капелмейстром», тоді як був *народжений* (*генетив*) *кухарем*, «*Кохмейстром*» (*аліментарне кодування вітальності*) (с. 696).

Ще один варіант визначення *генетивом вітальності* ми знаходимо у листі філософа другові Михайлу. Григорій Сковорода пише про те, що він вирішив не святкувати свій день *народження* з тієї причини, що «*життя смертних*» «сповнене злигоднями». У цей день він пригадав чиюсь *опінію* про те, що *новонароджена* дитина через передчування тих лих, на які їй у своєму *житті* «доведеться *перегодом* *наразитися*», відразу *по появі на світ* починає плакати. Через це він «при тих думках і сам мало не заплакав», думаючи про те, «яке ж бо нещасне *створіння* (*генетив*) – людина», котрій у цьому «кімерійському мороці *мирської глупоти* не зблиснула іскра Христового світла». Міркуючи про це, він склав вірш й «вирішив надіслати їх» своєму «чудовому другові...» (с. 1159).

Ось цей вірш: «Колись у цю ніч *привела мене мати на світ*. Цієї-бо ночі подав я і перші ознаки *життя*. А другої ночі, о Христе, мій Боже, В мені *народився* твій Дух

Пресвятий, Бо марно би мати моя *народила* мене, Якби не *родив* мене Ти, о світло моє, о *життя!*» (с. 1158-1159).

У листі Івану Васильовичу Земборському Григорій Сковорода закликає його: «Воззри на орех! Первее скорлупа с наполняющим оною молочком, потом зерно, кое, распространяясь, ... *уничтожает* (агресивно кодована *мортальність*) молочную пустоту... Без Зерна орех ничтоже есть, а без сердца человек. Когда слышишь сіе: “Созда Бог человека”, – разумей так: “Сердце чисто создал еси во мне, Боже...”», – а без него был я доселе *мертва* (*мортальність*) и не-сущая Тварь. ... “Дунув, прийміте Дух свят!”» (с. 1284).

Проведений тут нашим філософом семантичний ряд «горіх – горіхове молочко – горіхове зерно – як у горіха зерно, так у людини серце – серце створене Богом – завдяки серцю людина з мертвої тварі народжується воістину» показує, як у розумінні Григорія Сковороди у людині «плотянній» завдяки Богові народжується безсмертне начало.

Як неважко переконатися, домінуючий у цих текстах Григорія Сковороди концепт *народження* тягне за собою цілий шлейф понять з чіткою універсально-культурною семантикою. Передусім це – *життя*, *вітальна* КГП, адже за часом після *народження*, якщо все добре, починає тривати *життя*. Але людина – *смертне створіння*, тому її *земне життя* має *кінець* (*мортальна* КГП) та сповнене *лих* (*агресивність* у пасиві, як страждання). Тут *вітальна* категорія постає у *табуйованому*, *запереченому* вигляді – таке *життя* не радує. Але людина має ще раз *народитися* – у Христі, у Дусі Святим, у Бозі, котрий Сам є *Життям*. Тоді вона постає насправді народженою «свыше»: «Вем тя, яко не плоть и кровь, но свышше *рожден* еси» (с. 407). Таке *народження* – це *народження* не для земного, а для *Вічного Життя*.

У такий спосіб тут з'являється КГП *безсмертя*. На відміну від першого випадку разом з однаково репрезентованими КГП *життя* та *безсмертя* у першому прикладі ми бачимо відсутній у другому одному

інформаційний код, а у другому – відсутні у першому прикладі *мортальність* та *агресивний* код.

Кодування *генетивною* КГП *вітальної* універсалії видиться у педагогічних порадах-наставляннях Григорія Сковороди. «Покажуй, – пише він своєму другові М. Ковалинському, що ти не син Агарі, служниці й рабині, але Сари, яка *народжує* для волі, коротко кажучи, *думай*, *дбай...*» (с. 1072). Цими словами він радить бути *вільною* людиною, *почуваючись народженим* від вільної жінки, а не рабом, котрого *привела в світ* рабиня для *життя* в утисках і тяготах. Іншими словами, контамінацію *генетиву* та *вітальності* ми бачимо у прив'язці *народження* людини до її майбутнього *життя*, коли *народження* від рабині визначає й її майбутнє рабське *животіння*.

Це, безперечно, не означає, що людина, народжена від рабів, кріпаків, не може будувати власне життя на принципах свободи. Так, Тарас Григорович Шевченко був від *народження* кріпаком, проте він усім своїм *життям* показав силу вільного Духу, надихнувши на «розбиття кайданів» царського рабства цілий український нарід. Тобто, Тарас Шевченко начебто слідував повчанню Григорія Сковороди бути у житті вільним, таким, як би він від вільної жінки «для волі» прийшов у цей світ.

Детермінацію *народженням життя* (*генетивом* – *вітальності*) Григорій Сковорода розумів ще й у дусі присуду Долі. Але навіть якщо хтось за своїм *народженням* був приречений стати кимось визначеним за своїм статусом чи професією, це не означало відсутності певних варіацій в окресленому Провидінням Божим приділенні. Приміром, той, хто був *народжений* стати воїном, міг стати воїном пішим, а не кінним. Здійснення передвизначення за *народженням* виключає інші можливі варіанти, ким людина могла б стати – *народжений* «бути учоним» не *народжений* бути «Евангелія Проповедником», *народжений* «Писателем» – не буде «Оратором» (с. 677).

Одначе якщо вже *життєве* призначення за *народженням* збулося, скажімо, «воином хто *рожден*»,

то тоді «Дерзай! Вооружайся! (агресивність). С природою скоро научишься (інформаційний код). Защищай (агресивність) Земледельство и Купечество (аліментарний код) от внутренних грабителей и внешних неприятелей (переможена агресивністю агресивність злочинців та ворогів). Тут твое Щастіе и Увеселеніе. Береги Званіе, как Око. Что слаже (аліментарність) природному (генетив) Воину как воинское (агресивний код) дело?» (с. 671).

Живучі таким життям, народжений воїном, буде «защищать страждующую и безоружную невинность, заступать общества основаніе» (приборкана, табуйована агресивність ворогів), захищати «ПРАВДУ» (інформаційний код), і це «есть Его пресладкій Завтрак, Обед и Ужин» (аліментарність).

Це визначене зверху, Богом, життєве призначення бути природженим воїном надає життєстійкості (агресивне кодування вітальності), допомагає боротися (агресивність) з життєвими негараздами аліментарного або агресивного характеру: «Не бойся! С Богом легко тебе будет несть Голод, Жажду, Холод, Жар, Безсонницу, кровокаплющія раны...».

Більш того, таке завчасно, при народженні, визначене життя допомагає долати «и самый страх смертный, и гаразда легоче, нежели без Его противное сему: да уразумееш, сколь сильная Природа. Сіе воинское Горе с Богом тебе будет во сто раз пріятнее Ранков (рангов – О. К.) и доходов твоих. Ранк носить может всяк, но дело действительно делает один тот, кто природный. Дело и без Ранга <остается> делом, но Ранг без дела ничто, а дело <– ничто> без Бога (сс. 671-672).

З наведеного видно, що, говорячи про дане від народження життєве призначення, Григорій Сковорода розкриває зміст цього явища за допомоги понять універсально-культурного глибинного змісту. Частина з них сходить до аліментарного коду (виробництво продуктів харчування у рільництві та обміну ними у торгівлі, відчуття «сладости» від зайняття воєнною справою, визначення її

як сніданку, обіду та вечері та як того, що допомагає легко переносити голод та спрагу і є дорожчим за доходи).

Агресивний код тут репрезентовано у заклик у озброюватись та воювати з ворогами на захист *продуктивного* класу (генетив – *виробництво* товарів) та інших «безвинних», та взагалі, стояти на сторожі «общественных оснований», і таке «діло» надає *життєвої* резистентності (*життя в опорі, агресивне* кодування *вітальності*) при подоланні проблем та бід, включно із стражданням від отриманих при боротьбі з ворогами поранень.

Свій справі воїн «соро навчиться», і буде захищати «правду», маючи соціальні інформативні статуси (звання, ранги). Тут ми бачимо прояви *інформаційного* кодування *життя*. Важливо, щоб сутність (діло) та існування (ранг, звання) у воїна збігалися, адже від цього навіть «воинское Горе с Богом» буде приємнішим за улесливість посад.

Універсально-культурний зміст цих міркувань Григорія Сковороди знаходить вираз ще й у тому, що до домінуючих тут КГП *народження та життя* додається *імортальна* універсалія, коли *життя* у постійних *смертельних* загрозах допомагає воїну, кінець-кінцем, подолати страх *смерті* і бути *відважним* (базисна *формула, агресивне* подолання смерті з *інформаційною* домінантою).

«Сродне *народження*» передбачає й своєрідну «сродну працю», оскільки «всякій труд не только сносен, но и *сладостен* (алегорична *аліментарність*), если ты к сему *рожден*» (с. 674). Проте, таке *народження* з начебто передвизначеним *життям* буває оманливим: «Студент ли ты *рожден*? Смотри ж, так ли оно? Ты, может статься, червячок, но подложный. Из сих *раждаются* Трутни» (с. 673).

Обираючи у молодості свій *життєвий* шлях та шукаючи відповіді на питання, котре хвилює всіх юнок і юнаків – «Ким бути?», важливо визначитись, до чого ти *народився*, до чого здатен. Григорій Сковорода відмічає, що помилка у цьому виборі може призвести до того,

що людина *все життя* буде терпіти *муки* (*агресивність* у пасиві) від того, що вона обрала статус чи професію, які не передвизначені їй від *народження*.

Один з учасників сквородинівського діалогу розповідає, що йому довелося запитати таку собі людину, «что значит древняя Пословица: “Без Благоволения Минервы?”», на що він отримав таку відповідь: «Аще (якщо – О. К.) не *рожден* – не суйся в науку. Ах! многіє чрез то в вечну пали Муку» (с. 696).

Є люди, призначення яких, *дане* від народження, полягає у тому, щоб просто *їсти* і *пити* (*аліментарний* код) (с. 172). Григорій Сковорода таке життя вважає недостойним людини, наводячи у даному контексті «известное ... Слово Сократово: “Иной *живет* на то, чтоб есть и пить, а я ... *ем* на то, чтоб *жить*”. *Жизнь* не то значит, чтоб только *есть* и *пить*...» (с. 729).

Аліментарність (*їжа* та *питво*) та *вітальність* (*життя*) знаходяться у цьому афоризмі у зворотному відношенні у межах відомої «цільової причини» Аристотеля. У першій частині цілтю *життя* є *харчування*, у другому – навпаки, метою споживання *їжі* є підтримка *життя*. В останній частині, можна сказати, мета життя виступає оберненою на саму себе – «я *живу* для того, щоб *жити*». *Життя* тепер стає самопідставовим та самоцінним, чимось на кшталт «*через-себе-буттям*» людини.

Натомість перший варіант за такої його модифікації взагалі усуває з поля зору *життя*, або робить його чимось другорядним порівняно з *харчуванням*, а саме воно втрачає своє органічне призначення і, взагалі, будь-який сенс. Це добре видно у доведенні такого стилю життя до екстремуму: «Я *їм*, щоб *їсти*».

Існують люди, *народжені* для *Дружби* (с. 176). Одначе цим людям, які повинні знати про таке своє призначення, треба ще знати з ким можна водити дружбу.

Отже, попередня визначеність *життя* по *народженню* за Григорієм Сковородою має й певні негативні форми, коли приписується не тільки те, ким людина має

бути, але й те, ким їй бути не можна. Не можна «Входить в несродную Стать. ... Обучаться, к чему *не рожден*» та, як вже говорилося, «Дружить с теми, к коим *не рожден*» (с. 651).

Обираючи собі «сродне» життєве поприще, людина має йому внутрішньо відповідати – вважає Григорій Сковорода. Дійсно, абсурдними виглядають аморальний ментор, безграмотний вчитель, неловкий жонглер або священник без віри, адже «как быть можеш Проповедником, находясь сам Царствію Божію Противником?»

Народившись, як бджоли з черв'ячків, зі студентів-неуків, такі собі проповідники «в Начале с великим Шумом ведут свой Хор (тобто, нарочито старанно виконують свій пасторський обов'язок – О. К.), но наконец бывают постыдно изгнанны из Дому Божія». Можливо, дехто насправді народжується для проповідництва, а для декотрих їхнє «главное ... *рожденіе* для инаго дела» (с. 673). Ці люди для проповідування отримали деякі знання, інакше їх ніхто не допустив би до служби, але одних знань для справи життя замало, треба, щоб до неї, як кажуть, «лежала душа», а вона отримує таких відповідних до даної праці рис від Природи, а визначені вони у підсумку Богом.

«Природа превосходит науку» (с. 685) та мистецтво – робить висновок Григорій Сковорода, описуючи, як пише у примітці проф. Л. Ушкалов, один з малюнків зі збірки «*Symbola et emblemata*» під назвою «Раненный олень *ест* известное растение для своего *уврачеванія*», під яким стоїть підпис: «Природа превосходит искусство. Он сам находит свое лекарственное средство. *Natura praestat arte*» (с. 723).

Разом з тим не можна й ухилятися від того, що тобі написано *на роду*. Якщо бджоли, *народжені* для того, щоб *збирати* мед, а не *їсти* його (*аліментарний* код), перестають це робити, то настає для них «одна лютейшая *Смерть*» (с. 172). Суть цієї думки полягає у тому, що якщо *народженні* до якогось діла за покликанням почнуть замість цього з якихось обставин вести споживацький, бездіяльний спосіб життя, то таке життя для них рівнозначне *смерті* (*мортальність*). Іншими словами, ігнорування визначеної

народженням «програми» майбутнього життя це життя заперечує (табуйована вітальність).

Тому Григорій Сковорода напучає: «... *Разумей (інформація)*, к тому, к чому ты *рожден (генетив)*, да будеш для себе и для Братіи твоей полезным, нежели чужіе советы и собственныя твоя стремленія, о коих написано: “Враги человеку домашній его”» (с. 652). Подібна заборона ухиляння від життєвої перспективи, визначеної народженням, апріорі передбачає, що ця перспектива є позитивною, нехай і не завжди «блискучою», «почесною» та «видатною».

Але як бути у ситуації, коли людина є поганою, з антисоціальною «професією», скажімо, крадієм? І чи може хтось бути злочинцем за народженням? Афанасій та Григорій у діалозі Григорія Сковороди торкаються цієї проблеми. Перший з них запитує: «А если кто к воровству рожден?», чим викликає бурну реакцію другого. «Убирайся проч!» – кричить він. «Моя речь единственно точію касается до человеколюбных душ, до честных Званій и до благословенных промысла родов...», з чого слідує, що «концепція» визначення подальшого *життя* «цілеспрямованим» впливом на нього *народження* торкається лише тих, кого закон «Божій и человеческій ... вон из сожительства не изгонит», хто «составляет плодосный (генетив) Церкви, яснее сказать, Общества, Сад...» (с. 652).

Одначе і за умов, коли людині від *народження* призначено жити за «законом Божим та людським», виникають певні проблеми з передвизначенням людини. Чи буде кращим мати від *народження* високе звання? І чи можна бути щасливим, коли тобі від *народження* судилося бути «малою» людиною, без такого звання?

Зазвичай, говорить один з учасників діалогу Григорія Сковорода, люди прагнуть досягти високих звань та посад: «Не сыщеш столь подлой души нигде, которая не рада бы хоть севодня взойтить и на самое высокое Званіе...». При цьому вони не зважають на те, чи годяться вони

до цього, «ни мало не разсуждая о сродности своей» цьому званню. Такі люди переконані, що «щастіє наше к одному коєму-то Званію, или Статьи, привязано, хотя сто раз слышали о Царствіи Божіи, кое, если кто сыскал и повинулся, принявся за природное Званіє, тому легко все прочее нужное присовокупляется. А без сего и званіє есть не званієм. И как быть может Званієм, если я к оному не зван вышним Царством? Как же зван, если *не к тому рожден?* Божіє ЦАРСТВО везде присутствует, и щастіє во всяком Статьи живет, если входиш в оное за руководством твоего Создателя, на тоє самое тебе в Мір сей *произведишаго...*»

Незаперечно, що «щаслив, кто родился к Медицине, к Пиктуре (малярству – О. К.), к архитектуре, к Книгочеству...» Їх з цим можна поздоровити, якщо «тільки сіє було б з Богом». Одначе «почему нам столь подлым кажется хлебопашество, что все онаго убегаем? ... І «чем нещаснее Земледел, если с Природою Землю пашет?» Якщо проста праця приречена Богом та природою самим *народженням*, то «Земледел» та «Пастух, овцы или свиньи с природою пасущій», будуть «во сто раз блаженнее» і щасливіше за, скажімо, «Священника, Брань противу Бога имущій», тобто, того, хто від народження священником призначений не був.

Внаслідок цього людина, коли вона відчула, що її «Звання» не відповідає приписаному їй від народження Богом та Природою, має негайно його змінити. Зізнаюсь – говорить сковородинівський персонаж – «что в самую сію Минуту, ... как только почувствую, что доселе находился в нем (у не своєму занятті – О. К.) без Природы (тобто, не за *народженням*, не за *покликанням* – О. К.), имея *сродность* к скудельничеству ... стану последнейшим Горшечником. ... С Богом будет мне во сто раз и веселее, и удачнее лепить одни Глиняныя Сковороды, нежели писать без Натуры» (сс. 653-654), тобто, займатися тим, до чого ти не є *рожденним*.

Про таку зміну з життя *не за народженням* на життя *за народженням* розповідає учасник діалогу Григорій:

«Некоторый Молодчик был моим учеником. Дитина подлинно *рожден* к человеколюбію и дружбе. *Рожден* все честное слышать и делать, но *не рожден* быть Студентом. С удивленіем сожалел я о его остолбенелости. Но как только он отрешился к Механике, так вдруг всех удивил своим понятіем, без всякаго руководителя. Мертва совсем душа человеческая, не отрешенная к природному своему делу. Подобна мутной и смердящей воде, в тесноте заключенной. Внушал я сіе непрестанно Молодцам, дабы испытывали свою природу. Жалко, что заблаговременные Отцы не печатлеют сего в сердце сыновьям своим. Отсюда-то бывает, что воинскую Роту ведет тот, кто должен был сидеть в Оркестре» (с. 654).

Окрім *мортального* мотиву, що знову спливає, коли через *життя* не за *народженням* душа людина стає *мертвою*, ми бачимо, що посередником між Божою волею, котра передвизначає *життя* людини від її *народження*, та самою цією людиною виступає її батько, до обов'язку якого входить завчасне напуття сина стосовно того, який шлях у *житті* за приреченням Божим той має обрати. Окрім цього, обрання заняття у *житті* не за *народженням* може бути суспільно небезпечним – всім ясно, чим закінчиться командування на полі бою ротою тим, хто *народився* музикантом.

Твердячи, що *природжений* статус, положення у суспільстві та рід занять людини визначено Богом, Григорій Сковорода дає відповідь на поставлене вище питання, чи може людина від *народження* мати призначення бути злодюжкою. Відповідь на нього, як впливає зі щойно наведених міркувань Григорія Сковороди, негативна. Адже неможливо, щоб у злочинне *життя* людина «входила» «за руководством своего *Создателя*», в «Мір сей її *произведшаго*». З огляду на це, треба правильно «только узнать себе: куда кто *рожден?*» (с. 668), а не бути тим, на що й призначення не буває. «Делай то, к чему *рожден*» (с. 680) – закликає наш філософ.

Узагалі кажучи, Григорій Сковорода, обмірковуючи визначеність *життя* «народженням для...», говорить про доленосність такого приречення, ототожнюючи його з Долею. І цій Долі не варто противитися, якщо ти бажаєш бути блаженным (щасливим), навіть якщо за цією Долею людина не матиме освіти, буде віддалена від «Книгочества» тощо. З будь-якою наперед написаною долею слід погоджуватися, тому що її визначає *Мінерва* (мудрість, *інформаційний код*), *Природа* і *Бог*.

Сентенції Григорія Сковороди про *природжену* Долю має за своє очевидне джерело українські народні уявлення про неї. Цією долею наш Господь від народження наділяє кожного. Сама Доля теж народжується – разом із появою людини на світ Божий. Майбутню долю дитини мала вгадати баба-бранка, що приймала пологи. Проте природжена Доля надається людині ще й матір'ю – під час пологів та при догляді за дитиною.

Олександр Потебня вказував на народні уяви про декілька Доль, згадуючи Долю *материнську* та *Божу*. Що Доля дитини залежить від нені, видно з таких пісень: «Породила мене мати в зеленій діброві Та не дала мені мати ні щастя, ні долі, Тільки дала стан хороший Та чорнії брови», Уяви про материнську Долю не суперечать, вважає він, вірі в залежність особистої Долі від Бога. Прислів'я «Доля луччая Божая, ніж матчиная» [Кирилюк, 2014 : 234] віддає перевагу все ж таки Долі Божій.

При визначенні майбутнього *життя природженою* Долею важливим вважався час народження дитини. Народженим на Різдво, Хрещення, Святу неділю мати давала нещасну Долю, оскільки ці Свята для народження дитини вважалися несприятливим часом. Інші часи визначали індивідуальні риси людини на все життя – народжені у неділю, окрім вже сказаного, будуть *хтивими* (*ерос*), проти понеділка – *відунами* (*інформація*), а у четвер – *багатими* (*аліментарність* у широкому сенсі).

Долю людини по *народженню* визначали також певні прикмети. Вважалося, що народжені додолу обличчям

невдовзі помруть (*мортальність*), у кого вже були зуби, ставав знахарем, пройдисвітом і зугарним до наврочення. (*інформаційність*) Кого по народженню переповивала пуповина, ставав військовим (*агресивність*). Щаслива ж Доля випадала тій дитини, яка народжувалася у «сорочці» або відразу була разюче схожою на батьків.

Універсально-культурна складова поглядів на згаданий вид Долі простежується вже у самій її назві – «природжена», тобто, пов'язана із народженням (*генетив*) як людини, так і її самої. Окрім цього, за народженням відбувалось певне «програмування» майбутнього життя, що говорить про присутність тут *вітальної* універсалії, специфікованої позитивною та негативною «програмною» визначеністю.

Що стосується універсально-культурних аспектів Долі, котру за тижневим днем народження дитини мала вгадати баба-бранка, то культивований *еротизм* лежить в основі прогнозу про майбутнє *сластолюбство* дитини, народженої у неділю, культивована і *табуйована інформаційність* – у провісті про отримання малечю, котра прийшла до світу людей у понеділок, здатності по досягненні дорослості *знати* те, що є *невідомим* усім іншим людям. Дітвак, що народився у вівторок, отримував таку Долю, котра, навіть попри його власні суб'єктивні бажання чи здібності, неодмінно давала багатство: про таких кажуть, що їм «*гроші самі йдуть в руки*». Тут ми бачимо культивовану *аліментарність* у широкому і трансформованому вигляді, як велику кількість грошей, скарбів та майн.

Немає нічого дивного, що й в основі пророкування майбутньої Долі дитини за її виглядом по народженню так само лежать категорії граничних підстав та коди. *Мортальна* категорія присутня у пророцтві скорої *смерті* того, хто народився обличчям додолу (на основі «бриколажу» «*дивиться в землю, отже, в землю піде*»).

Життя у позитиві (*вітальна* КГП) очікує новонароджену, що з'явилася на світ у сорочці чи схожою на неню та неня. У кого вже в утробі матері виросли зуби, має перспективу стати *знатником* (*інформаційний код*),

до того ж пронираю з авантюрними схильностями («кусючим», здатним на порушення багатьох норм життя – *детабульована агресивністю вітальність*), та ще й таким, що може насилати порчі (*агресивний код в контамінації з інформаційним, наврочення через слово чи магічну знакову дію*). Народжений оповитим пуповиною, як жовнір амуніцією, за своєю природженою Долею повинен був стати професійним *вбивцею* і сам постійно *ризикувати власним життям* (*агресивне кодування мортальності*). Майже всі ці уяви побудовані на принципі міфологічного мислення за зовнішньою аналогією («бриколаж» К. Леві-Строса) [Кирилюк, 2014 : 88-100].

Поява на світ у перший день нового року вважалась добрим знаком і обіцяла народженому щасливу Долю. Знаючи це, Григорій Сковорода склав вірш на честь Василя Томари, котрий народився 1-го січня 1746 чи 1747 року. У цьому панегірику він писав: «Круг годовий довершився і знов розпочався. Сьогодні маємо першу добу, року нового почин, Доля судила тобі, обдарований хлопче Василю, У цей народитися день. Добра то *провість* тобі. Першим ти *пагонцем*, хлопче, на світ од батьків *народився*, Перший чесною скрізь, перший і славою будь, Перший і *розумом сильним*, і перший тим даром природним, Що потребує його *врода тілесна* твоя. ... Радо вітаю тебе, що стільки добра тобі дано: Досить на *частку* (від слова «частка» походять «доля» і «щастя» – О. К.) твою Бог милосердний поклав. Тільки ж гай-гай! Як багато тобі доручив *Сотворитель*, Згодом немало і сам схоче від тебе узять. Отже, *науки* і *всякої праці* берись, не цурайся І не з наймення лише, будь і *ділами Василь* (царствений – О. К.)» (с. 144-145).

Згадуючи у вірші про Боже визначення Долі підлітка, Григорій Сковорода і сам, як його домашній наставник, напропорочив Василю щасливу й кар'єрну Долю. І дійсно, Василь дослужився до генерал-майора, таємного радника, сенатора, виконував важливі дипломатичні місії.

З концепцію Г. Сковороди про детермінацію Долею при *народженні* подальшого *життя* пов'язаний ще один варіант змістовного прояву *генетивної* КГП. Це – ідея повторних,

нових народжень, які визначені Долею. Передвизначені Долі має не тільки людина (Мікрокосм), але й фізичний, «обительный» світ (Макрокосм), а також людське суспільство як «четвертий світ». Ці Долі мають свої назви для людини, світу та суспільства. У людини це *Планида*, «ветхій» світ має свій *Уділ*, а «прельстительний Мір» людей, «торжище блудників та «беснующихся пьяно-сумозбродных» сліпців – *Талан*.

Людська *Планида*, за Григорієм Сковородою, передбачає духовне народження оновленої «внутрішньої людини» (нове народження, КГП безсмертя) через помирання (КГП смерті) людини «зовнішньої». Таким чином, тут *генетив* тягне за собою не тільки *вітальність*, але й *мортальні* та *імортальні* сенси. Іншими словами, людина народжується не один раз.

Перший раз вона народжується фізично. Одночасно, з хрещенням, відбувається її духовне народження, коли вона *помирає* для грішного світу та *народжується* для праведного життя. Друге народження людини відбувається по закінченню її земного життя, коли вона постає «Новым Человеком»: «Во время оно свыше второе рожденны бываем чистою Девою, заченишею (зачавшею – О. К.) и вместилищею ОНАГО, Кто есть точію Един и един Свят» (с. 790). Слово «заченшити» зустрічається у «Повісті минулих літ»: «Заченишо здати, яко сконча зижка, украси ю иконами» («І почав її», тобто, церкву, «будувати, і закінчивши, прикрасив іконами»).

Коли людина приходить у цей світ і дорослішає, вона, без відповідного перетворення, «зиждется, *слепивается, образується, извается*» (*генетив*) такими чинниками, як безумна гординя, «алчность», жадність, лукавість тощо, і «сей всяк человек ложный» (с. 791). Зовнішня та внутрішня людина співвідносяться між собою, як *матерія* та *ідея*. Для того, щоб народилась оновлена людина, необхідно подолати всі прояви матеріального, гріховного.

Коли ж це стається, коли внутрішня людина перемагає зовнішню, то відбуваються «другі народини» людини, трапляється дійсне «сотвореніє человека» як його «второе рожденіє» (с. 791). Вона тепер насправді постає

як людина, тому що до цього її земне *народження* було неістинним (*табуйована інформаційність*).

У Григорія Сковороди разом з душею, майже як у біблійному переданні, у внутрішнього чоловіка перетворюється й тіло: «тіло його адамант, смарагд, сапфір» (с. 792). Ця нова, духовна людина, позбавляючись тягара брутальної тілесності, стає вільною, як птиця, вона здатна «в высоту, в глубину, в широту» «летать беспредельно» [Кирилюк, 2014 : 42-52].

З наведено зрозуміло, що змістовно та термінологічно близькими до універсалії «народження» у Григорія Сковороди є низка понять, зокрема, таке, як *Раждение*. Голубине Око та Горличий Глас *раждает* Сердце Чистое (с. 346), молодість *раждает* старість (с. 389), Земля «с ея плодами и *рождениями*» (с. 600) *раждает* «и Звери, и скоты, и гады, и мухи» (с. 404), «Прожорство *раждает* Болезнь» (с. 802), «из самолюбия *ражается* горячесть в делах», из горячестьи — нравность и вспльчивость (с. 1045), «жаркая жадность *раждает* жестокий страх» (с. 1049), от «мирной совести» *ражается* «внутреннее утешение» (с. 1291). Авраам *видит* (*інформаційність*) «Новый Род людей, от Бога *рожденных*» (с. 333).

Григорій Сковорода повторює алегоричне вживання поняття «народження» з відомого вислову з байки Езопа «Гора породила мишу» (наш еквівалент – «З великої хмари маленький дощ»), відмічаючи, що «из высоких Божіих Гор *ражается* не Лев или Орел, но Мыши, Ежи, Сова, Вдода, нетопыри, шершни, жабы, Песія Мухи, Ехидны, Василиски, Обезьяны и вредящія Соломоновским Виноградам Лисицы» (с. 754).

Слово «раждение» вживається Григорієм Сковородою передусім у плані «виникнення», «появи»: «От познанія себе самага *ражается* (виникає) послушаніє Богу» (с. 302). Уданому випадку отримання знання (*інформації*) про себе призводить до *виникнення* сумирного (*табуйована агресивність*) ставлення до Бога.

Тінь цього «Міру» «то *ражается* (з'являється), то ищезает», де *генетив* контрастує з *мортальністю*, *тлінністю* усього сущого, оскільки «ищезновение»

є зникненням, *припиненням існування*. При цьому у Г. Сковороди спливають мотиви *невічності* (табуйована *імортальність*) нашого світу, коли учасник діалогу закликає: «Воззри же ныне *тленным* твоим *Оком* (тобто, «узнай» – *інформаційність*) на безделную Тень *тленного* твоего Мiра и воспой с Давидом: “Дніе наши, яко Сень на Земле, и несть *Постоянія*”. Он непрестанно *пременяется*». І це «пременение» підкреслюється повтором: «То *раждается*, то *ищезает*» (с. 479).

Цю картину Григорій Сковорода малює у Мегакосмічному масштабі: «Смотрите на Вселенну, наполненну такими, как мы, Человеками, то *раждающимися*, то *погибающими* (*генетив* та *мортальність* в їхньому постійному чередуванні дають *імортальність*)» (с. 483). Як на людей усіх множинних світів, так і на їхні «обітельныя мiры» та «общезитiя» («співтовариства») чекає оновлення.

Виникнення Нової Людини нашим філософом описується за аналогією з пологами. «Ах! колико, яко *раждающая* Матерь, болит Утробой, да вообразится в нас ХРИСТОС! Сей Молнієвидный Ангел неутомимо и чистосердечно очищает нам Путь к *Переходу* в Гору Галилею (образ місця мешкання Христа – О. К.), дабы нам *обновиться* Духом *Ума* (*інформаційність*) и одеться в нового ЧЕЛОВЕКА, *созданного* по Богу, в *Правде* и Преподобной *Истине* (*інформаційний код*)» (с. 485). Як бачимо, «*раждение*» «Новага Человека» розуміється як деяка трансформація, зміна стану, як певний *перехід*.

Саме такого «Чловека» вбачають у людині «все Вестники Божii», оскільки бачать вони «Лице истинного Человека не между *Мертвецами* (*мортальність*) в долней нашей Подлости *раждающаяся* и *ищезающая*, яко Тень, но в Горе святей Его, видят с Навином Человека стояща, и со Стефаном: “Се вижду Небеса отверста и Сына Человеческого, стояща Одесную Бога!”» (с. 489).

Тобто, навіть якщо людина ще й не здійснила перехід до стану «Новага Человека», «вісники Божii» бачать у ній не смертну, земну істоту, «*ражденну*» в підлоті серед *мерців* (*мортальна* КГП), та «*ищезающую* как Тень», а істоту *безсмертну*, божественну. Завдяки цьому стара людина

сплюндрованого «підлого» світу так само, як Христос став одесну від Отця, стане поруч з Богом. З цього видно, що «раждения» у земному світі із невимовною необхідністю тягне за собою «ищезновение», *смерть (мортальність)*, тоді як «раждение» Нової Людини означає перехід до *нескінченного буття у вічному* потойбічному Царстві Божому (*імортальність*).

Схожа семантика «раждения» як «перетворення», як *переходу* від одного стану до іншого, у даному випадку, майнового та, відповідно, соціально-статусного, можна угледіти і в іншому епізоді. Григорій Сковорода зазначає, що «Сколь многое множество Богачей всякой день *преобразуется* в Нищии? В сем кораблекрушении Единственною Гаванью есть ремесло. Самии беднейшии рабы *раждаются* из предков, *жителствовавших* в Луже великих Доходов. и не напрасно Платон сказал: “Все Короли из рабов, и все рабы *отраживаются* из Королей”» (с. 163).

У даному випадку цей термін виражає зміну соціального статусу, що стає відмінним від статусу батьків – від заможних батьків можуть *народитися* злиденні діти, від королів – раби, а від рабів – королі. Цікавим моментом у переказі слів Платона є використання Сковородою такого деривату слова «народження», як «отраживание». Ці думки Григорія Сковорода сходять, за всіма ознаками, до Послання св. ап. Павла, який благовістив: «Та що каже Писання? „Прожени рабиню й сина її, бо не буде спадкувати син рабині разом із сином вільної“. Тому, браття, не сини ми рабині, але вільної!» (Павл 4 : 30-31).

У текстах Г. Сковорода можна зустріти заміну поняття «забезпечення» поняттям «раждение». Його твердження про те, що «... правильная циркуляция крови в зверях, а в Травах Соков *раждает* благосостояние телу их» (с. 730) є прикладом такої заміни. Часом Григорій Сковорода замінює непрямий термін, скажімо, «*написання*» чи «*створення*» на прямий – «раждение». «Порядочне» *життя*, котре ґрунтується «на Законі Віри і Страху Божому» *раждає* «ручайки Гражданских Законов» (с. 163). Зрозуміло, що закони не народжуються самі по собі, їх пишуть, створюють люди.

Глава 2. Поняттєві форми категорії граничних підстав «Життя»

§ 1. Життя у філософсько-світоглядній рефлексії Г. Сковороди

Детермінація категорії «життя» категорією «народження». Строго кажучи, загальний предмет творів Григорія Сковороди – це людське *життя* у всій повноті його проявів, матеріальних і духовних, котре відобразилось у його наративі у вигляді сентенцій, повчань, критичних зауважень, світоглядних узагальнень, висновків з пережитого, оцінок та тематизованих у різноманітний спосіб життєвих проблем, на котрі ним дані власні відповіді. У працях філософа *життя* (*живот*), котре «вселилося на суші в небі та на облаках» (с. 742) стало предметом духовно-практичної рефлексії у контексті християнського світорозуміння, підкріпленої у багатьох випадках аргументами, що спираються на Святе Письмо, а також на філософську класику, твори наших богословів-книжників та український народний світогляд і фольклор. У даному розділі ми будемо звертатись до тих місць з трудів нашого філософа, де *поняття* життя через термінологічну тотожність з вітальною *категорією* саморепрезентується.

У попередньому розділі, як міг переконатися читач, категорія *життя* (втім, як і всі інші категорії граничних підстав) була репрезентована чи не з такою самою повнотою, як і категорія *народження*. Розгляд *генетиву* в творах Григорія Сковороди внаслідок системної взаємної пов'язаності категорій граничних підстав та світоглядних кодів у своєрідну цілісну мережу відбувався через *співвіднесення* КГП народження з КГП життя. Внаслідок цього можна стверджувати, що певною мірою *вітальну* універсалью вже було розглянуто у попередньому розділі.

Проведений аналіз текстів Григорія Сковороди показав, що ці категорії у них не знаходяться у стані *ізоляції* одна від одної, що між ними є певне *відношення*, і це відношення є асиметричним *зв'язком*. Змістом їхнього зв'язку є *детермінація генетивом вітальності*,

коли народження визначає сенс і зміст життя людини. Змінимо тепер фокус розгляду та перемістимо вітальну універсалью у центр аналізу, коли всі інші КГП та коди будуть «концентруватись» саме довкола неї.

«Жизнь» та «Житіє». Термінологічні вирази, чи поняттєві форми категорії життя можуть відрізнятися, відповідно, їхній зміст у цьому сенсі також може бути відмінним. Так, приміром, Григорій Сковорода розрізняє поняття Життя та Жити. «Житіє» означає «родиться, кормиться, расти и умалются», тоді як категорія «Жизни» виражає «плодоприношеніє, прозябшее от Зерна Истины, царствовавший в Сердце их, и не напрасно друг Истины Цицеронов Катон любил в старости Пирушки, но растворенныя насыщающими сердце, мудрыми Беседами, начертающими невидимую нигде, а прекрасную Ипостась Истины, влекущія всех чувства и улаждающія. К чему ж сія речь течет? К тому, что высоких фамилій люди не только в Тяжбах, Войнах, Коммерціях, Домостроительствах, Художествах, но и в самом Первом Пункте, сиречь в Мыслях, до Бога касающихся, должны находить Истину...» (с. 730).

Якщо розглядати Житіє за Григорієм Сковородою в універсально-культурному плані, то воно ним визначається через генетив (родиться), кормиться (аліментарність), расти (знову генетив як поява, породження частин організму, що розвивається) та послаблену мортальність як відмирання органів та згасання функцій (умалются).

Жизнь у згаданому плані Григорієм Сковородою виражається через «плодоприношеніє», прозябшее (прямий генетив) от Зерна (непрямий генетив) Истины (інформаційний код).

Згадка про «Пирушки» вводить у текст аліментарний код, контамінований з кодом інформаційним (бенкети супроводжуються мудрыми Беседами). Ці бесіди «насыщают сердце» та «улаждают все чувства» (метафорична аліментарність), у результаті чого вимальовується Істина (інформаційний код). Цю істину треба шукати не тільки у своїх

реальних (матеріальних) *життєвих* заняттях – *війнах* і *тяжбах* (агресивний код), *комерції* чи «домостроительство» (розширний аліментарний код) чи в інших «художествах», а у «*Мыслях*» (інформаційність), «Бога касающихся».

Безумовно, Григорій Сковорода мав свої резони для проведення відмінності *Життя* від *Жизни*, одначе, як на мене, ці дефініції слід було б поміняти місцями. Насправді, ті ознаки, які наш філософ надає *Життю*, більшою мірою відносяться до *Жизни* як біологічному явищу. Всі живі організми народжуються, годуються, ростуть та занепадають. З дефініції *Жизни* до дефініції *Життя* у сквородинівській інтерпретації було б доречно перенести *репродуктивну* функцію, оскільки загальною ознакою живого є як раз *відтворення, репродукція, розмноження*, у більшості організмів – *статеве* (еросний код). *Плоди* (з *насінням*) та *зерно* є тими носіями генотипу, з котрих зі старого організму *народжується* новий, але виникають вони внаслідок злиття чоловічих та жіночих статевих клітин, хоча двостатевість (дводомність) притаманна не усьому живому, а поділ на статі має багато варіацій. включно з ситуативною зміною статі у деяких видів живих істот.

Водночас важливо відмітити, що феномен *вітальності*, взятий у його найважливіших рисах, окреслених вище (народження, зростання, згасання як стадії *життєвого процесу*) не є суто біологічним, матеріальним. Жива матерія відрізняється від неживої радикально – у першій наявне те, що можна назвати «ідеальною системною організацією», коли жоден з матеріальних елементів організму не існує поза цією системою, а всі вони інтегровані у певну органічну цілісність. По-своєму це виразив наш філософ, говорячи про матерію як про «Глинку»: «Но в сію Глинку водхнен Дух жизни» (с. 155). Цей дух *життя* не можна безпосередньо бачити: «Глинку и тело» Адама «всяк видит, а сердце закрыто, и *дух жизни* в нем не виден» – повторює Г. Сковорода за Псалмом (38 : 14).

Аліментарний код у дефініції *Жизни* у поняттях «*улады*» та «*насыщения*» від *Истини* має метафоричне

значення, а «*Пирушка*» скоріше пов'язана з ритуальним споживанням їжі, ніж з простим тамуванням голоду.

Життя, як його визначив Григорій Сковорода, є не біологічним, а соціальним, *людським*, де всі базисні функції, такі як *харчування, відтворення роду, насильство* зазнали культурної трансформації у вигляді їхньої *культивації* на предметно-практичному (війни, господарська діяльність тощо), обрядово-ритуальному (бенкеті) та духовно-практичному (релігія) рівнях.

Переміна місцями вказаних *вітальних* термінів має у мене ще одне обґрунтування. Слово *Житіє* пов'язане із стійкою словосполучкою «Житіє Святих», котрі як ніхто інший зайняті пошуками Божественної істини і як ніхто постійно перебувають у «Мыслях, Бога касаемых».

Не дивлячись на те, що те, що назване Григорієм Сковородою «Житієм» є, по суті «Життям», а те, що назване «Жизнью», є, по суті, людським «Житієм», у подальшому, при аналізі сквородинівських наративів, такі моменти не враховуватимуться і дані саморепрезентації *вітальності* наводитимуться так, як це має місце у нашого філософа.

На зайвим буде зауважити, що два ці терміни, що позначають *життя*, Григорієм Сковородою часом вживаються синонімічно, і, говорячи, по суті, про *Життя*, він називає його *Житієм*. Говорячи про свій головний життєвий принцип, наш філософ зазначає, що йому «вольность одна есть нравна, ... Се моя мера в *житіи* главна» (с. 89). Це ж саме спостерігається у таких висловах Григорія Сковороди, як «Ангелске житіє» (с. 169), тобто, життя монаха, котрих, за приміткою проф. Л. Ушкалова з часів Оригена звали «земними янголами» (з врахуванням цілібату – табуйований *еросний* код), «Житіє» наше – це *брань* (*агресивний* код) (с. 522), воно може бути «законним» (с. 526) «*уединенным*» (с. 1005), і у всіх цих випадках зміст поняття «Життя» виражає передусім *соціальне життя* у його якісних визначеннях, а не життя у сенсі *біологічних* стадій життєвого процесу – від народження до ув'ядання.

«Дух» життя та сучасна наука. Яким чином відбувається доцільне «керування» невідомим «логістичним центром» гідної подиву злагодженою роботою всіх систем та органів живого організму, науці досі невідомо. Її опис і пояснення явно потребує залучення певних ейдосних чи холістським 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, виконає й наступну задачу з виявлення тієї розмітки на хромосомі, котра задає саме таку диференційовану функцію спеціальних білків.

З упевненістю можна сказати, 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, залишиться без відповіді – воно виходить за межі науки генетики і потребує визнання наявності певної централізованої системно-ейдосної організації живого організму не відомого науці походження, де вказані білки виконують «директиви» цього «центру».

Фактично, 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.

Гени визнаються носіями *інформації*, причому вчені якось сором'язливо уникають визнання того, що за цим «техніцистським» терміном криється давно відоме «Спочатку було Слово (Логос)» (*інформаційний код*). Більш того, цілком у відповідності до принципу «людина розуміє світ крізь призму досягнутого рівня соціального та технічного розвитку», у межах сучасної комп'ютерної парадигми стверджується, що ця інформація *«зчитується»*, як це робить

ЕОМ. Тобто, закодоване у гені *повідомлення* не тільки певним чином «*пишеться*», воно ще й «*читається*» (*інформаційний код*), у відповідності до чого виконуються певні «команди».

Питається, хто саме «навчив» організм щось «свідомо» «писати» і з «розумінням» «читати»? І таких незбагнених форм доцільного функціонування живого на підставі певних нематеріальних «програм» (*інформаційний код*) існує дуже багато [Див.: Кирилюк, 2021а : 130-131]. З огляду на те, що у визначенні Григорієм Сковородою *Жизни* домінуючим є *інформаційний код*, втілений передусім у таких поняттях прямої референції, як *Бесіда*, *Істина* та *Думка* можна дивитись на це як на передбачення *принципу* організації живого у тому його вигляді, як це розуміє сучасна наука.

Темпоральні виміри Життя. Категорія граничних підстав «*життя*» присутня в якості центральної смислової точки у вірші Григорія Сковороди, в якому він викладає своєрідне повчання, як людям *треба жити*, на що витратити свій дорогий *життєвий час*.

Про це він пише так: «Для чего ж мы *жить* желаем, Лет на свет восемь-сот, Ежели мы их теряем на всякий безделиц род? Лутче час честно *жить*, неж скверно целый день. ... 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. Нынешній *день* только наш, а не *утренній* (за-утре-нній, за-утра-шній, завтрашній – О. К.) час. *Не знаем*: что принесет вечерняя Заря? Естли 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 горшій он *дурак*. *Знаю*, что слеп тот, кто закладает себе *век*» (с. 74).

У цьому повчанні Григорій Сковорода визначає *життя* як таке, що не задовольняє людей з причин його короткотривалості, через що вони бажають *жити* якомога довше, до довголіття біблійних персонажів у декілька сотень років. Проте таке бажання за умов марної трати *життєвого*

часу виглядає безглуздом – навіщо *жити* так довго, якщо нічого важливого та значущого ти у *житті* не робиш? Отже, *життя* людини має бути позитивно діяльним.

Люди поводять себе *нерозумно* (табуйований *інформаційний* код), проживаючи *життя* у неробстві та метушні. Насправді у житті треба встигнути зробити багато чого корисного, і це не слід відкладати на майбутнє, оскільки життєва перспектива туманна і людині невідома. На доказ цього Григорій Сковорода переказує своїми словами думку пізнього давньоримського поета Діонісія Катона «оскільки життя ненадійне й проходить серед явних небезпек, вважай за добро для себе кожен день, коли ти трудився» (с. 198) у такому викладі: «Пропал тот День, что без Ползы пройшол» (с. 177).

Якщо ж хтось *не знає* (табуйований *інформаційний* код), як побудувати своє життя запропонованим чином, а цю «хитрість» *збагнути* може не кожний, то цьому слід *учитись* (табуйований та культивовані *інформаційний* код).

Сама по собі *тривалість життя* нічого не значить – вважає Григорій Сковорода, адже «*Проживи* хоть 300 лет, *преживи* хоть целый свет. Что тебе то помогает, Если сердце внутри рыдает?» (с. 81). І ще: «*Жизнь* не красна долготою, но красна добротою» (с. 85).

Окрім того, довголіття буває важким, і треба добре подумати, чи слід його бажати. На обґрунтування цієї думки Григорій Сковорода в іншому місці наводить сентенцію з віршу Горация, де той твердить, що «долго кто живет в покое, страждет в старых тот летах» (с. 76).

Розглянутий вірш про час *життя* є *повчальним*, і це визначає його загальну тональність передусім як *інформаційну*, просвітницьку, а через те, що повчають тих, хто чогось *не знає*, то даний код стосовно таких людей представлено у табуйованій його формі. Табуйованим тут постає й латентно виражений *аліментарний* код, оскільки неробство передбачає відсутність дій, спрямованих хоча б на самозабезпечення. Таких людей Григорій Сковорода називав *трутнями*, тобто, дармоїдами.

Якість життя залежить від місцини мешкання.

Разом з визначенням того, як краще жити, Григорій Сковорода говорить про те, де саме *життя* буде «лутчим»: «Лутче жити во пустыне, Затворившись во яскине (ямі, печері – О. К.), Пребывать в местах безвестных, <Чтоб> не слышать гласов лестных» (с. 65). Не любить Григорій Сковорода й міста: «Не пойду в город богатый. На полях я буду *жить*. Буду век мой коротати, Время где тихо бежит. О дуброва! о зелена! о мати моя родна! В тебе жизнь увеселенна. Покой в тебе и тишина. «Города славны, высоки, на море печалей пхнут. Ворота красны, широки, в неволю горьку ведут» (с. 62).

У байці про Орла і Сороку Григорій Сковорода обґрунтовує цю думку. 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» (моралі – О. К.) цієї байки наш філософ пояснює її смисл: «Кто родился к тому, чтоб *Вечностью* (*імортальністю*) забавляться, тому приятнее *жить* в Полях, Рощах и Садах, нежели в Городах» (с. 158). З врахуванням попереднього віршу, де Григорій Сковорода надає перевагу життю «у полях», а не в «містах», видно, що він і самого себе вважає «народженим до *Вічності*».

Ще в одній своїй «Пісні» наш мудрець уточнює місце, де б він хотів жити. Ясно, що «яскіна», «поля» та «Сади» – це метафора, насправду він бажав би жити у селі. Промовляючи, що «На что ж мне замышляти, Что в селе родила (*генетив*) мати? Нехай у тех мозок рвется, Кто высоко в гору дмется. А я буду себе тихо *Коротати* милый век (*вітальна* універсали). Так минет мене все лихо (*утиск, агресію* відведено), Щаслив буду человек» (с. 69). Григорій Сковорода визначає *життя* в селі як краще за *життя* у місті, оскільки лиха його оминають, а люди там щасливі (*вітальність* у позитиві).

Залучене Григорієм Сковородою слово «коротати» потребує деяких додаткових пояснень. Українські словники

тлумачать його у двох значеннях – як заповнення часу якоюсь діяльністю, проведення його у розвагах, іграх і т. ін., аби тільки він швидко й непомітно минав; друге значення – це *жити* у журбі, нудьгуючи, одноманітно.

Григорій Сковорода вживає дане слово в інших смислах. Він, безумовно, не має бажання *жити* у нудзі, не бажає він й заповнювати *життя* малозначущими справами чи неробством. Судячи з усього, метою «коротання віку» у полях чи при зеленій діброві, котра є для Сковороди «матір'ю рідною», в якій панує спокій та тиша, є засобом втечі від четвертого, людського світу, зосередженого переважно у містах.

У цій Пісні він прямо зрікається людського світу (*моря*), пишного одягу та вишуканої їди (табуйована *аліментарність*), слави воєнного діяча (*агресивність*) чи вченого (*інформаційність*), високих штатських чинів (штат = держава як апарат *насильства* – *агресивність*), за якими криються «горе, печалі, страх і *мятеж*» (*агресивний* код). Перебуваючи на природі, в якій «*жизнь* увеселенна», він відчуває «покой і волю святу», і таке *життя* для нього, разом з «вічностями Небесними» (*імортальність*), є святим. І саме *життя* поза сплундрованим суспільством привело до того, що філософ-поет «стал мудреть» (*інформаційний* код), і саме на природі він «*хоще умереть*» (*мортальність*). Найкращим, зазначає наприкінці пісні філософ, було б ще через таке *життя* й гріх перемогти, за яким слідує вічна кара Небесна (*агресивність*) [Див.: Кирилюк, 2022в : 30]

§ 2. Прикросці життя

Життєві негаразди. Відповідь на питання, як ставитись до життєвих негараздів та *жити* без тривоги, у спокої та мирі, Григорій Сковорода знаходить у згадуваному вище вірші Горация. У ньому йдеться про те, що життя наше сповнене «скорбей», що «печаль везде летает» і «может нас сыскать везде».

Даючи собі звіт у цьому, ми маємо не піддаватись песимістичним настроям, не «мучить» свій «краткій век», а розбивати «скорбь шутя», і тоді «будеш тоже человек (сс. 75-76), тому що «когда ты не весіол, то всьо ты *мертв* (*мортальність*) <подл> и гол»». Хоч будеш ти «многим народам цар», це тобі не допоможе, якщо *живеш* ти з серцем, яке «постійно ридає» (с. 81).

Ці сентенції Григорій Сковорода висловив, відштовхуючи від Книги Премудрості Ісуса, сина Сирахова (Сир 30, 23-25), де говориться, що «веселощі серця – *життя* людини, і радість чоловіка *довголіття* (послаблений варіант *імортальності*); *люби* (*еросний* код) душу твою й утішай серце твоє і віддаляй від себе сум, бо сум багатьох *убив* (*агресивне* кодування *мортальності*), а користі у ньому немає». Наш філософ процитував першу фразу з цієї глави, що, на мій погляд, досить показово: «Веселіє сердца *живот* человека, и радование мужа *долгоденствіе*». Тут Григорій Сковорода звернув увагу на зв'язок позитивного *життєвого* тону у *довголітнім* життєм людини (с. 81).

«Скука» життя. З усіх резонів, якість *життя* залежить не тільки від того, як людина ставиться до світу «печалей», а й від її *життєвого тону*, загального внутрішнього емоційного самопочуття. Григорія Сковороду у цьому плані *все життя* мучили туга та нудьга, «тоска» і «скука», про що він сам зізнавався: «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*!» (с. 69).

У «картині» що зображує «Беса, называемаго Грусть, тоска, скука...» Григорій Сковорода викладає такі думки: коли у когось «отнять ... сродное действе», тогда-то – «*смертная мука*» (*агресивне* кодування *мортальності*). «Грустит и мятется, будто пчела, заперта в горнице, а Солнечный светлейший Луч, окошка пронзающий, зовет ее на цветоносные Луга. Ся *мука* лишает душу *здравія* (*насилньицьке*

табування *вітальності*), разумеє, *Мира*, отнімає кураж і приводить в розслабленіє. Тоді вона нічим не задоволена. Мерзит і состоянієм, і селенієм, де знаходиться. Гнусні кажутся Соседи, *не вкусны* Забавы, постылыє разговори, не пріятні горничні стіни, не милі всі домашніє; ніч скучна, а День досадний; Летом Зиму, а Зимой хвалит Лето; нравятся прошедшіє, Авраамськіє века, или Сатурновы; хотелося бы возвратиться из старости в младость, из младости в отрочество, из отрочества в мужество. *Хулит* (контамінація *інформаційності* та *агресивності*) народ свій і своєї сторони обычаи. *Порочит* Натуру, ропщєт на Бога і сама на собі *гневается* (*агресія*). Тое одно *сладкое* (*аліментарна* метафора), що неможливе; вождєленное, що минувшее; завидное, що отдаленное. Там тільки хорошо, де єя, і тоді, коли єя немає. Больному всякая *пища горка* (негативна *аліментарність*), услуга противна, а постель жестка. *Жить не может и умереть не хочет* (табування *вітальності* та *мортальності*). Млось (*млость* – знемога, почуття, близьке до неприємності – О. К.) у Врачей єсть предводительницею всем телесным болезням (*життя* в утисках) і возмущєніям. А душевное неудовольствіє дверь єсть всем сердечным страстям і внутренним обурєваніям» (с. 664).

«Скука» за своїм первісним етимологічним значєнням – це постійне «горювання», «плач». Таке *життя*, зрештою, Григорія Сковороду не влаштовує, він жєне нудьгу геть: «Прочь ты скука! прочь ты мука! с дымом, с чадом» (с. 70). З Богом людина долає всі печалі: «Боже! о *живый* Глагол! кто єсть без тебе весьол? Ты єдин всем *жизнь* и радость, Ты єдин всем рай и сладость!» (с. 82).

Учасник сковородинівського діалогу розповідає іншим, як зазвичай люди борються з життєвою «скукою» та знаходять у цьому радість. «Люди в *жизни* своєї трудятся, мятутся, сокровищєствуют, – говорить він, а для чєго, то многіє і самі не знають».

Способами, за допомоги яких вони «веселять» свій дух, є приємне спілкування із заведеними для цього друзями, «доставання» високих чинів, «дабы мненіє наше от почтєнія

других восхищалося; изобретаем разные *напитки, кушанья, закуски* для услаждения *вкусу* (аліментарний код), изыскиваем разные музыки, сочиняем тьму концертов, минуетов, танцов и контратанцов для увеселения слуху; созидаем хорошие дома, насаждаем сады, делаем златотканые перчи, материи, вышиваем их разными шелками и взору приятными цветами и обвешуемся оными, дабы сим сделать приятство глазам и телу нежность доставить; составляем благовонные спирты, порошки, помады, духи и оными обоняние доволствуем». Таке «самоувеселение» з метою позбавлення від життєвої «скуки» особливо поширене в європейських містах, зокрема, у Парижі та Венеції. Цю думку підтверджують у ході діалогу інші учасники, але зауважують, що поки їх з Венеції перевезеш, то вони *помруть* (*мортальність*) «здесь от Скуки» (с. 502).

Думку, що «скуку» можна подолати через наповнення *життя* різноманітними заняттями, «уладами» тіла і духа через задоволення тілесних та духовних потреб – гарно *їсти*, розважатись музикою, насолоджуватись парфумами, «навішувати» на себе красиві тканини, заглиблюватись у господарські турботи при спорудженні будинку і розведенні саду тощо – інший учасник діалогу різко заперечує: «Перестаньте врать, хорошие друзья: высокие чины, веселое Место, различные Игры и Забавы и все ваши затеи не **сильны** обрадовать духа и тем излечить скуку» (с. 502).

У борні із своєю «скукою» Григорій Сковорода, вочевидь, мав успіх, тому що засуджувати тих, хто їй піддався, може той, хто її переміг. Він пише, що людина, котра прожила *життя* у вічній тузі, змарнувала його так само, як і той, хто у своєму *житті* нічого доброго не зробив: «Кто грусть во утробе носит завсегда, Тот лежит во гробе, не жил (*мортальність*) никогда» (с. 86). Тому Григорій Сковорода закликає: «отвержем печали!», попри те, що «век наш краткий, малый!»: «будь сладкая жизнь» (с. 84). Іншими словами, *життя* не слід наповнювати самими тільки негативним переживанням, його необхідно переводити у позитивний тонус, навіть якщо для печалі є об'єктивні підстави.

§ 3. Життя «солодке» та «прісне»

Солодке Життя у «весіолості». Не дивлячись на такі підстави, стратегія життя у скорботному та непривітному світі під постійним гнітом страху смерті (мортальність) для нашого філософа неприйнятна, вона має ґрунтуватися на принципах епікуреїзму: «Ах утєха и радость! сердечная сладость! Прямая ты жизнь. Плюнь на гробныя прахи (мортальність) и на детскія страхи: Покой, смерть (мортальність) не вред. Так живал афинеийскій, так живал и еврейскій Епикур Христос» (с. 85).

У «Іконі Алквіадській» Григорій Сковорода розповідає, чому ж саме вчив (інформаційність) своїх друзів Епікур: «... Жизнь зависит от сладости» (метафоричне аліментарне кодування життя) і веселіє Сердца есть то Жизнь (вітальна КГП) Человеку» (Сир 30 : 23). Так само думав і «Горатіус» (Квінт Горацій Флакк), котрий закликав «Nec dulcia differ in annum...» (Сладости не отлагай на Год).

«А что он чрез сладость разумеет – пише Григорій Сковорода, веселіє сердца, видно из последующих» його висловлювань «Ut quocunque loco fueris; vixisse libenter Te dicas» (Дабы ты мог сказать о себе, что для Тебе везде жилось куражно)» (с. 729), або, в альтернативному перекладі – «Щоб похвалитись міг будь-коли й будь-де: з приємністю жив я» (с. 756).

Підводячи підсумок цим сентенціям, наш філософ-поет ототожнює втіху, кураж (агресія), насолоду (аліментарність) та Життя (вітальність): «Утешеніє и Кураж, Кураж и сладость, сладость и Жизнь есть то же, и что Горацій сказал: Сладости не отлагай, то Сенека протолковал: Жизни не отлагай. Sera nimis est Vita crastina. Vive hodie. Живи днесь» (с. 729)

«Кураж – одне з улюблених понять Сковороди. Як пояснював Жозеф де Местр, «слово *courage* (мужність, безстрашність) утворене від *cor* та *rage*, тобто ‘жага серця’, або, краще сказати: ‘піднесення, захват серця’» («раж» – О. К.) – зазначає проф. Л. Ушкалов (с. 230). Окрім цього, що видно зі сквородинівського контексту, нашим філософом

у це слово вкладалось значення «високий життєвий тонус», «весіолість» (радість) від повноти життя, енергійна відвага жити. Вираз «Жити днесь» («Жити сьогодні») у даному випадку має значення «Живи сьогоднішнім днем».

Проповідування того, що й сучасних мовах зветься «*dolce vita*» 'солодке життя', означає, що у житті треба концентруватись на приємному, на чуттєвих насолодах. Про згадуваних Григорієм Сковородою людей, що мають від народження призначення жити, постійно отримуючи смакове задоволення, тут сказати цілком доречно.

Без сумніву, що насолода *еросна*, від *статевого акту*, потрясає нас, як писав З. Фройд і перевищує за своєю інтенсивністю та силою *аліментарну* насолоду, насолоду від їжі. Тому за логікою ідеї про детермінацію народженням життя поява на світ таких людей, які за своєю при-родою будуть зосереджуватись на задоволенні свого статевго потягу, тобто, людей хтивих, цілком реальна.

Це явище отримало назву «донжуанства», хоча при цьому прив'язки до визначення такого стилю життя від народження немає. У народних повір'ях українців така прив'язка є – хлопчик-немовля, в якого пуповину відрізали більше, ніж на два пальці, буде мати довгий статевий член і підвищену сексуальність.

Отже, зважаючи на народні перекази та, власне, на якихось знайомців читача, можна впевнено стверджувати, що деякі люди від народження (від своєї «природи») призначені не тільки посилено їсти та пити, але й постійно *злягати* (*еросний* код). Про таку людину в історії – асирійського царя Сарданапала – згадує у наведеній нижче цитаті М. Козачинський.

Епітафія цього правителя засвідчує, що він прожив дійсно солодке життя, що, правда, причиною цього були екзистенціальні переживання: «Я був царем, отож бо, я бачив Сонця світло. Я попоїв, попив та віддав належне радощам кохання, Знаючи, що вкрай коротке життя людське Так журно терпить від прикрих мінливостей та горів» (*переклад мій*).

«Жити сьогоднішнім днем» для таких людей, котрих «безпокоит Венерин Амур» (с. 60), означає пірнати у море насолод, не думаючи про ті наслідки, котрі доволі часто настають після цього і з подивом та роздратуванням дізнаватись, що на «завтрашній день» настала вагітність, а на післязавтрашній слід чекати народження дитини. Таке спочатку «солодке» життя обертається життям «гірким» – як для байстрюків, так і для покриток. Наслідки бувають й гіршими – Григорій Сковорода згадував таких людей, які після тимчасових «сластей» плачуть від венеричних хвороб, якими вони заразилися після непорядних статевих контактів.

Відносно наущання Сенеки про те, щоб не відкладати життя на майбутнє, слід сказати, що воно спрямоване не на те, щоб визнати за цінність, як це іноді бува, неперебірливе гамування первісних потягів якомога скоріше, негайно, все і відразу, що, кінець-кінців, спустошує душу. Про німфетку Ольгу Ваксель, «мінйону» Осипа Мандельштама, котра ще до свого повноліття мала статеві акти з сотнями чоловіків і, зрештою, загинула на самокару, я колись написав таке: «Раздражала окончанья Нервов сласти, жить спеша Но убила свое тело Опустошенная душа» [Кирилюк, 2020 : 176].

Направду у Люція Аннея Сенеки Молодшого мова йде про те, щоб не переносити свої життєві плани з року на рік, залишаючись в інфантильному психологічному часі ледь не до пенсії, коли життєвий час згаяно, і людина необачливо пропустила свій «кайрос» – слухний час, коли треба було щось творити.

Теж саме стосується Епікура. Як часто буває, Епікура за його ідею жити у насолодах зрозуміли викривлено, приписавши йому щось на кшталт апології розпусти. Насправді він вважав, що сенс насолоди – не в самій насолоді, а в очищенні від страждань, і що деякі насолоди призводять до страждань, тому вони не є істинними, у них немає сенсу життя. Попри це «епікурова насолода – пише проф. Л. Ушкалов, у християнській традиції, як правило, поцінювалась украй негативно. Наприклад, Лактанцій вважав науку Епікура

шкідливою для добродісної людини, зокрема й тому, що, на думку старогрецького філософа, “насолада є найвищим добром” ... Так само й Григорій Богослов із властивою йому експресією закликав боротися з “Епікуровою безбожністю, з його атомами й чужою філософією насолодою”...».

Цей погляд поділяла й переважна більшість письменників та філософів старої України. Тільки дехто з них, так само, як і Сковорода, пробував тлумачити Епікурову насолоду як явище духовного ряду. Наприклад, Михайло (у миру Мануїл – О. К.) Козачинський (старший сучасник Г. Сковороди – О. К.), писав: «Розбещені люди вбачають своє щастя у чуттєвих насолодах і матеріальних статках».

Такої думки дотримувалися філософ Арістипп, цар Сарданапал, імператор Магомет. Її зазвичай приписують також Епікурові, однак безпідставно, адже хоч Епікур в “Етиці” теж пов’язував щастя з насолодою, але не з насолодою тіла, а зі справжньою насолодою душі» (с. 755).

Григорій Сковорода так стає на захист Епікура: «Силу Слова» його «Люди не раскусив, во всех веках и народах, обезславили Епикура за сладость и почли самага его Пастырем стада свинного, а каждого из друзей его величали: *Epicuri de grege porcus*». (с. 729). У перекладі «Послання» («До Альбія Тібулла») Горация Андрієм Содоморою це звучить як «... З череди Епікура / Я поросятко гладке... (примітка Л. Ушкалова) (с. 756).

«Кому менше в житті треба, той ближче всіх до неба». Продовжуючи розгляд проблеми визначення через народження цілого життя, задамося питанням, а чи може бути життя не у статках та не при посадах, без «забав» та «затей» «весілим», адже нужденні навряд чи у своєму житті постійно радіють? На думку Григорія Сковороди, відповідній біблійному «Блаженні вбоги духом», своє життя не слід витрачати на здобуття примарних земних благ, адже «Кому менше в *жизни* треба, тот ближче всех до неба» (с. 923) і «Не то скуден, что убогой, а то, что желает много» ... «Лучше мне сухарь с водою нежели сахар с бедою» (с. 924).

Він розтлумачує вислів «убогі духом» так: «Не тот нищ есть, кто не имеет, но тот, кто по уши в богатств ходит, но не прилагает к нему сердца, сиречь на оное не надеется; готов всегда, аще (якщо – О. К.) Господеви угодно, лишиться с равнодушіем. Сіе то значит: НИЩІИ ДУХОМ» (с. 928).

З цього випливає, що той, хто хоче «*жити* в сласти» «Не завидь нигде. Будь сыт з малой части, Не убоися везде» (с. 85). У деяких випадках наш поет оспівує буквально злиденність як життєвий принцип: «Ничего я не желатель, кроме хлеба да воды (аліментарний код). Нищета мне есть пріятель, давно мы с нею сваты» (с. 62).

Гедонізм та аскетизм. З наведеного видно, що ставлення Григорія Сковороди до *життя* двояке – проповідуючи *життя* у злиднях та аскезі, він тем не менш, оспівує життєрадісність та прагнення до повноти *життя* з усіма його благами, що випливає з християнського розуміння *життя* як Дару Божого. Водночас, знову таки, у відповідності до Заповітів Святого Письма Григорій Сковорода підносить радощі земного *життя*, *живучи* у цьому світові, так, «начебо не користуючись ним». Тим, хто дотримувався цієї *життєвої* стратегії, хто *не любив* (табуйований *еросний* код) цей світ, неминучий *фінал тлінного* (КГП *смерті*) *життя* (вітальність) не страшний. «Вот Епикурово слово! “Кто, де, бешенно не влюбился во тленную сію жизнь, тот всерадостно встречается со завтрашним днем” (табуйований *ерос*)» (с. 1049).

Життєва стратегія, котру пропонує Григорій Сковорода, є амбівалентною. З одного боку, він проповідує *споглядальне життя*, і такою мірою, що проф. Леонід Ушкалов у вступній статті до сквородинівського академічного зібрання творів зазначав: «Взагалі, українця, який сповідує *споглядальне життя* (*vita contemplativa*), заведено називати, услід за Миколою Шлемкевичем, “сковородинівською людиною”» (с. 42). З іншого боку, як було показано вище, Григорій Сковорода закликав до активного, діяльного *життя*, кинувши «безделья всякий род».

Глава 3. Поняттєві втілення категорії граничних підстав «Смерть»

§ 1. Смерть та Життя

Єдність Смерті та Життя. «Смерть» та «Життя» Григорій Сковорода бачить в їхній єдності. Це такі ж протилежності, що сходяться «воєдино», як й інші одні – сміх та плач, голод та ситість, зима та літо, добро і зло, багатство та злиденність, темрява і світло.

За ним, «Плач ведет к Смеху, а Смех в Плаче кроется. Приличный Плач есть То же, что Благвременный Смех. Сии две Половины составляют Едино». Такими ж парами протиріч є «Глад и Сытость (табуйована та культивована *аліментарність*), Зима и Лето, Тма и Свет, Добро и Зло», Нищета и Богатство» (с. 965). «Вечность в тлени (*імортальність* та *мортальність*), жизнь в смерти (*вітальність* та *мортальність*), Восстаніе во сне (воскресіння, *імортальність*), Свет во тме, во лже Истина (*інформація*), в плаче радость, в отчаянїи надежда» (с. 737), котрих «Господь сотворил и слепил (*генетив*) во Едино» (с. 965) – проголошує український мудрець.

Смерть – це Життя. Ця своєрідна діалектика у контексті сквородинівської ідеї «двох натур», видимої та невидимої, простежується в обертанні *Буття* на *Ніщо*, а *Смерті* – на *Життя*. У рамках «єдності протилежностей» *мортальна* та *вітальна* універсалії фігурують в поезії Григорія Сковороди про Святу Вечерю та про *Вічність*.

Через органи почуттів під час причастя ми бачимо *хліб* та *вино* (*аліментарне* кодування *імортальності* як прилучення до Бога *Безсмертного*), але – *умоглядно* (*інформаційність*). «У розумі» ми знаємо, що хліб та вино – це плоть та кров Господня. Направду за чуттєвими речами «під виглядом тіла прихований Сам Бог». *Невидима* суть речі таїться за її наочною, *видимою* (*інформаційність*) оболонкою, за явищем. Явище – це «сон і тінь», а «Той, хто прихований» за ним, «залишається» *повік* (КГП *безсмертя*).

Ми можемо бачити «велику машину світу», але вона – це примара, ілюзія. Дійсна реальність і правда Буття – це те, що лежить під «поверхнею» матеріальних речей. Приміром, «коли сонце сідає», ... «дуб кидає тінь», і «хоч тінь широка, та це не дерево». Так само і ми, належачи до цього світу речей, переконані, що ми перебуваємо у *Бутті*. Тому ми всіляко уникаємо *смерті*, думаючи, що вона означає *знищення*, перехід у *Ніщо*.

Це є причиною, через яку ми боїмося *смерті* та тікаємо від неї. Проте відношення *Буття* та *Ніщо* протилежне – те, що нам видається як Буття, насправді є Ніщо, і те, що ми розуміємо як Ніщо, є Буттям. Внаслідок цього *смерть* треба розцінювати не як зникнення, перехід від буття до небуття, а, навпаки, як перетворення з тіні на істинно існуюче. Ось чому слід *полюбити* (еросний код) *смерть*. Людина на землі – це «попіл, тінь, ніщо». Однак коли Господь «сповнить її Світлом», вона перестає бути тінню, як раніше, і набуває стану Сутнього.

«Се Смерть животна». Серед інших аспектів саморепрезентації КГП смерті у Григорія Сковороди чи не найбільш головним є розуміння кончини людей як необхідного етапу переходу до *вічного життя*, тобто, *мортальність* у даному випадку фігурує передусім у зв'язці з *імортальністю*.

У пісні, присвяченій Воскресінню Христову, котрий, «смертю смерть поправ» і тим убезпечив *вічне життя* за гробом для вірних («Смерть твоя – мне живот»), Григорій Сковорода пише, що нехай цілий світ зникне, але він перебуватиме з Христом: «Пусть весь мір отбежит! Я буду в Тебе <вечно> жить» (*імортальність*) (с. 57). Зрозуміло, що життя во Христі після смерті людини не може бути звичайним життям, воно є життям *без смерті*.

В іншій Пісні ця тема продовжується. Григорій Сковорода називає *смерть* во Христі «животною» (життєдайною): «Се смерть животна» (с. 57), тобто, така, за якою криється *безсмертя*: «Под смертью – жизнь без лет» (*вічне життя як імортальність*) (с. 58).

Тікати від свого життя – тікати у Пекло. Разом з «контрадикторною» формою саморепрезентації КГП смерті з паралельним визначенням інших пар протилежностей Григорій Сковорода вибудовує синонімічний ряд до цього поняття: «Разве думаеш, не одно то *неведение* (табуйована *інформаційність*), *ночь*, *сон* (послаблена *мортальність*), *глад* (табуйована *аліментарність*), *меч*, *мучение* (*агресивність*)» та «*смерть*» (*мортальна* КГП) (с. 800). У цьому твердженні простежується відповідність *мортальної* універсалії не тільки її послабленим понятійним формам (*ніч*, *сон*), але й поняттям непрямої референції *інформаційного* (*невідання*), *аліментарного* (*голод*) та *агресивного* (*меч*, *муки*) змісту.

Синонімами *смерті* та *загибелі* є й такі поняття, що виражені не іменником, а дієсловом, тобто, такі, котрі позначають не тільки речі, але й дії. «Не могу разлучиться от того, что всегда *мучит* и *жжет* (*агресія*) и в сем ли есть *горкій* (*аліментарність*) источник ... приснотекущий *вечных мучений* (*імортальність* та *агресивність*). Не сія ли есть истинная *гибель*? *Погубить* (*мортальність*) самого себя, убежать, потеряв себя. Тако ниже (таким чином не – О. К.) избегнути бед, яко (оскільки – О. К.) бедство, аки *удица* (спокуса, вульва – О. К., *еросний* код) внутрь сердца увязло, сердце же всегда с человеком, и оно-то есть человек, се есть едино истинное несчастье, *смерть* (*мортальна* універсалія) *люта* (*агресивний* код) и ад» (с. 1237).

У даній тираді у листі приятелю Григорій Сковорода дію, спрямовану на втечу від самого себе, ототожнює із *загибеллю*, *смертю*, Пеклом. Причиною його болісних роздумів є проблема, котра йому дошкульно пече – чи не є згубною для людини спроба втекти від своїх нещасть за допомоги якихось просторових пересувань або зміни зовнішніх обставин? Це веде до втрати людиною самої себе. Уникнути нещастя таким чином неможливо, і причина цього у тому, що воно криється у самій людині, у її серці, і позбавитися від нього так само важко, як побороти застряглий у серці лібідозний потяг, жіночу тілесну спокусу. Нещастя не може прийти до людини ззовні – воно в нас самих. Тут так і хочеться згадати класичну фразу професора Пилипа Преображенського «Розруха у головах». Тікати від себе – це «смерть та пекло».

§ 2. Ставлення до смерті

«Смерть не вред». Значущим моментом сквородинівських праць є мотив подолання *страху смерті*, що має відштовхуватися від постулату «Покой, *смерть* не вред» (с. 85). Виходячи з таких переконань, Григорій Сковорода закликає відкидати страх, пов'язаний з усвідомленням скінченності людського життя. Якщо «все починається знов після смерті», то який смисл нам її страшитись? «Нащо ж бояться смерті? Ось де подоба!» (с. 1245).

Подібні міркування про смерть із «транквілізаторним» ефектом зустрічаються у багатьох філософів, але безпосереднім натхненником Григорія Сковороди у цьому питанні був, скоріше за все, Цицерон, який вважав, що в обох випадках – у тому, коли смерть зовсім позбавляє людину буття, і в тому, коли помирає лише плоть, а це веде до позбавлення від страждань, її не варто страшитись, а треба любити.

Смерть як позбавлення від страждань. Наявне у Григорія Сковороди й таке розуміння *смерті*, коли вона розцінюється як засіб позбавлення від *життєвих* лих та тілесних *страждань* (*агресивність* у пасиві) від хвороб (табуїрована, пригнічена *вітальність*), коли вона є, як писав він у щойно наведеному листі «єдиним і найнадійнішим виходом з усіх небезпек і нещасть».

Пісні, присвячені «Воскресенню Христову», передусе своєрідний епіграф з Ісаї, в котрому говориться: «Востани, спяй». «Покой даст Бог на горе сей». Надалі йде виклад лементу недужого: «Объяли вокруг мя раны смертоносны. Адовы беды обойшли несносны. Найде страх и тма. Ах година люта! Злая минута! *Бодет (шпиняе – О. К.)* утробу *терн* болезни *твердый* (тут *шип, колючка – О. К., агрессия*). Скорбна душа мне, скорбна даже к *смерти*. Ах кто мя от сего часа избавит?»

Страждалець бачить позбавлення від мук «на Голготі», куди він поспішає («поскорює, поспее»), щоб найшвидше отримати ліки від «врача», який «висит ... меж двою злодею», і якій дасть йому «спасительну цельбу» (с. 58). Зцілення від тілесних хвороб настає зі зникненням тіла. Герой твору закликає

Ісуса, щоб Той позбавив його слабого тіла через порушення його цілісності на хресті: «Сраспи мое Ты *тело*, спригвозди на крест. Пусть буду звне не целой, дабы внутрь *воскрес* (імортальність). Пусть внешний мой <человек> *изсохнет* (мортальність)! Да новый внутрь *цветет* (імортальність)» (с. 57).

Перед смертю всі рівні. Як ми могли вже переконатись, категорія граничних підстав «смерть» представлена у Григорія Сковороди у декількох аспектах. Один з них розглядає *смерть* як те, що є неминучим фіналом людського *життя*, яким би – багатим чи бідним, воно не було. Ця ідея виражена у майже «експромтному», як написав наш філософ, перекладі оди Горація (книга II, XVI) «Про спокій душі», наведеному у листі М. Ковалинському, котрому він дозволив, якщо той вважатиме за потрібне, змінювати текст.

Поет звертається до співбесідника, змальовуючи його багатство та скаржачись на свою злиденність. «Волов изрядных у тебе заводы И чужостранных лошадей природы, И на одежду тебе для прибора Сукна з за Моря. А мне Судбина дала грунт убогой» (с. 1096). Але «знай», повчає автор, «что преславны пошли в *прах* (мортальність) Герои, и *сто лет жившы* (довголіття як послаблений варіант безсмертя) лежат в *смертном* гнои (мортальність)» (с. 1096).

У чернетці «Всякому городу...» розвивається ідея зрівняльної ролі смерті: «А мне одна только в свете дума, Как бы *умерти* мне не без ума. *Смерте* страшна! Замашная косо! Ты не щадиш и царских ничьих волосов, Ты не глядиш, где Мужик, а где цар, Все еси так, как весною пожар» (с. 95).

Мотив рівності усіх станів перед смертю – зазначає проф. Л. Ушкалов, входить у більш широкий мотив «марноти марнот», що за латинським аналогом цього слова зветься «ванітативним» мотивом (лат. *vanitas vanitatum omnia vanitas* – ‘Марнота марнот, усе марнота’), класичним зразком якого є відомий вислів Екклезіяста (Ек 1 : 2). «Про рівність усіх станів перед смертю писало чимало старих українських авторів, наприклад, Антоній Радивилівський (*Венец Христов*, 1688), Кирило Транквіліон-Ставровецький (*Перло многоценное*,

1699) та інші. У свою чергу, існує багато фольклорних варіантів цієї ідеї, наприклад, приказки «Смерть не перебирає, злидаря й царя забирає», «Пани і жебраки по смерті однакі», «Смерть не розбирає чина, а бере селянина і дворянина» – пише цей відомий дослідник творчості Григорія Сковороди (с. 97).

Смерті слід бажати. Прагнучи такого стану, Григорій Сковорода молить Бога: «Дай мені цього Ти світла доволі! Дай *смерть зневажати!* (табуйована *мортальність*) *Вмерти* бажання ти дай (культивована *мортальність*)! *Смерть* мені дай *полюбити* (еросне кодування *мортальності*)!»! «Дай мені цього світла достатньо, щоб *перенести смерть* (заперечення *мортальності*): Дай мені *силу волі до смерті* (агресивне кодування *мортальності*)! Дай мені *любов* (еросний код) *померти*» (сс. 147-150).

У цих рядках Григорій Сковорода має намір переконати усіх своїх читачів у тому, що ми, перебуваючи у цьому світі, по суті, не живемо (заперечення, табування *вітальності*), тоді як за гробом (КГП *смерті* та *безсмертя*) на нас чекає справжнє *життя у вічності* (*вітальна* та *імортальна* КГП). Тому *смерть* – це абсолютно позитивний акт, котрого треба мати волю досягти і котрого слід любити.

Парадоксальним у цьому сенсі є вислів Григорія Сковороди «Не люблю жизни, печатлеемая смертью», тобто, не люблю життя під печаткою (знаком) смерті, але ж смерть треба любити! Тому, якщо сама «жизнь и есть смерть» (с. 389), то любов до смерті одночасно є любов'ю до життя.

Смішно плакати за померлими. Разом із ставленням до смертельної перспективи життя Григорій Сковорода розбирає також ставлення людей до факту смерті, про що він пише своєму «найдорожчому Михайлу», Ковалинському. Він повідомляє друга, що став свідком «сумного, хоч і смішного та ганебного видовища» – загального плачу при відспівуванні небіжчика у церкві. Йому «було соромно бачити, як дехто майже по-жіночому голосив». Тому він «втік із храму, бо не міг знести такої ганьби, дивлячись, як голосно плачуть ті, котрим слід було

б утримувати від плачу інших. Де благочестя? Де стара мудрість? Хіба слід такими сльозами оплакувати *тілесну смерть*, якої аж ніяк не слід уникати і яку кожен, у кого є бодай дрібка здорового глузду, має визнати єдиним і найнадійнішим виходом з усіх небезпек і нещасть?»

Григорій Сковорода пише далі, що він не пам'ятає, щоб у Святому Письмі було сказано, «що тілесну смерть слід оплакувати». «Я не пам'ятаю, щоб коли-небудь читав про це у Святому Письмі або в книгах філософів. ... Ігумен помер, народ метушиться, плачучи; я сміюся, а zarazом і плачу в душі. Сміюся з людської глупоти, її ж і оплакую» (сс. 1155-1156).

Необхідно зауважити, що, дійсно, Святе Письмо не говорить, що померлих слід оплакувати, проте розповідає про це як про факт життя людей без засудження. Так, Яків після того, як принесли одягу його сина, котрий загинув від диких тварин, «роздер на собі одяг, одягнув веретенище (мішковину – О. К.) на свої стегна і оплакував свого сина багато днів. Зібралися ж усі його сини й дочки – вони прийшли втішити його, але він не бажав втішатися, кажучи: З плачем піду я до мого сина, до шеолу. Так плакав за ним його батько» (Бут 37 : 34-35). Учні Ісуса Христа також впали у глибоку печаль від того, що Він провістив їм свою скору смерть на хресті, навіть попри те, що їм було також сказане, що Бог воскресить Його (Мт 17 : 23).

Утім, у Біблії зустрічаються також розповіді про те, що оплакувати померлу рідну людину не треба. Коли дитина Давида була «уражена Господом» і захворіла, він постився і молився Йому, щоб Той залишив немовля живим. По семи днів дитина померла, і Давид, дізнавшись про те, перестав поститися «та їв хліб» (*аліментарний* код). Коли його запитали про таку дивну поведінку, він відповів у тому дусі, що поки дитина була живою, він плакав, постився і молився, бо мав надію на милість Бога. Але тепер сенсу плакати вже немає – її не повернеш (2Цар 12 : 22-23).

Дана позиція Григорія Сковороди визначена тим його загальним ставленням до *смерті*, коли її «слід полюбити»

та усіляко закликати. Було б дивно, якщо б він почав суперечити сам собі і разом з визначенням смерті як благодатного повернення до справжнього життя вважав би, що цей перехід є чимось сумним та вартим плачу.

§ 3. Подолання страху смерті

Аргументи проти страху смерті. Як здолати страх смерті? Окрім закликів не боятися *смерті* у своїх творах наш філософ проводив, якщо говорити сучасною мовою, «профілактичні бесіди» з тими, хто особливо гостро переживав неминучість кончини. Михайло Ковалинський пригадує, що Григорій Сковорода, помітивши, що «мучительным воображением» одного його друга оволодів «страх смерти и боязнь мертвых», запропонував «ему важныя чтенія, разрушающія сіе ужасное мненіе; беседовал часто о начале и разснащеніи (розпаді, деградації – О. К.) существ каждаго в свое основаніе, говоря, что венцу подобен век: начало и конец в единой точке заключаются.

От зерна колос в зерно возвращается; от семени в семя яблонь закрывается; земля в путь земли идет и дух к духу. Какое, – так разсуждал он, – есть основаніе первоначальное тварей? Ничто. Воля вечная, возжелав облещи (облачить – О. К.) совершенства свои в явленіе видимости, из Ничего произвела все то, что существует мысленно и телесно».

Створене з Ніщо – «все твари, вся природа суть приятелище (притулок, сховище – О. К.), риза, орудіе: все сіе обветшает, свіється, изменится (не «оснаститься» необхідним для існування, а «розснаститься» – О. К.); един Дух Божій, исполняющій вселенную, пребывает вовеки. ... Богочеловек наш, – говорил он, – есть венец наш: не умираем, но изменяемся от *смерти* в *живот*, от тленія в нетленіе. ... Грядет час, ... егда мертвіи услышат глас Сына Божія и, услышавше, *оживут*» (сс. 1357-1358).

Відвідування некрополів для «профілактики» боязні смерті. Одначе «не довольствуюсь беседою о сем», Григорій Сковорода проводив ще своєрідні «практичні уроки» та «екскурсії» на цвинтар, на яких він під власний музичний акомпанемент тренував свого «учня» переборювати страх смерті. Михайло Ковалинський продовжує: «...Приглашал он друга своего в летнее время прогуливаться поздно вечером за город и нечувствительно (непомітно – О. К.) доводил его до кладбища городского. Тут, ходя в полночь между могил и видимых на песчаном месте от ветра разрытых гробов, разговаривал о безразсудной страшливости людской, возбуждаемой в воображении их от усобших тел. Иногда пел там что-либо приличное благодушеству; иногда же, удалясь в близъ лежащую рощу, играл на флейтравере, оставя друга молодого между гробов одного, яко бы длятого, чтоб издали ему приятнее было слушать музыку. Сей, неприметно освобождаясь от пустых впечатлений, мечтательных страхов, в спокойствии сердечном внутренно возсылал благодарение Промыслу Божию за низпослание ему мудраго друга и наставника» (с. 1358). І це при тому, що сам Григорій Сковорода називав смерть «страшною» (с. 95).

Ескепістське долаання страху смерті через гонитву за земними статками. Слід зауважити, що є люди, яким подібні «уроки» та напучання не потрібні через те, що вони не бояться смерті через таку філософію життя, котра втілена у вислові «Краще проживу у розкоші земне життя, а там хай буде як буде». Виклад такої філософії міститься у вірші Григорія Сковороди «Багатій», для героя якого вічне життя по смерті не є настільки цінним, щоб, сподіваючись та вірячи у нього, погоджуватись на посеїбичне життя у злиднях.

На подібній підставі наукові атеїсти за советів часто виправдовували своє ремесло. Згадую, як під час навчання в Київському університеті чув, як їх з кепкуванням питали, чи не бояться вони, що за їхнє безбожжя вони на тому світі будуть вічно лизати

розпечену сковорідку. Ті жартома відповідали: «Нехай! Але ж ми на цьому світі вже зі сковорідки добре покоштуємо».

Перед викладом згаданої вище пісні грошовитої людини учасники діалогу обмінюються з цього приводу думками. Один з них каже, що цей такий собі один «єсть сребролюбец. Боже мой! весь обременен мешками, сумами, кошельми, кошельками. Едва движется, будто навюченный велблюд. Каждый ступень ему *Мукою*» (*агресія у пасиві*). Другий на це відповідає, що «он сего ... не чувствует, но паче еще блажит себе и почитает путь свой Благословенным во веки. Он благодушествует, шествует и поет» таку пісню:

«Пусть я во Свете скверн! только бы был богат. Днесь не в Моду Совесть, но Злато идет в Лад. Как нажил? не спросят, только б жирный был грош. Сколь богат, столь всем брат, и честен и пригож. Что у нас безчестно в Мїре? Кошель пустой. Нищим ли жить? Лучше пущуся в *смертной* гной. И *смерть* сладка, поколь Рубль за Рублем плывет. О святое Злато! над тебе в Свете нет» (с. 840) .

У власній примітці до віршу Григорій Сковорода пише, що «сіи Стихи суть из древняго Трагедіографа Эурипида», наводячи за тим відповідні місця з оригіналу. «O Aurum! Dexteritas optima Mortalibus» він переклав як «О Злато! Удачность (спритність – О. К.) наилучша *Смертным*». Один з рядків власного віршу він передає у варіанті («можно и так»: «*Смерть* сладка, поколь Злато плывет раз в раз» (с. 840).

Показово, що Григорій Сковорода зробив примітки до строф, які передають ставлення конкретного соціального типу до неминучого *кінця життя*, і це свідчить про те, що моральна тематика є центральною у цілому вірші. Вочевидь, для нього така позиція (ще з огляду на його проповідь бути «вбогими духом» та задовольнятися малим) є неприйнятною у принципі, і причиною цього було те, що смерть зневажається багатієм не тому, що за нею наступає

безсмертне життя, а тому, що перевага тут віддається як раз *смертному* земному *життю* у надмірних *статках* (*аліментарність* у широкому аспекті).

Алегорично така гонитва за земними благами виписана Григорієм Сковородою у байці, де вовки, прагнучі задовільнити свій ненаситний *голод*, *загинули*. Ця ідея простежується у вірші Григорія Сковороди, написаного під час його роботи у Переяславському чи Харківському колегіумах як шкільна версифікаційна вправа до курсу поетики, яку він там викладав.

У вірші йдеться про «хищных волков», «коих в темную ночь лютей *глад* (табуйована *аліментарність*) *слепо* вигнал с язвин», задля того, щоб нагодувати (культивована *аліментарність*) своє «плем'я *несите*» (табуйована *аліментарність*), і біжать вони на *полювання* (*агресивність*) за *поживою* (*аліментарність* та *агресивність*) «через огонь, через меч» «на явную *смерть*» (*мортальність*) (с. 141).

Тут описано, як дії, визначені *харчовим* потягом, призводять до *загибелі голодних хижаків*. Так само гинуть й люди, що «*сліпо*» (табуйована *інформація*), у межах широко зрозумілого *аліментарного* потягу, женуться за примарними матеріальними благами.

Глава 4. Бог, риза, «линовище» та категорія граничних підстав «Безсмертя»

Бог Безсмертний. Ознайомлення з повним зібранням творів Григорія Сковороди змушує визнати, що категорія граничних підстав «безсмертя» у плані її термінологічного збігу з однойменним поняттям зустрічається у нашого філософа порівняно з іншими КГП не так часто. Ця категорія здебільшого репрезентована через поняття прямої або непрямої референції, а також у різноманітних слабких своїх формах на кшталт «довголіття» і т. п.

Часом імортальна універсалія заступається іншими термінами і її наявність стає очевидною лише за умов розкриття їхнього змісту. Приміром, говорячи

про «Блаженное оное ЕСТЕСТВО», вже згадуване вище, наш філософ наводить іншу його назву, прийняту у богословів – «Трисолнечное» (с. 173). «Трисонячне» – це синонім безсмертного Бога. За наведеними проф. Л. Ушкаловим даними, «“Трисолнечное естество” – <це> окреслення Бога у церковній службі». Це Трисонячне, Бог-Творець є «Безсмертним», як пишеться у виданій у Чернігові 1712 року богословській книзі (с. 195). Таким чином, за поняттям «Трисонячне» сховано універсалью *безсмертя*, і цей смисл імпліцитно присутній у загальному контексті, хоча наочно його не репрезентовано. Внаслідок цього дане поняття радше є поняттям прямої референції, що відсилає до КГП *безсмертя*.

В інших місцях *безсмертя* як атрибут Бога фіксується вже безпосередньо (сс. 1085, 1127, 1318, 1339), або наприклад, у висловах «безсмертний Жених» (с. 406) чи «безсмертний Отець» (с. 871).

Безсмертя Бога визначає й те, що і душа людини також є *безсмертною*, на що наш філософ прямо вказує (сс. 1028, 1030). Наводячи аргументи Григорія Сковороди на користь цієї думки, якими він утішав одного свого друга, котрий страшно боявся смерті, Михайло Ковалинський у своїй праці про Григорія Сковороду підтверджує ці аргументи через розкриття змісту молитви «Святий Боже, святий крепкій, святий безсмертний, помилуй нас». Він пише, що «Первая точка – “Святий Боже” – знаменует Начало, предваряющее всю тварь. Вторая – “Святий крепкій” – знаменует Начало, создавшее плоть и всельшееся в ней. Третия – “Святий безсмертний” – знаменует Начало, пребывающее <в> исчезнувшей плоти» (с. 1357). Таким чином, людська душа безсмертна внаслідок того, що Божественне у людині зі смертю плоті не зникає, *безсмертя* Бога гарантує й *безсмертя* людських душ, через що *смерті* не слід боятись.

Іноді КГП *безсмертя* при розкритті її символічного смислу зринає з-за іншого, явно далекого

від цього значення, образу чи поняття. На думку Григорія Сковороди, при вірі «необходимо должна быть Надежда. Она слепо и *насилно* (*агресивний* код) удерживает Сердце человеческое при Единородной сей истине, не попуская волноватись подлыми посторонних мнений ветрами. По сей причине представляется в виде Женщины, держащія якорь» (с. 220). «Якір в емблематиці означав “добру надію”», і під малюнком, що зображував жінку з якорем «на раменах» у збірках символів та емблем писалось «Надежда *безсмертная* (Моя надія *безсмертна* – О. К.)» – примічає проф. Л. Ушкалов (с. 229).

«Безсмертними» можуть бути також тіло (с. 243), трапеза (с. 338, 520), символічний стіл євхаристії (с. 577), правда (с. 564), нарешті, Людина (с. 263), і *безсмертними* людей робить *смерть* (сс. 1025, 1027). Розуміння Г. Сковородою Бога як Бога *Безсмертного* не дивує, адже він був начитаним християнином і знався у Книгах Божих.

Неопалима лляна риза як образ безсмертя.

Про образ *безсмертя* Григорій Сковорода говорить, наводячи слова пророка Даниїла: «Воздвигох Очи мои и *видех*. И се Муж Един! Облечен в Ризу (вбрання, церк.-слав., болг. ‘сорочка’ – О. К.) Лняную, и Чресла Его препоясання Златом светлым, Тело же Его, аки *Θарсис*... (Камень), *Глас* же *Словес* Его, аки *Глас* Народа» (*інформаційний* код) (сс. 333, 482, 581).

У примітці до цього проф. Л. Ушкалов наводячи переклад цього місця Септуагінти Іваном Огієнком: «І звів я свої очі та й побачив, аж ось один чоловік, одягнений у *льняну одіж*, а стегна його оперезані золотом з Уфазу (міста чи землі, звідки ізраїльтяни вивозило золото – О. К.)» (Дан 10 : 5), вважає, що наведене нижче пояснення Григорієм Сковородою терміну «віссон» було ним зроблене через наявність його похідної форми у Септуагінті. Григорій Сковорода пише, що «Зде Лен разумеется, нарицаемый Оный *ввссон* (віссон – О. К.), Еллински – *βυσσος*» (с. 495).

У богословських словниках пишеться, що льон неодноразово згадується у Біблії (Вих 9 : 31, Нав 2 : 6, Лев 13 : 47, Притч 7 : 16, Єз 27 : 7 тощо). По-єврейськи «льон» позначається словами «пішта» (Суд 15 : 14) і «бад» (Вих 28 : 42, 2Цар 6 : 14). Припускається, що іноді цими словами позначали бавовну (євр. «буц» та «шеш», єгип. «шенш»), яким відповідає грецьке «буссос». Іншими словами, Григорій Сковорода спочатку говорить про βυσσος, звичайну тканину, можливо, дуже тонкої роботи, з яких виготовляли одяг священникам та завіси у храмах з перших часів християнства.

Одначе далі Григорій Сковорода говорить про особливий, «кам'яний льон»: «Сей Род есть *Каменного Лена*, неопалемый во Огне». Саме негорючість є головною властивістю цього тканого матеріалу, якого Григорій Сковорода вважає предметним втіленням *безсмертя*. Таку назву має волокнистий мінерал, відомий також як *азбест* чи *аміант*, з якого ще давні римляни виготовляли тканину, що мала вогнестійки властивості. Про цей мінерал Григорій Сковорода міг дізнатися з виданої у 1728 році книжки «О несгаремом лне, или Амианте камне».

«Риза» з такого льону «образует убо (таким чином – О. К.) *нетленіє*» (с. 482), і цим дана річ важлива для Григорія Сковороди. На ньому все вбрання – це не просто одяг, це знаки та символи Його *безсмертної* природи. Разом з таким «неопалимим» льоном на ньому «світле злато», котре «такожде имеет свои Отребы (тут – забруднювачі, домішки – О. К.). Огнем же очищенное и светится, и не согаряет, и есть *Безсмертія Образ*» (с. 482). Отже, у Григорія Сковороди одяг Бога з «каменного лена» та золоті елементи вбрання є **образами безсмертя**.

Образами *безсмертя* є також й власне *вогонь* (с. 482) та світовий вогонь, *Сонце*, до якого летить орел, що «горить до *безсмертя*» (с. 577). Цитуючи Книгу Соломона (Прем 3 : 4), Григорій Сковорода пише, що Надія («упованіє») праведників исполненна («сповнена») *безсмертя* (с. 837), яке «благоухает» (с. 950).

Скидання «линовища» як перехід у безсмертя.

У листі своєму «братові во Христі» Іакову Григорій Сковорода пише, що він за ним дуже скучив, і якщо «в сію Зиму или Весну не совлеку моего Телеснаго *Бреннаго (мортальність)* Линовища (Eхivium), потщуся *видети* вас и насладитися *Беседою* во Христе...» (с. 1248). Іншими словами, він *пише*, що за умов, коли він буде живий та здоровий і *не помре* взимку чи навесні, то вони неодмінно *побачаться* (інформаційний код).

Метафора скидання земної тілесності, тобто, «бренного одягу», подібне до заміни зміями шкіри (линовища) як перехід у безсмертний стан ймовірно має джерелом, за приміткою проф. Л. Ушкалова, книгу «*Октоїх, сиречь Осмогласник*» (Київ, 1739), де на 18-му аркуші сказано: «Совлекшеся тела тленнаго, во одежду *безсмертія... облекостеся* во Христа» (с. 1257).

Іншими словами, втрата земної тілесності розуміється Григорієм Сковородою за аналогією зі скиданням шкіри деякими тваринами, котре передбачає *подовження життя*, адже ці тварини при линянні не гинуть, а *продовжують жити* під оновленою шкірою. Відповідно, «скидання» людиною земних одєж розуміється як перевдягання її у негорючі, як гірський льон (себто, «нетлінні»), «ризи» *безсмертя*.

Наведеними даними саморепрезентація КГП *безсмертя* у своїй понятійній формі й обмежується. Це не значить, що проблема *безсмертя* хвилювала Григорія Сковороду менше, ніж проблеми *життя*. Що це так, видно з того, що *імортальна* універсалія репрезентована у нього у поняттях прямої та непрямої референції.

Що стосується власне КГП *безсмертя*, то вона у свовородинівському наративі присутня виключно у сакральній формі свого прояву у межах християнського віровчення. Інакше й не могло бути, оскільки *безсмертя*, взяте у його духовно-практичній площині, є прерогативою релігійної свідомості.

Глава 5. Сенсові конотації сквородинівських понять, символів та образів прямої універсально-культурної референції з генетивною універсалиєю культури

§ 1. Творіння

А) Бог створив світ

Твар. Генетивна категорія лежить в основі такого поняття, як «Творіння», з нього ми й розпочнемо наш розгляд. Етимологія цього слова сходить до праслов'янських слів **tvôrъ* 'істота' і *tvoriti* 'робити' від праіндоєвропейського **tworHos* та **twerH-* 'огороджувати'. Тобто, це віддієслівний іменник, котрий виражає продуктивну дію, «породження» чогось у результаті дії, а не у плані виділення нового із себе, як це є у слові «природа».

Семантика слова «твар» у слов'янських мовах доволі відмінна – від «обличчя», «щоки», «вигляду», «подоби», «будови» до власне «творіння». У нашій мові, як можна переконатись, *твар* і *тварина* розуміються не як дещо, що виникло само по собі, природним чином, а як результат *твор-*чої дії. Давньоукраїнське *тварь* означувало як «вибір», «витвір», «предмет», так і те, що створено, «творіння», «створіння». Але показовими є руське (не російське) значення «тварі» як *світу*, *Всесвіту* – це означає, що наші предки вважали його *створеним*. Зрозуміло, що його Творцем був Бог.

Бог є Творцем суцього. Про те, що Творцем тварного є Бог, Григорій Сковорода пише так: Він – «Создатель» усього і «веков Творець» (с. 59). «Созда БОГ Человека», «В твореніих руку твоєю поучахся», «Творяй Ангелы своя, духи» «Сотворю, и кто отвратит»? Пряме ототожнення *творіння* та *народження* видно з тих рядків творів Григорія Сковороди, в яких йдеться про те, що «СОТВОРЕНИЕ ЧЕЛОВЕКА есть то второе рожденіе». Услід за цитуванням Біблії наш філософ креативну сутність Бога виражає такими думками: «Когда ж бывает прямое сотвореніе человеку?» – запитує він, і відповідає: «Тогда, когда второе рожденіе. Не дивись сей СЛАВЕ и сему Слову: “Подобает вам родитися свышше”» (сс. 790-791).

Креаціанізм Бога. Переконання Григорія Сковороди про сотворіння Богом усього сушого впливає з його креаціаністських поглядів, через що він стверджував, що «Сотворил Бог Мыр в Седмь дней для человеков» (с. 851). У цьому він слідував за біблійними Одкровенням: «В начале сотвори Бог небо и землю...» (Бут 1 : 1), «В начале Бе Слово ...» (Ів 1 : 1) (с. 584).

На думку Григорія Сковороди, «святий Боже» приніс креативне начало у цей світ як принцип, говорячи, вслід за св. ап. Іваном (15 : 5), що «Без Мене не можете *творити* нічесоже» (нічого – О. К.) (с. 652).

Еманативізм Бога. Разом з тим у Григорія Сковороди є думки, за якими творча сутність Бога розуміється у сенсах, близьких до *еманації* (виливання). Еманаційні здібності Творця «человеков» та їхнього «світу обітельнаго» визначені тим, що Він є «Умом Всемірным», і цим «Умом» Він і творить: «Сей чистейшій, всемірний, всех веков и народов всеобщій Ум излил нам, как источник, все Мудрости (інформаційний код) и Художества, к проведению Житія (вітальна універсалія) нужны» (сс. 214, 215).

Розумність Божого творення. Бог, на думку Григорія Сковороди, є також Астрономом та Економом, котрий нічого не *творить* «здуру»: «Бог есть лутчій Астроном и найлутчій Економ. Мать, Блаженная натура, Не творит ничтоже здура» (с. 82).

За проф. Л. Ушкаловим, «Сковорода називає Бога-творця “астрономом”, “економом” (від гр. – ‘домоправитель’) задля того, щоб окреслити *премудрість* (інформаційний код) Божого влаштування світу. ... Таку думку можна знайти і в інших старих українських богословів та філософів. Наприклад, Петро Могила у своєму “Євхологоні, або Молитвослові или Требнику” 1646 року видання зазначав, що Творець, “устроивши совершенно всю вселенную подсолнечную, в економию, або заведованє...” її взяв» (с. 111). Іншими словами, мова йде про досконале

влаштування Богом створеного Ним світу на підставах розумності (інформаційний код).

Термін «економія» пов'язане у Григорія Сковороди з терміном «Натура»: «Слово сіє “Натура” не точію (не тільки – О. К.) всякое *раждаемое (генетив)* и *пременяемое* (минуше, не вічне, мінливе – О. К., *мортальність*) вещество значит, но и тайную *экономію*», тобто, приховане вольове управління, «завідування» всім, що є, *передвічною присносуцною силою (агресивне кодування імортальності)* (с. 506).

Творча сутність Бога-Творця схожа також на діяльність *архітектора*: «Но ничем Ему так не одолжен всякій народ, как тем, что Он дал нам самую высочайшую свою *Премудрость*, которая природный Его есть портрет и печать. Она столько превосходит протчія *разумныя* духи, или *понятія* (інформаційний код), сколько наследник лучше Служителей. Она весьма похожа на искуснейшую архитектурную Симметрію, или Модель, который, по всему Матеріалу нечувствительно простираясь, делает весь Состав *крепким (агресивність)* и спокойным, все прочія приборы содержащим» (с. 216). Бог як архітектор є як «автором» «проекту» *творення* світу та людини, що богослови називають «таємничим *задумом (інформаційність)* Божим», так і його виконавцем, *будівничим*.

Дане розуміння Господа як *Будівничого* виражено у поширеному іменні Творця як «Создателя» (тобто, «Того, хто зиждет», «созидает»). М. Фасмер у своєму виданому 1942 року етимологічному словнику російської мови походження слова «созидатель» з його відповідностями як «зідж» у болгарській, грецькій, сербохорватській, словенській, чеській та інших, навіть не слов'янських мовах із значеннями '*стіна*', '*кам'яний паркан*' чи у сенсі їхнього спорудження зводить до д.-інд. '*обмазувати*', що вказує на спільне джерело розуміння Бога як *Творця-будівельника* світу та людини. Світ через це називають *тварним*, а людину – *твар'ю* Божою. Тіло останньої творено з пластичного матеріалу, глини («гязи»), що відповідає розумінню Бога як Гончара.

Передвічність Творця та невічність створеного.

Бог, продовжує наш філософ, «Сам одушевляєт, кормит (*аліментарність*), розпоряджаєт, починаєт, захищаєт, по Своей же воле, которая всеобщим законом, или уставом, зовется, опять в Грубую Матерію, или грязь, обращает, а мы тоє называем *Смертію*» (*мортальність*) (с. 215).

Говорячи коротко, творіння світу речей передбачає втілення «духу» (ідеї) у невічну *речовину*. Отже, будучи Сам передвічним, він з вічного породжує *невічні* матеріальні речі, котрі є «смертними» (*мортальність*). Тут ми бачимо своєрідну діалектику *Життя* та *Смерті*, коли створення, надання життя створеному (в ідеї, у системній організації) є одночасно наданням йому смертної сутності (в «грубій» матерії).

Творець як Впорядкувальник. Отже, правильність та впорядкованість створеного світу знаходить свій вияв у порівнянні Бога з майстрами творчого ґштбу, 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.

Бог як Гончар. Окрім загального розуміння Бога як *Творця* через дотримання Григорієм Сковородою традиції Він у своєму творчому началі визначається у відповідності до конкретних трудових форм продуктивної діяльності. Бог – це *ремісник, гончар*, вважав Г. Сковорода: «Єврейські Мудрецы уподобили его Горшечнику». 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 проф. Леонід Ушкалов, також було заведено називати Бога-Творця “гончарем”» (с. 225).

Григорій Сковорода виразив творче начало Бога ще одним чином, пов'язаним з творчою діяльністю, але вже розумовою, а не фізичною, порівнявши Його з *математиком* та *геометром*, а також зі *скульптором*: «Древность сравнила Его с Математиком или Геометром, потому, что непрестанно в пропорціях, или размерах, упражняется, *вылепливая* по разным фигурам, например: Травы, Деревя, Зверей и все прочее» (с. 215).

Творення як «ліплення» особливо чітко виражено у біблійних уявах про матеріал, з якого Бог «виліпив» Адама – глина, земля, але матеріал при цьому грає другорядну роль, тоді як провідним моментом творіння Божого є Його *задум* та той *ейдосний образ*, за яким Він створював людину (*інформаційність*), а також те, що Він вдихнув у неживий матеріал *Життя* та *Дух* (*вітальність*).

Бог як «експлуатаційний Механік». Наступне образне визначення Бога як *творчого начала*, що його давав Григорій Сковорода, полягає у порівнянні Його з *машиністом* чи *годинникарем*, оскільки Він *створений* світ постійно «годує» (*аліментарний код*), підтримує та коригує непотрібні відхилення: «Сія-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*» (с. 215). Іншими словами, створений Богом світ після його створення починає існувати, у ньому починають тривати певні процеси, що вимагають піклування Божого задля його утримання у доброму стані.

За приміткою Л. Ушкалова, образ «машини світу» (а також годинника – О. К.) за часів Григорія Сковороди був достатньо поширеним. Скажімо, Петро Могила у своєму згаданому вище «*Євхологіоні...*» писав, що Бог «*махину* того света зо всем *створенем* з *ничого* словом єдиным створи». Антоній Радивиловський («*Огородок Маріи Богородицы*», Київ, 1676) твердив, що Бог збудував «сличную *махину* света». Ця ідея простежується у натурфілософських творах Ф. Прокоповича та Г. Кониського, у церковних «казаннях» (с. 279) тощо.

Б) Бог створив людину

Тіло людини, як і Першолюдини, створюється Богом з архе. У Григорія Сковороди ми також зустрічаємо міркування про створення Богом людини з чотирьох першоелементів, стихій, архе. «Всяка Плоть из Стихий составленная» – писав він (с. 263). У відповідності до світової християнської богословської традиції, серед українських книжників була поширена думка про те, що тіло людини утворюється внаслідок поєднання *землі, води, повітря та вогню*.

Утім, у Кирила Транквіліона-Савровецького опис «складання» людини з чотирьох першостихій нагадує навіть дуже давні уяви про те, що весь світ було створено з Першолюдини, тільки у нього картина отримала зворотній вигляд. Якщо при розчленуванні Першолюдини з її кісток *народились* гори, з крові – річки, з очей – зорі, з волосся – ліси, то у К. Транквіліона-Савровецького, навпаки, тіло людей *виникло* від землі, кров – від води, дихання – від повітря, теплота – від вогню, а душа же «*невидимая, разумная и бессмертная*», дуновенієм Божіим в тело вложена» (Транквіліон-Савровецький К. «Зерцало богословії», 1618).

Проф. Леонід Ушкалов, що наводить ці дані, зазначає, що опис творення людини міг бути ще більш барвистим. В апокрифічному «Слові святого Мефодія Патарського» для створіння людини Бог взяв для тіла «персти», для думки – хмари, для кісток – камені, для крові – море, для очей – сонце, для дихання – вітер, теплота людського тіла – від вогню, а душу Сам вклав у тіло (с. 287). Г. Сковорода, говорячи про складання тіла людини з стихій, був, безсумнівно, знайомий принаймні з одним подібним твором.

В універсально-культурному аспекті *генетив* тут виводить нас ще й на *вітальну* та *імортальну* універсалії – тіло людини *оживляється* «*бессмертною*» душею. Додатково поняття «душі» має такі універсально-культурні визначення, котрі пов'язані з *інформаційним* кодом, а саме – в її ознаках *невидимості* (у даному випадку – у *табуйованій* формі) та *розумності*.

«Плотяна» людина це ще не людина.

Сотворивши людину з глини, або з чотирьох матеріальних стихій, Бог без подальшої милості Своєї сотворив би «боввана» («идола»), нехай і здатного на якісь розумові акти, але людиною у істинному смислі він не був би. Такі люди є, і тому виникає проблема – як Бог міг створити людину з повним набором поганих рис? Зі Святого Письма відомо, що Бог створив Адама та Єву безгрішними, але ті впали у гріх, і за це були покарані вигнанням з Раю.

На землі люди постали перед вибором – як жити, по Богу чи по Сатані? Зрештою, в залежності від свого вибору вони розділилися на праведників та грішників. Часом буває й так, що грішники стають праведниками, і навпаки, деякі люди котяться під гору від праведного життя до життя гріховного, втрачаючи через це не свої людські ознаки, а свою *людяність*, тобто, високу духовність.

Ця грішна, «Содомська» людина ззовні залишається цілком схожою на істинну, Божу людину. Однак не тільки її душа, але й її тіло втрачає божественну чистоту та забруднюється гріхом. Така людина «з плоті та крові» є «будьто из брєнїя и грязи Горшок» ... Вона «стоит, ходит, сидит, машет; очи, уши, ноздри имеет, шевелится и красуется, как обезьяна; болтает и велеречит, ... мудрствует, как Идол; осязает, как преисподній Крот; щупает, как Безокой; гордится, как Безумный; изменяется, как Луна; беспокоится, как Сатана; паучится, как Паучина; алчен, как пес; жаден, как водная Болезнь; лукав, как Змїй; ласкав, как Крокодил; постоянен, как Море; верный, как ветер; надежный, как лед; рассыпчив, как прах; ищезает, как сон... Сей всяк человек ложный: сень, тма, пар, тлень, сон» (сс. 790-791).

Постає питання – чи причетний Творець людини до того, що з нею по гріху сталося, чи не безвинна така людина, адже вона визначально є творінням Божим? Богослов'я інтерпретує цю проблему, виходячи з того,

що Бог не творить зла, а тільки добро. Зло є відсутністю добра, отже, всі ці риси сплюндрованої людини Бог не творив.

Людина як «образ і подоба» Бога наділена Всевишнім такою вкрай важливою рисою, як свобода волі. Вона, як і Янгол, що відпав від Бога та перетворився на Його ворога і на ворога людини, вільна у виборі власних вчинків.

Отже, «Содомська» людина, маючи всі тілесні ознаки праведної людини (очі, вуха тощо) і всі тілесні здібності останньої (вона ходить, сидить і т. д.) людиною як Божим створінням не є. Всі її вчинки та риси мають від'ємний знак. Вона виставляє себе напоказ, як мавпа та безпідставно пишається собою (замість скромності), надокучливо теревенить (замість мовчазної стриманості), пусто резонерствує (замість мудрості), ковзає на поверхні речей (помість проникнення в їхню сутність), є непостійною, жадною, лукавою, оманливо хитрою, злобною, невірною, неспокійною тощо (замість того, щоб бути цілісною та постійною, щедрою, доброю, чистосердечною, чесною, ласкавою, вірною, надійною та перебувати у мирі).

Іншими словами, від'ємність її рис полягає у тому, що вона не скромна, не мовчазно стримана, не мудра, не глибоко мисляча, не постійна, не щедра, не цілісна, не добра, не чистосердечна, не чесна, не ласкава, не вірна, не надійна і не спокійна (у сенсі миру душі).

«Когда ж бывает прямое сотвореніе человеку?» – запитує Григорій Сковорода, і сам відповідає: «Тогда, когда второе рожденіе», котре відбудеться «в Горней Республике», де все буде «новое: новые Люди, нова тварь, новое твореніе», а «не так, как у нас под солнцем, все ветошь ветошей и суета суетствій» (с. 790).

Справжнє творіння людини відбудеться саме у процесі оновлення через загибель четвертого блядословного світу з утворенням Духовної республіки, що супроводжуватиметься народженням Нової Людини.

§ 2. «Начало»

Термін «начало» означає, з одного боку, перший етап, «нульову» точку процесу, що розгортається, за яким слідує власне його розвиток та, як правило, фінал. В іншому значенні «Начало» (з великої літери) – це те, що визначає появу та еволюцію певного процесу чи явища, що є джерелом їхнього виникнення. У цьому сенсі «Начало» має пряме відношення до такої категорії граничних підстав, як «народження»

«Начало» як сингулярна мікроточка, з якої виник Всесвіт. Концепт *Начало* у творах Григорія Сковороди фігурує у другому значенні цього слова. Цікаво, що він розуміє це начало майже у сучасних уявленнях про вкрай малу, «ничтожну» за розмірами (на думку деяких фізиків – до 0,3 мм) первісну вічну позапросторову та позачасову сингулярну точку «менше за макове зернятко», з якої після Великого Вибуху виник наш Всесвіт, що складається з «дебелих» макротіл. Ця точка є центром «окружності», котра від цього центру залежить, будучи ним «предваряема».

«Самая ця окружность – пише Григорій Сковорода, зависит от Своего Центра, предваряемая оным. И примечания достойное, что циркульной пункт самая крошечная фигурка, умаленнее маковаго зерна и песчинки, *родителем* есть плотных и дебелых фигур с их машинами огромными, и когда от столь малесенькой, вида не имущей и почти ничтожной точки *породилися* корабли с городскими стенами, хоромами, мостами, башнями, пирамидами, колоссами, лабиринтами... то длячего не могло из тайной бездны вечных недр своих *породить* все безчисленное мірских машин число? Оное всякій пункт предваряющее Безначальное невидимое НАЧАЛО, центр свой везде, окружности нигде не имущее, и здесь непрерывным тварей *рождением* свидетельствующее о *безлетном* (поза літами – О. К., *вечність*) своем пребывании» (с. 594).

З цих викладок видно, що *Начало*, котре *породжує* світ, має такі риси, як *мікроскопічність* (воно вкрай мале і через це невидиме), *абсолютність* (воно безначальне, але від нього все

сущє походить і залежить), *вічність* (не має літ, безлітнє) та є *центром* деякого *сферосу* (окружності).

Перебуваючи, як добре відомо, під сильним впливом Платона, Григорій Сковорода не міг не сприйняти ключових моментів його концепції. Цей вплив у плані, що нас тут цікавить, знайшов прояв у розумінні породження світу як *еманації*, про що згадувалось вище, але не тільки. У платонівському дусі Григорій Сковорода говорить й про деяке продуцентне Начало усього сущого, котре є дуже близьким до «Одного», яке присутнє й у філософії так званих «досократиків», котрі творили перед Сократом та, частково, у його часи. Звернімо увагу на останню названу рису у Григорія Сковороди – сфероподібність цього Начала з центром-точкою. Про це ж саме говорили вказані філософи.

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

Ксенофонт вчив про *сферос*, кулю, як образний аналог надсвітового «Одного». Разом з цим подолання первісного наївного теоморфізму та притаманного античному світогляду політеїзму у розумінні божественного начала світу обумовило визначення Бога як «Одного», що має кульоподібний вигляд. Явна складність розуміння вкрай загального поняття у конкретному образі сфери вирішувалась Ксенофантом шляхом декларування того, що Бог-Одне стоїть вище межі та безмежності, тому воно не має нічого такого, що граничить з ним.

Парменід, розвиваючи думку про відміну «Одного», що охоплюється розумом, від чуттєво даної «множини», говорить, що «Одне» сферичне, кульоподібне не у геометричному, а у логічному смислі. Цей «сферос» є абсолютним «Одним», у той час як світ речей є простою видимістю [Кирилюк, 1992 : 60, 63]. Подібне твердження ми бачимо й у Григорія Сковороди, який так само вважав цей світ ілюзією.

«Одне» Платона та «Начало» Григорія Сковороди. Прямих термінологічних згадок про таке надсвітове начало, як «Одне» (то *ѣв*, то *Ген*) у роботах Григорія Сковороди виявлено не було. Тим не менш, значний вплив на нього концептуальних ідей Платона та неоплатоників безсумнівний. Отже, у Григорія Сковороди ці ідеї, зокрема, стосовно то *ѣв* (то *Хен*, то *Ген*), неодмінно мають бути. Як на мене, відповідністю платонівського «Одного» у Григорія Сковороди виступає «Начало». Для доведення цього слід встановити прозорі відповідності між тохейною концепцією Платона та неоплатоників і міркуваннями Григорія Сковороди про надсвітове *Начало*, навіть якщо власне про «Єдине» (вірніше казати, про «Одне») він не писав нічого.

Серед схожих рис «Начала» та «Одного» у першу чергу кидається в очі те, вони є *невидимими*, що означає, що їх можна пізнати 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 щодо цього 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». Григорій Сковорода навіть сам це *Начало* бачив: «Вижу сквозь Мрак Присносущное НАЧАЛО» (с. 741). При цьому наш мудрець наполегливо наголошує, що надсвітове *Одне* можна узріти лише *розумом*, *умоглядним* способом, тобто, через специфічні метафізичні прийоми (*інформаційний код*).

Відповідно, вся концепція *Одного* постає як концепція метафізична, або теолого-метафізична, що й підкреслює Григорій Сковорода. Згадка про «Матеріальной 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 заводять все подальше занурення у будову матеріального світу. Тут ситуація, як і стосовно «Одного», «тохеного» *Начала* і породженого його еманациєю «прикрашеного трупа», нашого світу, описується за допомоги категорій внутрішнього і зовнішнього («всего наружу происходящего»).

Те, що *породжений* світ несе у собі саме дане платонівське визначення, видно з того антитетичного протиставлення цього світу його трансцендентному джерелу як «видного и невидного (*інформаційний код*), мертвого и живого (*мортальність* та *вітальність*), сокрушаемого (*агресивність* як руйнація) и целого» (с. 737). Будучи іншим ім'ям Бога, це «Одне», за св. ап. Павлом, на противагу *мертвому мовчанню* світу *тліну* (табуйована *інформаційність* та *мортальність*) є *Словом живим* (*інформаційність* та *вітальність*). Говорячи коротко, цей «Мір в міре» постає як «*Вечность в тлени, Жизнь в смерти*» (контамінація КГП *життя, смерті* та *безсмертя*).

Тут ми бачимо прояв притаманної нашому філософу діалектики, коли протилежності розуміються в їхніх взаємних переходах одна в одну. Аналогічні парадоксальні збіги протилежностей ми маємо і при спробах досягнути передвічне «Одне», котре має перед створеним світом беззаперечну перевагу в тому, що саме воно визначає створений світ, пануючи над ним. Аналогічно у Григорія Сковороди «сея повсемественныя, всемоущія и премудрая *силы* действіе» (*агресивний код*) (с. 597) постає як Закон тварного світу, як його Правитель, який «царить» над вторинним світом (здійснює «правління или Царство» над ним, 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 бування, «понеже сія Мати», як і «Одне», «*раждая (генетив)*, ни от кого не принимает, но сама собою раждает». Відповідно, створений ними світ є відносним та від цього *Начала*, або Бога, залежним.

До подібностей платонівського *Одного* та сквородинівського *Начала* такого ґатунку можна віднести також й те, що вони обидва «розлиті» по усьому «матеріалу» – немає і не може бути жодного місця в цьому світі, де б їх не було – як божественна сила діє у будь якій точці створеного світу, так і *Одне* та *Начало* нічого не пропускають. Тотальні, всеохоплюючі та усюдисущі, вони *все* без виключення *постійно* обіймають, з цим усім не зливаючись, і перебувають *всюди і ніде*.

Важливим моментом у відносинах *Одного* та *Начала* з *породженням* ними світом є те, що вони є *вічними*, тоді як світ є *конечним, невічним (імортальність та мортальність)*. Так, *Одне*, дійшовши до стадії ейдосів, творить через них невічні речі, внаслідок цього і цілий світ має за свою сутнісну ознаку *невічність* (табуйована *імортальність*).

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 часу, ні від місця. Одначе 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 (зникає – *мортальність*), там же він й починається (виникає – *генетив*).

Поглядам Григорія Сковороди притаманний полімондіалізм, що полягає у переконанні, що, говорячи сучасною мовою, мегасвіт (Мір міров) вміщує до себе,

скажемо так, субсвіти, де є багато «безщетных Вертоградов» (тут – не «садів», а «небесних градусів» як інших, неземних світів). 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» (с. 738).

Коли учасник сковородинівського діалогу Атанасій стверджує, а його опонент Єрмолай погоджується з тим, що «все вещественное *родилось (генетив)* и раждается» (с. 506), то це передбачає визнання того, що все невічне, народжене, неодмінно *помирає (мортальність)*. Відповідно, «безщотных» субсвіти після їх народження цим генеративним *Началом-Матір'ю (генетив)* теж мають *загинуті*, оскільки саме *тлінність (мортальність)* є їхньою виразною відмінністю від «суперсвіту» (Міра міров).

Проте ланцюг *народжень та смертей (генетив та мортальність)* субсвітів дозволяє вважати їх одним субствітом, котрий через ці свої *помирання та відродження (мортальність та імортальність)* постає єдиним консолідованим світом вторинних, колись *рождених* незліченних світів. Фактом свого *породження* вони прив'язані до того *Начала*, що їх *породило*, отримавши при цьому від свого «народителя» (*генетив*) таку його ознаку, як *вічність (імортальність)*, котра полягає у тому, що вони *не зникають назавжди*, а неодмінно *породжуються знову (базисна формула)*.

Коли говориться, що цей вторинний світ множини світів знаходиться «всегда и везде при своем НАЧАЛЕ, как тень при яблоне» (с. 738), то це «завжди» та «всюди» і «границ не имеет» є нічим іншим, як констатацією його *вічності (імортальність)*. Єдина «разнь» (відмінність) між цим єдиним суперсвітом та консолідованою множиною субсвітів полягає у тому, що «древо жизни стоит и *предбывает (імортальність)*, а тень умалывается; то преходит, то родится, то *исчезает* и есть ничто (КГП смерті)» (с. 738).

Вічному «пребуванню» суперсвіту, тобто, вічному Буттю, відповідає *вічність народжень та смертей, появ (КГП народження) та зникнень (КГП смерті) субсвітів*. Ця їхня самонегатія висуває на перший план в їхньому існуванні 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 *суцими*, але *невічними*, однаке сама зміна *невічних* світів один одним триває «безконечно», *вічно* (КГП *життя, смерті та безсмертя*).

Важливо, втім, визначити, що ми повинні розуміти під вічністю. Сенс християнської метафізики полягає у виправданні часу – воно є вченням про те, «що виникає з нічого і що входить у вічність». Вічність – це те, що може мати початок у часі, а може не мати, але точно не має кінця і триває до нескінченності довго. Те ж саме стосується вічного життя за гробом – воно колись розпочинається, але не припиняється. У цьому сенсі запропоноване Боецієм визначення вічності як «цілого, симультанного та досконалого володіння безмежним *життям (вітальність)*» є цілком слушним.

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).

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. Коли говорять про сім віків цього світу, то говорять про вік від творення неба і землі до загального кінця земного буття людей та їхнього воскресіння. Творцем всіх віків є Бог,

котрий є безначальним та передвічним. Він створив віки, але Сам був раніше за них [Дамаскін, 2013 : 2.1].

Ми підійшли 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* (*еросний* код) – це «одинакое и несложное», тобто, «Єдинство», котре є «везде, всегда, во всем», і що «*Любовь и Единство есть то же*», і що *Единство* 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, просте (у сенсі симпліцитності), не складається з частин і тому *не може бути знищене (імортальність як табуйована мортальність)*.

Коли ми читаємо у Григорія Сковороди, що він бачить «во всемірном Міре» «*единое НАЧАЛО* так, как *един ЦЕНТР* и *един* умный Ціркул во множестве их», і «*сіе НАЧАЛО и сей ЦЕНТР есть везде, а окружїя Его нигде нет*» (с. 594), то це цілком та без перебільшення може застосуватися для опису світового «Одного» (то *ѣв*, то *Хен*), 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» (с. 507), оскільки ця сила «везде имеет свой Центр, или среднюю главнейшую точку, а околичности своей нигде, так, как шар». 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 дов-кола центра, *окружність* (порівн. «околиця» – 'огорожа чи випас навкруг села').

Таку «геометрію» наочно уявити собі важко (як пам'ятаємо, «Одне-Начало» дане нам спекулятивно), і ця проблемність його усвідомлення була зафіксована ще у платонівському «Парменіді» (128 b), коли учасник діалогу Сократ говорив, що парменідівське «Все є Одне» виступає «вищим за (людське) розуміння».

Через цю «вищість» до *Одного* та *Начала* неприпустимо ставити питання про те, коли вони почались, як довго будуть та як далеко сягають, оскільки дані запитання до вічних речей ставити за визначенням неприпустимо. Така їхня незвична природа вимагає застосування до них таких когнітивних засобів та прийомів, які виходять за звичні та усталені наші уявлення. Коли така надприродна сутність цього *Начала* усвідомиться людиною повною мірою, її розум цього може не витримати та дати збій. Ось чому Григорій Сковорода зауважує, що при осягненні сутності Небесного Начала слід остерігатися, щоб «только б в разуме не поразиться».

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 осягнути лише умоглядно; 2) вони обидва є невидимими і трансцендентними; 3) вони приховані за матеріальними фізичними речами 4) та перебувають за ними як їхній ідеальний прообраз і 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 центр. а його оболонка (окружність) ніде не закінчується; 16) антиподами *Начала* та *Одного* постає світ множинності, чому відповідає усталена категоріальна 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 уявлень, через що непідготовлені люди, зіткнувшись з такою позамежною реальністю, можуть «розумом поразитися» (пошкодитися).

З наведеного видно, що «Начало» Григорія Сковороди цілком відповідає розумінню надсвітового «Одного» у «тохейній» традиції. Йдеться про понятійну фіксацію на підставі уявлень про взаємний перехід якісно визначених скінченних речей *одна в одну*, доступність «Одного» для розуміння через спекуляцію, визначення антиподу «Одного» як «множини», його кулястість, сфероподібність, притаманність такої «сили», як «*Любов*», ненародженість та незнищеність, тобто, *Вічність* тощо.

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.

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 «Одне» не знаходиться у собі, проте не знаходиться в іншому, а також одночасно має межу та є безмежним.

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 їх також наводив би, 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 кінцевих 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, оскільки вічною є їхня невічність.

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.

Бог у Платона постає турботливим, таким, що піклується про влаштування світу. Він іменується *Небом, Космосом, Олімпом*. У «Законах» Платона (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 (інформаційність)*, «*править усім (агресивний код)*», що є на небі, на землі та на морі за допомогою бажання, *розсуду*, турботи, *порад (інформація)*, *любові (еросний код)* та *ненависті (агресивність)* ... (вона) пестує все та веде до *істини (інформація)* та блаженства» (Закони: 896 с – 907 ab). 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 (ерос)* Благо знаходить прояв у *творчості* людини: люди мають з *любов'ю творити (еросне кодування генетиву)* прекрасне, як тілесне, так і духовне.

Це передбачає *створення (генетив)* не тільки нових добрих людей, але й *написання гарних книжок*

(інформація), корисну законотворчість (влада – сила, агресивність) і мудрі думки (інформаційність) тощо (Бенкет, 206 b).

Благий світ є настільки привабливим, що той, хто перебуває у неблагодарному земному світі, не може не прагнути до нього через «втечу» з цього, говорячи словами Григорія Сковороди, «блядословного міру», і про це Платон написав так: «Втеча – це посилене уподібнення богів, а уподібнитися богам – це значить стати розумно справедливим та розумно благочестивим» (Теетет, 176 ab).

Іншими словами, людина має прагнути втекти від поганого світу і жити у світі блага, а після смерті здійснитися у прекрасний та благий потойбічний світ, як про це писав у 2015 році В. Л. Курабцев у своїй праці про агатофілософію Платона.

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 Григорія 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 благого світу. З цього стає ясным, що вплив на Сковороду наведених ідей Платона був дуже значним, і з проведеного порівняння платонівського «Одного» та сковородинівського «Начала» можна висувати, що обидва вони перебували у парадигмі виникнення нашого світу та усього сущого від цих джерел у вигляді *«Дещо надсвітове породжує наш світ сущого»* з тією відмінністю, що у Платона це «дещо» є «Одним», а у Сковороди – «Началом» [Кирилюк, 2022a].

§ 3. Природа, Фюсис, Натура. Втрачені генетивні значення поняття «Природа».

Слово «природа» вже саме по собі має пряме значення «народження». За смислом українське *природа* (при + рід) цілком відповідає латинському *natura* ‘народження’, котре походить від *nasci* ‘народжуватись’, звідки наші запозичені з латини слова «натальний», «постнатальний» та ім’я «Наталя», а також і назва універсалії культури, про яку тут йдеться – «генетив». Архаїчний етимон даного терміну *gnasci* має за джерело праіндоєвропейське **gen/*gn* ‘породжувати’, з чим пов’язані «ген», «генезис», «жінка» (при g=ж).

Між тим етимологічне генетивне значення терміну «природа» вже стерлося. Під природою розуміють весь *матеріальний світ*, який є предметом вивчення *природничих наук* та навчальної дисципліни «*Природознавство*», а також заміську місцевість, коли *на лоно природи* виїжджають для відпочинку. Крім того, синонімом «природи» (у переносному значенні) є «*сутність*» (приміром, «природа тварини»), «*визначальні риси*» (скажімо, «природний українець») чи головні властивості речі («*природа гідрогену*») тощо.

На відміну від терміну «природа» *породжувальні* смисли грецького слова *φύσις* (*фюсис*) ‘природа’ не загубились. Це слово давньогрецькі скотарі пов’язували з фізіологічним народженням – ним називали дітородний орган чотириногих тварин. У слові «природа» цей *генетивний* смисл та *еросне* кодування (статевий орган) зберіглося у вислові «*лоно природи*», де лоно – це «підхва», «матка», «утроба».

У ранніх філософії, теології і науці у *фюсисі* тісно перепліталися такі значення, як 1) *першобуття*, з якого все *виникло* (*генетив*); 2) *субстанція* як необхідна, незмінна, стабільна основа речей, котра *породжує* (*генетив*) випадкові речі (акциденції); 3) *сила* (*агресивність*), котра все *породжує* (*генетив*) і потім підтримує *існування* (*вітальність*) породженого; 4) те, куди *повертаються* (*імортальність*) *створені* (*генетив*) речі після їхньої *загибелі* (*мортальність*) як те *буття* (*вітальність*), котре *рятує* (*базисна формула*) від повного *небуття* речі, які *завершили* своє окремішне

існування (*мортальність*) [Пролєєв, 2002 : 695]. Утім, поряд з названими значеннями, «фюсис», як і «природа», мало значення *сутності* чогось та навіть ототожнювалось з *усією* (сутністю як такою) і термінологічно присутнє у понятті «природне право».

Пізніше від «фюсіса» утворились такі слова, як «фізика» та «фізичний», котрі відносяться до матеріального світу і вживаються у словосполученнях на кшталт «фізика плазми», або «фізичний процес», але не використовуються при визначенні духовних явищ – неможливо сказати «фізика мислення», або «фізика міфу» тощо.

Задамося питанням, чи не притаманні визначально наведені вище риси «фюсису» Природі, або Натурі? Розуміння Природи як Начала, першобуття, з якого все *виникло* (*генетив*) цілком припустиме, адже ми говоримо: 1) «Так дещо влаштувала (*створила*) Природа. Різноманітна у своїх проявах породженого сама природа, якій ми, з огляду на перший пункт їй приписуємо, може вважатися 2) незмінною собітотожньою «підкладкою» швидкоплинних речей, їхньою основою. Сталий вислів «сили Природи» дозволяють приписати їй й третє визначення «фюсису» як 3) *породжувальної сили*, а ознака її якісно невизначеної незмінності, протилежної мінливості якісно визначених кінцевих речей дозволяє провести аналогію між прахом та Природою за відомою сентенцією: 4) «З Природи, як з праху, все виникло, і у Природу як у прах, все повернеться», особливо якщо враховувати при цьому одне зі значень слова «прах» '*природна речовина*' як узагальнюючого родового концепту, котрий не має реального об'єктивного предметного денотату у самій дійсності – адже *речовину* як таку ми у світі речей поряд з іншими речами не знайдемо.

Так само неможливо знайти Природу як таку поміж чуттєво даних речей, і тим не менш ми визнаємо її реальність як онтологічну субстанцію цих речей. Розділення природи можливе, але за ознакою субстанціальності, як це ми бачимо у Баруха Спінози у якого одна субстанція, Бог-Природа, мала два атрибути – протяжності та мислення. У такому його

розумінні ототожнені Бог і Природа були субстанціальною основою матеріальних речей і духовних явищ у сенсі їхнього джерела, витоку, *генеративного* начала, а людина розглядалась такою, що має *дві* Природи – тілесну та духовну, і тут поняття «Природа» фігурує вже як синонім «сутності».

Побіжну відсилку у Григорія Сковороди до *фюсису* через «фізыку» ми можемо знайти у його міркуваннях про види пізнання – чуттєве та умоглядне. Для прихильників першої форми пізнання «одно точію осязаемое было у них натурою, или Физыкою, Физыка Философією. А все неосязаемое – пустою Фантазією, безместными враками, чепухою, вздором, суеверієм и ничтожностью. Кратко сказать, все имели и все разумели... Кроме что, не узнав нефизыческаго, не-тленнаго Бога, с ним потеряли НЕЧТОСЬ, разумеи – “Мир душевный”» (с. 660). Як уточнює проф. Л. Ушкалов, «цю саму думку про «стародавніх епікурейців та стоїків» виказували й інші старі українські письменники, наприклад, Стефан Яворський» у своїй книзі «*Камінь віри*» (Київ, 1730) (с. 336).

Іншими словами, під «Натурою» деякі філософи розуміли лише чуттєво дані речі, і у них у такому випадку поза полем зору залишались не тільки «нетлінний Бог» та «душевний мир», але й власно *Натура* як надчуттєва *генеративна сутність*, котрої серед одиничних речей немає, і тому вона доступна лише через спекулятивне пізнання, про що вже йшлося вище. Її суб'єктність якщо не прямо фіксувалась у виразах на кшталт «Природа породила», то мовчазно припускалась, але емпірики знали одну тільки *Natura naturata* («породжену природу»), а *Natura naturans* (природу, що породжує) – ні.

Генетивне значення поняття «Природа», аналогічне значенню *життя* по народженню, про що йдеться у розділі про саморепрезентацію категорій граничних підстав (підрозділ про «Раждение») Григорій Сковорода вкладає у вираз «по природі» при визначенні того, чи відповідає дана людини своїй професії. Одночасно слову «Природа» він часто надає інших наведених вище значень, таких як, приміром,

«сутність» у вислові «*тленная природа (мортальність)* нашего вещественного мира» (с. 594).

Розуміє наш філософ «Природу» і як заміську руральну місцевість, як «лоно природи», де він полюбає бути (с. 63), і як сукупність рис, як по-рода у реченні «И чужостранных лошадей *природы*» (с. 1096), або «Языческіи Телцы очень разнятся от Израилских. Жвачка у них одинакая и Копыта вместе слитыи. Так их *Природа* велит» (с. 339).

У листі до Василя Максимовича наш філософ пише, що він завжди вчив оглядатися на свою *природу*, коротко сказати, на те, щоб «познать себе самагѡ, к чему он рожден, ибо никого Бог не обидил». Якщо такого принципу не дотримуватись, то можна стати «священником или монахом не по природе (тобто, не за народженням)» (с. 1267), чим буде причинено шкоду суспільству та самим собі: «Многіи без *Природы* изрядныи дела зачинают, но Худо» кончают (с. 157).

Таких помилок люди припускаються через самолюбство та «безумну волю», що приносить «тишине сердечной не мал вред». «Оно затевает дела не по силе своей» (табуїрована *агресивність*), результатом чого є «неудачной конец», котрий «есть то *терновый венец (агресивність)*. Тогда не *безумну* (табуїрована *інформаційність*) волю, но обвиняем фортуна. Бес самолюбныя воли даже до того бесится, дабы все дарованія *заграбить*, и мучится (*агресивність*), если не точію садами, зверинцами, оранжереями, но и лошадьми, и псами, и птицами, и рыбами не превышшил своих ревнителей. Таков был Діонисій, царь Сикилійскій (тиран 5 ст. до н.е., узурпатор влади – О. К.). Не довлек (не був достатнім – О. К.) ему царскій Скиптр. Распалаялся превышшитъ Платона любомудріем, а Филоксена (поет 5-4 ст. до н. е. – О. К.) стихословіем. Отсюда родилися горестныи плоды: Филоксену – каторга (за критику Діонісія був засуджений на каменоломні), Платону – кабала (проданий у рабство – О. К.), а царю – червь и моль. Таков не был Александр Македонскій. Он чужим дарованіям не завидел, довольствуясь венцем Самодержца. Безумный же народ все

качества в едином месте сліять и похитить (квапливо хапати – О. К.) рвется, дабы быть купно и Градоначальником и Военачальником; Богословом и Философом; и мырским, и монахом; пиктором (маляром – О. К.) и поваром; птицею и зверем; теплым и студеным... А видь и самым Святцам не все даются дарованія. Одному дано врачевать зубы, а другому – очи. И как можно в едином месте совокупить огонь и воду? сиречь: быть купно придворным царским, и быть Философом? ибо Философія требует увольненія от всех дел, а царедворец в делах или забавах потопляется. Царедворская *пища* (*аліментарність*) *помрачает любомудрое око*» (табуйована *інформаційність*) (с. 1047).

Григорій Сковорода продовжує: «Исканіе чести и грунта отнимает дражайшее время, служащее любомудрію. Отсюда ясно видно, что всякая всячина, мыр сей наполняющая, одному нужна, а другому не потребна. Что же оно такое? и кому нужное? ... Всяк должен узнать себе, сиречь свою *природу*: чего она ищет? куда ведет? и ей последовать, без всякаго отнюд (зовсім – О. К.) насилія, но и с глубочайшим покореніем.

Конь ли еси? Носи седока. Вол ли еси? Носи ярем. Пес ли борзій? Лови зайці. Дацкой ли (брогольмер, пес старовинної данської породи, використовувався для цькування великих тварин – О.К.)? Дави медведя. А буде кто соблазняется и желчится за то, что не дал ему Бог вместе быть и львом, и постельною собачкою, сей есть несмысленный галат (малоазійські кельти, що вдерлися у Грецію у 3 ст. до Христа – О. К.). Не лучший же его и тот, кто желает купно и философствовать, и на богатой женится, и пировать с господами, быть кавалером и быть богатым... Будь все тем, что Бог дал, ради, Разбивай всяк грусть шутя. Полно нас червям снедати! Видь есть свое всем людям.

Всяк жребієм своим да будет доволен! Царь – владічеством, Богослов – зренієм Воскресенія, мудрец – обретенієм истины, благочестивый – житієм добро[де]тельным, богатый – богатством. Всяк имеет свое зло и добро, и каждому свое дано. А ныне все-на-все рвемся для

одних нас *заграбить* (агресивний код), и будто гроздіе от тернія обирать пялимся (собирать стремимся – О. К.), *возненавидев* (агресивний код) чрез неблагодарность собственну *жизнь* (вітальність) нашу, аки бедну и недостаточну. Не сіяет ли сія истина и во всемирной економіи (порядке – О. К.)? Посмотри на безсловесныя животины. Она *кормится зерном*, иная – *кровію*, иная – *кореніем*. По сему образу, иная *пища* (аліментарність) пастуху, иная земледелу, иная мореходцу и птицелову. Скуделник скуделнику в ремесле завидит, но в житейских статях ревновать не подобает. Бог каждое состояніе ограничил с достаточным довольством, по мере его. Срамно слышать, что самые благородные люди, не только ученым, богатым, юристам, но и придворным комедіянтам ревнуя и ублажая *жизнь* (вітальність) их, наводят сердцу своему сильну *мятежность* (агресія). В протчем, разныя пристрастности людскія дают знать, что в сердце нашем два живут источники приснотекущіи: из сего течет безпокойство, а из втораго – спокойство. Тайну сію предревніи богословы приосенили гаданіем вот сим: Там у Бога у порога Две бочки стоят. Одна с добром, друга со злом» (с. 1048). В «Іліаді» Гомера (XXIV, 527-528) у Зевса стоять подвійні глиняні глеки з благом та нещастями, подібний ритуал був в Елевсинських містеріях.

Отже, життєві заняття «за природою» визначене Богом – вважає Григорій Сковорода. За зізнанням персонажу діалогу, як вже говорилося вище, якби він раптом відчув, що те, чим він займається все життя і в якому «состарился» – письменство, не є його «за природою», а за природою він є скудельником, то він негайно б кинув старе заняття і став би «последним гончаром», тому що саме це є тим, що визначила (детермінувала) йому Природа – і Бог. «Поверьте – говоритъ учасник діалогу, что с Богом будет мне во сто раз и веселее, и удачнее лепить одни Глиняныя Сковороды, нежели писать без *Натуры*. Но до доселе чувствую, что удерживает мене в сем состоянїи нетленная Рука ВЕЧНАГО (імортальність)» (с. 654).

Під «Вічним» у Григорія Сковороди тут, безсумнівно, розуміється Бог. У його діалозі про істинне щастя у житті ставиться питання, чи не буде ідолопоклонством називати Бога *Натурою*. Відповідь полягає у тому, що у Біблії Бог синонімічно зветься за аналогією з *началами-архе (генетив) Вогнем, Водою, Вітром (або Повітрям)*, то «длячого ж Его не назвать “Natura” – Натурою?».

Цей епітет Бога, як вважає Григорій Сковорода, є чи не найвідповіднішим до його творчої сутності, оскільки «нельзя сыскать важнее и Богу приличнее имя, как сие. “Natura” есть римское слово, по нашему Природа, или Естество. Сим словом Означается все-на-все, что только *родится*» (*генетив*) в світі (с. 506).

Один з учасників сквородинівського діалогу запитує, 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*» (*генетив*) завдяки «присносушій силі (*агресивний код*)»? 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 (генетив)*» (с. 507).

«Натура-Бог» «раждає» й вічний Новий «Мір», у чому неважко переконатись, поглянувши «на пустое поле, износящее траву и благовонные цветы. Сей есть Символ, ... *раждающія (генетив)* из пустыни *изобиліе (аліментарність)*, из гнили *нетленіе (імортальність)*» (с. 580).

Згадка в одному ряду Природи та визначення *життя* за народженням свідчить про те, що «від природи» та «для чого народжений» мають ідентичний *генетивний* сенс: «Несть *должность (аліментарний код) Природе* противну». Не слід «*обучаться (інформаційний код)*, к чему *не рожден*» та «*дружить (послаблений еросний код)* с теми, к коим *не рожден*» (табуїований *генетив*) (с. 651).

Цього принципу Сковорода дотримувався і в особистому житті. Його друг Михайло Ковалинський питав його, з ким йому дружити? «З ким тобі підтримувати стосунки? –

перепитує наш філософ. Пхе! З хорошими, – відповідаю я коротко. А з хороших – лише з тими, до кого в тайниках серця ти *по натурі* схильний» (с. 1090).

Цю думку він наводить й в іншій своїй праці: «Не п'явся (не тягнись, порівн. «п'яльця», пристрій для натягування тканини для вишивання – О. К.) к тому, что не дано от Природы. Без Бога, знаеш, нелзя и до порога. Если *не рожден*, не суйся в Книжечество. Хочеш ли блажен быть? Будь доволен долею твоей *Природы*. Самая его аффабулація («мораль» байки – О. К.), вот она!» – знай, що не до усього у світі ти *народжений*» (с. 670).

Спочатку так говорили про тих, хто «сувався» «без природи» (не по *народженню*) у науку, а «потом о всем, даже о самом мелочном деле» (с. 657). «Если кто без природы сунулся во *Врачебную науку* (знання про здорове життя) или в *Музыку*, говорили: *Invito Apolline. Iratis Musis*. “Без Благоволенія Аполлонова”. “Без Милости Муз”. Если кто обращался в *Купечество* (*аліментарність*): “Без дозволенія Меркурієва”. Если *обитал* (*вітальність*) в прекрасных рощах, на полях, на холмах и горах, при чистых реках, ... уединяясь в лесах и в шумящих птичьм пенієм Вертоградех, убегая человеческого сожительства и *брачного союза* (табуйований *ерос*), но без Бога, говорили: “Без благословенія Діаны”» (с. 658).

Григорій Сковорода, як бачимо, вживає поняття *Природа* також у *табуйованому* форматі. Природа, буває, не наділяє від *народження* людину тими рисами, які необхідні для певного виду заняття у *житті* (*вітальність*). В одному ряду тут стоїть і Бог, що, з огляду на те, що Він все *породжує*, підтверджує вживання нашим філософом терміну «Природа» як начала, з якого все *народжується* – «Блаженная *натура*» «*творить*» все на *розумних* (*інформаційний код*) принципах (с. 82).

У цьому аспекті перед кожною людиною стоїть завдання пізнати свою Природу та обрати професію чи друзів відповідно до неї, тобто, на підставі *знання* того, до чого ти *народжений*. Учасники одного з діалогів обмінюються думками з цього приводу. Перший з них твердить, що «трудно узнать свою Природу, ... узнаеш, да поздно» – так черепаха, котра не народжена до польоту, «ошибку

почувствовала, как начала лететь». Таку думку другий учасник діалогу заперечує: «Не поминай мне трудности в нужном деле. Нелзя никак, чтоб Натура нужное *зделала* трудным. Не нужно, сиречь не полезно, а тем-то и трудно лететь черепахе, но не Соколу».

Але якщо ти й *народився (генетив)* для того, щоб літати, ти маєш до цього докласти певних зусиль, оскільки «сложившему Крила трудно лететь и самому Орлу» (с. 668). Аргумент цього учасника діалогу спирається на афоризм Епікура «Подякуємо мудрій природі за те, що потрібне вона *зробила* легким, а важке непотрібним». Вживання поняття «зробила» підкреслює розуміння Природи як генетивного, *породжувального* (у даному випадку у вигляді «*роблення*») Начала.

У вже згадуваному поздоровленні до дня народження хлопчика Василя Томари Григорій Сковорода напороочив йому щасливе життя через те, що він народився у перший день року, через що у всіх справах життєвих також має бути першим. Тут ми також зустрічаємо розуміння Природи як начала, котре визначеним *народженням* задає все майбутнє *життя*: «Благословення тобі, первакові, послала *природа*». Тобто, Природа, визначивши день народження Василя, по суті, *породила* його саме у благодатний день, хоча «для молодших дітей» вона була мачухою.

Про те, що мова йде саме про породження, *генетив*, видно з наступного порівняння: «Так і *спорудник* (будівничий, творець – О. К.) *всесвітній, створивши* Адама найперше, Єву потому *створив (генетив), меншу в любові* (табуйований *еросний* код) Його» (с. 144). Прикметною особливістю *генетиву* тут є кодифікація його *еросним* кодом, як *породження з любов'ю* – хоча й різною її мірою. *Божественне* начало такої природженої обдарованості визначене Григорієм Сковородою так: чистих душею юнаків, від природи нагороджених щасливими здібностями, Ісократ зазвичай називав *παῖδες Θεῶν*, тобто *Божими дітьми*» (с. 1063).

Генетивний зміст поняття *Природи* проступає тут також у розумінні її як *матері* – для Василя, і *мачухи* – для інших дітей.

§ 4. Мати і Батько (Отець)

Генетивним поняттям прямої референції є поняття *матері*, якою стає жінка, котра *народила* дітей («роди тя Мати») (с. 308). Аналогічні універсально-культурні сенси мають поняття *Батька* та *Отця* як народителів, перша дитина яких – це «перший пагонок» (с. 144). За спостереженням проф. Л. Ушкалова, «поруч з українськими словами Сковорода ... часто вживає їхні чужомовні відповідники» з класичних мов – латинські, грецькі та єврейські, але «переважно церковно-слов'янські та російські. Так виникають паралельні форми: *батько – отець, ... мати – мать*» тощо (с. 31).

Матір Божа. Хоча культ *Матері* Божої Пресвятої Діви Марії Богородиці більше поширений серед християн західного обряду, у творах Григорія Сковороди з нею чітко пов'язана ідея цінності дітонародження взагалі, найбільшої мірою явлена у Світлому Різдві Христовому. «Святая Святых! – пише наш філософ – Ковчеже Завета! Дево чистая и по Рождестве твоём! Ты одна и раждаеши, и девствуеши! Твое Единыя Святейшее Семя» – Христос, «может стерти (агресивний код) Главу Змієву» (с. 264).

Григорій Сковорода співає Славу Богородиці як *Матері* Божої, уболажаючи і цілуючи «сим Целованієм: “Радуйся Благодатная! Господь с Тобою! Благословенна Ты в Женах”».

Народивши Бога-сина, Богородиця стала взірцем для всіх жінок, «утроби» яких освятив Закон Божий, внаслідок чого «чада» їхні стають від Бога *народженими*, бо не тільки плоть, але, і це головне, Дух вони *народжують* від Духа Божого. «Сїи» матері «суть правдивыя Матери Божія: не от крови, ни от похоти плотскія, ни от похоти мужескія, но от Бога *раждающія* Чада своя. “Рожденное от плоти плоть есть, *рожденное* же от ДУХА есть ДУХ”, освятившій сердца и Утробы наши. Господи! Сей ДУХ есть ЗАКОН твой, посреди чрева нашего» (с. 836). Оскільки Дух «проникает в самыя тайныя Начинанія Души нашея и Мир нам *раждает*», «очищает» нас та «исцелет», він для нас «вкусен (добр – О. К., алегорична *аліментарність*) и полезен» (с. 804).

У цьому аспекті «неплідність» жінки у біблійні часи була не тільки її особистою бідою, для неї це було ганьбою та причиною засудження іншими людьми. Адже нездатна народити не тільки порушує Заповідь Господню, вона своєю неміччю обмежує Дух Святий, котрий через це не може «раждати» Дух у кожної новонародженої людини.

Григорій Сковорода переказує 54-ту книгу Пророка Ісаї, котра розпочинається такими словами: «Веселися ж, *неплідна*, яка *не родила*, співанням утішайся й радій, що мук *породільних* не мала, бо в покиненої буде більше синів від синів заміжньої, говорить Господь» (Іс 54 : 1).

Неплідність жінки порівнювалась з долею Єрусалиму, котрий був спустошений і вже не мав надії на те, що він знову стане багатолюдним. Але це місто радіє, оскільки знову заселилось «синами», так само, як до Сари повернулось все те, що «буває зазвичай у жінок», і вона *народила* у дев'яносторічному віці.

У Посланні Апостола Павла це місце з пророцтв Ісаї отримує своє тлумачення, яке, втім, також потребує роз'яснення. Неплідний Єрусалим дорівнюється до Сари, котра теж не могла «раждати». Одначе вона, залишена своїм чоловіком, *народить* більше дітей, ніж жінки при своїх чоловіках. Як тлумачать Послання деякі богослови, Церков, або «вищий Єрусалим», перед пришествям Христа була неплідна, не мала дітей, але після пришествия вона стала багатодітною. Але якщо Церква стала Нареченою Христовою, і Ним не залишена, а навпаки, то за суттю послання вона мала б «нараждати» дітей своїх менше, ніж якби Христос її покинув. Тут ми бачимо своєрідне *детабуювання* до цього *табуйованого генетиву*, тобто, повернення здатності *народження* до тих жінок, котрі не могли мати діти,

Попри деякі неясності цієї думки, відмічу тільки ту обставину, що *генетивна* універсалія в її безпосередній репрезентації, як *народження*, тут у будь якому випадку функціонує, і Григорій Сковорода на неї звернув увагу.

Біблія-Мати. Виховання у душі християнських цінностей відбувається на Біблії, і вона у цьому сенсі виступає як духовна *матір* дитини. Утім, Біблія формує на засадах Мудрості внутрішній світ і дорослих людей. Але люди можуть обрати, яким має бути цей світ – добрим чи поганим, і в останньому випадку вони вочевидь, зачинаються у духовному плані, як притомні та свідомі люди, від недоброго, Зміїного заплідку. У цьому випадку той зміст «злосливого» людського світу, котрий інтеріоризується людиною у ході її духовного формування, не може бути для людини Матір'ю. Григорій Сковорода у відповідності до української книжної традиції розрізняє у цьому сенсу *Матір* та *мачуху*. Біблію він прямо називає «нашою матір'ю» (сс. 684, 795).

До цієї думки, висловленої у листі приятелюві, він підводить свого кореспондента у такий спосіб: «Доброе (табуйований *агресивний* код) *семя* (*генетив*) есть священное Писаніе (*інформаційний* код): ... Злое (*агресивний* код) *семя* есть Манер ... (спосіб – О. К.) [далі рукопис пошкоджено – Л. Ушкалов]. <Между> зміїним *семям*, и между семенем ЖЕНЫ *вражда* (*агресивний* код). А что се за Жена? ЕВАНГЕЛСКАЯ ПРЕМУДРОСТЬ (*інформація*) и вся Біблія. Слушай Сіраха: “Срящет (зустріне – О. К.) его, яко Мати и яко Жена девства (*еросний* код) прїимет и, ухлебит (нагодує – О. К.) Его Хлебом Разума, и водою премудрости напоит Его”» (контамінація *аліментарного* та *інформаційного* кодів на духовно-практичному рівні). ... Конечно, се та Жена: “Прейдите, ядите мой Хлеб и пійте...” (*аліментарний* код). ... да будем сыны тоей, “яже (котра – О. К.) есть Мати всем нам” (*генетив*)» (с. 1293).

Джерелом цього сквородинівського міркування, у котрому репрезентовані, як бачимо, всі світоглядні коди при значній кількості понять прямої відсилки до *аліментарного* коду, є Книга Премудростей Ісуса сина Сирахова (Прем 15 : 2-3), якого наш філософ переказав майже без змін. Провідною думкою тут є визначення Біблії, втілення *Мудрості*, як *Матері* всіх віруючих людей. При цьому ця *Мати* їх не породжує, але лише *зустрічає* (зрозуміло, вже народених) та щиро *пригощає їжею*

та дає води. При цьому *аліментарні* терміни тут ужито алегорично, коли під їжею розуміється перш за все *їжа духовна*, через що насправду тут домінує код *інформаційний*.

Як відомо, ставлення до Книги у Григорія Сковороди було неоднозначним. Розподіливши власні протилежні її оцінки між учасниками одного зі своїх діалогів, він представляє їхній обмін думками як напружену дискусію відносно того, які смисли несе у собі Біблія. Це має дуже важливе значення, оскільки буквальне тлумачення деяких епізодів Біблії, де йдеться про статеве кохання, перелюбство, інцест, пияцтво тощо відвертає від істинного, символічного значення таких мотивів. Через це мало просто читати Біблію – щоб вона була *матір'ю*, її слід ще правильно *розуміти*.

При цьому визначення Біблії як *матері* стосується лише земного життя людини. Подібно до того, як у «Країні живих» не буде ні матерів, ні дружин, ні батьків, так і Біблія у тих вищих сферах вже не буде матір'ю: «Хоть Библия тебе, хоть ты Ей Дщерь и Отец, и Брат Брату, и Друг Другу, и Сестре Сестра» (с. 798). Причина цього аналогічна тій, що скасовує часову послідовність у «Країні живих». Біблія веде до Царства Божого, є натхненницею віри у Христа, але коли людина опиняється у обіцяному Царстві, то Біблія як духовна Мати, для того, хто там натеper перебуває, вже не потрібна – одна справа йти до Бога, інша справа вже при Ньому бути.

Мати-Природа. Широко розповсюджене ототожнення Природи з материнським лоном знаходить прояв у висловах на кшталт «Природа-Мати», «Мати-Натура» (с. 1042). На підставі проведення паралелі Природи та Матері при розкритті проблеми передвизначення *життя* за народженням замість звичного для нього поняття «Природа» («*жизнь по природе*») Григорій Сковорода іноді використовує поняття «Мати»: «Не многих Мати породила к Школе» (с.670), «немногих Мати родила, например, к Философии» (с. 169), або «к Умозрению» (с. 688), чи «к Ангелскому (чернечому – О. К.) житию» (с. 169), що означає, що такі люди «від Природи» таких *розумових* (*інформаційний* код) здібностей не отримали.

«**Отці та діти**». Генетивне поняття прямої універсально-культурної референції «Отець» у смисловій зв'язці з дітьми спіливає у Григорія Сковороди у вірші про *Мудрість* (знання, інформація), котра веде бесіду з таким собі Чолов'ягою. Перший раз слово «Отець» з'являється тут у твердженні *Мудрості* про те, що вона разом з *Отцем* всім *править* (агресія як сила влади). Людина питає, хто сте («є» у другій особі в однині – О. К.) її Отець, і Мудрість відповідає: «Познай вперіод мене, познаеш и Отца». Проф. Л. Ушкалов припускає, що тут у нашого філософа спостерігається неявне посилання на Євангеліє від Івана (14 : 9), де Ісус говорить «Хто бачив Мене, той бачив Отця» (с. 126).

Другий раз поняття Отця у даному вірші прив'язане до сентенції Григорія Сковороди з цього віршу, що часто в «одного Отца дети» бувають «не одне». Витоки такого погляду сходять до наведених проф. Л. Ушкаловим українських прислів'їв про те, що від однієї матері та батька бувають відмінні діти: «...Хоч єдної матки, то інаки», або «Одного батька, та неоднакові» чи «Одних тата й мами, та не єдні діти» (с. 128). Такою «неоднаковою» з Мудрістю сестрою є «бестолковщина» – так наш філософ переклав *insipientia* – «нерозумність, глупота» з праці Цицерона «De senectute» («Про старість»).

З цього випливає, що за однакових генетичних умов у народителів можуть з'явитись на світ діти з відмінними розумовими здібностями (*інформаційний* код), коли одна дитина може бути мудрою, а інша – нерозумною. Відповідно, з огляду на натяки Мудрості на те, хто є її Батьком, можна зробити помилковий висновок, що і розумність людська, і людське недоумство – від Бога. Але це не так – адже від глупоти походить усе погане, а Бог творить тільки Добро. «Злий демон», пише Григорій Сковорода Михайлу Ковалинському – ось хто справжній «*батько* глупоти, а від неї ж усяке зло» (с. 1148).

На такому ж мотиві «Хто бачив Мене, той бачив Отця» будується оповідь про Отця, і також в *інформаційному* ключі, в одному з діалогів Григорія Сковороди, учасник якого на слова візаві, що він *знає* Христа, але *не знає* Мойсея, твердить:

«Если б ты *узнал* Мойсея, *узнал* бы и Христа, или если б Христа *узнал*, *узнал* бы Мойсея, Илїю, Авраама, Давида, Исаїю и протчїих». За цим на доведення сказаного він пропонує послухати «басенку».

У цій байці ідеться про те, як один «богатої Отец имел 8 сынов». Сім з них були батькові «великіи досадители», а восьмий, «Глухой и Глупый», був «горячїй Воли отцовскїя Почитатель». Помираючи, батько покликав синів і сказав восьмому, що він, знаючи наперед, що брати його скривдять, дав йому в спадок «Трость», додавши: «Возьми Ее и Храни при себе. Почувствуешь Блаженство твое тогда, когда покажутся тебе слова сїи: “Покрыет тя Божїе Начало”. По смерти разорвали Господа все Имущество, один только маленькїй с Садам домик оставив Палочнику. Здесь он, простую Жизнь провождая один, тужил по Отцу. В Седмой Год весною, Воскресным Утром, прохаживаясь по Вышших своего Райка Местах, чуть было не наступил на Змїю». Рятуючись, він вдарив її кийком, та так сильно, що ця патериця розкололася, її «шелуха отпала», і під «подлюю Поверхностью открылась новая Золотая палка, драгоценнейшими Каменьями насаженная от самаго Верха до самаго Конца. Ея Голову составлял один самой Большой Голубой Шафир», а сама вона була виготовлена у вигляді «образу Отца его», а «вкруг онаго» «вечными написано Красками» «Слова сїи: “Покрыет тя Божїе Начало”». Після цього глупий син дзвін «незвичний у вухах очуствовав», відчув велику радість та почув «дивний Голос таков: “Глупый! Чего ты плачешь? Кого ищешь? Я всегда с тобою”» (сс. 296-297).

Закінчивши переказ байки, герой Григорія Сковороди передає співбесіднику її смисл: «... Слушай! Знаеш Христа, как сей, находясь Глух и Глуп, знал Отцовску Палку. Не вероятным тебе кажется сїе слово, что, узнав Мойсея, узнаеш одним взором и Христа».

На підстав цієї середньовічної притчі про отримання одним з синів у спадок від батька дрібнички, котра перегода виявилась найціннішим *скарбом* (*аліментарний код*). Григорій Сковорода обґрунтовує ту ідею, що він її

висловлював стосовно скасування материнства у Царстві Божому, де не буде індивідуальної множинності та окремішності, а всі будуть Одним, тобто, «покриті Божим Началом». У такий алегоричний спосіб він дав відповідь своєму опоненту про те, як може бути Одним те, що не є Одне? Окрім байки, ця відповідь сформульована таким чином: «Спрошу ж и я тебе. Как можно, чтоб было 12 Оправленных разнo и разнo разными языками напечатанных Книг Евангелских и чтоб Одна то была Книга? Если кто одну из них знает, тот знает все (інформаційний код) (с. 296).

Земний статус Материнства. Інститут Материнства і взагалі, сімейні статуси є виключно земним явищем, тому жінки та чоловіки, що на землі знаходяться у подружніх стосунках, у Царстві Божому дружиною та чоловіком не будуть, не будуть вони батьками для своїх дітей, як і сестрами та братами.

«Не забудь, – говорить учасник діалогу, что в Стране и Царстве живых нет возраста, пола и разности. Все там в Боге, а во всем всячеством есть Бог. Когда ты Дщерь, тогда и Невеста, и Мати, и Сестра, а Лот тебе и Отец, и Жених, и Сын, и Брат и наоборот. Исаїа то Невестою, то Женихом является Божіим: “Яко на Жениха возложи на мя венец”. “Яко Невесту украси мя Красотою”. Христос друзей своих называет купно и Матерью, и Братом, и Сестрою» (с. 798).

Те ж саме стосується й «Родословія Христова», або «Книги Родства Иисуса Христа» (Мт 1 : 1). Учасники діалогу обговорюють цю книгу наступним чином: вот «Книга не простая. Она есть Книга Божія. В сей Книге ни один Плотской не записывается, ... записываются одни те, кои “не от Крове, ни от Похоти Плотскія, но от Бога родишася”. ... В Сію Книгу вся-на-вся родня Христова, не Плотская (Слышь!), но Духовная, записывается. ... “Кто есть *Мати* моя или *Братія* моя? Иже бо аще (той, котрий – О. К.) сотворит волю Божію, сей Брат мой, и Сестра моя, и Мати моя есть...” ... Мойсей и ХРИСТОС Одно. ... Христос говорит к нетленному своему Отцу “Да будут Едино, якоже и Мы. Нет из вас ни Иудея, ни Еллина, ни Раба, ни Вольнаго”. “Несть Мужеск Пол, ни Женск, Одно вы, – говорит

Павел, – во Христе, и ХРИСТОС в вас. Божій Род, как Конца, так не имеет и Разделенія”».

Чим це обумовлено? Таке розуміння материнства та батьківства, а також родинних стосунків між батьками і дітьми та братами і сестрами, є логічно визначеним висновком, котрий спирається на постулат настання кінця часів із завершенням світу, через що скасовуються всі родинні комунікації, що мають часову послідовність, як от «мати раніше доньки», «старший брат раніше за молодшого одного», тому що коли припиняється час і настає вічність, всі ці темпоральні ланцюжки у вічності зникають. У таких висловлюваннях «Мати», по суті, постає як комплексна причина появи дитини на світ, котра існує, звісно, до свого наслідку як комплекс детермінант і стає власно причиною у момент народження дитини. Є приклади прямого вживання Григорієм Сковородою слова «Мати» як причини дечого, як от: «Самота – Мати (причина – О. К.) ради дум небесних»; «Сладость есть наградой Горести, но Горестъ – *Мати* (причина – О. К.) Сладости» (с. 676); «Оплошность есть *Мати* (причина – О. К.) Нещастія» (с. 920); «Евангельская слепота ... *мати* (причина – О. К.) всякія злости» (с. 926).

Необхідно зазначити, що проблему невідминимості Материнства Божої Матері Григорій Сковорода обминає. До цього ж кола нерозглянутих проблемних питань відноситься питання про те, як після того, як Сковороду народила мати, у ньому народився Дух Пресвятий (с. 1158), і якби не Він, то мати народила б його «напрасно» (с. 1059). У Царстві Божому, як ми щойно говорили, матір втрачає свій материнський статус, але, зрозуміло, статус Духа Святого як «родителя» не може бути скасовано.

Біологічне, аліментарне та соціальне материнство. У діалозі «Вдячливий Єродій» головного героя, боцюна, запитують, де він навчався «в отроческіи Лета?», на що той відповідає: «Нигде. Мене и Брата научил Отец, а Мати Сестру» (с. 895). Проігнорувавши саркастичні зауваження співбесідника-мавпи з цього приводу та продемонструвавши свої пізнання у мовах, птах Єродій

аргументує свою позицію так: «Кто ...ни БЛАГО родил, ни БЛАГО научил, сей несть Отец Чаду, но Виновник вечныя Погибели (*імортальність* та *мортальність*). Аще же (якщо ж – О. К.) родил видно БЛАГО, но не *научил* (*інформація*), таков, рече, есть Полуотец, якоже достойно есть Полу-Мати, чревородившая, но не млекопитавшая (*аліментарний* код), даровавшая Пол-Матерства своего Доилице и погубившая Половину Чадолюбия. ... Буде же Отец извиняется Скудостью Времени, прощается тогда, когда обрящет лучшее Дело. Но ничтоже (ничуть не – О.К.) лучше есть благаго Воспитанія: ни Чин, ни Богатство, ни Фамилія, ни Милость Вельмож...» (с. 896).

У цьому місці Григорій Сковорода розрізняє, говорячи сучасною мовою, біологічне та соціальне народження людини, коли самого тільки народження на світ чада для того, щоб назватися батьками, недостатньо. Джерелом такої думки нашого філософа могли бути наведені у примітках проф. Л. Ушкаловим українські народні прислів'я: «Не та мама, що *вродить*, а та, що виховає» та «Не та мати, що *родила*, а та, що *вигодувала*!» (контамінація протиставлених *генетиву* та *аліментарності*).

«Самого тільки «роди тя Мати твоя» (с. 801) замало. Мати має виховувати доньок, а Батько – синів, і через таку сімейну педагогіку діти проходять стадію власної соціалізації та культуризації. Тоді материнська та отечеська «породжувальна» сутність проявиться повною мірою, а без такого «благаго виховання» дітей, зрозуміло, у християнському дусі, вони будуть напів-матір'ю та напів-батьком, так само як рідна мати, що віддала свою дитину на вигодування «доїльниці», не є повною матір'ю. Мати та батько, котрі самоусуваються від виховання своєї дитини на принципах християнської духовності, нехай і з виправданням нестачею часу, прирікають дитину на вічну *погибель* (*мортальність*) вважає Григорій Сковорода, висловлюючи цю свою думку через одного з героїв його творів.

§ 5. Труд

Дихотомії труда. Креативна сутність праці не викликає сумнівів, хоча ця діяльність несе в собі й певний *деструктивний* момент, адже для того, щоб що-небудь створити, необхідно що-небудь зруйнувати. Приміром, вироблення речі шляхом надання їй певної форми передбачає радикальне змінення природного стану цього матеріалу – руйнація брили мармуру дає скульптуру, а нищення руди створює метал тощо.

У Григорія Сковороди дихотомії труда проводяться за іншими демаркаціями – труд осмислений та труд бездумно-рутинний, труд підневільний та труд вільний, труд корисний та труд шкідливий для суспільства, труд *гіркий* та труд *солодкий* (*аліментарність*), труд по природі (за інтересом) і труд не за природою. Ці антитези репрезентовані у нашого філософа у тісному переплетінні буквально у декількох абзацах.

«Бог – Людина – труд». «Труд з Тобою!» (с. 854), тобто, з Богом – таким висловом Григорій Сковорода вирішує проблему тотальності Божого творіння. За умов визнання, що деякі речі можуть бути створені людиною, сумніву піддається догматична теза про «Усе в світі створив Господь». Разом з тим і першу тезу внаслідок її очевидності заперечувати не можна. Але якщо ми будемо вважати, що вся творча трудова діяльність людини здійснюється під Божим покровительством, в рамках та у формах, Ним визначених, то проблема знімається. Людина трудиться і творить нові речі, але ця її творчість є способом реалізації креативності Божого Духу. Суб'єктність людини надає цьому процесові такого зовнішнього вигляду, начебто вся трудова творчість людини визначається нею самою.

Почасти це так через суверенність та свободу волі людей. Але людське авторство у творчій зміні через труд зовнішнього світу в принципі не може виходити за межі Божої компетенції. Людині у кращому випадку залишається лише така відома її дефініція, як «співавтор Бога».

Для того, щоб обрати собі трудове заняття за Божою настановою, слід пізнати себе та знайти Бога. «Воньми себе!» – закликає у «дружній розмові» Григорій Сковорода, «сыщи ЕГО и послушай ЕГО. Он один знает, что тебе сродное, сїесть полезное. Сам он и поведет к сему, зажжет *Охоту*, закуражит к *труду*, увенчает Концем и благословенїем Главу твою. Пожалуй, друг мой! Не начинай ничево без сего Царя в жизни твоей» (с. 652). Саме завдяки Богові людина віднайде «сродний» їй труд, Він викличе й інтерес (охоту) до нього, надихне до нього та Благословенням Своїм сприятиме вдалому його результату.

Устен труд проповідництва. Безумовно, до фізичної праці чи праці за професією трудова діяльність не зводиться. Бувають й такі труди, які пов'язані з ревним виконанням релігійних обрядів, молінням та постами. Такі «труди», що «зміцнюють серце», Григорій Сковорода називав «побожними трудами» (с. 1077). Відштовхуючись від книги Псалмів (39 : 10), де говориться «Я проповідував правду (інформаційний код) у великому зборі, ото, своїх уст не ув'язнюю я, Господи, знаєш Ти», наш філософ визначає проповідництво як «труд устен» (с. 440), і «се Труд воздают» вони Господу (с. 848).

Труд рук у видимій і труд Серця у невидимій Натурі. Проповідництво є невід'ємною частиною релігійного життя, але кожний вірянин сам має докладати зусиль на своєму шляху до Бога. Цей шлях веде до «Істинного Щастїя» (КГП *життя* у позитиві), сприяє зміцненню (агресивність в активі) Серця та «огражденю» (агресивність в пасиві) его «Адамантовими Стенами». Його кінцевою метою є сходження до «Высокого Божого Мира», але до нього «невозможно», «трудно добратся». Проте слід зрозуміти, що він «достоин и большого Труда. Трудно, но без него тысячу раз труднее...» (с. 526).

У своєму повсякденному житті людина тяжко працює «руками», але не менш важкий труд з досягнення Бога «освобождает нас тяжчайших безчисленных *Трудов*» земных. «Мы теряем» багато таких «*Трудов* для маленькой Пользі,

а часто и для безделиц, нередко и для вреда. Трудно одеть и *питать* (аліментарний код) тело, да надобно, и нельзя без сего: в сем состоит *жизнь* (вітальність) телесная, и никто в сем Труде каяться не должен; а без сего попадет в тяжчайшую *Горесть* (КПП *жизня* у негативі), в *Холод, Голод, Жажду* (табуїрована аліментарність) и *Болезни* (вітальність під загрозою)».

Утім, для деяких людей праця з підтримки тілесного життя переходить межі і вони потопають у самоцільному комфорті. Григорій Сковорода вустами учасника діалогу запитує: «Что Пользы сидеть при всяком доволстве внутри Красных Углов Телом твоим, если Сердце вверженно в самую Крайнейшую Тму Неудовольствія из Украшеннаго Чертога?» Краще «*питається* одним Зелієм Суровым (грубою споживною зеленню – О. К.) и притом имеют Мир и Утешеніе в Сердце, нежели над *изобильным Столом* (аліментарність) сидеть *Гробом* (мортальність) *Повапленным* (уживається на позначення того, що під привабливим зовнішнім виглядом ховає найогидніші властивості – О. К.), исполненным Червей Неусыпаемых, Душу День и Нощ без покоя *угризающих* (аліментарність та агресивність)? Не лучше ли покрыть телишко самою Нищею Одеждою и притом имеют Сердце, в ризу *Спасенія* (базова формула) и одеждою Веселія одетое, нежели носят Златотканное Платье и между тем таскают *Геенскій Огнь* (агресивність) в душевном Недре, Печальми бесовских Манеров сердце *Опаляющий* (агресивність)?» Іншими словами, акцент у житті на комфорті та статках відвертає людину від Бога і тому замість спасіння така людина котиться до загибелі.

Переламати ситуацію можна «трудом Серця», і завдяки йому відвести смертельну загрозу. Так, це справа вимагає напружено, нелегкого труда, але «Что ж ты Мне представляешь Трудность? Если кто попал в *ров или бездну водяную*» (смертельна загроза), то він «не должен думать о Трудности, но о *избавленіи!* (порятунок, базова формула)» (с. 527).

Разом з тим, добре знаючи пересічних людей, котрі шукають «де лучше», та відаючи про «Нашего Сердца известную Печать», коли ми «ни о чем, кроме телесного,

не стараємся», як це роблять «язычники» (с. 528), Григорій Сковорода не пропонує повної відмови від матеріальних життєвих благ.

Труд рук слід поєднувати з трудом Серця: «Если строиш Дом, строй для обеих Существа твоего Частей, Души и Тела. Если украшаешь и одеваешь Тело, не забывай и Сердца. Два *Хлеба*, два Дома и два Одежды, два Рода всего есть...».

Подвійність є рисою не тільки речей, приналежних до Натури (хліб, дім, одяг), котра свою видиму та невидиму іпостась передає й цим речам. Поділенням «по двое Есть все» – «есть два Человека в Человеке Одном и Два Отца, Небесный и Земной, и Два Мира, Первородный и Временный, и две Натуры, Божественная и Телесная, во всем-на-всем...»

Однобічне ставлення до поділу усього на протилежності, їхнє змішування на користь «труда руками» (або самим тільки язиком) на шкоду «труда Серцем», коли увага приділяється лише тілесному, веде до *смерті*. «Если ж Оба сии Естества смешать в Одно и признавать Одну только видимую Натуру, тогда-то бывает родное Идолопоклонение...» (с. 527) – пише наш філософ і продовжує: «Смешение в Одно Тленной и Божественной Натур», їхнє «Сліяння» «есть Устранение от Божественного Естества в Страну *Праха* и *Пепела*». Таке «смешеніє» «есть *Смерть* (*мортальність*) сїя, душу *убивающая жалом* (*агресивне кодування мортальності*)», а подібне «устраненіє» – це «Тма, Заблужденіє та *Нещастіє* (*життя* у негативі)» (с. 528).

«Видиш, куда нас завела телесная Натура?» – питає співбесідника учасник діалогу – до невизнання Господа, наслідком чого є *смерть* Сердечна» (с. 528), до *праху*, *тліну* та *загибелі* (*мортальність*). Логічно, що протидіяти цьому можна, звернувшись до Натури невидимої, а цьому єдино сприяє Священна Біблія, котра «*всю тлень ограничивает* (заперечення, табування *мортальності*)» та уводить наші Серця «в веру Богознанія (*інформаційний код*), в надєжду Господственной Натуры, в Царство *Мира* и *Любви* (табуїрована *агресивність* та *еросний код*), в Мир *Первородный* (*генетив*)». Цей світ є «Истинным

(інформація) и Твердым (здатність до опору, пасивна агресивність) Миром», на відміну від тлінної натури, яка «всемиготно родится и исчезает (генетив та мортальність) ... Кто не обезпokoится, смотря на погибающую (мортальність) Существа Исту?» (с. 527).

Є ще один варіант «трудів», котрий лише удавано пов'язаний з «Трудом Серця». Мова йде про зовнішню, показову релігійність, коли до храму ходять раз на рік на Паску і лише для того, щоб посвятити ковбасу та вино, або коли священник грішить більше за мирян, хитається у вірі або взагалі не вірить у Бога, але проповідує з амвона Боже слово.

Такий проповідницький труд Григорій Сковорода розцінює вже протилежно, вважаючи його хворобою Серця і смертю. «Труд Устен их – пише він. ... Что за Уста?» Проповідь, вимовлена цим нещирими устами, такий «Труд Устен (інформаційний код) есть то болезнь (життя під загрозою) Сердца, а Болезнь Сердца есть то Смерть (мортальність)».

Так буває, оскільки перебувати у світі плинних речей видимої Натури легше, чим трудитися Сердечним трудом, звернувшись до невидимої, божественної Натури. «А если хоть мало поднят к Блаженной Натуре Очи (інформаційність) тот Час кричим: “Трудно! Трудно!” Сіє то есть называть Сладкое Горьким (аліментарність), но Праведник от веры жив (інформаційне кодування вітальності). А Что ж есть вера, если не Обличение или Изъяснение Сердцем понимаемой невидимой (інформаційність) Натуры?» Хто цієї Натури допитується, той «совершенно знает, что ничего погибнуть не может (табування мортальності), но все в Начале (генетив) своем вечно и невредимо (імортальність) пребывает» (с. 528).

Виражаючи суть цієї думки коротко, можна твердити, що якщо самий тільки фізичний *труд руками* у межах видимої Натури веде до хвороб та смерті, то *труд Серцем* відкриває перед людиною Велику Таємницю Вічного Життя.

Труд при Блаженному Духові є «солодким».

На думку Григорія Сковороди, «Труд есть живый (вітальність) и неусыпный всей Машины ход потоль, поколь породит (генетив) совершенное дело, соплетающее Творцу своему Венец радости. Кратко сказать, ПРИРОДА запалает к делу и укрепляет в Труде, делая труд *сладким*...» (с. 651).

Через своїх діалогових персонажів наш філософ посилює думку про «солодкість» праці «по Природі». Він визначає, що труд «за народженням», або «за природою» є «солодким»: «... Коль *сладок* труждающемуся *труд*, если он природный! ... Сколько *улаждается* (аліментарність) трудом пчела в собираніи *Меда*? За *мед* ее *умерщвляют* (аліментарне кодування *мортальності*), но она *трудится* не престанет, поколь жива (вітальність). *Сладок* ей, как мед, и *слаже* Сота *труд* (аліментаний код). К нему она *родилась* (генетив). ... С коликим веселієм *гонит* (агресивний код) Зайца борзая собака! Кой Восторг, как только дан *Сигнал* (інформаційний код) к *Ловле* (агресивність)?» (с. 854). На підсумок Григорій Сковорода стверджує, що «без Природы труд *сладок* (аліментарність) быть никак не может» (с. 664).

Природа, котра «запалает к делу», є креативним Пресвятим Духом: «А что ж есть сія ПРИРОДА, если не тот Блаженный в человеке Дух...» (с. 651), котрий усьому в світі (світовій «Машині») дає «неусипний ход». Якщо у своїх *трудах* бути при цьому Блаженному Духові, то будь яка праця стане «солодкою»: «О Боже мой! коль *сладкій* самый *горкій труд* (аліментарність) с Тобою!» (с. 854).

Субота дає «солодкий» відпочинок від «гіркого»

труда. За умов, коли людина трудиться, цілком занурившись у свої земні клопоти, у відриві від Пресвятого Духу, то цей її труд є не «солодким», а «гірким» (аліментарність). Тут слід нагадати, що після вигнання з Раю Адам був приречений на «працю у поті лица», і така праця розумілась як *кара* (агресія) Боже. Труд на землі, у нашому тлінному світі також ніс у собі всі його негативні ознаки. У плані своєї загальної матеріальності, цей мінливий світ, як і наша плоть (див. розділи «Тіло людини, як

і Першолюдини, створюється Богом з архе» та «Плоть»), складається зі *стихій* («раждающие» начала-архе, *генетив*).

Стверджуючи, що «всяка Плоть есть то Сено, и вся Слава Человеческая есть то *Тлень* (*мортальність*), Грязь, Ветош, Ничтоже», Григорій Сковорода у цьому ж сенсі розумів й світ матеріальних, мирських «стихій». «Всяка Стихія есть то *Сетованіє, Плач, Горесть*» (*життя у печалях*). Перебуваючи у цьому світі, християнин чекає на День Господній, котрий вже «близ есть». Це свято настає, і «Вострубите во бл[а]гознаменитый День Праздника вашего. День Господень есть то Праздник, Мир, Вспокоение от всех *Трудов*. У цю «Преблагословенную Субботу» «Господень Человек поживает», тобто, не займається трудами своїми.

Цей відпочинок є нічим іншим, як «вознесінням» «вышше всех міра нашего Стихий», які – Вогонь, Повітря, Вода і Земля – є «основанием всех Тварей». До них, цих стихій, відноситься і *труд* у зв'язці з хворобами. «Что ли есть немощная Стихія», якщо не «*Труд* и *Болезнь*», як говориться у Книзі Псалмів. «Долго ли мне ползать по Земле? Долго ли *ясти Хлеб* (*аліментарність*) *Болезни*?» (*ненормальне життя*)» (с. 490) – тривожно запитує наш філософ.

Цей світ, мінливий та непостійний, є скороминущим, і тому не можна «ничтожное Естество» називати «основательною Твердію». Щоб позбавитися «труда» і «болезні» як явищ тлінного світу, звучить заклик до Души «Востани! Не спи на Стихіях! Нельзя почить на них. Они *Труд* и *Болезнь*» (*ненормальне життя*). Слід підняти своє серце вгору, відірвавши свій *погляд* (*інформаційність*) від праху, інакше будеш «*питать*» (*аліментарність*) «Болезни в Сердце твоём День и Ночь» (сс. 490-491), оскільки «Труд и Болезнь под языком их» (с. 270), і «Труд и Болезнь в сердце их» (с. 344). Тут ми можемо говорити про те, що труд від труда відрізняється, і є такий труд, якого Григорій Сковорода ставить в один ряд з хворобами.

Знайти такий відпочинок від трудів (а «де труд, там і спочинок» – с. 1179), що був би справжнім спокоєм, людина може не у дольному світі. Трішки утрируючи, такий відпочинок

серед «стихій» можна порівняти з відпочинком на пляжі (*земля*), засмажуючись на сонці (*вогонь*), купаючись (*вода*) та приймаючи *повітряні* ванни. Істинний відпочинок дає Субота через звернення до Бога. Якщо ти відчуваєш *гіркоту* земної праці, знай, що є й *солодкий* спокій: «*Видиши Горькое, но есть еще тут же и Сладкое (інформація та аліментарність)*. Чувствуєш труд, почувствуй и Покой» (сс. 490-491).

«Охота» (інтерес) до праці визначається за Природою. Зазвичай повсякденний труд для більшості людей є рутинним, вони «в жизни своей *трудятся*, мятутся, сокровиществуют, а для чего, то многие и сами не знают» (с. 502). Бездумна праця «вред приносит Обществу», оскільки у ній «нет упрямого раченія и неутомимаго Труда. ... Откуда же *уродится (генетив)* Труд, если нет Охоты и Усердия? Где ж возьмеш Охоту без Природы? Природа есть *первоначальная* всему *Причина (генетив)* и самодвижущаяся Пружина. Она есть *Мать (генетив)* Охоты. Охота есть ражженіе, склонность и движеніе. Охота сильнее Неволи, по Пословице. Она стремится к Труду и радуется им, как сыном своим» (с. 651). Бог «*родит охоту, а охота – мать (генетив) труда, труд все побеждает (агрессивный код)*» (с. 1321).

Труд без «охоти» відповідає своїй співвіднесеності з поняттям «трудно», тобто, важко та обтяжливо. Натомість труд з інтересом вже власне й *труд-ним* не є, він вже є втіхою. Це Григорій Сковорода пояснює на прикладі любові до *наук* своєму другу Михайлові Ковалинському. Він повчає: «Надмірність породжує *пересит (аліментарність)*, пересит – нудьгу, нудьга ж – душевний смуток, а хто *хворіє* на це, того *не можна назвати здоровим (пригнічена вітальність)*. Немає години, не придатної для *занять* корисними *науками (інформаційність)*, і хто помірно, але повсякчас *вивчає (інформаційність)* предмети, *корисні* як у цьому, так і в майбутньому *житті (культивована вітальність)*, тому *навчання (інформаційність)* – не *труд, а втіха*.

Хто *думає про науку (інформаційність)*, той *любить (еросний код)* її, а хто її *любить*, той ніколи не перестає

вчитись (*інформаційність*), хай би зовні він і здавався бездіяльним. Хто по-справжньому що-небудь *любить*, той, доки *улюблений* (*ерос*) предмет із ним, не відчуває, здається, від цього особливої втіхи, але як тільки цього предмета не стане (*мортальність* як зникнення), він уже переживає найжорстокіші *любовні муки* (табуйований *ерос* – причина *агресії* у пасиві як *потерпання від страждань*).

Чому так? Тому що, коли не *любити* (табуйований *ерос*) всією душею корисних *наук* (*інформаційність*), то весь *труд* буде марним. Зрештою, *любов* (*ерос*), навіть при бездіяльності, *досліджує й розмірковує* (*інформаційний код*), і що більше *відходить від занять* (заперечена *інформаційність*), то сильніше прагне до них» (с. 1062).

Отже, при розкритті питання про працю за інтересом, коли вона стає втіхою, а не чимось «трудним», Григорій Сковорода залучає цілу низку категорій граничних підстав та кодів, включно з КГП *життя* (хвороби плондрують життя, науки корисні для життя) та *смерті* (зникнення, вмирання предмету *любви*), та всіма кодами – *аліментарним* (пересит, власне *труд*), *еросним* (*любов до наук*), *агресивним* (у пасиві, як *муки від втрати предмету любові*), та *інформаційним* (*наука, навчання, вивчення, думання, розмірковування, заняття та їхнє припинення*).

Дещо в іншому аспекті *еросний* та зрозумілий у широкому смислі *аліментарний* (*труд*) коди контамінують у зв'язці «*любов до праці*», тобто, у концепті *працелюбність*.

Сродний труд як труд у відповідності до індивідуальної «натури» людини. Ідея «сродного труда» є чи не найбільш відомою ключовою ідеєю Григорія Сковороди. Поняття «сродний труд» несе прозорий «генетивний» смисл (*с-род-ний*), одначе тут мова йде не про породжувальну сутність відповідної праці, а про те, чим вона сама породжується та визначається, хоча при її аналізі про витoki такої її суттєвої риси, як «сродність», як правило, не згадують. Це призводить до того, що поза увагою залишаються детермінанти, котрі визначають даний вид

труда як «сродний». Між тим наш філософ цілком чітко говорив про те, що «сродність» труда визначається «за Натурою». Врахування всіх моментів, пов'язаних з розглянутим вище трудом «за Природою», дозволяє краще зрозуміти й сутність цієї сквородинівської концепції.

Кажучи загалом, труд «за Натурою» – це труд визначений сутністю, характером, особистісними властивостями людини. Більш того, при такому розумінні «сродності» у принципі «сродним» може бути не тільки труд, а й будь-який важливий життєвий вибір, наприклад, одруження. Відомо, що однією з умов благополучного подружнього життя є те, що називають «психологічною сумісністю» чоловіка та дружини, коли їхні «натури» гармонійно уживаються, а нещасливі у шлюбі часто кажуть, що вони «не зійшлися характерами». «Сродним» Григорій Сковорода називає також те, що відповідає усталеному звичаю чи «натурі» не однією людини, а цілої юрби; про це говориться в описаному у «Сні» «гоїного («багатого» – О. К.) весілля» розбещеного натовпу черні, котрий «сродним» (звичним для себе) чином віддається чуттєвим насолодам (с. 1337).

Для того, щоб не помилитись у виборі головного «делания» свого життя або вирішального життєвого вчинку, пов'язаного з «общежитієм» з іншими, людині у першу чергу слід пізнати цю свою натуру, щоб не братись за справу, де вона не зможе себе проявити: «Да познаем, что невозможно, дабы между сродными не нашолся несродный, и напротив того» (с. 678). Якщо хтось з певних причин пристав до «несродної» праці, то цим він прирік себе на постійні *муки*, і з такого *життя*, пише Григорій Сковорода, «лучше *умреть* (*мортальність*), нежели *всю жизнь* тосковать в несродностях (*табуїована вітальна універсалія*). Несродность всякія Праздности есть тяжелее. И легоче не ползать, нежели летать для Черепахи. Не ползая, лишается точію сродныя Забавы, а летая, стенает сверх того под несродным Бременем» (с. 669).

Іншими словами, краще померти, ніж займатись у житті чимось таким, до чого ти не годен, а якщо «сродна» діяльність неможлива, то слід вже нічого взагалі не робити, і тільки тужити

за своєю «сродною Забавою» – це краще, ніж ще й під гнітом «несродної» немилої діяльності мучитись.

Відповідно, і «сродний труд» є трудом, котрий, перетворюється з того, що є «важким», «труд-ним» на «першу життєву потребу». Це труд не за примусом і не за необхідністю, а, певно мірою, труд самоцільний, труд заради самого процесу труда. Це розуміння «сродної праці» Григорій Сковорода висловив таким чином: «Конечно, тот не охотник, кто не природный. Природному Охотнику больше веселія приносит самая ловля (*агресивність та аліментарність*) и труд, нежели поставленный на стол жареный Заец (*аліментарность*). На искусной Живописи Картину смотреть всякому мило, но к Пиктуре один тот охотник, кто любит (*еросний код*) день и ночь погружать Мысли своя в Мысли (*інформаційність*) Ея, примечая пропорцию, написывая и подражая натуре» (сс. 663-664).

Аналогічна тема про «сродний труд» як про труд з «охотою» та задоволенням розкривається Григорієм Сковородою у моралізаторській формі у байці про Бджолу та Шершня. Ця коротка притча складається із запитання Шершня і відповіді на нього Бджоли. Скажи мені, Бджоло – дивується Шершень, чого ти працюєш не стільки для себе, скільки для людей, і *плід твоєї праці, мед* (*аліментарне кодування генетиву* як результату праці), часто тобі шкодить, «принося вместо награждения *Смерть*» (*мортальність*). Не дивлячись на це, ви, *дурні* та «безмозгие Пчелы» (табуйований *інформаційний код*), «не престаєте дурачитись в собираніи *Меда*. ... Видно, что вы без толку *влюбились в Мед* (*еросний код та аліментарність*)».

У відповідь Бджола у боргу в епітетах не залишилась та обізвала «Господина Советника» «високим *дурнем*» (табуйована *інформаційність*). Мед люблять їсти (*еросний і аліментарний коди*) і Ведмідь, Шершень, і деякі Бджоли «воровски» його добувають – говорить вона. Але «нам несравненно *большая Забава собиравть Мед*, нежели *кушавть* (*аліментарний код*). К сему мы *рожденны (генетив)* и не престанем, поколь *Умрем* (*мортальна КГП*). А без сего *жить* и

в *Изобиліи Меда* (культивована *вітальність* в *аліментарному* коді) єсть для нас одна лютейшая *Смерть* (*мортальна* КГП)».

До цієї байки Григорій Сковорода додає розлогу «мораль», пояснюючи її смисл. Він стверджує, що «Шершень єсть Образ Людей, живущих хищенієм Чуждаго и *рожденных* (*генетивна* універсалія) на то одно, чтоб *єсть, пить* (*аліментарний* код) и протчая». Натомість Бджола «єсть Герб *мудраго* (культивована *інформаційність*) Человека, в сродном деле трудящагося». Багато хто з людей з натурою Шершня «без толку говорят: длячего сей, например, Студент *научился* (*інформація*), а ничего не имеет? На что, де, Учиться, если не имеет Изобилія? (*життя* в утисках)». Вони *не розуміють* (заперечена *інформаційність*), що «сродное Дело єсть для него *сладчайшее* *Пиршество* (*аліментарний* код)». Так само «Борзая Собака» є веселою, коли *жене* Зайця, а Заєць для мисливця *смачный* тоді, коли він його *заганяє*. Кіт цілу ніч *ловить* мишу, а *спіймавши* (контамінація *агресивності* та *аліментарності*) бува і *не їсть* її (табуйована *аліментарність*). «Запри в Изобиліи Пчелу, не *Умрет* (КГП *смерті*) ли с тоски в то время, когда можно ей Летать по цветоноснім Лугам? Что горестнее, как плавать в Изобиліи и *смертно мучиться* (*агресивне* кодування *мортальності*) без сроднаго Дела?»

Втрачаючи «сродное дело», ми починаємо *хворіти* «мыслями» (КГП *життя* у табуйованій *інформаційності* як душевному розладі), тоді як «нет радостнее, как *жить* (*вітальність*) по Натуре. *Сладок* (*аліментарний* код) здесь труд телесный, терпенье тела и самая *Смерть* (*мортальність*) его тогда, когда Душа, Владычица его, сродным Услаждается Делом. Или так *жить*, или должно *Умреть* (*вітальність* vs *мортальність*)» (сс. 172-173).

Як бачимо, «сродна» праця може й не приносити матеріальної вигоди, більш того, той, хто зайнятий нею, не застрахований від злиднів, але це не зменшує його задоволення (веселія) від обраного поприща. «Никто не пожнет твердой славы от коего-либо Художества – пише в іншому місці Григорій Сковорода, если около онаго трудиться не почтет за *сладчайшее* (*аліментарний* код) самую славу превосходящее

увеселеніє. И тот уже самій верній друг Званію своєму, если и самая *доходов убыль, нищета (життя, вітальність в утисках), хула* (контамінація *інформаційного та агресивного кодів*), гоненіє (*агресивність як така*) *любви (еросний код)* его <до своєї сродної праці> *угасить не может* (табуйоване припинення існування, *мортальність*)» (с. 664).

Таких людей, що були б погодилися на бідність в обмін на заняття по душі, мало: «Коль скудное число сродных делателей!» (с. 668), «многіє, презрев Природу, избирают для себе Ремесло самое модное и прибыльное, но вовся обманываются. Прибыль не есть увеселеніє, но исполненіє нужности телесныя, а если увеселеніє, то не внутреннее» (с. 664).

Так буває, коли людина не знає «своего дела». Та навіть й у тому випадку, коли це «своє діло» відоме, «лукавый Мір» отводит людей від нього, «пления» «плотскими науками и Книгами, славу и Прибыль обещающими» (с. 668). Должность наша есть «Источником Увеселенія». И якщо когось «своя Должность не веселит, сей, конечно, не к ней сроден, ни *Друг* ея верный, но Нечтось возле нея *любит (ерос)*, и как неспокоен, так и *несчастлив* (сплюндроване *життя*)» (с. 167).

Отже, на відміну від «сродного труда» труд заради того, щоб жити безбідно, співати, пити та їсти, сердечного «веселія» не приносить. Подібні персони, «презрев сродную себе Должность, одно поют, *пьют* и *едят*. В сей Праздности несносную и Большую терпят Скуку, нежели работающіи без Ослабы (зменшення напруження дії – О. К.). Петь, *пить* и *есть* (*аліментарність*) не есть Дело, но Главного нашего сроднаго Дела один точію хвостик».

Ці сентенції Г. Сковорода наводить у «Силі» до байки про Зозулю та Косика (Чорного Дрозда). Зигзиця прилітає до Косика й питає його, що він робить. Той відповідає, що співає. Зозуля каже, що й вона співає, але їй все одно скучно. Дрізд каже, що він добре це знає, але на відміну від нього вона за діти не дивиться, все туди-сюди літає, п'є та їсть, тоді як він весь час трудиться, вигодовуючи пташенят, а піснею лише полегшує свої труди (с. 167).

Мораль байки, за Григорієм Сковородою, полягає у тім, що той, хто «на то есть, пьет и поют, чтоб охотнее после раздоху

(відпочинку – О. К.) взятися за Должность, как за подлежащий путь свой, сему Скуку прогнать не многова стоит: он каждый День и делен (діяльний – О. К.), и празден, и о нем-то Пословица: Доброму Человеку всякой День Праздник. ... И теперь можно разуметь следующее Сократово Слово: “Иные на то живут, чтоб есть и пить, а я пью и ем на то, чтоб жить”» (с. 167).

Внутрішній комфорт і «мір душевний», яких наш філософ називає «родным увеселієм Сердечным», людина отримує тоді, коли віддає перевагу «сродному труду», а не «прибутку»: «Родное же увеселение Сердечное обитает в делании сродном. Тем оно *слаже* (аліментарність), чем сроднее. Если бы Блаженство в изобилии *жило*, то мало ли изобильных? Но равнодушных <до богатства> и куражных скудно». Така людина, «находясь при одном ржаном хлебе и воде (аліментарність), Царским Чертогам не завидит. Изобилием снабдается одно точию тело, а Душу веселит сродное делание. Сіятость Зала *сладчайшаго* ея Пиршества» (аліментарний код)» (с. 664) – завершує свої роздуми про сродний труд Г. Сковорода.

Спільний для всіх «сродний труд» з пошуку Царства Божия допомагає знайти свою особисту «сродну працю». Таким чином, люди нерівні між собою у тому, що їхня внутрішня «натура», котра визначає, який саме труд для неї буде «сродним», неоднакова. Тим не менш, кожна людина має можливість жити повним життям, знаходячи для себе відповідну їй внутрішній природі працю, що у нашого філософа ілюструється алегорією фонтану, під яким стоять судини різної ємності, до вінця сповнені водою. «Льются из разных трубок разные Токи в разные Сосуды, вокруг Фонтана стоящие. Менший сосуд менее имеет. Но в том равен есть большему, что равно есть полный. А что глупее, как равное равенство, которое Глупцы в Мір ввестъ всеу покушаются?» (с. 669) – зазначає Г. Сковорода.

Однаке ці різні люди мають і дещо таке, що їх об'єднує, і цим спільний для всіх них є деякий загальний «сродний труд», говорячи словами Сковороди, «общая Должность». Він зазначає: «Но ничто столько не *сладко* (аліментарний

код), как Общая всем нам Должность. Она есть *исканіе* Царствія Божія и есть Глава, Свет и Соль каждой Частной Должности. Самая изрядная Должность не веселит и без *Страха* Божія есть, как без Главы, *мертва* (КГП *смерті*) сколько бы она отправляющему ни была сродна» (с. 167).

Тобто, можна знайти свій «сродний» труд, але цього для уникнення «Беса Скуки и Унынія» замало. Попри нашу обмеженість у здібностях, оскільки «все мы не ко всему», не до всякого труда здатні, у всіх добрих людей є однакове бажання знайти Царство Боже, тому що «к сему всяк Добрый Человек родился». Повноцінне щастя в істинному житті людина знайде тоді, коли поєднає свій особливий «сродний труд» зі спільним для усього добірного товариства вказаним «сродним трудом», інакше кажучи, буде працювати за своєю натурою визначеною професією і разом з тим – разом з усіма шукати Бога. «Щаслив, кто сопряг сродную себе Частную Должность с Общею! Сія есть Истинная Жизнь (*вітальна* КГП) (с. 167).

Знаходження Царства Божія для людини має ще одне важливе значення. Завдяки цьому вона може без помилки визначитись з тим, який саме труд є для неї «сродним» – Бог цьому прямо сприяє, оскільки «сродное к сродному склонно» (с. 437), і «вить когда сродно, тогда и с Богом». Якщо хтось запитує «сродно ли?», то це те ж саме, що запитати «Хочет ли БОГ?», а питання «Почему сродно?» «сиречь: Почему так БОГ хочет?»

За Г. Сковородою, «природа и сродность значит врожденное Божіе Благоволеніе и Тайный Его ЗАКОН, всю тварь управляющій. ... Царствіе Божіе и Правда Его внутрь тварей есть. Никого он не обижает, влияя Закон сродностей. Один к одному, другій к другому, сотый к сотому, хотя к подлому Званію, или Ремеслу, но не к безчестному, а для его забавному и полезному, если устремляется с Богом, щаслив» (с. 667).

Отже, не дивлячись на те, що «скільки должностей, столько сродностей», у різних за своїм обсягом судинах, тобто, нерівних від природи «человеков», є дещо спільне – Божественний Дух: «Сии разныя, к различным должностям, Божественныя побужденія означались у них разными разных

человеков именами, своими сродностью прославившихся. Однако все сїи дарованїя, столь различныя, Един и той же Дух Святыи действует. Так, как, например, в Мусикійском Органе один воздух разные чрез различныя трубки голоса производит. Или как в человеческом теле один Ум (*інформаційний код*) однак разнo по разсужденію разных частей, действует» (с. 658). Говорячи загалом, Григорій Сковорода наполегливо стверджує, що «Сродность ... обитает в ЦАРСТВІИ БОЖІИ» (с. 401).

Ігнорування цього, необачний поспіх в обранні свого «делания» у житті веде, як вже говорилося вище, до того, що людині у її «несродному» занятті доводиться усе життя мучитись. «А теперь осмотришь, чево торопишься?» – попереджає таку нерозумно квапливу людину Григорій Сковорода.

«Куда забежит твоя необузданность? Зачем хватаешься за должность, *не ведая* (заперечена *інформація*), будешь ли в ней *щасливым* (*вітальність* у позитиві)? Как можно тебе отправить удачно, не до ея *рожденному* (табуїований *генетив*)? Кто может подписаться, что хорошая сїя *пища* будет в пользу твоего *желудка* (*аліментарний код*)?» (с. 652).

Подібна згубна самовпевненість людини у можливості самостійно знайти собі «сродное делание» визначається тим, що вона «похитив высочайшую *власть*» (*агресивність*), робить це «не по руководству Царственного Естества», а «по советам слепой твоей натуры... Сїе есть родное искушеніе, разумей, мученіе твое, *раждаемое* (*генетив*) от *лукавого* (обман як перекручена *інформація*) Духа, в скотской твоей натуре *царствующаго* (владне панування як *агресивність*)» (с. 653).

Понад це, людина, котра зайнята «несродним трудом», виглядає смішною. Така праця – це те ж саме, говорить учасник діалогу, що «без вкуса *пища* (*аліментарність*), без очей *взор*, без кормила *корабль*, без толку *речь* (*інформаційність*), без природы дело, без Бога *жизнь* (*вітальність*)» і єсть то же, что «без размера *строить*, без Закроя *шить*, без Рисунка *писать*, а без Такта *плясать...*» (с. 662), і це виглядає потішно.

Інший учасник діалогу перепитує, «длячого» ж воно смішно, коли дехто «танчит» (справляється – О. К.)?, і отримує відповідь: «Для того, что смешно, а смешно затем, что *не сродно* и не прилично. ... Нет безтолковее и вреднее, как медвежья твоя пословица. Будь Волк поваром, Медведь мясником, а Лошак под седоком. Сие дело честное. Если ж Волк свириет в свирелку, Медведь пляшет, а Лошак носит Поноску (*мислив.*: предмет, якого собака навчений приносити у зубах – О. К.), нелзя не смеяться. Всякая безвредная неприличность смешит. И когда уже стал Волк Пастухом, Медведь Монахом, а Лошак Советником, сие не шутка, но беда. О когда б мы проникнули! Коль сие Обществу вредно? Но кто может пектися о других ползе, презрев собственную? И если для себе зол, кому добр будет? Самим себе суть *Убийцы* (*агресивно* кодована *мортальність*), *борющієся* с Природою.

Коликое *мученіє* (*агресивність*) – трудиться в несродном деле? Самое *пиршество* (*аліментарність*) без охоты тяжелое. Напротив того, в природном не точію труд *сладок* (*аліментраність*), но и сама *смерть пріятна* (*культивована мортальність*). ... Запри несроднаго в Уединеніе. Оно ему *смерть* (*мортальність*), а с природою *Рай* (блаженне вічне життя, *іммортальність*)» (с. 662).

Для того, щоб гарантовано знайти вірне рішення в обранні «сродной Должности», необходимо самому «о сем *осведомиться*», «*узнавши себе*» (*інформаційність*). Одначе цього замало, людина може помилятись. Абсолютно точно майбутню «сродну працю» людині допоможе знайти «*Цар твій*» (влада як *агресивний код*), котрий є у тобі – Господь.

«Сыщи ЕГО и *послушай ЕГО*» – закликає наш філософ. «Он один *знает* (*інформаційність*), что тебе сродное... А без сего *наплюй* (брутальне заперечення як *агресивність*) на все дела твои, сколько ни хороши они и славны. Все то для тебе *худая пища* (табуирована *аліментарність*), что не сродная, хотя бы она и царская... Сей-то небесный *Отец* (*генетив*), приводя нас по святой своей Воле (примус як *агресивність*) к тому, к чему нас *родил* (*генетив*) Сам и *советами* (*інформація*) утверждает сердце наше, ежедневно оные, как *пищу* (*аліментарність*), в душу

нашу посылая» (с. 652). «Не думай, ... будьто от нашей воли зависит избрать Стать (соціальне становище – О. К.), или Должность. Владеет Вышній царством человеческим, и блажен сему Истинному Царю последующій. Сіе-то есть быть в Царствїи Божїи» (с. 653).

«И сіе-то есть с Богом щасливо вступить в Званїе, когда человек не по своим прихотям и не по чужим советам, но, вникнув в самого себе и вняв живущему внутри и зовущему его святому Духу, последуя тайному Его Мановенїю, принимается и придерживается той Должности, для которой он в Мїре *родился* (*генетивна* універсалія), самым Вышним к тому предопределен» (с. 652) – завершує своє повчання Григорій Сковорода. За цим повчанням знаходження Царства Божого та перебування у ньому визначає й знаходження людиною «сродного труда» для себе.

Працелюбність як основа творчого та життєвого довголіття. З літами всі функції організму поступово згасають. Вважається, що згортається й інтелектуальна активність людини. Проте Григорій Сковорода даремно зробив переклад праці Марка Цицерона «Про старість» – вочевидь, вона за своїми ідеями була йому близькою. На думку цього римського мислителя, «не отходит Природная Острота от Старости, если она постоянна в своей Склонности и *Трудолюбїи*. Остается ж сія Острота не только в Высокочиновных, но и в тех Стариках, кои Праздно живут и спокойно. Софокл, например, в глубочайшей Старости сочинил Трагедїи. ... Тож видим во многих протчих Ученых Людах, как-то в Гомере, Пифагоре, Платоне, Демокрите, в Дїогене ... Во всех сих Мужах *Любовь* к *Мудрости* толь долгая была, сколько было их *Жизни* (*ерос, інформація, вітальність*)» (с. 1016). Дійсно, і це зараз відомо з наукових досліджень, люди, котрі все своє життя були зайняті творчою працею і продовжують цю роботу й у похилому віці, живуть довше за інших.

Мало знати як робити, треба вміти працювати. У байці Сковороди дика та домашня курки розмовляють про свою можливість літати. Остання у «теоретичному» плані освічена, вона добре знає, як їй «перелетіти до тієї повітки» (клуні).

«Не спорю, – говорит дичина, – да притом же то извольте, Голубушка моя, рассуждать, что Вы с маленьких Лет, как только *родились* (*генетив*), изволите по двору Навозы разгребать, а я мое летанье Ежеденным Опытом твердить принужденна».

Суть цієї байки, за Г. Сковородою, полягає у тому, що будь який *труд* вимагає формування навичок та звички до нього, як ті, хто мало ходить пішки, «отучены пешествовать». «Сіє дає знать, что как Практика без сродности есть безделная, так Сродность *трудолюбієм* утверждается». Іншими словами, щоб пристати до «сродного труда», мало мати вроджені здібності «від Бога та Природи», треба ще сформувати у собі майстерність виконувати ту чи іншу роботу, тому що мало «ползы знать, каким Образом делается дело, если ты к тому не приобык». Майстерність (здібність до вправної праці) «не в знаніи (табуйована *інформаційність*) *живет* (*вітальність*), но в деланіи» (сс. 159-160).

Старі трудяться для нащадків та «без діла не живут». Далі Цицерон у перекладі Григорія Сковороди відмічає: «Да и кроме сей Божественной Склонности, могу вам на Имя сказать тех Хазяев Римских, Соседов и Знакомцов моих, без которых почти никакая важнейшая *Работа* на Полях Сабинских не бывает. Без них ни *сеют*, ни *Плодов* не *збирают*, ни *свозят*, хотя то им в сем и дивиться меньше должно затем, что нет такого Старика, чтоб он не чаял Года пережить».

Однако ж они и в тех *Делах трудятся*, которыми знают, что им совсем не пользоваться. Например, *сеют* Деревья для Потомков, и если его спросить: “Для кого ты, стар будучи, *сеешь* (*генетивна універсалія*)?” – Отвечает: “Кому Бог даст. По Его святой воле я все сіє имею от Предков, а сам оставлю для Потомков”. ... Теперь понимаете ли, что Старики без *Дела* не *живут* (*вітальна КПП*)? Они никогда не гуляют, всегда *трудятся* в том, к чему в Прошедших Летах склонны были».

Такі люди на й схилі літ своїх залишаються цікавими та допитливими. Наприклад, Солон говорив, що «его Старость еженно что-нибудь Новое *понимает*», Сократ у годах немолодих *навчився* грі на лютні, та і сам Цицерон *зізнається*, що він «Греческому Языку Стариком

обучился (інформаційність), утолив мою Охоту, как долговременную жажду (аліментарність), дабы самому мне можно читать те великих Мужей Примеры (інформаційність), которым Житіє (вітальність) мое сообразное видите (інформація)» (сс. 1016-1017).

Трудотерапія як засіб від «скуки». Якщо людину відлучити від «сродного деланія», тобто, від праці за Богом та Природою, вона впадає у депресивний стан та відчуває болісну нудьгу, «скуку». Ця нудьга-скука зовнішнім чином сама по собі «невидима», як невидимим є повітря, що здіймає на морі бурю: «Не виден воздух, пенящий море, не видна и скука, волнующая душу. Не видна – и мучит. Мучит – и не видна. (табуїована інформаційність та агресія). Она есть дух мучительный, який «Гнездится в Душевной Точке...», але перебуває й поза нею, оскільки він «везде летает, На Земле и на воде. Сей дух молний всех быстрее, Может нас сыскать везде» (с. 665). З таким підкреслено жахливим описом Духу нудьги (більш детально про це див. у розділі «Скука») не погоджується інший персонаж діалогу. Він твердить: «О Брате! Странное влагаеш во Уши мои...», адже «народ скуку ни во что ставит и к прогнанію сего непріятеля за чрез-чур довольное оружіе почитает: деньгу, вино, сады, музыку, шутки, карты, проездки...» (с. 665).

Перший персонаж такий погляд заперечує, стверджуючи, що попри начебто невелику значущість нудьги до неї слід ставитися серйозно, оскільки вона, мала, може спричинити великі наслідки. «О друг мой! – говорить він, не ничто есть то, что возрастает в великое. ... Малая в Корабле скважина впускает внутрь страшную стечь. Не думай, что невидное и бессильное есть то же. А народ, одно то за существо почитая, что в кулак схватить может, там боится, где нет страха, и напротив того. Вексель не бумагою и чернилами страшен, но утаенною там обязательностью. Бомба не чутуном опасна, но порохом, или утаенным в порохе огнем. ... Скука у древних Христианских Писателей названа бесом Унынія» (с. 665).

Наслідки «скуки» важкі і трагічні: вона «все в треск и мятеж обращает, ... вводит в душу все не чистых духов»,

розпалює «*мысли грызущие*» та «*злые*» (*агресивна інформація*), вирощує «*палящую печаль, или Зависть*». Але найгіршим є те, що вона через «саморучныя себе *убійства*» «*убиває (агресивна моральність)*» душу і тіло людини.

Перераховані другим співбесідником засоби втечі від нудьги розважального штибу – дурманливе сп'яніння вином, об'їдання під веселу музику, танцювальні скакання врозгін, картярство, розпусні гулянки з випадковими сексуальними партнерами, мандрівки аби куди, тільки б їхати – позбавитись від неї не допоможуть. Убавкати «скуку» у таких її клінічних проявах, як екзистенціальний дисонанс може, на думку Григорія Сковороди, своєрідна божественна *трудо́терапия* – «Един Вышній Отец» легко здатен «*бурю сію в тишину обратить, управить к Гавани, а душу сродным деланіем, будто броздами и уздою буйную скотину, удержать*» (с. 665). Таким чином, психіатричні та психологічні наслідки відлучення від життєво важливого «сродного деланія», котре забезпечує людині повноту життя та жене геть нудьгу та всі викликані нею погані думки та дії, нейтралізуються шляхом повернення до цього труда.

На підсумок цього параграфу варто зазначити, що *генетивна*, породжуюча функція труда Григорієм Сковородою, як видно з наведеного, не акцентувалась. Він розглядає труд у тих дихотомічних аспектах, які наведені на початку даного параграфу, але про його наслідки, результати як вінець *творіння* через труд ми у нього не знайдемо. Вочевидь, це викликано тим, що труд людей він розумів передусім як подовження Божого творіння, дивлячись на людину як на співавтора Господа.

Це видно з наведеної у цьому параграфі (у підпункті «Начало як сингулярна мікроточка») цитати з 594-тої сторінки, де перераховувались речі – *кораблі, стіни, міста, хорони, мости, бапти, піраміди, колоси, лабіринти*, котрі, безумовно, є *творінням* людських рук, проте вважаються такими, що *породились* Богом з таємних вічних надр Його, разом з незчисленими космічними світами. Просто в одних випадках це *породження* відбувалось за посередництва Природи, а в інших – людей.

§ 6. Зерно

Земля Зерно розпарює та «виводить з Нутра».

Пряму відсилку до генетивної універсалії несуть у собі поняття «Семя» та, не завжди, *Зерно*. Вони, будучи самі тим, з чого *народжується* рослина та плід, пов'язані з образом родючої землі. Говорячи про «Земледельческих Утех», один з персонажів Григорія Сковороди твердить, що тих «Утех основанием есть *Мать* Земля, с Нею Земледельцы имеют свои Ращеты. Она будто в Долг берет от них *Семена*, а возвращает иногда с меньшим, но по большей части с *большим Ростом*. Что до меня надлежит, то, кроме *Плодов*, сама Ея *раждающая* (генетив) *Сила* (агресивність) веселит. Она в мягком своем *Недре* закрывает *Семена* и Первые содержит, потом, распарив в объятии своем, распространяет их и *выводит* с Нутра зеленеющую Травку, которая, на Корешковых Жилочках опершись, потихоньку в Гору поднимается и, Стебельцом поднявшись узловатым, будто уже в Возраст приходя, закрывается в Паховках, а как из Пахов (місце з'єднання гілки зі стеблом, де часто формуються бруньки – О. К.) *Выникнула*, в то Время *Плод* в *Колосе* (генетив) *Линією* разводит, а *против нападения* (опір агресії, що *загрожує життю* рослини) *Маленьких Птичек* около *Остыми* (тонкий, загострений відросток на колосковій або квітковій лусці у деяких злаків – О. К.), как рогатками (перешкодами – О. К., опір агресії), *окидается*» (покривається, обсипається – О. К.) (с. 1022).

Зерно як образ нового народження після смерті. Образ плодоносного Зерна розуміється Григорієм Сковородою у біблійному дусі *народження через помирання* (базисна світоглядна формула). «Пахарь – пише він, сеет зерно нынешнее. Оно, принятое в недро земное, разопрет и *сотеет* (смерть). В той день *выходит* из него *плод* новый с *новым* зерном (відродження). И к сему *круг годового времени* надобен» (с. 571).

У віршованому варіанті Григорій Сковорода проспівав цю думку у Сьомій Пісні: «Зерно пшенично в нивах естли *согниет*, Внешность естли *нежива*, нов плод внутри цветет. За один старый клас В грядущий летний час сторичный даст *плод*» (с. 57). У «внутри» людей, як й в *Зерні*, новий плід квітне,

і цей плід – їхнє вічне життя, здобуте хресною жертвою Ісуса Христа та Його воскресінням. Базисна світоглядна формула у даному випадку виражена у релевантних категоріям граничних підстав поняттях «Життя» (зерно перед сівбою живе, не засохле – «Смерть» (Зерно у землі *перетліває*) – «Відродження» (Зерно квітне та дає новий плід). Цей відтінок циклічного процесу передбачає повторення народження після смерті з року в рік, і коло – символ вічності, замикається.

Не так у людей – у більшості релігій (за виключенням деяких східних) – людина помирає один раз, щоб також один раз *воскреснути* і більше ніколи не померати. Тому базисну формулу відносно людей замикає не воскресіння з наступним новим помиранням та черговим поверненням до життя (відновлена вітальність), а воскресіння з переходом у вічне життя (імортальність). У цьому моменті ми можемо констатувати деяку умовність метафори Зерна при докладанні її до життя, смерті та вічного життя окремої людини, але цілковиту її відповідність до родового життя людей.

У Слові Божому та людському як у Зерні перебуває креативний Дух Божий. Спектр універсально-культурних смислів, що концентруються у понятті зерна, представлено у листі Григорія Сковороди до Якова Івановича Долганського, загальним тлом якого є тема дружнього спілкування (інформація). «Разговор есть сообщеніе мыслей и будто взаимное сердец лобызаніе (ерос); соль и свет компаній, союз совершенства» – пише наш філософ. «Но как не возможно плодоноснаго (генетив) Саду сообщить другу без Зерн или ветвей, так нельзя мыслей в Душу Пріятелскую занести и перевести, и размножить, разве чрез Зерно или глаголемаго, или на бумаге начертаемаго слова. И как Зерно по своей внешности малое и презренное, но 1000 садов в нем сокрывается с сокровенным Источником плодоноснаго Божіею Духа, так и слово по ударенію воздуха и по начертанію своему есть ничтожное, но по силе утаеннаго внутрь Духа, сеемое на Сердце и плодоприносящее новую тварь и новыи дела, есть важное» (с. 1272).

Порівняння *Зерна* та *Слова* здійснюється Григорієм Сковородою на підставі притаманної їм обом потенціальної *породжувальної* сили. І *Зерно*, і *Слово* як такі є «нищотжні», одначе вони сильні тим, що всередині них криється Дух Святий, котрим визначається здатність зерна *відтворити* тисячі нових рослин, а *Слова* – *породити* «нову твар» та «нові діла» (*генетив*), передати приятелеві тисячі нових *смыслів*.

Цікавою є вказівка Григорія Сковороди на аналогію *Слова* та *Зерна*, коли у *Зерні*, як і у слові, присутня сила Духа Божого, котра робить його *плодоносним*, дає йому можливість *виростати* та давати *плоди* (*генетив* та *вітальність*). По суті, мова йде про один і той самий *інформаційний* код, котрий лежить як в основі *Слова*, що виражене у його здатності до породження *смыслів* у ході мислення та мовлення, так і в *Зерні*, що розвивається у живий організм. Називаний Г. Сковородою Духом Божим, цей код у *Зерні* за наших часів відомий як генотип, у відповідності до якого із зернятка виникає розвинута рослина.

Цей животворний Дух Божий перебуває не тільки у *Слові* та *Зерні*, але й в нас самих в іпостасі Христа. У листі до Василя Михайловича Земборського Григорій Сковорода знову використовує образ *Зерна* для розкриття цієї своєї думки. Він повідомляє адресату, що «самое ж внутреннейшее внутри нашея мысленныя бури и самый центр, и гавань, и мир есть наш то, о пресладчайшее, имя. Христос Бог наш». Знаходження всередині в нас Духа Божого (чи, науковою мовою, генетичної ейдосної програми системної організації, впорядкованості – О.К.) не слід розуміти так, начебто Він перебуває у бездіяльному стані, відпочиваючи («суботствующи») від «работ». І не тому, що Він «очень мал, как маковое *Зерно*, и столь узкій, чтоб не мог распространиться по нашим рукам, ногам, волосам» та «по всем Коперниканским міров Системам» (с. 1276).

Згадування «Коперниканських міров» тут не випадкове. Божественна «ідеальна програма» розповсюджується не тільки на Слово та Людину, але й на весь Всесвіт. Для того, щоб це «уразуметь», достатньо одного

прикладу про «едино зерно яблочное» – стверджує учасник діалогу. Збагнувши, 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* (*агресивність*)? Для чего же, вопреки, наша простирающаяся выше звезд обширность во едином Божіем пункте (точці – О. К.) утаиться не могла бы?» (с. 480).

Встановлюючи паралель між «точкою» «Божої сили» (*Души*) та світом, «що мірами спалахує та мірами затухає», як говорив Геракліт, Григорій Сковорода описує це так: «...Наружи неказиста и презренна, столько внутрь важна и великолепна, похожа на маленькое, например, Смоквинное *Зерно*, в котором целое древо с плодами и листом закрылось, или на маленькой простой *Камушек* (в іншому місці це «*шарик*» чи «*полушарик*» – О. К.), в котором ужасный пожар затаился» (с. 217). Як пояснює цю думку проф. Л. Ушкалов, в образі світової пожежі наш філософ висловив звичайну для того часу ідею, «за допомогою яких старі філософи» (Феофан Прокопович та інші) «розглядали питання про природу субстанційних форм і спосіб їхнього поєднання з матерією» (с. 226).

Осучаснюючи дану думку Григорія Сковороди та враховуючи, що він, як й інші поети-ясновидці (Максиміліан Кириєнко-Волошин, Осип Мандельштам, Борис Пастернак) [Кирилюк, 2018 : 109] бачив «веревки, Мир предержащие», тобто, суперструни Всесвіту, припустимо вважати, що у цьому його Божому «пункті» він прозорливо вздрів те, що відбулося мільярди років тому, а саме – сингулярну *мікрочастинку*, від якої після Великого вибуху *створився* наш світ. Наочною чуттєвою відповідністю такої точки наш філософ вважає мале насіння, Зерно – як у ньому в згорнутому вигляді міститься все дерево з вітами, листям та плодами, так і у цій *точці* вмістилися «нешотныя Міры».

Ще один приклад осучасненого тлумачення наведених думок мислителя може полягати у тому, що він через своє яснобачення угледів, яку сильну енергію містять у собі

внутрішні ядерні сили. Комплексне розуміння цієї Божої сили таке: вона «мала, невидима есть и неприступна», не підвладна «гибелі и порчі», є завжди живою, не имеет ни высоты, ни глубины, ни широты, «везде сій и всегда. А зерном и семенем образуется потому, что как *Зерно* 1000 Садов, так Она всю тварь от себя *изводит наружу* и паки в себе *сокрывает*» (с. 1277).

З опису нашим філософом цього генетивного, тотального породжувального начала, котре все «от себя изводит наружу», найближчою аналогією котрого є *Зерно*, можна зробити висновки, що він розумів його як начало Божественне, активне, притаманне усьому світові, котре знаходиться у нього «внутрь», а не «снаружи» – у «безодні», є надмалим, живим (вітальність), вічним (імортальність), таким, що не піддається загибелі (табуйована мортальність), позапросторовим (не має широти і т. д.) та прихованим (табуйована інформаційність).

Розвиваючи тему, Григорій Сковорода вустами персонажу діалогу ще раз підкреслює надмалий розмір цього начала – як гірчичне зернятко. Не дивлячись на такий розмір, цей «шарик», як дорогоцінна перлина у «ничножной» мушлі (с. 592) ховаючись у речах і будучи, по суті, «ніщо», «внутрь себя» «утаивает» «великое». «Присмотрися на смоквенное зернушко – говоритъ цей персонаж іншому, есть ли крошечнее его? Подними ж очи и взгляни на силу (агресивність) его умным оком, и увидиши и уверишия (інформаційність) что в нем целое дерево с плодами и листом закрылося, но и безчисленные миллионы смоквенных садов тут же утаилися. Для того хорошенько *разжуй* (аліментарна метафора інформаційності), естли где в Библии начитаеш: зерно, семена, колос, хлебы, яблоки, смоквы, виноград, плоды, чернуху (вид грибів – О. К.), камень (кмінь? – О. К.), просо и прочая. И не напрасно уподоблено: “СЕМЯ ЕСТЬ СЛОВО БОЖІЕ”» (с. 596).

Дане «Божіє начало» може набувати різних форм свого прояву. Цитуючи «Повторення Закону», Григорій Сковорода далі пише, що воно є «кільцем та вінцем Вічного» і утворюється воно також всім тим, що на Начало

«схоже». Серед таких іпостасей Начала наш філософ називає такі *інформаційно* кодовані поняття, як *Очі Мудреця, Вуста й Коріння Премудрості. Вітальність та генетив* криються у поняттях *плодоносного Дерева Життя*, а *генетив* – у таких поняттях, як *мати та батько*. До синоніму Начала Григорій Сковорода відносить й *Зерно*, повторюючи твердження «*Семя есть слово Божіє*», де *генетив* контамінує з *інформаційністю*. Всі ці форми Начала «образуються Змієм», маючи завдяки йому спільну рису – *Вічність (імортальність)*, адже *Змій*, що згорнувся у *кільце*, є символом *етермальності* (с. 592).

Вічність (імортальність) Зерна та інших форм Начала протиставляється *тлінності (мортальності)* тієї оболонки, в якому воно криється – *плоті* або просто *шкарлупці горіха*. «*Взгляньте (інформація)* ж опять на *гниюще Їовлево!* – закликає Григорій Сковорода. Тело его, как *орешная скорлупа*, от *струпа согнило (мортальність)*, а душа, или мысли, в нем, как *благовонное Зерно* Коріандрово, будто *Смирна* издает *благоуханіє...*» (с. 1278).

Внутрішня Благодать, що йде від Серця у людині чи від Зерна у рослині, передається, зрештою, й тілесній оболонці людини чи матеріальній оболонці іншого живого створіння – вони через це розквітають. Григорій Сковорода відмічає, що «тогда сердце делается доброю *нивою (генетив)*, падает и пріємлется *ВЕЧНОСТИ (імортальність)* Зерно, а плоть, как поле цветами и как сухая в кустах палица, процветеніем весенних ветвей, будто Орех, наполняется *Зерном* оным: “Аз есмь *хлеб животный*” (*аліментарне* кодування *вітальності*). “Аз ЦВЕТ полній и КРЫН удольтній” (лілея між тернями – О. К.). “Изнесе Земля Быліе травное“. “Цветы явишася на земле”» (с. 790). У такий спосіб, за Григорієм Сковородою, відбувається, можна сказати, неявна внутрішня детермінація невидимим Началом, у тому колі й у формі Зерна, зовнішнього зростання та *розквіту (генетив)*, котрих ми спостерігаємо безпосередньо.

Одне Зерно породжує Добро, а інше – Зло. Зерна, за Григорієм Сковородою, є різні, окрім добрих є Зерна злі. Таке «злое лукаваго Міра Зерно износить терніє, мучающее душу (агресивність)». Воно засівається «в смерть», а пожинається після цього «истление души» (генетив і мортальність, породження смерті).

Люди, в яких засіяне Зле Зерно, «живут на земли ничего не помышляющіи, кроме обогатиться, наестись, напиться, одетись» (с. 1272) – пише Григорій Сковорода, використовуючи таку універсально-культурну зв'язку, як кодування вітальності культивованою аліментарністю в інформаційному ключі.

Він радить своєму другові бігати «разговором (інформація) сих хотящих обогатиться (аліментарність). В сердце их худое семя, плодоприносящее (генетив) желчь и Зміин яд (аліментарне кодування мортальності), убивающий душу (агресивне кодування мортальності).

А якщо вже доводиться з такими людьми спілкуватись, якщо вже «нелзя без того», то слід дивитись, щоб цей «беседник», а «всяк беседник есть сеятель», не посіяв у вас «проклятый сей Їдѣлопоклонства корень» і щоб це зле зерно у вас не зійшло (культивований і табуйований генетив на тлі інформаційного коду) (с. 1273).

На відміну від злого Зерна у доброму Зерні, котре «прозябаєт (проростає – О. К.) в Сердце», царює «Любов (еросний код), радость, мир (табуйована агресія), долготерпение...» (с. 1272). «Доброе семя есть Священное Писаніє», а «Злое семя есть Манер» (протилежний до Писання спосіб дії – О. К.).

Між злим Зміїним «семям» та «семенем» добрим «вражда» (агресивний код) (с. 1273). На противагу доброму «семени» у «семени» злому царює *ненависть* та *війна*.

Частина друга
Світоглядні коди: релевантні Сковородинівські
поняття та образи прямої та непрямой універсально-
культурної референції

Глава 1. Аліментарний код.

§ 1. Мотив їжі у буденній, урочистій та сакральній сферах.

До понять прямої *аліментарної* референції відносяться поняття, що фіксують сам процес «прийняття» їжі у буденній (обіди), в урочистій (трапези, бенкети) чи сакральній формі («безсмертний стіл» з Господом) (с. 674). *Пирує* й «небесный Учитель со ученики своими», веселячи Серце «Сладчайшим Божества мустом» (виноградним суслом – О. К.) (с. 605).

Ізраїль, Єрусалим ваблять до себе, тому що «тут-то *пир*» (с. 960), *Трапеза*» (с. 963). Деяких Богів почитають «великолепными пирами» (с. 660). *Пирують* «дщери Лотовы» (с. 799), і Лот теж *бенкетує* з ними (сс. 70, 566), дехто «*пирует* и угощает любезную родню» (с. 800), «*пирует* и братія с Иосифом» (с. 566), «царская вечеря» «*уготавливается*» (с. 799), підлабузник мріє «*пировать* с господами» (с. 1048) і т. д.

Дані *аліментарні* поняття можуть нести й негативний зміст. Так, «*пиришество* без охоты тяжелое» (с. 662). На *бенкеті* можна й не *наїстися* (табуїрована *аліментарність*), бо він буває «*голодный*» (с. 590), а *трапеза* «убогою» (с. 927). Одним з епітетів четвертого, «блядословного» світу є епітет «*пир* беснующихся» (с. 901). Згадуючи цей світ, Г. Сковорода примічає, що й *трапези* у цьому світі «*Пира* беснующихся, Торжища шатающихся, Моря волнующихся» «дышут» «Коварством, Убийством (*агресивне* кодування *мортальності*), Граблением» (с. 876).

Концепти «харчової» семантики у Григорія Сковороди фігурують, як й інші повчальні, тобто, згадувані з метою наведення на думку, котру він проводив, поняття, переважно у біблійному контексті. За своєю формальною класифікацією їх можна поділити на *предмети*, *місце* та *процес* їди, включно

з євхаристичним та урочистим, на *куштування їжі* та її *метафори*, на *прислів'я* про неї, а також на оповіді про *смакові відчуття*. Цей поділ, зрозуміло, є умовним, оскільки *їжа* часто фігурує у метафоричному значенні, коли вона у творах нашого філософа, як було показано у попередньому параграфі, за всієї її конкретності, несе у собі головним чином *духовно-інформаційні* смисли.

У цьому сенсі Григорій Сковорода стверджував, що *їжа* може негативно впливати на *розумові* здібності, говорячи, що бути одночасно філософом та царедворцем неможливо. Вище вже наводились його слова про те, що «Царедворская пища помрачает *любомудрое око* (табуйований *інформаційний код*)» (с. 1947). У Григорія Сковороди можна навіть знайти думку, близьку до розуміння *універсальності* аліментарного коду. Учасник діалогу, переказуючи своїми словами Біблію, твердить, що споживання *їжі* є «у *всех, везде, всегда* деемое, и оно вельми Благо есть. Не *все* ли наслаждаются *Пищи* и *Пития*? Не *везде* ли и *всегда*? И *сие* есть Благо, якоже писанно: “Несьт Благо Человеку, разве еже *яст* и *пием...*” (Еккл 2 : 24). И *паки* (на*впаки* – О. К.): “Прійди и *яждь* во Веселіи *Хлеб* твой и *пій* во Блазе Сердца *Вино* твое...”» (Ек 9 : 7) (с. 877).

§ 2. Алгоритм їжі та вигодовування у творі «Вдячливий Єродій»

У цьому параграфі робиться спроба застосування дещо іншої методики для досягнення мети з виявлення універсально-культурного контенту сквородинівського наративу. До цього та чи інша культурна універсалія – або категорія граничних підстав, або культурно-світоглядний код – виявлялись в усьому масиві творів нашого філософа. Тепер ставиться задача з виявлення глибинної універсально-культурної структури лише в одному з творів Григорія Сковороди, а саме, у діалозі «Вдячливий Єродій», причому структури цілком конкретної – *аліментарної*.

Слід примітити, що в оригіналі українською книжною мовою назва діалогу – «Благодарный Еродий» не передає тієї

відмінності, котра у сучасній українській мові простежується у словах «вдячний» та «вдячливий». «Вдячний» несе смисли подяки за якусь конкретну послугу: «Я Вам дуже вдячний за те, що Ви дали відгук на мою статтю», тоді як «вдячливий» означає рису характеру людини і є її загальною життєвою установкою. Безумовно, вдячлива людина проявляє свою вдячливість через подяку, але вона може взагалі обходитись без вербальних висловлювань. Саме у цьому сенсі Сковорода розуміє «благодарность» Єродія. Той хто не має такої риси, може епізодично за що-небудь комусь і подякувати, але у цілому залишатись «невдячливим». Ширше «вдячливість» можна передати словами «завжди пам'ятати добро», «бути щиро віддяченим», тоді як «вдячність» невдячної людини є поверхневою, формальною, зовнішньою.

Внаслідок тісної переплетеності у тексті як КГП, так і кодів, виокремлення самого тільки *аліментарного* коду становило певну методологічну складність, через що так чи інакше у зв'язку з ним згадуються й інші коди та деякі КГП. Приміром, Єродій, пояснюючи роль свого батька у його вихованні (а він отримав лише сімейне виховання і ніде не навчався) говорить: «Он сам великий к сему охотник, а мать ему во всем последует. Он славословит, что две суть главные родительские должности сии: “Благо *родить* (*генетивна* КГП) и благо *научить* (*інформаційний код*)”» (с. 896).

У цих твердженнях у своїй поняттєвій формі відразу зринає більш широкий універсально-культурний зміст, який далеко не обмежується самим лише *аліментарним* кодом. *Генетив* у двох його проявах – фізичного та духовного *народження* дитини видно у фразі «Благо *родить* и благо *научить*». «Научение» у даному разі має своїм змістом не просте передання знань (*інформаційний код*), а *формування* людини у її вищих, благородних, духовних проявах, серед яких є і віра в Бога. Якщо отець не виховав дитину у христовій вірі, то тоді саме він стає «винуватцями її вічної погибелі» (КГП *смерті* та *безсмертя*), котра чекає на всіх безбожників. *Народити* фізично (*культивований генетив*) і *не народити* духовно (*табуїований генетив*) –

це теж саме, коли «чревородившая» мати віддає свою дитину годувальниці, сама свою дитину не «млекопитая».

Таким чином, неналежне виховання дитини змінює *генетивну* КГП на *мортальну* універсалью в *імортальності* (*погибель вічна*), що додатково пояснюється на прикладі матері, котра дитину *народила* (культивованій *генетив*), але не *вигодувала* (табуйована *аліментарність*), передавши цю турботу «доилице» (тепер вже *культивованій аліментарний* код) разом із *загубленою* (*мортальність*) половиною власного *материнства* (частково заперечений *генетив*).

На цій підставі стає ясным, що *аліментарність* в її семантичній «чистоті» тут заступається як іншими кодами, так і категоріями граничних підстав. І це при тому, що до розгляду не брались фрагментарні та другорядні за своїм значенням втілення у тексті *аліментарного* коду на кшталт «Се наша и *пища*, и слава, и забава!» або його реверсивний варіант (Сковорода доволі часто використовує слово «*изблеает*», наприклад, «волны вечно *изблеает* сама сушь морских бездн») (с. 905).

За своїм змістом діалог становить собою бесіду лелеки Єродія з мавпою Пішеком на тему виховання, передусім – виховання вдячливості, вміння бути задоволеним малим та способів уникання попадання у тенети четвертого світу, світу злосливих людей.

Єродій як учасник дискусії на цю тему обраний Григорієм Сковородою явно не випадково. Він сам пояснює це так: «Прочее же подобает нечто сказать о еродийской природе. Они подобны журавлям, но светлейшие перья и коралловый или светло-червлёный нос. Непримириемые враги змиям и буфонам, значит, ядовитым жабам. Имя сие (*erodios*) есть эллинское, значит *боголюбный* (*еросний* код), иначе зовется *пеларгос* и *ерогас*, по-римски – *кикония*, по-польски – *боцян*, по-малороссийски – *гайстер*. Сия птица освятилась в богословские гадания ради своей благодарности, прозорливости и человеколюбия. Поминают ее Давид и Иеремия» (с. 893).

Боцюн має визначені символічні значення. «Гадание, пише Григорій Сковорода, по-эллински символон». Символічно Єродій пов'язується з непохитною вірою, коли зображується у гнізді, «на храме святом утвержденном». Під цим символічним образом написано «Господь утверждение мое». Другий символ зображує самого тільки гайстра Єродія з написом «Ничего нет сильнее благочестия». На третьому символічному зображенні «Еродий терзает змия» стоїть підпис «Не возвращусь, пока не скончаются». «Сии три символа да будут знамением, гербом и печатью книжицы сей» – зауважує автор діалогу (с. 894).

Отже, вибір Григорія Сковороди випав саме на цього птаха тому, що він є символічним втілення ідей непохитної віри, благочестя та *боротьби* (*агресивний* код) зі злом (змієм). Яким же чином ці його риси виражаються в *аліментарному* світоглядному коді? Даний код визначає суттєву особливість головного персонажу діалогу, представника лелечого роду птахів, Єродія, що проявляється у тому, що вони *годується* зміями та жабами, а також *кормят ...* родителів, паче же престарелых». Ця тема далі розвивається Сковородою у притчі, названої за йменням головного героя «Єродій».

У ній після взаємних люб'язних *вітань*, котрими обмінялись Мавпа та Єродій, причому останній *вітався* різними іноземними *мовами* (*інформаційний* код), Мавпа поцікавилась, куди його Бог несе. Єродій відповів, що летить він «за *пищею* для родителів». Мавпа здивувалась та скликнула «Вот беда! Ты ли родителей, а не они тебя *кормят?*»

«Сие не беда, но веселье и блаженство мое» – відповідав Єродій. «Они *кормили* меня в молодости моей от молодых ногтей моих, а мне подобает *кормить* их при старости их. Сие у нас нарицается *antipelargein*, сиречь возблагодарять, или взаимно пеларгствовать, и эллинцы весь наших птиц род называют пеларгос. Но мы их не только кормим, но и носим за немощь и старость их» (с. 895).

У даній частині притчі *аліментарність* пов'язана у першу чергу з *вітальністю*: подовження *життя* потребує

підтримки поживними речовинами та енергією. Надалі КГП *життя* розводиться по протилежних якісних визначеннях – коли діти *годують* батьків, то це, на думку «Обезьяни», «біда», таке *життя* дітям є *життям* поганим. Натомість Єродій, навпаки, вважає за «весельє и блаженство» *годувати* своїх батьків як подяку їм за те, що вони колись його самого *вигодували*, коли він був пташенятком і не ще міг самостійно знаходити собі їжу (тут *аліментарність табується*).

Вказані риси Єродія визначаються тим, що його вчинки обумовлені такою його рисою, як *вдячливість*, чим і викликана назва діалогу, котрій його автор приділяє тут значну увагу через протиставлення її такому базовому «пороку», як *невдячливість*, з якого виникають всі інші гріхи.

Виходячи з цього, можна було б говорити про кодування *аліментарністю вітальної* КГП, якби годування не поставало би певним *спасінням (імортальністю)*. Якщо зважити на те, що без такої харчової підтримки батьками дитини, а дорослою дитиною – старезних батьків, їхнє *виживання* було б неможливим і на них чекала б *голодна смерть (мортальність, кодована табуйованою аліментарністю)*, то кодифікації тут піддається й універсалія *безсмертя* у своїй послабленій формі *подовження життя* через відведення *загрози згину* через голод.

Розповідаючи про те, як його виховував батько, Єродій говорить, що той *навчив* його літати, *народив* «благое сердце». Але головний заклик у нього був такий: «Сину мій! *Вчися* самої тільки *вдячливості!*». І у батьківських *напученнях* пташині вже з'являються алегорії, що ґрунтуються на *аліментарному* кодї: нехай *вдячливість, вдячна воля, котра є «всех сладостей рай», «будет ... тебе сладчайшим и вечерним, и ранним, и обедным куском! ... да будет душа твоя желудком* птиц, которые песок, черепашины и камушки обращают себе *варением* крепкого своего внутреннего жара в *питательные* соки. Неблагодарная и ропотливая душа есть то же, что больной *желудок*, гнушающийся всякой *пищи*. Благодарность же есть твердость и здоровье сердца, приемлющего все во благо...»

Після того, як Єродій прославив вдячливість, він поганьбив невдячливість: «Из неблагодарности – уныние, тоска и жажда, из жажды – зависть, из зависти – лесь, хищение, татьба, *кровопролитие* (*агрессивный* код) и вся беззаконий бездна. В бездне же сей царствует вечная печаль, смущение, отчаяние и с неусыпным червием удка, увязшая в сердце. Сим образом *живет* весь мир».

У відповідь на це його в'їдливий та дошкульний опонент, мавпа, заявляє: «Но, друг мой, поколь мир впадет в ров отчаяния, вы с вашею богинею, благодарностью, прежде *погибнете от голода* (кодування *мортальності* табуйованою *аліментарністю*), *не научившись* сыскать место для *пропитания*» (контамінація табуйованої інформації та *аліментарності*).

На ці слова Єродій промовляє: «Так ли? В сем-то ли блаженство живет? Иметь *пропитание*? Вижу же ныне, что по вашей *желудковой* и *череватой* философии блаженнейшая есть засаженная в тюрьму, нежели вольная свинья». Тут Пишек скликує «Вот он! Черт знает что поет! Разве же *голод* то не *мука*»? «Сию *муку* исцелит *мука*» – відповідає Єродій.

Мавпа перепитує: «Да где же ее взять?». За Єродієм, «когда свинья имеет, как нам не достать *пищи*? Да и где вы видите, что свинья или наш брат, тетерев, от голода *умирает*? Но от *прожорства* или *умирает*, или страдает. Может ли быть *безумие* безумнейшее и мерзостнейшая неблагодарность Богу, помышляющему о нас, как бояться *голода*? Нужного ведь никто не лишается» (с. 902). По милості Божій всі Його створіння забезпечуються необхідною для *життя їжею* (кодування *вітальності* культивованою *аліментарністю*).

Заперечувати це означає «клеветать» на «Владыку вселенной», оскільки *пища* насущная от Небесного Отца всем подается тварям». Разом тим у *їжі*, як і у всьому іншому, слід дотримуватися помірності, бути «довольным малым». *Обжерливість* для птахів *смертельно небезпечна* – «наши братья – птицы тетеревы, гоняющиеся за избытком *пищи*», через це й бувають «*уловляемы*» (КГП смерті).

На відміну від них, «мы Гайстры – говорит Єродій, *есмы Ямы* (імо – О. К.) *Зеліе, вкушаем* Зерно, *поядаем* Зміи,

редко *снимаем* Буфоны (жаб – О. К.), и *Пищи* никогда не лишаемся (табування *аліментарності* неможливе), только *боимся* *Прожорливости* (інформаційне табування культивованої *аліментарності*). О Боже! Кая Чародейка *ослепила* Очи наши *не видети* (табуїрована інформаційність), что Природная Нужда малою Малостию и Малским Малым *удовляется* и что необузданная *Похоть* (*еросний* код) есть Тоже, что Питливая (жаждущая – О. К.) Пявица, *раждающая* (генетив) во един День Тысящу Дщерей, никогда же рекших (інформація): “ДОВЛЕЕТ!”» (досить – О. К.) (табуований *генетив*) (с. 902).

Звеличуючи та оспівуючи вдячливість, Єродій разом з тим показує, до чого призводить невдячливість. За ним, всі ті люди, які «водимы духом неблагодарности», «*потопляются* (*мортальність*) в озере сует и увязают в “Блате” (болоте – О. К.) своих *тленностей* (*мортальність*), *едящие* дни жизни своей (*аліментарне* табування *вітальності*) и, *не насыщаясь*, <постають як> *жаждущие* (табуїрована *аліментарність*), *ропотливые* (контамінація *агресивності* та *інформаційності*) и день ото дня *неблагодарны*».

Іншими словами, розповідаючи про наслідки невдячливості, Григорій Сковорода вкладає у вуста Єродія аргументи проти неї, що у своїй основі мають *аліментарний* код (відсутність ситості, спрага). Такі люди марно *проїдають* дні свого *життя*. Невдячливість – це пекельне дно, «жадная *утроба*, *алчная* бездна». З неї виростає *хтивість* (*еросний* код), з хтивості – заздрість, із заздрості – гордість. «Кто есть Мати сих *Блядивых* (*еросний* код) *Бесиков?*» Гордість.

Саме гордість «низвергнула сатану в преисподнюю бездну, ... изгнала из рая Адама». Вона – це «бесовская *мудрость* (*інформаційний* код)», предпочитающая драгоценные одежды, *сластные трапезы* (культивована *аліментарність*), светлые чертоги, позлащенные колесницы», яких подібні люди ставлять вище за Царство Боже, вище за волю та заповіді Його (с. 904).

Шлях позбавлення від такого життя Григорій Сковорода бачить у діях, також основаних на *аліментарності*.

Для цього слід «*вкусить* ангельского ... хлеба, улаждающего и *насыщающего* сердце». Духовне вдосконалення відбувається через вживання серцем «спасительной *пищи*», якою є *бесіда* про Бога: «Какая спасительнее *пища*, как беседа о Боге?» Без цього серця людина *мертва* (*мортальність*) і ніхто не може її *воскресити* (табуйована *імортальність*).

«... Что горестнее есть, как пароксизмами мирских сует волноваться? И все улаждаются. Откуда сия превратность? Оттуда, что голова у них болит. Больны, последы же *мертвы* (*мортальність*), и *несть* Елисея, чтоб сих *Умонедушных* (табуйована *інформаційність*) и Сердобольных отроков *воскресити*» (табуйована *імортальність*).

Вдячливість – це життя і *воскресіння* (*імортальність*) серця. Потрібно, щоб «ваше желание, или *аппетит*, начал остриться к единой *сладчайшей* и спасительнейшей из всех *пищ* *пище*. Как денница солнце, так и сие знамение ведет за собою здравие. Недужной утробе мерзка есть *еда* самая лучшая и яд для нее. Здоровое же и оновленное, как орлина юность, господом сердце преображает и яд в складкополезную *еду*» (с. 906).

З цього слідує, що споживання *духовної їжі* (контамінація *інформаційності* та *аліментарності*) веде до *порятунку від смерті* (*імортальність*), що свідчить про залучення до аргументів на користь цієї думки не тільки базових КГП, але й їхньої модифікованої формульної зв'язки «*ствердження життя, подолання смерті, досягнення безсмертя*» при кодуванні її контамінацією *інформаційного* (*бесіда*) та домінуючого тут *аліментарного* коду (*їжа*). Останній код репрезентовано у даному випадку як його табуйованою (отрута, заборонена до вживання), так і культивованою («сладкополезная еда») формою, причому по ходу розгортання думки перша форма поступається місцем другій.

У рамках *аліментарного* коду у сенсі *духовної їжі* визначається й головний сенс діалогу «Вдячливий Єродій», так, як його бачив сам автор. У присвяті своєму другові Семену Никифоровичу Дятлову Григорій Сковорода цей свій твір

називає «плетенкою», тобто, «корзинкою», котра зазвичай використовується для перенесення їжі. Тобто, зміст цього твору Григорій Сковорода уподібнює їжі, але не звичайній, а духовній, а його форму (*морфе* 'кошик', 'плетенка') – корзинці. Далі у присвяченні він пише: «Я же друг твой, принесший плетенку сию. В ней для молодого ума (*інформаційність*) твоих *птенцов* (*генетив*) обретишь *опреснок* от оных хлебов: “Хлеб сердце человеку укрепит”».

Тут ми бачимо домінування *аліментарного* коду у поєднанні з кодом *інформаційним*, коли споживання духовного хліба, яким є Бог, дасть людині знання про істинні цінності життя. Після читання цього твору, вважає його автор, домашні Дятлова цих цінностей дізнаються і вже «не станут безобразно и бесновато гоняться за мирскими суетами».

Отже, одна з універсальї культури, *аліментарний* світоглядний код, складає, разом з іншими універсальїями, глибинний підмурок структурування тексту діалогу «Вдячливий Єродій». Більш того, роль даного коду у діалозі постає як ледь не провідна. Аналітичне виокремлення даного коду з тісного переплетіння його з КГП та іншими кодами показало, що, окрім застосування його на рівні опису специфіки *харчування* головного персонажу твору, боцона Єродія, *аліментарність* постає тут у своїх символічних та алегоричних проявах, передусім – у контексті споживання християнином духовної їжі, тобто, Божественних заповідей, дотримання яких дозволяє людині уникнути вад світу сплундрованих людей та досягти *вічного життя* за гробом.

Наочна експлікація такого розуміння *аліментарності* ще раз укріпила моє переконання у тому, що всі без виключення цілісні тексти культури вибудовуються на універсальній базисній світоглядній формулі «*життя – смерть – безсмертя*». У цьому полягає ідентичність діалогу Григорія Сковороди з іншими текстами культури. Специфіка ж відтворення тут Григорієм Сковородою універсального аліментарного коду полягає у діалоговій формі цього відтворення, а за змістом – у символічному розумінні *аліментарності* у зв'язку з *їжею духовною*.

§ 3. «Харчові» поняття та образи біблійного дискурсу

У вертепі Христовім їжа була простою. Прямим поняттєвим аналогом *аліментарного* коду, котрого ми знаходимо у Григорія Сковороди, є й поняття «їжа» (пища). «Пищу» Бог дає вірним во «Благо время» (с. 930). Людей цікавлять відомості про Віфлеєм та місце народження Господа в усіх подробицях, включно з тим, яку їжу у Його Домі «вкушали». Замість палат там вертеп, вибитий у скелі, постіль – не «красне Ложе», а ясла з травою, домочадцями Його є «Овцы и Мулы с Ослами. Волы и кони с Козлами» (с. 931). «Кую же той Дом вкушает *Пищу*? Разве имеет *Трапезу* нищу? *Пища* в *Зелле* (церк.-слав. овочі, капуста, зелень – О. К.), в *Млеке*, в *Зерне*. Се Стол Ранній и Вечерній! В том чудном Доме» (с. 931-932).

Ця пісня на Різдво Христове, що її співало звеселене вином славне товариство, покликано показати скромність місця *народження* Ісуса Христа, вбрання Дому та того, що там подавали на стіл. Ці *харчові* та інші у широкому сенсі *аліментарні* образи, пов'язані з їжею або з її здобуттям, такі, як селяни-трударі («Хлеборобы, Сенокосцы»), знаряддя праці («Грабли, Вила, Серпы, Косы»), свійські тварини у цілому прив'язані до ідеї Різдва, тобто, до *генетивної* категорії.

Хліб та вино. Тіло та кров Господня. Такими смислами Григорій Сковорода наділяє основу основ – хліб, якого «кушает Иезекииль» (с. 722), та євхаристичне вино, котрі під час причастя чудесним незбагненим чином перетворюються на Тіло і Кров Господні. Мова йде про священний хліб, котрий у назві Себе Господом прив'язується до Нього у формулі «Я есмь Хліб».

«Домом хліба та вина» називає Григорій Сковорода «священнейший Храм Библии» в «Земле Израилской» у «самому Вифлеємі». *Неприсвяченому* та *необізаному* (заперечений *інформаційний* код) у цей «чертог» входити небезпечно, тому що така людина може сплутати *плотську трапезу* з *Євхаристією*. Перед входом «омий руки та ноги» свої, та «уразумей (*інформація*) прежде всего, что есть Вера!» «Потом садись за *Безсмертный Стол* сей (контамінація *імортальності* та *аліментарності*). Но берегись» – «Не протирай руки в *солило*

(солонку – О. К.) с Господином». «Помни, что не твоя плотская, но Господня есть *Трапеза*. Сохрани тебе БОГ! (послаблена *імортальність*). Умреш (КГП смерті), естли будеш *есть* кровь. Ежъ кровь и плоть Господню, а не твою. ... Принимай, но от Господа. Кушай, но для Господа. ... Коль многіе жерут! Но пред собою, не пред Господем. Не дай тебе БОГ *вкусить* от древа смерти! (аліментарне кодування мортальності)» (с. 674).

В одному з діалогів його учасники «розжовують» (у сенсі «кращого розуміння», де *аліментарний* код контамінує з *інформаційним*), що таке «хліб Христов». Григорій твердить, що «не *ражжевав* Хлеба сего Христова, как можете претворить и пресуществовать в *животворящій* (вітальна універсалія) сок? Не сіе ли *есть* Суд себе *жрать* и *смерть* (мортальність), дабы исполнилось Писаніе: “Шед *удавися*” (автоагресія)?»

Він закликає співбесідників, «*сліпців*» (табуйована *інформаційність*), поглянути на «Божіе хлебы, называемые Просфора», і розтлумачує їм їхнє значення. Це не просто хліб, «но *ХЛЕБ* пресуществленный, ОН *есть* Дух Божій», Тайна Тройцы. «Це *вино* не Стїхійное, не физическое», «но *вино* новое *нетленія* (імортальність), *вино* Христовой Премудрости (інформаційність), веселящія сердце верных. Сего Премудрости Духа в *Хлеб* сей и в *Вино* если не вдунуть, что осталось *вкусить*? разве *смерть* (мортальна КГП)» (с. 464). Утім, Григорій Сковорода наводить і такі відомості про *вино*, де воно при переліку видів їжі – пшениці, лою, молока та меду уподібнюється не крові Христа, а грона (Втор. 32 : 14): «Кровь гроздову (сік виноградної ягоди – О. К.) піяху вино...» (с. 604).

Як і споживання меду, *пиття* вина дорівнюється до пізнання (інформаційний код) Божественної Істини: «Познание *сладчайшія* истины (контамінація *інформаційного* та *аліментарного* кодів) Божіей подобное *вину* веселящему» (с. 566). Ця ж контамінація *інформаційності* та *аліментарності*, але вже у негативному сенсі, видна у напучанні Григорієм Сковородою свого друга: «Так усувай жовч і *отруту* їхніх слів, підсолоджених медом!» (с. 1004).

***Причащання Боже і «причащання»
сатанинське: обернення сакрального на інфернальне.***

У переказі одного свого фантазмагоричного сну Григорій Сковорода говорить про єретичне «обернення» сакральної їжі на диявольську. Він розповідає, як якась «сила» ввела його «в храм обширній очень и красній, каков у богатих мещан бывает прихожан, где будто в День Зелений Святого Духа отправлял я с дьяконом литургию», відчуючи при цьому «внутр сладость, которой изобразить не могу».

Разом з тим він бачив, що все у цьому храмі «человеческими пороками поскверненнѣ», такими, як «сребролюбіе с карнавкою (металева скринька для збирання грошей у храмі – О. К.)» та поїдання м'яса на «м'ясних обідах», «которые в союзных почти храму комнатах торжествовались, и в которіе с олтаря многие двери были» і звідки «к самой святой трапезе дух <страв – О. К.> шибался во время литургии».

Однаке далі уві сні Григорій Сковорода побачив дещо жахливе – йому прийшло видіння людодіства у храмі, що він описує так: «Там я престрашное дело следующее видел. Некоторим <обедающим> птичих и звериних не доставало мяс к яствію, то оны одетого в черну свиту до колен человека с голыми голенами и в убогих сандалях, будуча уже *убитого (агресивна мортальність)*, в руках держа при *ѣгне*, колена и литкы (округлі м'язи на задній частині голінки людини – О. К.) жарили и, с истекающим *жиром* мясо отрезау, то *огризау, жрали*. Коего смраду и скверного свирепства я не терпя, с ужасом *отвращау* *ѣчы* (*табуїрована інформація*), отошол. И сѣ делали, будто служители некоторіи. Сей дивній сон не меньше мене устрасил, как *усладил*. И пробудившись, не преминул с *сладостію* в самой вещи пропеть: “Святій Боже...”» (с. 1337).

Тлумачення цього сну, поширене в інтернеті без авторства та повторене у деяких газетах («Український тиждень», № 706), полягає у тому, що цей сон перевернув ставлення Григорія Сковороди до світу, навернув його на аскезу та мандрівний спосіб життя. Дане тлумачення у цілому сходить до оцінки «Сну» проф. Л. Ушкаловим,

котрий спирався на таких авторитетних дослідників, як Елізабет фон Ердманн (даний сон виразив зміни у житті філософа та спонукав його зректися світу) та Володимира Ерна (сон мав значення виходу філософа за всі звичайні границі та умови існування, на екзистенційне порубіжжя з наступним обранням аскетичного стилю життя) [Ушкалов, 2004 : 223-225].

В іншому своєму коментарі проф. Л. Ушкалов, посилаючись на книгу *«Альфа і Омега»*, примічає, що у ній є гадки «про можливість дивовижної “плотяної” метаморфози святих дарів». Як відомо, в обряді причащення хліб та вино чудесним чином перетворюються на тіло та кров Господню. Однак причащатися слід з непереборною вірою, а, як пише цитований дослідником далі *«Євхологiон, або Молитвослов или Требник»* (Київ, 1646) Петра Могили, не з «невірства чи заради вина». В останньому випадку хліб та вино на тіло та кров господню «не пременяются», і за цих умов «никакоже іерей да причастится, ибо не суть сiя тело и кровь Христова» (с. 1339).

Уві сні Григорія Сковороди семіотично сакральні речі, що їх вживають у їжу у таїнстві євхаристії, замінилися не тільки на неістивні, але на такі, що віддають людину у владу Князя Питьми. Якщо за Христом той, «хто їсть тіло Моє і п'є кров Мою, в Мені перебуває, і Я в ньому» (Ів 6 : 51-56), то той, хто їсть нечисте, зі злої волі Нечистого сам стає нечистим.

Ще один інтерпретатор дивного сну Григорія Сковороди, празький емігрант Іван Мірчук дещо несподівано пояснив цей сон на підставі контамінації *аліментарного* та *еротичного* кодів, стверджуючи, що *людоїдство* є *образовим* представленням *любовного життя*, котрого Сковорода жахається, де імпліцитно присутні й такі універсалії, як *життя* та *смерть* (*насильницьке вмертвіння* жертви канібалізму як *агресивно* кодована *мортальність*) та код *інформаційний* (*образна уява*).

Можливо також ще одне пояснення підміни Святої Євхаристії канібальським епізодом – притаманним середньовічній

Церкві толеруванням різного ґатунку пародій на літургію, що справлялась не тільки біля храму, але й у ньому самому. М. Бахтін у своїй книзі про Франсуа Рабле бачить у них далекий відгомін римських сатурналій, де весь людський світ, церковна та соціальна ієрархія ставилась з ніг на голову.

Серед численних пародійних літургій можна назвати літургію п'яниць та віслюків. Пародійному обіграванню піддавались священні молитви, такі, як «Отче наш» чи «Ave Maria» та ін.), літанії (молитовні звернення до Бога з проханнями – О. К.), церковні гімни, псалми, євангельські вислови тощо.

Правились у тогочасних храмах й «віслюкові меси», де пастир кричав як осел, а паства тим самим йому відповідала. Бувало, прямо у храмах виступали жонглери, стоячи на голові, начебто наочно демонструючи ситуацію перегортання усіх звичних норм догори ногами. У межах такої перегорнутої середньовічної свідомості євхаристична теофагія легко могла перетворитися на пародійну антропофагію.

Попри те, що у сні Григорія Сковороди ми бачимо щось подібне до такої середньовічної ціннісно-сміслової інверсії як перестановки місцями високого та сакрального і низького та інфернального, ані довести, ані спростувати те, що фантазмагоричне нічне видіння у нашого філософа з'явилося під впливом переробки несвідомим такої, думаю, відомої Григорії Сковороді інформації про особливості середньовічного церковного життя, неможливо.

Єдине, що можна точно констатувати, це те, що подібні перестановки є типовими для колективного несвідомого. Розтлумачуючи сон маленької дівчини про те, як вона спочатку сходить на Небеса, де танцюють язичники, а потім сходить у Пекло, де янголи творять добро, К. Г. Юнг твердить, що тут можна говорити про реверсію загальноприйнятих цінностей. Де могла дитина, запитує він, знайти таку революційну уяву про відносність цінностей, гідну генія Ніцше? (Див. докладніше [Кирилюк, 1990]).

Хліб простий та хліб від Бога. Дарована Богом через їжу сила попірати Смерть. Оскільки «каждый образ есть трое, т.е. простой, образующий и образуемый», то й образ хліба має такі різновиди, як «хлеб простой, хлеб образующий и хлеб ангельский» У першому, несакральному сенсі хліб та вино згадуються Григорієм Сковородою у байці про необачних мандрівників по Індії, котрі знайшли «міх хліба та судно вина», поїли, випили і, сп'янілі, втратили почуття обережності та, «нашедши на индийского дракона, все погибли» (*мортальність в агресивності*) (сс. 559-560).

Прикладами сакрального та несакрального розуміння хліба слугує згадування Григорієм Сковородою новозаповітне переломлення Христом «то ячмінних, то пшеничних хлібів, один раз для народу, вдруге для учнів» (с. 1154) та згадка про те, що хліби є цінним товаром, котрих обмінюють «на скоти їх» (с. 597). Так само і «грозд» буває «простий, образующий и веселящий». Слово «Грозд» означає `грона` `китиця`, хоча тут за контекстом Г. Сковорода вживає його як синонім вина з відсилкою на біблійні згадування цього поняття.

Якщо остання згадка про хліб виводить нас не більше, ніж на *аліментарно* кодовану *вітальність*, пов'язану з тим, що для того, щоб *жити*, треба *їсти*, то спектр універсально-культурних смислів у першому прикладі значно ширший. Хлібопереломлення – це *заповідь (інформаційність)* Христа (1 Кор 11 : 23-26). У цьому ж коді воно розуміється як очищення свого серця через *сповідання* своїх гріхів (1 Кор 11 : 27-32; 1 Ін 1 : 7-9, 3 : 3).

Переломлення *хлібів* є також такою символічною дією, що чиниться для *нагадування* (теж *інформаційне* кодування) про *страждання та смерть* Господа Ісуса Христа (*агресивне* кодування *мортальності*), посилене уявленням про те, що *ламання хлібів* є *насильницьким* *ламанням* тіла Господнього.

Іммортальна КГП присутня у розумінні цього дійства як провісті про Друге Пришестя Христа, що *воскрес*.

Ця ж категорія граничних підстав як запорука *життя після смерті* (імортальність) присутня у тлумаченні даного ритуалу в сенсі символічної єдності віруючих у Тілі Христовому – Церкві (1Кор 10 : 16-17).

Хліб та вино як фізичні *продукти* разом із *вівцями*, чистим *борошном*, *корзиною гроздій* и двомастами *смоковними* в'язками входить до числа дарів, що їх підносила «Авигеа, супруга *невкуснаго* (недоброго, метафора *аліментарного* коду – О. К.) и гордаго Навала» Давидові.

Про цю жінку Григорій Сковорода згадує ще раз, і теж у контексті дарів: «любезная Авигеа приносит в Дар» Давиду «несколько *Кошиков*, *наполненных смоквами*, *Гроздьем* и чисто *спеченными Хлебами* (культивована *аліментарність*)» (с. 798).

У «нефізичному» сенс дарування їжі є знаком надання Богом своєї допомоги вірним, і це Григорій Сковорода пояснює таким чином: Давид зійшов в Сіон «на обід до столу», і не тільки сам *наївся*, але «и неимущим охотникам раздарил хоть по одному *Блину Сковородному*» (в Біблії – *коржику*) (с. 798, 838).

Це означало отримання ним у дар від Бога сили *перемогти* «всю *Содомскую дрянь*» (агресивно *табуйований ерос*) «и превзошед все стихїи», *перемогти Смерть* (табуйована через *агресивність мортальність*). Соломон порівнює цю допомогу від Божої Премудрості з допомогою сусіда сусіду, коли один позичає в іншого *хліб* для своїх неочікуваних гостей (*аліментарна* аналогія *базисної формули*).

Ці думки Григорій Сковорода почерпнув з Біблії (2Цар 6 : 19), де розповідається про наділення кожного ізраїльтянина *хлібом*, *коржилом* та шматком смаженого *м'яса* після принесення Давидом жертви Всеспалення та мирної жертви (с. 798). Ці та інші «благие дары» людей Господу – «Гроздїя, и Смоквы, и Орехи со Хлебом Пасхи» отримані ними від Його ж «вертоградов» (тут – «садів», Ним же *створених* – О. К., *генетив в аліментарності*) (с. 407).

Кулясті їстівні плоди як аналог сферичності Божественного світоустрою. У плані своєї просторової організації створений Богом світ у своїй невидимій іпостасі, другий Натурі, має сфероподібну форму. Один з учасників діалогу пише: «Взглянем теперь на всемірный Мір сей, как на увеселительный Дом **ВЕЧНОСТИ** (*імортальність*) как на прекрасный Рай из безцетных Вертоградов, будь-то венец из веночков, или Машинище, из Машинок составленный. Я вижу в нем единое **НАЧАЛО** (*генетив*) так, как един ЦЕНТР и един умный (*інформаційність*) Ціркул во множеств их. Сіе НАЧАЛО и сей ЦЕНТР есть везде, а окружія Его нигде нет» (с. 737).

Куляста форма земних плодів не випадкова – вона відповідає цій особливій формі світу як його подоба. Михайло, що підняв і показав всім «шар», «возопил»: «Кто яко Бог?» (Пс 112 (113) : 5). Навівши ці слова, учасник діалогу пропонує: «Вспомните старинных любуудрцев реченіє сіе: “Центр Божій везде, окружности нигде” ... Богословская сень не пустая есть, естли несет за собою *шарик* (атом? – О. К.) величиною хоть как зерно горчичное» (с. 597).

«Что ж разве оное великое? – перепитує його співбесідник, та отримує відповідь, котру я наводжу вдруге з іншого місця сковородинівського зібрання творів: «Оно собою ничто, но внутрь великое утаевается. *Присмотрися* на смоквенное зернушко, есть ли крошечнее его? Подними ж очи и *взгляни* (*інформація*) на *силу* (*агресія*) его *умным оком*, и *увидиш* (*інформація*) и уверишся, что в нем целое дерево с плодами и листом закрылося, но и безчисленные миллионы смоквенных садов тут же утаилися» (с. 205).

Криючись у плодах, визначаючи розгортання з маленького зернятка цілої рослини, Слово Боже (або, сучасною мовою, божественна «програма», генотип) передає деяким плодам свою специфічну спадціальність, сферичність, кулястість, подібність до колеса. Це – горіхи, горох, боби, «*плоды* из Соломоновых садов с *Юниною тыквою* и *арбузами*» (с. 590).

§ 4. Культурні трансформації аліментарної життєвої функції

Табуйовані, культивовані та каналізовані харчи та питво. Серед культурних табу чи не найбільш поширеними є обмеження і заборони в *аліментарній* сфері. Одночасно забороненими до вживання є також речі, що потенційно можуть бути вжиті в їжу, не несучи у собі символічно-знакового навантаження – це речі, які здатні нанести шкоду здоров'ю. Протилежним ставленням до продуктів споживання є їхнє *культивування*, котре знаходить прояв у вирощуванні цих продуктів, частому вживанні певного продукту (рис в Азії їдять щодня), у метафоричному використанні смакових термінів чи продуктів, що їх наводять для надання чому-небудь позитивних («солодка жінка») чи негативних («гірка доля») якостей, а також ті чи інші харчові уподобання (як у пісні «Люблю я макарони»).

Культивування продуктів харчування у духовно-практичній формі відбувається у рамках певних культурно-світоглядних уявлень. Скажімо, *хліб* та *вода* культивуються прихильниками ідеї «убогості у дусі» або в аскетизмі, *хліб* та *вино* стають культивованими у таїнстві причащення, а *мед* та *молоко* отримують цей статус внаслідок приємності смакових почуттів, що вони їх викликають, внаслідок чого ці продукти стають символічним уособленням позитивності як такої або інших, несмакових позитивних почуттів.

Культивування їжі у релігійному сенсі розуміється як споживання їжі Господньої, тобто, *істин* Одкровення через щире сповідкування *Віри*. Звідси й звучать заклики до «братії» *їсти* та *пити* та вже згадуване твердження: «Несьть Благо Чоловеку, разве еже *яст* и *піет...*», «Прійди и *яждь* во Веселіи *Хлеб* твой и *пій* во Блазе Сердца *Вино* твое...» (с. 877).

Культивації може піддаватись надмірне захоплення їжею, однаке одночасно воно може й табуватись. Григорій Сковорода вказує, що є люди, основною життєвою метою яких є всепоглинаюче бажання *їсти* та *пити* (с. 172), однаке сам він

таку установку засуджує (табуює), вважаючи таке *життя* недостойним людини (с. 729).

Границя між табуйованими та культивованими продуктами рухома, їхнє дозволене або заборонене значення може обертатись на протилежне. Приміром, в одному з діалогів йдеться про силу Бога перетворювати одну сторону протилежності на іншу, у тому колі й робити з *отрути* (яду) *їжу* (ядь), що описується Григорієм Сковородою через вживання цілої сукупності *аліментарних* термінів та інших універсально-культурних понять: Бог здатен «*делать из яда ядомую пищу, а из мертвой (мортальна КГП) ослиной челюсти извести сладчайшее питье нетленного источника* (контамінація *імортальності* та *генетиву*), как обещался: “Аще и что смертно испіют, не вредит их”» (с. 588). Тут на себе звертає увагу та обставина, що трансформація неістівного на істівне послуговує прикладом конкретного втілення базисної світоглядної формули, переходу від смерті до вічного («нетленного») життя. «Обретенные» «*яд и ядь сладкую*» можна «обратить во спасение (*базисна формула*)» (с. 926).

Це підтверджується й іншими, вже розширеними викладками Григорія Сковороди на цю тему, де вслід за переробленням Богом «яду на ядь» відразу згадується Його влада повернути людину від смерті до життя: «... Власть Ему сделать из яда ядь, из смерти (*мортальність*) жизнь (*вітальність*), из обуялости (необачного прийняття рішення у стані оскаженіlosti – О. К.) вкус (прийняття правильних рішень на основі почуття, без міркувань, здоровий глузд – О. К.), а из стропотнаго (строптивости, норовливості – О. К.) гладкое (згідність, тут у сенсі поступливості – О. К.) и ничесоже (ніщо – О. К.) Его <не> вредит. Он *ссет* Камень (Камень Веры) – с. 218), преходит Море, вземлет Змія и *пьет* Мерру в *сладость*. Его *желудок все варит* в пользу, а *зубы все стирают* и вся поспешествуют во Благое» (с. 393).

У цьому тексті є згадка про Мерру, запозичену Григорієм Сковородою з біблійного оповідання про те, як Бог перетворив воду з гірких озер на питну у місцевості, котру назвали за гіркотою озер Мерра. *Мерра* (івр. ‘гіркота’) –

це назва місцевості, куди прийшли ізраїльтяни, і не могли попити води з озер, тому що вона була гіркою. Господь вказав їм на дерево, котре слід було кинути у воду, і вода стала солодкою, тобто, прісною (Вих 15 : 23, 25).

Переказуючи Четверту книги Царств (2 : 21–22), Григорій Сковорода пише про те, як Єлисей зробив заражені воді цілющими, вкинувши у них сіль: «... Как только Елисей посвятил их Господним глаголом», Божіім словом, «тот час перестали <ці води> быть смертоносными (мортальна універсалія) и вредными, стали сладкими и целительными душам» (с. 573). Перетворення смертельно небезпечних вод на корисні є також поняттєвим варіантом базисної світоглядної формули зі слабкою формою *імортальності* як відведення смертельної загрози.

Цю ж думку про обернення неїстівного продукту на їстівний Григорій Сковорода висловлює у листі Якову Долганському, зазначаючи, що Змій «собранныи из техже цветов, из коих пчелы *сладчайший* сот собирают, Божіи соки по природному *яду* в *ядь* обращает» (с. 1271). Тобто, матеріал, що його збирають бджоли, може за природою своєю бути *неїстівним*, але ці комахи роблять його годним для вживання, роблячи з *отрути їжу*. Протилежний процес перетворення «*яді*» на *яд*» згадано у діалозі, де Змій «из ... Коровы *сосет* молоко и преобразает в *яд*» (с. 461). Тобто, питне молоко переробляється плазуном на отруту.

Перетворити добре на погане, *солодке* на *гірке* здатна й злоба: «...Злоба (*агресія*) делает *сладкое горким*» (с. 875). Бог з великої своєї *Любові* (*еросний* код) до людей здатен на протилежну дію – Він напоїв спраглих, перетворивши гірку воду озера на питну і Сам пив її «в *сладость*» (с. 393).

Є у Григорія Сковорода основана на цитаті з Біблії думка: «Во Время оно явится Сампсону по *жестоком сладкое*» (с. 876). Тут знову йде мова про перехід від отруйного до «солодкого». Ця думка основана на епізоді з Книги Суддів.

Якось Самсон пішов до своєї дружини у Тімну, де вона мешкала, і дійшов вже до самих тімнинських виноградників, коли на нього *напав* лев, якого він через свою нечувану *силу розідрав* (*агресія*). Йшовши другий раз, забравши дружину,

він побачив «падло лева, аж ось рій бджіл у тілі того лева та мед». Самсон загадав загадку філістимлянам «З їдачого вийшло їстівне, а з сильного вийшло солодке» (Суд 14 : 14), але вони не змогли знайти відгадку – це лев, що їв здобич, але, розідраний, сам став їжею для бджіл, котрі з його падла роблять солодкий мед (хоча тут скоріше за все були не бджоли, а оси).

Григорій Сковорода переповідає це як ілюстрацію того, що «трудно есть Царствіє Божіє. Кто может обрести Тму во Свете? ... якоже есть писано: “Раздерите Сердца ваша”» (парафраз Книги пророка Іоїля 2: 13 «Росторгните сердца ваши»), оскільки тільки коли ви «Отвержете Иго Воли вашея» (сс. 876-877), котре отрує вас, і прихилитесь до Волі Божої, відкривши свої серця, Царство Небесне стане вам доступним – як з розідраного лева вийшло «солодке», так з «расторгнутого» серця з’явиться здібність прилучитися до цього Царства, де «обитают» не «ложная», а правдива «Сласть» (с. 876).

У людини, яка прагне істинної віри, *«аппетит»* починає «остритися ко единой сладчайшей и Спасительнейшей (базисна формула) со всех Пищей», котра «ведет за собою Здравіє (вітальність у позитиві). ... Господем Сердце преображает и Яд в сладкополезну Ядь. Кая Спасительнее (базисна формула) Пища, как Беседа (інформаційний код) о Боге?» Після «куштування» цієї «їжі» «множайшая и сладчайшая Чудеса открываются (інформація). Не сей ли есть сладчайший и насытый СОВ ВЕЧНОСТИ? (КГП безсмертя)» (с. 906). «Солодкість» трапези визначається не «многоценностью блудной» (ерос у табу), а тим, що її такою робить Божественна «освящающая Правда» (інформаційний код): «Правда ... Трапезу сладкую творит» (с. 878).

Дані приклади, основані на контамінації *генетиву*, *аліментарності* та *інформаційності*, потрібні нашому філософу для наочної ілюстрації думки про те, що «вкус» (тут ‘сенс’ – О. К.) Біблії як *духовної їжі* є подвійним – «Добрим и Лукавым, спасительным (базисна формула) и погибельным (мортальність), ложным и истинным, Мудрым и Безумным...» (культивована і табуїрована *інформаційність*) (с. 461).

Розуміння її істинного сенсу визначається суб'єктивною точкою зору людини. У залежності від того, чи цей «человек» є «человеком душевным», чи «человеком духовным», Біблія розкриває свій зміст по-різному: «Душевному человеку Лотово п'янство (аліментарний код), Давидово и Соломоново женолюб'є (еросний код) – смрад, яд (табуйована аліментарність) и смерть (мортальність), а Духовному – благовон'є, ядъ, пища (аліментарність) и Живот (вітальність)» (с. 461).

Тут ми можемо говорити про відоме розділення Григорієм Сковородою біблійного тексту на два аспекти – буквальний та символічний. Якщо читати Книгу під першим кутом зору, то всі непристойності, у ній описані, при поверхневому її прочитанні, а паче при спробах «взяти приклад» з деяких біблійних персонажів і тим виправдати своє пияцтво чи блуд – це для вірного буде його загибеллю як християнина, бо Біблія та взагалі християнство гріх не сповідують, а, навпаки, ведуть людину від усього грішного.

Використовуючи ті ж самі аліментарні алегорії, Григорій Сковорода підкреслює, що істинна віра не зможе отруїтися «ядом» тих біблійних епізодів, що стосуються гріховного життя, тому що «Вера Горняя ... яд и смерть яст и пьет» (аліментарність заперечує мортальність); більш того, вона «оттуда здрава (КГП життя у позитиві)» (с.461).

Подібна ж залежність сприйняття Віри від суб'єктивної установки сприйняття її Їжі – як Духовного Хліба, Меду чи Молока – спостерігається тоді, коли така собі людина свідомо зрікається віри та відвертається від неї, твердячи, що ця їжа «мерзенна». «Сим Больным, лишенным Страха Божия, а с ним и доброго Вкуса, – зазначає наш філософ, всяка Пища кажется гнусною. Не Пища гнусна, но осквернился их Ум и Совесть» (с. 155).

Керуючись християнськими заповідями відносно їжі, учасники діалогу Григорія Сковороди обговорюють питання про те, чи можна християнину їсти їжу з поганського столу: «Возможно ли, чтоб пища не была скверная, если она от Языческаго Стола?», і один з них каже, що ця їжа

«престанет быть скверною, если Господь освятит оную благоволит. Все то святое, что доброе. Все то доброе, что Господеви приносится. ... Если ж сам Господь освятит, то кто дерзнет сквернить?» «С Господем и пред Господем» все можна без опаски їсти (сс. 656-657).

В іншому місці учасники діалогу обмінюються думками з такого ж приводу. Один з них, цитуючи св. апостола Петра, говорить стосовно нечистої їжі: «От сего твоего Хлеба отрицается Петр, глаголя: “Господи! николи же ядох сквернаго...”» (Діян 10 : 4), на що співбесідник відповідає: «А! а! Но обаче же убо ял» (але все ж таки їв – О. К.). «Ял убо (так, їв – О. К.), но уже освященное. Аще же бы то не угодно было Богу, не *вкусил* бы» (с. 878). Таким чином, табуїована їжа за певних умов – освячення її Богом – детабується.

Обговорюють сковородинівські герої діалогів й проблему заборони їсти м'ясо взагалі та м'ясо «нечистих» тварин, що не є жуйними та не мають роздвоєні копита або мають такі копита, але не жують жуйку. Припис, що можна їсти та детальний перелік того, чого їсти не можна, ми знаходимо в 11-тій книзі Левіт. Дозволено їсти «кожну з худоби, що має розділені копита, і що має копита роздвоєні розривом, що жує жуйку, її будете їсти» (Лев 11 : 3). «Не будете їсти» тварин, «що жують жуйку», але не мають «розділені копита», чи мають такі копита, але жуйку не жують. На цій підставі заборонено вживати до їжі верблюда, тушканчика, зайця, свиню, «бо вона має розділені ратиці, і має ратиці роздвоєні розривом, та жуйки не жує, нечиста вона для вас». ... «Їхнього м'яса не будете їсти, а до їхнього падла не будете доторкатися, нечисте воно для вас» (Лев 11 : 4-8, 9).

Під забороною у Біблії «все, що не має плавців та луски у воді», такі птахи, як орел, гриф, морський орел, коршак, сокіл, крук, струсь (страус), сова, яструб, пугач, рибалка (дрібна пташка, забарвлена як папуга, з тонким довгим дзьобом – О. К.), ібіс, лебідь, пелікан, сич, бусьол, чапля, одуд, вся комашня, що ходить на чотирьох, плазуни, ящірки і таке інше. Все це буде гидотою для людей. Разом із списком *забороненого* дано перелік й того, що їсти можна, тобто, їжі *культивованої*.

Наведені заборони та дозволи з аліментарної сфери пояснюються тим, що, як Господь Бог святий, вірні теж мають бути святими, «не занечищуючи душ своїх усяким плазуючим, що плазує по землі» (Лев 11 : 43). У цьому біблійному контексті у Сковороди розгортаються викладки щодо заборони їсти м'ясо свиней, коли ті, хто палко бажають його їсти, привіряються до людей, що не можуть *пізнати* самих себе як істот, у яких є не тільки плоть, але й дана Богом Душа. Учасник діалогу стверджує: «Правда, что *Свинья* имеет Копыто раздвоенное, но не посвящается Богу в Жилище, за неименіем двойного *жванія*. ... Кроме того, *Свинья* Грязь любит, ... болотную и мутную Воду. ... “Кто нас напичает мясом?” – с плачем вопіют. “Дажь нам *Мяса*, да *ядим*”. ... Ах! Коль трудно *узнать* (*інформаційний код*) себе! Что есть одно и одинакое *жваніе*, если не одно только *тленное* (*мортальна* КГП) Вещество в себе самом *Разуметь*? Одно Египетское *Мясо* в себе *постигаем* (*інформаційність*)... Свое *Мясо* в *Зубах жуем*» (с. 324).

Ця ідея протиставлення їжі плотської їжі духовній розвивається у міркуваннях про те, що відмова від першої робить її *табуованою* навіть за умов, що вона не є «скверною». Такі собі друзі якось прийшли до Христа, і, знаючи, що він голодний, мовили йому: «Равви, яждь». Той же сказав їм: «Моя *пища* есть: да *сотворю* (*генетив*) волю Пославшаго мя» (контамінація *аліментарного, агресивного* та *інформаційного* кодів). Тобто, він висловив думку, що якщо дехто й *попоїсть* запропоноване *пригощання*, все одно залишиться «и *голоден*, и *жажден*», якщо не буде робити та говорити про те, «к чему Отец небесный Его *родил* (КГП *генетиву*) и послал. Тут Его и *пища*, и *питіе*...» (с. 676).

Розуміння їжі, думок та вчинків як «нечистих» визначає негативне ставлення до них Григорія Сковороди. Тут ми бачимо у нього порівняння споживання такої їжі з копрофагією, коли йдеться про своєрідне *реверсивне* обернення *аліментарного* коду. Безумовно, у цьому випадку аліментарність представлено Григорієм Сковородою в її табуованій формі. Діалог, де згадуються наведені вище слова св. ап. Петра «Господи! николи же ядох скверного...»

продовжується розвитком думки про нечисту їжу, взяту в алегоричному плані як абсолютно неприйнятне сповідання «богомерзких» брудних життєвих принципів четвертого «блядословного» грішного світу, що своє «мирское общение», сповнене ворожості та хвороб духовних, проводять у «блудних трапезах», поїдаючи фекалії, чому дурні люди радіють та веселяться.

Учасник діалогу за іменем Варсава, під яким за власної етимології крився сам Григорій Сковорода як син (вар, бен) Сави, викриває викривлене розуміння демонічним співбесідником слів Письма, недоречно застосованих ним до невідповідного предмету. Це були слова про те, що Хліб свій треба їсти «во Веселії», але зрозумілі так, начебто й нечисту їжу, до якої припадають гріховні червоугодники, теж слід їсти радісно.

Син Сави перепитує: «Где же больше Богомерзостей, *Вражд (агресивність), Болезней (вітальність у негативі)*, аще не во Общениях Мірских, имже Бог *Чрево*? На всех *Блудних* (табуйований еросний код) *Вечерях* и *Трапезах* их, якоже РУКА, *реченная* Даниилом, на Стене *пишет* (інформаційний код), тако *гремит* ГРОМ (агресивність) Божій сей: “Несть радоватися Нечестивым”» ... Ті, хто «*ядят Хлеб* ... не Благословенный, паче (більш того – О. К.) Землю со Змієм», не можуть їсти «во Веселії». «Во Веселії? ... Лжеши!» – говорить Григорій Сковорода Демону, «Іезекіиль же Истину Благовестит: яко *истаевают* (тут ‘зникають’ – *мортальність*) *ядущие* не Оприснок, но *Мотылу* в *Неправдах* (табуйована інформаційність) своих».

Герой діалогу відхрещується від пропозиції скоштувати дану «їжу»: «Кій убо мне предлагаеши *Хлеб* твой? Сам *вкушай!* Мірская Община мерзка мне и тяжка». Те, що св. ап. Петро називав «Скверное», «лежит в Римском COMMUNE, сиречь Общее, Еллински KOINON (підлий, нечистий – Л. Ушкалов). Сіе же Еллинское знаменует у Римлян Блато» (COENUM – болото, багно – Л. Ушкалов) – примічає Григорій Сковорода. Іншими словами, ті «страви», що їх «варганять» на «кухні» «мирської общини», «блядословного світу» є не їжею, а «мотилою».

Що це за слово, пояснює сам автор: «Мотыла есть имя Славенское древнее. Еллински – Котроζ. Римски – Excrement» (с. 878). Зрозуміло, чому герой діалогу скликує: «Господи, *Отче (генетив)* и *Боже живота (вітальність)* моего! Да не *пожрет (аліментарно-агресивне кодування мортальності)* мя Бездна Мірская». Буває, що дехто у цьому «мертвому болоті» шукає і «сладости», і «студодействие» (розпусту) (с. 847), що доповнює *реверсивну аліментарність еросним кодом* – перелюбці є такими самими копрофагами, як і ті, хто спокушається їсти диявольське пригощання.

Подібна нечиста їжа як алегорія безбожності є небезпечною приманкою, за якою криється «гачок» Диявола, що ловить на свою вудку чи у свої сіті людські душі. Диявольська приманка на гачку та сіть настільки «сладки», що всі ними «плененны». Але вона водночас є «погибельною» (*мортальна універсалія*). Їхню *солодкість* «все видят» (контамінація *аліментарного* та *інформаційного* кодів), а *смертельну небезпеку (мортальна КГП)* – лише «избранныи» (с. 925). Цю думку Григорій Сковорода подав в одній зі своїх байок, де «Щука, напав на *сладкую ядь, жадно* її *проглотила*», «но вдруг почувствовала сокровенную в *сладости* Удку, увязшую во внутреностех своих». У Силі (моралі) до цієї байки наш філософ її суть виражає так: «Без Бога и за Морем худо» (с. 171).

Лише «освящающая *Правда* (культивована *інформаційність*) *Трапезу сладкую* творит». Мова йде про контекст ставлення до Бога як до *їжі духовної*, що впливає з Його самовизначення «Аз есмь Хлеб». *Саме* до цієї *трапези* без будь-яких вагань насправді вже можна застосувати такий заклик «Прийди и *яждь* во Веселіи *Хлеб* твой».

Пряме табування у наративі Григорія Сковороди стосується й *вина*. «Кроме единого грозного вина» у контексті «не мають вино пити» він згадує також заборону на пиття *сікери* (українською відповідністю цього грецького слова є «головичник») – «Не пій вина и Сікеры» (с. 433). Сікера – це «всякое питье упоевающее, пьяное или хмельное,

у тому колі й «хлебное (называемое) вино», котре «в том же всеродном имени заключается» (с. 930). Часто згадуване у Біблії, дане слово на біблійних землях Близького Сходу позначало всі алкогольні напої з меду або фруктів, а також пиво, але сюди не входило виноградне вино, через що заборонний біблійний припис розрізняє сікеру та власне вино.

Проблема табування певних продуктів харчування має відношення особисто до Григорія Сковороди, про що в його життєписі згадує Михайло Ковалинський. Вороги нашого філософа, прагнучи його дискредитувати, використали підлий прийом – наклеп. Найближчий друг Григорія Сковороди пише: «Лжемудрое высокоуміе, не в силах будучи вредить ему злословіем, употребило другое орудіе – клевету. Оно разглашало повсюду, что Сковорода *охуждает* (визнає поганим – О. К.) употребление мяс и вина и сам чуждается оных. А как известно, что такое учение есть ересь Манихейская, проклята от святых Соборов, то Законословы и дали ему прилагательное имя Манихейскаго ученика. Сверх того доказывали, что он называет вредными сами по себе золото, серебро, драгоценныя вещи, одежды и проч[ая]. Как же Бог ничего вреднаго не сотворил, а все те вещи Им созданы, то и заключали, что он богохульник». Далі цей перший біограф Сковороди викладає його відповідь наклепникам, маючи за джерело лист нашого мудреця до одного свого приятеля. Суть цієї відповіді полягає у такому:

«Было время и теперь бывает, что для внутренней моей экономіи воздерживаюсь я от *мяс* и *вина*. Но потому ли лекарь охуждает, например, *чеснок*, когда велит поудержаться от употребления онаго тому, у кого вредный жар вступил в глаза? Все благосотворено от всещедрого Творца, но не все всем всегда бывает полезно. Правда, что я советовал некоторым, дабы они осторожно поступали с *вином* и *мясом*, а иногда и совсем от того отводил их, рассуждая горячую молодость их. Но когда отец младолетному сыну вырывает из рук нож и не дает ему употребления оружейнаго пороху, сам, однако же, пользуясь оными, то не ясно ли видно, что сын еще не может владеть правильно теми вещами и обращать их в пользу,

ради которой оне изобретены? Вот почему приняли меня за Манихейского ученика. Не ложно то, что всякой род *пищи* и *питія* есть полезен и добр; но надлежит брать в разсужденіе время, место, меру, особу. Не бедственно ли было бы *сосущему грудь* младенцу дать крепкой *водки*? Или не смешно ли работавшему в поте лица весь день на стуже дровосеку подать стакан молока в подкрепленіе сил его? Как же несправедливо почли меня за Манихея, так и недостойно за человеконенавистника и ругателя даров Божіих» (с. 1362).

Ці доводи Григорія Сковороди цікаві тим, що у них він говорить не тільки про *культивацію* і *табування* певного роду їжі, але й про таку культурну трансформацію базової харчової функції людини, як каналізування, тобто, відведення вживання певної їжі у певний канал, що виглядає як переміна, в залежності «від часу та місця», її заборони на дозвіл, і навпаки. Прикладом каналізування харчової функції можуть слугувати *пости*.

За суттю викладених виправдовувань Григорія Сковороди з метою відведення від себе наклепницьких тверджень недоброзичливців, ми можемо стверджувати, що він зовсім, доконечно і не табував пиття вина та поїдання м'яса, тому що іноді вживав їх, і не культивував їхнє споживання надлишком, оскільки іноді від них відмовлявся і ніколи не переходив у цьому міри. Його ставлення до таких продуктів було ґрунтоване на поперемінній зміні *табування* на *культивування*, чим і є власне *каналізування*.

У листі другові Сковорода застерігає: «Ти уникаєш того, хто від *пияцтва* стає *Божевільним* (*аліментарність* табує *інформаційність*) і не стережешся *черевугодника*, який своїм прикладом закликає тебе до *несвоєчасного* й надмірного вживання м'яса, вина»... Більшість людей до нестями об'їдається м'ясом і *обпивається* різними хмільними *напоями*. (*культивована аліментарність*)... Саме від цієї найприроднішої *матері виникли* (*генетив*) всі раніше згадані зарази». Сковорода наставляє друга: «Уникай мирського *людиновбивчого* (*агресивна мортальність*) духу, ... *зменшуючи* надмірну їжу (заперечення культивованої *аліментарності*) й уникаючи вогню,

породженого *вином*, звідки всі пороки душі, а з останніх, у свою чергу, всі *хвороби тіла* (КТП *життя* в негативі) (с. 1103).

Через обтяження їжею та вином ми передчасно старіємо. Йому відомі навіть авторитетні люди, котрі псують юнаків, спонукаючи «їх до ненажерливості, використовуючи при цьому навіть місця зі Святого Письма». Якщо тебе «спонукають до надміру» *їсти* та *пити*, відмовся «й скажи: мені це не корисно». «І коли Павло говорить, що йому не дозволено їсти м'яса через любов до інших, то хіба я не можу через любов до самого себе додержуватись посту або обирати їжу?» (сс. 1103-1104).

Щоправда, Михайло Ковалинський у своїй праці про Григорія Сковороду заперечує вживання ним м'яса та риби: його великий друг «пищу имел состоящую из зелій, плодов и молочных приправ; употреблял оную ввечеру по захожденїи солнца; мяса и рыбы не вкушал не по суеверїю, но по внутреннему своему расположенїю» (с. 1350).

Ситість та неситість духа і тіла. Поняття *аліментарного* коду, такі, як *ситість*, *ситий*, *неситий* у Григорія Сковороди в універсально-культурному аспекті не відрізняються від інших понять, в основі яких також лежить *аліментарність* як така, тобто, мова здебільшого заходить про метафоричне вживання даних термінів при наданні їм духовно-символічного *інформаційного* значення.

В аліментарних термінах тамування голоду описує своє враження від читання Біблії герой сквородинівського діалогу. Він розповідає, що «Библію начал *читать* (*інформаційність*) около тридцати лет от *рожденія*» (*генетив*), і вона «утолила» его «долговременную *Алчбу* и *Жажду Хлебом* и *Водою, сладчайшею Меда* и *Сота* Божїей *Правды* и *Истины*» (*аліментарна інформаційність*) (с. 529).

Закликаючи людей «Возвести сердечны вежды», поглянути «выспрь, на небесну твердь» для того, щоб знати «что то зовется Бог», наш мудрець попереджає їх, що вивчаючи все приземлене, низьке, і нехай через свою красоту «плениет Мір сей весь зрак пчес», людина не зможе втамувати свій духовний *голод*, «отсюда-то скука. Внутрь скрежет, тоска,

печаль. Отсюду *несытость*. ... Знай! не будет *сыт* плотским дух» (с. 1181). Гріховні страсті мають своїм наслідком не тільки «ненависть, памятозлобіє, гордість, лесть, скуку, раскаяніє, тоску, кручину», але й «*несытость*» (с. 221).

Ця ж думка виражена Григорієм Сковородою й у поетичній формі: «Бездна Дух есть в человеке, Вод всех ширшій и небес. Не насытиш тем во веки, Чем пленяет Мїр сей весь» (сс. 683, 843). Досягти стану *ситості* у духовно-символічному значенні, тобто, задовільними свої духовні потреби можна лише звернувшись до Бога, інакше людина залишається «*неситою*» із «скрежетом, тоскою и печалью».

Учасник дружньої вечері, під час якої він слухав проникливу проповідь, дякує тому, хто її промовляв, за те, що *голод* тіла та *голод* душі були вгамовані на цій вечері одночасно: «*Насыщая* тело, еще лучше мы *насытили* сердце» (с. 929).

Протилежний мотив невдячності за щедрі Божі дари та відвернення від Бога, котрий надає стільки благ, включно з їжею, виведено у Григорія Сковороди на підставі звернення Мойсея до Ізраїлю. Коли «Господь Бог твой введет тя в Землю благу», ніякий *голод* вже не буде можливим, оскільки Земля та – це Земля «*водотечи водных и источники бездны* по полям и горам, ... Земля *пшеницы и ячменя*, ... Земля *Маслична Елея и Меда* ... И дасть *Дождь* Земле твоей во время, ранній и поздній, и *собереши жита* твоя, и *вино* твое, и *Елей* твой (*генетив*), и даст *пищу* на Селах *скотом* твоим.»

Но что далее? Попри те, що «*ядый насытився*», Ізраїль «преступив», і, вознесешися сердцем» своїм, *забув* (табуйований *інформаційний* код) «Господа Бога» свого, почавши служити «Богом иным...» (с. 303). Матеріальна ситість, «Золотий Телець» на той час переважили потребу в задоволенні духовних запитів. Про духовне «*насищення*» тоді навіть питання не стояло.

Повчальна сентенція Григорія Сковороди протиставляє *ситість душі* *ситості тіла*: «Кая польза тебе в полных твоих *закромах*, аще душа твоя *алчет* и *жаждет*? наполни бездну, *насыти* прежде душу твою» (с. 928).

Наш мудрець при цьому прямо вказує, що це зробити здатен лише Господь. Коли «душа, наконец, нашла Того, Кого нигде нет и везде есть», вона стає щаслива. «Сей один довлеет ее насытитъ» (с. 558). Ті ж, хто *почує (інформація)* голос Божий, «будут благословенны и вселятся на Земле доброй, и насытятся Пшеницы, Вина и Елея, и воспитаются на Воде покойне, и утучнеют Хлебом Слова (контамінація аліментарного та інформаційного кодів) Божія, и так Землю свою вторицею наследят, и Веселіе вечное (імортальна КГП) над Главою их... А если кто не узнает себе, сей не может слухом услышати (табуйований інформаційний код) гласа Господа Бога своего, чтоб отверзл ему Господь сокровище свое благое – Небо. И не получит, не увидит, ни уразумеет (тпбуйований інформаційний код) Сладчайших (аліментарність) сих Божіих Обещаній...» (сс. 297-298).

Блудный сын повернулся до Отца з голоду.

Голод та ситість є протилежностями, об'єднаними у понятті «їжа», котрих Бог «сотворив и слепил во Едино» так, що вони стоять в одному ряду з такими протилежностями, як «Зима и Лето, Тма и Свет, Смерть и Жизнь (мортальність та вітальність), Добро и Зло, Нищета и Богатство» (вітальність, якість життя) (с. 965).

Вислів «Кореніе древес жеваху от Глада великого»» «привели на память (інформація)» учаснику діалогу «Притчу о Блудном Сыне. Бедный свинной Пастырь! Сам изсох от голоду, а Свиней пасет. Видно, что у Пастыря и у Паствы такі ж Зубы, и той же Вкус. Вот что делает не-Знаніе (табуйована інформаційність) себе! Оставил Дом свой, Дом Отца (генетив) своего, расточил по посторонным внешностям мысли (інформаційний код) свои, Душу (КГП безсмертя) свою, выбросив Ее от Сокровища своего внутренняго, как Грозд от виноградных Лозы отсеченный, вырвав, как Вербу, при живых (вітальність) Водах насажденную (генетивна КГП), а еще желает насытитись и иных накормить (аліментарність). Но стаду Его никогда

не бывать ни Волами, ни Козлами, ни Овцами, ни Елєнями, поколь не возвратятся к Отцу своему в Дом свой» (с. 324).

В Євангелії від Луки (79 : зачало, 15 : 11-32) розповідається ця історія Блудного Сина, який пішов з дому, забравши у батька свою долю спадщини. Він швидко розтринькав усі гроші на пустощі та розпусту. У країні, де він перебував, «настав великий голод», та такий лютий, що цей син готовий був їсти свиням задане. Згадавши у скрутї про свого Отця, він, сповнений каяття, повернувся до нього і був ладен бути при ньому простим наймитом. Але Отець прийняв його з *любов'ю*, *нагодував* м'ясом найкращого тільця, одягнув у нове та красне, і все пробачив. Інший син, що був при батькові весь цей час, не хотїв прощати братові його провини, але за переконування батька, котрий сказав, що треба радіти з того, що твій брат був *мертвий і ожив*, пропадав і знайшовся, погодився і все братові дарував.

Зазвичай цю біблійну притчу розуміють як повчання про пагубність самонадійної гордині людини, котра відвертається від Небесного Отця, про здатність грішника зрозуміти цю пагубність, про його повернення до Бога та про необхідність вміти прощати. У Григорія Сковороди цей смисл притчі репрезентовано у поняттях *аліментарного* ряду, як і в оригіналі, але з акцентом на тому, що гріховне відпаданнє від Бога визначене *незнанням* самого себе. Ставши блудним сином, така людина зазнає душевного спустошення, виразом чого є алегорія такого нестерпного «голоду», що вона вже погоджується «їсти» огидну для людей «свинячу їжу», що означає її падіння до тваринного стану. Така людина стає наче вирвана з життєдайного джерела верба, яка без цих «живих Вод» «засохне», *помре*. Втім, цей син знаходить у собі сили повернутися до Отця та смиренно просити та отримати від Нього прощення за свої гріхи. Зрікаючись Бога, неможливо «насититись», тобто, знайти істинне *Життя* у повноті всіх його позитивних проявів, а тим більше – зробити щасливими («*нагодувати*») інших людей.

В універсально-культурному сенсі тут присутня *базисна світоглядна формула* («брат твій був мертвий і

ожив»), де вітальність (КГП життя) кодифікована аліментарним кодом як у середній її частині (після доброго життя при Отці внаслідок залишення Його виникає смертельна загроза померти від голоду), так і у частині фінальній, де цю загрозу відведено тим, що *люблячий (ерос)* Отець нагодовує сина «кращим тільцем», і той «*оживає*».

Разом з цим «харчовим» кодом, явно алегорично застосованим, у притчі присутні такі коди, як табуйований інформаційний код (всі ці прикrostі виникли через незнання цим сином самого себе) та культивованій еросний код (син витратив батьківські гроші на сексуальний блуд, розпусту).

§ 5. Смакові метафори вітальної універсалії

«Солодкість» та «гіркота» як загальні епітети.

Як і переважна більшість термінів аліментарної семантики, ці поняття, що виражають смакові відчуття, у Григорія Сковороди вживаються *метафорично* (як щойно згадані «*сладчайшие Божії обещания*»), як позитивний або негативний епітет явищ передусім духовного порядку. У деяких випадках аліментарний приклад послуговує для ілюстрації явищ іншого ґатунку, прем, отримання «звання» «по природі». Такий труд є *солодким*, а «*смерть приятна*» (с. 664). *Кінець земного життя* тому є *приємним* (*мортальність* у позитиві), що після неї для вірних настає час «*вкусить сладчайшія оныя ПАСХИ*» (с. 436), тобто, *воскресіння* (*імортальність*). У зв'язку з цим Г. Сковорода вустами свого персонажу скликає: «О Боже мой! коль *сладкій* самый *горкій* труд с Тобою!» (с. 654), так само, як «*виноградная Ягода тем в сладкой своей Силе (агресивний код) богатеет...*» (с. 662).

У Царстві Божому – наявна істинна «*Сласть*», на відміну від «*сласти ложной*» (інформація та аліментарність) (с. 877) гріховного світу. Іноді «сладчайшими» Григорій Сковорода називає біблійних персонажів, наприклад, Лота (с. 800). Жена Лотова теж «солодка», але ця солодкість у ній поєднується з гіркотою: «О жена, жена! Ты и *горесть*, и *сладость* моя. *Живиш и умерщвляеш...* (КГП життя і смерті)» (с. 786). «Солодкість»

та «гіркота» у цьому оціночному твердженні синонімічно дублюються граничними категоріями *життя* та *смерті*.

«Сладостним» є сон з «Божїими виденїями», котрими вірний «во сне» и вне сна *наслаждается»* (с. 837). У «*сладкодышущих* цветов» (с. 221) приємний *аромат*, але не всі його чують. Так само «Сладко благоухает» и Дух Святий, проте відчуває цей дивний аромат лише той, хто йде за настановою пророка Осії: «*Сейте (генетив)* себе в *правду (інформація)*, соберите *плод живота (генетив та вітальність)* *просветите* себе *Свет* виденія (*інформаційність*)». Така людина починає «чувствовать *Сладчайшее* Благоуханіє разлившагося без Границ Духа *Животворящаго (генетив та вітальність)* Твоего, как *Сладковоннейшаго* Өимїама» (с. 319).

Деякі біблійні персонажі, зокрема, Ісаак та Іов, відчували цей «солодкий» дух Духа Святого, знак близької Божої присутності, особливо сильно, маючи чуткий ніс та нюх. Григорій Сковорода говорить про це так: «Сей Исааков Нос ... исполнен Острейшаго Чувства. Он везде *чувствует (інформаційний код)* *сладчайший* Дух и *Благовоннейший* Дым Повсемественнаго Присудствїя Божїя. Таков Нос имел Иов: “Дух Божїй, сущїй в Ноздрех моих”» (сс. 317-318).

На прикладі солодко пахучих квітів Григорій Сковорода показав, як можна почути Божі «солодкі слова». Два вчених, розповідає він, розмовляли про Святе Письмо як про «райскую *пищу*» та «врачество» думок, вважаючи слова з нього «*сладчайшими*». Один з них «окаевал (засудив – О. К.) сам себе за то, что не мог никакого *ВКУСА* чувствовать в тех *сладчайших* СЛОВАХ». Інший перепитує: «Как же называешь *сладчайшими* СЛОВАМИ, не чувствуя в них никакого *ВКУСА?*», на що отримав відповідь: «Так, как той, кто издали смотрит на Райскїи Цветы. Не слышит их Духа, а только верит, что дивным каким-то дышут *Благовоніем*» (с. 234).

Щоб відчуту *солодкість* Божих слів, слів «Духа *сладкого*, Духа *Мирного* (табуйована *агресивність*), Духа *Пророческого* (*інформаційний код*) (с. 401) треба «с самых пелен посвятить себе Христови», і тоді така людина реально «отведает *сласти*», і після цього буде і серед інших

людей «*сладость* разводитъ» (сс. 51-52, 1259). Наближення до Бога веде до того, Бог у людині, а людина – у Бозі починають перебувати у «сладості»: «Ты в мне, я в Тебе вселюся, *сладости* той насыщуся» (с. 1259), тому що в «умностях Христовых» міститься «*сладостна дума*» (с. 62).

Метафоричне *інформаційне* значення містить вислів «сладчайшія *беседы*» (с. 798), внаслідок якої славиться «сладчайшая *Вечность*» (*імортальність*) (с. 683). Табування *інформаційності* у зв'язку з *вічністю* простежується у діалозі, де один з учасників скаржитися на те, що його «*очи день от дня слабеют*» (обмеження *інформації*) і він «*не чаёт прожить ни 20 лет* (перспектива *мортальності*). Кто же мне и кая страна обновит *Юность?* (*імортальність* як *омолодження*). *Век мой скончается...* (*мортальність*)». «О Фарра! – скликує співбесідник, не тужи, друг мой. Мы замажем уши (закриття *інформації*) твои воском, медом и сотом: *ВЕЧНОСТЬЮ* (*імортальність*)» (с. 388).

Солодкість голосів може бути *смертельно* небезпечною. Так, голоси Сирин (с. 388) є настільки «солодкими», що вони «околдунили» одного з героїв твору Григорія Сковороди (с. 389). «Обаянна» ними, «бедная душа на пути хочет навсегда уснути (*мортальність*), не доплывши брега» (с. 64). «*Сладкоречивость*» Сирин оманлива, «Сирин есть *сладкоречивый* Дурак, влекущий тебе к тому, чтоб ты основал Шастіе твое на Камни том, который не утверждает, но разбивает». Цими Сиринами є «славные и почтенные *Любомудры*». Той хто їх *послухав* (*інформаційність*), зазнає у *житті* різних *негараздів* (табуована *вітальна* КГП, життя в утисках) (с. 390).

Ті ж самі прикrostі у *житті* чекають на тих, хто «гладкогласіє в мусикійских орудіях *люблят* (*ерос*) веселятся птичіим пенієм», а «собственную же свою *жизнь* (*вітальна* універсалія) без всякія *сладости*, веселія и утешенія оставляют, *горчайшими* пристрастіями, заботами и печальми, конца не имущими, изнуряемую, и не только сами себе уврачевать не пекутся, но и премудрыми друзей своих *словами* (*інформаційний код*) соблазняются. Сіє когда бы не

мешало, тогда бы и настоящая жизнь (вітальна КГП) безсоблазненна, и прошедшая *сладкопоминаема*, и впред благою надеждою утверждена была бы» (с. 1052) – викладає у власному перекладі сентенції Плутарха з його роботи про душевний спокій Григорій Сковорода.

Позитивний смисл «солодкості» голосів («глас твой *сладок*» – с. 587) пов'язаний, як вважає Григорій Сковорода, з церковними співами. «Нет *сладостнее*, – пише він, ... як співати Господу, а не міру, не *тлени* (мортальність), но *вечности* (імортальність)... При том надобно уметь сличать голоса, вливающие в душевное ухо *сладкую* Симфонию» (с. 570). Музичні звуки сприймаються «солодкими» як у буквальному, наприклад, у вислові «Гусли *сладкозвонныи*», так і у переносному сенсі: «Ты! Десятострунная *ЧАЛТЫРЬ!* *сладчайшая* моя» (с. 259).

Згадує Григорій Сковорода й «солодкоголосих» птахів: «все Райскія Птицы, Испущенны из Темницы, Повсюду летают. *Сладко* воспевают» (с. 853). Серед конкретних птиць він називає «*Сладкогласных* Крастелей» (с. 953), але в саркастичній формі, що видно з того, що вони згадуються в одному переліку з «безхвостыми Львами, Крылатыми Черепахами и Кобылами, Хвостатыми Зайцами, Единорожными Волами, *Правдолюбными* Ябедниками и *Клеветниками*, *Премудрыми* (сказать по-Теутонску) Шпіц-Бубами (der Spitzbube 'нікчема' – Л. Ушкалов), по-малоросійську – *Умными Дураками* (інформаційний оксюморон) и протчая Чудовищами и Уродами».

«Крастелями» називали як перепелів, так і власне коростелей (водяна курочка, деркач тощо), хоча ці птахи відносяться навіть до різних родин – фазанових та пастушкових. Етимологія старослов'янського слова «крастель» сходить до індоєвропейських джерел, слово на їхній основі присутнє у давньогрецькій мові – ним позначалися, приміром, у Платона та Аристотеля, всі довгоногі птахи боліт та заплав.

Що стосується «солодкоголосого» співу, то якщо голос перепела з певною натяжкою таким ще можна назвати, то до голосу «крастеля» – скрипучого, тріскучого, схожого

на жаб'яче квакання даний епітет Григорієм Сковородою вжито з явною іронією. У серйозному контексті Вживане Сковородою поняття «Сладкоголосіє» семантично співвідноситься із «сладкоречивостію» як стилем письма (с. 165).

Як епітет «солодкість» може докладатися до певних локацій, як буденних, наприклад, до простого та бідного житла, де народився Христос («сладкое жилище Міра») (с. 1006), так і сакральних («Рай сладостей») (сс. 300, 604, 785, 1367). У Раю, «сладостному саду» (с. 81), знаходиться «древо *сладчайших* Райских Плодов» (сс. 335-336, 461). Солодким є також «покой» (с. 785), що має у Сковороди значення, близьке до раювання. На небесному бенкеті Тантала «кричат Музы *сладкогласны*» (с. 120).

У залежності від того, який орган почуттів ми використовуємо при пізнання, інформація від них може бути відмінною. Так, «осязать и касаться ... то жезлом, то руками (інформація) ... есть язва и *смерть* (категорія *мортальності*), а *взирать и понять* (інформація) есть *сладость* и неизреченное Чудо» (с. 431), і ця «сладость», як впливає з логіки висловлювання, пов'язана вже не зі *смертю*, а з *життям*.

«Сладостными» бувають не тільки безпосередні, але й релігійні почуття. Переповідаючи свій сон, Григорій Сковорода пише, що коли він «отправлял ... с дьяконом литургію», з ним «пред престолом до земле кланяясь (с. 1348), <то> чувствовал *внутр сладость*, которой *изобразить* (інформація) не могу». Цей «дивний» сон сам мав для сновидця «солодкий післясмак», він його «менше *устрашил*» (*агресивність*), «как *усладил*», «и пробудившись», він «непреминул с *сладостію* ... пропеть: “Святій Боже”...» (с. 1337). Ще один сон про Божественне викликав у нашого філософа «развязанность, свободу, бодрость, охоту, веселость, ясность, согреяние и неизъясняемое удовольствие духа», після якого він прокинувся «в исполненіі *сладчайшаго* чувствованія» (с. 1354).

Разом з тим, як добре відомо, «сладостными» називають й тілесні почуттєві враження. Так, на пируванні Тантала «сладосты чудесны» «*услаждали*» «все чувства телесны» – зір, слух, смак (с. 120).

«Солодко пити» не значить «солодко жити».

Алегоричні смисли поняття «солодкого» зустрічаються у визначенні Григорієм Сковородою сутності безтурботного та вільного «пасторального» життя, про що співає сам пастух: «Хотя пастушком слыву, В вольных мыслях (інформація) век живу, Жизнь (вітальність) столь сладко провождаю, Лучше в свете не желаю. Ни на скиптр, ни злат венец Променяю сих овец» (с. 1046).

«Солодким» деякі церковні ієрархи вважали й чернече життя. Михайло Ковалинський у своєму життєписі Григорія Сковороди розповідає, як один з цих ієрархів, Гervasій, почав наполегливо радити Григорію Сковороді прийняти чернецтво, обіцяючи «предстоящую ему в сем поприще честь, славу, изобиліе всего, почтение и, по его мнению, щасливую жизнь».

Наш мудрець «выслушав сіе», від цієї начебто заманливої пропозиції відмовився, «возревновал по истинне и сказал Гervasію: “Разве вы хотите, чтоб и я умножил число Фарисеев? *Ежте жирно, пейте сладко, одевайтесь мягко и монашествуйте!*” А Сковорода полагает монашество в жизни нестяжательной, малодовольстве, воздержности, в лишеніи всего ненужного, дабы приобрести всенужнейшее, дабы сохранить себя самага в целости, во обузданіи самолюбія, дабы удобнее выполнить заповедь *любви (еросний код)* к ближнему, в исканіи славы Божіей, а не славы человеческой» (с. 1350).

Коротко кажучи, від того, що ви будете «*пить сладко*», життя ваше солодким не стане, тому аргументи Гervasія на перевагу прийняття чернецтва для Григорія Сковороди не були переконливими, оскільки чернецьке покликання він бачив зовсім в іншому, у тому, що насправду є істинним та потрібним – *любові (еросний код)* до ближнього та пошуку слави Божої. Таке *життя* воістину є «солодким», оскільки «*Сладкое* все, что есть истинное (інформаційний код) и нужное» (с. 1079).

«Dolce vita» як життя в Істині. З істиною у Григорія Сковороди пов'язані уяви про «солодке життя». Хоча іноді «солодкість» як епітет належить до реального їстівного продукту, приміром, такого напою, як муст, виноградне сусло (сс. 605, 792), але більш поширеним у нашого філософа є метафоричне вживання «солодкості», у тому колі й стосовно до названого хмільного трунку, і передусім – в інформаційній площині: «Истина (інформаційний код) есть то Сладчайший Муст и Нектар» (с. 962).

Ще у давнину такі філософи, як Епікур та Горацій висунули ідею «солодкого» життя, але їх зрозуміли невірно, приписавши їм пропаганду життя у тілесних насолодах. Григорій Сковорода показує, що насправді це не так, що для цих мислителів «солодким» було життя «в Істині», а не у розбещених забавах.

Наш мудрець зазначає, що Епікур вчив своїх друзів, що життя наше «зависит от *сладости*», через що воно має бути веселим, але цієї «весілості» ми досягаємо не через «сытость телесную», а через «веселие Серця», котре живе (вітальна універсалія) зовсім не матеріальною їжею. «Горатіус то же, что Епикур, мыслит: Nec dulcia differ in annum... Сиречь: Сладости не отлагай на Год» – пише Григорій Сковорода, і пояснює, «что он чрез *сладость* разумеет веселіе сердца». Надалі він додає, що Епікуру вторив Сенека, котрий закликав: «Vive hodie. Живи днесь».

Григорій Сковорода вважає, що «Люди, не раскусив» «Силу Слова сего во всех веках и Народах, обезславили Епикура за *сладость* и почли самага его Пастырем стада свиннаго», тобто, почали вважати його апологетом чуттєвих *насол*од, далеких від духовності. Проте «Боговидец Платон» це «изъяснил» так: «Когда жизнь от сердечнаго веселія, а веселіе от *сладости*, тогда откуду зависит *сладость*, *улаждающая* сердце?» (с. 729). Вона залежить від осягнення *Істини*, за котру нічого «нет *сладчае*» (с. 730). Таким чином, «солодкість життя» визначається «веселістю серця», веселість же «улажденного» серця визначається тим, солодше за що немає – *життям в Істині* (інформаційно кодована вітальність).

«Солодкість» життя та «веселість» Серця згадується і в інших творах Григорія Сковороди. Прожити життя «солодко», попри те, що воно схоже на штормове море, вдається мудрецам через їхню свідому лагідність та сумирну вдачу: «душа любомудрая, древній Кратес, кроткими замыслами кроткаго духа (табуйована *агресивність*) легко и *сладко* проплыл своего *житія* (*вітальність*) *пучину*» (потенційна *мортальність*, базисна формула), «сапог ноге, а сердцу жизнь сообразуется. Некто мудрец сказал: обычай зделает *жизнь* (*вітальність*) *сладкою*. А я скажу: сердце чисто *зизждет* (созидает – О. К., *генетив*) *жизнь веселу* (*вітальність* у позитиві)» (с. 1043).

Але одних веселощів у житті не достатньо, веселитись легко, коли перебуваєш у переконанні про повну безпеку, а до безпечного життя веде *солодкий* шлях Господень: «*Жизнь* (*вітальна* універсалія) *безопасна* (послаблена *імортальність* як відсутність загрози життю), есть то ПУТЬ *сладкій*, ПУТЬ Господень» (с. 836), коли «усердно последовать Богу есть *сладчайший* источник *Мира* (табуйована *агресивність*), *щастія* (*життя* у позитиві) и *Мудрости* (вищій рівень розумових здібностей, *інформаційність*)» (с. 670). Іншими словами, до істинного «солодкого життя» при Господі веде й *солодкий* шлях Господень.

Солодке (добре) та гірке (погане) у своїй єдності складають цілісну «тканину» нашого життя. Солодка музична гармонія послуговує Григорію Сковороді для пояснення нашого *життя*. Як мелодія складається у *солодку* благозвучність з високих та низьких тонів, так і воно складається із *солодкості* та *гіркоти*, гарних та прикрих подій, з протилежних афектів та емоцій. Людина тче своє *життя*, на якому, як на тканині, на загальному «некрасному» фоні бувають «красні» узорі. З цих протилежних, недобрих, *гірких*, та добрих, *солодких* подій й складається загальний візерунок нашого *життя* (*вітальність*).

Він зазначає, що «музыканты из *высоких* и *низких* гласов составляют сличную и *сладкую* симфонію, а муж мудрый из *удачных* и *неудачных* припадков тчет *жизни* (*вітальна* універсалія) своя постав (відріз тканини певної довжини –

О. К.), и некрасное в нем поле взорочными (помітними – О. К.) цветами украшает, дабы из *горких* и *сладких* случаев слично составить *жизнь* (*вітальність*) себе, якоже составляется день Господень из вечера и утра, из тмы и света. *Добрый* и *злой* (*агресія* табуїювана та культивувана) Ангел приставляются в *рожденіи* (*генетивна* універсалія) каждому человеку, от них-то в сердце <нашем пребывают> противныя себе пристрастности и аффекты: радость и печаль; безопасность и *страх*; милость и *злоба*; правость и *преступление* (*агресивність*); законность и беззаконіе; удовольствіе и досада. И сіи-то суть противныя оныя противных себе двоих оных источников сердечных *вечно* (*імортальність*) *источаемыя* струи, *творящія* (*генетив*) *жизнь* (*вітальна* КГП) нашу не равнотекущею, но замешательства исполненною» (с. 1049).

Наче підсумовуючи ці міркування, Григорій Сковорода зазначає: «Не найдеш и состоянія, чтоб оно из *горести* и *сладости* не было смешенное. Так весь Мір стоит. Противное противному способствует. *Сладость* есть наградою Горести, но *Горестъ* – *Мати Сладости*. Кто хочет *пожинать сладость*, да любит прежде *Горестъ*: и *уродится сладость...*» (*генетив*) (с. 676). Наводить Григорій Сковорода й інші приклади змішування солодкого з гірким. *Агресивна* дія, *кара*, якщо вона батьківська, є одночасно і *гіркою*, і *солодкою*: «Отческое *наказаніе* заключает в *Горести* своей *Сладость*» (с. 154).

«Діавол», котрого ще звать «Клеветником» через те, що він лжесвідчить, тобто, «клеветает», вабить до себе примарними «сластями», але за їхньою *солодкістю* криється *гіркота* гріха, і це спрямовує людину «на путь зол». «Клеветать» значит то же, что колотить, мешать *горкое* со *сладким*, и вопреки. Сіе бывает тогда, когда на место *сладкаго* поставляется *горкое*, и вопреки. Сей есть един *Источник* (*генетив*) всех *Адских мук* (*агресивне* кодування *мортальності*)» (сс. 843-844). Щоб уникнути цього, людині слід «*разодрать*» (*агресивність*), за прикладом Самсона, «Льва сего Діавола», та «*сыскать*» «внутри его», як і у випадку з Самсоном, у цьому «Леві» «*сокровенную ядь и сладкій сот вечности*» (*імортальність*), «тайную *Премудрость* (*інформація*) Божію» (с. 785).

§ 6. Оціночні судження про їжу

Для одних людей їжа буває мерзенною, а для інших та ж сама одна – смачною. Для хворих, «лишених *Страха* (табуїрована *агресивність* у пасиві) Божія, а с ним и доброго *Вкуса*, всяка *Пища* кажеється гнусною. Для деяких людей певні страви є мерзенними», але «не *Пища* гнусна» сама по собі, «но осквернився их *Ум* (інформаційний код) и *Совість*» (с. 155). Ось ще такі приклади. У залежності від стану здоров'я їжа може видаватися або смачною, або неприємною: «Больному всякая пища горка» (с. 664). Інший вислів такого роду – «Лихорадке всякая пища противна, а здоровому все пріятно» (с. 1045). Ці своєрідні афоризми у Григорія Сковороди наводяться не заради них самих, а як приклади, котрі «розжовують» (аліментарність та інформація) іншу, не таку очевидну думку.

Мова йде про відмінні реакції різних людей на однакові події. «Ириней! горазда внемли! – пише наш філософ, не ревность ли и самолюбіе гнездится в сердце нашем на чужія грехи, беснованієм завешенныя! Ибо из самолюбія *раждается (генетив) горячєсть* в делах, из горячєсти *нравность и вспльчивость, ярящаяся* на самую малую неисправность. Будьто чрез нея дурное случилось или нечто доброе не досталось. Добросердый же человек все равнодушно пріємлет без огорченія и *кротчайше* со всеми обходится (культивована і табуїована *агресивність*)».

Після наведення вказаного афоризму про те, що одна й та сама їжа хворому противна, а здоровому «приємна» і смачна, та додавши, що «Недужной Утробе мерзка есть Ядь самая Лучшая» (с. 906), Григорій Сковорода робить підсумок: «Не видиш ли, что не виновато дело, но тело? Так точно и болящее сердце тем возмущается, что благодушному бывает забавою!» (с. 1045). Утім, «содомская пища» смрадною (с. 792) буде, мабуть, для всіх нормальних, хоч слабих, хоч дужих людей.

Їжа має бути улюбленою, смачною та «сродною» шлунку й «должності». Щодо гарного смаку їжі, то визначити її у такій якості можна лише коли покуштуєш інші страви та пізнаєш та оціниш їхній смак, і тоді вже вільний будеш полюбити та обрати одну з них, для тебе найліпшу: «Начало всему и вкус есть *Любовь* (еросний код). Как *пища*, так и *наука* (інформаційність) не действительна от *нелюбимаго* (табуйований ерос). И так с помянутых Ангелов избрать для себе одного, кой паче протчих понравится. *Откушать* несколько каждого или некоторых с них. В то время вдруг к одному особое движеніе почувствуешь» (с. 782).

Разом з тим уподобання в їжі у світі тварин залежать від їхньої природи: «*Посмотри* на безсловесныя животины. Иная *кормится зерном*, иная – *кровію*, иная – *кореніем*». Люди мають брати *приклад* (інформація) з тварин, і «по сему образу» «иная *пища*» має бути «пастуху, иная земледелу, иная мореходцу и птицелову» (с. 1048).

При цьому їжу треба їсти смачну, а не будь-яку, бо «*пища без вкуса*» – це «без очей взор, без кормила корабль, без толку речь, без природы дело, без Бога жизнь», ... «без размера строить, без Закроя шить, без Рисунка писать, а без Такта плясать...» (с.662).

Подібне метафоричне уподібнення якого небудь явища їжі ми бачимо у прирівнюванні «сродної» для шлунку їжі до «сродної» праці: «Зачем хватаешься за должность, не ведая, будешь ли в ней щасливым? Как можно тебе отправить удачно, не до ея рожденному? Кто может подписаться, что хорошая сія *пища* будет в пользу твоего *желудка*?» (с. 652). При цьому «иному *пища* простая здоровее» «длятого, что сроднее» (с. 667).

«Сродністю» їжі Григорій Сковорода ілюструє також «сродність» друзів, тобто, органічність дружніх стосунків на противагу таким відношенням, котрі є внаслідок «несродності» неможливими. Ми «любим тех, коих *любит* (еросний код) *родились* (генетив), так как ядим то, что по Природе, а у Бога для всякаго *дыханія* (= живого – вітальна КГП) всяка *Пища* добра, но не всем. И как нельзя Коня

с Медведем, а Собаку с Волком припрягти к Коляске, так не можно, чтоб не оторвалось Ветхое Сукно, пришитое к свежему, а Гнилая Доска, приклеена к новой. Равное ж несогласіе есть между Двома разстоящих Природ Человеками, а самая вящшая (большая – О. К.) несродность между Злым и добрым Сердцем. Жаворонок с Дроздом и Соловьем *дружить* может, а с Ястребом, Нетопырем (рід кажанів – О. К.) не может ... (культивований і табуований послаблений *ерос*). Одна только несносность Жаворонку *жить* (КГП *життя*) в Саду, так, как Соловью в Степи. Сіе у Еллин именовалось *Αντίπαθια* (антипатія), а «в протчем во всем между ими равная Сносность, *Συμπάθεια*» (симпатія). «Не должно же друга нудить к тому, что тебе веселит, а его *мучит*» (с. 176).

«Харчові» прислів'я. Короткий римований вислів, котрий несе узагальнену думку, висновок, іносказання з дидактичним (повчальним) ухилом, якими є прислів'я, привертали увагу Григорія Сковороди, який був близьким до народної фольклорно-поетичної творчості. Не міг наш філософ обминути й ті афористичні вислови про *хліб*, що їх ми зустрічаємо у Біблії. Приміром, він писав про «янгольський *хліб*», під яким розумівся Христос, або цитував сентенцію зі Старого та Нового Заповітів, а саме, з П'ятої книги Мойсеевої «Повторення Закону» (8 : 3), з Євангелія від св. ап. Матвія (4 : 4) та Євангелія від св. ап. Луки (4 : 4), що стала народним прислів'ям – «*Не о едином хлебе (в оригіналі «хлебе едином»)* жив будет Человек» (с. 1276). У цьому підрозділі нас цікавитимуть прислів'я *аліментарної* тематики, котрі надалі будуть наведені.

Прислів'я *Красна Хата не Кутами, але Пирогами* (с. 154) має той сенс, що значущість дому визначається не його багатством, а гостинністю господарів. До нього близьким є латинський вислів, що його наводив Цицерон: «Non domo dominus, sed domino domus honestanda est (*Не по дому хазяїн, а по хазяїну дом поважається*)». Щоправда, як варіант існує й таке прислів'я, де говориться про те, що «*Хата красна кутами, а обід – пирогами*». Тобто, багата і охайна хата,

де господарюють чистоплотні заможні хазяї, є підставою для їхньої позитивної оцінки, але цього замало – при всій «красі» помешкання його господарі мають бути ще й гостинними.

«Малоросійська» за словами Григорія Сковороди «притча» *«Всяка птичка своїм носком жива»* (с. 924) має такі варіанти: *«Всяка птичка своїм носком сита»*, *«Всяка птичка свій зобок набиває»* та інші. У першому випадку у редакції Григорія Сковороди мова йде, можна сказати, про самостійне *життєзабезпечення*, що в універсально-культурному сенсі означає *аліментарне* кодування *вітальності*. «Сита», вжите у другому випадку, подвоює *аліментарний* код, котрий тут репрезентовано у культивованому вигляді при запереченні антипода *ситості* – *голоду*. Іншими словами, пташка знаходить *поживу*, *їсть* її своїм дзьобом і тим *вгамовує голод*. Третій варіант при акценті на слові «свій» припустимо тлумачити у сенсі того, що вона піклується лише про себе, хоча, з огляду на вигодовування пташенят, якщо вона і набиває свій «носок», то лише для того, щоб принести корм своїм дітям. Спільним для всіх варіантів цього прислів'я є ідея про те, що людина не повинна бути дармоїдом, вона має жити, постійно і без примусу працюючи – адже птиць шукати їжу спонукає їхня природа, а не чужа воля.

Прислів'я *«(Добрая) слава лучше мягкого пирога»* (сс. 1044, 1228, 1289) наводиться Григорієм Сковородою у перекладі праці Плутарха *«De tranquillitate animi»* – примічає проф. Л. Ушкалов, і воно згадується у такому контексті: «Изгнали Диогена из его отчизны, а он тем попал во философию. Последнее судно с товаром потопила буря, а мудрый Зенон» славит Господа за переведення «из богатства в нищету», і тепер він може «мудрствовать о спасении душевном, а не о телесном богатстве. ... Лишен ты, например, гражданскія ли должности? Чего же тужиш? Теперь станеш жить, сам для себе труждаясь. Лишился ли милости у вельможи? Так освободишься опасных комиссій (доручень – О. К.). Утрудился ли уже, отправляя оныя? Возвеселися же награде. Коей? *“Добрая, по пословице, слава лучше мягкого пирога”*» (с. 1228).

Семантичним еквівалентом цих сентенцій є прислів'я «*Немає злого, щоб на дороге не вийшло*», або «*Нема лиха без щастя*». З контексту прислів'я про славу та пироги зрозуміло, що воно несе саме такий зміст – матеріальні втрати, зіпсовані стосунки з можновладцями і такі інші життєві негаразди, попри їхню прикрість, мають й позитивне значення – вони навертають людину на пошук альтернативних цінностей у житті, котрі, за даним прислів'ям, мають духовне навантаження. Ці неприємні *життєві* події (*вітальність*) минулі, втрата «пирогів» не так страшна, як втрата високодуховних рис людини, про які *знають* інші, *славлячи* достойника (*інформаційність*).

Проте, як вважає один з персонажів діалогу Григорія Сковороди, добру славу одні мають підставово, а інші користуються нею без «істи» (без підстави, не за суттю – О. К.), а лише через свою вивертливість: «Потерять же в свете доброе о себе мнение – дурно. Куда ты тогда годишься? ... Только бы ты имел добрую славу в свете и был почетным в числе знаменитых людей, не бойся! дерзай! не подвижишься во век. Не тот прав, кто в существе прав, ... но прав есть по бумажке, как богомудро глаголют Богоглаголивый наши Юристы» (с. 923).

Дане прислів'я відсутнє в інших джерелах, натомість є схоже – «*Доброе слово лучше мягкого пирога*», смисл якого, утім, зовсім відмінний. У ньому йдеться про стосунки між людьми, коли спроби матеріально компенсувати образу словом (вербальна, *інформаційна агресія*) не приймаються.

«Пословицу сію» «*Не евши – легче, поевши – лучше*» (с. 922). Григорій Сковорода вкладає в уста учасника вже згадуваного вище епізоду діалогу, котрий пропонував іншому учаснику поїсти, але, той, пославшись на батьківське завдання та на те, що він «влюблен в нищету святую», відмовився і полетів геть. «Хлібосол» же вслід йому висловлює такі думки: «Ха! ха! ха! хе! в нищету святую... Ну ее! со святынею ея! Ступай же, брат! влечи за собою на веревке и возлюбленную твою невесту (еросний код). Дуракови (табуйована *інформаційність*) желаеш добра, а он к чорту.

Гордыя нищету ненавидит душа моя пуще врат адских. ... Вот полетел! Не могу довольно надивиться *разумам* (інформаційний код) сим школярским. “Блаженны (де) *нищии...*” (соціальний статус в *житті* – пригнічена *вітальність*). Изрядное блаженство, когда нечево *кусать*! Правда, что и много *жрать* может быть дурно, однако же спокойнее, нежели терпеть *глад*» (с. 922).

У даному випадку той, хто відмовився від їжі, її заперечив (табуював), а той, хто пригощав – культивував. Перший з них, у свою чергу, культивує табуйовану *аліментарність*, сповідуючи принципи стриманості в їжі. Другий персонаж сповідує протилежні принципи – не пропускати жодної нагоди поїсти: «Хлеб попался? Никак не пропущу. Вот это лучше для спокойствия» (с. 922).

Ця думка протиставляється прихильникам поміркованості у їжі та, взагалі, у житті, котрі вважали, що багатство змушує людину турбуватися про нього, і тим жити у постійному неспокої. Але для цього учасника діалогу неспокій пов'язаний не з переживаннями за багатство, а з трудом для здобуття цього багатства: «За богатством (де) следует беспокойство. Ха! ха! ха! А что же есть беспокойство, если не труд? Труд же не всякому ли благу *Отец?* (*генетив*) ... Что же ли даст тебе *пить* виновница всех зол, праздность? Разве поднесет тебе на здравие *воду*, не мутящую *ума* (табуйована *інформація*). Премудро ведь воспевают ... пословицу сію»: «*Покой воду пьет, а непокой – мед*» (с. 923).

Суть даного прислів'я полягає, коротко кажучи, у тому, що, будучи у неспокої, зрозумілому як працьовитість, турбота про свої статки, людина досягає благ, тоді як злиденність є наслідком безтурботності, лінощів, неробства, «праздности». Ось чому «покой» п'є саму *воду*, котра разом з *хлібом* постає синонімом бідняцтва, «нужды», коли немає того й найменшого, що «нужно», а «непокой» – *мед*, котрий є образом «солодкого життя» (*вітальність* в *аліментарному* коді) у повному задоволенні всіх своїх потреб, що при цьому супроводжується ще й такою ригористичною приспівкою: «*Жри все, что пред очима, а счастье за плечима*» (с. 923).

Щоправда, є прислів'я, де вода протиставляється меду не як символ бідності символу багатства, а як дещо краще за мед, тому що вона п'ється з другом, у приятельській обстановці, подана з чистого серця, і через це вона є ліпшою за мед, якого їси з ворогом: *«Где был? У друга. Что пил? Воду. Слаже nepřительскаго мѣду»* (с. 656), або *«Сладка вода с Другом...»* (с. 177).

Смисл цього прислів'я, за Григорієм Сковородою, у тому, що «самая мелкая услуга есть милая и чувствительная, от Природы, как от неисчерпаемого Родника сердечнаго, исходящая». Часом через свою простодушність вона буває смішною: «Вспомните поселянина, поднесшаго пригорстю из Источника воду проежающему Персидскому Монарху (Артакерксу – О. К.). Вспомните, чему мы недавно смеялись (німецького – О. К.) мужичка Конона (Канона – О. К.) Репищу, принесенную в дар Лудовику 12-му, Королю Французкому. Сколько сии Монархи веселились грубою сею, но усердною простотою!» Давнім аналогом цього прислів'я є згадані Григорієм Сковородою «данайські дари» з «Іліаді» Гомера та наведене ним прислів'я з «Енеїди» Вергілія *«От врагов и Дары – не Дары»* (с. 656).

При першому прочитання прислів'я *«Когда есть пирожок, тогда есть и дружок»* (с. 1291) спочатку здається, що це – прислів'я про дружбу з користі: коли є пиріжок, є й дружба з тим, у кого він є, а немає чогось корисного для такого «друга», то він й дружити перестає. На цей смисл наводить схоже прислів'я – *«Есть брага да пирожки, так есть и дружки»*, а по суті – є п'яна кампанія, котра по закінченню запасів браги розбігається або починає битись між собою.

Насправді Григорій Сковорода у листі своєму приятелеві, «любезному Израилтянину», вкладає у це прислів'я протилежне значення, пов'язане зі щирою та безкорисною дружбою. Він пише: «... Наш же БОГ Авраамль несть БОГ мертвых (табуйована мортальність), но БОГ живых (вітальність). И какова есть жизнь (вітальна КГП) наша, такова и дружба (еросний код) наша. ... Истинная жизнь (вітальність)», ... «правдивая дружба (послаблений

еросний код) не умирает (табуїрована мортальність). Она в БОЗЕ, а БОГ везде и всегда (імортальність)» (с. 1291).

Особливістю цього згадуваного Григорієм Сковородою прислів'я, яка відрізняє його від попередніх, є те, що у ньому рівно значущими та взаємно визначеними постають аліментарність та послаблений до поняття «дружба» еросний код.

Близьким до останнього згаданого вище прислів'я є приповідки *«Лучше мне Сухар с Водю, Нежели Сахар с Бедюю»* та *«Лучше Укрух Хлеба с Водю в Мире»* (с. 158). Це є авторські сквородинівські версії відомих біблійних та народних прислів'їв. Друге у формі *«Лучше укрух хлеба со сластію в Мире»*, яку подає проф. Л. Ушкалов (с. 889), належить Соломону, точний варіант якого у перекладі Івана Огієнка такий: *«Ліпший черствий кусок зо спокоем, ніж дім, повний учти м'ясної зо сваркою»* (Притч. 17 : 1).

До народних версій повчального вислову даного штибу відноситься, зокрема, примовка *«Ліпше хліб з водов, як пиріг з бідов»*. Зазвичай їхній смисл тлумачиться як «Краще жити у бідності, але спокійно, аніж у багатстві, але у нещасті, бідах і тривогах, ним викликаних». Мораль (сила) до цього прислів'я самого його автора така: *«Кто не любит хлопот, должен научиться просто и убого жить (вітальна КГП)»*, хоча контекст байки про Чижа та Щиглика дозволяє це тлумачення зробити дещо ширшим.

Чиж вилетів на волю і зустрів свого давнього товариша Щиглика. Той питає його, *«Как ты, Друг мой, освободился?.. Расскажи мне!»*. Чиж розповідає, що його та інших плашок у клітках викупив на птичому ринку *«за 25 рублей»* такий собі багатій, і випустив на волю. *«А что ж тебе, – спросил Товарищ, – заманило в Неволю? «Сладкая Пища да красная Клетка», – отвечал Щасливец»* (с. 157).

Одначе цей необачний та падкий на дармовщину Чиж як раз позбавився від «хлопот» шукати собі їжу самостійно, його годували, тримаючи у красивій клітці. Іншими словами, він свідомо пішов заради *ситого життя* на *втрату свободи*, але, мабуть, *життя* у *статках*, але у *неволі* (протиставлення

життя в утисках вільному життю) потім стало йому нестерпним і він зрадів, що його викупили та відпустили у вільний політ, за що він тепер все *життя*, «поколь *Умрет*» (мортальність), буде дякувати Богові «пісенькою» про переваги «сухаря» на волі «цукру» у клітці-в'язниці.

Прислів'я «*Мало ты кушал, а много сыт*» (с. 522). вкладено Григорієм Сковородою у уста св. ап. Павла, котрий, зустрівши праведника перед брамою Раю, запитує його, як він знайшов «Путь Міра». Той називає три «регулки», дотримання яких зробило його праведником. Він був 1) терплячим та вдячним, 2) *вільним* від *хтивих бажань* (табуйований *ерос*), *мирним* (табуйована *агресія*) у самому собі (див. пункт «Вожделеніє»). Сенса цього прислів'я мені бачиться у тому, що внаслідок малих зусиль можна отримати незрівнянно значніші результати, конкретно, через виконання простих норм земного життя здобути життя вічне. Українське народне прислів'я, якого наводить у примітках проф. Леонід Ушкалов – «*Мало вкусиш, больше ковтнеш*» (с. 550) семантично близьке до наведеного вище, хоча у ньому можна углядіти також й вираз стратегії «маленьких кроків до великої мети» на кшталт «Тихіше їдеш – далі будеш».

Хліб та вода. Якщо тобі достатньо й жмені хліба, то ти багатий. Стійкою аліментарною семантичною зв'язкою є й така пара понять, як *хліб* та *вода*. Хоча вони у символічному плані є антиподом статку, ознакою злиденності, ними цілком задовольняється той, хто, «находясь при одном ржаном хлебе и воде», зайнятий сродною працею. Гарною їжею можна наситити тільки тіло, але не душу, душу «веселит сродное деланіє». При визначенні суті цього «деланія» Григорій Сковорода вживає інші *аліментарні* поняття – воно є «Залою *сладчайшаго Пиршества*» (с. 664). Утім, у «*праздности сладость есть тожде*» (с. 1042).

Ті ж люди, котрі «презрев сродную себе Должность, одно поют, *пьют и едят*», в сей Праздности несносной «Большую терпят Скуку. ... Петъ, *пить и есть* не есть Дело»

(с. 167). Відповідно, цим людям «сладчайшее *Пиршество*» недоступно, попри те, що вони тільки й їжею й зайняті.

Ще одна сентенція про людей, що не мають сродного діла, наведена нашим філософом, стверджує, що навіть зайнявшись хоч яким трудом «без сродности» вони роблять цю свою роботу такою, що втрачає «свою честь і ціну». І пояснюється дана ситуація знову-таки на *аліментарному* прикладі: «... Хорошая *пища* делается гадкою, пріемлемая из Урынала» (лат. ‘пісуара’, «нічної посудини» – О. К.) (с. 655).

В інший спосіб, у формі байки про Мураху та Свиню, Григорій Сковорода провів аналогічну думку про те, що той, хто має малу міру *хліба*, але цим задоволений, є багатішим за того, кому, скільки б він не мав, все мало. Між персонажами сковородинівської байки виник спір, хто з них є багатішим. «Чи багато у тебе Хлібного Зерна»? – гордовито посміхаючись запитала Свиня, яка мала його цілу кадь (діжка, старовинна міра сипучих товарів, близько 230 кг – О. К.) Мурашку. Та відповідає, що так, багато, ціла жменя. Це Свиню дуже розсмішило. Суддя, Віл, почав зарозумілу промову, але був перерваний Мурашкою, яка запропонувала йому надягнути окуляри та порахувати «расход против Приходу» (с. 158).

Виражаючи мораль цієї байки, Григорій Сковорода висловив сентенцію, «не мале те, що для обиходки (домашнього хазяйства) довольное (достатнє)», оскільки «довольство и Богатство есть то же». Подібний життєвий принцип він втілює у такі рядки: «Ничего я не желатель, кроме *хлеба* да *воды*. Нищета мне есть пріятель, давно с нею мы сваты» (с. 62). Дані думки Григорія Сковорода перегукуються з плутарховими сентенціями на цю тему: «Для воздержных все дешево. Хлеб, маслины, проста одежда – все сіе не дорого... Если кто нас порицает нищетою и подлостію, во ответ скажем следующее: “Слава тебе, Господи! довольно мы богаты, когда не бродим по мыру и когда хлеб наш ядим не в каторжном поте”» (с. 1047). Разом з тим визнається, що «изобилие» есть Залою «сладчайшего пиршества» (с. 664).

Шлунок – це джерело всіх зол. Що важливіше – робити справу чи все кинути та заходитись їсти навіть не голодним? На це питання Григорій Сковорода відповідає вустами учасників діалогу. Перший запрошує другого до столу: «Прошу, голубчик, у мене *откушать*. Бог мене дал *изобиліє*. Видишь, что я брожу по *хлебы*? Не милость ли Божія?».

Другий відмовляючись, каже: «Хлеб да соль! Изволите на здравіє *кушать*. А мне неколи». «Как неколи? что ты?» – дивується перший. «Послан за делом от Отца» – пояснює сумлінний син.

Але для першого їжа – це той божок, якому неодмінно у будь-який час слід служити: «Плюнь! – говорить він, *наевшись*, справишся», проте син знову відмовляється, показуючи своє презирство до харчової надмірності: «Не отвлечет мя *чрево* от Отчія воли». Ще одна причина відмови сина від запрошення поїсти полягає у тому, що він, «сверх всего», «влюблен есмь в нищету святую» (с. 922).

Відстоюючи ідею помірності у всьому, у тому колі й в їжі, наш філософ зазначає «Что ли удобнее, как Хлеб и Вода?» (с. 880), але навіть їх слід вживати помірно: «Яждь Хлеб и воду в меру» (с. 433). Натомість «весь Мір обременен ЧРЕВО-НЕИСТОВСТВОМ. Чрево есть Бог Міру, Пуп Аду, Челюсти (*аліментарність* в контамінації з *агресивністю*), Ключ и Жерло, *изблевающее* из Бездны Сердечныя всеродную Скверну, неусыпных Червей и клокощущих Дрождей и Блевотин (*реверсивна аліментарність*) оных и Вод...».

Черевугодник, що задовольняє свій потяг до їжі так несамовито, породжує з Серця свого й інші пороки – «Зависти, Грабленія, Тяжбы, Татьбы, Убийства (*агресивне* кодування *мортальної* КГП), Хулы, Клеветы (*інформаційна* *агресія*), Лицемерія (*неправдива інформація*), Лихоимства, Любодєянїя, Студодєянїя (*еросний* код, ганебна, соромна справа; *розпуста*, нечисте життя – О. К.), Суевєрія...» (с. 880).

Розвиваючи, за зауваженням проф. Л. Ушкалова, «євангельський образ бога-черева», котрий «не раз зринав у творах старих українських письменників», а також мотив про «обжирців и п'яниць», які «мовят: бог наш чрево и Бахус єст» (*Антоній Радивилівський. Венец Христов – Київ, 1688, арк. 23*) (с. 861), Григорій Сковорода пише: «Но чрево, но Сирище (шлунок – О. К.) и Чресла (тут утроба – О. К.) твоя – се есть ад и Кит! *поглощающий (аліментарне кодування мортальності)* всех, имже Бог – чрево, и слава в студе (у ганьбі – О. К.) их» (с. 878). При цьому Григорій Сковорода спирається на Послання св. ап. Павла до филип'ян (3: 19): «Їхній кінець – то загибель, шлунок – їхній бог, а слава – в їхньому соромі... Вони думають тільки про земне!»

Що стосується шлунку, котрого через те, що він перетравлює сире, у ті часи називали «сирище», то у примітці до свого діалогу Григорій Сковорода вимовляє на його адресу цілу філіппіку. Він гнівно пише, що «Сирище есть Глас Ветхославенскій (староруське слово – О. К.). Значит Телесную Внутренность, кая всю Сырость Пищную варит, сиречь *Желудок*. Сей есть всех Зол Виною во всю Жизнь (*вітальна КГП*)).

Отсюду *Брани (інформаційна агресія)*, Хищення, Убийства (*агресивне кодування мортальності*) и все Беды. Он *Царь* (влада як *агресивність*) есть всем Мірским Сердцам. Сей есть оный *Архимагир*, сієсть Архиповар (тобто, «шеф-повар» – О. К.), поминаемый в Книгах Царств, возмутивший весь Іерусалим, Царь Поварям и Царям. Весьма слично (добре, гарно – О. К.) моя Мати Малороссія называет его Богом. То же, что Павел: «Имже Бог Чрево...». Древле во Египте Іерей, *погребая Мертвеца* (обрядовий рівень *мортальності*), повелевал *вырезывать (агресивний код)* Сирище и, подняв пред Народом, воскликнуть Проповеднику сіє: «Сей в *Жизни (вітальність)* всех Зол Виною!» (с. 838). Утім, Той, Хто здатен «зделать из яда ядь, из смерти жизнь», має такий «желудок», котрий «все варит в пользу» (с. 393).

§ 7. Контамінація аліментарності з інформаційним та агресивним кодами

«Їжа» та «наука» як однорідні поняття. Дискусія учасників одного з діалогів щодо того, яка *наука* є кращою, плавно перейшла у спір щодо того, яка *їжа* для здоров'я більше годиться. Григорій Сковорода описує це так: «При *бутылках* и *стаканах* ужасный загорелся *диспут*. Иной величал Механику; иной превозносил Химію; иной ублажал Геометрію; иной пришивал человеческое щастіе врачебной Науке; иной похвальными песнями венчал Историю; иной возвышал Грамматику с Языками; иной Политику с Обращеніем. Потом был Спор, кая *пища* здоровее? кое *вино* полезнее? Наконец самый пламень загудел о причине, *погубившей* (мортальність) Республику Афинскую, *плодородную Мать* (генетивна КГП) *ученых* (інформаційний код) людей» (с. 649).

З цього тексту видно, що Григорій Сковорода не був чужий іронії та насмішки. Мало того, що диспут відбувався під пляшки та стакани, і що його учасники у користі *вина* не мали жодних сумнівів, і «пришиваючи» під нього щастя до однієї з наук, шукали відповідь на питання, яке *вино* є кориснішим. У плані, що нас тут цікавить, показовим є виведення в один ряд понять *інформаційного* та *аліментарного* кодування, але вже не у вигляді метафоричного розуміння знання як *їжі*, а просто як однопорядкових предметів для обговорення.

Хліб та молоко. Хто є немовлям розумом, тим, беззубим, твердий хліб віри слід давати як доступне їм молоко. Молоком називають також «верхнюю Орехову Корку, заключающую Зерно, которыя младенческое Жваніе раскусить не может» (с. 321), і згадування цього Григорієм Сковородою пов'язане з тим, що розкусити (зрозуміти) християнське віровчення незрілий *розум* не може (інформаційний код). «Да уразумееш – пише він своєму другові, коль храбра и сильна премудрость Божія? и коль *младенческая* есть слабость мірскія буйя (буйної – О. К.) Премудрости (с. 1284). Для того, щоб вгризти твердий,

як камінь, хліб віри, потрібно мати «зуби», тобто, розумові здібності психологічно дорослої людини.

Для людей, незрілих розумом, тобто, ще «беззубих немовлят», християнське віровчення слід розтлумачувати так, щоб вони його добре зрозуміли, і для цього потрібен широко обізнаний з віровченням пастор «с зубами». Попри те, що «Павел из Молодых лет негодненькїи имел Зубы», вже «Егда бех (був – О. К.) Младенец, яко Младенец, мудрствовах» і приятелів своїх навчав вірі, перетворюючи її «кам'яний хліб», котрого вони не могли вкусити, на молоко, яке їм було легко «пити»: «До Прїятелей своих, не взрослых в меру возраста», він виконував заповідь Христову. «Млеком – говорит, – питах вас (тут: годував – О. К.), а не брашном».

Брашном – пояснює Григорій Сковорода, називають Пшеницю – «Зерно Воскресенїя (імортальна універсалія), Семя (генетивна універсалія) Слова и Премудрости (інформаційний код) Божїя, погребенное (мортальна КГП) в грязе Плоти и Крови, о коем сказуется: “Кто разуме Ум (інформаційність) Господень?” Сїя Пища, Пшеница, есть для совершенных, у коих Зубы Иудины, то есть повышше уже младенческаго молока» (с. 321). Тільки той, хто має такі *зуби*, здатен Хліб Віри, що є «каменієм» (с. 1271), *відкусити* (зрозуміти, аліментарність та інформація).

Разом з тим кожна доросла людина має своїм розумом доходити до Божественної Вічності, оскільки бути інфантильним у дорослому віці і «пити молоко» замість «розгризання» (розуміння) твердого хліба віри соромно. У такому віці «Зубам стыдно сосать Млеко», треба вже самому «розкусувати» і шукати «в скорлупах Зерно Вечности» (контамінація генетиву, імортальності та інформації) (с. 960). Припав до твердині віри, необхідно *ссати* з цього каміння, як *молоко* та *мед*, Божественне Одкровення (с. 340).

Діставання до істини віри Григорієм Сковородо також описується в аліментарних термінах, на кшталт «Мелзи (Exturba ‘збурюй’, ‘збивай’ – О. К.) млеко, и будет масло» (сс. 461, 954, 1244). При цьому віровчення слід засвоювати виважено, пам'ятаючи, що «в Матернее для Чад Млеко» Диявол підмішує «яд свой» (с. 845).

Як бачимо, серед понять аліментарного коду Григорієм Сковородою називаються й такі поняття, як *зуби* та *жування*. Останнє одне зустрічається у Григорія Сковороди доволі часто. Це вислів «Мало *кушал*, много *жевал*» (с. 522), міркування про «чистих» тварин, і чи є такими ті з них, які по два рази *жують* «Пищу, в Желудок опускаемую» (с. 320). У метафоричному сенсі це поняття зустрічається у нашого філософа як синонім *незнання* та *нерозуміння* («ніколи не жував») (с. 336), а повтори у розповіді при ігнорування суті він виражає як «Что *жевал*, то опять *пережовует*» (с. 321).

Це ж поняття позначає глибокодумність, коли при обмеженому колі читаних книжок їхній зміст та сенс осягається не поверхнево, а вдумливо, з обмірковуванням кожної висловленої у них думки («Мало *читать*, много *жевать*») (с. 322). Ним же позначена порожня начитаність та пусте «многознання» при відсутності вірного розуміння суті прочитаного та адекватного її переказу: «Много *жрать*, а мало *жевать* – дурно».

Григорій Сковорода пише, що «Многія, к тому разномысленныя чтущій Книги, не будет благоучоным». Нерозбірливе «пожирання» великої купи книг постає причиною інтелектуальної відсталості країни. За Григорієм Сковородою, «когда наш век или наша страна имеет *мудрых* мужей гаразда менее, нежели в других веках и сторонах, тогда виною сему есть то, что шатаемся по безчисленным и разнородным *книг* стадам – без меры, без разбору, без Гавани. ... *Скушай* одно со *вкусом*, и довлеет (досить – О. К.). Нет вреднее, как разное и безмерное. Пифагор, *ражжевал* един Треугольник, сколько насітілся? Давид, *раскусив* едину стень Ковчега, сколько просветился? Даже скакаше играя. *Ражжуй* одну преславную Славу, и во многія обители Божіего сего Лабиринта отверзется тебе вход и Исход. Преславная Слава, *Слово* Божіе и *Мысли* (*інформаційний код*) Его есть то же» (с. 783).

О Раю мой, Раю! – скликує Григорій Сковорода, мы тебе почитаем, но *не разумеет* (табуїрована *інформація*).

Ах! с толком нужно *вкушать СЛОВО* (інформація) Божіє. *Зубами Сына Ияковля жевать должно»* (с. 785).

Прикметно, що згадані вище *аліментарно* кодовані поняття переважно контамінують з кодом *інформаційним*. «Ніколи не жував» означає «не знав, не був обізнаний»; повторювати те саме, ведучи непотрібні або малозмістовні, пусті розмови, переливаючи *інформацію* з пустого та у порожнє має своїм аліментарним еквівалентом «*жувати* та знову *пережовувати*»; поверхнєве багатознання при відсутності розуміння прочитаного втілюється у вислів «много жрать, а мало жевать»; «*скушати*» – це значить «*зрозуміти*», «*разжевать*» у випадку Піфагора позначає процес *пізнання* відношення між квадратами сторін трикутника; Давид, «*розкусивши*» передання про Ковчег, *збагнув* Божественну істину; той самий смисл осягнення Божественного передане через слова «*ражжуй*» та «*вкушать*» (контамінація аліментарності та інформаційності).

«Пізнай себе» на прикладі устриці. Згадувані у тексті предмети харчування часто послуговують Григорію Сковороді для роз'яснення деяких ідей чи сентенцій, котрі до їжі відношення не мають. Приміром, куштуючи такий екзотичний для України продукт, як *устриці*, учасник *трапези*, що ніколи їх до цього не їв, питає: «*Протолкуйте* мне, что се за *пирог*... что ли...», а інший відповідає: «Где тебе *пирог*? Конечно, севодня мало ты *ел*. Се раковина, или черепашка, или Устрица. *Откушай* ее». Той починає їсти попри незвичність такого пригощання: «О право! *вкусная* черепашка...», чим дивує співтрапезника: «Ба! Да ты, Брат, и Слона *кушаешь*?.. *Хлеб* да *соль*!», Але знай, що ця Устриця «говорит самое премудрейшее: “Ищи себе внутрь себе”. Все Ея добро внутрь черепа сохраняется».

І далі робиться висновок більш широкого значення: «Природа превосходит науку. ... Вот кто его *учит*! Самый лучший *Учитель*. ... Нет его *вкуснее* и здоровее. И вас милости просим. Он мене укрепляет искать Щастія в БОГЕ. И дабы я Бога искал внутрь себе самага, к сему оправляет мене Устрица моя» (с. 685).

Тут їстівний предмет не тільки послуговує за приклад того, що найсуттєвіше у цьому світі ховається, як в устричній мушлі,

всередині, тобто, є неявним, прихованим, і це потребує пошукової діяльності. Відштовхуючись від цього аналога співвідношення сутності та явища Григорій Сковорода говорить про значення цієї «Устриці» для людини – вона спонукає людину шукати саму себе у собі, і, ще більше, – шукати свого щастя, звертаючись до Господа. При цьому *аліментарні* поняття вживаються нашим філософом передусім у контамінації з поняттями *інформаційними*.

Вставна новела про Небесну Діву, Істину, котру розповіли під ячмінну кутю та боби. В одному з творів Григорія Сковороди є епізод, де перелік страв, причому зовсім не вишуканих, що їх вживали герої, описано так детально, що не зовсім зрозуміло, що тут для автора було важливішим – цей детальний опис чи сакральний вступ до епізоду та зроблені наприкінці його висновки сакрального ґатунку.

Епізод починається зі слів одного з діючих осіб, котрий, звертаючись до гостя, говорить: «Возлюбленный друже и брате мой! ... *Вкусно ты вкушал у нас бобы. Но не без вкуса разжевал ты нам и слово (інформаційність) Христово. Насыщая тело, еще лучше мы насытили сердце. Аще (коли – О. К.) же оно гладно, суетна есть самая сладкая пища. Прошу же еще покушать репы, после капусты и после бобов. Увенчает же трапезу нашу ячменная с маслом кутія*» (с. 929).

Як бачимо, слова *аліментарної* семантики, виділені курсивом, у даному уривку тексту домінують, тоді як сакральне зринає тільки один раз (*слово Христове*), і воно пов'язане з *аліментарністю* лише опосередковано, як те, що вгамовує *голод* Серця. Тут *інформаційний* код визначає метафоричну *аліментарність* з переходом від *голоду* (її *табуьованої* форми), до *насищення* (її *культивування*).

Трапеза, вочевидь, не обійшлася без хмільних напоїв, тому «пироначальник», розвеселившись, «в конце трапезы начал ... прищучивать, а гости смеяться». Брат хазяїна «забавно повествовал, коим образом древле Божія дева, Истина, первый раз пришла к ним во Украину. Так называется страна их».

Продовжуючи свою розповідь, він повідав, що першими в Україні її зустріло підстаркувате подружжя.

Старий почав розпитувати, як її ім'я, запідозривши, судивши з одягу, що вона є розпусницею і додав, що «сія страна несть прибежище блудностям». Його ж стара винесла перехожій «странноприемное» *пригощання*, за що він напав на неї з *лайкою* (*інформаційна агресія*). Але тут він помітив «венец лучезарный Божественного света» на її голові та відчув аромат пахучих квітів, «упал ниц» та почав просити у неї прощення.

Діву завели до горниці, омили їй ноги та змастили голову маслом. Дід хотів її ноги ще й «лобызать», «но дева не допустила. ... “Едину имею *гуску*, – закричал старик, – и тую для тебе на *обед* зарежу”» і старі почали смішно бігати за птицею, «шаталися, падали и сварилися». Діва пригрозила піти геть, якщо вони не залишать гуску у спокої. Зрештою, обійшлись без «обетованной» гуски, старі пригостили «в простой беседке» «небесную гостью и Божественную странницу *яичницею* и *ячменною* с *маслом кутією*. От того времени, даже доселе, *ячменная кутія* нашей стороне есть во обычае» (сс. 929-930) – закінчив свою історію розповідач. «В сем месте встали из за *стола* все гости», господар подякував Богові за те, що Він дає їжу «в Благое Время», «все возшумели: АМИНЬ!», *выпили* по стакану «крепкого *меду*», і, будучи «сродны к пению», «потом спевали, лик совокупивши», «Песнь Рождеству Христову о нищете его» (сс. 930-931).

«Силу» (суть) цієї вставної новели можна вивести із замітки Григорія Сковороди про «Цицеронова друга Катона», який «любил в старости *Пируики*», але – «растворенныя *насыщающими* сердце ... *мудрыми Беседами*, начертающими невидимую нигде ... прекрасную ипостась *Истины*, влекущія всех чувства и *улаждающія*» (типова для Сковороди контамінація *аліментарність-інформація*) (с. 730).

Мотив «бенкет заради цікавої бесіди» Григорій Сковорода міг почерпнути з праці Цицерона «Про старість», котру він переклав, де той зізнається, що він «и сам *любил* (*еросний* код) в Праздничные Дни *пировать* с Пріятелями, но совсем умеренно. И Жар тогдашних моих Лет теперь Час от Часу усмиряется. Да и самая *Пирушка* больше мене веселила собраніем и *Беседою* (*інформаційний* код) Дружескою, нежели *Пищею* и *Питіем* телесным» (с. 1021).

Герой зізнається, що він *любить* (ерос) «Благовременны *Пир*ы, чтоб повеселиться Разговорами». Він вдячний старості за те, що «она уменшила» у нього «*Жадность* к *Пище* и *Питію*, а к Беседе умножила», хоча він і не є «совершенным Непріятеlem телесных Веселостей». Йому приємно, коли його обирають «*Пироначалником*, или Головою между Гостями» та мило розпочинати бесіду «при маленьких *Покалчиках*» у відповідному до пори року місці – «или под Тенью прохладною в Лето, или на Солнце, или Зимою в теплой Горнице. ... Там ежедневно с Соседами *Пирую*, продолжая разные *Разговоры* (*інформаційність*) почти к Полночи» (с. 1021).

Слід примітити, що данину бенкетам з їхніми «сладствами» віддав і сам Григорій Сковорода, про що він нагадує у листі своєму другові Г. Урюпіну «1790 года, Июля 2 дня», тобто, вже у віці, коли він знайшов інше «масло, умащающее щасливую старость», «масло Божіе», прохаючи прислати йому печатку для запечатування листів, яку у нього було «уворовано», коли він у нього у Харкові «*пировал* и *буянил* (*агресивний код*). Достойно!» (с. 1290).

Мед та молоко. Ще однією стійкою *аліментарною* парою є *мед* та *молоко*. Григорій Сковорода цитує «Пісню над піснями» (4 : 11): «*Мед* и *молоко* під язиком твоїм» (с. 683). Мед фігурує як приклад праці ради інших, коли бджоли його збирають, але самі ним не користуються, але все ж продовжують працювати, оскільки для цього вони призначені за народженням (с. 172). Хмільні *напої* з меду згадуються і у діалогах нашого філософа, і у притчах, і у наведених ним прислів'ях. У вислові «под *медом* слов скритій *яд обманы*» (с. 133) *аліментарний* код контамінує з *інформаційним*, причому у другій частині перший міняє *культивовану* форму (ласий *мед*) на *табуйовану* – такий мед – це *отрута*, а другий має цю форму від початку – як *неправда*. Подібна контамінація *аліментарності* та *інформаційності* показана Григорієм Сковородою на прикладі, коли отрута має солодкий смак, але «в самом *сладчайшем* яде *внутренній* вред

уничтожает сладость» (с. 392). У даній сентенції мова йде про *істину*, і її сенс, як на мене, полягає у тому, що «солодко» сказана *неправда* цим своїм змістом нищить всю «солодкість» форми її подачі, тому що «Нет *сладчае Истины*» (с. 730).

Антитеза «солодкості» істинної *віри* та болісності безвір'я видно у такому вислові Григорія Сковороди: «Где Вера находит *сладчайшую* паче *Меда* и *Сота* *пищу*» («сот *сладости*»), «там тяжкосердную Душу *кусают* (*аліментарна агресивність*) *песія* Мухи и Шершни» (с. 461).

Як і багато інших аліментарних понять, Григорій Сковорода вживає поняття «мед» також в алегоричному інформаційному сенсі: «*Яждь мед*, сыне, благ бо есть [*сот*], да насладится *гортань* твой, сице (так – О. К.) *уразумеши премудрость* (інформаційний код) душею твоею. Аще бо (завдяки тому, що – О. К.) обрящещи <ону>, будет *добра кончина* (*мортальність* у позитиві) твоя, и Упованіе (тверда надія – О. К.) тебе не оставит» (с. 566).

Молоко, якого називають «солодким» (с. 1268) на відміну від скислого, згадується разом з іншими престижними продуктами харчування. Скажімо, гостям разом з *молоком* подають *масло* і *тельця* (с. 749). *Молоко* є ознакою статку, якого називають разом з тими харчами – хлібом та вином, «Поросіонком, Козліонком, Барашком, Курицею, Сыром, *Медом*», котрих у «Добраго и попечителнаго Хазяина» «*изобилие*» (с. 1023). Коли люди стають гіршими своїм серцем, то воно порівнюється з молоком, котре «усирілося» (сквасилося – О. К.) (сс. 440, 1244).

Тантал: після розкішного бенкету на небесах вічна кара голодом. Григорій Сковорода у вірші «*Fabula de Tantalos*» дає виклад однієї з чисельних версій *міфу про Тантала*, котрий за походженням сягає ще гомерівських часів. В «Одисеї» йдеться про так звані «муки Тантала» (*агресивність* у пасиві), котрі мають пряму аліментарну референцію, коли боги покарали цього царя Лідії, напів реального, напів міфологічного, тим, що він, стоячи у річці під кронами фруктових дерев, *не міг напиться та наїстись*

через те, що річка пересихала, як тільки він нахилився до неї, а гілки дерев з плодами від нього відхиляв вітер (табуйована *аліментарність*).

Г. Сковорода під впливом точно не визначених джерел, серед яких називають класичні античні твори, емблематичну картинку, Еразма Роттердамського або інших європейських письменників обрав версію, де йдеться про розкішне *пирування* Тантала разом з богами, від якого він не може отримати насолоди, а, навпаки, страждає, переживає та страшисться через те, що над ним боги на тонкій волосині повісили величезну кам'яну брилу, котра постійно загрожує впасти на нього.

Для нас тут інтерес становить та пишнobarвна картина *культивованої* аліментарності, що її змальовує наш поет. Іовиш (Юпітер, генітив – Jovis) запросив царя Тантала до «Пиру царского» «на Небесны стравы». И «стал Тантал в себе *пировать* оттоле, и чего ж то нет при небесном *столе*? Тут вина разны. Тут *Нектар* солодкій, ... *Амвросія*, вишних богів *снеды*», порівняно з чим «пустош панскіи обеды».

Як водиться, бенкетна зала прикрашена трояндами, куриться фіміам, «кричат по Зале Музы Сладкогласны», «всякій род шутов шутит преутешнѣ» і «Бахусов пестун сам пляшет пресмешнѣ. ... Коротко сказать: все чувства телесны услаждали там *сладосты* чудесны». Одначе Тантал сидить невеселим, «все воздыхает», його охоплює страх, він весь трясеться, и причина полягає у тому, що «Сверху ... низпущен висит камень преогромній. ... На власе висит, вот вот в прах <Тантала> *сокрушит*» (сс. 120-121).

Нечастою для сквородинівського наративу особливістю змісту цього його твору є те, що у ньому присутня базисна формула «життя – загроза смерті – відведення цієї загрози», щоправда, в обірваному варіанті, без третього члена. Іншими словами, загроза загибелі Тантала тут не зникає, вона є напружено можливою щомиті, драматизм чого й прагнули відтворити всі автори версій цього міфу та його українських літературних обробок – Дмитро Туптало, Іван Величковський, Феофан Прокопович, і серед них – Григорій Сковорода.

Глава 2. Еросний код

§ 1. Поняття «Любові» у Григорія Сковороди як культивований Ерос

Серед понять з прямою референцією до такої універсалії культури, як *еросний* код, чи не найбільш відповідним йому є поняття *Любові*. У Григорія Сковороди воно, безумовно, осмислюється у першу чергу у рамках християнського віровчення.

Ключовим моментом розуміння *Любові* у християнстві є постулат «Бог є *Любов*». Однозначне *еросне* кодування цього концепту не виключає його інших універсально-культурних смислів. Перед тим, пишуть богослови, як досягнути вершини Новозаповітного заклику – «*Любіть* одне одного», людина має подолати свої вузькі уяви про *любов*, і прийняти тайну *Любові* Божої, явлену хресною смертю Христа.

Поняття *Любові* ґрунтувалось також на інформаційному коді – для ізраїльтян «*познати*» вже значило і «*любити*». Хоча у книгах про творення світу в Старому Заповіті слово «*любов*» взагалі відсутнє, однак говориться, що Бог проявив Свою добрість, давши Адаму та Єві повноту *життя* (вітальна КГП). Зробив Він це тому, що *любив* Свої створіння. *Любов* Бога до людей знайшла вираз також й у тому, що, попри гріхопадіння, Господь дав людям можливість *спасіння* (КГП безсмертя). Ця *Любов* прощає гріх людський та дає Ізраїлю нове Серце, котре здатне *любити*.

У Новому Заповіті *Любов* Бога засвідчується у тому, що Отець був згоден на *смерть* Сина, «щоб світ мав *життя*» (Рим 5 : 8; 8 : 32), а люди – *життя* вічне. Таким чином, *еросний* код кодифікує тут категорію *життя* (вітальність), котре долає *смерть* (мортальність). Повну розгортку базисної формули у хресній смерті Христа у цьому сенсі підкреслює твердження, що в Його особі людина *любить* Бога, а Бог – людину. На хресті (*життя* – *смерть* – *воскресіння*) *Любов* остаточно розкриває свою *силу*

(агресивний код) і трагізм – зазначають християнські богослови [Словник, 1990 : 360].

У Григорія Сковорода *Любов* перш за все пов'язана із *Серцем*: «Щастіє в Сердце, Сердце в *Любви*, *Любовь* же в Законе *вечнаго*» (*еросне* кодування *імортальності*) (с. 213). Про *Любов* та *вічність* Г. Сковорода пише у листі Правицькому від 3 жовтня 1785 року: «Omnia praetereunt, sed Amor post omnia durat. Omnia praetereunt, haud Deus, haud et Amor». («Все минає, але *любов* після всього триває. Все минає, але ні Бог, ні *любов* <не минають ніколи>» (сс . 1243-1246).

Проф. Леонід Ушкалов примічає до цього, що «в амстердамській збірці “Symbola et emblemata” під № 733 міститься емблема “Купидон окруженный змією, то есть, в *вечности*”» з підписом під нею «*Любовь* вечна, безпредельна. *Любовь* всегда пребывает. Amor perpetuo durat» (с. 418). У даному випадку також можна говорити про контамінацію *еросного* коду з *імортальністю*.

Традиційні сполучення Бога та *Любові* ми бачимо у таких сентенціях філософа, як «Бог є *Любов* (с. 693) і *Серце*» (с. 83), «Бог, Божіє Слово, к Его Слово *Любов* – все то одно» (с. 220). Своєю *Любов'ю* до нас Бог нас втішає (с. 1236).

На *Любові* як на камені (скелі) стоїть віра. Св. ап. Павло та пророки, зазначає Григорій Сковорода, називають цю непохитну основу християнського віровчення каменем, а богослови – *Любов'ю*, або «єдиністю». *Любов* та єдність є одним й теж самим, і «*Любов* та Сіє значит камень заповедей Господних. “На камени мя веры утвердив”» (с. 1320).

Любов'ю в *істинній вірі* (*інформаційність*) все й закінчується. «Істинная вера ведет к концу. Что ж есть конец? Слушай Павла: “Конец же завещания есть *любовь* от чистаго сердца и совести благія и веры нелицемерныя”» (К Тим 1 : 5) (с. 1320).

Бог як *любов* у Григорія Сковорода – це не абстрактне поняття – Він у своїй *Любові* має безпосереднє відношення до нашого філософа. У листі своєму найліпшому другові він пише: «Що ж до мене, то я бачу особливу й найбільшу до мене ласку – *любов* Бога – у тому, що Він мене частенько кидає

у такі бурі, щоб я не спав. Після пережитих випробувань я невдовзі геть розтрощу диявола з його слугами не залізом, а зброєю мудрості, невинності, чистоти й терпіння» (с. 1161).

Тобто, *Любов* Бога до себе Г. Сковорода бачить не у створенні йому якихось спеціальних безмарних умов для життя, а у життєвих випробуваннях, після яких він, загартований, міцнішає настільки, що здатен боротися (*агресивність*) з диявольськими спокусами на гріх *мудрістю* (*інформаційність*), невинністю (праведністю) та чистотою Душі та Серця.

На принципі контрасту можна визначити риси, які притаманні тим людям, що легковажно «проходять широкою брамою», тобто, плывуть за течією подій та коять відразливі вчинки. Такі люди для швидкого та бездумного вирішення життєвих проблем або заради примарної вигоди чи для задоволення темних потягів легко впадають у гріх, та їхніми рисами є, відповідно, *глупота* (табуйована *інформаційність*), гріховність та душевний *блуд* (метафоричний *еросний* код) і бруд.

Вітальна універсалія, особисте *життя* філософа, визначально осяяне Божою *Любов'ю* (*еросний* код), що проявляється у *випробуваннях*, у *загрозах життя*, як земному, так і вічному (*імортальність*). Це надає Григорію Сковороді сили для переможної боротьби з представниками світу *смерті* (*мортальність*) і тим він готує себе до входження у Царство Боже (*імортальність*).

Любов и мир – це «Божії плоди» як нагорода за «невинність» (безгрішність) (с. 54). Вона входить до кола вищих благ, таких, як воля, дух, рай, гавань, блаженство, вічність (с. 83), чесність (с. 158), віра, мир, радість та лагідність (с. 80). *Любов* входить до ще одного смислового ланцюжка («Цепи»). Разом з нею («Вот *Любов!*») до нього входять Знання Божіє, Вера, Страх. Все це та «*Любленіє* Господа» – «одна то єсть Цепь»: «Знання во Вере, Вера в Страхе, Страх в *Любве*, *Любовь* во Исполненіи Заповедей, а Соблюденіє Заповедей в *Любви* к Ближнему». При цьому «*Любовь* же не завидит» (с. 258) іншій *Любові*, бо «Всякому сердцу своя єсть *любовь*» (с. 18, 59, 60).

Контамінує еросний код і з таким кодом, як *інформаційний* (знання, пізнання). За приміткою проф. Л. Ушкалова, Г. Сковорода стверджує, що людина може полюбити лиш те, що *знає*, адже, як казав Овідій («Наука любові», III, 397): «*Ignoti nulla cupido*», «До невідомого не тягне» (у сенсі «У невідоме пристрасно не закохаєшся» – О. К.). Думку про тісний зв'язок *Любові* та *пізнання* «почали розвивати ще олександрійські богослови, зокрема Ориген». «Ісаак Сириянин стверджував, що “*любов* є породженням гнозису”. ... Ця теза добре знана й у старій українській літературі». «Мелетій Смотрицький писав у своїй “Апології”: не може того бути, щоб хтось *полюбив* яку річ іще до того, як хоч би трохи її *пізнав*». «Зрештою, вона була загальником (аксіомою) у філософських курсах професорів Києво-Могилянської академії, зокрема Стефана Калиновського та Михайла Козачинського» (сс. 272-273).

Ця ж контамінація *еросу* та *інформаційності*, проте вже на тлі *мортальності* має місце ще в одній емблемі на тему *Любові*, до котрої звертався Григорій Сковорода (примітка проф. Л. Ушкалова). Ця емблема зображує Горлицю з пташенятами, давній символ подружньої вірності, що дивиться на вбитого батька її дітей з підписом: «Ныне *познаю* (“*знаю*” – О. К.) что есть *любовь*. Nunc scio, quid amor sit». Тут кохання проявляється з максимальною силою через те, що *коханий загинув*. Таким чином, *еросний* код у цій емблемі підсилюється через контрастне протиставлення *Любові* *смерті* (*мортальність*), внаслідок чого це почуття стає особливо глибоко *усвідомленим* (знаним) та *відчутним* (*інформація*).

«*Vitam meam, ejus que mortem plango*» («Мою *жизнь*, а его *смерть* оплакую») – таким був, за приміткою проф. Л. Ушкалова, інший напис під такою самою емблематичною картинкою (с. 725). У даному зображенні ми бачимо перехід поняття *Любові* у латентну форму (оплакування Горлицею свого чоловіка передбачає, що тужить вона з втрати свого *кохання*, але про це не йдеться) та висування на перший план замість нього *вітальної* універсалії – *життя* Горлиці після такої біди стає нещасним.

Тому разом із *запереченням* (табуванням) *життя* чоловіка Горлиці через його *смерть* (*мортальність*), *запереченню* піддається *життя* й самої знедоленої дружини, що залишилась сама з дітьми. Утім, попри все, це подружжя має надію на родове *безсмертя*, подовження себе у дітях, але їх ще треба *вигодувати* (*аліментарний* код) та поставити на крило, через що ця *імортальна* перспектива подружжя Горлиць є проблематичною.

Аналогічно контаміновані *мортальна* КГП та *еросний* код присутні у переказах Григорієм Сковородою таких відомих біблійних сталих висловів, як «*Любовь* Божія крепка, яко *Смерть*» (сс. 237, 276, 308,), «Крепка, яко *Смерть*, *Любовь* (с. 460), *жестока*, яко Ад» (с. 334) «ревность» (с. 693), але вже з додатком до *мортальності* коду *агресивного* (*Любов* – це кріпка, жорстока сила).

Любов сильна (*агресивний* код), тому що вона *всепереможна* – говорить Григорій Сковорода вустами учасника одного з його діалогів, згадуючи Цицерона та його книгу про дружбу: «*Omnia vincit Amor*», «Все перемогає (*агресивний* код) *Любов*» (с. 693). Подібні сентенції висловлював і Вергілій у своїх «Буколіках» (X, 69): «*Omnia vincit amor; et nos cedemus amori*» («Все переможе *любов*; скоряємось ми *любові*») – примічає проф. Л. Ушкалов.

Серед інших проявів *сили Любові* в емблематичних зображеннях, наведених цим дослідником – сентенція «*Любов перемагає все, ніхто не може пручатися любові*» (*агресивний* код), «*Любов все перемагає. Любов є досконалий вчитель*» (*інформаційний* код), а під малюнком, де зображено Купідона, що сидить верхи на леві та приборкує його, написано: «*Любов перемагає все. Для любові все можливо*». Тут проводиться думка, що *сила Любові* міцніша за *лють* звіра (*подвійний агресивний* код), тобто, *любов* здатна убовкати *дику силу* (*заперечення еросним кодом коду агресивного*). «Адже *любов народжується (генетив) з любові*» (с. 1179). Кожен підпис під такими малюнками завершується підсумковою фразою «*Любов все перемагає*» – «*Amor vincit omnia*» (с. 727).

Сила (агресивний код) як пристрасний потяг, як *cupido* (ерос), притаманна Любові як тілесній, так і Божественній: «"Крепка, яко смерть, <міць> Любви... Крила Ея крила огня..." А когда плотская Любовь толь сильно (агресія) веет и женет к смертностным вожделеніям (еросне кодування мортальності), то равно и Дух Божїя Любви жесток, как Буря (агресивність), шумен, как от вина (аліментарний код), углїем огненным и пламенными варит (обпалює – О. К.), как Ад, жжет сердце (насильство, примус, агресивний код), воскреляет и устремляет в Горняя» (небесний світ як імортальність)» (с. 460).

Відмінності між цими видами Любові полягають у тому, що плотський любовний потяг, тобто, «вожделенія», «женуть» людину «к смертностным» наслідкам (мортальність), тоді як Божественна Любов, котра так само, як і статеве кохання, «жжет сердце» людини «огненным углїем» і «пламенными», веде людину не до смерті, а до безсмертя, у Горнії Світи (імортальність).

«Крепость» (сила) любові визначається ще й тим, що вона має онтологічний вимір космічного масштабу, оскільки саме Любов «ревностным Сострастієм» зв'язує «всех Міров Системы» (с. 456), тобто, надає Всесвіту системного характеру, примушуючи всі їхні елементи підкорятися закону Любові (взаємного тяжіння), так само, додаю я, як і закону Ворожнечі (взаємного відштовхування).

Пояснюючи термін «сострастіє», проф. Леонід Ушкалов зазначає: «Поняття *сострастіє* у Сковороди є відповідником гр. *συμπάθεια* й синонімом до слова *любов*. Коли він говорить про *сострастіє* між елементами світу, це можна трактувати як щось схоже на Емпедоклове розуміння *любові* – рушійної сили, яка забезпечує єдність першостихій» (с. 467). Подібна симпатія може також виникати між «чтецом и наставником» (с. 782) та є рисою «благочестивых сострастных и Здравых родителей» (с. 910).

Іншими словами, Любов є вселенською спонукальною космічною силою, джерелом руху до певної цілі усього в світі: «Что есть стрела, если не стремление? Что ж есть стремление,

если не Божіє побужденіє, всю тварь к своему месту и своим путем движущее? Сіє-то значит составляет Мір и сей Машине движеніє давать древнейшее Любомудрцов реченіє: “*Любовь составляет Мір*”» (с. 693).

Любов не тільки «составляет Мір», але є також добрим провідником для людей. «*Quam bene navigant, quos amor dirigit*», тобто, «Щасливо ті перепливають море, якими *любов* керує» – наводить проф. Л. Ушкалов підпис до ще одного емблематичного малюнку під назвою «Купидон правит кораблем» (с. 726). Під морем у даному випадку, безумовно, розуміється *житейське* море, тому *вітальність* тут заламується через *еросний* код.

Зустрічаємо ми у Григорія Сковороди й цікаві міркування про почуття *любові-дружби* «до ближнього свого», в основі яких лежать універсалії культури. У своїх викладках з цього приводу Григорій Сковорода спирався на євангельські тексти, іноді прямо їх цитуючи: «“Ни единому же ничимже должны бывайте, точію еже *любити* друг друга: *любяй* бо друга, закон исполни” (Рим 13, 8) (с. 320), у перекладі сучасною українською «Не будьте винні нікому нічого, крім того, щоб *любити* один одного. Бо хто іншого *любить*, той виконав Закона» (переклад Івана Огієнка).

«Що може бути більш приємне, солодке й животворне, ніж *любов*»? – відштовхуючись від цих заповідей, пише Григорій Сковорода Михайлу Ковалинському. «Хіба мені не здаються позбавленими сонця, ба навіть *мертвими* ті, хто позбавлені *любові* (табуйований *ерос* дає *мортальність*), тож я анітрохи не дивуюсь, що й самого Бога називають *Любов’ю*. Далі, хороша та *любов*, яка є *істинною*, *міцною* й *вічною* (*інформаційність* та *агресивність* на фоні *імортальності*). *Любов* жодним чином не може бути *вічною* та *міцною* (табування *імортальності* та *агресивності*), коли *породжена* *тлінними* речами (*мортальний генетив*), тобто *багатством* абощо (такий *ерос* не має *імортальності*, бо він *породжений* *аліментарністю* – матеріальними статками). *Міцна* та *вічна* *любов* виникає зі спорідненості *вічних* душ (*імортальні інформаційні суб’єкти породжують*,

генетив, вічний ерос), які зміцнюються (агресивність) доброчесністю тих, хто її гартує, а не тих, хто її руйнує (агресивне заперечення генетиву). ... Тому, якщо тобі дорога моя любов, не бійся, що вона промине. Бо поки ти шануєш чесноту, доти й любов зростає (генетив еросу), ... і сама стає сильнішою за смерть (заперечення еросом мортальності). ... Вільний від тіла (мортальність), я буду з тобою в пам'яті, у думці, в мовчазній бесіді (інформаційна імортальність): так любов сильніша від самої смерті (агресивне заперечення еросом мортальності)» (сс. 1139-1140).

Подовжуючи розмірковувати над сутністю братерської любові, Григорій Сковорода в іншому листі до М. Ковалинського зазначає: «Що може бути приємнішим, ніж любов друга? Я не люблю жодного дару, якщо він не пов'язаний з любов'ю та доброзичливістю. Для мене немає нічого дорожчого чи солодшого (аліментарність), ніж душа, яка мене любить, хоч би й бракувало всього іншого» (с. 1179).

Це – любов-турбота, близька до любові-сторге, коли друг тривожиться та переживає за свого друга, котрий має взаємне почуття, тому що, як пише філософ, «прагнучи бути любимим, я сам спершу люблю. ... Як тільки помічаю, що хтось мене любить, я готовий віддати йому половину днів мого життя, якщо б це було можливо й дозволено; зрештою, хто добровільно заради друга наражається на небезпеку, той якимось чином ніби витрачає своє життя для нього» (с. 1180). Ця Любов має бути обапольною. «Воздай мені любов'ю за любов!» – закликає Г. Сковорода ще одного «найдорожчого» свого друга, Кирила (Федора Ляшевецького) (с. 1264).

Така пильна увага Г. Сковороди до братерської Любові, любові до ближнього, визначена, судячи з усього, біблійним розумінням її як певного інтегрального заповіту, дотримання якого визначає виконання й всіх інших заповідей Божих: «Бо заповіді: Не чини перелобу, Не вбивай, Не кради, Не свідкуй неправдиво, Не пожадай й які інші, вони містяться всі в цьому слові: Люби свого ближнього, як самого себе!» (Рим 13 : 8).

Якщо говорити про загальні підсумки універсально-культурної сторони Любові у Г. Сковороди, то вона

визначається в усій системі універсальї культури. І тут ми можемо бачити не тільки *аліментарність* (любов «солодка»), а й весь набір КГП. *Генетивно-вітальні* значення зафіксовані у твердженні, що вона «животворна», *мортальні* – у розумінні тих, хто не має *любові*, мертвими, *імортальні* – визначені її як «вічної» та такої, що не може виникати внаслідок матеріальних, тлінних речей, таких, приміром, як *багатство*. У таких випадках табуїзований *ерос* визначає *мортальний* стан тих, хто живе без любові, будучи одночасно сам табуїзованим як цією *мортальністю* (ці мертві люди *заперечують* любов), так і *аліментарністю* у *генетиві* (матеріальне багатство кохання *породити не може*).

Послаблений варіант *еросу* – *дружба*, пов'язаний з *вітальністю*, оскільки *дружба* у Григорія Сковороди «супроводжує *життя*», «додає втіхи і чарівності його світлим сторонам», вона є «сонцем *життя*». Одночасно вона тамує страждання, тобто, табує *агресивність* у пасиві.

§ 2. Вульгарний Ерос

Табуїзовані форми еротизму та сексуальності.

У Григорія Сковороди ми знаходимо пояснення слова «Ерос»: «Ерос, пише він – «Слово Еллинское», що «значит Желаніє» (с. 832). Оскільки все, що пов'язане з репродуктивною поведінкою та сексуальністю посідає у житті людини не меншого місця, ніж забезпечення себе їжею, то явищам, що підпадають під *еросне* кодування Григорій Сковорода приділив чимало уваги.

Дану обставину припустимо пояснити тим, що, тікаючи від «блядословного» світу, Григорій Сковорода особливо гостро не приймав його пороки, і серед них чи не найгостріше – блуд. Це можна зрозуміти, адже удицю не даремно він називав «солодкою», таким же «солодким» є гріх перелюбства, і як жива людина, котрій притаманні всі людські потяги, він не був позбавлений природних бажань. Разом з тим як людина високодуховна, він відкидав будь-які брудно-блудні форми реалізації цієї базової вітальної функції,

хоча, вочевидь, не без внутрішньої боротьби. Через це проблема табуйованого, засуджуваного загальнолюдською мораллю прояву цього потягу, блуд, зустрічається у його творах доволі часто. При цьому, зауважу, він не був женоненависником і до достойних юнок, молодниць та дружин, «любезнейших Господу», ставився приязно та шанобливо.

Ця сфера життя людини у сковородинівському наративі у культивованому прояві репрезентована передусім у понятті *Любові*, про що говорилося вище, тоді як у табуйованому вигляді вона знайшла прояв у низці образів та понять, котрі семантично виступають морально-негативними і часто служать за епітети, що прив'язуються до низьких явищ суспільного життя та людської поведінки, концентрований смисл яких втілено у терміні «вульгарний Ерос».

Ключовим принципом, на якому ґрунтується виважене та міцне протистояння спокусам плоті можна вважати таку висловлену Григорієм Сковородою в одній з робіт думку: «Женская плоть не мешает быть Мужем Мужескому Сердцу», а силу опору гріховним бажанням це Серце знаходить у тому, що воно «востекает» «на Горняя» (с. 405).

Світ людей – це блудниця. Блуд як «розкіш» та «сластолюбство» – це поширене і давнє явище, притаманне «четвертому» світові людей, разом з прагненням до інших надмірних форм задоволення потреб плоті: «Скрізь панують переступи, розкіш і *хтивість*. Ти гадаєш – це справи нові? Ні, це справи старі. Люди дбають про вигоди *шлунку* (аліментарний код) і *тлінної* (мортальна універсалія) плоті» (с. 1131). Підтвердженням того, що наш світ для Сковороди – це «блудниця», є його слова з одного з його листів, де він надає перевагу тому мудрецеві, котрий «дотепно зриває машкару (маску – О. К.) з цієї найпрекраснішої й найогиднішої *блудниці*, тобто, із цього *світу*» (с. 1132).

Є й інші випадки визначення нашого світу як бахурки: «Блудница мір, сей темный свет» (с. 68). *Блуд*, як і статеві стосунки, притаманні вказаному світові через наявність

у ньому відмінних статей, тоді як на тому світі, «в Боге» «несть Мужескій Пол ни Женскій» (с. 173)

Водночас сексуальне життя з огляду на заповідь «Плодіться та розмножуйтесь» є нормою, і всілякі відхилення від цієї норми неугідні Господу, тому «Не велит Бог во Второзаконїи Каженика (євнуха – О. К.) и Скопца в Храм Господень пушцать» (с. 316). Утім, і скопці здатні до блуду, під яким розуміється не сексуальний блуд, а відмова від знання Бога (с. 317).

Не тільки «розруха», але й *блуд* починається у головах, радше сказати, у душі. Такі люди «позначені духом Блудодійства», і вони «не захворіли б тілом, якби раніше не захворіли душею». А блуд рано чи пізно до хвороб, у тому рахунку «гальскої» (сифілісу) призводить (с. 1103). І якщо деякі блудники й здорові тілом, то це ненадовго, бо «вони не йдуть, а біжать» до таких «преславних нагород», і їх у цьому «підганяють фурії» (сс. 1102-1103). Після короткотривалих «сластей» вони з цих хвороб все наступне життя гірко плачуть. Окрім венеричних хвороб наслідками перелюбства може бути й *вбивство* (*агресивне кодування мортальності*) перелюбників (с. 795).

Ці повчальні сентенції Григорій Сковорода висловлює на підставі біблійних текстів, зокрема, Книги Псалмів (49 (50) : 18): «Як бачив злодія, то приятелював із ним, з *перелюбцями* водився», а також книги пророка Осії (4 : 12): «бо дух *блудодійства* заводить до *блуду*» (с. 1200), що відповідає загальним християнським джерелам моральних настанов нашого філософа.

Блядословний світ блядунів. У попередньому абзаці ми бачимо вживання Григорієм Сковородою складного поняття, що містить у собі як частину слово *блядь*, котре є цілком цензурним, якого наводять багато тлумачних, етимологічних та мовних словників. У Григорія Сковороди воно зустрічається не тільки при характеристиці сутності четвертого грішного світу людей, але й в інших випадках і різних варіаціях. Прикметник «блядословний» походить від

церковно-слов'янського іменника «блядословие» із значенням 'марнослів'я' з синонімічним терміном «мовоблуддя». *Еросний* підтекст даного слова проступає при порівнянні його зі словами «рукоблудний», «рукоблуддя», котрі означають «роздратування статевих органів руками для задоволення статевого інстинкту; онанізм».

За аналогією, у понятті «блядословний» також можна побачити певне збочення, такий собі вербальний онанізм, коли слова «виливаються» намарно, поза своїм прямим призначенням нести *інформацію*, передавати смисл. У цьому аспекті табуйовані (репресовані культурою) поняття *еросного* коду «блядь», «блядина», «блядун», «блядство» ('повія', 'чоловік, що має безладні статеві зв'язки', 'розпуста') більш відповідають своїм первісним етимологічним значенням, пов'язаними з *БЛ*-уваннями з незнання.

Найдавнішим реконструйованим етимомом слова «блядь» є індоєвропейське **bhlendh-* 'блудити, погано бачити', старослов'янське «бладь» 'базікання, марення; ересь; розпуста', давньоруське (давньоукраїнське) «блядь» 'обман', верхньолужицке «bledzić» 'базікати, верзти'. Готське «blinds» 'сліпий', англійське «blind» з тим же значенням, як і аналогічні слова інших європейських мов зводять до протоіндоєвропейського кореня **bhel-* 'сяяти', 'спалах', 'вогонь'. Умовно кажучи, квазіетимологічно, логіка тут така: людей *засліплює* яскравий *спалах* низької пристрасті.

З цього можна зробити висновок, що «блядословний світ» – це ще й світ людей, духовно сліпих, котрі блудять (слово, споріднене з «блядь») у пільмі незнання та обману, котрі верзуть бозна що, виправдовуючи свою тілесну та духовну розпусту жалюгідним базіканням.

Вільне вживання у час Григорія Сковороди, до кінця його сторіччя, слова «блядь» та його похідних робить зрозумілим, чому й він без будь-яких застережень наводить подібні терміни з явним *еросним* підтекстом. Так, описуючи зміст однієї фабули, він серед характеристик героя, таких, як «распущен, не воздержен, пьяница, ни к чему годен» додає також і «блядун» (с. 1340).

Разом з неодноразово згадуваним словом «блядословний» (сс. 393, 394, 832, 834, 1010), Григорій Сковорода використовує й інші слова даного смислового кола, а саме, «блядогласіє» (с. 834), «блядоленныя» (с. 842), «блядокрасующиеся» (с. 845), «блядокрасіє» (с. 880), «блядоуукрашенныя» (с. 1041), «блядливые» (с. 904). Про те, що даним термінам наш філософ надає виключно негативного значення, свідчить те, що, на його думку, «родніохеньким Отцом» «Блядунов, Чужеложников и протчих Плотоугодников» «есть сей Сатана» (с. 1020).

Лібідо («вожделение»). Церковно-слов'янське слово «вожделение», що походить від поєднання префіксу «въз-» та дієслова «желати» у Біблії, звідки Григорій Сковорода почерпнув його значення, виражає сильне чуттєве, хтивє бажання (2Кор 7 : 11; Мт 5 : 28), непереборний потяг до об'єкта своєї пристрасті. Першою згадкою такої пристрасті у Книзі є розповідь про те, як Єва пристрасно забажала плодів Едемського дерева, і це вже був гріх, що потягнув за собою *втрату* першими людьми *безсмертя*.

Найбільш яскравим біблійним прикладом пристрасного сексуального бажання Православна енциклопедія вважає розповідь про Давида і Варсавію. Цар з першого погляду забажав заміжню красуню, наказав привести її до себе і задовольнив своє гріховне бажання проти волі цієї жінки, внаслідок якого вона завагітніла. Гріховна пристрасть штовхнула Давида й на інший гріх – він сприяв тому, щоб чоловік Варсавії загинув у битві (2 Цар 11 : 15). Зрештою, Давид покався, і своє каяття виклав у 50-му Псалмі.

У Григорія Сковороди смертоносною є не тільки піхва, про що говоритиметься нижче, але саме хтивє бажання: «... Когда плотская *Любовь* толь сильно веет и женет к *смертностным* (мортальна КГП) *вожделеніям*, то равно и Дух Божіа *Любви жесток* (агресивність), как Буря...» (с. 460). «Вожделенія» стоять в одному ряду з такими «бесовских Голов жалами, душу все Купно Умерщвляющіи (мортальність)», як «*Несытость* (табуїювана метафорична

аліментарнсть), Неудоволствіє, Зависть, ... Скука, Ропот, Тоска, Страх, Грусть, Раскаяніє и протчїя» (с. 523).

Смертоносність «вожделенія» визначена тим, що походить воно від нечистої сили, і за «сластю» злягання невмолимо вимальовується труна: «гонить грішника нечиста сила по пустелям», «а водворяє во *гробех*» (*мортальна універсалія*). «*Похотенія* наши суть то *гробы* (*мортальність*) наши. Гонимся за пустошами световыми, ищя в них *вожделеннаго* блаженства...» (с. 307).

Отже, тілесні «вожделенія» ведуть до смерті, і не тільки тіла, але й душі. Віковічна борня матеріального низу та духовного верху знаходить у Григорія Сковороди традиційне для християнства рішення – вмертвіння плоті, особливо – джерела, що запалює похоть, геніталій. Від гріховних «вожделеній» чути «смерд бесовскій и Мірских вожделеній Зловоніє». котрі видають їхню гнилісну сутність. Цей сморід, як дим, від тілесних «утроб ... от Содомскаго Запаленія вожделеній» здіймається до небес.

Що ж цій ситуації робити? Григорій Сковорода пропонує «*сожечь* (знищити, *агресивна мортальність*) *Утробы* (*аліментарний та еросний* коди), по Мойсееву повеленію (*агресивно-інформаційна* контамінація) и *умертвить* (*агресивна мортальність*) *Уды* (табуйований *ерос*), составленныя с праха... (*мортальна універсалія*). Сіє все бывает *Верою*. Сиречь *помышлять* (*інформаційність*) себе – *быти мертвым* по плоти (*мортальна* КГП), *живым* (*вітальна універсалія*) же по Богу» (с. 838).

Згадуваний наказ Мойсея про спалення тільки міститься у книзі Левіт (4 : 11-12), а настанова про вмертвіння «уд» («земних членів» у перекладі І. Огієнка) – у Посланні св. ап. Павла до колосян (3 : 5-17).

«Вожделенія» мають *вогняну* природу, оскільки вони жорстоко *обпікають* людину (недарма ж говорять – *палке* кохання, чи «вся згоряю від пристрасті»). «Сами себе ражжегосте Огнь *Вожделеній* ваших» *ходите* убо во Пламене Огня вашего и *опаляйтесь*» – говорить пророк Ісаїя (50 : 11). Охоплена полум'ям пристрасті, така людина, «дондеже

(поки – О. К.) *живет* (вітальна категорія) *Пламенем* и *Хвастієм* (терням – О. К.) *Похотей* (еросний код) *опалается* (завдання страждань, *агресивність*). По *Смерти* (мортальна універсалія) же *Горее* *жжется* *Углієм* и *Жупелем* (сірка, смола, що горять у Пеклі – О. К., *агресивність*) своїх *Вожделеній* (с. 904). Отже, за Григорієм Сковородою, на цьому світі похитливі пристрасті опалюють людину своїм жаром нестримного лібідозного бажання, а на тому вона за цей гріховний жар теж горить, але вже у Пеклі.

Убовкання грішної пристрастності досягається не тільки через вмертвіння плоті, але й, за Божою допомогою, силою духа людини. Святі Отці твердять, що подолати хтиві бажання можна тільки за допомоги Божої за власного рішучого наміру. Григорій Сковорода через персонажа діалогу розповідає про розмову апостола Павла та праведника, що підійшов до Райської брами та розповідає апостолу про свої «регулки» («регулки» – це розмовний варіант слова «регулювання», котре означає дію для налаштування чогось для приведення у потрібний стан або порядок, у даному випадку – земного життя), завдяки яким він претендує на вічне життя у Раю.

«Вышел ПЕТР Святый с ключами и, отверзая ему райскія двери, спрашует: “Учился ли ты священных *Языков*?” “*Никак*”, – отвечал Простак. “Был ли в *Академіях*?” “*Никогда*, Отче святый”. “*Чол* (читав – О. К.) ли древних богословов *Книги*?” “*Не чол*, я Аза в глаза не знаю” (інформаційний код у культивованій і табуйованій формі). “Кто ж тебе исправил на путь Мира?” “Мене исправили три Регулки”. “Кїи три регулки?” “А вот Они: 1я сїя. Все то доброе, что определено и святым Людям. 2я. Все то не велико, что получают и беззаконники. 3я. Чего себе не хочеш, другому не желай. 1я и 2я домашнія, и я сам их надумал, а 3я есть Апостолскїй Закон для всех *Языков* данный. 1я *родила* (генетивна універсалія) во мне Ювле терпеніе и благодарность. 2я дарила свободою всех *Мірских вожделеній*. 3я примирила меня со внутренним моим Господином. Апостол, взглянув на Его Просвещенным, яко Солнце, Лицем, сказал: “О, благословенная и благодарная душа! Внїйди во обитель Отца твоего Небеснаго

и веселись вечно (*імортальність*). Мало ты кушал, а много сът” (*аліментарний код*)» (сс. 521-522).

Нас у цій оповіді у першу чергу цікавить друге правило (регулка), слідування якому дало праведнику свободу від всіх пристрасних бажань. Це питання достатньо складне і може мати декілька варіантів тлумачення. У примітці до неї проф. Леонід Ушкалов зазначає, що «схожа думка є, наприклад, у «Моральних листах до Луцилія» Сенеки (LXXXVII, 15): “Що може випасти на долю найнікчемнішої, найганебнішої людини, те не може бути благом”». У цьому сенсі приклад «беззаконників», котрі, як і всі люди, мають статеві стосунки, Григорій Сковорода, можливо, використовує для того, щоб показати, що саме відвернуло праведника від того, щоб їх пристрасно бажати.

Грішники живуть бездуховним життям, не маючи інших інтересів, ніж тупе задоволення статевого потягу; секс в їхньому житті є чи не єдиною радістю, хіба що ще алкоголь. При такому тлумаченні з огляду на сентенцію Сенеки стає зрозумілим, що зациклювання грішників на самоцільному сексі і сам він не можуть бути благом, що й визначило орієнтацію праведника на інші, духовні цінності.

Другий варіант розуміння цього фрагменту твору Григорія Сковорода, запропонований моєю розумницею дочкою Оленою Лунєвою, полягає у тому, що «то не великое», що отримують й беззаконники – це прості життєві блага, спільні для всіх – хліб, вода, оселя, родина тощо. Бажання, що виходять за межі цих звичайних благ, є надмірними, і серед них – усякого роду пароксизми чуттєвості, включно з «вожделеніями».

Визнання життя на принципах поміркованості бажань важливішим за життя у надлишках й дало праведнику «свободу от всех мирских вожделений». Що стосується вжитого наприкінці розповіді прислів'я, то воно добре вписується у контекст другого варіанту наведеної інтерпретації – праведна людина мало брала від земного світу («мало їла»), але отримала у винагороду за це Рай («много съта»).

Разом з тим статевий потяг, «вожделение», якщо це слово можна застосувати до представників тваринного світу, є потужною спонукою до подовження життя через статеве розмноження. Тут поняття «вожделение» вживається Скворородою у цілком позитивному значенні. За приклад він бере птахів, які грають пташине «весілля», і «простирая Сія Крила *Вожделенія*», «в Пару сопряжась», «Одну Птицу составляют» (с. 346). Утім, і тварини здатні до блуду, коли «Кошка *Блудливая* не находит себе Пристанища» (с. 897).

Слід сказати що слово, котре зараз розглядається, вживається Григорієм Скворородою й у несексуальному сенсі. «Недужные» «вожделеют здоровіє» (с. 1046), «вожделенейшим» є вечности Отечество (с. 1029), «вожделеют» також *багатство* (сс. 79, 1374) та «*злато*» (широка *аліментарність*) (с. 1290), *істину* (інформація) (с. 236) й «судьбы божественныя» (КТП *життя*) (с. 1290). Літо – це «время вожделенное» (с. 741). До «вожделеній» він відносить не тільки «Сластолюбіє», але й «Споры» (*агресивно-інформаційна* контамінація) та «*Вражду*» («чиста» *агресивність*) (с. 1021).

Похіть тілесна і похіть очима. Серед понять, котрі виражають грубий статевий потяг, слід у першу чергу назвати *похіть*, яку наш філософ відразу визначає як «гадку» (с. 1095) та *хтивість*, котра «крізь панує» (с. 1131) – як «препогану» (с. 1151). Утім, останнє поняття Григорій Скворода використовує не тільки у сексуальному значенні. Хтивість – це й «мірские *похоти*», до яких відноситься не тільки «*сластолюбіє*» (контамінація *еросного* та *аліментарного* кодів), але й «честолюбіє» та *сребролюбіє*» (розширена культивована *аліментарність*). «Сердце» таких людей «есть *ад* (*агресивне* кодування *мортальності* та *імортальності*) і змій, *изблеваюцій* горькія и скверныя оныя воды (*реверсована аліментарність*)» (с. 66).

Хтивість буває «контактною», тілесною, а може бути й «безконтактною», споглядальною, «очами». Розкриваючи суть таких видів похоті, Григорій Скворода також залучає до цього образи *Змія* та *Серця*. Розповідаючи про підступи

Лукавого Спокусника, він пише про те, як носій гріха похоті, Диявол, Змій, Дракон носить цей гріх і в серці та в очах своїх, спокушаючи грішити й людей. Архангел Михаїл *вразив* цього Змія *списом* «в самое *Око* его и *убил похоть Очес*» его» (контамінація *агресії*, візуальної *інформаційності* та *еросу* на тлі *мортальності*). Але «прежде же всех *умертвил* *Копієм* (зброя, *агресивність* з *мортальним* наслідком) Михаил *Любодейственное* (*еросний* код) Сердце его», і «от того часа Царство его и Козни *разоренны* (*знищені, мортальність*)».

Цю думку Григорій Сковорода висловив, спираючись на Перше послання св. ап. Івана, за яким *похіть* тілесна, і *похіть* очей «не від Отця, а від світу» (1Ів 2 : 16). Гріх перелюбства починається з «поїдання» об'єкта хтивості очами, і тому важливо вмертвити саме «похіть Очес», і тим самим вбити «любодейство» і у *Серці*. Не розпалюй своє Серце «пожадливістю тілесною і пожадливістю очам» (переклад І. Огієнка), і гріх перелюбу обійде тебе – так можна тлумачити ідею протидії «козням», тобто, підступами диявольським. Цікаво, що перелюб тут розглядається як щось таке, що розпочинається після *роздивляння* предмету грубого сексуального бажання з відомою кінцевою метою, тобто, з *інформаційного* коду, після чого відбувається власне фізіологічний акт, тобто, реалізація репродуктивної функції на «нульовому», тілесному рівні.

Ще одним «сенсорним каналом», яким *похіть* проникає у Серце людини, є, за приміткою проф. Леоніда Ушкалова, вуха, котрі можуть бути «набиты полно *похотьми*» (с. 450). Такі вуха має той, хто слухає хтиві розмови, через що й сам стає хтивим, тим більше, що «*блудниці*» мають такий «язык льстив», що за ними слідом юрбою «волочутся буйные Молодчики» (с. 462). Про це Григорій Сковорода пише Михайлу Ковалинському: «Той, хто має дух блудливості, своїми нечистими й хтивими розмовами легко передає цей дух своєму ближньому» (с. 1168).

Про те, що похітливе бажання через «вуха» збуджується не менше, ніж через візуальне сприйняття оголеного тіла, свідчать розглянуте нижче свідчення двох кліриків, котрі

бачили, що для спокушання «отрочищ мужеска пола» мало було, щоб вони «нагими женами» були «объемлемы», ці жени ще й «к ушима шепчуще им» такі слова, котрі за силою впливу перевершували «гру» з їхніми нагими членами (с. 1338). Доля людей, «бедная душа», яких «своими похотьми водима», нещасна – «путь нечестивих погибнет (такий ерос є смертельним)» (Пс 1 : 6) (с. 630).

Біблійні богослови слова св. ап. Матвія «Кожен, хто дивиться на жінку... вже чинив перелюб із нею» (Мт 5 : 28) з огляду на те, що, перебуваючи серед людей, не дивитися на жінок неможливо, тлумачать ці слова так, що тут заборонено не просто дивитися на жінку, а дивитися на неї з «пожадливістю». Святитель Феофан Затворник з цього приводу пише «Дивись <на жінку>, а серце тримай на прив'язі». За ним, на жінку слід дивитися чистими очима дітей. Пристрасному бажанню жінки чоловік має протиставити свою стриманість, слідуючи Духу Святому. «Ідіть за духом, і ви не будете виконувати бажання плоті» (Гал 5 : 16) – говорить апостол Павло. Григорій Сковорода вторить йому, вкладаючи у уста свого героя заклик «бросить народныя вожделенія» (с. 307). Проте, у відповідності до заклику любити ближніх своїх, жінок теж слід любити, але чистою любов'ю.

Солодка піхва, але смертельна. Предметом жаданого споглядання хтивих очей є у першу чергу, статеві органи, *уді*. Чоловічий орган, *уд*, Григорієм Сковородою не згадуються, натомість про жіночу, «сладостью обвитую» (с. 1282) *удицю*, піхву, говориться неодноразово. Про те, що вона навіть у закоснілі у цьому сенсі століття була не тільки предметом споглядання, але й неприродних сексуальних дій, свідчить требник XIV-го сторіччя з Чудова монастиря, де зазначається, що ті, хто свої «соромні уді» (статеві органи) дає «лобзать» жонам своїм, і хто самі хлебтають соромні удеса жон своїх» мають нести церковне покарання «два роки сухо їсти» (поститися).

Чи не головний *вітальний* потяг, сексуальний, робить силу удиці через її принади («О коль прелестная Удица» – с. 844) майже непереборною, тим більше що природа

простимулювала виконання цієї функції найсильнішою насолодою. Разом з тим сліпе слідування цьому потягові веде до гріха та загибелі. Через це праведнику слід враховувати, куди може затягнути його поведінка з втратою контролю за собою. В одному з творів Григорія Сковороди цю думку вкладена у уста персонажу: «О сласть! О удица, и сеть ты дiавольска! Коль ты сладка! (аліментарний код) яко все тобою плененны! Коль же погибельна! (мортальна КГП) яко мало спасаемых (табу базисної формули). Первое все видят (інформаційність), второе – избранныи» (с. 950).

У примітці до цього місця твору Григорія Сковороди проф. Леонід Ушкалов, наводячи думку відомого літературознавця Володимира Кречотеня («Оповідання Антонія Радивиловського», Київ, 1983), засвідчує, що даний твір Григорія Сковороди («Убогий Жайворонок») своїм сюжетом нагадує байку Антонія Радивиловського про Болотяну Курочку та Яструба. Яструба покарали смертю за його розбійницьке полювання на інших птахів, але ще недавно він потішався з Болотяної Курочки через те, що вона лише «малих робачків» на землі збирає. У відповідь та говорить, що якби й він не ширяв по небу, а робачків збирав, то «живий би тепер був» (с. 937).

Сенс цієї байки у зв'язку із удицею полягає у повчанні тому, що краще не знати, «коль сладка удиця», ніж зазнати смертельних наслідків від «куштування» її насолод. Таким чином, стримування своїх природних потягів та їхнє приборкання у цьому сенсі не дає згрішити та забезпечує спасіння від смерті та вічне життя.

Удиця є «злокозненною», і хоча Григорій Сковорода прямо її так не називає, але саме у цьому сенсі – підступності, лукавства, оманливого зваблення він пише про неї у своїй праці «Кознь». Як говорив архангел Уріил: «Кознь есть Образ Клеветы, ... она есть то же, что МАШИНА. МАШИНА хитрствует в вещах, а Дiаволска Кознь в мыслях. Птицелов и Рыболов ловит сетьюми, а он Козньми. Кознь есть ловкая МАШИНА, например, Ков, пругло, Капкан, Западня, сеть, ВЕНТЕР, ВЕРША, Еллински

– строфа, сиречь Увертка, вертушка и протчая. У Архитектонов и ныне некая Машина именуется Латински *Saper*, сиречь Козел. Ныне ясно видно, что хитрость в татьбе, а Кознь в Клевете есть тожде» (с. 844).

За приміткою проф. Л. Ушкалова, «Памва Беринда тлумачив слово “клеветник” так: ‘ябедник’, ‘потварця’, ‘звадця’, ‘ошуст’, ‘лгар’, ‘обмовця’, ‘оболгатель’, ‘сікофант’, ‘дедко’, ‘діавол’», ‘пругло’. Слово «пругло» як ‘сило’ за «Синонима славеноросская» значить «пленица», «сеть», «мрежа», «тенет», «пугло». За його ж поясненням слово «архітектон» значило «старший тесля або майстер теселській». Подібна семантика, як свідчить той же П. Беринда та інші українські книжники, але у переносному значенні, мало грецьке слова «строфа», котре означає не тільки ‘поворот’, ‘зміна’ (на кшталт «перипетії»), але й ‘хитрощі’, ‘ловитва’ (с. 864).

До цього можна додати, пояснення щодо слова «кознь» та «ков». За даними мовознавців, **kъznъ* походить від **kovati* (кувати), що означало ‘мудрість’, ‘вміння’. Так само, як і слова «коваль», в давнину воно не мало негативного значення. Оскільки ковальство та ковалі, за народною міфологією, були зв’язані з нечистою силою, а їхнє ремесло вимагало певної «хитрості», то первісне значення слова «коваль» як митецько хитромудрої людина трансформувалось на значення «*лиха (коварна) людина зі злими намірами*». У наших середньовічних предків існував навіть фразеологізм «кувати кови», котре означало «задумувати зло, мати лихий намір».

Приклади речей, котрі за своєю дією дорівнювались до «козні» – звіроловні залізна «машина» як «капкан», волосяний або дротяний силок, риболовні сіть, вентер та верша стосовно удиці виражають не стільки хитромудрість, скільки втрату тим, хто попав до них, свободи руху, а ширше – свободи взагалі. Недаремно Григорій Сковорода, як ми вже бачили, часто говорить про те, що чоловіки бувають удицею «пленены». Єдине припущення психоаналітичного толку, яке тут можна висловити, полягає у тому, що аналогія «козні – удиця – капкан» із залізними «зубами» останнього

може бути проявом притаманній архаїчній свідомості та несвідомому сучасної людини «вагінофобії» в образі *зубатої ніхви*, «*vagina dentata*».

Цікаво, що сенс «хитромудрощів» несли у собі перші машини та механізми, спочатку – давньогрецької театральної сцени. Від грецького «*μηχος*» (*michos*) ‘обертає’ чи ‘засіб викрутитись у складній ситуації’ походить *macchina*, а «*μηχανική*» (*michanikē*) спочатку позначало ‘ліки’, ‘хитромудрощі’, ‘розумно продумані засоби, за допомогою яких дещо здобувається’. Тому Григорій Сковорода назвав «машини» у колі речей, що спричиняють «козні», зі знанням справи.

Як похіть, удиця здатна проникати у Серце, і тоді людині важко уникнути смертельних наслідків грішних насолод, оскільки такий потяг не нав’язується людині ззовні, а йде від самої неї, від серця. У такій ситуації важко когось звинуватити у тому, що він є причиною нещастя такої людини – і щастя, і нещастя йде від неї самої.

Цю думку Григорій Сковорода висловив у листі І. Правицькому: «Тако ниже *избегнути бед* (послаблена *базисна формула*) яко бедство, аки *удица* внутрь сердца увязла, сердце же всегда с человеком, и оно-то есть человек, се есть едино истинное несчастье, *смерть* люта (*мортальність*) и *ад* (вічні муки як *агресивне* кодування *імортальності*). Не *помышляйте* (*інформаційність*), что несчастье вне вас и в нас. Входящее извне не сквернит человека. Для чего же равнообразно не сказать: приходящее извне не обезщасливит? Где же и откуда? Исходящее от сердца. Та суть сквернящая. Видиш, что внутрь нас щастие и несчастье» (с. 1237).

Удиця, що забралась у Серце людини, як Диявол душі, як вовк – вівці, як черв’як – горіхи зсередини її пожирає, розтліваючи, тобто, перетворюючи на тлін: «Зла *Удица!* Бесноватыми Душами *пожирается* (*аліментарність*). А как Волк Овцы на пажите и при водопое *похищает* (*агресивність* та *аліментарність*) тайный же Ласкатель в самом Чертоге и при *Трапезе* (*аліментарний код*),

аки Червь Орехи, внутрь их обретаясь, *растливает...* (*еросне кодування мортальності*)» (с. 845).

Викривальним пафосом бринить сковородинівська діатриба, спрямована проти четвертого світу сплюндрованих людей, котрого він порівнює з *удицею*. «Се – пише він, *удица*, всех уловляющая! Се Ключ, всем врата Адова (*агресивна імортальність*) отверзающий! Се соблазнь всем *путь на небеса* оскорбляющая! (*табуйована базисна формула*). *Прелщаешь* (*еросний код*) старых, младыя и дети. Вяжешь в прелести, аки птенцы в сети. ... О украшенная *гробница Царская!* полна *мертвых костей и праха* (*мортальність*), *Міре Блядословный!*» (с. 832).

Блуд як розперезаність. Цьому явищу Григорій Сковорода приділяє доволі значну увагу. Більш того, він дає визначення «блудливости», пояснюючи, що «Блудливый, Блудный есть то же, что Невоздержный и Роскошный, или Сластолюбный. Сей Римски слично зовется *discinctus* (Дисцинктус), сієст распоясан. *Блуд* – Славенскій Глас. То же, что Расточение, Разліяніє, Нещаденіє, Мотовство. Еллински – *Асотіа*, сиречь Нехраненіє. «О Блуд! – скликає він – Разоритель Царствам, Домам, Людям» (с. 897).

Блудницю визначають за одягом. У Григорія Сковорода ми можемо знайти приклад визначення блудниці за зовнішнім виглядом – дівчина Астрая «была во убогом одеяніи, препоясання, волосы в пучке, а в руках жезл». Господар дому, до якого вона зайшла, відразу «викрив» її сутність, але... грубо помилився: «А! а! Не имаша zde пребывальнаго града, – воскликнул со гневом старец. – Сія страна несть прибежище *блудностям*. Вид твой и одеяніє обличает тебе быти *блудницу*».

У відповідь дівчина за іменем «Астраіа», що еллінською означає, як примічає сам Григорій Савич, «горняя, лучезарная», промовила: «Так не похвали человека в красоте его, и не буди тебе мерзок человек виденієм» Після цих «божественних» слів старий «нечаянно ... узрев на главе ея венец лучезарный и Божества светом возсіявшіє очи,

вельми удивилася», а потім, відчувши дивний аромат, взагалі жахнувся і впав перед нею ниць з проханням благодаті (сс. 929-930).

Алегоричність мотиву помилкового сприйняття жінки як блудниці, за яким криється ідея «отвращения» от Отця Небесного, видно з наступної оповіді нашого філософа. «Θαμαρ, Невестка Іуды, сына Іяковля, показаласть Ему Блудницею. *Не познал* Ея затем, что *закрыла Лице* свое. Но по справке узнал и сказал: “Оправдася Θαμαρ паче Мене” (Перша книга Мойсеева: Буття 38 : 26). Таким же образом и сыны Израилевы *не могли смотреть* (табуїзова інформаційність) на блистающее славою Лице Мойсея, Человека Божія. И на что ж они *смотрели*? на покрывало только одно, затемняющее Лице. Какой же ты Израиль? Обрезан ты по телу, да не обрезан по смыслу. *Тма* твоим *Очам* сносна, а на *Истину* *смотреть* не терпиш (інформація) Лежиш на Земле, качаешься с сею твоею *Блудницею* и довольствуешься, отвращая *Око* твое от Отца твоего...» (с. 200).

Блудниче покрывало. Існує ще одна ознака блудниць. Це покрывало, семіотизована річ, котра пов'язана з блудодійством, через яке жінку приймають за блудницю. Цим «блудничим покрывалом покриті» такі «Дщери Ієрусалимскія», як «Руфь, Юдифь, Есфирь, Сусанна, Маріам» (с. 341). Майже всі ці жінки в іншому творі Григорія Сковороди розуміються як «вселюбезнейшія Господу» «юницы, голубицы, горлицы», «рожденим своим умилоствляющія Его», котрі «с матерію царевою ... идут в горняя со тщанием», через що цих «прекрасных невест Божіих» ніхто не сміє «отдать ... *блудницам, угодницам идолов*» (с. 597).

Покрывало у Біблії фігурує і в інших смислах. Учасник діалогу наводить далі фразу з пророка Єзекіїля «И покрых студ твой» (16 : 8), котра є частиною такого тексту: «І проходив Я повз тебе, і побачив тебе, аж ось час твій наспів, – час кохання. І простягнув Я полу Свою над тобою, і закрив твою наготу, і присягнув тобі, і ввійшов з тобою в Заповіт, – говорить Господь Бог, – і стала ти Моєю».

Тобто, ці слова є словами Божими, і через це ні про ніякий блуд мови бути не може. Богословське тлумачення Єзекіїля, тим не менш, вважає, що ці слова були сказані на початку укладеного Союзу Заповіту між Господом та обраним народом, котрий пізніше зрадив Бога, відвернувся від нього, почав запозичувати та виконувати поганські релігійні обряди сусідніх народів, і тому присутній у Григорія Сковороди у зв'язку з біблійним переданням мотив блуду Ізраїля за аналогією з невірною жінкою стає зрозумілим. Алегоричність тлумачення блуду як невірності Ізраїля своєму Богові простежується також у паралелі згаданого вище невпізнання за прикритим лицем достойної жінки, котру її свекор помилково прийняв за *блудницю* та невпізнання за покривалом, що ховало обличчя, Мойсея.

Місце із наведеного фрагменту «І простягнув Я полу Свою над тобою», за тлумаченням богословів, виражає шлюбний ритуал, коли накривання чоловіком жінки полою свого одягу означало, що він бере її під свій захист та обіцяє турбуватися про неї. Щоправда, тут виникає питання, чого жінка була голою, і накривання її «студу» (у перекладі – наготи) виглядає скоріше за прагнення прикрити її «сором». Також потребує більш детального розгляду та обставина, що Господь говорить про настання часу кохання, при якому, навпаки, одержі знімають.

На думку про те, що у Григорія Сковороди йдеться не просто про покривання тіла, оголення котрого є «студом» (стыдом, соромом), наводить вживанням нашим філософом слова «студодейство», котре входить до переліку інших порочних рис людини, таких, як «Зависти, Граблення, Тяжба, Татьба, Убійства (*агресивна мортальність*), Хула, Клевета, Лицемерія, Лихоимства, Любодянія, Студодєянія, Суевєрія..» (с. 880) та інші «дела плотская», тобто, *прелюбодєяніє, блуд, студодєяніє, соблазны (еросний код), вражда, рвенія, ярости, ражженія, распри, убійства (агресивність), п'янство (аліментарність), нечистота, чародєянія, ідолослужєніє, ереси, завиды, зависти, «безчинни кличи и подобная сим»* (с. 1320).

Цнотлива Сусанна та блудливі старці. До своїх діалогів Григорій Сковорода включає епізоди про *блуд*, що описується у Біблії, оскільки «Библия ничево не говорит, что б не касалось до Человека». Серед таких біблійних тем у Григорія Сковороди є й тема *перелюбства*, вірніше, «духа блудодійства», який охопив старців, котрі побачили *голою* достойну єврейську *жону* Сусанну, що купалась, і, запалавши до неї «вожделенієм», спробували схилити її до *сексу* з ними (детабуювання *еросного* коду).

Коли цнотлива Сусанна дала розбещеним старцям гідну відсіч, вони з досади вирішили обмовити її, поширюючи наклеп, начебто вона насправді є розпусницею, свідками чого вони самі були, спостерігаючи, як у своєму саду, відпустивши служниць, вона *злягла* з юнаком під деревом (неправдива *інформація* про *ерос*).

Після перехресного допиту наклепників з'ясувалось, що вони плутаються у свідченнях – один дерево, під яким Сусанна начебто згрішила, назвав *мастиковим* деревом, а другий – вічнозеленим дубом. Оскільки ці рослини мають дуже значну відмінність у розмірах, брехня старійшин стала всім зрозумілою, і їх на покарання *забивають камінням* (*агресивна мортальність*), а честь безвинної порядної жінки врятовано (Дан 13).

Дану історію, у відповідності до свого розуміння Біблії як символічного світу, Григорій Сковорода тлумачить алегорично. Сусанна у нього виступає живим втіленням Книги, а її спокушання постає як спроба похитнути устої *істинної віри* (*інформаційний код*). Старі, «...сїй-то *Блудники*, сїяются *непорочную* Сусанну *растлить*, Библию. Прилепляются *блуднице*, плененны *Плотію* своею, и претворився в Нея, заходят во *Ад* (*мортальність* та *імортальність*). К ним у Іеремії: “Бысть ни во что *Блуд* Ея, и Оскверни Землю, и *соблудила* есть с Каменем и с Древом”».

Каміння, якими побили старійшин, розуміються також алегорично. Камінь як непохитна основа віри не дає блудникам духом опорочити Біблію. Григорій Сковорода

знову звертається до Ієремії, котрий закликав «пребывайте на Камене» і розвиваючи думку далі, говорить: «Вот Каменя! от которых *пропали* (агресивне кодування *мортальності*) Старики, *влюбившіся* в Сусанну» (с. 342).

Приводу, за яким старці у своєму віці так яро почали *домагатись* Сусанни, вона не давала. Тут спрацювала їхня збочена *сексуальність*, вуайеризм, коли вони прийшли у *статеве збудження* після скритного підглядання за оголеним жіночим тілом. Сусанна ж, навіть гола, ніякої похоті не виказувала, тим більше що вона була, як вона думала, на самоті (брудну пропозицію жінці старі зробили вже після повернення її додому). Ті ж люди, котрі блудять, мають цілу *знакову систему сигналів* (*інформація*), як вербальних, так і невербальних, що заохочують потенційного сексуального партнера. Іноді їх видає одяг, що видно з того, як вбираються професійні повії.

Ченчики теж бувають часом «нагими женами обьемлемы». Гріхи плоті притаманні як знаті, так черні, але останні чинять їх через свою низькородну природу, тобто, блуд для черні є «сродным». Картину поєднання *блуду* та *пияцтва* у поведінці простолюдинів, яку він якось побачив уві сні, Григорій Сковорода змальовує так: Після спостереження за розпусною поведінкою шляхти у палатах він вийшов до «простого народу», котрим «такіе ж дела, но отличним убором и церемонією творимія» та побачив, як «... оны ішли улицею с *пляшкамы* в руках, шумя, веселясь, валяясь, как обикновеннѣ в простой черне бывает; также и *амурніи* дела сродним себе образом ... с *сладостію* (*аліментарний код*) *отправляли*» (с. 1337).

За приміткою до цього тексту проф. Л. Ушкалова, «змальована» тут «Сковородою картина “гойного (щедрого, багатого – О. К.) веселя” юрби – це стихія чуттєвої втіхи, чи, як писав Петро Могила у своєму «Євхологоні», розмаїття «гордыне діаволскія, еже ест плясанія, неистовая козлогласованія, песни скверныя, растленния и смехотворныя беседы, из них же пиянства и блудодеянія» та інші «богопротивні дела» на цьому «пустошному (від «пустошити» – ‘робить дещо

позбавленим життя або цінності' – О. К.) позорище (видовищі – О. К.) совершаются» (с. 1338).

Про подібні явища писали К. Транквіліон-Ставровецький, Д. Туптало, Д. Ростовський, Г. Кониський та інші українські християнські богослови, і передусім через те, що у народі це явище в українській багатівіковій ситуації двовір'я було вкрай поширеним. О. Веселовський наводить дані про опис подібного блудного «веселя», зображено ігуменом Памфілом у його «Повісті про девиць Смоленских...» ще у XVII-му столітті: «Мало не весь град взмается і взбесится... Стучат бубны и гласы сопелий и гудуть струны, женам же и девам плескание и плясание, и главам их покивание, устам их неприязнен клич и вопль, всескверныя песни, бесовская угодия свершахуся, и хребтом их вихляние, и ногам их скакание и топтание; ту же есть мужем же и отроком великое прелщение и падение, но яко на женское и девическое шатание блудное им воззрение, також и женам мужатым беззаконное осквернение и девам растление». Тому навряд чи можна погодитись з думкою проф. Л. Ушкалова, котрий припустив, що, «мабуть, створюючи цей образ, фантазія письменника, примхливо засоціювала літературні образки бісівських спокус» з майже поганським пируванням у церкві (с. 1337), викладені, зокрема, у книзі *“Альфа і Омега”*», виданої у друкарні Благовіщенської Лаври Київської митрополії у містечку Супрасль (тепер – Польща) 1788 року.

По-перше, «Сон» було записано Григорієм Сковородою у селі Каврай 1758 р. По-друге, таким реальним письмовим джерелом сновидіння нашого філософа скоріше були наведені церковні документи, де ці «бісівські спокуси» різко засуджувались. По-третє, навряд чи за часів Григорія Сковороди подібні ексцеси пароксизмальної еротичності, що сходила до древніх обрядів плодючості, припинилися – у тій чи іншій формі вони в Україні фіксувалися етнографами (наприклад, в описі Романом Волковим сільського весілля на Херсонщині, у селі Дуфінці) ще у 1920-х роках. У давньогрецькому світі подібним явищем був комос – хода зі зляганнями та пияцтвом під співання безсоромних пісень

(одій) задля щедрого майбутнього врожаю, з чого пізніше виникла комедія (як трансформована комос-одія).

В одній книзі 1788 року подібний буйний розгул описано отцем Євлогієм та аввою (отцем – О. К.) Даниїлом, котрі «во Александрію для потреби пришедши, видели многих иноков, неких от врагов заушаемы (биті по вухах чи щоці – О. К.), другіи же нагими женами объемлемы и к ушима шепчуще им. Овіи (ці – О. К.) же от отрочищ мужеска полу нагим играющим (розважаються – О. К.) с нима и смрадом человеческим помазоваху их» (с. 1338). При цьому свідки такого чортячого безумства констатували, що «каждый иннок» був «страстію бодим» (від «бодіти» ‘уколоти’ – О. К.), котру біси в їхній душі «примагали» як найсильніше розпалити.

На таких «плотская дела» «стоит все Адское Царство», проти чого спрямована «Молитва Сираховская: Господи, Отче и Боже живота моего! Да не *пожрет* мя Бездна Мірская, возведша Очи на прелесть Его. Да не *поглотит* мя *Пропасть Чрева* (*агресивність* та *аліментарність*), утождающаго яко Богу. И да не свяжет мя *Студодейство*, ищуща *сладости* (*еросний код* та *аліментарність*) в *мертвом* (*мортальна* КГП) Блате (болоті – О. К.)» (с. 847).

Блуд во благо. Сенс 38-ї глави Першої книги Мойсея Буття за тлумаченням богословів полягає у виправданні *блуду*, якщо тільки він сприяв богоугодній справі подовження роду, у даному випадку, Іудиного (38 : 6-11). Коли старший син Юди – Ір помер через кару Божу за те, що робив зле в очах Господа, середній син Онан (у Сковороди, котрий передав грецький дифтонг ‘Аоло – Аунан) за звичаєм левірату (від латин. «левір» – «брат чоловіка») мав взяти шлюб з Тамарою, овдовілою дружиною старшого брата і тим не дати роду перерватись. Але Аунан не хотів цього, і кожного разу закінчував статевий акт з Фамарь (пер. І. Огієнка «Тамара») тим, що виливав своє сім’я не в неї, а на землю. За іменем цього біблійного персонажу виник термін, яким позначають мастурбацію – «онанізм».

Тобто, він замість виконання древнього закону левірату, що існував у багатьох народів, у тому колі й у давніх

римлян, а у деяких племен існує і зараз, просто задля насолоди задовольняв свою хтивість, тобто, чинив *блуд*. І хоча, як пише Григорій Сковорода, «Прекрасная ґамар» з Аунаном «*Женою жила*», дітей вона, зрозуміло, не народжувала, тому що це був не той блуд, який цьому мав би сприяти, за що Бог Онана «*умертви*» (*мортальна універсалія*).

До «плодоносного» *блуду* вдалась Тамара, переконавшись, що інакше їй доведеться залишитися бездітною. Дочекавшись смерті дружини Юди, вона заманила та спокусила його, який був переконаний, що злягає з повією за плату, за козенятко (Бут. 38 : 15, 21), як це робиться при зв'язках з продажними жінками. Оскільки козенятка зазвичай з собою не водять, Юда пообіцяв прислати його пізніше, але для переконання жінки у тому, що блудодійство матиме матеріальну винагороду, він залишив їй свої особисті речі, що слугували тоді за посвідчення особи – власну печатку з його ім'ям та інші такі ж іменовані речі.

Ця історія має продовження, коли блудодій Юда виказав себе повним негідником, спробувавши покарати смертю свою овдовілу невістку через те, що вона понесла нібито невідомо від кого. Про козенятко у тексті не згадується, а ось залишені у якості закладу власні речі Юда захотів повернути. Вони, ці речі, й стали доказом того, що батьком дитини, що її носила під серцем Тамара, був її свекор.

Юда невдовзі поміняв своє ставлення до ситуації, і попри нечесні та оманливі дії невістки перестав її «пізнавати» (з чого видно, що він до «повії» повадився) та визнав її правоту: «Оправдася ґамар паче Мене». Тамара народила близнюків – «вселюбезнейшого Фареса» (с. 341) та іншого, котрого назвали Зарою (Червоним, Зарею) через те, що повивальна бабка, як у нас в Україні ще досі роблять, перев'язала йому ручку червоною ниткою-оберегом.

Так род Юдин отримав подовження, і ця Божа справа, за яку Господь величає жінку як ту, хто забезпечує безсмертя людей у роді через подовження *Життя*, переважила та нейтралізувала *блудні* засоби, що убезпечили безперервність Юдиного коліна. Можливо, саме з таких

міркувань Григорій Сковорода зовсім не засуджує *блудодійку* Тамару, а, навпаки, називає її «Прекрасная в Дщерях Иерусалимских» (с. 341), хоча при цьому прямо каже, що вона є блудницею (с. 585).

У Святому Письмі є епізоди, де *блудниці* стають праведницями, але у розглянутому вище ми бачимо, як праведниця тимчасово стає на стежку *блуду* та порушує біблійну заборону жінкам мати статеві стосунки з батьком чоловіка (як і з іншими родичами по лінії чоловіка), щоб потім повернутися до благочестя. *Блуд* же самого Юди засудженню чи прийняттю, якщо він є виправданим, як бачимо, взагалі не підлягає, але його фраза про те, що Тамара виправдалася краще за нього, того, котрий про інцестуальність достатньо тривалого сексуального співмешкання, на відміну від *блудної* невістки, навіть *не знав*, свідчить, що й він прагнув якось виправдатись.

Примічу, що секс з власними невістками, дружинами синів, у деяких варварських традиціях взагалі не вважається інцестуальним гріхом (російське «снохачество»).

Глава 3. Агресивний код

§ 1. Життя як вічна боротьба

Поняття прямої *агресивної* референції у Григорія Сковороди без перебільшення охоплюють усі сфери життя людей. Він згадує й постійний лиховісний супутник людства – *війни*, про сакральні та побутові *вбивства*, говорить про *боротьбу* як зміст *життя*, згадує «інструменти» *агресії*, як природні («*челюсти*»), так і штучні (зброю), місця (*топоси*), в яких суцільно панує *наси́льство* від завдання страждань (*пекло*), описує *форми* агресивних дій та *афекти*, що їх супроводжують.

Пря з бісом та брань з Сатаною. Життя у цілому розумілось Григорієм Сковородою як вічна *боротьба*, що відповідає українській традиції – саме так (у деяких перекладах – «*militia*», «*рать*») услід за Іовом (7 : 1) визначали *життя* А. Радзивиловський, Д. Туптало С. Яворський, К. Транквіліон-

Ставровецький, С. Полоцький, І. Максимович, Й. Горленко та інші наші книжники (прим. проф. Л. Ушкалова – с. 551).

Стверджуючи, що «...житіє (вітальність) ... наше есть *брань*», Григорій Сковорода створює епічне полотно згаданої вище вселенської *борні*. Він запитує: «Не со Змеиными ли Мнєніями (інформаційний код) нам Нужда бороться? Не се ли та Павлова благороднейшая баталія, о коей: “Нєсть наша брань к Плоти и Крови...”». Усі свої сили треба віддавати війні проти «Тирана». «Он Человекоубійца (агресивна мортальність) Искони: наблюдает, стережет (інформаційний код), любит (еросний код) и владеет (агресія) Тмою» (с. 522).

Свої погляди-переконання на суть цієї боротьби український мудрець виклав у таких своїх роботах, що прямо виражають *агон* з силами зла, як «*Брань* архистратига Михаила со Сатаною о сем: Легко быть Благим» та «*Пря* Бесу з Варсавою». Боротьба ця нелегка, адже диявол – це «неприятель старинный, всеобщий, а посему великий искусник», і той, хто «еще в сем роде баталіи не очень практик» (с. 1321), напряду тягатися з таким, скажу своїми словами, «искусненным» у спокусах «искусником» не варто.

Для таких «немощих» «и той Благодати БОЖІЕЙ довольно, если можем дать *баталію*» с маленькими бісенятами, які для простої людини теж небезпечні внаслідок того, що «часто Один Крошечный душок демонскій страшный бунт и Горькій Мятеж, как пожар душу жгущій, взбурюет (агресивний код) в Сердце» (с. 524).

Тут, треба думати, мова йде про те, що головні слуги диявола, його пекельні «янголи», та інші інфернальні посланці з усією сатанинською раттю можуть становити для незагартованої вірою людині менш актуальну небезпеку, ніж «маліи бесики», що, прагнучи забратися у Серце людини, улесливо крутячись та пританцьовуючи довкола неї з мерзотним кривлянням, підбурюють її на гріх, лукаво намагаючись переконати «немощих» душею людей про мізерність та малу значущість їхнього можливого гріховного вчинку, до цього ще й перекручуючи слова Христа «Хто з вас без гріха?» (Ів 8 : 2-11).

Г. Сковорода – активний борець з Дияволом.

Вселенська війна божественних сил проти сил зла у нашого філософа відображена в образі архангела Михайла (с. 854), архистратига небесного воїнства, заступника усіх людей, котрі борються з Дияволом та перемагають його (с. 854). «Боротьба Михайла та Сатани – дуже поширений сюжет в українській літературі XVII–XVIII ст. ст.» – зауважує проф. Л. Ушкалов (с. 856).

Самого себе Сковорода вважав реальним учасником цієї боротьби, оскільки одного тільки викриття всіх вад четвертого, «блядословного» світу зіпсованих людей для його здолання недостатньо – необхідна також відповідна дія, що приведе цей світ до скону. У листі М. Ковалинському він так і писав: з «дияволом ... я успішно та завзято змагаюся. ... Будь моїм товаришем у боротьбі!» (с. 1169).

Наш філософ знав, що зовсім не кожна людина є борцем з Лукавим. Більш того, буває й так, коли той, хто за сном покликаний брати участь у цій борні, священник, через «несродність» його своєму «званію» і «должності» починає виступати проти Господа. Зрозуміло, що «душевного міра» це таким попом не приносить, і «во сто раз блаженнее Пастух, овцы или свиньи с природою пасущій, нежели Священник, Брань (війну – О. К.) противу Бога имущій» (с. 653).

Якщо в борні з собою я зазнав поразки, то хто ж тоді у боротьбі цій переміг? Наше «Я» часто вагається при прийнятті важливого рішення. На цей цікавий момент у свій час звернув увагу В. Шинкарук. «Що таке людське “Я”»? – запитує він. У судженнях нашого «Я» про те, що є прекрасним, а що потворним, що це – добро, а це – зло, це – справедливість, а це – несправедливість в нас виступає суспільство через засвоєні з молоком матері мову та культуру. Але у нас є й друге «Я». Одне говорить «Я мушу», а друге чинить опір – «Я хочу інакше, ніж я мушу». Це «Я» – наша індивідуальність, котре теж має культурну специфіку. Яке ж «Я» з цих двох є нашим дійсним «Я»? – «Жодне» – відповідає В. Шинкарук. У нас є ще третє «Я»,

котре у полеміці між першим та другим «Я» приймає рішення та діє. Це і є наше справжнє «Я» [Шинкарук, 2003 : 378].

Одне «Я» схиляється до виконання гріховного вчинку на догоду своїм темним бажанням, інше цьому опирається і обирає альтернативний варіант дії особистості. Таким чином виникає ще одне «поле бою» – із самим собою, котра має погану перспективу, якщо людина не знає саму себе.

Щось подібне до «роздвоєння» «Я» ми зустрічаємо у сковородинівському діалозі, де перший його учасник каже: «... я чувствую моих Духов *Борбу*», другий вторить йому, «... во мне таков же *спор* тайно шумит». Третій робить з цього висновки: «Сїе и дивно, и не дивно. Дивно, что мало кто усердствует заглядать внутрь, испытывать и узнавать себе. А не дивно потому, что непрерывная сїя *Брань* в каждом до единого сердце не усыпает» (с. 455).

Тобто, внутрішня боротьба «духов людини з вибору рішення щось робити або не робити, точиться у кожній людині, у кожному серці, і тому дуалістичну *агресивність* можна вважати органічно притаманною нашій психіці, або, краще сказати, душі як «психеї».

Війни та звияжці. Про війну Григорій Сковорода говорив в історичному плані, стосовно протистоянні Риму та Карфагену (с. 1149), згадував він війни між самими римлянами та про сучасну йому Семилітню війну (1756-1763) між Пруссією, Англією і Португалією та Австрією, Росією і Францією (с. 125). Про місто Бендери у Григорія Сковороди йдеться у зв'язку з гармидером, що його вчинили тетерваки, якого він дорівнює до штурму цього міста у вересні 1770 року (с. 937).

Наш філософ був обізнаний з «Іліадою», знаючи Гомера та «Енеїду» Вергілія, оскільки він писав й про напів міфологічних вояків – царя Пілоса, *героя* Троянської війни Нестора та царя Мікен, ватажка ахейської *армії* вторгнення

Агамемнона (с. 1036), а також інших героїв Троянської війни – Ахіллеса, Гектора, а також Ганімеда.

Ахіллеса Григорій Сковорода рекомендує як «первого за *храбростію* из всех Грецких воинов, *разоривших* древній град Трою. Он *убил* Ектора, *храбрейшаго* всех Троян». Цей ахеець змальовується Григорієм Сковородою за допомоги цілої низки агресивних понять: «Сей Ахиллес» ... «сидя на морском бреге, *распалял кипящею желчію ярость* своего *гнева*, не выходил и на *сражение*, а только *мучил* сердце, *горящее к битве*, *взирая* (*інформація*) на *ненавистный* для себе *воинский театр*» (с. 1042). Друга частина цього словесного портрета героя переводить культивований агресивний код у його *табуйовану* форму. Як «найхоробріший» (культивована *агресія*) оцінювався Григорієм Сковородою, як бачимо, і Гектор.

В якості емблематичного образу підступності він вживає поняття «Троянський кінь», за допомогою якого ахейці, обдуривши троянців, *захопили* місто (с. 415).

У нашого філософа зринають також пов'язані з мілітарними явищами імена реальних видатних історичних *воєначальників*, таких, як Фемістокл, полководець часів греко-перських війн, переможець у битві при Саламіні 480 р. до н. е. (с. 1032), Гай Фабрицій Лусцін, котрий *воював* проти Пірра (с. 1033), Авл Атілій Калатін, учасник Першої Пунічної *війни* (с. 1038) та Масінісса, учасник інших тих *воен* (с. 1036). Разом з видатними військовими керівниками, що одержували перемоги, Григорій Сковорода згадує й царя Македонії Персея, котрий, зазнавши нищівної *поразки* у *битві* з римлянами, був взятий у полон, де й *помер* (с. 1058).

Вживав Григорій Сковорода й іноземні ідіоми на тему війни, зокрема, німецьке слово «der Spitzbube» 'нікчема'. Пояснюючи його етимологію від Spitz – назва породи собак та Bube – 'хлопець', проф. Л. Ушкалов відмічає, що «це слово набуло поширення за часів Тридцятилітньої війни (1618-1648 рр.). Тоді воно означало молодого вояка, який негідно повадився на *полі бою*» (с. 986).

Знаряддя агресії – зуби, жала та «кровожаждныя» мечи. Згадуючи про «знаряддя» агресії, Григорій Сковорода називає такі природні одні, як «челюсти», жала та зуби. Перші спливають у нього у рамках базисної формули (життя – загроза смерті – відведення загрози), рятування ж від неї обумовлено любов'ю (еросний код) до пізнання (інформація) себе: «... узнаеши себе, естли любити будеш вникать крепко внутрь себе, крепко, крепко... Сим одним спасешия от челюстей лютаго мучителя» (с. 572).

Варіант, коли базисна світоглядна формула обривається на другому члені, загибелі, на мортальній універсалії, простежується у дорівнюванні плоті та миру до «челюсти». «Плоть! мір! – скликує Григорій Сковорода, День, ніччю челюстями зеваєш, ... се ест челюсть, всех ядуща! Се пучина, всех ест жруща! ... Все без взгляду поглощаеши (аліментарність) Кто избежит сети?» (с. 65). Аналогічні характеристики Григорій Сковорода дає й Пеклу (с. 82). «Смертныя грехи», що їх коїть людина через вплив на неї «плоти и міра», він теж називав «челюстями», тобто, погибельними за своєю суттю, але ці щелепи вже є «Зміины и гидрыны» (с. 73).

І хоча вжиті ним слова «ядуща», «жруща», «поглощаеши» мають пряме аліментарне кодування, «челюсти» поїдають живих істот, людей, отже, разом з тим відбувається й їхнє вмертвіння через розтерзання у пащі. Інформаційність тут репрезентовано у табуйованій формі – «без взгляду», тобто, без розбору, всіх підряд, не придивляючись до жертви, тупо та жорстоко.

Цю обставину добре видно з розмови учасників діалогу про «древнее чудовище», «мучившее древле Египтян», «Имя Ея Сфинкс. Девичья голова, тулуб львиный...». Один з них звертається до іншого, та каже: «Не обынуеши (без вагань, не роздумуючи – О. К.), друг мой, скажущу (інформаційність) что она-то ест Лев, обходящий Вселенную, рыкающий и терзающий, попавши на беднаго, от левой страны чтельника (читача – О. К.). Пропал (мортальність) он во Адских Ея челюстах» (с. 461). Під Сфінкс Григорій Сковорода тут розуміє Диявола, вільно цитуючи, як це визначив

проф. Л. Ушкалов (с. 472), Перше соборне послання св. ап. Петра (5 : 8). В іншому місці образ «Адской челюсти» зринає ще раз (с. 573), що свідчить про його типовість.

Для нейтралізації небезпечності «челюсти», зокрема, Змія, в його щелепи треба «вместо соли» «ввергнуть», як це робив пророк Даниїл, якусь «Пилулу». «Тогда сего Аспида малое Отроча повесть может» (с. 462). Такі дії призводять, по суті, до *табування агресивної функції «челюстей»* при збереженні функції *аліментарної*, чому відповідає ідилія мирного співіснування хижих тварин з травоядними, коли «и телец, и юнец, и лев вкупе пастись будут» (Книга пророка Ісаї 11 : 6).

Жало теж відноситься до подібних природних знарядь агресії, але Григорій Сковорода, спираючись на Біблію, тлумачить його в алегоричному смислі. Так, безбожжя розуміється як нещастя, і «сіе нещастіє смертельным (мортальність) жалом сердца человеческіи» «умерщвляет (КГП смерті)».

Для запобігання цьому «велит Господь Мойсею сделать медную змію, чтоб была она *маіяком* (інформаційний код), *отводящим* от злополучнаго пути безбожнаго (*базисна формула*) и указывающим благополучный ход в познание (інформаційний код) Божіе, в Рай *сладо*сти (*аліментарний код*), в Царство *мира* (*табуйована агресивність*) и любви (*еросний код*)» (с. 565).

Біблія, окрім «наличной исторіи», «Бабіих Басень и кроме смертоносных Соков, открывает нам второе, чистое, нетленное, спасительное, последующее за *ядом* (заперечена *аліментарність*), захребетное, последнее, *вечное* (*іммортальність*), Божіе...» (с. 801).

Віковічна боротьба добра з силами Зла зі Світлим Воскресінням Христовим завершується перемогою добра над ними. Григорій Сковорода вільно цитує Біблію: «Где теперь твое, *смерте* (*мортальність*) *жало*? Где ныне твоя *победа*, о адскій Исполине?» (с. 801). І тут, як і в прикладі вище, поняття «*жало*» розуміється в алегоричному сенсі – смерть переможено, її силу (*жало*) зведено нанівець.

Зуби несуть смерть не у всіх наведених ним випадках, часто вони фігурують поза агресивним контекстом, в аліментарному аспекті чи у зв'язку з їхнім станом. У *мортально-агресивному* ж значенні про зуби Вовка говорить Козел: «Я знаю, що мне нельзя минуть *Смерти* от твоих *Зубов*» (с. 696). Через свою небезпеку такі хижі *гострі* зуби викликають *страх* (с. 333). Від Вовчих *зубів* у байці постраждав Собака, нога якого була ним «повреждена» (с. 156).

Біблійні передання, де є згадка про *зуби* та їхню дію, розповідають і про зовсім буденні трафи, що відбуваються за їхньою участю. В одному з діалогів згадується *незрячий*, (табуйована *інформаційність*), котрий разом з іншими іноземцями увійшов до надзвичайно багатого дому Соломона. Коли всі насолоджувались оглядом дивних скарбів, такий собі «Слепой, ... ощупывая фигуру Золотого Льва, уязвил *острейшими* его *зубами* сам свою руку» (с. 431).

Образ *зубів* в алегоричному плані з використанням біблійних оповідей у нашого філософа виражено у думці, що «Зубы Львовы» «убивают душу...» (с. 462), адже ясно, що тут «зуби» розуміються не буквально. Часом образ хижих *зубів* у нашого філософа фігурує у доволі віддаленому від біблійного оригіналу виразі. Згадуючи «Данїиловы Звери, попирающїи Останки Господни» (с. 335), Григорій Сковорода, на погляд проф. Л. Ушкалова, має на думці слова: «А ось звір інший, другий, подібний до ведмеда, і був поставлений на одному боці, і було три ребрі в його пащі між *зубами* його. ... Потому я бачив у *видіннях* тієї ночі, аж ось четвертий звір, *страшний і грізний*, та надмірно *міцний*, і в нього великі залізні *зуби*. Він *жер* та *тороцив*, а решту ногами своїми *топтав*, і він різнився від усіх звірів, що були перед ним, і мав десять рогів» (*агресія на тлі інформаційності*) (Дан 7 : 5-7).

Але в іншому творі мотив залізних *зубів* апокаліптичного Звіра з'являється у нашого філософа у близькому до оригіналу переданні. Він пише, що «Победить Апокалептического Змія и Страшного того с железными *Зубами* Звера, кой у Пророка Данїила все-на-все *пожирает*

(агресивно-аліментарне кодування мортальності), остаток ногами попирая, есть дело тех *Героев*, коих Бог в Книге Числ велит Мойсею вписать в *нетленный* (КГП *безсмертя*) свой список для войны...» (с. 524). До *агресивних* термінів у цій думці відносяться, як це видно з тексту, не тільки власне *Зуби Звіра*, але й такі терміни, як *перемога*, *герої*, *війна*.

«Сынове Человечестїи: *Зубы их, Оружїя и Стрелы...* Бог сокрушит *Зубы их*» (с. 324) – читаємо ми слова учасника діалогу (Пс 56 (57) : 5). У повному обсязі це місце Біблії проводить, по суті, паралель між природними та штучними знаряддями агресії: «Находясь я серед левів, що людських синів *пожирають*, їхні *зуби* – як *спис* той та *стріли*, а їхній *язык* – *гострий меч*» (с. 645).

Штучні знаряддя агресії, такі, як *мечи*, *ножі*, *кинджали*, *списи*, *ратища*, *стріли*, *праці* та *каміння* до них Григорій Сковорода згадує, наводячи цитати з Біблії (Суд 9 : 51-56) з історії *воєн* (с. 1073), а також вживає у байках. Знаходимо у нього й такі військові поняття, як *міна*, *шлем*, *стіна фортеці* (с. 71), *бомба* (сс. 71, 75, 665), *броня* (сс. 70, 1274), *забрало* (с. 301), *щит* (с. 1241), *лук* тощо.

Як ми добре знаємо, у своїх творах Григорій Сковорода доволі часто звертається до біблійних образів, епізодів та сюжетів, де йдеться про *агресивну* дію з використанням *меча*. У Біблії *Меч* згадується більше чотирьохсот разів, переважно у буквальному, але іноді – й у переносному значенні. *Меч* у вигляді надзвичайно великого небесного вогню постає як знаряддя Божої *Кари*; він також є алегоричним виразом *знищення* усього плотського у людині. Про останнє йдеться у пророка Єзекїїля, котрий говорив, що *Меч* Господа піде на всяку *плоть* від півдня до півночі (Єз 21 : 4).

У Григорія Сковороди одкровення пророка Єзекїїля згадуються у вигляді заклику до людини використати цей *Меч* для того, щоб стати блаженным. «Остав же все, – пише він, все продай, да купи *меч* Єзекїїлев... *Мечу! Мечу!* *Изострися* и *разъярися*, яко да изсечеши сеченїя. *Изострися*, якоже да будеши в блещанїе *Изничтожай*, *отринь* всякое

древо. ... Единственно ищет от тебе Бог, ... желая тебе Блаженным сделать» (с. 309).

Аналогічно, для повернення зневірених до Бога, «сидящих во тме», необхідно використовувати *Меч Божий*, котрим, як хірургічним скальпелем, слід *вирізати* у людей «безименное и невидимое зло», котрого можна назвати «блудницею (*ерос*), мечем, ехидною, дикими зверьми, шершнями... Да и чем назовем» це зло? – запитує Григорій. На його думку, «Си советы мечем Божиим *вырезать* не чисто дышущия мысли и мучительныя мнения труждается Павел, а на то место возвратит в сердца наши мир Божий» (с. 564).

Силу Господа «Іеремія зовет *Мечем*», котрий «пройде до души», несучи *мир* (табуйована *агресивність*) (Книга пророка Єремії 4 : 10), а Павел *Словом именует живым* (інформаційний код КГП *життя*) (Послання св. ап. Павла до филип'ян 2 : 16), «но оба то ж *разумеют* (інформаційність). Сей *Меч* всю *тлень разит*» (агресія і КГП *смерті*) (с. 507).

Парадоксальне, на перший погляд, поєднання з *Мечем* Божим уявлень про *мир* стає зрозумілим, якщо визнати, що, вражаючи зло, нечисті помисли, людські гріхи, тлінність-смерть тощо Божою Силою, зрештою, через свою перемогу закінчить свою *війну* з Темрявою, і настане *мир*.

Ототожнення *Слова* Божого з *Мечем* дає контамінацію інформаційного та агресивного кодів. Подібна ж контамінація має місце при ототожненні *Меча* з *думками*, але зміст цього поєднання у одному з діалогів протилежний. Замість того щоб боротися з Темрявою, ці думки ведуть до «убийства (агресивна *мортальність*) внутренняго ... Небеснаго Человека» «*Мечем Мыслей*». Така позиція «не признавающих Его среде Тмы» окремих людей, основана на переконанні, «что одна тленная Тма составляет Существа» їхньої «Істи» (сугі – О. К.). За це таким людям загрожує «страшное» (с. 325).

Образ «Меча Божого», близький за значенням до понять «Сила Божою» чи «Кара Господня» в їхній зв'язці зі «Словом Божим» має, як зазначає проф. Л. Ушкалов, відповідності у Біблії (Мт 10 : 34; Ів 19 : 13-15). Пізніше Ориген говорив, що «Боже Слово ... гостріше від усякого меча

обосічного» (сс. 103, 309). Услід за ним Григорій Сковорода твердив, що «*Живо бо СЛОВО БОЖІЕ, острейше* паче всякого меча» (с. 605), а обидва вони у цих твердженнях спирались на євангельське Послання св. ап. Павла до євреїв (4 : 12). «Слово Божіе» – це «сокровенное меча остріе» (с. 583). Тут, як і вище, *агресивний* код контамінує з *інформаційним*.

Розуміння Меча як Слова Божого доповнюються уявами про Меч Духовний, що є Божим «глаголом». У Лазаря Барановича один з творів так і називається – «Меч духовный». Цей образ зустрічається й у Кирила Транквіліона-Ставровецького та інших українських богословів-філософів – пише проф. Л. Ушкалов (с. 103). Зрозуміло, що у цьому випадку поняття «Меч» вживається нашим філософом в алегоричному релігійно-світоглядному значенні.

Одна з його пісень-настанов розпочинається зі своєрідного епіграфу, цитати з Послання св. ап. Павла до ефесян (6 : 17) «Воспрійміте, и мечь *духовный*, иже есть Глагол Божій» (с. 69). У такому ж алегоричному, але вже не у сакральному сенсі «Меч» постає у Григорія Сковороди у цій же пісні у вигляді символічного засобу знищення такої душевної муки, як нудьга: «Ах ты скука! ах ты *мука*! Люта мука! Зверяку *злу заколеш*, если возмеш острый нож. А скуки не побореши, хоть меч будет и хорош» (с. 69).

Враховуючи, що цій пісні передує епіграф про «Меч Духовний», логічно припустити, що цим «хорошим» Мечем є саме він, але й він не завжди здатен побороти «скуку». Тут у Григорія Сковороди виникає певний дисонанс, якщо тільки не визнати, що слова про нездоланність нудьги віднесені автором не до себе, а до змальовуваного ним зневіреного персонажу.

На думку святих отців, християнин не призначений для того, аби нудьгувати, але щоб бути «терпеливим». Святитель Феофан Затворник говорить: «Більшість людей подібні до деревної стружки, згорненої кільцем навколо власної пустоти». «Нудьга – один із кращих способів виявити внутрішню порожнечу. ... Коли ніщо не радує, значить, у душі людини утворилася порожнеча» – пише сучасний

американський християнин-євангеліст Біллі Грем у своїй книзі «Мир з Богом» (К., 2017, с. 17). Якщо віра зовнішня, а *Меч Духовний* сприйнято та засвоєно формально, не для себе внутрішнього, то й нудьгу такої спустошеної душі дійсно нема чим побороти.

Далі, про озброєну мечем *агресивність*, але в *інформаційному*, вербальному плані, котра служить аргументом у дискусіях учасників діалогів, йде мова у «прі» Варсави з Даймоном. Говорячи, що «твоим *Мечем боду* ты», Григорій Сковорода має на увазі перемогу погано озброєного над краще озброєним з використанням спочатку гіршої зброї, а потім – зброї попередньо знешкодженого супротивника з тим, щоб остаточно його добити. Вочевидь, спираючись на цей мотив, наш філософ пише своєму ліпшому другові М. Ковалинському: «... я тебе вражу твоїм же *мечем*» (с. 1074).

В основі цього сквородинівського переказу лежить біблійне оповідання про те, як Давид переміг дуже крупного, «на зріст ... шість ліктів і п'ядь», а вагою «п'ять тисяч шекелів», ватажка філістимлян на ім'я Голіят і тим забезпечив перемогу ізраїльтян над цими ворогами. На початку двобою він сказав ворогові: «Ти йдеш на мене з *мечем і списом та ратищем* (стара назва особливого списа, з довгим та широким вістря, або рогатини, або ножа, насадженого на довге древко – О. К.), а я йду на тебе в Ім'я Господа Саваота, Бога *військ Ізраїлевих*, яких ти зневажив. Сьогодні віддасть тебе Господь у мою руку, – і я *поб'ю* тебе, і *відітну голову* твою з тебе, ... І *пізнає* (*інформація*) вся громада те, що Господь *спасає не мечем та списом*». Коли філістимлянин пішов в атаку на Давида, то той кинув у нього *каменя з праці*, і він впав на землю. Тоді, не маючи *меча*, Давид підбіг до супротивника, «і вихопив його *меча*, і витяг його з його піхви, – та й *убив* його, і *відтяв* ним йому голову!», після чого розпочалось тотальне *побиття* філістимлян, а голову їхнього вождя Давид приніс першому царю ізраїльтян Саулу (все – *агресивний* код) (1Цар 17; 45 : 51).

Перемога Давида несе у собі смисли *універсально-культурної базисної формули* – адже йому загрожувала реальна *загибель* від сильнішого за нього велетня, котрий

викликав когось з ізраїльтян на двобій, *загрожуючи* и хизуючись. Григорій Сковорода відмічає цю обставину, зазначаючи, що «*Меч Смерти* (культивована *мортальність*) ... готов *пожертви*» (аліментарний код) героя, але Давид залишається «цел и *Мечем* не *убит*» (табуйована *агресивна мортальність*) (с. 852). У даному варіанті імортальність виражена у *смерті Смерті* та, у послабленому вигляді – у мотиві *виживання* героя після її знищення.

Контамінація *агресивного* коду з *інформаційним* у Григорія Сковорода (Варсави), який перед згадкою про вихоплений у противника меч, писав «От *Уст твоих сужду*» (Лк 19 : 22) простежується тут у тому, що він використовує висловлені Даймоном *аргументи* проти нього самого, як Давид використав проти філістимлянина його ж меч.

Давид «из Голіафовых, а Іудиф из Олоферовых ножен меч извлекает» (с. 605) – пише Григорій Сковорода, маючи на увазі ще один біблійний епізод з відтинанням голови мечем. У ньому розповідається про те, як Юдита відтяла голову полководцю Олоферну. котрого асирійський цар Навуходоносор послав на завоювання територій на схід від Персії. Його слуги пішли спати, «бо всі були стомлені надмірним *пияцтвом*», а красуня Юдита з Олоферном залишилась у наметі, де той «простягнувсь на ліжку, бо був перепитий *вином*» (аліментарність). Після того вона підійшла до ліжка, схопила його голову за волосся» «і двічі щосили *вдарила* його» мечем «по шиї, й *відтяла* йому голову» (Юд 13 : 1-2, 6-7). Цим *подвигом* ізраїльська патріотка врятувала своє місто, облогу якого після її вчинку було знято.

З причини п'яної немічі ватажка асирійців всі його попередні *сласні* наміри, судячи з тексту, попри те, що «він весь запалав *пристрастю* до неї», і «з того дня, коли її наглянув, тільки й чигав нагоди, щоб її *спокусити*» (Юд 12 : 16), *не здійснилися* (культивований і табуйований *ерос*), бо «Олоферн ... *випив* силу *вина*; відколи він народився, ніколи ще *не випив* стільки за один день (аліментарний код)» (Юд 12 : 20). Утім, Юдита відпрошувалась з його намету до своїх на певний час, щоб «очиститися» молитвою, скоріше за все, не просто так.

При з'ясуванні універсально-культурного аспекту розширеного змісту наведеного нашим філософом біблійного передання можна стверджувати, що окрім очевидного *агресивно-мортального* комплексу у ньому присутній *еросний* код, адже Олоферн запросив Юдиту у свій намет для того, щоб *переспати* з нею, адже «була ж вона прегарна з виду, обличчям вельми вродлива» (Юд 8 : 7), та ще й «*словами розумна*» (*інформаційний* код) (11 : 21). Є тут також код *аліментарний*, бо для оковамилювання Юдиту запросили начебто на *бенкет*, де вона разом з усіма багато їла та пила. Присутній у цьому епізоді й базисний мотив *порятунку* – у даному випадку рідного міста Юдити із ремінісценцією послабленого світового сюжету про *порятунок* міста *блудницею*. Цю тему розробляла Ольга Фрейденберг, про що в мене є спеціальна стаття [Кирилюк, 2006 : 604-609].

Меч з побіжною згадкою про його «*кровожаждність*» (с. 1003) та *Ніж*, теж з натяком на те, що він «ріже», фігурують у байці про них та «Оселку» (Точило). Ніж запрошує її «вступить в *стать*» ножів, тобто, змінити рід діяльності. «Оселка» не погоджується, аргументуючи це тим, що, «конечно, ставши *ножом*, никогда столько Одна не перережу, сколько все те *Ножи* и *Мечи*, которые во всю *Жизнь* (*вітальність*) мою переострю. А в сіе *Время* на Оселки очень скудно».

Мораль (силу) байки Григорій Сковорода пов'язує з природною нездібністю декого робити самому дещо таке, чому інших може навчити: «*Родятся (генетивна КГП)* и такіе, что *Воинской Службы (агресія)* и *Женитбы (еросний код)* не хотят, дабы других свободнее поощрять к *разумной (інформаційний код)* Честности, без которой всяка *Стать* недействителна» (с. 161).

Проф. Л. Ушкалов припускає (с. 185), що сюжет цієї байки Григорій Сковорода нав'язно Горацієм, котрий говорив про мистецтво складати вірші так: «Буду вже краще брусом, що собою *Гострить залізо*, а сам і тупий, і не вріже нічого. Отже, не *творячи сам*, я тих, які *творять*, повчаю, В чім їх *обов'язок*, *сила*, що *живить* їх, що *надихає*, Що їм на *користь*, що ні, де *вірний* їм *шлях*, а де *хибний*» [Флакк, 1982 : 221].

У словесному протистоянні Варсава та Даймона *стріла* поєднує *агресивне* та *інформаційне* значення, тому що вона метафорично передає *гостроту* та *силу* враження сказаних слів. Варсава прагне уїдливо дошкулити опоненту, визнаючи, що хоча сам він «улихся, але «новым Лотовым Вином», тоді як Даймон сп'янів від «ветхого, Содомского» вина (аліментарний код), тобто є грішником. Даймон у боргу не залишається і робить випад у бік Варсави: «Но чувствуеши ли, Пияная (аліментарність) Главо, Исход? В кую Мету улучает Стрела Слов твоих?» Той відговорує, що «она в самый КОН (центр мішені – О. К.) разит и в самую Исконную Исту (сутність – О. К.) праволучно ударяет».

Опонент відповідає, використовуючи слово «праволучный» (міткий, «прямовлучний» – О. К.) скоріше як «криволучний» (с. 883). «Праволучный Стрелец! Стреляеши во Главу, ударяеши во Пяту» – іронізує Даймон, і отримує достойну відсіч; «Истину рекл еси (інформаційний код), нехотящий». У «Лжу (заперечена, викривлена інформаційність) Мрака хранящих» «злых духов» та «отця (генетив) їхнього Змія» (с. 882) замість голови – п'ята, і тому саме у неї спрямовані «стріли слів» тих, хто бореться з цими інфернальними духами Птьми та їхнім Повелителем.

В алегоричному плані поняття «стріли» вжито Григорієм Сковородо у зв'язку з наклепництвом, коли він заявляє, що не боїться «клеветничіих стрел» (с. 71). Це теж є виразом контамінації *інформаційності* та *агресивності*.

Ідея контамінації *інформаційного* та *агресивного* кодів, Слова та Стріли, детальніше розгортається Григорієм Сковородою в іншій його роботі. «Если язык разит, длячего не назвать его стрелою? – запитує він. Библия есть слово Божіе и язык огненный». «Стрела есть тайный язык ..., Библия тоже именуется стрелою, яко начертанная тень Вечного Закона и тма Божія» (с. 647) – пише український мудрець. Тут ми бачимо, що до *стріли* прирівнено вже не людське, а Боже Слово.

Одначе Бог передає силу свого Слова «Богопроповедникам», котрі самі стають *стрілою-словом*, виступаючи «боекомплектom» божественної тули та

апостольських колчанів, про що наш мудрець пише, постійно звертаючись до біблійних постулатів, так: «Исаія ... говорит: “От чрева матере (*генетив*) моя нарече имя мое и положи уста (*інформаційний код*) моя, яко мечь остр, и ... положи мя, яко стрелу избранну, и в туле (сагайдаку – О. К.) своем скры мя, и рече (*інформація*) ми: Раб мой еси ты, Израилю, и в тебе прославлюся”. Сія стрела от Вышняго нам послана для врагов. Слова Богопроповедников суть стрелы, о коих Исаія: “Ихже стрелы остры суть, и луце их напряжени; ... Вот один из сих воинов! ... Оружіе воинства нашего не плотское, но сильно Богом...”. Но как напрягать стрелу сію? Должно уметь и иметь в себе того: “Научай (*передача інформації*) руце мои на ополченіе”. Сію-то стрелу сыскали в колчане апостолы, язык огненный» (с. 569).

Переплетіння агресивного образу стріли з еросним кодом у нашого філософа проявляється у постаті Купідона (сс. 691, 692, 1041), ім'я якого «значит желаніе. Еллински: Ероζ» (с. 690). Його зображували озброєним луком та стрілами, якими він пробиває серце, після чого виникає любов. На цікаву смислову паралель між стрілою та Еросом як пристрасним бажанням, потягом, стремлінням та як «Божим побуждением» вказує учасник одного з діалогів, запитуючи: «Что есть стрела, если не стремленіе? Что ж есть стремленіе, если не Божіе побужденіе, всю тварь к своему месту и своим путем движущее?» (с. 693).

Ці думки учасника діалогу Григорія, під іменем якого виступав сам Сковорода, перегукуються з давньоримською анонімною поемою «Pervigilium Veneris» («Свято Венери»): «Нова весна бринить по всьому світу, В гармонії із нею паруються птахи, Будинки обплели зелені віти мірту, Любов прикриють і дерева, і дахи. Діона стверджує свої життя закони, Сила яких ярить материки, Ерот жене двоногих жеребців загони, Підкорені йому, поза своєю волею своє насіння ллють чоловіки» (переклад мій – О. К.) [Кирилюк, 2020 : 208].

Стріла, що попала в Оленя, є символом можливості уникнути смерті від небезпечного ушкодження природним

шляхом. Учасники діалогу обговорюють емблематичний малюнок, де зображено «бедного Еленя» «с вонзенною в тело стрелою», котрий «страждет возле Холма. Пол стрелы в язве. Пропал он (мортальність). Кто пособит?» (с. 684). Інший співбесідник заспокоює його, кажучи: «Не бойся! Разве не видиш (інформація), что траву кушает (аліментарний код)? Она ему выгонит вон стрелу. Сія трава у древних Еллинов звалась: Δικταμνοζ» (с. 685). Мораль цієї притчі зводиться до того, що «Природа превосходит науку».

Сам формульний перехід від смерті до життя репрезентовано тут в аліментарному коді (поїдання лікарської рослини). Джерелом цього мотиву у Григорія Сковороди був труд Цицерона «Про природу богів», де, як пояснює проф. Л. Ушкалов, зазначалось, що «дикі кози на Криті, коли їх ранять мисливські стріли, знаходять траву, що має назву *dictamnus*. Коли вони її поїдять, то, кажуть, стріли самі по собі виходять із тіла», хоча у підпису до емблематичного малюнку, якого коментує наш філософ, *диктамнус* названо «неизвестным растением» (табуйована інформаційність) (с. 723).

Форми агресивності. Терзання. Окрім вже названих форм вмертвіння як агресивного дійства Григорій Сковорода чи не найбільшою мірою вживає книжне слово загально слов'янського поширення «терзати» (болг. *тързам* 'рву', сербохорв. *трзати*, словен. *trzati* 'рвати' тощо, що сходять до давн.-інд. *stṛhāti* 'дробити') і вважає його епітетом «невірного світу-моря», котрий, заманивши нестійку людину у свою пастку, потім її «терзаєт аки тигр» (с. 1282).

«Душетленні страсті» можуть терзати душу: «Избави мя от напасти, Смири душетенны страсти. Се дух мой терзают! Жизнь огорчевают. Спаси мя, Петра, молюся!» – волає Г. Сковорода (с. 84). Шматування душі страстями плюндрує земне життя (табуювання вітальності) і закриває перспективу «Життя Вічного» (табуйована імортальність), адже зітліла, тобто, померла душа (КГП смерті) до Раю аж ніяк не може попасти. Тому Григорій Сковорода вимолує у Христа,

якого він у своїх творах часто називає *Петрою* (надійним каменем-пристановищем) позбавлення від таких згубних страстей, щоб *врятуватись (базисна формула)*.

Терзання душі грішника, що скоїв зло, вже є його покаранням, але не тільки вони. За часів Григорія Сковороди серед українських теологів була поширена думка, яка спиралась ще на Плутарха («Ісіда і Осіріс»), котрий, у свою чергу, посилався на Гесіода, суть якої полягала у тому, що зло, породжуючи разом із собою *муку* й *терзання*, несе у собі й *покарання*, і не після злочину, а разом з ним. *Злочинець* сам собі готує *знаряддя кари*: він сам собі *кат*, кат свого жалюгідного *життя* у соромі, клопотах, безлічі тривог, обуюлий дикими пристрастями й безугавним хвилюванням – пише проф. Л. Ушкалов (с. 106). Таким чином, від поняття «терзання» *агресивне* кодування розширюється у цьому смисловому полі, котре було добре відоме Григорію Сковороді, до таких пов'язаних з ним «агресивних» понять, як *покарання*, *знаряддя кари*, *кат життя*, *злодіяння*.

Терзають у творах Григорія Сковороди й інші персонажі, такі, як хижак *ведмедиця* (с. 573), *демон* (с. 1182), птах *Єродій*, котрий терзає *ворога* чи *Змія* (сс. 833, 874), а також «чудище», «девичья голова, тулуб левиний» – *Сфінкс*, «в адских челюстах» якої пропадають люди (с. 461). Тут у Сковороди зринає ще одне «агресивне» слово – *Ад*.

Топоси агресивності: Пекло (Ад). Агресивний епітет «адский» застосовується нашим філософом не тільки до суб'єкта агресії, власне Пекла, але й до тих, хто страшисться *мук*, що він їх спричиняє, і сей «погибельный» страх «можно назвать адским, не Божиим» (с. 1319). Протиставлення Пекла та Раю ми бачимо у такій сковородинівській сентенції: Невдячна воля – це ключ до «адских мучений» (*агресивність* у пасиві), тоді як «благодарное же сердце есть рай сладостей» (*аліментарне* кодування *імортальності*) (с. 1367).

Табування агресивності, уникнення пекельного вогню можливо за умов праведного життя: «Не боится совесть чиста ниже перуна огниста, ни! Сей огнем адским не жжется».

§ 2. Агресивно-мортальний комплекс: вбивство

Убивство – смертний гріх, але не всяке.

До понять, що прямо виражають *агресивну* дію та безпосередньо пов'язані з *мортальністю*, відноситься поняття *нападу, враження*, а також *вбивства*. У Григорія Сковороди вбивству у цілому дається негативна оцінка, воно вноситься ним до списку найгірших людських ганджів разом із заздрістю, грабунком, крадіжками, наклепами, наговорами, блудом тощо (с. 880).

Табування вбивства як забороненого дійства у системі моральних норм проявляється у тому, що воно входить до «Декалогу», котрого Григорій Сковорода прямо цитує (с. 219). Проф. Л. Ушкалов повідомляє, що у старовинному українському учительному Євангелії ця Божа заповідь подана у такій формі: «Не бій некого не оружьем, не языком своим» (с. 229), що говорить про розуміння заповіді ще як певної табуованої *агресивно-інформаційної* контамінації (заборонено *вербальну агресію*).

Так, один з учасників сквородинівського діалогу переповідає епізод враження архистратигом Михаїлом Сатани: «И подъяв Михаил молніевидное *Копіе*, поразил Адамантовым *востреем* Сатану в самое сердце Его, и поверже Его во облак вечерній» (с. 832). Вірний Отцю Небесному як ніхто інший, Архангел (Архистратиг) Михаїл не просто першим почав *боротьбу* з Сатаною (Люцифером) після відпадиння того від Бога, але й *переміг* його у *битві*, котра закінчилась *поваленням* Денниці, уособлення Сатани, з неба.

Наведений вище опис Григорієм Сковородою боротьби Архангела Михаїла здійснюється ним за допомогою цілої низки понять *агресивно-мортальної* семантики («*поразил*», «*вострее*», «*поверг*» тощо), однак такі *агресивні* дії не завжди мають своїм наслідком *смерть* того, на кого спрямовані, тому що буває й враження зброєю неживих. Так, Христос на момент пробиття його списом у бік одним з римських воїнів вже тимчасово помер. Григорій Сковорода декілька разів згадує цей епізод «страстей Христовых»:

«Воззрят нань (на нього – О. К.), егоже прободоша» (сс. 325, 406, 638). Св. ап. Іван свідчить, як до Голготи «прийшли вояки», і «коли ж підійшли до Ісуса й побачили, що Він уже вмер, то голінок Йому не зламали, та один з вояків списом бока Йому проколов, і зараз витекла звідти кров та вода. ... Це сталося тому, щоб збулося Писання: Йому кості ламати не будуть!» (Ів 19 : 32-37).

Вбивають людей ще й біблійні змії, що їх послав Господь на тих, хто допустив «роптання на Бога», що значить «не *разуместь* (табуйований *інформаційний* код) и не признавать Господа, довольствуясь стихиями. Как (говорят ропотники), как *быть* (вітальна універсалія) может то, чего *ощупать* нельзя? (табуйований *інформаційний* код) ... О сих *Смертных мыслях* (*інформаційне* кодування *мортальності*)» читаємо «в Книге Іова (20 : 16): “*Ярость* (*агресивний* код) *змієву да ссет* (*аліментарний* код) *да убіет* (*агресивна мортальність*) *его язык зміин*”» (сс. 564-565).

Вбивство коять й земні біблійні персонажі, такі як, приміром, згадані серед «доброзрачныя жены» и «чистыя дщери» «жена, *сокрушившая* жерновным уломком из израильской башни темя Авимелеху, врагу сынов Гедеоновых», а також «благословенная в женах супруга Хаверова (Хеверонова – О. К.) ... Іаиль (Яїл, Яель – О. К.), що походила з кенійського племені, котре давно дружило з ізраїльтянами, *разбившая* колом голову Сисаре (Сісере – О. К.) и *прободшая* скранія (скроні – О. К.) его» (с. 597).

У цьому епізоді неназвана у Біблії «жена» прибила камінням нападника на місто Тевец Авимелеха, ім'я котрого деякі вчені-біблеїсти вважають титулом, на кшталт «фараон», котрого, важко пораненого, за його ж проханням добив слуга. Коли Авимелех здобув це місто, усі його мешканці зібрались у великій башті у середмісті. «Авимелех підійшов до башти, щоб здобувати її, і наблизився до дверей башти, щоб її підпалити. Та одна жінка кинула йому на голову верхній жорновий камінь і провалила череп. Притьмом кликнув він на джуру зброєносця свого, й повелів йому “Добудь меча твого й убий мене щоб не говорили про мене:

баба його, мовляв, убила!” Пробив його тоді джура, й він помер. Ізраїльтяни ж, побачивши, що Авімелех помер, розійшлися по своїх домівках. Так відплатив Бог Авімелехові за злочин, що заподіяв батькові своєму, вбивши сімдесятьох братів своїх» (Суд 9 : 51-56).

Історія вбивства Сісери, начальника війська ханаанського царя, теж описано у книзі Суддів, і майже протокольно: «І взяла Яїл, жінка Хеверона, наметового кілка, і взяла в свою руку молотка, і підійшла тихо до нього, та й всадила того кілка в його скроню, аж у землю. А він спав, змучений, і він помер. А ось Барак женеться за Сісерою. І вийшла Яїл навпроти нього й сказала йому: Иди, і я покажу тобі того чоловіка, що ти шукаєш. І ввійшов він до неї, а ось Сісера лежить мертвий, а кілок у скроні його!...» (Суд. 4 : 21-22; 5 : 24-27). На момент нападу на нього Сісера знаходився у наметі, де відпочивав, втомлений втечею з поля бою після розгрому його війська ізраїльтянами. У такий спосіб Бог надав допомогу ізраїльтянам.

Отже, попри те, що вбивство за Законом Божим вважається смертним гріхом, таким слід вважати не кожне насильницьке позбавлення життя – вчинені вбивства бувають скоєні з Волі Господа або за Його допомогою чи благословення. Сам Бог часто карає віровідступників, порушників Закону Божого чи Його Заповідей та інших грішників смертю. «Ты оставил Мя еси, рече Господь», «И простру руку Мою на тя, и *убію* тя...», «И имаху их, и *закалаху*...» (с. 600) – цитує Біблію наш філософ.

Розповідь про вбивство на полюванні, коли тетерваків, котрих накрила ловецька сітка, мисливець вмертвив, виглядає як опис побутової події. Один з персонажів розповідає, як він «давича из того крайняго дуба *взирал* на жалостное сіе *позорище* (видовище – О. К.). *Взглянь! видишь (інформаційний код)* ли сеть напяленну?» – звертається він до співбесідника. «Не прошол час, когда в ней и вкруг ея страшная совершалася. ... Гуляла в ней дюжина Тетерваков. Но в самом шуме, и плясаніи, и козлогласованіи, и *прожорстве* (аліментарний код) как молнія, пала на их

сеть. Боже мой! коликая молва, лопот, хлопот, стук, шум, страх и мятеж! нечаянно выскочил ловец и всем им *переломал шеи* (*агресивно* кодована *мортальність*)» (с. 924).

Насправді, як це стосується всіх притч та байок у Григорія Сковороди, у розповіді про те, як загинули тетереви, попавши у сіть, є головний, алегоричний смисл. Люди, читаючи «черную книгу мира сего», бачать лише щось вторинне, поверхнєве, оманливе, як тетереви бачили приманку, але не бачили головного – що вона скриває смертельну загрозу. «Тетервак *видит* (*інформаційність*) сеть и в сети *ядь*, или *снєдь*» (*аліментарний* код), и «*напал* (*агресивність*) Тетервак на *снєдь* (*аліментарний* код) ... Сіе и свинія». Так і люди. «Се видь оная Евангельская *слепота* (табуїрована *інформація*), *мати* (*генетив*) всякія *злости!* (*агресивна* емоція). Сим образом все безумные *читают книгу* (*інформаційний* код) міра сего, ... но *увязают в сети* (потенційна *мортальність*) его».

Необхідно, «читая книгу *видимаго* (*інформація*) и *злаго* (*агресивна* емоція) сего міра», «возводитъ сердечное *око*» «на самую главу дела», а «*видя* главу дела», легко *побачити* (*інформаційність*) «и самую исту, *истина* (автентична *інформація*) же *избавит* (порятунок, слабка *імортальність*) тя от всякія напасти» (с. 926).

Думку про необачне попадання на смертельно небезпечний *гострий гачок* (удку), що *травмує*, стосовно людей, тобто, не в алегоричному, а у прямому сенсі, Григорій Сковорода розгортає у 26-тій байці. Він запитує грішодників: «Честолюбіє ли тебе вадит ко Греху? Оно есть *сладость*, обвившая Удку. Плотская ли *Сласть* пленила? *Проглотил* (*аліментарність*) ты Удку. За Сребром ли погнался и впал в неправду? Пленен ты Удкою. Зависть ли, Мечь, Гнев или Отчаянность увязла в Душе твоей? *Проглотил* ты Удку, о коей Павел: “Жало же Смерти Грех”. Безбожіє ли вселилося в Сердце твоем? *Проглотил* ты Удку... *Вражда* ли с Богом воцарилася Внутрь тебе? *Пожер* (*аліментарність*) ты Удку... *Мучит* Душу твою *Страх* (*агресивний* код) *Смерти* (*мортальність*) плотской? Увязла в ней Удка...» (с. 172).

«Саморучныя» вбивства. В одному з листів Григорій Сковорода торкається проблеми самогубства, беззастережно засуджуючи його. Він пише, що йому на серце прийшли «Павловські слова: корень всем злам есть сребролюбіе, отсюда выросли тяжбы, войны, отравы (табуйована аліментарність), убійства, воровські монеты, затеи, вражды, неудачи, печали, отчаянія, страстныя піанства (аліментарність), саморучныя убійства...» (с. 1279) «и все Беды» (с. 838). Окрім самогубств наслідками сріблостроства, що мають *агресивне* кодування, Григорієм Сковородою, як бачимо, називаються *війни, ворожнеча* та власне *вбивства*.

До самогубства веде й заняття «несродным делом», котре «каждому Званію – внутреннейшій яд и Убийца» (с. 680), через що ми, борючись з Природою (природним, від народження визначеним «званием» – О. К.), стаємо «самим себе ... Убийцы» (с. 662). «Сіе столь тяжело, что лучше душа изволяет несродное и вредное бредить, нежели быть от природнаго дела упражненною (*упражненный* – тренований; за смислом та наявністю прийменника «от» тут має бути біблійне слово «упразненою» (катаруёв) у сенсі «усуненою» – О. К.). Отсюда всех безобразных дел страшилища и саморучныя себе убійства» (с. 665) – пише наш мудрець.

Утім, якщо «отнять от Души сродное деланіе», то людина і без самогубства «*лишается живности своей. Сія смерть (мортальність) есть люта*» (с. 672).

Убий себе, поганого, у самому собі. Тут у Григорія Сковороди мова йде про певну психологічну самокорекцію людини, котра, бажаючи стати кращою, «вбиває» у собі, у своїй душі, злу волю. У прозовому перекладі оди фламандського латиномовного поета Сідеруна ван Гесе (1596-1653), час написання якого не встановлено, Григорій Сковорода цю думку виклав так: «Уединеніе – внутрь тебе, покой в сердце твоём, *отрежь* и *убий*, *попер* (*infin.* «попирати», переможи – О. К.) волю твою буйную...» (с. 1004).

В одній зі своїх пісень наш поет, розвиваючи цю думку, співає, звертаючись до Бога: «Убий во мне всякій грех. Се! ключ

моих всех утех» (с. 54), повторюючи такий же заклик до Господа в іншій пісні: «Воля наша – пещь нам ада. *Зареж* ту волю, друг, то ада нет, ни мук. ... *Убий* ту душу, брат! так упраздниш весь ад. Боже! о живой Глагол! ... *Убий* злу волю в нас!» (с. 82).

Ця ідея Григорієм Сковородою ширше викладається у листі Осипу Розальону-Сошальському. Навівши слова з Біблії про те, що хто «убієт душу свою, той спасет ю» (її – О. К.), він вчить старатися «не о корване (жертвопринесенні, по суті – про дар Єрусалимському храму – О. К.), но о спокойствии сердца. Убий душу, отреж прихоти твои корванскія. ... Что то за душа, которую убить нужно и пренужно? А вот она: “не разумеете ли, яко все, еже извне входящее в человека, не может осквернить его”. А вот оно! *Прелюбодейня, любодейня* (табуйований *еросний* код), *убийства*, татьба, лихоимства (вот и сребролюбие)». *Вбивство* у собі цих «змінних семян», пороків, котрих «Апостол Павло называет началами, *властьми* и духами *злобы*» (*агресивний* код як сила влади та емоція), Сковорода називає «благородным», «истинным обрезанием», котре отримує схвалення не від людей, «но от Бога».

Виходячи з того, що «вбивство» іноді буває Божою справою, наш філософ пояснює, що значить «вбити душу»: «Если кто прямой Христов *солдат* и *повоевал* оныя духи, тогда исполняется на нем: “сердцу веселящуся цветет лице”. Вот что значит *убить* душу! Сіе же значит и крещеніе. ... Сіе же и елеосвященіе есть – помазаніе, веселіе плачущим». Іншими словами, *вбивство* пороків у душі одночасно постає як виконання христовим «солдатом» свого «військового» обов'язку. Тут *агресія* виражена не тільки як одномоментний акт, як *вбивство*, а як тривала *війна*, учасники якої, як і всі солдати на фронті, роблять *вбивство* своєю повсякденною справою.

Це слід, як на мене, розуміти у тому сенсі, що кожного разу, приймаючи рішення на підставі праведних переконань, людина вершить акт *нищення* антиподу цих переконань – гріховних спокус, а ширше – зародків злої волі, котрій вона не дозволяє розгорнутися та відбутися.

Ця боротьба безупинна, і ніхто, навіть святий праведник, не може стверджувати, що він раз і назавжди покінчив з темною стороною своєї душі. Як тільки боротьба хоч на мить припиняється, гріховні бажання та потяги негайно нагадують про себе, і тому той, хто перманентно не *вбиває* «проклятыя оныя души, правдивее сказать, полка бесовскаго» у собі, той ризикує «попливти за течією» та «впасти» з височин своєї праведності, як впала у блуд розглянута у попередній главі до цього достойна жінка Тамара, спокусивши Юду.

Людині тим паче треба бути завжди насторожі, тому що є сили, котрі постійно прагнуть «растлить человека в самых мыслях и в сердце его, аки в *семенах* и в *Корене* его», позбавити його «веселія сердца», яке досягається через «вбивство усього поганого в людській душі...». Ці сили бажують «навесть» на людину «Ужас», «то есть ... стеснить, затворить и связать Душу, дабы она не веселилася, но тужила в благом деле. Сія есть престрашная обида, пленъ и *убійство*».

Подібне стається тоді, коли людина губить свою волю до боротьби, втрачає «кураж», тобто, запальну готовність долати перешкоди або небезпеки. За Григорієм Сковородою, «когда пишется: “Да возвеселится сердце мое...”, сіе значит: да *закуражится*. “Отвержеся утешитися Душа моя...”, значит: не *пріємлет Куража...*» (с. 835). Жах на серце людини насилається саме після того, як її позбавили куражу як готовності вбивати у своїй душі порочність та захищати добродетель.

Таким чином, в універсально-культурному аспекті *вбивство* у Григорія Сковороди постає, з одного боку, як *табуований*, заборонений вчинок, але в іншому аспекті воно не тільки *толерується*, але й *культивується*. Передаючи Боже «Не убий» «той же Мойсей во Второзаконїи» висловлює, по суті, протилежну норму – «убий», закликаючи «палить и сокрушают» Золотого Тільця, символ матеріальної гріховності: «И Грех ваш, егоже сотвористе (сиречь Телца), взял Его и *сожгох* Его на Огне, *избих* Его и *сотрох* Его Зело, даже бысть дробен, и бысть яко Прах...» (П'ята книга Мойсеева: Повторення Закону 9 : 21).

Дотримуючись цієї відозви учасник діалогу звертається до людей з воанням: «*Заколи* Грех в тебе, о Человече! *Убий* в себе Упрямость твою и Гордость, досаждающую *Гласу* (інформація) Закона Вышняго. *Сотри* и *сожги* Ее Жаром Любви (еросний код) твоей к Богу. *Послушай* (інформація) Мойсея и *искорени* Зло из себе самага. Вот Жертва! Вот *Воня* (благородні пахощі – О. К.) Благоуханная Господу!» (с. 336), і далі: «*Убий* для Бога в себе самом Воловую Упрямость» (с. 337).

У світлі сказаного можна стверджувати, що вираз «*вбити* душу свою» у Григорія Сковороди фігурує у двох смислах – *культивованому* та *табуйованому*. Перший викладено вище, і мова тут йде про *вбивство* своє «темної» душі, що керується злою волею. Разом з тим можливим є й *вбивство* душі «світлої», і це може трапитись тоді, коли першу названу душу не *вбивають* – «не *убив* злых, *убили* невинную душу, по пословице: ... Демон проти демона не свідчить, вовк вовка не їсть» (с. 1280). Не *вбита* зла душа *вбиває*, зрештою, душу добру, але таке *вбивство* неприпустиме. Крім того, добру душу *вбиває* й *занадте* піклування за тілом, оскільки коли «*щадиш* тело», то «*убиваєш* Душу. Сія замена есть худа» (с. 672).

Узагалі кажучи, для того, щоб знищити у собі погані начала, їх слід у собі знайти та визначити, тобто, *пізнати*. Внаслідок цього до смерті доброї душі може призвести нездатність людини до такого самопізнання. Ось чому Григорій Сковорода загибель душі або її спасіння пов'язує з одним з основних своїх життєвих принципів «Пізнай самого себе!». Посилаючись на повідомлення Плутарха про те, «что на Аполлоновом, Делфийском Храме было написано: “УЗНАЙ СЕБЕ”» та враховуючи, що етимологічно слово «Сфінкс» сходить до поняття «вузла», наш філософ пізнання самого себе виражає через образ «розв'язування вузла».

Відповідно, коли людина не здатна це зробити, тобто, не може *пізнати* себе, то наслідком цього є «*смерть* мучительная (мортальна КГП), *убійство* душе, лишение Мира» (с. 646). У даному випадку тут має місце визначення табуйованим інформаційним кодом універсалії смерті.

Перелюбців вбивають. Ще одна контамінація агресивного коду, вже з кодом еросним, також присутня у глибинних основах сковородинівського наративу. Як й у випадку контамінації *агресивності* з *інформаційністю*, коли агресивна дія вчиняється після пізнання у собі того, що належить *вбити, покарання смертю* блудників настає після їхнього *перелюбства*. Іншими словами, вказані контамінації розділені у часі та відносяться до різних вчинків чи явищ, хоча ми можемо зустріти подвійну кваліфікацію кодами одного явища чи дії, як, наприклад, поєднані *агресія* та *секс у з'валтуванні*.

Перше, що спадає на думку при зверненні до мотиву смертного покарання за перелюб – це згадуване у розділі про поняття прямої еросної референції покарання старців, які *«забажали»*, у тому сенсі, як Григорій Сковорода тлумачить «еллінське слово Ерос», Сусанну, але такий мотив у нього спливає неодноразово.

В одному з епізодів такого покарання за перелюбство, як і в епізоді з Архангелом Михаїлом, мова йде про *боротьбу* з Сатаною, але вже не з одним ним, а з «Богомерзской Троицей», котру утворюють «Сатана, плоть, Мір». «Кто даст мне Меч Божій? Да *прободу* (агресивний код) сего Мадіанита, *любодействующаго* со Блудницею и Любоденицею (табуйований еросний код) Міра сего, и обличу (інформаційний код) срамоту Ея» (с. 832). Знову таки, як і у згаданому епізоді, *вбивство*, тут вже *перелюбників*, відбувається за Божим наказом.

Історія про вбивство за блуд переказана Григорієм Сковородою з Четвертої книги Мойсея «Числа». Попередньо він пояснює значення слова «Мадіанит», зазначаючи, що «Сіе Слово отрыгает Священную Историю о Финеесе (Пінхасе – О. К.), который Израилтянина, *любодействующаго* со Мадіаниткою, *пронзил* обоих сквозь» (с. 832).

Якщо звернутись до першоджерела, то у ньому розповідається про те, як ізраїльтяни почали «ходити на *розпусту* до моавських дочок» (25 : 1), котрі, *звábлюючи* їх, одночасно залучали їх до *жертвопринесення* своїм поганським

богам. Відтоді почали ізраїльтяни поклонятися Ваалу, чим «запалили *гнів* Божий» до себе. Господь сказав до Мойсея, щоб він *повішав* всіх «голів народу навпроти сонця», і тоді «відвернеться палючий Господній *гнів* від Ізраїля». Один з синів Ізраїля, Зімрі, син Салу, начальник батькового дому Симеона, «привів до братів своїх *мідіянітянку*», дочку Цура, що був головою племен батькового дому в Мідіяні, котру звали Козбі, і «на очах Мойсея й *на очах* усієї громади» почали вони *кохатись*.

Це *побачив* Пінхас, взяв *списа*, увійшов до покоїв, де *злягали* коханці, і «*пробив* їх обох, ізраїльтянина та ту жінку, аж через її *череву*». «І *промовив* Господь до Мойсея, говорячи: Пінхас, син Елеазара, сина священика Аарона, *відвернув* Мою *лють* від Ізраїлевих синів», а потім *наказав* «*ненавидіти* і *забивати* *мідіянітів*», народ, що жив поруч, на Синаї, «бож вони *ненавидять* вас у своїх *підступах*, що *зводили* вас через Пеора, і через Козбі, дочку *мідіянітського* начальника, сестру їх, *збиту* за Пеора» (Числа 25 : 1-18).

Супровідний до цього у цілому *агресивно* кодованого тексту *еротичний* код втілено у поняття «*розпуста*» та «*збаблення*», «*любодейство*» та «*блудниця*». Інформаційне значення несуть поняття «*побачив*» (злягання) «*на очах* народу» і у *зверненні* Господа до Мойсея тощо. Контаміновані *агресивне* та *аліментарне* кодування *мортальності* проступає у понятті «*жертвопринесення*», а чиста *мортальність* – у понятті «*зводити*» (зі світу).

Якщо взяти до уваги загальний контекст цієї оповіді – *боротьбу* проти «мерзеної трійці» та *кари* за відвернення від Бога і *ненависть* мідіянітів до ізраїльтян – то мотив *вбивства* за *блуд* тут не є домінуючим. Він служить знаковим маркером, що позначає виправлення народом Ізраїля помилок власних синів, через що Удача, котру послав йому Бог, виглядає як послаблений варіант третього елементу *базисної світоглядної формули*, де *загроза життю* цього народу *відводиться* внаслідок зміни *гніву* Господнього на *Його милість*. І сталося це як раз після того, як Пінхас *вбив перелюбників* і тим очистив весь Ізраїль. Окрім того, власне «Кинжал», котрим Пінес «*пронзил* *сквозь* *брюхо*» «Ізраїльтянина,

блудодействующаго з Мадїанкою, – одним ударом и его и ее» насправді є «тончайшій *вострей силы* и Духа Божїя!»).

Тому у символічному значенні, якими сповнена Божа Книга, мова тут йде не просто про *вбивство* пари *перелюбників*. У заклику «Да дасть вам Господь мой *Кинжал* сей! дабы Лотовы жены сея, с безчисленными *любодействующія*, пресекая яд (табуїована *аліментарність*) и вред» і у заклику «Да *пронзит* *ложесна* (жіноче лоно – О. К., *еросний* код) *блудниці* сея даже до костей и мозгов ея» під «кинжалом» розуміють «вістря сили Духу Божого», а під «вбивством любодійників» – нищення «всієї плотської системи» (с. 795), найсильніше у плані дії уособленої у *блуді розпусників*, а у тілесному плані – у жіночих *ложеснах*, тобто, у матці, котра без злягання впадає в істерію (*істеріа* ‘матка’, *генетив*).

Набір понять *агресивного* змісту у даному епізоді репрезентовано достатньо повно – ми бачимо ці одні, що виражають власне *агресивне* дійство – *спосіб вмертвіння* (*забиття* важким предметом, *пробиття* тіла списом, *повішання* тощо), поняття, котрі передають *агресивні емоції*, що супроводжують його (*гнів*, *ненависть*, *підступність*, *лють*), де останню «відвернено», тобто, переведено у *табуїовану* форму, а також інші *агресивно* кодовані поняття, що виражають *знаряддя вбивства* («меч», «спис», «кинджал»).

Тут варто звернути увагу на своєрідне «подвоєння» *агресивності*, що нагадує подолання смерті смертю. *Агресивне* ставлення Бога до порушників Заповідей скасовується через *агресивну* дію, *лють* Бога міняється на *милість* через *агресивне* ставлення ізраїльтян до свого гріху.

§ 3. Активні агресивні афекти: лють, ярість, шал та гнів.

Серед понять *прямої* *агресивної* референції чимале місце у Григорія Сковороди посідають поняття, що виражають надто сильні і відносно короткочасні за тривалістю емоції (афекти), які є психологічними процесами, що супроводжують *агресивні дії* – як активні, так і пасивні.

Визначення Г. Сковородою поняття афекту.

Цікаво, що сам наш філософ замислювався над сутністю афекту, зокрема, в одному з листів до друга Михайла Ковалинського він, переклавши вірш Боеція, написав йому такі побажання: «Геть жени втіхи, Геть – і *страхи* всі, Геть – сподівання, Щоб не страждати...», а потім додав свої роздуми з цього приводу, звертаючи увагу друга на те, що афекти такого ґатунку є патологічним відхиленням від норми.

«Афект, – пише він, це *хвороба душі*», яка виникає тоді, коли у тілі постав розлад погано узгоджених між собою елементів, а саме: коли вогонь або земля переважає, або те й інше. Далі «від цієї фізики» він пропонує перейти «до метафізики, тобто до невидимого, або духовного, інакше кажучи – божественного. Так само афект діє на нашу душу й зворушує її. Звідси у латинян гнів, страх, бажання та інші афекти часто називаються порухами. Щасливий, хто вільний від цих афектів, бо у такої людини панує мир і душевний спокій, що його дарує Господь своїм найдорожчим учням: “мир Свій вам даю”. Найближче до них стоїть той, хто наполегливо бореться з афектами та стримує їх вуздечкою розуму, немовби диких коней» (сс. 1118).

Григорій Сковорода вказує на своєрідну діалектику афектів, відповідну тому, що все у світі складається з протилежностей, які переходять одна в одну. Протилежні афекти визначені тим, що до кожної людини від народження приставлено двох Янголів – доброго та злого. «от них-то в сердце противныя себе пристрастности и аффекты: радость и печаль; ... милость и злоба; правость и преступление; законность и беззаконие; удовольствие и досада».

До цих протилежностей наш філософ додає й такі, як «безопасность и *страх*». Внаслідок наявності «противныя оныя противных себе двоих оных источников сердечных вечно источаемыя струи, творящая *жизнь* (*вітальність*) нашу не равнотекущую, но замешательства (раптового порушення нормального порядку перебігу процесу – О. К.) исполненною» (с. 1049).

Чи може людина жити зовсім без афектів? – Ні, стверджує Григорій Сковорода, «у такому разі вона була би стовпом, а не людиною...» (сс. 36, 1118), і «блаженство» є там, де ми маємо «приборкання пристрастей, а не їхню відсутність». «Бог проходить перед Іллею, мов легкий подув вітерця. Згідно із цим, турботи, страх та подібні афекти – від Господа. Вони навіть роблять людину блаженною» – закінчую свій лист український мудрець з побажанням адресату здоров'я та з проханням «схвалити цю розмову» (сс. 1118-1119).

Розглянемо тепер деякі «агресивні» афекти. Уникнути афектів, які притаманні людині природно, через якісь просторові пересування, зміну місця перебування неможливо, як неможливо й у такий спосіб позбавитися від печалей, котрі супроводжують людське життя – переказує Сковорода Плутарха. «Подібно до того, як люди боязкі, захворівши під час плавання на морську хворобу, вважають, що вони будуть почуватися краще, коли з великого судна пересядуть до невеликого човна, а звідти знову перебираються у тривесельник, нічого цим не досягаючи, оскільки разом із собою переносять *жовч* і *страх*, – так і життєві переміни не усувають із душі того, що приносить прикрощі й турбує» (с. 1175) та викликає гострі емоції.

Лють, лютість та лютий. У згадувані вище перекладній оді висловлюються таке побажання герою при називанні, разом з іншими «войовничими» поняттями, цілої низки *агресивних* афективних емоцій, у тому колі й *люті*: «Пуškai он *проживает* среди кипящих *житейских* (вітальна КГП) волн и среди *лютых* военных Громов! пускай шатается в близи *ярость* и *гнев* с *кровожаждными Мечами!*» (с. 1003). Такими поняттями є, як бачимо, не тільки поняття, що виражають знаряддя агресії («меч»), але й край гострі емоційні стани, що її супроводжують («лють», «гнів», «кровожаждність»).

Використовуючи «лютий» як епітет, Григорій Сковорода пов'язує з ним різні явища. Серед них – певні

психоемоційні стани, такі, як *нудьга* («*лютая* дуже скука») (с. 1137) та *мука* від неї (сс. 69-70). Такі вади характеру, як заздрість, є *лютим* духом, котрий виражено у *лютих* думках, вимовлених *лютим* «языком» (сс. 665, 462),

Лютість притаманна явищам природи – від *люті* закипає Адріатичне море (с. 1137), але коли у море, зрозуміле як море зла, кинуто надійного Якоря віри, «не вырвет Его ни одна *Ярость* Морская и не оторвет Канатов кипящая бурей пучина, при сей Гавани Судно мое обуздавающих» (с. 1006).

Лютими бувають *мороз* (с. 429) та *зима* (с. 53), *бурі* теж бувають *лютими*. *Лютими* наш філософ називає й деяких великих та малих хижих кошачих «зверей» (с. 573), таких, як *тигри* (сс. 565, 841), *леви* (с. 461) або *рисі* (с. 327). Їхня лютість викликана потребою ловити та *вбивати* (*агресія*) собі поживу, обумовлену сильним *голодом* (*аліментарність*), котрого зазвичай називають «вовчим» (с. 141). Такі міфологічні персонажі, як *Сфінкс* (с. 572), *кіклопи* та *фурії* (с. 82) теж отримують у Григорія Сковороди епітет «люті». *Лють* є ознакою як *життя*, так і *смерті* – вважає наш філософ. Відсторонення від *сродної праці* веде до *лютої смерті* (с. 672), але вона буває *лютою* і сама по собі (сс. 51, 172, 564, 714, 1247, 1319).

У житті людини трапляються такі моменти («*години*», «*минуты*»), котрих називають «*лютими*», «*злыми*» (с. 58). Це моменти «*лихих* тривог», «*хлопоту*», «*гризьких* турбот» та «*хвороб*», і породжені вони такою «*лютою* матір'ю», як «*п'янство, зажерливість*» й «*неправедна розкіш*» (с. 1076).

Антиподом *лютості* як *табуйованої агресивності* Григорій Сковорода вважав «*Милость*» (с. 783). Але навіть янголи, попри їхню безмірну доброту до людини, можуть помінати свою *милість* і стати *лютими* (Пс 77 або 78 : 49), якщо Господь насилає їх на тих, хто Його *прогнівив* (сс. 391, 305).

Український книжномовний аналог народномовної «*люті*» – «*ярость*», що також відноситься до понять прямої *агресивної* референції, вживається Григорієм Сковородою меншою мірою. «*Ярость*» зараховується нашим філософом

до таких самих «прихотей плотская», як *блуд* (табуйований ерос), *убивства* (агресивна мортальність) та «*п'янство* (аліментарність) ... и подобная сим» (с. 1320).

Аліментарність, *ерос*, *інформаційність* та *агресивність* поєднуються у біблійному вислові «Яко от вина (аліментарність) ярости любодєянїя (еросний код) своего напои вся языки» (с. 789), яке наводить наш філософ. Воно стосується «блудниці» Вавилону, пристанища усього нечистого, оскільки саме Вавилон *напоїв* всі народи «яростным» вином розпусти» (Апокаліпсис 18: 2).

«Ярость» можуть проявляти Бог (сс. 742, 873) та люди (с. 316), які мають «яростное сердце» (с. 927). Як епітет, це слово докладається до природних речей – річок та хвиль (с. 801) й до таких тварин, як «пси» (с. 1041). Є дана ознака також у змії, і проявляється вона в її «яростномечном взоре» (с. 142). Тваринний прояв брутальної агресивності фіксується Григорієм Сковородою у понятті «звірства» – як «зверские бешенства» (с. 405) і «зверския страсти» (с. 1347).

Грішний гнів людський та гнів Божий як любов. Ще одне поняття агресивного змісту, котре зустрічається у творах Григорія Сковороди і яке за значенням є близьким до щойно розглянутих – це *гнів*. Відмінність гніву від *лютості* (*свирепости*) була відома Григорію Сковороді з твору Теренція «Брати», у якому розповідалося про двох братів, один з яких «в самом гневе был кроток», а інший «и без гнева свиреп» (с. 1340). *Гнів* притаманний недалекоим людям – його проявляє старець, що поспішно та необдуманно прийняв перехожу дівчину, Істину, за блудницю (с. 929).

Оскільки гнівливість є гріхом та поганою рисою людини, свій гнів треба вгамовувати, і сковородинівські персонажі закликають своїх співбесідників «*не гніватись*» (сс. 126, 242, 595), що дає *табування агресивності*. Але через силу даного афекту гнів людині побороти непросто – «Трудно покорити *гнев* и прочіи страсти» (с. 139). До цих «страстей», смертних гріхів, гнів входить, як писали

про це святителі П. Могила та Й. Горленко, разом із «чревообъяденієм, студодеянієм, сребролюбієм, унынієм, тщеславієм, гордостью, ... лакомством, блудом, завистью та леностью» (Л. Ушкалов) (с. 99).

Піддавшись привабливості світу, легко пійматись на «удку», і «гнев» разом з іншими страстями «увязает в душе» (с. 172) людини, а «от ... *гнева раждается (генетив)* в души червіе и чыріе, денно и ноцно *ярящееся и лишающее* душу безценнаго мира (зняття табу з *агресивності*)» (с. 1051).

Своєрідна автоагресія, тобто, агресія, обернена на саму себе, притаманна нашій душі. У листі Артему Дорофійовичу Карпову, зазначаючи, що істинної душі ми не маємо, наш мудрець говорить, що яка-ні-яка душа у нас все ж є, але вона «она в нас разслабленна, грустна, нравна, боязлива, завистлива, жадная, ничем не довольна, сама на себя *гневна*, тощая, бледа...» (с. 1275). У цьому листі передано думку, котру наш філософ провів в одному зі своїх творів, суть якої полягає у тому, що така душа не просто «сама на себе *гневается*», але тим ще й «ропщет на Бога» (с. 664).

У свою чергу, Бог також може «гнівом розгніватись» (сс. 208, 1284), зокрема, як пише Григорій Сковорода, на тих, хто змішує, «скотское тело» і душу, тобто, чисте і нечисте – на таких Він здатен «дунуть во Огне *Гнева*» Свого (с. 309), і від гніву «разгорется в них Огнь» (с. 208), і «взыде дым *гневом* Его» (2Цар 22 : 9) (с. 603).

Гнів Господа такий, що він «омрачает» тих, на кого спрямований (с. 687), однаке цей гнів Божий принципово відрізняється від гніву людей, тому що він не несе у собі нічого від'ємного, адже «благовременный *Гнев*» Божий «есть то *Любовь (еросний код)* Божія» (с. 831).

Божий *гнів* має результатом *страх* грішників, котрі у своїй пихатій самовпевненості твердять: «Кто прійдет на мя? Се Аз наведу на тя страх, – глаголет Господь Вседержитель» (с. 300). Активний агресивний афект, *гнів* Божий, викликає у тих, на кого його спрямовано, у грішників, пасивний агресивний афект, *страх*.

§ 4. Пасивні афективні стани агресивності

Страх-жах як нормальна природна емоція.

Жах як почуття сильного страху, викликаного потенційною загрозою, що йде від чогось жорстокого у фізичному чи моральному сенсі згадується у наративі Григорія Сковороди не один раз. Цю емоцію переживають ті, на кого спрямована *жорстока сила*, тобто, це почуття є пасивним емоційним станом, визначеним певними зовнішніми чинниками. Спричинення (дія) *агресивності* йде або від Бога, або від інших людей, або від природи, але *жах* як *наслідок* цих дій зазнають тільки люди (хоча страх Божий знають ріки та гори).

Жахання як реакція на агресивну дію, котра у поняттєвому плані виражена терміном «разити» як *‘задавати рани, вбивати, знищувати ворога’*, проявлена у крайньому ступені остраху при одночасному неприйнятті події чи явища у Григорія Сковороди описане стосовно різних персонажів.

Звірі відчувають «страх и почтение» до свого «Царя», Лева, і, помилково «почитая его в мертвых» (*мортальність*), цей *страх* втрачають та, як це робив біля сплячого Лева «Обезьян», починають «прыгать и ругаться» (с. 170). На цьому алегоричному прикладі Григорій Сковорода показує страх пересічних людей перед законами, котрих встановлюють можновладці, через передбачене ними покарання за їхнє порушення: «Юриспруденция *Страхом* приводит каждого к *Должности*» (до того, як за законом «*должно быть*» – О. К.) (с. 177).

Як емоція, котра допомагає мобілізувати сили при настанні гострої небезпечної ситуації для знаходження виходу з неї, *жах* може врятувати людину. Про це йдеться у переказаній Григорієм Сковородою історії про «несколько чужестранцев», що мандрували в Індії. Дорогою їм зустрівся такий собі старий, який *порадив* (*інформаційний код*) їм далі не прямкувати, а йти іншим шляхом, «с обиняком» (з відхиленням, в обхід, порівн. ст.-укр. «обинутись» – ‘огинати’, ‘відхилятись’ – О. К.).

На цю пораду один з них заявив, що вони *«не трусы»* та що вони *«вооружены» (агресивність)*. «Идя несколько часов, нашли кожаной мех с хлебом и такое ж судно с вином, наелись и напились (аліментарний код) довольно. Отдыхая под камнем, сказал один: “Не даст ли нам Бог другой находки? Кажется, нечто *вижу (інформаційний код)* вперед по дороге». Цим «нечто» виявився «індійский дракон», і вони *«все погибли» (мортальність)*.

«Спасся (базисна формула) один, находясь *глупее* (табуїрована інформаційність), но осторожнее. Сей по неким примечаниям и по внутреннему предвещающему *ужасу* притворился остатся за нуждою на сей стороне глубочайшей яруги и, *услышав (інформація)* страшной *умерщвляемых (агресивна кодифікація мортальності)* вой, поспешно воротился в сторону, одоббив старинных веков пословицу: “Боязливого сына матери плакать нечего”».

Суть оповіді сковородинівській персонаж назвав «чучелом (аналогом, моделлю – О. К.), весьма схожим на житіе человеческое», коли ніхто не може бути впевнений, що «нещастіе» його омине (сс. 559-560).

Отже, дана повчальна «басня» містить у собі мотив *порятунку*, якого наш філософ поза сакральним контекстом згадує не часто, і котрий (мотив) ґрунтується на базисній універсальній формулі *«життя – загроза життю – спасіння»*, а у плані, що нас у даному розділі цікавить, на *пасивній агресивній емоції жаху* – адже саме *«предвещающий ужас»* змусив *самоврятованого* мандрівника відстати від товаришів і тим уникнути зустрічі з драконом, котрий з’їв всіх його супутників. Таким самим сигналом про смертельну небезпеку був страх Тантала, котрий «тер его члены», тому що над ним «висел камень преогромный» (с. 120).

Почуття жаху викликають агресивні тварини, котрі, поранені, становлять ще більшу, ніж зазвичай, загрозу. В одному зі своїх шкільних віршів для курсу поезики Григорій Сковорода зазначає: «Каковій *ужасно* испущает рикы, когда не добит (*агресивна мортальність*) бежит от жерца бик дикій» (с. 149). Про *жахливе* ричання він згадує

і з приводу того, що «Лев, *родившиися (генетив)*, *лежит мертв (мортальність)*, *поколь ужасным* рыком *возбудит (імортальність)* его *Отец (генетив)* Его» (с. 173), залучаючи при цьому, як бачимо, повний набір КГП.

Є ще один вид *страху*, про якого Григорій Сковорода пише своєму другові – це страх робити добро: «Якщо ти вважаєш, що це погано, не роби цього; якщо ж ні, то переможи в собі поганий сором і *страх*, які відвертають тебе від порядних справ... О, якби ми в ганебних справах були такими ж сором'язливими, *боязкими*, як часто буваємо *боязкими* й хибно сором'язливими у порядних учинках!» (с. 1104).

Герой однієї з пісень, «видя житія сего ... горе, кипящее, как Чермное (біблійне Червоне – О. К.) море, Вихром скорбей, напастей, бед, разслаб, *ужаснулся*, поблед» (с. 68). Інший герой «осмотрясь» на «море людей», «*ужаснулся*» (с. 247).

У деяких випадках слово «ужасный» звично використовується Григорієм Сковородою як заміник інших слів для посилення смислу останніх. Приміром, «*ужасный* дыспут», що «загорелся ... при бутылках и стаканах» (с. 649) – це *розбуялий, клекітний, нуртуючий* диспут, а заява героя байки, що його дещо «*ужасно* беспокоит» (с. 663) означає «турбує дуже *сильно*». «*Преужасный* облак», що «скрил» на море Луну и звезды «преясны» (с. 1095) – це *грізбллива* штормова хмара, якої жахаються мореплавці, а її «преужасність» виражає смисл «*смертельно небезпечна*», бо її прихід викличе бурю, котра здатна *потопити* кораблі.

Певною «розмитістю» характеризується й семантичне поле слова «*страх*». У значенні звичайної людської емоції *страх* як *побоювання* через ніяковіття згадується Григорієм Сковородою у близькому значенні до поняття «сором'язливість». Безпідставний, порожній страх він називає «*дитячим*» (с. 1060), у тому колі таким дитячим страхом є *страх смерті*: «Плюнь на *гробныя прахи* (КГП «*смерть*») и на детскія *страхи*: Покой *смерть (мортальна універсалія)*, не вред» (с. 85).

Будь-яка подорож, а тим більше у сковородинівські часи, є певним ризиком, тому *страх мучив* мандрівників, і не тільки мореплавця, котрий «в море глибоке свої повертає

вітрила» (с. 34). Тим, хто відправлявся у путь-дорогу, співали «отходную песнь» з побажаннями, щоб у них «будь щаслив путь везде отсель» та щоб «путныи *ищезли страхи*» і «спали подорожны прахи» (с. 76).

Поняття «жахливе» вживається Григорієм Сковородою як епітет для тих чи інших психічних станів; він називає «жахливими» «сумну тихість» (с. 132), себто, глибоке, занурене у себе печальне мовчання природи, та «скуку» (с. 427).

Жах як *паніка* може охопити військо на полі бою, коли воно терпить поразку – у прямому та алегоричному значеннях. Приклад такого страху Григорій Сковорода згадує при переказі історичного передання про Катона, котрий наполегливо закликав Сенат розпочати війну проти Карфагену, «і він робив так доти, доки не переконав римлян, і Карфаген таки не було зрівняно із землею, а Рим таким чином був звільнений від *страху*».

Страх сакральний. Страх воїнів перед грізним ворогом буває й сакральним. Ним є страх, який охопив Ізраїль внаслідок сили його ворогів, що у Григорія Сковороди переказується так: «Ти вже *слабнеш* Ізраїлю, *захитавиш* під *тиском* ворога, Ти охоплений *страхом*, *відступаєш* під стягами Божими (заперечення *агресивності*, сили). И *нападник*, немов той Борей, вже *пустошить* (*агресивний* код) *веселі посіви*» (табування *генетиву* і *аліментарності*) (с. 1098).

Багато прикладів сакрального страху пов'язано у Григорія Сковороди з інтерпретацією ним Біблії як символічного світу. Говорячи про її істинний зміст, учасник діалогу уподібнює її «ужасной Пещере». Далі поняття «ужасный» замінюється поняттям «утрюмий». Коли печерного пустинника запитали, що тримає його у цьому «утрюмому Обиталище», той «оттворил ... висящую на Стене Завесу... “Ах! Боже мой!” – закричав гость, узрев Великолешіе, всякой Ум (*інформаційність*) Человеческой превосходящее. “Вот! братец, что мене забавляет”, – отвечал Уединенной. ... В Подлых и Утрюмых (а також в «ужасных» – О. К.) наружностях, как в ветхом Портище, завита невосходящая

на Сердце Человеческое *Премудрость* (інформаційний код), коей вся и всякая Драгоценность недостойна» (с. 331).

Суть викладеного Григорієм Сковородою полягає у проведенні ним аналогії між «жахливою» печерою та Біблією. Як за завісою у цій «ужасной» печері крилось «великолепіє», так і за «наружностью» у Біблії ми знаходимо Божу Мудрість, «всякой Ум Человеческой превосходящую», коштовнішу за будь-яку іншу дорогоцінність. Отже, часом те, що на перший та поверхневий погляд виглядає жахливим, насправді таким не є.

Мотив *жахливої* печери, в якій приховане *Благодатне*, зринає у Григорія Сковороди в іншому його творі, де він змальовує «каменную ... *ужасом* дышущую пещеру, пресветлыя горницы внутрь себе сокрывающую, с надписью: “Гроб живота (заперечення вітальності мортальністю)”, “Источник света”, “Гора Вышняго”» (с. 595).

«Жах» сам по собі, як явище, є змістом однієї з «казней» – відчутною на дотик «Пітьми Єгипетської»: «Теперь видно, что значит тьма Египетская, тьма осязающая: сия есть ночь *страшнейшая, ужасов* и привидений исполненна, *неведение* (табуйована інформація) грубейшее и лютейшее» (с. 564).

Сам він, побачивши уві сні, як при храмі коїться щось непристойне, назвав це «*ужасным позорищем*» (видовищем – О. К.), хоча у цілому цей сон про канібалізм у храмі, від якого він «с *ужасом отвратил очи*» (табуйована інформаційність), його «не устрашил» (сс. 1337,1349). «Ужасаются» «Ангелскія Силы (агресія), ... *видяще*, что Сатана толь *Хитро* (культивована інформаційність) умел *растлить* бесноватую ... Душу, обожающую *Мертвое* (мортальна КГП) и уповающую на Кумира. ... Такова Душа есть Аспид...» (с. 841).

Почуття *жахи* відчуває Варсава, заявляючи Даймону: «О бедная Злобо! (лють, гнів – О. К.)! Ныне сам *исповедал* (визнав, виявив: інформаційний код – О. К.), еси Окаянство (грішність, проклятість – О. К.) твое. Не мене убо (отже – О. К.), но сам себе о сем вопрошай. Не я, но ты еси Страж и Хранитель тебе. Провижу со *Ужасом* разорение в Душе твоей, Вину же сего обличить *ужасаюся*» (с. 877).

І як Янголи та праведники *жахаються* усього диявольського, так грішники *жахаються* усього святого. Перебуваючи у полоні «преlestной удиці», силою (агресивний ерос) якої «возбесившись Человеча воля *ужасается* Преподобія» (Святості, Праведності – О. К.); такий чоловік «стремится за Нелепостями, аки Елень, устрелен в *ятра* (яєчка чи печінку – О. К.), не видя, яко в *погибель* (мортальна універсалія) свою течет». Шукаючи для себе хоч якогось виправдання, «си-то Души улаждаются Песеньками: ... Древній век был для Святцов, ныне век есть не таков. Плюнь, Брат, на Сіон. Пой на Свецкой Тон. Скоро ль Святость *жить* дождется? Наша ж zde *Жизнь наживется*» (вітальна універсалія) (с. 844).

Грішна душа, таким чином, з *жахом* відторгає від себе праведне *життя*, яке є життям з вірою у Бога. У цьому сенсі вона віддає перевагу земним радощам, стараючись «нажитися життям» «зде», у сьому світові, і не думати про загробну відплату за гріхи. Подібні особистості долають сильний страх, викликаний майбутнім покаранням, витісняючи його скороминущими радощами на цьому світі. Про подібне витіснення вже йшлося вище, де гонитва за рублем, зведена до сенсу життя, притупляє *жах* від усвідомлення неминучості *смерті*. У такий спосіб *агресивність* у її пасивній формі прояву деяким чином нівелюється, *табується*.

Відповідно, *Святе*, що сприймається поганими, зокрема, легіонерами, що були приставлені вартою до Гроба Господнього, як щось *жахливе*, для праведників, зокрема, для жінок-мироносиць Янгол Господній, що з'явився біля Гроба, є прекрасним: «Для стрегущих гроб Ангел мой *ужасен*, но для Мироносиц – коль красен! Световиден, как Молнія и как Крин (водяна лілея – О. К.), исполнивший воздух благоуханія» (с. 459).

Вище вже йшлося про звичайний страх, що вникає, коли ми чуємо страшне ричання дикої тварини. Але подібні приклади за аналогією Григорій Сковорода відносить і до сакральної сфери, «Сам Господь» може, «яко Лев, *возреветь*», і тоді «яко вихр Духа, возвищет в крилах своих, и *ужаснутся* Чада вод» (Ос 11 : 10; 4 : 19) (с. 407).

Страх Божий як священний трепет.

«У християнській моделі думання страх Божий посідає дуже важливе місце. Сам Бог наповнює людську душу священним трепетом» – пише проф. Л. Ушкалов (с. 180). Він пише також про те, що «поняття *страх Божий* відігравало дуже важливу роль у міркуваннях старих українських богословів», при цьому вони спирались на певні давні джерела, що проводили паралель між Богом та Острахом. Зокрема, Феофан Прокопович звертав увагу на те, що слово «Бог» (Θεός) давні греки зводили до слова «страх» (δεος) (сс. 180, 720). За дослідником, «старі українські богослови наголошували на тому, що страх Божий і так звані “богословські” чесноти – Віра, Надія та Любов – присутньо залежать одне від одного» (с. 1323).

Ці примітки дають можливість краще зрозуміти, якими соціокультурними чинниками, передусім, українськими бароковими, визначалась тематизація Григорієм Сковородою проблеми Страху Божого, Віри, Надії (сподівання, «уповання») і Любові, та стверджувалась тотожність перших двох. У різних контекстах поняття «Страху Божія» чи «Страху Господня» зринає у Григорія Сковороди у багатьох місцях його творів (сс. 167, 172, 180, 216, 258, 313, 334, 335, 519, 563, 568, 675, 910, 1271, 1272 etc.)

Жах та *страх* Божий при спогляданні Святого Бога та його могутності може виникнути й не у грішників. Так, Аввакум, «услышах слух» Господа, «убояхся», а «уразумех дела» Його, «ужасохся» (с. 313). Надалі у Третій книзі молитви Аввакума, призначеної для співу, розкривається причина такої реакції – усвідомлення надприродної могутності Бога. Отримавши пророцтво, він співає: «Покрила небеса *велич* Його, і славою Його наповнилася земля. Близь її – як сонячне світло; від руки Його промені, і тут тайник Його *сили*! ... Він став і *похитнув* землю (*агресивність*); *споглянув* (*інформація*) і в *трепет* (*агресивність* у пасиві) привів народи; вікові гори *розпалися*, первісні пагорби *обпали* (*агресивний* код); путі Його *вічні* (*імортальність*)... Ти потоками *розсік* (*агресія*) землю. *Побачивши* (*інформаційний*

код) Тебе, *затремтіли* (*агресивність* у пасиві) гори, ринули води; безодня подала *голос* (*інформація*) свій, високо підняла руки свої; сонце і місяць зупинилися на місці своєму перед світлом летючих *стріл* Твоїх, перед саявом блискаючих *списів* (*агресивність*) Твоїх. У *гніві* прямуєш Ти по землі і в *обуренні* (активні *агресивні* емоції) *подавляєш* (*агресивна* дія) народи. ... Я *почув* (*інформаційність*) і *затремтіли* (прояв реакція страху, пасивна *агресивна* емоція) нутроші мої; при *звістці* (*інформація*) про це *затремтіли* (пасивна *агресивна* емоція) губи мої, *біль* (відчуття від *агресивної* дії) проник у кістки мої, і коливається місце піді мною; ... Я буду радуватися у Господі і веселитися у Бозі за *спасіння* (*базисна формула*) моє. Господь Бог – *сила* (*агресивний* код) моя: Він зробить ноги мої, як у оленя, і на висоти мої зведе мене!»

Універсально-культурний зміст цієї пісні обертається довкола *агресивності*, котра в активній формі притаманна Господеві, а у пасивній – Його творінням, як природним явищам, так і людям, при цьому *агресивний* код тут тісно переплетено з кодом *інформаційним*, оскільки метою усього повідомлення є ствердження могутності Бога і доведення цього факту до свідомості вірних.

Григорій Сковорода це місце закінчує словами: «... Какое ж лучшее Сокровище, как *Страх* Божій? “Страх Господень, – говорит Сын Сирахов, – возвеселит Сердце и дасть Веселіе и радость, и *Долгоденствіе*” (*імортальність*) (с. 313). «Страх Господень чист!» (с. 1290), він – «дар от Господа» (с. 675) – вважає Григорій Сковорода.

Прецінь, попри те, що пророк при пізнанні *Сили* Божої «ужасохся», закінчується це тим, що цей жах викликає радість та визначає *довголіття* (*послаблена імортальність*) людини, вірної Богові – оскільки саме завдяки надприродній могутності Господь здатен перевершувати фізичні закони, зокрема, й ті, що визначають *невічність* та *ламкість* (*мортальність*) земного *життя* (*вітальність*) людини, і, *врятувавши* її від *смерті* (*базисна світоглядна формула*), дарувати *життя вічне* (*вітальність та імортальність*).

Внаслідок того, що вірний має Страх Божий, тобто, проявляє до Бога слухняність, він перемагає всі інші страхи та негаразди, що природним чином супроводжують життя людей. «Не бойся! – закликає учасник діалогу. С Богом легко тебе будет несть *Голод, Жажду* (аліментарний код), ... кровокаплющія раны (агресивність) и самый *страх смертный* (мортальна універсалія) и гаразда легоче, нежели без Его» (с. 671-672).

І далі, у листі М. Ковалинському, Григорій Сковорода зазначає, що «Бога повинно слухатися більш, як людей. Ми ... дбаємо про Божі діла, і для мене Христос – або *жити*, або *вмерти* (вітальність та мортальність). Я переміг і буду перемагати *страх* при допомозі Отця та Його Сина» (с. 1161).

Людина, котра сподівається знайти щастя «вне Бога» і вважає за щастя те, що «тленію подвержено», позбавлена у своєму *житті* (вітальність) істинної опори, «якоря», «оплота» і «есть несчастливая душа, счастье свое на песку стихийном основавшая». «Начало премудрости (інформація) – *страх* Божій», – говорить Григорій Сковорода. Он первое усматривает счастье свое внутри себе».

На відміну позбавленої цього Страху людини, яка «*прозреть* за слепотою *не может* (табуйована інформаційність) то, на чем благонадежно можно опереться», людина зі *Страхом* Божим має надію, і «сія благонадежная надежда зовется у Павла *якорем*» (Дії св. апостолів 27: 19) (с. 568).

Власне про *Страх Божий* наш мудрець говорить неодноразово, що не дивує, оскільки, за зауваженням проф. Л. Ушкалова, «у бароковій картині світу страх відіграє дуже важливу роль» (с. 92). Григорій Сковорода у відповідності до цієї картини детально характеризує Страх Божий у листі до невідомої особи, де робиться порівняння між страхом Божим та вірою. «Хорошо снесем вместе и поставим, будто картину возле картины, *страх БОЖІЙ* і ВЕРУ во Христа, чтоб *усмотреть* (інформація), велика ли меж ими разнь? *Страх БОЖІЙ боится БОГА*. ВЕРА Христова верует в Него ж. *Страх*, боясь (агресивність у пасиві) БОГА, *любит* Его. А вера, веруя, надеется и *любит* (ерос). *Страх БОЖІЙ боится*

везде сущаго, вера *верует* в ТВОРЦА (*генетив*), вся сполняющаго. *Страх боится НЕВИДИМОГО (агресія у пасиві стосовно табуїзованої інформації)*, вера, не видя, видит того же. *Страх БОЖІЙ (агресивність у пасиві)* уповаєт на БОГА, вера уповаєт на ХРИСТА» (с. 1317).

Для підкріплення цих своїх тверджень Григорій Сковорода звертається до авторитету Біблії, наводячи цитати з неї, що свідчать про близькість Страху Божого та віри: «... *Страх (агресивність у пасиві)* БОЖІЙ в БОЗЕ, как на камени, и вера во ХРИСТА камень есть он же (Кор 10 : 4). *Страх БОЖІЙ* есть верх и цвет щастія, вера *спасает* щастіе и спасеніе (*базисна формула*) (Кор 11 : 6). *Страх БОЖІЙ* есть венец мудрости (*культивована інформаційність*), вера есть символ, лонгус (високе – О. К.) [sic!], печать христіан. ... «*Страх* Господень источник жизни (Притч 14 : 26). «Верую праведник жив (*вітальна КГП*) будет» (Авв 2 : 4). ... *Страх* Господень, боясь Господа, верует в него. Вера, веруя Господу, *боится* Его: «*Страх* Господень возвещает мир» (Сирах 1). «Верую оправдившиеся, мир (*табуїзована агресія*) имама к Богу» (Рим 5 : 1) (сс. 1317-1318). Тому «если один кой человек *созидет (генетив)* по Богу ... *Житіє (вітальна універсалія)* свое, в то время бывает в нем *Страх* Божій, Святыня, Благочестіе и прочая» (с. 216). З цього переліку видно, що *Страх (пасивна сторона агресивної дії)* Божий – це достойність людини, наряду з Святиною та Благочестям.

З наведених даних стосовно відношення Страху Божого та віри впливають висновки як про їхню близькість, так і про відмінність. В універсально-культурному аспекті це проглядається наступним чином.

«Рознь» віри та Страху Божого полягає у тому, що *Страх боїться (агресивність у пасиві)* Бога та «невидимого» (*табуїзований інформаційний код*), а віра *вірує* (переконливе культивоване знання, *інформаційність*) у Нього і розглядає Його як *Творця (генетив)*.

Страх Божий «уповаєт» (сподівається) на Бога, треба розуміти, у трьох Його іпостасях, а віра – на Христа, і, у другому випадку, на відміну від першого, де Бог є «крепким

та безсмертним», віра, за «Символом віри», також віруючи в Отця, Сина та Духа Святого, включає до себе вселенську трагедію хресної смерті Ісуса Христа, котрий був розп'ятий, «і страждав, і був похований. І воскрес на третій день, як було написано. І зійшов на небо і сидить праворуч Отця. І знову прийде у славі судити живих і мертвих, і Царству Його не буде кінця».

Іншими словами, для Страху Божого Бог – це передусім *Творець (генетив)* та Вседержитель, тоді як віра спирається на розгорнуту базисну світоглядну формулу «*народження – життя – смерть – воскресіння – вічне життя*». Якщо Страх Божий є «*верхом щастя*» (*життя у позитиві*), то віра щастя «*спасає*» (*базисна формула*) (с. 1317). Одночасно «Страх Божій єсть внутреннее свидетельство о Сыне» Божем (с. 1318), отже, свідченням про драму Христа в усій повноті її виконаності.

Що стосується ідентичностей *віри* та *Страху Божого*, то те спільне, що хоча й притаманне їм різною мірою та дещо у різних аспектах, полягає у тому, що обидва вони *люблять* Бога (*еросний код*), спираються на «*камінь*» (агресивний образ якого як «*твердині*», *Петри*, у Григорія Сковороди є символом Бога, Царства Небесного і невидимої натури), обидва вони ведуть до *щастя* і є джерелом *життя* (*вітальність у позитиві*) у *мирі* (табуйована *агресивність*).

Між *Страхом Божим* та *вірою* існують певні взаємні впливи та переходи – «Страх Господень, боясь Господа, верует в Него. Вера, веруя Господу, боится Его» (с. 1317). Усвідомлюючи цю взаємну залежність, Григорій Сковорода запитує: «Как может веровать БОГУ, не боясь Его? Как может бояться, не веруя?», адже «Страх Божій в вере, а вера в страхе» (с. 1318).

Це приводить нашого філософа до висновку, що, не дивлячись на зазначені вище відмінності, «вера и страх Божій єсть то ж одно». Так само, як «Страх Божій єсть то Дух БОЖІЙ в человеке», так і «Вера Христова єсть тоже внутри Дух Господень» (с. 1318). Таким чином зрозумілий Дух Божий присутній у Святих місцях, зокрема, у вертепі. Він, вертеп, вважає наш мудрець – це «*сладкое (аліментарний код)*

жилище *Мира* и спокойствія» (табуйована *агресивність*), «вместилище Целомудрія и *Страха Божія!*» (с. 1006).

Страх Божий, говорить Григорій Сковорода, є запорукою *доброго життя* (*вітальна* універсалія), оскільки «вчорашний день, в Страхе Божієм» проведений, має своїм «плодом» «следующій и весело светящій *день*», подібно до того, як «*добрая старость* есть награждение *доброю юности* (фази *вітальності* у позитиві)» (с. 1317).

Універсально-культурний зміст цієї думки зосереджено довкола категорії «життя», коли кожний наступний день буде «весело светящим», коли попередній прожито «в страхе Божієм». Утім, при всій важливості *доброго життя* той, хто має *Страх Божий* та віру, повинен, за Декалогом, пам'ятати «день субботный» ... «и внутрь себе кроющееся величество Божіє с *верою* и *страхом* в день воскресный прославлять» не забывать (с. 219). Отже, прославлення Бога має відбуватися у *Страхові Божому* та при жаханні людини від Слави Господньої.

Григорій Сковорода пише ще про один подібний випадок: «*Ужас* нападе на Авраама» (Бут 15 : 12) (сс. 334, 605). Из разделенія между Светом и Тмою Израилю *Страх* Господень родится. Інший учасник вторить йому: «Пришел мне во ум Іаков. Сей также, пробудяся от сна, убояся и рече: “Яко *Страшно* место сіе...”» (Бут 28 : 17). Пришел на ум и Павел, облистываемый (сяючий – О. К.) Светом Небесным на пути: “*Трепеща* же и *ужасаяся* глагола: Господи! Что мя хочещи творити?” (Дії св. апостолів 9 : 6). Давид теж «прежде кричал: “*Страх* и *трепет* прійде на мя...”» (Книга Псалмів 54 (55) : 6).

Далі з'являється «*Любезная Невеста*», котра «весьма отважно» говорить: “*Крепка* (*агресивний код*), яко *Смерть*, *Любовь...*» (контамінація *мортальності* та *еросного коду*) ... “Вода многа не может угасити *Любве*” (Пісня над піснями, 8 : 7). Не *ужасается*, но тает от *Любви* (*еросний код*)» (с. 334).

З цього видно, що, як і у першому випадку, *жах* та *страх*, що викликає у людей могутність Бога, не спричинена чимось насправді жахливим. Ця могутність, забезпечуючи людське *безсмертя*, основана на безмежній *Любові* Бога

до своїх створінь. Водночас, попри те, що людину створено «за образом та подобою Божою», вона має мати «Страх Божий», тобто, глибоко усвідомлювати трансцендентну відмінність Творця від Його творіння.

Жахання перед лицем Бога тут скоріше слід розуміти як смирення «враження побаченим чи усвідомленим», де «вражений» відповідає сенсу «вражений вражаючим» («поражен паразитическим»), як ми буваємо вражені («поражены») картиною дечого екстраординарного, коли «враження», тепер вже у сенсі «впечатление» від чогось досягає крайньої форми свого прояву.

Згадуючи прислів'я «Охота пуще неволи», Григорій Сковорода зазначає, що «злая Охота побуждает Злодея к ужасным підприємтям. Но не менее силна и СВЯТАЯ ОХОТА... “БОГ ЛЮБЫ (eros) есть...”» (Перше соборне послання св. ап. Івана 4: 8, 16) (с. 175). Ця думка нашого філософа підтверджує щойно сказане, доводячи, що оскільки Господь за визначенням не має «злої волі», а тільки «добру», то Він не може навіть подумки підозрюватись у тому, що Його воля здатна на «ужасные предприятия».

А якщо так, то і *жахання* від *грізних* проявів Божої всемогутності слід розуміти у наведеному вище сенсі. У цьому ж смислі «ужасаются» перед Господом «небо и земля» (с. 56), а також старий, що прийняв Божу Святу за блудницю (с. 930). «Ужасный пожар», який «затаился в маленьком камушке», рівно як і цілі світи, що містяться у зернятті смоківниці, «жахають» нас у такому ж сенсі незбагненністю того, що зараз називають ядерною енергією, а Григорій Сковорода – «пожаром» (с. 217).

Виходячи з таких положень, Григорій Сковорода наставляє учнів не *жахатись* божественного, у якій би вражаючій формі воно їм не являлось. «Любезный Ученики – звертається він, *не Бойтесь!* (табуйований *агресивний* код у пасиві), *поднимайтесь дерзновенно к Тому, на которого Лице не могли вы за Ужасом смотреть* (табуйована *інформація*) на Оаворе (гора, де відбулося преображення Господнє – О. К.). *Слушайте, что говорит?* (*інформаційний* код). “Дерзайте!

Мир вам!» (табуїрована *агресивність*). Тогда не сносен самой взор вам был, а теперь и слов *сладчайших* (*інформаційність* та *аліментарність*) Его *послушаете* (*інформація*), и Лобзанієм утвердит *Дружбу* (послаблений *еросний* код) с вами *вечную* (*імортальність*). Умейте только приблизатся к нему» (с. 205). «Если ж постигло уже тебе Царствіе Божіе, взглянь на оное и.ужаснися» (с. 653) – повчає наш філософ.

Легко переконатись, що ідея тут проводиться та ж сама, що й у попередніх двох епізодах – не бійтеся Бога, бо він є Богом *Любові*, тільки йдіть до Нього, але при цьому «ужасайтесь» Його величі та всемогутності та майте *Страх* Божий.

«Безбожничый» Страх Божий. Дуже важливим зауваженням у міркуваннях Григорія Сковороди про *Страх Божий* є його твердження про те, що «есть же и другого рода страх Божій. Он не веселит, но мучит, не ублажает, но *погубляет* (*мортальність*), не *живот* (заперечена *вітальність*) душе, но *смерть* (*мортальність*) люта (*агресія*). Он называется безбожничый и рабский» Страх Божий. Він «*живет* (КГП *життя*) в двоих сортах людей».

Перший сорт – це ті, хто ведуть *війну* проти «Божієго стана», взагалі не «признавая Господина» та «боятся (*агресивність*), чтоб не пропала *тленность*» (*мортальність*). Другий сорт людей Всевишнього «признавает, но *боится* как мучителя, не как Отца», «противится воле Его» та *живе* «по *слепоте* своей» (кодування *вітальності* табуїованою *інформаційністю*) та «печется грехом» – і «оба *мучатся*».

Сей страх, – продовжує наш філософ, «можно назвать адским, не Божіим, а как страх есть *погибелный* (КГП *смерті*), так и вера есть суетная, лицемерная, бесовская, рабская. Она, конечно, верует, что есть Бог, но делами, как Павел учит, отместится (відсуває від себе, відкидає, не сприймає – О. К.) ... Говорит устами: “Господи, Господи!” – и не творит воле Его. “Покажи мне веру твою от дел твоих!”» – кричит Апостол Іяков.

«Иное дело есть верить о том, что БОГ есть, а иное верить в БОГА, любить, положится на него и жить по Бозе.

Бесы веруют, что есть точно БОГ, и трепещут. *Видишь* в бесах веру. *Видишь* в них и *страх*. Но не веруют в Бога и не идут по нем, как путем щастія. Веруют разбойники, что есть суд гражданскій, и *боятся* его, но не живут по законам его, а сим самим не вверяются ему, избрав собственной путь к мнимому своему щастію» (с. 1319). Якщо вони і дотримуються юридичних законів, то лише через *страх* покарання, за допомогою якого «юриспруденція» (с. 177) підтримує громадський порядок.

Страх у таких людей скоріше схожий на *фобію* як психічну патологію. Через те, що в їхніх серцях «вселилося безбожје», вони живуть у своєму замкненому «мірку» страхів «усього і вся». Відчуваючи своє безсилля у боротьбі із світовим злом і не маючи надії на Того, Хто це зло здатен побороти, подібні люди перш за все є людьми слабкими, боязливими, такими, що весь час перебувають у хворобливих станах неадекватних тривожних хибних передчуттів та в інших негативних емоціях.

Вочевидь, саме про таких людей писав Григорій Сковорода, говорячи, що вони «во всю жизнь, а паче в *кончину* лет своих, тоскою, малодушіем, отверженіем утех, задумчивою грустью, печалью, *страхом*, среди изобилія отчаяніем без ослабы *мучащихся* (*агресивність* у пасиві) и вспомните, что все сіе зло и родное нещастіе *родилось* (*генетив*) от преслушанія сих Христовых слов: “Ищите прежде Царствія Божія...”, “Царствіе Божіе внутрь вас есть”» (с. 558). Низький життєвий тонус та постійне відчуття «*страху*», «*грусти*» «и протчія бесовских Голов жала» смертельно небезпечні тим, що вони є «душу все Купно *Умерщвляющій*» (*мортальність*) (с. 523).

Таким чином, окрім Страхів Божого та безбожного є *малодушний* *острах* заляканих «маленьких душею» людей, котрі якщо й згадують Бога, то «всує», істинної віри не мають, та зовсім не знають «Царства Божого» у собі.

Істинну та неістинну віру Григорій Сковорода порівнює із золотом: «Не тот есть богатым (*життя* у статку), кто верует о том, что золото находится в недрах земных, но кто погнался за ним, *влюбясь* (*еросний* код)

в оное, и, собрав, обогатился оным и укрепил Дом Свой, вверяся на оное.

Так верный христіанин не тот, хто верує о том, что находится в свете БОГ, но кто последует Ему, *влюбясь (еросний код) в Него*, и основал Дом щастія на *любви (еросний код) Божіей*, утвердив оной соблюденієм воли Его блаженной, вверяся, как на твердейшій Адамант, что дом его не подвижится во веки, обогащен сим сокровищем: “Благ мне закон уст твоих”» (с. 1319).

«Последование» Богу і є тим «засобом», котрий нищить страхання всіх земних негараздів, бід і напастей та вселяє у людину велику Надію на здійснення Обітниці Божої, надаючи вірний міцний «Адамант», опору, камінь віри, на якому зводиться ця Надія.

На противагу тим людям, що перебувають у полоні страху та інших негативних почуттів Григорій Сковорода змальовує протилежний образ людини, що живе поза страхом: «Щасливий, хто й не чув про справи-клопоти, *Живе (вітальна КГП) як давнє плем'я християн*, Хто серце вдосконалює чеснотами, Очищує читанням книг святих! *Гірка (аліментарність) турбота серця не пече (агресивність) йому*, І не бентежить душу жоден *страх*. Та й чорна заздрість *не гризе зубами (агресія у контамінації з аліментарним кодом)*, І *хтивість (еросний код)* препогана не *жере (аліментарний код)*, У спокої він час *проводить (КГП життя) любо*» (с. 1151).

Глава 4. Інформаційний код

§ 1. Раціональна інформаційність

Пристапувачи до експлікації понять та образів прямої інформаційної референції слід зауважити, що функціонування цього коду мало місце і тоді, коли йшлося про всі інші коди, так само і як про категорії граничних підстав. Це обумовлено тим, що коли про них йшла мова, то *говорилось* про знакову форму передачі інформації про них. Дана обставина робить інформаційний код

відмінним від онтологічних проявів аліментарного, еросного, агресивного кодів асиметричним чином – якщо ми говоримо, скажімо, що дехто зараз їсть, то ми отримуємо знання про певну подію, у той час як сама подія без повідомлення про неї свого статусу не втрачає. Проте якщо з першого прикладу усунути поїдання їжі, то повідомлення стає нульовим, а *інформація* як така зникає.

За таких умов сфера функціонування *інформаційного* коду у порівнянні зі згаданими одними є більш широкою. В іншому аспекті поняття прямої інформаційної референції вже виділялись нами при розгляді попереднього сковородинівського матеріалу, що було зафіксовано у відповідних зазначеннях у дужках. Задля уникнення дублювання надалі пропонується, наскільки це можливо без повторів, давати певну класифікацію вже виділених раніше інформаційних понять без розгорнутого цитування та посилення на сторінки.

Розум (Ум), Мудрість та розуміння. Хоча загальноприйнятого визначення поняття *розуму* не існує, вважається, що воно позначає сукупність пізнавальних та аналітичних здібностей людини. У Григорія Сковороди дане поняття вживається у близьких значеннях, у сенсі вищих інтелектуальних спромог на протигагу *нерозумності* чи *глупоті*, але не тільки. При цьому вустаи героя діалогу він визначає міру розвинутості *розуму*, називаючи нерозвинутий один «школярским». Розумність іноді ототожнюється із *словом*, коли, говорячи про жінку, вказують на те, що вона «*словами розумна*».

Розум у єдності високого *інтелекту* з умінням давати відповіді на важливі життєві питання постає як *Мудрість*, чи *Премудрість*. Розум та Мудрість мають смислові відмінності – людина може бути розумною, але не мудрою, тоді як мудрець беззастережно є розумником. Вищою, до того ще й «таємною» *Премудрістю* володіє Бог. «Таємність» означає, що Божа Премудрість потребує для її розуміння певних зусиль, що її, раніше *невідому*, слід відкрити для себе. Людські розумові здібності обмежені, вона нездатна зрозуміти

незбагнене «Великолепіє» та «Ум Господень», всякой Человеческой Ум превосходящие».

Але люди можуть збагатитися Духом Господнього Розуму, якщо будуть прагнути цього, в алегоричному плані – якщо пройдуть «Путь к Переходу в Гору Галилею». Завдяки цьому збагаченню ми можемо перевершувати оманливість почуттєвого знання, котре часто «мутит Ум», за котрим ми бачимо хліб та вино, але, ігноруючи чуттєву очевидність, «у розумі», ми знаємо, що хліб та вино – це плоть та кров Господня.

Таке «уразумение» є ближчим до духовно-практичного, ніж до духовно-теоретичного знання, через що воно скоріше відбувається не «холодним» розумом, а усією «душею твоєю», коли саме нею осягається «премудрость» Божя. Цю Премудрість, як і багато іншого, наш філософ порівнює з вином: Вино «Христовой Премудрости» (контамінація аліментарності та інформаційності) сп'янює і веселить серця «вірних».

Щоправда, не всякий розум доходить до цієї істини, є такі люди, «Ум» яких «осквернився». До таких людей лунає заклик зрозуміти те, чого вони не можуть засвоїти: «Перед входом» «омий руки та ноги» свої та «уразумей прежде всего, что есть Вера!». Для того, щоб «уразуметь» істини Одкровення, самого тільки їхнього «почитання» мало, часто ми їх «почитаем, но не разумеем». Задля їхнього осягнення необхідно «с толком вкушать Слово Божіє (аліментарний та інформаційний коди у контамінації)», і без цього обійтись у житті (вітальність) неможливо, тому що «незнання» і «неведеніє» (табуйована інформація) є дечим «грубейшим и лютейшим».

Григорій Сковорода недаремно називає Слово Боже «хлібом» (аліментарність), тобто, головним джерелом отримання життєвої сили. Ототожнення Слова Божого, або Його «Мысли» з Мечем (агресивність) вказує на джерело цієї сили. Якщо дехто не розуміє Бога, то з цього випливає Його невизнання. Одне й теж саме «не разуметь и не признавать Господа, довольствуясь

стихіями» – пише український мудрець, пов'язуючи ці два поняття.

Розум людина може *втратити* та стати *божевільною*, тобто, втратити всі свої інтелектуальні здібності, часто – через *пиятику*. Такі *дурні* й свого добра не розуміють: «*Дуракови* желяеш добра, а он к чорту» «тебе посилає» (табуйована *інформаційність*). Утім, буває й так, як у притчі про порятунок від «індійського дракона» того, хто був «*глупее*» за інших, але «осторожнее» за них (табуйована *інформаційність* визначає базисну формулу).

Номінація як поєднання інформації та предмету. У давнину люди значну увагу приділяли наділенню речей іменем. Така процедура дорівнювалась створенню речі. Навіть у наші часи Мартін Гайдеггер стверджував, що Буття породжується Словом. У Григорія Сковороди номінація речі також постає як її творення, коли «Бог, *раждая*, вливает существо» и «сим самим *нарицает*». «*Пустое имя* без существа» відрізняється від оригіналу, як предмет від його зображення. Через це номінативне Слово «*именуется* Словом живым». Формування людини після її *народження* також пов'язане з наділенням її власним іменем, коли «от *чрева* матере моея *нарече имя* мое и положи *уста*» (*інформаційне* кодування *генетиву*).

Думки бувають різні. Продуктивна робота нашого розуму має своїм результатом думки. У Григорія Сковороди даний концепт виражено у його якісних модифікаціях – у нього згадуються думки як *вільні, веселі*, так «*мненія*» *змійні* (погані). Поняття «*помысли*», «*помышляти*» несе сенс не тільки *думки*, але й *інтенції, ідеї, наміру* та *замислу* як планування майбутніх дій. У своїх думках людина має бути зосередженою, а не розпорошеною «по посторонним *внешностям*». Гріховні думки, якщо гріх тяжкий, бувають «*смертными*» (*мортальність*).

Істинне знання. Божественну істину, за нашим філософом, необхідно шукати не у своїх «художествах», а у *Думках (Мыслях)*, «Бога касаючихся». Істина – це не просто адекватне знання про дещо, через істину та правду людина змінюється на краще. Таку «нову» людину створено «по Богу, в Правде и Преподобной Истине». Із зерна Істини «*прозябаєт*» нове, праведне життя (істина дає вітальність у генетиві).

Тим, хто не знає «хитрість», як перейти до праведного життя (вітальна КГП у позитиві) наш філософ пропонує цьому *вчитись*, тобто, самостійно досягати Істини. Для цього важливо «возводить сердечное око» «на самую главу дела», пише наш філософ, а «*видя главу дела*», ми без проблем побачимо «и самую истину». Для Григорія Сковороди осягнення «Божої Правди та Істини» (інформація) розпочалося з «тридцати лет от рожденія» (генетив), коли він заглибився у читання Біблії. Все своє життя він виконував те, що радив іншим – *сіяв (генетив)* у собі Правду, «просвещал себе Светом виденія» (культивована інформаційність).

В якості дороговказного орієнтиру, що невербальним чином інформує про напрямок руху, Григорій Сковорода називає маяк. Він пише, що «Господь велит Мойсею сделать медную змію, чтоб была она *маяком отводящим* от злополучнаго пути безбожнаго и указывающим благополучный ход в *познаніе* Божіе». Для самого філософа таким дороговказом, що привів його до пізнання Бога, слугувала Біблія. Протилежністю істини у Григорія Сковороди є «*лжа*», у мороці якої перебувають «злые духи» та їхній батько Змій. Виходячи зі своєї неоднозначної оцінки Біблії він вважав, що вона поєднує у собі істинне і хибне, мудре та безумне.

§ 2. Почуттєва інформаційність

Візуальний спосіб отримання інформації. Серед каналів, через які отримується знання, у Григорія Сковороди доволі часто зустрічаються поняття візуального ряду. Це такі поняття, як *видит, воззри* (оком), *взглянь*, котрі, по суті, вживаються у синонімії з поняттям «*узнай*».

У багатьох мовах «бачу» вживається у значенні «розумію». У нашого філософа ми також спостерігаємо проведення такої паралелі – той, хто *бачить* – це той, хто *розуміє*. Деякі речі *бачити*, тобто *знати* або *розуміти*, можуть не всі, а тільки обрані. Іноді *нерозуміння* торкається зовсім «очевидних» (очам видних) речей, і це, буває, дивує, як здивовано запитував один учасник діалогу іншого: «Разве не видиши?».

Якщо говоріння вимагає слухання, то писемне слово потребує вміння *читати*, а те, що читається, попередньо має бути написано: рука Даниїла «на Стене *пишет*». При цьому (звісно, якщо мова йде про зрячих) задіяні *очі*. Отримання візуально даної інформації через читання для адекватно сприйняття написаного тексту передбачає зосередження уваги на його головному змісті. У Григорія Сковороди про це написано так: «возводитъ сердечное *око*» «на самую главу дела» (с. 926).

Це потрібно для того, щоб з прочитаного зробити певні висновки для самого себе. Що толку, коли людина здатна прочитати *книгу* міра сего», якщо вона все рівно «увязает <в> сети его». Для таких людей наш філософ знаходить таке їхнє визначення – «безумные», тобто, без ума, нерозумні. Люди, котрі поводять себе *нерозумно*, марнують і свій життєвий час, проживаючи життя у неробстві та суєті. Подібне неухвалне читання без «уроків» робить цих читачів «глупцами».

Розповідаючи про власний шлях до Бога, котрий відкрився Григорію Сковороді після прочитання Біблії, він пише, що вона втамувала його «*спрагу*» (*аліментарність*) *знати істину* і навела його на правильний шлях у *житті*. Даний випадок показує, що *читання* наш філософ використав для формування своїх *життєвих* настанов, цінностей та цілей. Тут ми знову бачимо розуміння *інформації* як форматора *вітальності*.

Подібне вдумливе «читання» слід відрізнити від відстороненого «бачення», котре є пасивним *спогляданням*, со-зерц-анием (зрачок, зір, удзрівати), яке не спонукає ні до якої дії. Так, приміром, Ахіллес ненавидів війну, тобто, мав свою думку, що склалася з попереднього досвіду про неї, але, тим не менше, «*взирал* на битву», не беручи у ній участі.

Нездатність окремих людей збагнути Божественну істину у нашого філософа дорівнюється *сліпоті*. Зрозуміло, що істину *узнають* та приймають не відразу, тобто, спочатку всі люди є *сліпцями*. Але є й такі, хто «від сліпоти своєї прозріти не може», так і залишаючись поза Богом. Називаючи подібне незнання Бога «Євангельською *сліпотою*», Григорій Сковорода закликає «*сліпців*» *поглянути* на «Божіє *хлебы*, называемые *Просфора*» (символічна *аліментарність* визначає *інформаційність*). Подібне незнання він пов'язує з людьми *неприсвяченими* та *необізнаними*, котрі можуть сприйняти деякі християнські таїнства неадекватно. У цілому ж тут зринає антитеза «знання» (культивована інформаційність) vs «незнання» (табуйована інформаційність).

У наведених вище словах нашого філософа про те, що заняття філософією несумісне із прислужництвом при дворах, тому що філософ перестає бути філософом через те, що царедвство «*помрачает любомудрое око*» звертаю увагу на останнє слово, «око». «Помраченное око» означає, що зрадивши собі, такі філософи стають напів сліпцями, змогли б *око* яких *перестає бачити* незалежну ні від чого *Істину*.

Закриття (табування) візуальної інформації може відбуватись тоді, коли люди бачать якесь жахіття; тоді вони навмисно «с ужасом *отвращаю тчы*», їм стає «*не сносен самой взор*». «За *Ужасом*» людина «*не может смотреть*» на Фавор. Разом з тим деякі люди, пророки, здатні бачити майбутнє, котре закрито пеленою часу для інших людей, і тому вони здатні на *пророцтво*, котре є *інформацією*, про яку стає відомо до того, як бачена подія чи явище відбувається у дійсності. Навмисно прихована інформація завдяки викриттю може стати *відомою*, коли срамоту «Любоденицы Міра сего» «*обличают*» (візуально виявляють справжній «лик», «об-лик», обличчя).

З очами пов'язане також повне *незнання*, коли говорять «в *глаза* не знаю», а коли люди зустрічаються з «*невидимим*», вони відчують страх. Візуальне отримання знання з віком стає не таким інформативним, люди похилого віку бачать гірше, отже, *узнають* менше, на що скаржиться один з героїв Григорія Сковороди: «*очи день от дня слабеют*».

Важливість отримання візуальної інформації показано в епізоді *порятунку* героя завдяки тому, що він здалеку угледив небезпеку і сказав своїм супутникам «*Кажется, нечто вижу* (а це був «індійський дракон»): зір може дати адекватну інформацію навіть коли побачений об'єкт є оманливим. Про протилежний випадок, коли зорова інформація призвела не до *рятунку*, а до *загибелі*, розказано у притчі про «тетерваків», які «*видели корм*», і на тому й попались. *Порятуванню* сприяє також інформація, отримана через органи *слуху* – того ж героя змусили тікати подалі від небезпечного місця «вопли умертвляемых» чудиськом людей.

Сурдоінформація. Передача інформації через усні вербальні та звукові невербальні форми передбачає її сприйняття за допомоги органів *слуху*. І хоча заклик героя Григорія Сковороди «*послушайте*» виражає прохання до співбесідника зосередити свою увагу на отриманій інформації і грає у певному сенсі допоміжну роль, «*сурдоінформаційність*» вислову «*слушайте, що говорю*» очевидна. Слухання відіграє важливу роль при пізнанні Божественного Одкровення – віруючий має *почути* «глас Божий». Здібність чути «глас Божий» визначається повнотою пізнання самого себе, оскільки «кто не узнает себе, сей не может слухом услышати гласа Господа Бога своего, чтоб отверзл ему Господь сокровище свое благое Небо». Ті ж, хто *почує* (інформація) голос Божий, «будут благословенны и вселятся на Земле доброй». Як «*отвращение*» очей закриває візуальну інформацію, так «замазування вух» воском, медом та сотом для звернення до *Вічності* (імортальність) закриває слухову інформацію про наш невічний світ.

Смак. Поняття, що позначають смакові відчуття, Григорій Сковорода використовує для характеристики стану людини після отримання інформації вищого рівня. Після здобуття «Божієї» Істини людина відчуває задоволення, котре Григорій Сковорода часто описує у термінах смакового пізнання – вона є «*сладчайшою*» та подібною до «вина веселящего». Він часто підкреслював, що «*сладчайшею*» Істиною насолоджуються. *Слодким* є «все, что есть истинное

и нужное». Для цього проводиться пряма паралель між пізнанням Божественної Істини та *вкусінням* меду та *питтям* вина. Утім, смакові паралелі з пізнанням іноді виражено у протилежних солодкості значеннях – смак слова може бути не тільки солодким, але й *жовчними*, а саме воно *отруйним*.

Для передачі сенсу слова «зрозуміти» наш філософ використовує термін «разжевать», мова при цьому йде про алегоричне «розжовування» «хліба Христового». Що це так, видно з іншого вживання слова «розжувати», коли «розжовується» вже Слово Христове. Навпроти, нерозуміння у цьому плані замінюється уявленням про *неможливість* незрілому розуму «розкусити (зрозуміти) християнське віровчення (*аліментарність* та *інформація*).

Дотик та нюх. Наводить Григорій Сковорода й дані про інші канали почуттєвого пізнання – *дотик* та *нюх*. Перше з них поступається візуальному пізнання, тому що «*осязать и касаться*» руками або паличкою є «язвою» та «*смертю*» (*мортальність*), тоді як «*взирать и понять*» «*есть сладость* (*аліментарний* код) и неизреченное Чудо»,

Почуттєве пізнання через нюх дає знання про те, що Бог є близько, зовсім поруч, оскільки Він випромінює «сладчайший Дух и Благовоннейший Дым» Свого «Повсемственного Присудствія». Ной це хеморецептивне свідчення «Духом Божіим» своєї присутності через надзвичайно приємний аромат визначив через констатацію того, що «Дух Божій сущій в Ноздрех» його.

§ 3. Здобуття, фіксація, передача інформації та обмін нею

Пізнання самого себе. Серед усього різноманіття пізнавальних інтересів людини Григорій Сковорода найважливішим вважав пізнання самого себе, про що він постійно нагадує – «пізнавай себе і узнаєш себе». Це справа нелегка, що й засвідчує наш філософ: «Ах! Коль трудно *узнать* себе!» (с. 324). Пізнавати себе слід з *любов'ю*, и «*если любить* (*ерос*) будеш вникать *крепко* внутрь себе, *крепко*,

крепко... *узнаеш себе (агресивність та інформація)*». Від цього пізнання «себе самого» виникає «послушаніє Богу».

Це пізнання має бути самопідставовим та незалежним, на нього не повинні впливати «чужіє *советы* и *собственные* твоя стремленія». Головним у *пізнанні* самого себе є пізнання того, «к чему ты *рожден*» (*генетив*), і тоді ти «будеш для себе полезным» (сс. 246, 299, 301, 304, 309, 311, 314, 332, 565, 658, 668, 1048 та ін.). Термінами, синонімічними «пізнанню», у Григорія Сковороди є терміни «*постижение*» та «*разумение*».

Усна форма передачі інформації. Діалог і бесіда. Оскільки учасники діалогу ведуть бесіду, то основною формою передачі інформації є усне слово, «*речение*», *говоріння*. «От Уст твоих сужду» – цитує наш філософ апостола Луку, «истину *рекл* еси» – говорить один учасник діалогу іншому. До понять даного ґатунку відносяться й поняття «*скажую*».

Через слово ми дізнаємося про високі достоїнності окремих осіб, і повідомлення про це є їхнім *прославлянням*, тобто, оціночним *висловлюванням*. Такими властивостями, але протилежного змісту є висловлювання незадоволеності чимось чи кимось як *нарікання*. У Григорія Сковороди таку ситуацію ми зустрічаємо у вислові «*ропщет* на Бога». Коли ж люди «сами себе уврачевать не пекутся», але при цьому переоцінюють (славлять) думки інших людей, відбувається «*премудрыми* *другов* *своих* *словами* *соблазнение*» (с. 1052).

Оскільки значна кількість творів Григорія Сковороди мають форму діалогу, тобто, поперемінних висловлювань його учасників, то за своїм змістом цей процес є процесом обміну інформацією, незалежно від того, погоджуються учасники з думкою один одного, чи ні. Формою такого обміну є *бесіда*. Особливо важливою є бесіда «во Христе». Коли думки учасників діалогу не викликають супровідних негативних емоцій, бесіда є «*дружескою*» (табуйована *агресія*). Такі бесіди «*насыщают* *сердце*» та «*улаждают* *все* *чувствы*». Григорій Сковорода називає бесіди «мудрими»

та «сладчайшими» (аліментарність). У цих бесідах славиться Вічність (КГП безсмертя) і, поєднуючись з «пирушками» (аліментарність), «разныи Разговоры» «продолжаются почти к Полночи».

Інформація-нагадування. Інформація, що передається іншій особі, може бути для неї не новою. Тоді це постає як певна актуалізація у пам'яті цієї людини вже відомого їй знання: «Сам Мудрый, знаешь, что в Конце вся Сила...» (інформаційний та агресивний коди). Теж саме відбувається при нагадуванні за допомогою не слів, що повторюють забуту інформацію, а певних ритуальних дій. Так, переломлення хлібів є нагадуванням про страждання та смерть (агресивне кодування мортальності в імортальній перспективі) Господа Ісуса Христа. Забуття як знищення відомостей (мортальність в інформаційному коді) трапляється не тільки у розумі, але й у Серці, коли деякі вірні забувають Бога «сердцем своим». Нагадування може виступати як самонагадування, коли пам'ять оживлює учасника діалогу спогади про «глад великий», коли доводилось їсти «кореніє деревес» (аліментарність у табу на тлі можливої мортальності, смерті від голоду) (с.323).

Перлокутивна інформація. Слова, що їх висловлюють з метою впливу на людину (перлокуція), у Григорія Сковороди згадуються у такій формі як *хула* та *наклепничество* (Клеветы). До понять даного ж ґатунку можна віднести також поняття *лайки*, *тяжби*, *спорів* та *повеління*. Вживаються Григорієм Сковородою й такі поняття перлокутивного ряду, як *прохання* та *мольба*.

Тут через слово прагнуть змусити людину визнати себе неправою чи поганою, погодитись на визнання прав іншої людини та неправомірність власних претензій на права, або примусити її виконувати чи не виконувати якісь дії. Варіантом перлокуції є *порада*, але за умов, що той, кому радять, до неї прислухається і буде діяти за нею. Різновидом подібної інформації є також *заповідь*.

Глава 5. Комплексний універсально-культурний зміст понять, образів та символів непрямої універсально-культурної референції з творів Г. Сковороди

§ 1. Метафори життєвих подій (вітальна КГП)

Море: *«претыканіє пловущих»*. Образ Моря з певним релігійним значенням, пишуть християнські теологи, у Біблії з'являється вже з найвіддаленіших часів. У месопотамській міфології Море представлялося як *жахливий звір* Тіамат, котрий уособлював хаотичні руйнівні *сили*, які Мардук, бог порядку, повинен був *зламати*, щоб організувати Всесвіт. При погляді на Море у кожної людини створюється враження величезної і неприборканої *моці, страшної*, коли вона розбурхується, *грізної* для моряків (Пс 106 : 23-30). У цьому сенсі Море фігурує у вірші Григорія Сковороди, *сила* якого вражає людей (*агресивний код*).

У процесі створення світу (*генетив*) Ягве розділяє надвоє води прірви (Техом), як то робив Мардук з тілом Тіамат (Бут 1 : 6-). Тим самим *боротьба* між *всемогутнім* Богом і первісним водним хаосом *припинилася*, бо Ягве раз і назавжди поставив водам межі (*табуйована агресивність*), яких вони більше не переходитимуть без Його наказу (Бут 1 : 9).

Християнська символізм Моря пов'язує з ним *смертельну* (*мортальна КГП*) небезпеку (Пс 68. 3-), оскільки навколо нього продовжує витати якийсь пережиток злих *сил*, безладних і гордовитих, які іноді ще виражені в *образах* міфологічних Звірів. Ці Звірі символізують ті *ворожі енергії*, яких Ягве повинен *перемогти* для здійснення Свого *задуму* (*агресивність* як прагнення усунути перепони для здійснення *інформації-плану*).

В Євангеліях Море є тим *бісовим* місцем, куди кинулися свині, у котрих увійшли біси (Мк 5 : 13-). Розбушувавшись, воно продовжує *жахати* людей; але Ісус виявляє божественну *владу*, яка *тріумфує* (*агресія*) над стихіями: прямуючи до *учнів* (*інформаційний код*), Він йде по

Морю (Мк 6 : 49 сл.; Ів 6 : 19-); іншим разом Він *заспокоює* його (табуйована *агресивність*) одним *наказовим словом*: «Мовчи, стихни» (Мк 4 : 39-) (контамінація *агресивності* та *інформаційності* у табу), і за цим *знаком учні дізнаються* (отримують *інформацію*) про присутність у Ньому надлюдської *влади* (Мк 4 : 41) (*агресивний код*).

Нарешті, св. ап. Іван вже не обмежується встановленням зв'язку між *Морем* і злими *силами*, яких Христу Господу належить *здолати* (*агресія*) у ході історії (Об'явл 13 : 1; 17 : 1). При описі нового *творіння* (*генетив*), в якому Царство Боже здійсниться у всій повноті, говориться і про той надзвичайний день, коли «*моря вже немає*» (Об'явл 21 : 1).

Отже, *Море* як сатанинська безодня і *сила хаосу* зникне (*мортальність* як *смерть смерті*). Але певне *Море* все ж залишиться, і виглядатиме воно як кристал (Об'явл 4 : 6), що простягається перед Божим престолом як символ променистого світу в оновленому (*базисна формула*) Всесвіті куди тільки вистачає *око* (*інформаційний код* у візуальному варіанті) [Словник, 1990 : 387].

З наведеного матеріалу можна зробити висновок, що біблійний образ *Моря* несе у собі переважно значення *сили, загрози, загибелі* (*агресивне* кодування *мортальності*), однаке проти нього постає Божественна *міць*, котра цей осередок бісівських сил *перемагає* (*знищує* – так само *агресивне* кодування *мортальності* як *могутності Бога* та *ствердження життя* праведного світу). Саме через те, що *Море* є сатанинською безоднею, віряни не повинні захоплюватися та чудуватися ним. Зрештою, кришталеве *Море*, що залишиться після зникнення *Моря Зла*, свідчить про оновлений, тобто, *відроджений* (КГП *народження* та *безсмертя*) у Славі Господній, Всесвіт.

За спостереженням проф. Леоніда Ушкалова, метафора *Моря*, конкретніше, «*Моря світу*», одна з центральних метафор українського літературного бароко, є чи найбільш улюбленою метафорою Сковороди [Ушкалов, 2011 : 30]. Цей дослідник відмічає, що «наші письменники XVII–XVIII ст. часто говорили про “море світу” та про “солоне море” дочасного

людського життя, про “глибоке море” Бога й Пресвятої Трійці, море Богородиці, море сліз, гріхів, пристрастей, вічних райських насолод та “вогняне море геєнське”, море Божої хвали, серця, совісті, книжної праці, смерті, сумнівів» тощо [Ушкалов, 1994 : 65-66] (с. 98), і тут ми бачимо цілий комплекс універсально-культурних елементів – КГП життя, смерті та безсмертя.

Відповідно, у Григорія Сковороди цей образ також несе зазначені стереотипні семантики, пов'язані передусім із «небезпечним й зрадливим морем світу» (с. 98). *Море* ототожнюється ним з *Життям* (вітальна універсальія), в якому «телішко» наше є «лоточка» (с. 65).

«Взглянь сердечным оком (інформаційність) на житейское (вітальна категорія) *Море*. Взглянь на претыканіе и паденіе пловущих и на воплъ их» – пише Григорій Сковорода, і причиною їхніх «кораблекрушеній» (мортальність) є те, що вони обрали невірні засоби плавання цим *Морем* – матеріальні, плотські інтереси (с. 390). Серце, а не плоть, є істинною людиною (с. 66), і завдяки тому, що людина обере засіб плавання «сердечним оком», вона уникне всіх загроз, що їх це *житейське Море* несе. Найкращим керманичем у цьому морі є, як вже говорилося вище у підпункті про кохання, *Любов* (с. 726), а *люблять* (еросний код) Серцем.

Життєвий світ як море – це у першу чергу той «мір» котрий ловив Григорія Сковороду, але не піймав. Що цей «мыр», чи «мір», розуміється як море чи глибокі води взагалі видно з того, що він називає його світом «потопляющихся» (с. 910).

За приміткою проф. Л. Ушкалова, «Метафора “море (океан) світу” була надзвичайно поширена в бароковій літературі», і Григорій Сковорода цю традицію продовжує. Вочевидь, він був знайомий з творами Дмитра Туптала, котрий в одному зі своїх творів писав: «Образ міра сего показывают нам географы и козмографы, но наилучший образ міра сего, от Бога написанный, есть море. В морской воде, аки в зеркале, наилучше мір сей увидети можно. Как много

есть перемен на мори, толико в міре сем. Якоже на мори во время волненія возносятся волны и низпадают, восходят до небес и нисходят до бездн, глаголет Псаломник, тако в мірском волненіи...» (с. 101).

Це буремне «житейское море, воздвигаемое зря», викликає у нашого філософа *жах*: «Видя житія сего я горе, Кипящее, как Чермное море (як вже зазначалось, біблійне Червоне – О. К.), з притаманним йому «вихром скорбей, напастей, бед» він «разслаб, ужаснулся, поблед» та гірко скликнув: «О горе сущим в нем!» (с. 68).

Ми живемо у цьому «міре» так, начебто перепливаємо «великое море, то есть Окіан», і тільки небагатьом «щасливцям» вдається перепливти його «безбедно», оскільки на життєвому шляху нам зустрічаються «каменные скалы», «на островах сирены», «во глубинах киты», «по воздуху ветры», а також «волненія повсюду». Через це ми зазнаємо, долаючи цей шлях, «от каменей претыканіє», «от сирен прельщеніє», «от китов поглощеніє», «от ветров противленіє», «от волн погруженіє». Усі ці перераховані пастки та перепони четвертого, «злосливого та блядословного світу» є символічним проявом спокус та невдач. Сирены «суть то льстивые други», кити – «запазушніи страстей наших змій», вітри ж слід розуміти як *напасти*, а волненіє – як моду та марноту, «суєту житейську» (с. 920). Узагальнюючим визначенням *світу-моря* є вислів «*море печалей*» (с. 62).

З огляду на таку семантизацію у творах Григорія Сковороди «плавання морем», тобто, семантизацію *життя* у «злосливому світі» універсально-культурний аспект метафори «море» можна звести до такого змістовного узагальнення – «пливти морем (жити у четвертому світі) – це значить *жити в утисках та бідах*» (*табуїрована вітальність*).

Отже, Григорій Сковорода проводить алегоричну паралель між соціумом, «міром» гріховних людей з його принадами і вадами, та *морем*, де пастки цього світу втілюються в образах, пов'язаних з морем – китами, морськими скелями, сиренами, «волнением».

Пов'язаний з морем образ *кита* вживається Григорієм Сковородою у відмінному, ніж у Біблії, сенсі, тому що він використовує цей образ в іншому, ніж в Біблії, контексті. У Книзі кит – це загальна назва великої морської риби, котра проковтнула, а потім виригнула Іона. У Григорія Сковороди «кит» означає «страсть», яка «есть то же, что смертный грех». А гріх як «мучительная воля» проявляється як «сребролюбіє, честолюбіє, сластолюбне». Це і є «кит», або «гидра», що «пожирает и мучит на море міра сего всех» тих, хто «омерзися в начинаніях своїх» (с. 65).

Що стосується таких звабних істот, як *Сирени*, то вони також пов'язані з морем, тому що «соблазняют в жизни сей плывущих (тобто, тих, хто перебуває у морі четвертого світу – О. К.) стариков и молодців» (с. 390). *Сирен* у перекладі з «еллінської» означає «путо», «оковы». Пояснюючи сенс цього персонажу давньогрецької міфології, Григорій Сковорода пише: «Сей урод прекрасным лицом и сладчайшим гласом привлекает к себе и сон наводит мореплавателям. Здесь они, забыв путь свой и презрев гавань и отечество, разбивают на подпотопныя камни корабли» (с. 64).

Так само підступні принади світу гріха притягують до себе людей, які, ігноруючи наслідки, добровільно, але бездумно йдуть «широкою брамою» проти моралі, честі, достоїнності та цноти душевної, і, зрештою, ці «ворота красны, широки, в неволю горьку ведут» (с. 62). І лукавість сатанинської погибельної зваби настільки сильна, що її впливу зазнають й достойні люди: «Вабить диявол у море навіть обачного мужа, Що вже казати про тих, хто остороги не зна!» (загроза *загибелі* – евентуальна *мортальність*) (с. 1110). Добре це розуміючи, Григорій Сковорода пише Михайлу Ковалинському; «... молю тебе: не верь (заперечена *інформаційність*) міру! Что не вернее моря? Ах, мір есть море. Он встречая, смеется и льстит (оманливе табування *агресивного* коду), уловив же, терзает (*агресивний* код), аки тигр» (с.1282).

Ось і доводиться таким необачним людям, пізнавши всю гіркоту перебуванні у неволі своїх низьких потягів,

«потопаючи» у морі гріха, зрештою, каятись та лементувати: «Чолнок мой бури вихр шатает, Се в бездну! се выспръ вергает! Ох несть мне днесь мира! И несть мне навклира. Се мя море пожирает! (*агресивна аліментарність*)» (с. 83).

Під «чолноком» тут розуміється людина, тіло якої, за Сковородою, є «утла лоточка», а море – це суспільство брудних пристрастей. У такому морі без досвідченого капітана «лоточка» приречена на «потопаніє». Тому той, хто «потопає» у цьому «морі», у «пісні» Григорія Сковороди гірко скаржиться на те, що йому нема «навкліра».

Термін «навклір» – грецького походження. Він означає «начальник», «хазяїн корабля», або, якщо осучаснити переклад – його капітан. Проф. Леонід Ушкалов, пояснюючи суть даного поняття, наводить відомості про те, що Памва Беринда у своєму *«Лексиконі славеноросскому»* (Київ, 1627, ст. 438) «навклір» перевів як «стирник (стерник) судна», тобто, 'рульовий', 'кормчий'.

Традиційно в український богословській літературі під ним розуміється Христос. Так, Петро Могила у *«Євхологіоні...»* (Київ, 1646, ст. 237) молитовно звертався до Господа: «...воздвигни же изрядныя и благовременныя ветры к благополучному плаванію, Кормчій им сам всегда...». Лазар Баранович у *«Мечі Духовному»* теж благав Христа: «...Вніиди в сердце моє, аки в корабль, и буди того управителем, да не потопит его буря страстная...» (Київ, 1666, арк. 150).

Окрім цього, проф. Л. Ушкалов вказує на спільну покайну тональність «Пісні» Григорія Сковороди та молитви з названої вище книги Петра Могили (ст. 328): «Бурею бед люте колебаемаго твоего раба, Владыко, и пучиною скорбій ныне потопляемаго к тихому пристанищу настави» (ст. 114).

Розуміння Христа як Спасителя тих хто потрапив у шторм на морі (*порятунок* як слабкий варіант КГП *безсмертя*), маючи *владу* (*агресивний код*) над *потужними* (так само *агресивний код*) природними стихіями, сходить до євангельських передань, зокрема, св. ап. Марка, св. ап. Матвія та св. ап. Луки: «А вони налякалися страхом великим,

і говорили один до одного: Хто ж це такий, що вітер і море слухняні Йому?» (Мк 4 : 41; Мт 8 : 27; Лк 8 : 25).

Ще одним помічником для тих, хто перебуває у *бурхливому* життєвському морі (потенційна *мортальна* загроза) та шукає вірний курс для *порятунку* від нього (*базисна формула*), є такий «маяк», як Біблія та *пізнання* (*інформаційний код*) на основі її глибокого вивчення самих себе (культивована *інформаційність*). «Знай себе... – пише Григорій Сковорода. Тем-то не *разумеем* и Библии, что не *знаем* себе (*табуйований інформаційний код*). Она то-есть Вселенская Лампада, огненная Фарійская Вежа (величезний маяк на острові Фарос біля Олександрії, одне з семи чудес світу – О. К.) для Мореплавающія жизни нашея. Она-то есть: “Друг верен, кров крепок”» (с. 436).

З цього видно, що *Книга* Григорієм Сковородою розуміється як певний життєвий дороговказ, моральний орієнтир, що випромінює світло *Істини*. Поряд з таким *інформаційним* наповненням цього образу ми можемо говорити й про латентну присутність у ньому КГП *безсмертя* – адже дотримання Заповітів дозволяє через *пізнання* власної сутності та її моральну корекцію уникнути гріха і його наслідку – «*потоплення*» у морі «блядословного міру», тобто, ухилитися від *смерті* як тілесної, так і духовної та здобути *Життя Вічне*.

Досконале знання Біблії важливе не само по собі, а тим, що вона спрямовує наш погляд на «небо», до Бога, Котрий і приведе до Вічного Життя: «Ах простри бодро ветрила! И ума твоего крила. Пловущи по бурном морю, Возведи зеницы в гору, На путь потечет прав» (с. 65). А що ж робити тим, хто не годен розумом душу свою скерувати? – питає Григорій Сковорода, і радить: «Читати священні книжки» (с. 1078).

Ще одним «емблематичним символом» четвертого світу, тісно пов'язаним з образом *моря*, є метафора *риболовної сітки*. У позитивному сенсі поняття «тенета» фігурує у розумінні апостолів як рибалок, «ловців людських душ» – адже апостоли виловлюють «душі чело́веков» з моря *смерті* для *вічного життя* (*табуйована мортальність* та культивована *імортальність*). Негативне значення *сітей*

полягає у тому, що четвертий «мір» їх всюди розставляє, уловлюючи людей своїми «прелестями» (с. 832). І ми, пише Григорій Сковорода, у цих сітях «заплутуємося, как кровожажная муха, в пагубную паучину плотских дум подло ползающего сердца нашего, падаем в сеть и мрежу нечистых уст наших, погрязаем, как олово, в потоке лстиваго языка, погибаем вечно в священнейшем сем лабиринте, не достойны вкусить сладчайшія оныя Пасхи» (с. 436).

Метафора *тенет* має давню християнську традицію. Августин у «Сповіді» (3. VI. 10) говорив про «диявольські сіті», йому вторили українські богослови, такі, як Антоній Радивилівський або Петро Могила, котрий зазначав, що ці сіті бісом по всесвіту «распростерти», «негде не раздerti» (с. 808).

На противагу смертельно небезпечному плаванню по житейському гріховному морю Г. Сковорода пропонує як альтернативну стратегію *життя* (*вітальність*) уникати виходу в море, а якщо вже й плавати, то лише у затишній гавані. Про це детальніше сказано у розділі про Скелю та Гавань. Що стосується тих, хто необачно все ж таки вийшов у море, тобто, поринув у світ гріха, то наш філософ напучає: «Той, хто довірився морю, вже не належить собі. Що тобі клопоти світу? Клопоти – *терни колючі* (*агресія*). Ті, що *заглушують* враз Божі священні слова», бо їх «не сіє Христос, не *проповідує* в морі. (табуювання *інформації*). Плаває в гавані він: тут він *навчає* своїх (*інформація*)... Той же, хто в море глибоке свої повертає вітрила: *Страх* його *мучить* (*агресія* у пасиві) який? хвилі шттовхають які? (сс. 1113-1114).

У цілому в ставленні людини до *Моря*, тобто, гріховного світу, можливі принаймні три варіанти цих стосунків. По-перше, людина може прийняти цей світ таким як він є, сентенційно («З вовками жити – як вовки вити»), говорячи про те, що не ми придумали всі ті погани «норми», за якими живуть люди, і тому, цілком погоджуючись на «правила гри», стати так само, як і всі інші люди цього світу, злим, хтивим, жадним та брехливим.

За другим варіантом людина може відкинути цей світ «прелщення», заперечити його через ескейпізм, відійти

від усіх таких проблем через чернецтво, усамітнення, відлюдництво, мізантропію, наркоманію чи алкоголізм тощо, а також – через особливі стратегії життя, про які йтиметься нижче. Це, по суті, заперечення даного світу шляхом унеможливлення будь-яких контактів з ним, своєрідна соціальна «смерть» у послабленому варіанті «уходу» (ескейпізму). Крайнім проявом даного типу ставлення до світу людей є добровільний фізичний ухід з життя.

Проміжне місце між беззастережним прийняттям цього світу та тим чи іншим його повним запереченням посідає така життєво-світоглядна позиція, яка будується на сприманні всього земного взагалі, і тим більше – світу темних людських пристрастей, як дечого такого, що слід прийняти як даність, що не піддається ніякому виправленню, але даність таку, котра у своїй меншовартісній значущості цілком меркне під тінню очікуваної *смерті*.

Нарешті, четвертий тип стосунків, навпаки, передбачає можливість переміни «злосливого» світу на «добрий» через зміну окремої людини, коли сукупність навернених у благородне *життя* людей повинна дати у сумі ефект радикальної позитивної трансформації людського ества взагалі.

Звертаючись до тих людей, котрі ніяк не збираються приймати правила розбещеного «міру» (заперечуючи перший варіант відносин «людина – „мыр” людей»), але, тим не менш, не відчувають у собі сил боротися з ним та перероблювати його (другий з окреслених вище варіантів ставлення до «міру» як ухиляння від нього у той чи інший спосіб), український любомудр запропонував їм декілька можливих стратегій життя як всередині, так і осторонь цього розтлінного світу [Кирилюк, 2014 : 35-36]. Цікаво, що, окреслюючи ці стратегії, Г. Сковорода користуються «мариністичними» метафорами.

Однією із запропонованих ним життєвих стратегій життя у людському світі є перечікування, дозидання того, коли світ сам собою зміниться на краще. Такий його «заморожений» стан Григорій Сковорода у відповідності до своєї символіки порівнює з *морем*, але вже із зимовим і тому – вкрай небезпечним. Проголошуючи гасло «Да не будет

бегство ваше в Зиме», філософ радить, «поки шаліє зима», «не відв'язувати свого човна» і не пускатись у небезпечне плавання у світському «морі». Як моряк «жде погідного дня, тихої жде він весни», так і всі люди – «ждіть же день Божий». Філософ застерігає від плавання вночі та взимку, тобто, коли на необережну людину, що «квапливо довірилась морю оцьому мирському», чатують біди, «хисткий стан» у *житті*. Треба знати й те, що «в хвилях відкритого моря Христос не завжди порятує». Перед тим, як зважитися на такий крок, варто, «доки не звідав ще ти всіх небезпек цього моря», не плавав раптом у тумані, «злигодні інших людей» зробити «в науку собі» і «пристані міцно триматися, доки Христос тебе учить» (с. 1110). – пише мудрець найсердечнішому приятелю своєму Михайлу Ковалинському. Коротко кажучи, ця стратегія зводиться до правила: «Не виходьте поночі на човнику в зимове море».

Друга стратегія ґрунтується на такому постулаті: «Стоячи над мирським морем на рятівному місточку, учись на чужих помилках, дивись на людські пристрасті як на виставу і не будь рабом – шукай не багатства та слави, але однієї правди». Григорій Сковорода пропонує тут зайняти певну відсторонену позицію споглядача за чужими помилками начебто «зверху», з деякого «містка над морем життя», і не без користі для себе.

Проф. Л. Ушкалов зазначає, що мотив уникання небезпек моря як метафори світу шляхом знаходження безпечного місця (берега, місточка) має багато паралелей в історії світової філософської думки. Аналогічний сквородинівському мотив стороннього спостереження розгульного «міру» як розбушованого моря бачимо у творі Лукреція Кара «Про природу речей» (II, 1–4): «Солодко, бурю зустрінувши у затишку, на узбережжі, Море здаля споглядає, де хтось інший потрапив у скруту. Ні, насолоду приносить не те, що змага когось хвиля, Солодко бачити, скільки страждань одігнав ти від себе» (с. 1213).

Окрім моря, людський світ порівнюється також з базаром або спектаклем. Згаданий нашим філософом Піфагор у переданні Діогена Лаерція (VIII, 8) думку щодо схожості життя деяких людей на хаотичну безглузду товкучку,

котру інші спостерігають як виставу, виклав так: «Людське життя схоже на якесь гульбище, куди одні приходять заради змагання, другі – заради торгівлі, а найщасливіші – аби подивитися; так і в житті: одні, на манер рабів, жадібні до слави та багатства, а філософи прагнуть самої тільки правди».

Цицерон у своїх «Тускуланських бесідах» (V, III, 8–9) позицію Піфагора виклав вже як пояснення специфіки філософського ставлення до життя та особливостей філософів як таких. За Піфагором, «людське життя нагадує йому святкове торжище», де одні люди хочуть отримати слави, інші бажають щось купити або продати та нажитися тощо. І лишень деякі з людей, найрозумніші, залишивши всі подібні справи, тільки уважно придивляються до природи речей. Це й є філософи – вони тільки дивляться і нічого не шукають собі. Еразм Роттердамський у «Гамірливому бенкеті», теж передаючи цю думку Піфагора, таких людей назвав «насправді щасливими», тому що вони «вільні від турбот і радіють просто так, безкорисно» (с. 1213-1214).

Як вважають дослідники творчості Г. Сковороди, мотив мосту міг бути запозичений ним з латинського прислів'я, «Non de ponte cadit, qui cum sapientia vadit» – «З мосту не впадеш, якщо мудро ним пройдеш». Взагалі, українські приказки та прислів'я падіння з мосту розуміють як *смерть*, *помирання* – за своєю чи проти своєї волі (наприклад, «Хоч з мосту та в воду», «Тільки й ходу, що з мосту та в воду», «Як такого ходу (або роду), то краще з мосту та в воду», «Трутив, як сліпого з мосту» тощо).

Цілком припустимо, що на Г. Сковороду при виборі образу падіння з мосту впливали й такі фольклорні мотиви. Але за будь-що у вжитому філософом сенсі зривання у «мірское» море людських пристрастей і «торжищ» з безпечного місця, «мосту», або, за Г. Сковородою, падіння у моральне зло, рівнозначне *помиранню* людського начала у людині, через що коли вже немає ніяких можливостей це моральне зло в світі здолати, то принаймні слід жити у ньому так, начебто ти переходиш місток над небезпечним морем, і, дивляючись вниз, радіти з того, що не маєш причетності до мордувань самого себе досадами честолюбства, стяжательства,

марнославства і такого подібного, чим убогодухі люди часто собі життя необачно плондрують [Кирилюк 2014 : 36-38].

Ті ж, хто не зміг знайти у собі здатність пройти місточком «мудро», хто зазнав падіння з нього в море злосливих людей, і потопнув у ньому навіки, начебто «обертають» базисну світоглядну формулу на дещо протилежне – замість того, щоб відвести страшну загрозу для свого життя, дехто сам зіскочив з рятівного місточка у безодню смертельно небезпечного житейського моря неправедних людей, де й знайшов свою *загибель (мортальність замість вітальності)*.

Підсумовуючи результати розвідки універсально-культурних значень поняття «моря» у Григорія Сковороди, можна твердити, що у цьому образі у нього домінує *мортальна* КГП, виражена самим філософом так: «В воде и Море вместились тма и смерть...» (с. 742). Всі інші культурні універсалії співвіднесені з цим образом у плані їхнього протиставлення *мортальності* або окремо, або у складі базисної світоглядної формули (*порятунок «мореплавців»*).

Скеля: блаженне пристанище у житті. Скеля у Біблії у першу чергу ототожнюється з Богом, який є *міцним (агресивний код)*, як скеля. Базисна світоглядна формула у смислових глибинах *Скелі* виражена переконанням, що заглиблення у неї дає прихисток і *порятунок*. Бог називається *Скелею Ізраїлю*, тому що він дає йому *спасіння* (так само *базисна формула*).

З іншого боку, зі *Скелею* Біблія пов'язує загрозу голоду (табуйована *аліментарність*) та, відповідно, загрозу *голодної смерті (мортальна КГП, кодована табуйованою аліментарністю)*, тому що *Скеля* знаменує собою посуху. Бог вибив зі *Скелі* воду, «котра дарує *життя*» (*вітальна універсалія*) і тим відводить від людей цю загрозу (табуювання *мортальності* та тлі *базисної формули*).

Крім того, на голій скелі нічого не росте, і тому вона стає символом *безпліддя*. Авраам був такою скелею через самотність,

поки не отримав благословення Боже, коли Він дав йому *нащадків* (табуйована та культивована категорія *народження*) [Словник, 1990 : 696].

Поняттю «Скеля» Григорій Сковорода дає таке роз'яснення. «*Кіфа*», правдивіше ж *кефа*, є слово єврейське, грецькою воно буде *петра* – ‘камінна гора’, а польською – ‘*скала*’. Вона часто кораблям служить пристанню. Цей образ означає блаженство, де людина від «волнень мірських упокоєвається». ... Всякий християнин, имущій сердце чисто, есть ... кіфа» (с. 66).

Проф. Л. Ушкалов зазначає, що «Сковорода називає Петрою, тобто пристановищем, Христа. Загалом беручи, символ Петри у творах Сковороди посідає дуже важливе місце». Він наводить думку В. Ерна з його книги про Г. Сковороду 1912 року, де той писав, що Сковорода пристрасно шукає *скелі, Петри, берега, пристані* і що символ *Петри* мав особливу владу над думкою Сковороди. *Петра-камінь* символізує і Бога, і душевний спокій, і Царство Небесне, і невидиму натуру (с. 114). У цілому ж *Христос-Петра* розуміється Григорієм Сковородою у першу чергу як Той, з Ким пов'язана надія християнина на *врятування* людських душ (*повна базисна формула*).

Віршований варіант цієї думки Григорій Сковорода виклав у листі Якову Правицькому від 3 жовтня 1785 року: «Все промина, та *любов* застається по всьому. Все промина, але Бог та *любов* (*ерос*) – аж ніяк. Все є вода. Так навіщо на води надіятись, друзі? Все є вода, але буде й пристанище нам. На камені цьому заснована Церква Христова. Це нам є *кефа* і *петра*, по-гр[ецьки] *скала* [Skala] (с. 1236).

Гавань: вчетверо щасніший той, хто не виходив із гавані в море. Близьким до значення *Скелі* як пристанища у Григорія Сковороди є поняття *Гавані*, котра «є Блаженством» (с. 65) і котра іноді прямо ототожнюється з кам'яною *Скелею*: «Обретшій среди моря своєю воли Божію волю, обрете кифу, сиречь *гавань* оную: “На сем камне утвержу всю Церковь мою”» (с. 83). Протиставляючи безпечну

Гавань «розбурханому світу, найнещаснішому морю» (с. 1236), Григорій Сковорода зазначає, що «Плаває в *гавані* той, хто живе вдалині від марноти (*вітальність* у позитиві), Той, хто нічим не клопочеться і зневажа честолубство, Хто віддається на хвилі світу цього обережно, Плаває в *гавані* той – човен його у *безпеці* (послаблена *імортальність*). ... Вчетверо щасніший той, хто не виходив у море, Спокій розумний і Музу понад усе *полюбив* (*ерос*). О, мій божественний *спокою*, о ці незбагнені Божі дари. Цінність твою годен лиш *розум пізнати* (*інформаційний код*). Плавай же в *гавані* ти, нехтуй дарами юрби!» (сс. 1113-1114).

Гаванню, надійним пристанищем Серця людини, котра має *жити* (*вітальна* КГП) надією, є *Любов* (*ерос*), до якої ця надія приводить. «Надежда ... удерживает Сердце человеческое при Единородной сей истине (*інформаційний код*), не попуская волноватись подлыми посторонних мнений ветрами. По сей причине представляется в виде женщины, держащя якорь. Ся добродетель Сердце человеческое, будто надежный ветер корабль, приводит наконец в гавань *Любви* (*ерос*) и ей поручает» (с. 220).

Зрештою, цією *Гаванню* є Христос (с. 697). Після того, як «знайдено *Гавань* – Христа», Григорій Сковорода «прощається» з цим світом, знаходячи бажаний *Спокій* (*вічне життя* за гробом, *імортальність*).

Спокій: обрання шляху добра у житті

Спокій у біблійному богослов'ї розглядається у багатьох аспектах, передусім у контексті відпочинку Бога після *творення* світу (*генетив*) та дотримання вірними Суботи. У плані, що нас цікавить, *Спокій* пов'язується із *остаточним упокоєнням плоті* (*смерть* тіла), про що просять Господа, котрий веде до «вод тихих» (Пс 15 : 9; 22 : 1-3). За Законом, обрання шляху добра означає «знайти *спокій*» (Єр 6 : 16), якого ніхто не може порушити (Соф 3 : 13), тоді як нечестиві будуть «як море розбурхане», що не може заспокоїтися (Іс 57 : 20).

У «Пісні пісень» Закохана лише тоді знаходить *спокій*, коли її Коханий проведе її через *Смерть* (Пісн 8 : 6).

Випробування Богом Іова були такими, що «як <було йому> не побажати <собі> *смерті*», коли він «спав би і був *спокійним*» (Іов 3 : 13). Його доля має перемінитися, коли «світло Воскресіння проникне у пійтму *могили*». Відтепер сон *смерті* став для вірних передчуттям *Спокою* Божого. «Ісус пропонує *спокій* душам, що приходять до Нього. ... Цей *спокій* є небо (КГП *безсмертя*), куди входять *померлі*, котрі *помирають* у Господі, віднині блаженні *мертві* (*мортальна* універсалія) ... упокоються», тоді як грішники «не будуть мати *спокою* ні вдень, ні вночі» [Словник, 1990 : 541].

Таким чином, контекст біблійного концепту «Спокій» виводить нас на розуміння його як Божого дару, котрого удостоюються лише праведники. Окрім референції до таких понять, як добро, *кохання* (*еросний* код), випробування та *страждання* у земному житті (*агресивний* код) він відсилає до *мортальної* та *іммортальної* універсалій, вписаних у загальну епічну християнську есхатологічну перспективу з обітницею спасіння Божих душ. Через остаточний *упокій* плоти, через сон *Смерті* праведні люди досягають Божого *спокою*, котрий є невиразним блаженством: «блаженні *мертві*» (*мортальність* перед настанням *безсмертного* життя).

Моральні приписи: стережись у своєму житті «прелщений» світу. Непрямою смисловою відсилкою до *вітальної* універсалії насичено вірш Григорія Сковороди про *моральні принципи*, котрі, без сумніву, торкаються саме людського життя. У ньому розповідається, як до старця-пустинника Філарета приходить за порадою такий собі молодець Філідон. «Скажи мне, кій *путь жизни* (*вітальна* КГП) свят и твердій?» – питає юнак, скаржачись на те, що *мати* й *батько* (*генетив*) його на цьому світі «оставили», і йому нема з ким з цього питання порадитись. Він просить старого: «Ты мне место их будь уже *родитель* (*генетив*). А будеш, если будеш мне *учитель* (*інформаційний* код)».

Відлюдник розцінює свою *мудрість* вкрай стримано: «Я, сину, и сам в *мудрости* есмь скудній, Знаю толко, что *путь*

сей *жизне* трудній» (*інформаційне* кодування *вітальної* КГП). Одне молодеч не відступається у своїх намаганнях набратися життєвої *мудрості*, і, нарешті, чує такі *поради* Філарета: «Ωпаснѡ, сину, с светом ѡбиходя, З светом, пока *жизнь* (*вітальність*), надобно *боротся* (*агресивний* код). Старайся с чужих случаев меж людом, а не с своих бед *познать* добро с худом. Например, *видиш* (*інформаційність*), что *побили* (*агресія*) вора, *учись* (*інформаційність*) с негѡ, что крадеж – беда скоро. Не братайсь с тем, кто к добру не способній, с преподобним бо будеш преподобній. Паче ж делай не то, что ветрогоны, но то, что велят *разума* (*інформаційність*) законы. Кому нравится нрав сей сегосветній, не возможет тот в свете не быть бедній».

Почувши цей «плескіт» старця, Філідон, «видя, что се не на руку», ... «вдруг почувствовал скуку» та «пошол во свояси», подякувавши старцю, а сам подумав, що *мудрість* останнього «свята», але не манерна (не проста та не природна – О. К.) і *вирішив жити* (*інформація* визначає *вітальність*) за іншими принципами.

Минула «дюжина годов», Філідон повернувся з мандрів додому, як Уліса, його «домой судбина припхала» і він, чимало *зазнавши* бід за ці роки, відразу знов звернувся за *порадами* до *мудреця* (*інформаційність*) і почав жалітися, що «Змучила його световая буря». Придивившись до нього, Філарет побачив на ньому сліди цієї «світової бурі» і почав розпитувати, що це за «затула» у нього «на правом оке», «откуда на лбе страшна яма», звідки «два шрама на щеке», а по обличчю «мушки» від «французької корости» (сифілісу – О. К.), як це він втратив «шматок носа», чому він шкутильгає тощо. Виявилось, що все це – наслідки його *непутнього життя* (*вітальність* у негативі). – око та лоба він пошкодив на війні, на яку пішов з «поради» друга, шрами – від п'яної бійки у шинку, коліно він вивернув, впавши з коня і т. д.

Перебуваючи у такому жалюгідному стані, страдалець-невдаха почав плакати та просити старця допомогти йому. «Не могу тепер, сину любезнейшій!

Не слухав тогдa мoгeтa сoвeтa, прoсe ж тeпeрa пoмoц тa свeтa» – вiдпoвiв мyдрий Фiлaрeт (тaбyйoвaнa *iнфoрмaцiя*).

Тaким чинoм, дaний вiрш мae пoвчaльнo-мoрaлiзaтoрськy спрямoвaнiстb, i вiн стocyeтbся y пeршy чeргy вoсoких *життєвих* приписiв, нeдoтримaння яких призвoдить дo *згyбних втpaт y життi*. Двa пeрcoнaжi, стaрeць зa iмeнeм свoїм «Тoй, xтo лyбoвить чeснoтi», тa юнaк, зa iмeнeм «Тoй, xтo лyбoвить зaдoвoлeння», знaхoдятьcя y вiднoшeннi бaтькa тa синa y дyxoвнoмy плaнi (вiн i «poдитeль», i «yчитeль»).

Цей «бaтькo» нaвчae *життy (вiтaльнiстb)* лyдинy, якa зa вiкoм тa рoзyмoм гoдиться йoмy y синi (*гeнeтив*), aлe тoй нe пpислyхoвyeтbся дo вaжливих *пoрaд*, живe зa тeчiєю тa, зpeштoю, знoвy пpихoдить дo бaтькa, вжe спycтoшeний, xвopий тa скaлiчeний, i тeпeр нe зa пoрaдoю, a з мoльбoю пpo *пoрятyнoк*. Oстaння oбстaвинa дoзвoляє гoвopити, щo свoe *життя* юнaк ввaжae *сплюндpoвaним тa зaгyблeним* (тaбyйoвaнa *вiтaльнiстb*), тoмy вoнo пoтpeбye *спaciння* (пoслaблeнa *iммoртaльнiстb*).

Сeрeд бeзпpинципних вчинкiв Фiлiдoнa, щo пpивeли йoгo дo життєвoгo кpaxy, як стae зpoзyмiлим з oписy йoгo зoвнiшнoстi, y пeршy чeргy слiд нaзвaти *пeрeлyбствo (epoсний кoд)* з *кaрoю (aгpeсивнiстb)* зa цe y виглядi *хвopoби блyдних* (нeпoвнoцiннe, пpигнiчeнe, тaбyйoвaнe *життя*) тa *пияцтвo (aлiмeнтapний кoд)*. *Агpeсiя* пoвнoю мiрoю рeпpeзeнтoвaнa y eпiзoдax пeрeбyвaння Фiлiдoнa нa *вiйнi* тa *бiйoк нa пiдпиткy*. Oстaннiй eпiзoд дae кoнтaмiнaцiю *aгpeсивнoстi* тa *aлiмeнтapнoстi*. Тpавмyвaння пiд чaс пaдiння з кoня пeрeвoдить *aгpeсивнiстb* y пaсивний стaн, як *пoтepпaння*. Якщo пpaгнyти дo пoвнoтi пeрeлiкy свiтoглядних кoдiв, якi мapкyють *життя* нeвдaxи, тo тoй фaкт, щo вiн *нe пpислyхaвcя дo пoрaд* стaрoгo, дae *тaбyйoвaний iнфoрмaцiйний кoд*, тoдi як пo вiднoшeннy дo сaмoгo пoрaдникa вiн мae *кyльтивoвaнy* фoрмy.

Пpикмeтнo, щo мiж *пoрaдaми* Фiлaрeтa тa нeпpиглядними *вчинкaми* Фiлiдoнa нeмae пpямoї вiдпoвiднoстi. Стaрeць нe вчив йoгo бyти цнoтливим,

не застерігав від блуду, не говорив про шкідливість пияцтва тощо. Мова йшла про те, щоб вчитися на чужих помилках, не заводити дружбу з недобрими людьми, триматися законів *розуму* тощо. У цілому дані загальні *життєві* принципи розповсюджуються як пересторога на вчинки юнака, хіба що за виключенням відправки його на *війну*. З війни, буває, приходять героями-переможцями, і можливо саме з цією метою – стати героєм, наслідуючи інших вояків, Філідон і пішов воювати на Семилітню війну.

Водночас старець Філарет розуміє, наскільки важко уникнути зваб світу безвільній людині, і тому перше, що він пропонує «синові» – це стерегтися у своєму житті «прелщений» світу і боротися як з ними, так і зі своїм потуранням їм.

§ 2. Людина і світ: дилема смерті та безсмертя (мортальна та імортальна універсалії)

Плоть: тлінна плоть земна і вічна плоть небесна. *Плоть* у Біблії ніколи не розглядається як щось погане за своєю суттю – пишуть християнські богослови, оскільки її погляд на тілесність людини і на її природу взагалі визначається не філософсько-умоглядним підходом, а світлом Одкровення: *Плоть* було створено Богом, її було сприйнято Сином Божим, *Плоть* перетворюється Духом Божим. Загалом, у Біблії *Плоть* означає *тварність*, але вона також може означати гріховний стан людини. В обох Заповітах людина не мислиться такою, що складається з двох різнорідних елементів: з «матерії» *Плоті* і з форми Душі – вони в ній з'єднані.

Створена Богом як ткачем (Йов 10 : 11) або як горшечником (Бут 2 : 7), *Плоть* гідна нашого захоплення. Однак коли йдеться про *Плоть*, мається на увазі *тлінність* тварі (мортальна КГП). «Будь-яка плоть – трава... а слово Бога нашого перебуває вічно» (Іс 40 : 6) (*інформаційно* кодоване *безсмертя*). *Плоть* по відношенню до *духу* – це те ж саме, що *земне* по відношенню до *небесного*. Своєю плоттю, яка є лише «прахом» (Бут 3 : 19, Екк 12 : 7) людина належить

до земного світу; душею ж, яку Бог дає їй, вона перебуває у зв'язку зі світом Небесним. Після *Воскресіння* Ісуса Христа (*імортальність*) і *перемоги* Ним гріха (*агресивність*) віруючий, знову набуваючи справжнього стану тварі, довіряється не тілу, не своїй слабкості, але силі *смерті Спасителя*, джерелу *Духа життя* (*життя, смерть та безсмертя*) [Словник, 1990 : 339].

Отже, за обережного тлумачення розділення сутності людини на сутність плотську та душевну, християнськи теологи, тим не менш, проводять між ними демаркацію, котрій відповідає лінія протиставлення земного та небесного, *смерті та безсмертя* (*мортальність та імортальність*).

Ставлення Григорія Сковороди до *Плоті* дещо відрізняється від осмислення християнськими богословами її згадок у біблійному тексті, наведене вище, хоча стверджуючи, що «Всяка плоть есть юдоль Плача и Ложь» (с. 1233), Сковорода спирається на текст Псалма. «Телішко» наше – це утла «лоточка» (с. 65) у бурхливому життєвському *Морі*, що кипить «напастями» та «бідами» (с. 68) і *страшить* своїми рухливими «безднами» (с. 56). Цей «чолнок», тіло, «шатает вихр бури», кидає його то «в бездну», то «выспрь» закидає, і немає у цьому світі тілу «мира» (с. 83).

Григорій Сковорода розрізняє *Плоть* земну та *Плоть* небесну. «А как от грехов воскресну, как одену плоть небесну» – звертається він до Христа, «Ты в мне, я в Тебе вселюся» (с. 52). Григорій Сковорода був, безумовно, похрещений, і тому його земне тіло було вже не гріховним, бо «хрещенням скасовується тіло гріховне» (Рим 6 : 6) во Христе (6 : 11). У зв'язку з цим наш філософ говорить не про гріховність земного тіла, котрого він по смерті своїй втрачає, воскресавши во Христі, а про залишення гріховності як такої на грішній землі взагалі.

Якщо говорити про «плоть небесну», в яку після кончини одягнеться Сковорода, то суть цього тілесного існування за гробом стає ясною після з'ясування того, в якому тілі по Своему Воскресінні перебував Ісус Христос. За свідченнями євангелістів, Він силою Свого Божества

воскрес із мертвих. Його людське тіло вже не було звичним земним тілом, бо сторожа не побачила Його, як Він вийшов з гробу, причому для того, щоб вийти, Йому не треба було відвалювати камінь, що закривав вхід, і синедріонова печатка залишилась непорушеною.

Марія Магдалина, що прийшла до Гроба Господня після того, як там побували жінки-мироносиці, побачила Ісуса, але не впізнала Його за його зовнішнім виглядом. Лише коли Він назвав її іменем її, і вона почула добре знайомий голос, вона припала до ніг Його і сказала «Учитель!». Але Христос попередив Марію Магдалину, щоб вона не торкалась Його, бо Він «ще не зійшов до Отця Мого» і направив її до своїх учнів, у Галілею. Туди ж янголи у блискучих одягах, що сиділи на гробі, наказали йти жінкам-мироносицям, додавши, що Христос буде там раніше за них, тобто, Він мав здатність пересуватися відмінним від людей способом.

Що Воскресіння Христове відбулося у тіло, свідчить те, що, зустрівшись пізніше з учнями, Він вечеряв з ними рибою, а про те, що тіло Його було вже «небесним», говорить те, що Він увійшов до них не через двері, а через стіну, як раніше вийшов з печери, де був похований, не відвалюючи важкого каміння на вході.

Вочевидь, саме ці ознаки «небесної плоті» мав на увазі Григорій Сковорода у наведеному вище уривку з його першої пісні з «Саду божественних пісень».

Своє негативне ставлення до земної тілесності Григорій Сковорода висловив достатньо ясно, хоча і контекстуально. Одягнення ним «небесної плоті» передбачає «скидання» плоті земної, і розстається він з нею без будь-якого жалю, лише «прощаючись», згадуючи разом з нею світ, зрозуміло, світ «злосливих» людей, пекло та сатану, яких він теж залишає, «воскриляючись» у Горнії Світи: «Прощайте, світе і плоть, сатана!» (с. 1245),

«Плоть! мір! – скликує він, О *несытый* аде! Все тебе яд, всем ты яде! (табуйована *аліментарність*)» (с. 65). Повторюся, з погляду універсально-культурної концепції земне тіло маркується *мортальністю*, а небесне – *імортальністю*.

Плоть та душу Григорій Сковорода порівнює з гаманцем та червонцем у ньому. «Боже мой!» – дивується він, «коль трудное все тое, что ненадобное и *глупое* (табуйований інформаційний код)! Коль легкое и *сладкое* (аліментарний код) все, что *истинное* (інформаційність) и нужное. На что ж нам *желать*, чтоб *плоть вечная* была (інформаційне кодування імортальності)? Есть без нея *Вечный* (імортальність). Да *исчезнет* (КГП смерті), как дым, всяка *плоть, присный* (постійний, вічний – КГП безсмертя) сей *враг* (агресія) Божій и наш! А мы еще обожить ее *хотим*. Уже Червонец есть (Бог ...), на что *желать*, чтоб кошелек был червонным? Довлеет (досить – О. К.) один. Но неверствие (безвір'я – О. К.) наше *не видит* (табуйована інформація) в мехе нашем драхмы» (Бога – О. К.) і обожнює *плоть* (с. 1279).

Що стосується світоглядних кодів, то земне тіло із своїми природженими потягами, передусім *сексуальним* та *аліментарним*, засуджується Григорієм Сковородою не тому, що ці потяги самі по собі погані, а тому, що сластолюбні люди *культивують* дані природні функції заради тілесної насолоди таким чином, що вони вже перестають бути природними, набуваючи рис протиприродності та гріховності, особливо за умов протиставлення їх *людських*, вже не тваринних форм реалізації у вигляді хтивості та розгнужданості, які тваринам аж ніяк не притаманні, унормованим у суспільстві *людяним* формам їхньої реалізації. «Всяка *плоть песок* есть, и *мірска* вся *слава*, И его вся *омерзает сласть* (аліментарність)» (сс. 73, 105).

Потяг плоті, «*сладной* и *безчестной*», відчувають всі люди, оскільки вона є «*яблуком спокуси*», вона «*хитра* и *прелестна*» (від «*прельщать*», «*спокушати*» – О. К.): «*Воззри! Се Дева стоит, чиста ложеснами! Яблоко, змій, мір, луна под ея ногами. Яблоком* является *плотска сласть* (аліментарність) *безчестна*, В кую *влечет*, как змій, *плоть хитра* и *прелестна*» (с. 79). Проте не всі люди піддаються її спокусам, людина праведна знаходить у собі *сили* (агресивний код) не йти легким шляхом, у широкі брами, і Григорій Сковорода закликає «*возлюби* (*ерос*) *путь узкий*» (с. 73), тобто,

обери шлях праведний, а тому нелегкий, коли спокусам плоті людина протиставляє чесноти духовної цнотливості і тілесної чистоти: «Победи (агресивний код) сия! Будь чистим і мудрим (інформаційність на вищому щаблі розумності)»!

Цей заклик також міститься у варіанти наведеного вище написаного латиною віршу Григорія Сковороди з рукописної збірки М. Ковалинського: «Яблоко, змій, <свет>, мір, луна под ея (Діви – О. К.) ногами. Чрез яблоко значится плотска *сласть* безчестна К коим, как змій хитра плоть (страсть) тягнет (ведет) и прелестна. Свет, мір ест образ меж людьми *глухих* вообще *мнений*, чрез луну *розумей* (інформація) *тень* благ скоропременных. *Победи* сия! (агресивний код). Христос и в тебе вселится (забезпечить собі загробне безсмертя – *імортальність*). Будь чист, как Дева. *Мудрость* с *сластми* не местится (метафорична *аліментарність* скасовується *інформаційністю*)» (с. 109).

За умов, коли *плотолюбна* людина *ненаситно* прагне до «*сласті*», то вона постає як людина «*глуха*», *дурна*, *немудра*. «*Сласть*, *плоть*» *хитра*, як змій (іншими словами, вона є *оманливою* – табуйований *інформаційний* код). *Сластолюбство* несумісне з *Мудрістю* (*інформаційність* табуйована метафоричною *аліментарністю* з *еросним* підґрунтям). *Насолода* від перелюбства скороминуща, вона швидко проходить, а гріх залишається, і *життя* у «*сласті*» (*еросне* кодування *вітальності*) змінюється на *втрату безсмертя* (*мортальність*). При цьому зміст репродуктивної функції взагалі відходить на задній план, а вагітність та народження дитини розглядається *сластолюбцями* як прикрий побічний наслідок їхнього перелюбства.

Отже, *еросний* код у випадку життя у перелюбстві веде до гріха та *смерті*, а путь цнотливий – до праведності та *безсмертя*. У такий спосіб у даному випадку вказаний код контамінує, відповідно, з *мортальністю* та *імортальністю*.

Протиставляючи низькі потяги тіла високим поривам душі, Григорій Сковорода засуджує тих, хто більше піклується про тіло, аніж про душу: «Так вот же сей час видна бедности нашей причина: что мы, погрузив все наше сердце

в пріобретеніє Міра и в море телесных надобностей, не имеем времени вникнуть внутрь себе, очистить и поврачевать самую Госпожу тела нашего, душу нашу. Забыли мы самих себе за неключимым (негідним, непотрібним – О. К.) рабом нашим, неверным телишком, день и ночь у нем одном пекущесь».

Такі люди схожі «на щоголя, пекущягось о сапоге, не о ноге, о красных углах, не о пирогах, о золотых кошельках, не о деньгах...». Така турбота є викривленням, «тщетою и тратою». «Изобильны ... всяким добром телесным», ми «одной только души нашей не имеем» і стаємо «совсем телега, по пословице, кроме коліос».

Ця непомірна та однобічна увага до тіла для душі безслідно не проходить, така душа стає деформованою, такою, «каковыя у шкорбутика (хворого на шкорбут, інша назва гнилец, цинга – О. К.) или подагрика ноги, или Матрозскій, алтына не стоящій козырок». Поганий вплив випеченого тіла на душу призводить до того, що вона стає «в нас разслабленна, грустна, нравна, боязлива, завистлива, жадная, ничем не довольна, сама на себя гневна, тощая, бледа...». Якщо тіло оздоблене, вбралося у бархат, то чи не є це для неї «гроб (мортальність) бархатный?» (с. 1275) – питає Григорій Сковорода.

Іншими словами, культивуація *життя* тіла є одночасно й табуванням *життя* (вітальність) душі та культивуація її *смерті* (мортальність).

Далі, *Плоть* у Григорія Сковорода виступає також назвою «видимої натури», синонімами якої («Ей также не одно имя») є «Вещество, или Матерія, Земля, ... Тень и проч[ая]...» (с. 215). «Плоть» входить також у синонімічний ряд слів, котрі позначають тварне начало, і слова ці у нашого філософа мають очевидне негативне забарвлення, що виражає його оцінку речовинного, тілесного, матеріального: «Вся Тварь есть рухлядь, Смесь, Сволочь, Сечь, Лом, Крушь, Стечь, Вздор, Сплочь, и Плоть, и Плетки...» (с. 214).

Матеріальному світові, видимій натурі, протистоїть натура невидима, ідеальна. З робіт Григорія Сковорода можна зробити висновки, що під невидимою натурою кожної окремої

речі він розуміє її *вічну* та *нетлінну* «ідею», «ейдос» (*іммортальна* КГП).

Треба сказати, що стосовно світу, якого «плотяними руками ощупать» можна, тобто, світу матеріального, у Григорія Сковороди ми бачимо начебто два протилежні твердження. З одного боку, він відповідно до своїх платоністських поглядів стверджує, що «весь наш світ влаштовано подвійним, видимо-невидимим чином на кшталт "зразок – його речовинне втілення". У невічних речах як їхня основа міститься їхній вічний ідеальний прообраз-ейдос» [Кирилюк, 2022в : 57]. Говорячи іншими словами, за Григорієм Сковородою світ матеріальних речей є невічним.

З іншого боку, «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» [Кирилюк, 2022в : 58]. 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 Младенческій Разум сказать может, будто Мыра, великаго сего Ідола и Голіафа, когда-то не бывало или не будет» (с. 953).

Одначе суперечливість цих висловлювань удавана. Оскільки платонізм Григорія Сковороди, як і у більшості українських богословів тієї доби, мав значний елемент аристотелізму, то постулат про невічність речей та вічність ейдосів, з однієї руки, та постулат про те, що матеріальний світ вічний – з іншої, знімається завдяки прийняттю концепції «першої матерії». Саме вона є так само вічною, як і форма (ейдос). Матеріальні речі виникають внаслідок поєднання вічної матерії та вічних форм, але кожне конкретне таке

поєднання вічним не є – вони неодмінно зникають, коли це конкретне поєднання матерії та форми розривається.

Проте попри те, що окремі речі як ця єдність матерії та форми зникають, сам даний граничний «матеріал», «перша матерія», з якої вони ейдосами «формується» у конкретну річ, є *вічною*. Через це невічні речі «прикривають» собою два вічних начала – вічну матерію та вічну форму форм, а також ейдоси – похідні від цієї форми форм ідеальні сутності. Оскільки *Плоть* є речовинною, по суті, фізичною річчю, то вона не може існувати вічно.

Іншими словами, все, що належить видимій натурі – речі, речовини, плоті – це завіса, за якою ховається істинний світ: «До сих пор ли ты не *смыслиш*, что это все плоть и ничто, и тень, покрывающая Высочайшую *Премудрости* (інформаційність) гору?» Надалі Г. Сковорода дає вільний переказ Євангелія: «І ось завіса у храмі роздерлась надвоє від верху аж додолу» (Мт 27 : 51); «Тоді завіса в храмі роздерлась надвоє, зверху аж донизу» (Мк 15 : 38). Він пише: «... и сїя Завеса должна в свое время вся раздратись?» (с. 200).

Я вже мав нагоду писати, що у постбіблійній єврейській містиці є поняття «*паргод*», яке означає небесну завісу, «котра приховує Трон Божий із підмісячних сфер, тобто, по суті, розділяє наш земний світ та світ потойбічного, і на якому витканий весь наш світ» [Кирилук О. С, 2021б : 76].

Про таку завісу-тканину свідчили своїм поезисним прозорінням поети – М. Кириєнко-Волошин: «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», або О. Мандельштам: «Неразрывно сотканный с другими, Каждый лист колеблется отдельно, Но в *порывах ткани* беспредельно, И мирами вызвано иными».

Як переказує Вяч. Вс. Иванов, й Борис Пастернак вважав, що в його романі «Доктор Живаго» літературознавці не побачили, що його проза і поезія описують коливання *світової завіси*, котра закриває собою справжній, істинний світ. Ця завіса, писав Борис Пастернак, безперервно коливається, роздувається і полощеться на якомусь

нематеріальному, невідомому і *непізнаваному* (табуйована *інформаційність*) вітру [Кирилюк, 2021б : 67].

Так він образно виразив думку, близьку до ідеї двох натур, коли перша, видима натура закриває собою істинний нематеріальний (Б. Пастернак не міг у ті часи сказати «божественний») світ. М. Кириєнко-Волошин у згаданому вірші вигукував: «Нет вещества!» (за синонімічним рядом Григорія Сковороди, немає й «плоті»).

«Завіса», що висіла у храмі, закривала істинний світ, але коли вона «розідралась», цей світ відкрився. Зупиняти свій погляд на «завісі», тобто, на «плотському», речовому світі – це «фарисейство» та «лицемеріє», що шукає самого лише «плотского Знаменія». Натомість «послухайте, – говорить Григорій Сковорода, як вчить наодинці Христос своїх люб'язних учнів, как познавать, что есть истинный человек, то есть Сын Человечь, или Христос, все то одно?» (сс. 200-201). «Подлость», думая о том, что есть человек, «ошибается», а ты как думаешь, Петре! – запитує він. Відповідь його така: «То еси Сын Бога Живаго». «Хорошо Петр попал» – говорить наш філософ. «Видно, что он сквозь пустую плоти Занавесу *проницал*». Таке «проникание» «*не смотрит* на плоть и кровь», як це роблять «подлые (низкие – О. К.) люди» «но, минуя плоть и кровь, находит другой род, род *истинный* (табу з *інформації* знято), род Израилский, род Отца Моего, иже *не от похоти...* (табуйований *ерос*)» (с. 201).

«Слушай, Христіанине с твоим языческим сердцем! ... Будеш ли ты когда-нибудь человеком?» – звертається Сковорода до свого умовного співбесідника, і сам відповідає: «Не будеш. Для чего? Для того, что на плотскую Занавесу *засмотрелся* (хибна *інформація*), а на Лице *истинного* Божіею Человека *смотреть* никак твоему оку нетерпеливно. Не прееобразишся ты из земного в небесного потоль, поколь *не увидиши* (правдива *інформація*) Христа, ... поколь плоть и кровь твое сердце держать будет. Но долго ль будет держатся? Поколь не признаешься, что твоя плоть и кровь ничто. ... Правда, что Павел говорит: “Преебразит тело смирения

нашого, во-еже (чтоб – О. К.) быти Ему сообразну телу плоти Его”. ... Но так ли ты смотриш на Христа, как Павел?» (с. 201).

Тут людська *Плоть*, «ніщо» (*мортальність*), протиставляється *Плоті* небесній, вічній (КГП *безсмертя*). «Розідрана» (*мортальна агресивність*) на хресті Плоть волюдненого Ісуса Христа *зникла* (*мортальна КГП*), і всім у храмі *відкрилося* потойбіччя *Одкровення* і Його Божественна природа, що визнав за *істину* (*інформація*) навіть сотник, що був поруч (Мк 15 : 39). У цей час «земля потряслася, і зачали розпадатися скелі, і *повідкивались* гроби, і *повставало* багато тіл спочилих святих, а з *гробів повиходивши*, по Його *воскресенні*, до міста святого ввійшли, і багатьом і з'явилися» (Мт 51-53). Тіла *померлих* святих, що вийшли з гробів своїх, з *Воскресінням* Христовим *преобразилися* (*імортальність*) «сообразно» Тілу Христовому.

Щоб скласти уяву про те, як православні богослови розуміли тілесне преображення во Христі, наведу цитату з праці білоруського-литовського архімандрита XVI-XVII ст. ст. Леонтія (Лонгіна Федоровича Карповича) «Казанье на Преображеніе Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа» з приміток проф. Л. Ушкалова: «Тело теды тоє, которое *умирает* (*мортальність*) в безчестіи, явится в тот час в невыможной славе. Тело тоє *шпетное* (бридке – О. К.) явится в невыможной *пенкности* (красоті – О. К.). Тело, греху подлеглоє, явится безгрешным. Тело, *тежаром* обложеноє (важке, тяжке – О. К.), явится всякого высокопарного орла легчайшим и быстреешим. Тело, розным недостатком и *уломностями* (бідам, немічам – О. К.) подлеглоє, подобно будет в славе, подобно будет в ясности, подобно будет в оздобе (прикрасах, вбранні, шатах – О. К.) увелбенному (пресвятому, благословенному – О. К.) Христову Телу» (с. 203).

Таке преображення, кінець-кінцем, чекає на кожного вірного. Особливістю особистого життєвого досвіду Григорія Сковороди було те, що він пережив подібне преображення ще за земного життя. Ця неймовірна подія трапилась в Охтирці. Зі слів самого філософа це відбувалось таким чином: «Имея разженныя мысли и чувствія души моеи

благоговенієм и благодарностію к Богу, встав рано, пошол я в сад прогуляться. Первое ощущение, которое осязал я сердцем моим, была некая развязанность, свобода, бодрость, надежда с исполненіем. Введя в сіе расположение духа всю волю и все желанія мои, почувствовал я внутри себя чрезвычайное движение, которое преисполняло меня *силы (агрессивный код)* непонятной. Мгновенно изліяніе некое *сладчайшее (алиментарность)* наполнило душу мою, от котораго вся внутренняя моя возгорелась огнем, и казалось, что в жилах моих пламенное теченіе кругообращалось. Я начал не ходить, но бегать, аки б носим неким восхищеніем, не чувствуя в себе ни рук, ни ног, но будто б весь я состоял из огненного состава, носимаго в пространстві кругобытія. Весь мір исчез предо мною; одно чувствіе *любви (ерос)*, благонадежности, спокойствія, *вечности оживляло (імортальность)* существованіе мое. Слезы полились из очей моих ручьями и разлили некую умиленную гармонію во весь состав мой. Я проник в себя, ощутил аки сыновнее *любви (ерос)* увереніе и с того часа посвятил себя на сыновнее *повиновеніе (підкорення силі)* Духу Божію» [Кирилук, 2022б : 8].

Зникнення цілого матеріального світу, охоплення всепоглинаючою Любов'ю та Спокоєм, втрата відчуття власного тіла – все це ознаки того, що його земна *Плоть* зазнала змін, аналогічних змінам при переході у Горній Світ.

Всі *ейдоси*, зрештою, є результатом *творіння тварі Творцем (генетив)*, або через еманацию, як у Платона, або через креацию, як у Біблії. Григорій Сковорода прямо на це вказує, протиставляючи «рухлядь» цього світу світові Божественному. На відміну від «трудного» тварного світу це начало є «легким». – Що для людини є «нужное»? – запитує Сковорода. «Все трудное и тяжелое, и горкое, и злое, и лживое есть. Однако, что есть легкое? Тое, друг мой, что нужно. Что есть нужно? Нужно есть только одно: “Едино есть на потребу”. Одно только для тебе нужно. Одно же только и благое, и легкое, а протчее все – труд и болезнь. Что ж есть оно едино? Бог» (с. 214).

У своїх дефініціях двох світів, світу істинного та світу примарного, проводиться така їхня диференціація: істинний світ є *живим, вічним, світлим, істинним, радісним*, тоді як другому світові притаманні такі риси, як *смерть, тлінність, пільма, «лжа», горювання*. Відповідно, перші ознаки несе у собі Небесна *Плоть*, другі – земна.

У рамках протиставлення *ідеї* та *ідолу* як ключових понять двох протилежних світів Григорій Сковорода наставляє: «А как на подлых камнях, так еще больше не велю тебе строится на видимостях. Всяка видимость есть *плоть*, а всяка плоть есть песок, хотя б она в поднебесной *родилась* (*генетив*). Все то *идол*, что *видимое*» (очевидна інформація є хибною) (с. 218), «всяка Внешность есть Трава, Тень, *Ничто*» (с. 245), Земля, Плоть, Песок, Пелынь, Желчь, *Смерть* (мортальна КГП), Тма, *Злость* (агресивний код) (с. 251), сіно (сс. 255, 271, 389, 429, 483, 490, 748, 960), трава (сс. 576, 599).

Окрім того, що *Плоть* так само недовговічна, як сіно, що швидко згорає, її мортальність проявляється ще у тому, що вона є «идол, сиречь видимость, *видимость* же есть то мертвая (мортальна КГП) крыша, *закрывающая* внутрь *истинного* (табуйована інформація) Онаго Человека» (с. 439), вона є «Болван» (с. 789). «*Плоть* Ничтоже» – багато разів повторює Григорій Сковорода (с. 271 та ін.) св. ап. Івана «Плоть не пользует ничтоже», «*Плоть* нічого не значить» (Ів 6 : 63). Проте, за цією «крышею», за «телишком», «Убогою Хижиною», тобто, за *Плоттю* як «Плеткою и Тканкою Простонародной» «Портищем подлым» християнин знайде свого Царя, Отця свого, Його Ковчег, Дом свій, Кіфу, Гавань, Петру и *Спасение*» (базисна формула) своє (с. 907).

З універсально-культурного погляду протиставлення *речі* її *ейдосу* є антитезуванням таких двох категорій граничних підстав, як *смерть* (речі невічні, скінчені) та *безсмертя* (ейдоси-ідеї ніколи не припиняють бути): «Тоe, что ... есть Едино», є «Везде и *всегда*» (с. 214).

Ейдоси у Платона посідають передостаннє місце (перед останнім – матеріальними речами) у ланцюгу деградацій (еманації) Єдиного (Одного) – сходження його через Благо,

Числа, Розум, Бога-творця і т. ін. до ілюзорного, примарного світу міражів – нашого чуттєво даного світу речей, що мають, як би зараз сказали, масу спокою.

У поглядах Григорія Сковороди відчувається сильний вплив вказаних ідей – як Платона, так і його послідовників, неоплатоніків, з їхньої грандіозною «тохенною» (чи *тогенною*, звідки «*генологія*», від то *ѣв*, то Хен, то Нен 'Одне') концепцією надсвітового «Одного» («Єдиного»). Як і вони, Григорій Сковорода вважав, що за «поверхнею» чуттєвого світу існує деяке незбагнене нашим людським розумом *довічне* Начало, по суті, Бог, до якого має прагнути кожен християнин.

Однаке *не всі люди це розуміють*, приймаючи *видиму* (інформаційний код у табу) натуру, скінчені речі та явища за єдину реальність. «Человек, влюбившийся (ерос) в *видимую* Плоть, длятого везде гонится за *Видимостью*, понеже *усматривает* (інформація) в ней Светлость и Приятность, Жизнь (вітальність), Красу и Силу (агресивність)» (с. 246). І робить він це «длятого», що «не может *верить* о Пребывании *Невидимости* (культивована і табуйована інформаційність) и думает, что одно только то *Бытие* (вітальність) свое имеет, что Плотяными руками *ощупать* (інформація) может и Что в *тленных* (смерть) его *очах мечтается* (інформація)» (с. 247).

Видиму *Плоть* Григорій Сковорода прямо пов'язує з *мортальністю*: «*Плоть бренная*» (с. 399); «*Вся Плоть гибнет*» (с. 255); «*Всякая Плоть, как Солома, горит и ищезает*» (с. 336); «*Что есть видима Плоть, если не Смерть?*» (с. 252). Таким чином наділення плоті, яке притаманне деяким людям, такими рисами, як «Светлость и Приятность» та її розуміння ними як *Життя* зовсім не вірне – насправді видима *Плоть* – це *Смерть*.

Щоправда, існує й протилежний богословський погляд на це питання, який спирається на положення про людину як «образ і подобу Божу» та про те, що Творець поганого не творить, а також про земне життя людей як найвищий Дар Господа, котре за цих умов інакше, ніж у «телишке», не буває.

Серце: пізнай Божу обітницю вічного життя
Серцем. Старозаповітні уявлення про *Серце* відрізняються від звичних тим, що до нього включаються не тільки почуття (передусім – *любовні, еросний* код), але й думки та спогади, наміри та рішення (*інформаційний* код), оскільки «Бог дав людям серце, щоб *мислити*» (Сир 17 : 6). Серце є джерелом вільної свідомої особистості, що здатна *думати* та приймати рішення (Рим 2 : 15). Щоб знайти Бога, Його треба *шукати* (щоб *пізнати, інформаційний* код) «всім серцем твоїм» (Втор 4 : 29). Св. ап. Павло твердить: «Якщо будеш серцем своїм вірувати, ... то *спасеся (базисна формула)*» (Рим 10 : 9), і *очі серця* нашого *просвітляються вірою*» (Єф 1 : 18) [Словник, 1990 : 687]. Через Ісуса, Розп'ятого та Прославленого, ми *Серцем знаємо про життя вічне (інформаційне кодування імортальності)*.

За православним тлумаченням поняття *Серця*, саме у *серці* людини лежить основа її уявлень та відчужень. Нерідко Серце ототожнюють з розумом через те, що «розум і серце нерозривно взаємопов'язані. У пізнанні Бога розум і серце нероздільні». Святі Отці вважали, що пізнання Бога здійснюється розумним почуттям, бо «ні розум без почуття не виявляє своїх дій, ні почуття без розуму» (Симеон Новий Богослов). При цьому розумне почуття *богопізнання* називається ще й Божим, бо подається лише через причастя благодаті [Задонський, 2005].

Як бачимо ключовими універсально-культурними смислами, пов'язаними з християнським розумінням *Серця*, є смисли, що виражають передусім особливий тип *пізнання*, наперед – Бога, а також *проникнення* у великі *тайни* Божого Одкровення, коли християнину *привідчиняється* те, що не збагнути ні резонерським *розсудком*, ні навіть глибокою рефлексією *розуму*. Тип раціональності, притаманний пізнанню Серцем, не є також і суто чуттєвим пізнанням. Скоріше за все, у даному випадку ми можемо порівняти таке *збагнення* Божественної Істини у герменевтичному сенсі пострефлексивного *розуміння*, як *схоплення* цілого явища у його різнобічних комплексних (інтегрованих) невербальних визначеннях, коли ми починаємо *знати все*, але не *холодно-раціонально*, а *тепло-сердечно* (тотальна *інформаційність*).

Світ: після загибелі світ людей неодмінно відродиться. Згадуване в одному з віршів філософа поняття *Світу* не можна зарахувати до жодного зі світів, що традиційно згадуються як один з ключових моментів вчення Григорія Сковороди. У цьому творі йдеться про вже згадуваний вище *четвертий* світ, названий філософом «блядословним» – про порочний світ-соціум. Звісно, у певному сенсі прощаючись з Плоттю і Сатаною, він прощається і з «обительним» світом, тобто, з Макрокосмосом, проте згадування поняття *Світу* в одному ряду з Сатаною не залишає жодного сумніву у тому, що тут йдеться саме про «четвертий» світ.

Біблійне богослов'я прямо говорить про цей світ як про світ «грішного людства», який «фактично перебуває під владою (*агресивний код*) Сатани. Гріх увійшов до нього на початку історії і через гріх у світ увійшла *смерть* (Рим 5 : 12) (*мортальність у генетиві, виникнення смерті*)». Він населений (*КГП життя*) людьми, «які протиставляють свою *бунтівну* волю (*агресія*) Богові та Христу Його (Ів 3 : 18). За ними вимальовується їхній невидимий «возглавитель» Сатана, князь цього світу (Ів 12 : 31; 14 : 30; 16 : 11), бог нинішнього віку (2Кор 4 : 4) (*агресивність як сила зла*)».

Творець (генетив) Своєю волею поставив Адама главою *Світу*, але той передав цей світ у руки Сатани (*табуйована агресія як втрата сили та влади*), і з того часу *Світ* перебуває у *владі (агресивний код)* Лукавого, коли «весь світ лежить у злі» (1Ів 5 : 19) і «керується духами зла» (Єф 6 : 12). Це – Світ Темряви, і він, зрештою, залишає один смуток, що «чинить *смерть*» (*мортальність*) (2Кор 7 : 10).

Цей *Світ* є «нагромадженням *ненависті (агресія)* зневіри», спокус, *хтивості (еросний код)*. Він не має скільки-небудь значущої цінності і є минулим (*мортальність як недовговічність*) так само, як минулими є *похоті* (культивація табуйованого *еросу*) (1Ів 2 : 16). Трагедія людства загалом та кожної окремої людини «походить від того, що за *народженням (генетив)* ми належимо до цього Світу».

Християни – не від світу сього (Ів 15 : 19; 17 : 17), але разом з тим вони знаходяться у світі. Вони повинні пильнувати себе від скверни цього світу і *не любити* (табуйований *еросний* код) його (Ів 2 : 15), тому що *дружба* (*еросний* код у послабленому варіанті дружби) зі світом – це *ворожнеча* (*агресивність*) проти Бога (Як 4 : 4). З іншого боку, і сам Світ *налаштований проти* християн, він є для них *ворожим, повстаючи проти них* (*агресія*) та «намагаючись повернути собі тих, хто *втік* від його *розбещення* (детабуйований *еросний* код)». Ця напруга між Світом і християнами буде до тих пір, доки тривають теперішні часи (2Петр 2 : 19).

Після Страшного Суду нинішній Світ *зникне* остаточно (*мортальність*), згідно з *пророками* (*інформаційний* код) і *відроджене* людство знову набуде радості в оновленому Всесвіті (Об'явл 21) (універсалія *безсмертя* у складі базисної формули). Таким чином, значення поняття *Світу*, згадуване у вірші Григорієм Сковородою, зводиться до значень *смерті, загибелі, порочного життя* (*мортальність* та *вітальність*).

Мотив прощання зі світом сходить у Григорія Сковороди до двовіршу з роману Алена Рене Лесажа «Історія Жіля Блаза із Сантільяни»: «Тіло і світе, прощайте. Годі тріпати мене. Маю вже *спокій* певно» (пер. Леоніда Ушкалова) (с. 697), котрого наш філософ згодом не один раз переказує. Так, він пише: «О прелестный мір! Ты мне окіан, пучина. Ты мрак, облак, вихр, тоска, кручина. Се радуга прекрасная мне *ведро* блистает. Сердечная голубочка мне *мир* *вещаєт* (*інформація* і табуйована *агресія*). ... Прощай, о печаль! прощай! прощай, *зла утроба* (*агресивний генетив*)! Я на ноги встал, воскрес от *гроба* (*імортальність*). О отрасли Давидовска! Ты брег мне и кифа, Ты радуга, *жизнь* (*вітальна* гранична категорія), *ведро* мне, свет, мир, олива» (с. 67).

Використовуючи пояснення алегорій Дмитром Тупталом, Григорій Сковорода скликає: «Прощай, потоп»,

де «потоп» – це «злосливий» світ. Цю думку він дублює віршованою формою: «Прощай, Стихійной потоп!» *Вещала (інформація) Ноева Голубица*. Я почію на Холмах Святых, обретши оливные кущи, ветву Блаженства» (сс. 407, 645). «Небо, земля и луна, звезды все прощайте! Все вы мне гавань дурна, впред не ожидайте» (с. 72).

Прощаючись з таким світом, наш філософ прощається зі Світом зла, в якому *панує* ворог людей – Сатана (панування як *агресія і табуйована агресія* як позбавлення влади). Відповідно, залишаючи цей світ, Григорій Сковорода вступає у світ Праведності та *Вічного Життя (вітальність та імортальність)*. Це *життя* відрізняється від *життя* у світі гріха, в якому Григорій Сковорода *жив*, не входячи у нього та *не люблячи* його і насправді бувши, як відомо, «не від світу сього» (КГП *життя, табуйований еросний код на тлі імортальності*).

При цьому слід сказати, що з його робіт ми знаємо, що він, наслідуючи біблійний дух, палко вірив, що і на цей Світ занепалих людей після його *згину (мортальність)* чекає *оновлення (імортальність як відродження)*, оскільки «Бог так *полюбив (еросний код)* цей світ, що дав Сина Свого Єдинородного (Ів. 3 : 16) (*мортальність та імортальність*)».

По здійсненню цього «для Світу починається *нова історія (базисна формула)*, що має дві сторони, котрі доповнюють одна одну: одна з них – *перемога (агресія)* Ісуса над лукавим Світом, що був *підвладним (агресія)* Сатані, інша ж – *поява в Ньому оновленого світу (базисна формула)*, про що провіщали (*інформаційний код*) пророки [Словник, 1990].

Відновлення зазнають три світи – Макрокосм, Мікрокосм, тобто, людина, і станеться це коли виникне «новий человек», а з появою нової людини радикально зміниться людський світ, з «злосливого» та «блядословного» він перейде у світ, де людей об'єднає їхня *спільна справа* творіння добра, своєрідна «*рес-публіка*»

§ 3. Символи порятунку (базисна світоглядна формула)

Ной: залишок для задуму спасіння. Зв'язок такого персонажу, як Ной, з універсально-культурною базисною формулою є більш, ніж очевидним. Ной «являє собою у різних планах Св. Письма приклад праведного мужа, котрий уникнув покарання та здобув *спасіння*». Тоді як інші грішні люди *загинули* при Потопі, він *врятувався*. Однак базисна сотеріологічна формула стосується не лише конкретних людей та тварин, що порятункувалися від смерті.

Богословське тлумачення оповіді про Ноя полягає у розумінні його як щойно згадуваного «прообразу нового людства і тим самим» як «передвісника Христа» з Його драмою *смерті* та *воскресіння*. Після тимчасових судів Божих «завжди зберігається певний Залишок», необхідний для виконання замислу *спасіння*» [Словник, с. 427]. Постать Ноя у роботах Григорія Сковороди окремо майже не згадується, цей пророк фігурує у смислових зв'язках з Голубицею та Ковчегом.

Голубиця: «возкрилення» людини на той світ. Універсально-культурні конотації образу Голубиці у сковородинівських творах можна побачити у порівнянні стогону Ізраїлю, котрий очікував *спасіння*, а воно все не приходило, з воркотінням *голубки*. До *імортальної* КГП у цьому образі приєднується розуміння її в *еросному* коді, адже «у Біблії образ *голуба* може символічно означати *любов*» (Пісн 2 : 14), а «при хрещенні Ісуса Дух Святий сходив на Нього як голуб» (Мт 3 : 16). Деякі екзегети бачать у цьому символ *нового творіння*, оскільки «уявляли собі Духа Божого» як Голуба, що носився над водами під час *творення* (*генетивна* універсалія) світу» [Словник, 1990 : 138].

При цьому Ноеву голубицю можна розуміти ще й в *інформаційному* коді – адже вона виступала як *інформатор* того, чи вже зійшли високі води Потопу з суходолу, і чи є куди пристати Ноеву ковчегу, тобто, *врятуватись* остаточно і розпочати *нове життя* (базова формула).

Григорій Сковорода, скоріше за все, знав популярні у ті часи збірки «емблематичних» малюнків, серед яких було й зображення *Голубиці*, що повертається з вітою оливкового дерева до Ноева ковчега (с. 223). Голубка у Г. Сковороди має надзвичайний вигляд – крила її посріблені, а між крилами – золото (сс. 259, 263, 343). На цих крилах Божественні Серце та Душа «устремляются» «выспрь в Чертог *Вечности* (*імортальність*)» (с. 441).

Дух Святий Г. Сковородою у відповідності до Св. Письма традиційно вважається *Голубом* (сс. 56, 850). Серце наше, що *пізнало* себе «есть вить *Голуб*», котрий, у свою чергу, ототожнюється філософом з Біблією (с. 292). *Голубиця* є «прозорливою», вона *вгледіла* «добру землю» (с. 343), оскільки *бачить* «вище потопных вод» (*інформація*) (сс. 749, 800).

«Сердечна *голубочка*» *провіщує* людині *мир*, тобто, *спокій* (*інформація* про табуйовану *агресивність*) (с. 67), якого людина знаходить, коли «крила *голубині*» виносять її з «Земных Бездн» (с. 256), чого не може зробити жодна *сила* (*агресія*), окрім цієї «Пречистої *Голубиці*» (с. 258). *Голубиця* летить на високу гору Аварим, що значить «Паска», куди Бог приводить Мойсея, де той спочиває, і де почиває й Він Сам (с. 343). Ноева Голубка не тільки дає спокій, але й шукає його для самої себе, і, не знайшовши його ніде, повертається до Серця свого (с. 214).

Почиває *птиця-голубиця* тільки там, де чисто (сс. 404, 423), але явно не у буквальному сенсі. Це місце має бути очищеним від земної скверни. Зрештою, Голубиця знаходить те, що шукала – «Святые Холмы» з «Оливковыми Кущами» (с. 407), де вона й «почіє». «Серце *голубиное* и сердечный *Голуб*» – це «істинний» Іона (Іона єврейською означає ‘*голуб*’), котрий був «изблеван» Адом на берег гір Кавказьких, справжній Колумб (прізвище якого походить від лат. ‘*columba*» ‘*голуб*’), «обретший» нову землю (с. 497).

«Винесення» із «Земних Бездн» передбачає, вочевидь, «возкрилення» людини на той світ, і тому Голубиця є «точно» (істинне) *воскресіння* (*імортальність*) «человеков» (с. 263).

Ковчег: Бог – ковчег Спасіння. Послаблений прояв КГП *безсмертя* втілено в образі Ковчега, на якому *врятувався* Ной та всі інші, що були з ним. Утім, католицьке біблійне богослов'я цьому значенню ковчега не приділяє будь-якої уваги. Розгорнуту інтерпретацію у католиків отримує поняття «*Ковчег Завіту*». В одному сенсі він розуміється як ящик довжиною у 125 см та шириною і висотою по 75 см, котрий служить підніжжям Яхве і в якому зберігаються Скрижалі, десять Слів, начертаних перстом Божим на камені (Повт. Зак. 10 : 1-5), Тут ясно репрезентовано *інформаційний* код, коли за допомоги *Слів* Завіту людям *передаються заповіді* Господа. Через Ковчег Бог Завіту проявляє свою присутність, тобто, наявне *Своє буття* (*вітальна* універсалія), щоб *оберігати* вірних своєю Божественною силою (*позитивна агресивність* як захист від небезпек).

Цей самий код втілено в уяві про те, що Яхве є «*богом брані*», коли Він під бойові пісні веде народ пустелею на *завоювання* Землі Обітованої. Після переходу через Йордан і *боротьби* (*агресія*) з філістимлянам Ковчег Завіту навіює *острах* (реакція на *могутність* Божу – *агресивний* код). З часом значення цього Ковчегу переходить до Храму, і він фактично зникає. Єремія закликає не жаліти про це, оскільки «після встановлення нового союзу Завіту Закон буде написано у серцях» (Єр 31 : 31-34) [Словник, 1990 : 331]. Тут *інформаційне* кодування («написано») поєднується з полісемантикою Серця.

Православне богослов'я Ноїв ковчег вважає «прообразом Церкви. Як він служив *рятівним* (відведення смерті, *імортальність*) засобом для Ноя та його близьких, так і Церква є *рятівним* лоном для віруючих. Символіка Церкви як корабля відбивається, наприклад, в архітектурі храмів, деяких видах православних хрестів, що нагадують корабельні якорі» [Стридонський, 2005]. Але справа у тім, що Церква сама по собі не дає спасіння, його дарує тільки Бог, і причетність до неї не є гарантією спасіння Душі. Ковчегом Спасіння виступає Бог, і саме до Нього: а не до Церкви у всіх її іпостасях прямує Сковорода, тому що саме Він є істинним Ковчегом Спасіння, і у цьому сенсі Ковчег фігурує у вірші нашого поета-філософа.

Література

Зауваження: Головне першоджерело (посилання у тексті дані у дужках): **Сковорода Г. С. (2011) 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. Сковороди та ін. – Харків–Едмонтон–Торонто: Майдан; Видавництво Канадійського Інституту Українських Студій –1400 с. Цитовані у даному списку літератури основні монографії автора 2005-2025 рр. та всі його статті до 2020 року видання, зібрані до книги **«Доповіді та статті»** можна знайти на сайті Центру гуманітарної освіти Національної академії наук **«Видання Центру»** за адресою: <https://cgo.org.ua/видання-центру>

Notes: The book main source is: **Skovoroda H. S. (2011) Complete academic collection of works**. References are given in parentheses. Cited monographs of the author from 2005-2025 and his articles published before 2020 with summaries in English, collected in one book **Kyrylyuk O. «Доповіді та статті»** (2021), can be found on the website <https://cgo.org.ua/видання-центру>

Голубович, 2023 Голубович І. В. (2023) Філософія часу у «Сковородіані» Олександра Кирилюка (*Works by O. Kyrylyuk on Hryhoriy Skovoroda*) у: *Δόξα / Докса* – Вип. 2 (40) – сс. 153-161.

Голубович, 2024 Голубович І. В. “Universus mundum” П. Біцільї та універсалії культури О. Кирилюка: порівняльний аналіз (*“Universus mundum” by P. Bicilli and universals of culture by O. Kyrylyuk: a comparative analysis*) у: *IV Верніковські читання* (2024): Мат. наук. читань пам’яті Марата Верникова – Одеса: ОНУ І. І. Мечникова – сс. 24-25.

Дамаскін, 2013 Дамаскин Иоанн (2013) Точное изложение православной веры (*An accurate exposition of the Orthodox faith*) – 479 с. – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Damaskin/tochnoe-izlozhenie-pravoslavnoj-veroy/2

Задонський, 2005 Задонский Тихон (2005) Сердце (*Heart*) в: *Азбука веры*. Энциклопедия – URL: <https://azbyka.ru/serdce>

- Кирилюк, 1990 Кирилюк О. С. (1990) Архетипы и категории предельных оснований (*Archetypes and categories of ultimate bases*) у: *Логика, психология, семиотика: аспекты взаимодействия*: сб. науч. трудов: статьи ; отв. ред. Б. А. Парахонский – АН УССР. Ин-т философии ; Республ. бюро методол. семинаров при Президиуме АН УССР – К.: Наукова думка – 160 с. – сс. 109-119.
- Кирилюк, 1992 Кирилюк А. С. (1992) Категории «Одно» и «Множество» как концептуальные средства формирования монистических и плюралистических концепций античности (*The categories of "The One" and "Multitude" as conceptual means of forming monistic and pluralistic concepts of antiquity*) у: *Категории «Одно» и «множество»* – К.: Наукова думка – 236 с. – сс. 60-67.
- Кирилюк, 2006 Кирилюк О. С. (2006) Метафори первісної свідомості» Ольги Фрейдєнберг та деякі універсально-культурні аспекти семіотики міста (*Olga Freudenberg's Metaphors of Primitive Consciousness and Some Universal-Cultural Aspects of the Semiotics of the City*) у: *Totallogy-XXI*. Постнекласичні дослідження: [статті]; ред. В. В. Кізіма [та ін.] – Вип. 14 – К.: ЦГО НАН України – сс . 445-455.
- Кирилюк, 2014 Кирилюк О. (2014) Універсалія безсмертя у дискурсі Долі: Г. Сковорода, О. Пушкін, Т. Шевченко, Л. Толстой, М. Кириєнко-Волошин (*The Universalias of Immortality in the Discourse of Fate: G. Skovoroda, O. Pushkin, T. Shevchenko, L. Tolstoy, M. Kyryenko-Voloshyn*) – До 200-річчя Т. Г. Шевченка – Національна академія наук України ; Центр Гуманітарної Освіти НАНУ; Одеська філія. Південний науковий центр НАН України ; Одеська обласна організація Товариства «Знання» України ; автореф. книги рос. ; резюме. англ. ; бібліог. за розд. наприкінці книги – Одеса – 280 с. Універсалії культури і семіотика дискурсу (Серія).
- Кирилюк, 2018 Кирилюк О. С. (2018) Суперструни, тканина Всесвіту і «техне» (*Superstrings, the fabric of the universe and "techne"*) у: *Гілея* – Зб. наук. праць – НПУ ім. М. Драгоманова – № 138 – сс. 106-111.
- Кирилюк, 2020 Кирилюк Олександр Сергійович (2020)

Біобібліографічний покажчик: до 70-ліття від дня народження: брошура (*Kyrylyuk Oleksandr Serhiiovych: Anniversary Biobibliographic Index*) / 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. Кирилока – НАН України. ЦГО НАН України – Київ-Одеса – 216 с. [на обкл.: фото портр., репродукц. картин О. С. Кирилока]. («Вчені НАН України». Серія)

Кирилюк, 2021a Кирилюк О. С. (2021a) Як можливі привиди та примари? Сучасна наука як *Docta Ignorantia*, або наукова містика та містична наука (*How are ghosts and apparitions possible? Modern science as Docta Ignorantia, or scientific mysticism and mystical science*) у: *Гуманітарні науки і освіта сьогодні*. Мат. читань до Днів науки Центру гуманітарної освіти НАН України 2021 (Київ, 15–18 травня 2021 р.) : 36. Доповідей наук. конференції ; Передслово Юрій Іщенко. / редкол.: Володимир Рижко (голова), Юрій Іщенко, Олександр Кирилюк (відп. редактори), Сергій Таранов (модератор) – ЦГО НАН України – Київ – 176 с. – сс. 111-128.

Кирилюк, 2021б Кирилюк О. С. (2021б) Паргод (земний світ-завіса) і «Доктор Живаго» Бориса Пастернака (*Pargod, the earthly world-veil, and Boris Pasternak's "Doctor Zhivago"*) у: *Δόξα / Докса*. Збірник наукових праць з філософії та філології. № 1 (35). Філософія та література - 1 – Одеса: Акваторія – 248 с. – сс. 66-84 –URL: <http://liber.onu.edu.ua/pdf/doxa35.pdf>

Кирилюк, 2022a Кирилюк О. С. (2022a) «Одне» Платона та «Начало» Григорія Сковороди (*Plato's "The One" and the Hryhoriy Skovoroda's Beginning of the World*) у: *II Верніковськи читання* – Одеський нац. ун-тет ім. І. І. Мечникова, Од. філія ЦГО НАН України – Одеса – сс. 32-40.

Кирилюк, 2022б Кирилюк О. С. (2022б) Преображення Григорія Сковороди через особистий досвід переживання «миті» (*Oyeblikket-Augenblick*) (*Hryhoriy Skovoroda's personal experience of out-time and being in the Oyeblikket-Augenblick-*

- Moment*) у: Δόξα / Докса. Сковородіана: мандри філософствування-1 – № 37 (1) – Одеський нац. ун-тет ім. І. І. Мечникова – Одеса – 195 с. – сс. 7-19.
- Кирилюк, 2022в Кирилюк О. С. (2022в) Християнська філософія вічності та часу у творах Григорія Сковороди: монографія (Christian philosophy of Eternity and Time in the works of Hryhoriy Skovoroda) – НАН України; Центр гуманітарної освіти; Одеська філія – Київ-Одеса – 172 с. (Світ Сковороди. 300 років з дня народження. Брендінг Мінкультури України).
- Пролєєв, 2002 Пролєєв С. Фюсис (φύσις) у: *Філософський енциклопедичний словник* / ред. В. І. Шинкарук та ін. – Ін-т філософії імені Г. Сковороди НАНУ – К. : Абрис – 742 с.
- Словник, 1990 Словарь библейского богословия: перевод со 2-го французского издания (1990) (*Dictionary of biblical theology*) / под ред. Ксавье Леон-Дюфура [и др.]. – Брюссель: Жизнь с Богом – XXIV, 1288 с. URL:<https://azbyka.ru/otechnik/Spravochniki/slovar-biblejskogo-bogoslovija/377>
- Стридонський 2005 Стридонский Иероним (2005) Ковчег (*Ark*) у: *Азбука веры. Енциклопедия* URL: <https://azbyka.ru/kovcheg>
- Ушкалов, 1994 Ушкалов Л. В. (1994) Світ українського бароко: філологічні етюди (*The World of Ukrainian Baroque: Philological Etudes*) – Харків: «Око» – 111 с.
- Ушкалов, 2004 Ушкалов Л. В. (2004) Григорій Сковорода: семінарій (*Hryhoriy Skovoroda: seminary*) ; Мін-во освіти і науки України; Харків. нац. пед. ун-т ім. Григорія Сковороди – Харків: Майдан – 774 с.
- Флакк, 1982 Флакк Квінт Горацій (1982) Твори (*Works*) / Переклад, передмова та примітки Андрія Содомори – Київ – 254 с.
- Шинкарук, 2003 Шинкарук В. І. (2003) Изменение предмета философии в связи с возникновением современного экспериментального естествознания (*Changing the subject of philosophy due to the emergence of modern experimental natural science*) у: *Вибрані твори* – У 3 томах – Т. 1 – К.: Укр. центр духовн. культури – сс. 371-390 – Філософська спадщина України (Серія).

Визначення ключових понять концепції

Категорії граничних підстав (КГП) – спільні для всіх культур інваріанти структури культурних текстів (універсалії культури), яким є *генетивна* (народження), *вітальна* (життя), *мортальна* (смерть) та *імортальна* (безсмертя) категорії.

Світоглядні коди – трансформовані у культурі шляхом культивування (навмисного розвитку), табування (заборони) та каналізування (поперемінне культивування та табування) базисні життєві функції людини, а саме, харчова (*їжа*), репродуктивна (*секс*) функції, функція нападу та захисту (*агресія*) та функція передачі досвіду та повідомлень (*інформація*), котрі у культурі набувають вигляду відповідних кодів (аліментарний, еросний, агресивний та інформаційний одні).

Кодифікація – визначення культурного явища відповідним кодом: *бенкет* – аліментарний код, *весілля* – еросний код, *напад* – агресивний код, *розумність* – інформаційний код.

Базисна світоглядна формула – стійка формульна зв'язка КГП, що утворює провідний мотив (матрицю, шаблон, патерн) культурної свідомості та її текстів і має вигляд «Ствердження життя, подолання смерті, прагнення до безсмертя» у її різноманітних варіаціях.

Контамінація КГП та кодів – «змішування» категорій граничних підстав та кодів між собою, коли певне культурне явище несе у собі подвійний (і більше) універсально-культурний сенс: *лайка* – контамінація *агресивного* та *інформаційного* кодів, *вбивство* – *агресивна мортальність*.

Рівні прояву КГП та кодів – прояви КГП та кодів на «нульовому» (тілесному), предметно-практичному (соціальна онтологія), обрядово-ритуальному, духовно-практичному (міф, релігія, література) та духовно-теоретичному (наука) рівнях.

Сильні та послаблені варіанти прояву КГП – вирази універсально-культурного змісту явища в залежності від міри інтенсивності цього змісту, на кшталт «народження > ріст > виникнення > поява > творення» тощо.

Короткий виклад концепції див.: [Голубович, 2024].

Методика імплементації одиниць універсально-культурної мови в аналізі наративу Г. Сковороди

Усі *курсиви* у тексті авторські. Г. С. Сковорода виділяв слова ВЕЛИКИМИ ЛІТЕРАМИ. Після понять прямої та непрямої референції у дужках з метою вказівки на універсально-культурний зміст цих понять наводиться їхній термінологічний універсально-культурний еквівалент, приміром, у випадку понять, що відносяться до світоглядних кодів, це виглядає так: «*вино та обжерство*» (аліментарний код), «*полюби друга свого як самого себе*» (еросний код), «*проявив свою велику силу*» (агресивність), «*він пізнав себе*» (інформаційність). Поняття КГП-саморепрезентації у таких уточненнях потреби не мають, оскільки у понятті «*народження*» добре видно *генетив*; у понятті «*життя*» – *вітальну* граничну категорію; «*смерті*» – *мортальну*, а «*безсмертя*» – *імортальну* одну. У випадку, коли поняття не несуть у собі прозорого КГП-сенсу, розкриття останнього можливе у такий спосіб: «*сотворив Бог людину*» (*генетив*); «*жив він самотником*» (*вітальність*); «*могила*» (*мортальність*); «*воскрилилась душа на небо*» (*імортальність*). Послаблений варіант КГП, скажімо, *безсмертя*, втілено у понятті «*був він дуже старим роками*», *табуйований секс* – у понятті «*перелюбство*» тощо. Контамінація КГП та кодів може знаходити прояв у понятті «*вбивство*» (*агресивна мортальність*), «*сладчайшая истина*» (контамінація *аліментарності* та *інформаційності*), «*смертельна піхва*» (поєднання *мортальної* КГП з *еросним* кодом) тощо. Базисна світоглядна формула репрезентована у Г. Сковороди у прямому прояві у твердженнях, приміром, про *загробне безсмертя* людини, *життя після смерті*, *нове народження*, переносний чи послаблений її варіант явлено як порятунком від смертельної небезпеки. Порушення приписаних моральних норм щодо *сексу* чи *агресії* означатиме *детабуювання* зазвичай *заборонених* форм їхньої реалізації. У розділах, присвячених універсально-культурному аспекту тих чи інших понять ключовий термін даного розділу в межах заявленого аналізу КГП-мовою не дублюється, а лише виділяється курсивом (прем, якщо у розділі, що присвячено аліментарному коду в наративі Г. Сковороди, аналізується поняття «*хліб*», то згадка про його *аліментарне* кодування у дужках вже не наводиться).

ЗМІСТ

Частина Перша.

Поняттєво-образна саморепрезентація категорій граничних підстав у творах Григорія Сковороди

Глава 1. КГП «Народження» в образно-
поняттєвих проявах

3– Бог народжує світ

3– Життя людини передвизначено

її народженням

Глава 2. Поняттєві форми категорії граничних
підстав «Життя»

§ 1. Життя у філософсько-світоглядній рефлексії
Г. Сковороди

*22– Детермінація категорії «життя»
категорією «народження»*

23– «Жизнь» та «Житіє»

26– «Дух» життя та сучасна наука

27– Темпоральні виміри Життя

*29– Якість життя залежить від місцини
мешкання*

§ 2. Прикрасі життя

30– Життєві негаразди

31– «Скука» життя

§ 3. Життя «солодке» та «прісне»

34– Солодке Життя у «весілоості»

*37– «Кому менше в житті треба,
той ближче всіх до неба»*

38– Гедонізм та аскетизм

Глава 3. Поняттєві втілення категорії граничних
підстав «Смерть»

§ 1. Смерть та Життя

39– Єдність Смерті та Життя

39– Смерть – це Життя

40– «Се Смерть животна»

*41– Тікати від свого життя –
тікати у Пекло*

§ 2. Ставлення до смерті

42– «Смерть не вред»

42– Смерть як позбавлення від страждань

43– Перед смертю всі рівні

44– Смерті слід бажати

44– Смішно плакати за померлими

§ 3. Подолання страху смерті

46– Аргументи проти страху смерті

47– Відвідування некрополів

для «профілактики» боязні смерті

47– Ескепістське додання страху смерті
через гонитву за земними статками

Глава 4. Бог, риза, «линовище» та категорія
граничних підстав «Безсмертя»

49– Бог Безсмертний

51– Неопалима ляна риза
як образ безсмертя

53– Скидання «линовища» як перехід
у безсмертя

Глава 5. Сенсові конотації сковородинівських
понять, символів та образів прямої універсально-
культурної референції з генетивною універсалією
культури

§ 1. Творіння

А) Бог створив світ

54– Твар

54– Бог є Творцем суцього

55– Креаціанізм Бога

55– Еманативізм Бога

55– Розумність Божого творення

57– Передвічність Творця та невічність
створеного

57– Творець як Впорядкувальник

57– Бог як Гончар

58– Бог як «експлуатаційний Механік»

Б) Бог створив людину

59– Тіло людини, як і Першолюдини,
створюється Богом з архе

60– «Плотяна» людина це ще не людина

§ 2. «Начало»– 62

62– «Начало» як сингулярна мікроточка,
з якої виник Всесвіт

64– «Одне» Платона та «Начало»
Григорія Сковороди

§ 3. Природа, Фюсіс, Натура. Втрачені генетивні значення
поняття «Природа»– 75

§ 4. Мати, Батько (Отець)– 84

84– *Матір Божя*

86– *Біблія-Мати*

87– *Мати-Природа*

88– *«Отці та діти»*

90– *Земний статус Материнства*

91– *Біологічне, аліментарне та соціальне материнство*

§ 5. Труд

93– *Дихотомії труда*

93– *«Бог – Людина – труд»*

94– *Устен труд проповідництва*

94– *Труд рук у видимій і труд Серця у невидимій Натурах.*

98– *Труд при Блаженному Духові є «солодким»*

98– *Субота дає «солодкий» відпочинок від «гіркого» труда*

100– *«Охота» (інтерес) до праці визначається за Природою*

101– *Сродний труд як труд*

у відповідності до індивідуальної «натури» людини

106– *Спільний для всіх «сродний труд» з пошуку Царства Божия допомагає знайти свою особисту «сродну працю».*

110– *Працелюбність як основа творчого та життєвого довголіття*

110– *Мало знати як робити, треба вміти працювати*

111– *Старі трудяться для нащадків та «без діла не живуть»*

112– *Трудотерапія як засіб від «скуки»*

§ 6. Зерно

114– *Земля Зерно розпарює та «виводить з Нутра»*

114– *Зерно як образ нового народження після смерті*

115– *У Слові Божому та людському як у Зерні перебуває креативний Дух Божий*

120– *Одне Зерно породжує Добро, а інше – Зло*

Частина друга
Світоглядні коди: релевантні Сковородинівські
поняття та образи прямої та непрямой універсально-
культурної референції

Глава 1. Аліментарний код

§ 1. Мотив їжі у буденній, урочистій та сакральній сферах– 121

§ 2. Алегорія їжі та вигодовування у творі «Вдячливий Єродій»– 122

§ 3. «Харчові» поняття та образи біблійного дискурсу
131– *У вертепі Христовім їжа була простою*
131– *Хліб та вино. Тіло та кров Господня*
133–*Причащення Боже і «причащення» сатанинське: обертання сакрального на інфернальне.*
136– *Хліб простий та хліб від Бога. Дарована Богом через їжу сила попірати Смерть*
138– *Кулясті їстівні плоди як аналог сферичності Божественного світоустрою*

§ 4. Культурні трансформації аліментарної життєвої функції

139– *Табуйовані, культивовані та каналізовані харчи та питво*
150– *Ситість та неситість духа і тіла*
152– *Блудний син повернувся до Отця з голоду*

§ 5. Смакові метафори вітальної універсалії

154– *«Солодкість» та «гіркота» як загальні епітети*
159– *«Солодко пити» не значить «солодко жити»*
160– *«Dolce vita» як життя в Істині*
161– *Солодке (добре) та гірке (погане) у своїй єдності складають цілісну «тканину» нашого життя*

§ 6. Оціночні судження про їжу

163– *Для одних людей їжа буває мерзенною, а для інших та ж сама одна – смачною*

164– Їжа має бути улюбленою, смачною та «сродною» шлунку й «должності»

165– «Харчові» прислів'я

171– Хліб та вода. Якщо тобі достатньо й жмені хліба, то ти багатий

173– Шлунок – це джерело всіх зол

§ 7. Контамінація аліментарності з інформаційним та агресивним кодами

175– «Їжа» та «наука» як однопорядкові поняття

175– Хліб та молоко. Хто є немовлям розумом, тим, беззубим, твердий хліб віри слід давати як доступне їм молоко

178– «Пізнай себе» на прикладі устриці

179– Вставна новела про Небесну Діву, Істину, котру розповіли під ячмінну кутю та боби

181– Мед та молоко

182– Тантал: після розкішного бенкету на небесах вічна кара голодом

Глава 2. Еросний код

§ 1. Поняття «Любові» у Григорія Сковороди як культивований Ерос– 184

§ 2. Вульгарний Ерос

192– Табуйовані форми еротизму та сексуальності

193– Світ людей – це блудниця

194– Блядословний світ блядунів

196– Лібідо («возжеление»)

200– Похіть тілесна і похіть очима

202– Солодка піхва, але смертельна

206– Блуд як розперзаність

206– Блудницю визначають за одягом

207– Блудниче покривало

209– Цнотлива Сусанна та блудливі старці

210– Ченчики теж бувають часом «нагими женами объемлемы»

212– Блуд во благо

Глава 3. Агресивний код

§ 1. Життя як вічна боротьба – 214

- 214– Пря з бісом та брань з Сатаною
 216– Г. Сковорода – активний борець з Дияволом
 216– Якщо в борні з собою я зазнав поразки, то хто ж тоді у боротьбі цій переміг?
 217– Війни та звитяжці
 219– Знаряддя агресії – зуби, жала та «кровожасдн्या» мечи
 230– Форми агресивності. Терзання
 231– Топоси агресивності: Пекло (Ад)
- § 2. Агресивно-мортальний комплекс: вбивство
 232– Убивство – смертний гріх, але не всяке
 236– «Саморучн्या» вбивства
 236– Убий себе, поганого, у самому собі
 240– Перелюбців вбивають
- § 3. Активні агресивні афекти: лютість, ярість, шал та гнів– 242
 243– Визначення Г. Сковородою поняття афекту
 244– Лють, лютість та лютий
 246– Грішний гнів людський та гнів Божий як Любов
- § 4. Пасивні афективні стани агресивності
 248– Страх-жах як нормальна природна емоція
 251– Страх сакральний
 254– Страх Божий як священний трепет
 261– «Безбожничый» Страх Божий
- Глава 4.** Інформаційність– 263
- § 1. Раціональна інформаційність– 263
 264– Розум (Ум), Мудрість та розуміння
 266– Номінація як поєднання інформації та предмету
 266– Думки бувають різні
 267– Істинне знання
- § 2. Почуттєва інформаційність
 267– Візуальний спосіб отримання інформації
 270– Сурдоінформація

270– Смак

271– Дотик та нюх

§ 3. Здобуття, фіксація, передача інформації та обмін нею

271– Пізнання самого себе

272– Усна форма передачі інформації
Діалог і бесіда

273– Інформація-нагадування

273– Перлокутивна інформація

Глава 5. Комплексний універсально-культурний зміст понять, образів та символів непрямої універсально-культурної референції з творів Г. Сковороди

§ 1. Метафори життєвих подій (вітальна КГП)

274– Море: «претыканіє плывущих»

285– Скеля: блаженне пристанище
у житті

286– Гавань: вчетверо щасніший той,
хто не виходив з життєвої гавані в море

287– Спокій: обрання шляху добра
у житті

288– Моральні приписи: стережись
у своєму житті «прелщений» світу

§ 2. Людина і світ: дилема смерті та безсмертя (мортальна та імортальна універсалії)

291– Плоть: тлінна плоть земна і вічна
плоть небесна

304– Серце: пізнай Божу обітницю
вічного життя Серцем

305– Світ: після загибелі світ людей
неодмінно відродиться

§ 3. Символи порятунку (базисна світоглядна формула)

308– Ной: залишок для задуму спасіння.

308– Голубиця: «возкрислення» людини на
той світ.

310– Ковчег: Бог – ковчег Спасіння.

Література– 311;

Визначення ключових понять концепції– 315;

Методика імплементації одиниць універсально-культурної мови
в аналізі наративу Г. Сковороди– 316;

Зміст– 317;

Abstract– 324

Kyrylyuk O. S. Universal-cultural Structure of Christian Discourse in the Hryhoriy Skovoroda's Narrative: Monograph – National Academy of Sciences of Ukraine. Center for Humanities Education of the National Academy of Sciences of Ukraine. Odesa Branch – Kyiv-Odesa, 2025 – 324 p.

Abstract

The narrative of H. Skovoroda is an interpretative exposition of the basic postulates of Christian doctrine. Analysis of this narrative from the position of the universal-cultural approach allows us to identify invariant elements of Christian doctrine. These invariants are the categories of the ultimate bases of birth, life, death and immortality, as well as the alimentary, erotic, aggressive and informational worldview codes. In the narrative of H. Skovoroda, the universal-cultural structure of Christianity is expressed in concepts of three levels. The first level is the level of self-representation of the categories of ultimate bases, when the concept and the category are terminologically identical. The second level is the concept of direct reference, when the universal-cultural content of the concept is quite transparent. For example, in the concept of "creation" the category of "birth" (genitive) is clearly visible, in the concept of "sweet" the alimentary code is manifested, etc. The third level is the concept of indirect reference, when the categories of life, death, and immortality are not obvious and are revealed only after analysing the given concepts. Such concepts are, for example, "Sea" (category of "life") or "Ark" (category of immortality). The main idea, which Skovoroda embodied in his works, is the need to adhere to Christian values for the salvation of the Human Soul. For the Ukrainian philosopher, a person's life in this world should be only a "getting ready" for eternal life in Heaven.

Кирилюк О. С. Універсально-культурна структура християнського дискурсу в Сковородинівському наративі: монографія – Національна академія наук України ; Центр гуманітарної освіти Національної академії наук України – Київ-Одеса, 2025 – 324 с.

Олександр Сергійович Кирилюк

Універсально-культурна структура християнського дискурсу в Сковородинівському наративі

Наукове видання: монографія

Редактор **Олена Лунєва**. Відповідальний за випуск, організаційне забезпечення, © дизайн обкладинки,

портрет Г. С. Сковороди **Платон Кирилюк**

Форзац – факсиміле рукопису Г. С. Сковороди «Потоп Зміїн».

Шмуктитул - фрагмент обкладинки попередньої монографії серії

Е-мейл: olexander.kyrylyuk@gmail.com

Формат 60х84 1/16. Умовн. друк. арк. 15,24. Облік.-вид. арк. 15,63.

Наклад 100 прим. Друкована (серпень 2025) та електронна (червень 2025) версії