

Леся Звонська (Київ)

Бібліографія сквородіани
в українській класичній філології 201

Андрей Беличенко (Київ)

Флорологія Григорія Сковороди
(антико-библейские корни его учения) 208

Автори 225

Елізабет фон Ердманн

**ЧИ БАЧЕННЯ І МОВА ТВОРЯТЬ СВІТ
І ВЕДУТЬ ЛЮДИНУ НА ЩАСТЯ?
КЛЮЧОВІ ДУМКИ УКРАЇНСЬКОГО ФІЛОСОФА
ГРИГОРІЯ СКОВОРОДИ (1722–1794)¹**

Загальний контур

Відповідь на питання, як можна бути щасливим, за вченням Сковороди, цілком залежала від того, як бачили люди світ і себе у цьому світі. Хоча, здавалося, Сковорода говорив і писав безтурботно і несистемно і постійно повторювався, він, між тим, викладав систематичне бачення світу. Ядро його вчення полягало в тому, щоб розпізнавати світ і тексти Біблії як картину чогось іншого і розуміти їх не дослівно, а відповідно до їх духовного змісту. З погляду Сковороди, без такого розуміння і світ і Біблія були б не джерелом щастя, а попелом і пилом, або ідолами.

Із цим своїм вченням Сковорода змушений був рухатися у своєрідній межовій області. Його можна описати як парадоксальне відношення між тотожністю і різницею. Видиме і невидиме стають віднесеними одне до одного таким чином, що з одного боку вони перебувають у нерозривній взаємній співвіднесеності, а з іншого боку вони відрізняються одне від одного. У такий спосіб видиме показує невидиме, оскільки воно є його картиною. При цьому, однак, невидиме вловлюється не в певних видимих проявах, а може обирати для свого місцезнаходження будь-які явища як власні зовнішні вигляди. Щоправда, лише за умови, що людина готова побачити невидиме у видимому. Якщо вона відмовляє собі у цьому способі бачення, який

¹ Див. щодо цієї теми: Elisabeth von Erdmann, Unähnliche Ähnlichkeit. Die Onto-Poetik von Hryhorij Skovoroda (1722–1794), Köln u. a. 2005 (=Bausteine zur slavischen Philologie und Kulturgeschichte, NF, Reihe A, Bd 49).

Сковорода називає «подвійним», тоді вона перетворює свій світ на рокове місце позбавленості невидимого Божественного.

У вченні про дві природи, яке лежить в основі усього його вчення, Сковорода зосереджується на своєму розумінні традиції, яка описується ним як *philosophia perennis* та алегорично-типологічне тлумачення Біблії. У цьому вченні видиме — це творіння, а невидиме — Бог. Як християнськи-неоплатонівськи осмислений Бог, він усе проникає й оберігає усе ним створене, роблячи його своєю картиною і своїм вмістилищем або ємністю.

Сковорода надає надзвичайно велике значення перерахуванню язичницьких і християнських найменувань Бога і прирівнює їх одне до одного:

«Весь мір состоит из двух натур: одна-видимая, другая-невидимая. Видимая натура называется тварь, а невидимая — Бог. Сия невидимая натура, или Бог, всю тварь пронизает и содержит; везде всегда был, есть и будет. (...) По сей причинѣ богом у древних назывался ум всемірный. Ему ж у них соответствовали разныя имена, наприимѣр: натура, бытіе вещей, вѣчность, время, судьба, необходимость, фортуна и проч... А у християн знатнѣйшія ему имена слѣдующія: дух, господь, царь, отец, ум, истинна» [Сковорода, 1973: т. 1, с. 145–146].

Сковородинські припущення щодо залучення язичницьких традицій мотивовані його переконанням, що це один і той самий Бог, який визначає походження і мету кожної філософії та її сутнісне одкровення, незалежно від того, чи християнська вона або язичницька. Тому він визнає дійсним кожне божественне ім'я. Вирішальним для нього є правильне пізнання Бога людиною, оскільки вона робить усе, що створене нею, тільки відповідно до того, яким Бог створив його: «Если кто знает Бога, чем нѣсть именует его сердце почитателево, все то действительно и доброе имя [...] только бы в разумѣ не порознились» [Сковорода, 1973: т. 1, с. 329–330].

Отже, Сковорода наділяє людину силою створювати завдяки правильному баченню світ як місце, в якому вона набуває

божественне незриме житло. У цій оцінці людської творчої сили полягає причина твердої упевненості й настійливості, з якою Сковорода доносив, невтомно повторюючись, своє вчення до людей. Адже суттю того, що він проповідував було твердження про *прийнятті участі*, а саме участі в однаковому з Богом баченні сущого, зорі, завдяки якому Бог створив і наповнив собою світ, людину і Біблію.

Так само, як правильний зір має жити в людині, так само Бог і щастя живуть також в серці і в душі людини:

«Что же есть оное едино? Бог. (...) А тое, что любезное и потребное, есть едино вездѣ и всегда. (...) а для сердца твоего едино есть на потребу, и тамо Бог и щастіе, не далече оно. Близ есть. В сердцѣ и в душе твоей» [Сковорода, 1973: т. 1, с. 145].

Сковорода не вигадував основоположення свого вчення. Студіювання, яке він проходив у Київській Академії, було украй незадовільним, аби сприяти усебічному засвоєнню тієї традиції, яку він покладав у підвалини свого вчення. Навчання у Київській Академії орієнтувалося у 18-му ст. на ієзуїтське *Ratio studiorum*, на схоластику і разом з цим переважно на філософію Арістотеля². Незважаючи на це, у часи свого навчання Сковорода мав усе ж змогу ознайомитися з текстами й джерелами, з яких він черпав стимули для побудови свого вчення. Проте, досі точно не можна з'ясувати, де саме познайомився Сковорода з тією важливою для нього і суворо систематичною традицією, ґрунуючись на якій він формував своє мислення. Можливо це відбувалось у його мандрах, точна географія і масштаб яких все ще по досі мало відомі.

² Див. щодо цього: Erdmann(2005), 29 ff., особливо 37. Важливі донині дослідження Д. Вишневого (D. Vyšnevskyj) стосовно особливостей навчання у Київської Академії в першій половині 18-го століття характеризують його як суворо формалізоване і залежне від латинської схоластики. Крім того Київська Академія постійно стикалася із великими фінансовими і структурними труднощами, з нестачею книжок, а до того ж змушена була боротися з частими пожежами і браком дисципліни [Вишневский, 1903]

Оскільки в основу цих мисленневих розробок Сковорода покладав, що самозрозуміло, власний принцип систематизації, який ніколи не піддавав сумніву або дискутуванню, напрошується припущення, що традицію, на якій він засновував своє вчення, він знайшов у деякому мало відомому нам джерелі, яке дало йому змогу відтворити й реалізувати цю традицію повністю.

Концепт і контекст *philosophia perennis*

У своєму мисленні Сковорода поживляє ту філософську традицію, що починається ще в античності, яка під багатьма найменнями підхоплювалася, удосконалювалася й потрапляла в християнство. В добу Ренесансу вона систематично узагальнювалася як *philosophia perennis* [Steuchus, в 1540/1972; Schmidt-Biggemann, в 1998: р. 677–689] і в різних формах, проте, як правило, на межі ересі, зберігалася і рухалася далі. Набуваючи сталих форм мисленнєвої традиції платонівського або неоплатонівського походження ця традиція зважала на той факт, визнаний і ухвалений вже батьками церкви, що платонізм краще ніж арістотелізм поєднувався і узгоджувався з християнським мисленням.

У середньовіччі католицька церква вирішила, принаймні офіційно, на користь арістотелізма, особливо у схоластиці, яка визначала також й навчання у Київській Духовній Академії. У добу Ренесансу відбувалося розумове повернення до неоплатонівської та неоплатонівски інспірованої традиції батьків церкви. Важливими представниками цього руху неоплатонівського поживлення були серед інших Марсіліо Фічіно та Пікко делла Мірандола.

Особливими якостями філософської традиції, що досягла на той час свого визнання, були, з одного боку, ретельно розроблена й послідовна в своїх умовиводах теорія картини (Bildtheorie), що була підтримана, особливо при алегорично-типологічному тлумаченні Біблії, батьками церкви [[Schmidt-

Biggemann, 1998: S. 15–63; von Erdmann, 2012a; von Erdmann, 2008], а з іншого боку поживлення і вдосконалення ранньо-християнського домагання охопити усі традиції, релігії та наукові відкриття: а отже, як теологію, так і філософію і магію — й інтегрувати їх в християнське виконання історії спокутного подвигу Христа.

Тому особливо вражаючою в цій традиції виявлялася передумова розуміти усе видиме і кожен святий текст як картину чогось, що не підлягає осмисленню, проте зберігати (1) різницю між картиною і тим, що вона означає, отже платонівсько-неоплатонівську амбівалентність (Ambivalenz) тотожності й різниці і (2) ніколи не ототожнювати з ним картину і (3) не сплутувати її з тим, що вона символізує. Водночас між усіма картинами неоплатонівська мережа аналогій (Proklos [Beierwaltes, 1965]) протягалася так, що всі вони виявились віднесеними до Бога, Первоначала, Єдиного (Plotin [Beierwaltes, 1967; Beierwaltes, 1985]) і внаслідок цього були також пов'язані одна з одною взаємно і ієрархічно.

Сковородинське мислення передбачає систематику цієї філософської традиції. В усіх своїх висловлюваннях український філософ виказував себе переконаним у тому, що із застосуванням обох характерних для цієї традиції правил алегорії і типології [Bohn, 1988] можна досягти мети усього пізнання. Але для нього ця мета полягала у досягненні істинного щастя, або, як він пише, «істинного щастя»³. Його переважаюче усе інше прагнення полягало в намаганні показати людям шлях до нього. У щасті й шляху до правильного бачення полягав для нього сенс філософування, або мудрості, а отже й його власних учень.

У часи, коли Просвітництво формувалося як європейська течія, Сковорода викладав основні передумови традиції *philosophia perennis*, а саме, необхідність знати, що за чуттєвою картиною криється інше, невидиме значення і вчитися бачи-

³ При цьому йдеться про суто сквородинський лейтмотив. Див., наприклад, «Разговор пяти путников об истинном счастье в жизни» [Сковорода, 1973: т. 1, с. 324–356].

ти те, що лежить за явищем. З іншого боку, той, хто бачить обов'язково має бути спроможним виявляти при цьому різницю між картиною і тим що вона зображує, і бути переконаним, що те невидиме, що лежить за картиною, має однакове значення для усіх традицій, філософій, теологій, релігій, незважаючи на усі часові, культурні й просторові відмінності і незважаючи на те, чи належить воно до християнських або до дохристиянських язичницьких традицій. Це виглядає так, що Сковорода зосереджувався на відмінності між знаком і його невидимим значенням, щоб протидіяти усталеній в регіонах російської імперії ментальності, якій властиве було ототожнення знаку і змісту, яка у попереднє століття була інспірована й посилена рухом старовірів. Знаки і картини, про які казав Сковорода, вирізняються завдяки цілковитій гнучкості і взаємозамінюваності; тільки їхній зміст і їхня принципово амбівалентна кореляція з цим змістом утворюють закриту у собі незмінну систему, яку Сковорода ніколи не залишає.

Щоб дійсно зрозуміти сенс Сковородинського пристрасного прагнення і його постійне наставляння правильно сприймати світ, треба з'ясувати, яке абсолютне й історично безсумнівне значення він убачає позаду усіх картин і з яких саме традицій він почерпає, коли над усім світом, людиною і Біблією він протягує мережу стосунків, що впорядковується навколо Єдиного як первоначала і Бога. Це Єдине є змістом кожної картини і водночас залишається чимось зовсім іншим. Воно несе і упорядковує усю мережу, і коли воно це робить воно створює світ. Людина, бере участь у створенні світу, лише якщо вона це розуміє.

Саме тому у своїх трактатах і діалогах Сковорода постійно кружляє навколо теми правильного зору. Тільки правильний зір приводить світ, людей, Біблію й усі традиції до правильного устрою (*Verfassung*) їхнього богоугодного і Богом пройнятого існування. Правильний устрій і відповідний йому правильний стан полягає у тому, щоб бути судиною й зображенням Бога. Цей процес, що конститує світ, здійснюється в очах спостерігача. Тільки такий зір, який проектує і несе картину Божу у світ, сприяє і тому, хто сприймає і тому, кого, або що,

сприймають, отриманню правильного місця у світі, в досягненні свого власного щастя і щастя усього світу загалом.

Ця сила зору, що створює світ і приносить щастя, є підставою того, що Сковорода ставить правильний зір і щастя в співвідношення: причина — дія, і постійно його роз'яснює, підкріплюючи прикладами й доказами. Посилаючись на дуже різні традиції і школи мислення він наводить таку велику кількість прикладів: цитат філософів, теологів, вчителів і святих — що читач легко міг би ставати жертвою враження їх принципової несистематичності і втратити загальну орієнтацію.

Проте, як тільки читач отримує перспективу, з якої Сковорода аргументував, думав, відчував і жив, тоді заплутані повторення, приклади, посилення і протиріччя організовуються у єдину всеохопну систему, в якій кожний її елемент отримує своє місце, свою основу і свою мету.

Сковородинська перспектива ґрунтується на традиції, яка довгий час під різним іменами передавалася і нарешті отримала в Ренесансі ім'я *philosophia perennis*. Наступні відомі їй імена звучать так: *pia philosophia*, *divina philosophia*, *prisca sapientia*, *aeterna sapientia*, *prisca theologia* [Walker, 1972] і т. д. Ця традиція відкриває шлях до когерентного прочитання і широкого розуміння українського Філософа [von Erdmann, 2005: s. 95–177]. Згідно його вчення, людина може досягати істинного щастя і пізнання лише у згоді, з основними настановами *philosophia perennis*. Це однак означає: пізнання і щастя досягаються через участь в *одвічній мудрості*: «Премудрости дѣло во том состоит, чтоб уразумѣть тое, в чем состоит щастіе» [Сковорода, 1973: т. 1, с. 326].

Ідеться не про людську мудрість, згідно якої традиція вважається частиною Бога, як його лице, як Христос: «прекраснѣйшее лицо Божіе» [Сковорода, 1973: т. 1, с. 147]. «Христос есть Божія сила и Божія премудрость» [Сковорода, 1973: т. 1, с. 371]. Сковорода характеризує мудрість як божий шлюбний союз: «премудрость (...) сіе божественное супружество» [Сковорода, 1973: т. 1, с. 326]. Участь у ній дає можливість людині сприймати єдність само-, світо- і богопізнання й переживати

щастя як пізнавальний акт. Тому пізнавати щастя, означає розуміти світ, Бога і мудрість, а водночас й властивість творіння як картину Бога : «учить о Боге есть то учитъ о мире, щастіи и премудрости». Це щастя людина знаходить в собі самій : «Щастіе твое внутрь тебе есть» [Сковорода, 1973: т. 1, с. 372].

Ідентифікація усього пізнання у Бозі, в мудрості і в щасті зосереджує вчення і етику мандруючого філософа на тому, щоб спонукати людей до усвідомленої участі у всевладній Єдності. За допомоги свого вчення Сковорода хоче піклуватися про щастя людей. Аби досягати цієї мети, він встановлює гармонію усього з усім, так що його твори становлять водночас як пізнання Бога і світу, так і реальну участь у вирішенні проблем одвічної мудрості, пов'язаних завжди з людським прагненням до щастя.

Цим самим Сковорода реалізував традицію, яка під ім'ям *philosophia perennis* сприяє пізнанню, відкриттю, участі в процесі творіння і досягненню щастя між людьми [von Erdmann, 2005: s. 95–177, 427–540]. Зокрема, він займав ту основну позицію, що божественна мудрість у всі часи і в усіх народах однакова і людина має лице і слово Боже:

«Вѣчная сія премудрость Божія во всѣх вѣках и народах неумолкно продолжаетъ рѣчь свою, и она не иное что есть, как повсемѣстнаго естества Божія невидимое лицо и живое слово, тайно ко всем нам внутрь гремящее» [Сковорода, 1973: т. 1, с. 149].

У різні часи й серед різних народів, Божа мудрість вибирає свої картини і форми виразу, залишаючись при цьому незмінною: «[...]«[...] она, будто кой-то принц, имѣла свои портреты, печати и узлы, разные в разных вѣках и народах» [Сковорода, 1973: т. 1, с. 148].

У Сковороди, так само, як і у всіх мислителів, які аргументували в межах *philosophia perennis* і посилалися при цьому на містерії давнини, ніколи не йшлося про вдосконалення або критику інтегрованих у ній нехристиянських концептів та настанов. Йдеться скоріше про залучення усього суттєвого знання й усіх одкровенень у власну концепцію пізнання Єдності

[Wind, 1981: s. 18]. Для цих інтеграційних процесів алегорично-типологічні методи пізньо-античного тлумачення Біблії перебували напоготові і саме у тому вигляді, в якому вони були розвинені багатьма батьками церкви. Упродовж перших століть християнства біблійські екзегети сплітали мережу алегорій й аналогій, у якій все могло зв'язуватися зі всім і з одним єдиним неоплатонівсько-християнськи осмисленим Богом. Ця пристрасть до нового прокидалася у добу Ренесансу у багатьох авторів, які часто потрапляли під підозру в ересі. У цю широко розгалужену традицію, потрапляє й мислення Сковороди.

Систематика *philosophia perennis* в мисленні Сковороди

Тексти Сковороди послідовно реалізують концепт *philosophia perennis* і тільки в цьому контексті, який підпорядковує уявні протилежності всеохопній єдності, вони можуть підлягати їх несуперечливому прочитанню й інтерпретації. У вченні Сковороди протилежності реалізують знаковий (а точніше — символічний) статус усього суцього: як кореляцію тотожності і різниці, так і відсутність знакового статусу.

Педагогічна пристрасть Сковороди використовує передумову знакової здатності світу для того, щоб розробити етику з правильного погляду на світ. Світ тільки тоді ставатиме знаком і відображенням невидимого Божественного, коли людина усвідомить це.

Сковорода не рефлектує щодо своїх запозичень язичницьких та християнських джерел й авторитетів⁴, оскільки як основу

⁴ Наприклад, Езоп, Августин, Василь Великий, Цицерон, Климент Александрійський, Демосфен, Епікур, Евріпід, Григорій Великий, Григорій Богослов, Гермес Трисмегист, Гораций, Ієронім, Гомер, Іоан Златоуст, Іоан Дамаскин, Кирило Туровський, Оріген, Орфей, Овідій, Філон Александрійський, Плавт, Платон, Плутарх, Прокопович, Піфагор, Сенека, Вергілій, Зороастр та ін.

їх він передбачає *philosophia perennis*. При уважному прочитанні його творів складається враження, що ті язичницькі джерела, якими він користувався, переважають у нього християнські джерела, у яких перші він знаходив інтегрованими в них саме за принципами *philosophia perennis*, або алегорично-типологічного зображення. А отже, коли він застосував при цьому широко відомий в Західній Європі у 16-му, а ще більш у 17-му століттях метод, за яким все комбінується з усім, [Leinkauf, 1993], він удавався до старого варіанта взаємно опосередковуваної єдності релігії, елініських традицій, неоплатонівської філософії, християнства, іудаїзма, іслама й інших течій і формоутворень, зібраних під дахом християнської історії спокутного подвига Христа [Walker, 1972; Schmidt-Biggemann, 1998], аби довести її всеохопну значущість і силу.

Philosophia perennis структурується насамперед певним уявленням про Бога, яке особливо було ініційоване неоплатонізмом, і постулює Первоначало як те Єдине, яким усе породжується як його відображення, в якому воно виказує себе, ніколи не стаючи тотожним собі [Beierwaltes, 1980; Beierwaltes, 1985]. Цим уявленням створюється основа для того, щоб перетворити усі традиції, системи значень та їх авторів в неоплатонівську єдність одкровення і знання, теології і філософії. Усі Сковородинські картини, висловлювання і розумові фігури, якими б суперечливими вони не виглядали, відображають це основне уявлення, яке він покладав передумовою й повага до якого робить для нього зайвою будь-яку критичну рефлексію.

Традиція *philosophia perennis* відзеркалює відношення між Богом і Божою мудрістю. Це відношення обумовлює співвідношення між значенням і знаком. Своєю спрямованою назовні стороною, мудрістю, Бог створив спочатку духовний світ, який він наповнює собою. Потім він створив матеріальний світ і повідомив його про перший духовний світ божественної мудрості. Таким чином божжа мудрість проникає все, що вона створює і робить створене знаком і судиною для Божественного. У цьому процесі боже слово доводить свою вищу силу, що засновує буття. Мова Бога наповнює все матеріальне, схоже на

судину, що містить воду, духовним світом [Schmidt-Biggemann, 1998: s. 49–94], але вона не є водою. Сковорода описує цей процес у багатьох своїх текстах, але особливо в його розмові про алфавіт світу («Алфавит мира») [Сковорода, 1973: т. 1, с. 411–463]) і зображає, його в загадковій емблемі під надписом (*inscriptio*) »Не равное всемъ равенство« у вигляді різних за величиною судин, які відповідно до їх місткості наповнюються тією ж самою водою з того ж самого джерела [Сковорода, 1973: т. 1, с. 435; von Erdmann, 2005: s. 265–278, 290–302, 343–362].

Мудрість, в якій повинна брати участь людина, — це сам Бог, який може входити в своє творіння і реалізовувати в ньому себе. Проте, передумовою для цього є все ж пізнання, якому божжа мудрість учить людину своєю присутністю у світі, у Біблії і в ній самій, аби він пізнавав структуру і символічний характер усього існуючого. В основі цієї багатой традиціїми філософами полягає вимога Сковороди, викладена у його вченні про дві природи.

Представлене в ньому поважне ставлення до людини ставить за мету допомогти людині з'ясувати її участь в божественній мудрості, і, відповідно до цього, отримати знання про світ, яким він був до Бога і на його початку.

Усеохопний концепт *philosophia perennis* робить можливим сковородинське принципове дотримання пізнавальної позиції. Він охоплює світ, життя, мову, усі тексти, системи знання і традиції, а також особливо Біблію як картину Бога і маніфестацію божественної мудрості, тобто зовнішній бік Бога, який може ставати видимим в усьому тому, що наділене смислом. Тому участь у божій мудрості, що здійснюється в пізнанні, ставатиме водночас метою етики і здійснення життєвого шляху, а також принципом тлумачення і утворення текстів. Це є процес пізнання, який шлях процесу творіння від Бога повертає у світ і від світу веде до Бога.

Тому світ читається як текст за правилами згаданої теорії *philosophia perennis*, концепту, в утворенні/основі якого важливу участь брали батьки церкви завдяки їхньому алегорично-типологічному тлумаченням Біблії [Spitz, 1972; Bohn, 1988].

В XV–XVI ст. філософи доповнювали докази відповідності язичницької філософії християнській теології і залучали різні корпуси текстів, які часто-густо датувалися заднім числом ідучи далеко в дохристиянські часи. З часів Клементя Александрійського й Орігена йшлося про відповідність язичницької філософії і християнського одкровення, яке робило філософію прихованою теологією і яке принципово розглядало Святе письмо як масштаб для повторної перевірки традиції; так само це постійно робив і Сковорода.

Мислення Сковороди показує багато характерних відповістей його програмі загальним баченням цієї традиції, яку закладав Августин Штойхус / (Augustinus Steuchus), ватиканський бібліотекар тодішнього папи Павла III в 1540. Не намагаючись отримати від нього відповідь або реакцію на свої запитання, Сковорода зумів усе ж ознайомитися з характерними рисами *philosophia perennis*, збираючи їх із багатьох інших джерел, звертаючись, наприклад, до Николауса фон Куеса, до Клементя Александрійського, до Августина, Йоганна Арндта і багатьох інших авторів.

Хоча учений доби Відродження Штойхус, був перший, хто під назвою *philosophia perennis* повністю склав і представив цю традицію як програму і концепт, проте сліди цієї традиції у її систематичному зв'язку потрібно ще розпізнати у Сковородинських текстах, котрий, між іншим, позначив її, як «вѣчная сія премудрость Божія... живое слово» [Сковорода, 1973: т. 1, с. 149] (ця одвічна божественна мудрість... є живе слово), і зробити це краще за все у порівнянні з його зазначеною вище програмною працею. Це тим більш виправдано, оскільки для Сковороди ця традиція становила в цілому основу його вчення⁵.

«У своєму дослідженні Steucho має намір увести у велику історичну і наукову рамку уявлення про участь філософії в істині божественної мудрості, як вона тлумачиться Фічіно і насамперед Піко (де ла Мірандола). Передусім він має намір

детально дослідити й надати історичний аспект цієї постановки питання, пояснення того, звідки все ж походить Мудрість, яка привнесена у філософію, а отже й представити *Philosophia perennis* як мудрість для всіх часів» [Schmidt-Biggemann, 1998: s. 63].

В основу запропонованого Штойхусом концепта український філософ Сковорода поклав своє власне його розуміння, аби уникнути потреби(!) піддавати його сумніву і досліджувати далі. Власно кажучи, його новина полягала в пристрасі і послідовності, з якою Сковорода покладав цей концепт в основу свого етичного вчення. Тому коли він розповідав людям про це вчення, зауважуючи при нагоді, що традицію *philosophia perennis* оточувала тайна, Сковорода схильний був ігнорувати звичайні перешкоди й захисні механізми цієї традиції, такі, як втаємниченість і винятковість

Philosophia perennis розуміється ним як перекладацьке явище, яке сходить до первоначал світу й створення його Богом. Численні генеалогії її передачі обраним і таємні шляхи, на яких вона виказує себе, виражають це переконання, хоча не претендують на цілковиту історичну повноту і точність. Усні передачі постулюються в генеалогіях, що походять від Адама, Єноха, Авраама, Ноя і інших, тоді як письмові переклади текстів про Зороастра, Моісея, Гермеса Трисмегиста, друїдів, царя Давіда, Орфея, Піфагора, Платона, Сібілли і ін. мають бути представлені як такі [Schmidt-Biggemann, 1998: s. 646–701; Walker, 1972]. Особливо значущими є постійні посилання на теологію, філософію і магію халдеїв, єгиптян, євреїв, гімносфістів і греків. У окремих авторів і залежно від контексту вони утворюють відмітну рису *philosophia perennis*: переліки, що варіюються, давніх або язичницьких теологів і філософів, авторитетів генеалогії і авторів, що домагаються свого визнання — це якості за якими вона завжди може бути, хай навіть поверхово, розпізнавана як така.

Усі джерела в цій традиції піддаються принципово систематичному прочитанню, філософія і теологія усіх традицій подається як Єдність під дахом християнства. При цьому по-

⁵ Пряме посилання на Августина Штойхуса (або Агостино Стеуко) не було знайдене в листах Сковороди.

стійно підкреслювалася, особливо в Ренесансі, дистанційованість від тих християнських доктрин і образів думок, які могли би створювати авторам проблеми.

Таким було й намагання Августина Штойхуса пропонувати Папі такий альтернативний варіант християнської теології, який не приймається католицькою церквою навіть до сьогоднішнього дня і розглядається як «відхилення».

Августин Штойхус згадує в своїх генеалогіях про передачу божественної мудрості старій теології халдеїв, єгиптян і греків, які називали себе магами, мудрецами, жрецами і філософами і прагнули до пізнання єдиного Бога:

«Nos omne antiquissima Chaldaeorum, tum Aegyptiorum, deum Theologia Graecorum cognovit. Principes Chaldaicae Theologiae fuerunt, quos patria lingua Magos, quasi sapientes, sive Philosophos & Sacerdotes appellabant» [Steuchus, 1540/1972: p. 7].

У своєму трактаті «Silenus Alcibiadis» Сковорода робить висловлення, яке звучить як парафраз вислову Штойхуса: «Інде такіе называлися маги, или волхвы, инде халдеи, гимнософисты; у еллин — іереи, софи, философи, іерофанты и протчая» [Сковорода, 1973: т. 2, с. 12].

З багатьма повтореннями й варіаціями Штойхус говорить про генеалогії та механізми й місця передач *philosophia perennis*:

«Sapientia quoque praeter eam quam secum detulissent veteres coloni, a Chaldaeis pervenit ad Hebraeos, excipio quae scripsit Moses, ab Hebraeis ad Aegyptios, ab his ad Graecos; a Graecis ad Romanos» [Steuchus, 1540/1972: p. 4].

Аналогічні посилання на генеалогію можна знайти також і в українського філософа:

«В божественном мракѣ Моисейских книг почти 20 раз находится сіе „Воньми себѣ“ (...). И не дивно, что древніе египтяне, евреи и еллины высоко почитали слово сіе. Знать — то от познания себя самого входит в душу свѣтъ вѣдѣнія Божія, а с ним путь счастья мирный» [Сковорода, 1973: т. 1, с. 413]

Філософ доби Ренесансу відносить творчу мудрість щодо початку світу і власне Богові: «Usque ab origine mundi, ab Adam, Noe, Abraham aliisque antiquissimis, posteritati praedictam» [Steuchus, 1540/1972: p. 560].

«Primi igitur omnium sunt Chaldaei, ab his Hebraei, Aegyptii, Phoenices, novissimi Graeci, post Romani sunt nati. Omnes autem hos e quibus quidam clariores extiterunt, constat tum per illam a primo homine descendente Theologiam, tum toto mundo resonantibus oraculis, notum habuisse, Deum immensam, immutabilemque naturam, alteram ab aeterno Mentem genuisse, eisdem eam etiam nominibus, quibus extrema postea maiorque theologia, vocantes, nunc Filium Dei nunc Vocem Dei, nunc Verbum, nunc Mentem, Sapientiamque: eamque omnium fuisse rerum creatricem asseruerunt» [Steuchus, 1540/1972: p. 7].

Сковорода постійно повторює в своїх текстах традиційні висловлювання, що божественна мудрість це власне Бог і істина, що не має початку: «істина безначальна» [Сковорода, 1973: т. 1, с. 413]

«Сей есть премудрость и промысл Божій, напаяющий без цены и сребра тварь всякую всеми благами. Отец, сын и святыи дух» [Сковорода, 1973: т. 2, с. 98].

«Христос есть всех тех слов цель. Он есть премудрость Божія» [Сковорода, 1973: т. 1, с. 131].

У такий спосіб він реалізує характерні ототожнення божественної мудрості («вечная сія премудрость Божія») з невидимим обличчям Божої сутності («естества Божія невидимое лицо»), з живим словом («живое слово») і відображенням Бога («образ Божій»), з воскресінням («воскресение»), з силою і ім'ям Бога («сила Божія, ім'я Божіє»), з істиною («істинна») і царством Божим («царство Божіє») і т. д. [Сковорода, 1973: т. 1, с. 149].

Штойхус, як і багато інших, прирівнює мудрість до сина Бора: «qui Sapientiam tantopere celebravit, vocavit Filium Dei» [Steuchus, 1540/1972: p. 51]. Він описує як загальну ерудицію фі-

лософів і теологів те, що сонце, син, первосвященик (понтіфік) і мислення («mens») являють собою Слово і образ Бога, за зразком яких було створено мислення людини:

«Verbum igitur apud Philonem est Primogenitus, est Filius, est Organum Dei, est (...) Idea Idearum, est mundus archetypus, est hominis item exemplar, & archetypum. Est imago Dei, est distributor, moderatur, est is per quem venit ad Deum, est Sol, est Pontifex in Dei hoc mundo, est rector, moderator omnium, est magistratus Dei (...) est Mens supra nos, ad quam nostra est creata, eius similis est homo» [Steuchus, 1540/1972: p. 65].

Загалом, в генеалогічній й систематичній рамці *philosophia perennis* думка Сковороди рухається гнучко й водночас послідовно, У цій рамці греки залишаються наодинці, навіть якби мали можливість отримати також й різноманітну мудрість єгиптян, євреїв і ін.:

«А разнообразная премудрость божия в различных в сто- видных, тысящеличных ризах в царских и в селских, в древних и нынешних (...) является едина и таже» [Сковорода, 1973: т. 2, с. 55].

«Если б ты узнал Мойсея, узнал бы и Христа, или если б Христа узнал, узнал бы Мойсея, Илию, Авраама, Давида, Исаию и протчих» [Сковорода, 1973: т. 1, с. 205].

Філософ доби Ренесансу Штойхус використовує в своїй книзі такі, характерні для *philosophia perennis* поняття:

»sapientia vetustissima«; »divina theologia«; »divina sapientia«; »philosophia nostra divinissima«; »antiquissima Aegyptiorum Theologia«; »vera illa sapientia«; »theologia vera«; »philosophia vera« [Steuchus, в 1540/1972: p. 16, 53, 352, 563, 51, 35, 490, 569].

Як Штойхус і багато інших мислителів, що перебували в традиції *philosophia perennis* Сковорода позначає «мудрість» такими постійно повторюваними характеристиками: древня, вічна, істинна і божественна:

«вечная сия премудрость Божия»; «Сия есть единая, святых святейшая древностей древность»; «Что древнее, как пре-

мудрость, истина, Бог?»; «невидимая премудрость Божия»; «истинная премудрость» [Сковорода, 1973: т. 1, с. 149, 298, 133].

У цілому, як і Штойхус Сковорода віддає перевагу збиральним іменникам, характерним для традиції, яка формує його мислення і стиль письма. Він відсилає у своїх численних повтореннях до давнини, єгиптян, античних елінів, вічний, старій теології, філософії й мудрості, а також до єгипетської, халдейської і грецької теології й філософії:

«называлась у древних египтян»; «из языческой богословии»; «из богословия египетския, яже есть матер еврейския»; «у древних египтяни»; «у древних греков»; «у еврей»; «у язычников» [Сковорода, 1973: т. 1, с. 423, 447, 154, 121, т. 2, с. 12].

Загалом притаманну йому поняттєвість й стиль опису він міг би запозичити безпосередньо з книги Штойхуса *De perenni philosophia*:

«Aegyptia theologia»; «Theologia Graeca»; «Chaldaica Theologia»; «Theologia hebraica»; «apud Aegyptios»; «apud Hebraeos»; «apud Graecos antiquos Theologos»; «apud omnes gentes»; «apud veteres»; «apud priscos»; «in prisca Theologia, apud Chaldaeos, Phoenices, Aegyptios, gentes vetustissimas» [Steuchus, 1540/1972: p. 7, 11, 9, 339, 490, 9, 2, 98].

Як і Штойхус і багато інших мислителів, хто перебував у згоді з традицією *philosophia perennis* Сковорода, підкреслює символічний характер світу і розуміє його як картину Бога. Як відповідність використовуваному Штойхусом поняттю «imago Dei» [Steuchus, 1540/1972: p. 17; Schmidt-Biggemann, 1998: s. 49] Сковорода використовує поняття «ідол деирскій»; «образ Божій»; «премудрость, которая природный его есть портрет и печать» [Сковорода, 1973: т. 2, с. 135, т. 1, с. 149, 147]. Штойхус часто вживає поняття «signum» («Знак») [Steuchus, 1540/1972: p. 16], тоді як Сковорода використовує переважно поняття «печать» [Сковорода, 1973: т. 2, с. 20]. Як відповідність поняттю Штойхуса «vestigia» [Steuchus, 1540/1972: p. 68] у Сковороди знаходимо словосполучення «след есть Божій» [Сковорода, 1973: т. 1, с. 379].

Тому дуже часто і однозначно твори Сковороди відносять також до зовнішніх індикаторів традиції, в рамках якої він аргументує, а водночас й «теорію знаків і картин» яку він переймає і робить передумовою щастя людини, а водночас і ядром свого вчення.

Адже саме правильний зір вирішує, на його думку, чи виявляється творіння брехнею або ж слідом Бога: «Вся же тварь есть ложь непостоянна и обманчива, и вся тварь есть то поле слѣдов Божіих». Правильне розуміння вирішує те, чи є Біблія Богом чи змією: «Біблія есть купно и Бог и змій?» [Сковорода, 1973: т. 2, с. 148].

Зір як участь у божественній мудрості

Правильне бачення сприймає те, що робить світ образом Творця і виявленої ним мудрості. Оскільки усе може бути картиною і слідом Бога, Сковорода використовує, аби показати це, численні отождоження. Світ і Біблія — це картина Бога і тому повинні пізнаватися через той самий зір: «Что есть біблія, аще не мыр? Что есть мыр, аще не ідол деирскій?» [Сковорода, 1973: т. 2, с. 135]. Ця символічність світу існує за умов монотеїстичної релігії одкровення й алегорично-типологічного тлумачення Біблії. Пізнання творця, плану його виконання і мети здійснюється відповідно до неоплатонівської моделі. Пізнання можливе, оскільки творець відчужив себе у світ. З цієї причини світ складається з його знаків і слідів і правильне бачення потрібне аби творіння, що пізнається, віднести назад, до його первоначала і таким чином водночас здійснити в процесі пізнання божественний порядок світу. Та оскільки творіння світу від його першовитоку та повернення в нього стають можливими лише завдяки божій мудрості, людина тільки через участь в ній може правильно бачити. В своєму зорі і баченні вона повинна копіювати процес творіння. Сковорода реалізує цю модель, коли він позначає слово Боже як подвійне:

«Слово Божіе в самое дѣлѣ есть двойное, двойное по естествам своим, двоим по тлѣнію и нетлѣнію, по плоти и духу; по божеству и челоувѣчеству; по лицу же, или ипостаси, одно и то же» [Сковорода, 1973: т. 1, с. 380].

В межах подвійного — тобто, між протилежностями — божественна мудрість виступає посередником: «Премудрость Божія (...) будьто лѣствица утверждена на землѣ стоит, но на высоких краях и на острѣйших остнах и на горных горах почивает» [Сковорода, 1973: т. 1, с. 440].

Сковорода відтворює нерозривність з язичницькою *prisca theologia*, коли на конкретних прикладах він показує в «Алфавіті світу», як язичницькі старі мудреці використовували знаки і картини для візуалізації. Пророк і філософ мають в своєму мисленні як у власній *philosophia perennis* те ж саме завдання — пізнавати за допомоги подвійного зору як способу бачення: «Сіе-то есть быть пророком, или философом, прозреть сверх пустыни, сверх стихійной бражды нечто новое, нестареющееся, чудное и вечное, и сіе возвещать».

Сковорода описує подвійний спосіб бачення у різний спосіб, різною манерою і називає його істинним зором: «істинне око» [Сковорода, 1973: т. 1, с. 162]. Його концепт вимагає показати, як *philosophia perennis* демонструє свій принциповий погляд на все як на знаки чогось іншого. Знаковість світу є причиною того, що ніщо не показує лише само себе. Тому щях, на якому той, хто пізнає, пояснює пізнане, повертається до першовитоку як до Божого творіння, і це повернення до першовитоку постає у Сковороди як практика формування зору й способу бачення.

Той, хто володіє подвійним зором досягає будь-яку дійсність як знак для вивчення духовної реальності. Цей процес утворює основну структуру сквородинського мислення і сутнісний зміст його текстів. Обґрунтування і теорія цього способу бачення є водночас ядром його дидактичного завдання. Тому критерієм розрізнення між добром і злом, між правильним і помилковим, між щастям і нещастям слугує йому застосування або заперечення подвійного зору.

Особливо незвичайним у вченні Сковороди є те, що при оцінці філософських традицій і їх джерел, а також їх участі у божій мудрості критерієм вибору стає не приналежність до християнства, а подвійний зір як спосіб бачення й пізнання двох природ усього створеного: «Видишь, что свѣтъ премудрости тогда входит в душу, когда человек два естества познавает: тлѣнное и вѣчное» [Сковорода, 1973: т. 2, с. 137].

У відмові від цієї точки зору як способу бачення Сковорода убачає причину усіх неприємностей й усього зла: : «Сіе есть родное идолотеніе, не видеть в мирѣ ничего, кромѣ стихій, сіе есть начало всякаго зла и вина и конец (...)» [Сковорода, 1973: т. 1, с. 363]. У згоді з традицією *philosophia perennis* Сковорода обґрунтовує цю пануючу над усім сущим роз'єднанність з Богом двох природ як *одного* первоначала, яке відчужує себе у своєму творінні, але зберігає роз'єднання між інформуючим духом та інформованою матерією, а також його відмінність від творіння як зовсім інакшого:

«Весь мыр состоит из двоих натур: одна видимая, другая невидима. Видима называется тварь, а невидимая — Бог. Сія невидимая натура, или Бог, всю тварь пронизает и содержит, вездѣ и всегда был, есть и будет» [Сковорода, 1973: т. 1, с. 179].

Отже, з правильним подвійним зором людина слідує лише за подвійною побудовою, з якою творець являє себе в світі і, як каже Біблія, починається світ: «Но кто тебе разделил? Бог. Разделил он тебе все на двое, чтоб ты не смешивал тму со свѣтом, лжи с правдою» [Сковорода, 1973: т. 1, с. 175].

Світ як створене тлумачиться Сковородою у згоді з традицією *philosophia perennis* як знак, відблиск, тінь, слід і карбування (печать) творця [Schmidt-Biggemann, 1998: s. 40]: «вся тварь есть стень, образующая вѣчность» [Сковорода, 1973: т. 1, с. 379]. Ці поняття Сковорода використовує особливо в його розмовах про дві природи, про подвійний спосіб бачення і про премудрість Божу: сень, след, тропинка, знаменіє, знак, печать, память, зеркало, образ, фигура, відблиск, *typus*.

Основне питання Сковороди полягає у ступені доступності всіх знаків і слідів для язичників і християн [Schmidt-Biggemann 1998: s. 43], якщо вони беруть участь у мудрості Божій і копіюють у своєму баченні творчий процес відчуження Бога в його творінні як судині своєї величі.

Бачення і щастя

Тільки подвійний зір як спосіб бачення веде до щастя. Сковорода розглядає його як вчення і метод старої теології, який вона реалізувала в своїх алегоричних картинах:

«Есть то самая предревняя богословія. Они так же невестественное естество божіе изображали тленными фигурами, дабы невидимое было видимым, представляемое фигурами тварей» [Сковорода, 1973: т. 1, с. 455].

Подвійний спосіб бачення активує мудрість і Бога як те першоджерело в людині, що викликає стан щастя, який залишили людям як заповіт і ворота в щастя старі мудреці:

«Всѣх наук сѣмена внутрь человека сокрываются, тут их источник утаен, а кто видит его? Сей есть один родник неисчерпаемый всему благу и блаженству нашему, он сам есть оное блаженство, безвиновное начало, безначальная вина, в коей и от коей все, а она сама от самой себе и всегда с собою есть и будет. Посему и вѣчна, всегда и по всему одна и одинакая, разумѣвшаяся и содержащая. Сія высочайшая вина всеобщим именем именуется Бог, свойственнаго имени ей нѣтъ. Сіе блаженство премудрыи люди уже в древнѣйших вѣках нашли и наслаждались оным, а нам завѣтом своим неоцененное то сокровище оставили в наслѣдіе. Завѣт тот суть книги их и ворота к щастію» [Сковорода, 1973: т. 1, с. 365].

Людина стає тим більш щасливою, чим більше вона перебуває у згоді з Богом. Сковорода надає це значення філософемі життя згідного з природою, до якої він звертається у багатьох повтореннях: «Чемь кто согласнее с Богом, тем, мирнее и счастливее. Сіе-то значит: 'жить по натуре'» [Сковорода, 1973: т. 1,

с. 416]. Сковорода не полемізує із стоїчною традицією, а приймає у свій концепт *philosophia perennis* стоїчний принцип «secundum naturam vivere» [Stoicorum veterum fragmenta, 1903: I, 45, 21] [von Erdmann, 2005: s. 430–449]. Разом з цим він інтегрує філософему Епікура про необхідну в християнському царстві Бога природну легкість і необхідність гармонії з ним людини: «Но латвостъ в нужности, а нужность в сродности, сродность же обитает в царствии божии» [Сковорода, 1973: т. 1, с. 275]. Сковорода прирівнює природу до трійці, в якій бере участь кожна істота за допомогою подоби:

«Но раскусить же должно, что значит жить по натуре (...) но значит блаженное оное естество, называемое у богословов трисолнечное всякой твари свою для нея часть и сродность вечно предписующее. О сем-то естествѣ сказал древній Епікур слѣдующее: 'Благодарение блаженной натурѣ за то, что нужное здѣлала нетрудным, а трудное ненужным'» [Сковорода, 1973: т. 1, с. 127].

З погляду володіння подвійним зором як способом бачення український філософ оцінює значущість старих філософів [Сковорода, 1973: т. 1, с. 108] і в усіх темах стосовно античних філософів, він практикує власну зворотну проєкцію. Це стосується насамперед теми щастя через само- і богопізнання [von Erdmann, 2005: s. 427–540]. Адже щастя — це також мета *philosophia perennis* [Schmidt-Biggemann, 1998: s. 656]. Штойхус пише: «quo sapientiam consequamur, quæ sola potest efficere beato» [Steuchus, 1540/1972: p. 588]. Сковородинські численні описи й ототожнення приписують щастя людини Богові і його мудрості. Для цього він вживає формули: щастя для усіх «есть то же», «все одно»:

«С природою жить и с Богом быть есть то же; жизнь и дѣло есть то же» [Сковорода, 1973: т. 1, с. 421]. «Щастіє наше... Оно зависит от сердца, сердце от мира, мир от звания, звание от Бога» [Сковорода, 1973: т. 1, с. 439]. «Учить о Богѣ ест то учить о мирѣ, щастіи и премудрости» [Сковорода, 1973: т. 1, с. 362].

Свої посилення на неспівставимі джерела Сковорода робить зазвичай з такими формулюваннями: «назывался у ел-

лин»; і древніх [Сковорода, 1973: т. 1, с. 107, 202] а потім переглядає, між ким і ким він робить ототожнення.

Для характеристики істинного щастя він використовує багато понять, наприклад, «истинное щастіє»; «блаженство»; «благополучие» і «eudaimonia» [Сковорода, 1973: т. 1, с. 324, 96, 423]. У будь-якому разі він полемізує не з уявленнями про щастя греко-римській філософії, а подає їх як доказ очевидності, пануючої відповідності правильних людських пізнавальних відношень з божественною устроєм світу. Тільки пізнання, як подвійний зір, і як спосіб бачення мудрості, дарує людині щастя. Цей зв'язок є центральною й головною вимогою сковородинського вчення.

Найважливіший стимул пізнання, — це любов як божественна дія в людині. Тому Сковорода пов'язує позитивні емоції до пізнання правильним зором [von Erdmann, 2005: s. 427–540] Ердманна, в 2005: s. 427–540]. Ведуча до щастя *життя* згідно з природою здійснюється як бачення наскрізного зв'язку між Богом і світом як участі *philosophia perennis* у досягненні щастя у світі і яка веде людину до її первоначала, до Бога. На цьому шляху здійснюються як само- й світопізнання, пізнання Біблії і пізнання Бога, так і творіння світу, людина і Біблії як картини Бога.

Якість емоцій здивування, туги, любові і щастя залежить від пізнання. Тільки у неї є сила викликати розвиток історії спокутного подвигу Христа аж до повернення Христа і щастя людини через участь у божественній мудрості. Таким чином емоції супроводжують найвищу компетенцію пізнання: досягати самоціннісного затвердження людини в космосі як копії Бога, і діяти тому як посередник між світами і природою, який стає співзасновником через істинність пізнання дійсності і який тільки тепер ставатиме співзасновником природи і світу. Цю єдність емоції і пізнання в правильному баченні істинності Сковорода описує як єдність сп'яніння щастям і радістю.

Послідовно/логічно він позначає божу мудрість як орган пізнання і місце істинності людського серця, яке є одночасно душею і мисленням:

«Глава в человеке всему — сердце человеческое. Оно-то есть самый точный в человеке человек (...) А что ж есть сердце, если не душа? Что есть душа, если не бездonna мысль бездна?» [Сковорода, В 1973: т. 1, с. 349].

Божественна дійсність складається в мисленні Сковороди і в традиції *philosophia perennis* у кожному творінні з двох компонентів і постає як самокомунікація божественного з самим собою. Що пізнається і що вже пізнане виказують себе в розпізнаванні і в пізнанні власної єдності у собі і з собою. У людини з правильним зором, Бог пізнає й відчуває самого себе в ній як такий [von Erdmann, 2005: s. 178–280]. Пізнання Бога, себе і світу приходять і у Сковороди і в *philosophia perennis* до того ж самого:

«Но когда хотя самого себе хорошенько узнаешь, изволь знать, что одним взором узнаешь и Христа» [Сковорода, 1973: т. 1, с. 206]. Тоді як божественна Мудрість розглядається людськими очима, вона робить людину співучасником творця у творінні світу і щастя.

Література

Сковорода Г.С. Повне зібрання творів: У 2-х т. / Ред. В. І. Шинкарук, В. Ю. Євдокименко, Л. Є. Махновець, І. В. Іваньо, В. М. Нічик, І. А. Табачников. — К.: Наукова думка, 1973.

Steuchus Augustinus. De perenni philosophia / Nachdruck mit einem Vorwort von Charles B. Schmitt. — Lyon. New York u. a. 1540/1972.

Beierwaltes Werner. Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte, Frankfurt a. M., 1985.

Beierwaltes Werner. Identität und Differenz, Frankfurt a. M., 1980 (= Philosophische Abhandlungen, 49).

Beierwaltes Werner. Über Ewigkeit und Zeit (Enneade III 7), übersetzt, eingeleitet und kommentiert, Frankfurt a. M., 1967 (= Quellen der Philosophie, 3; Klostermann-Texte: Philosophie).

Beierwaltes Werner. Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik, Frankfurt a. M., 1965 (= Philosophische Abhandlungen, 24).

Bohn Volker (Hg.). Typologie. Internationale Beiträge zur Poetik, Frankfurt a. M., 1988 (= Poetik 2; edition suhrkamp 1451, NF 451).

von Erdmann Elisabeth. Franciscus Patricius in der Tradition der philosophia perennis. Zur Bildtheorie // Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine 75, 2012a, 7–21.

von Erdmann Elisabeth. Wahre Poiesis. Aufstieg zu Gott. Denken und Poetik von Hryhorij S. Skovoroda im Spannungsfeld der *philosophia perennis* // Andrii Danylenko, Serhii Vakulenko (Hg.): Studien zu Sprache, Literatur und Kultur bei den Slaven. Gedenkschrift für George Y. Shevelov aus Anlass seines 100. Geburtstages und 10. Todestages, München/Berlin, 2012b, 371–384.

von Erdmann Elisabeth. Frane Petrić i barokna poetika // Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine 67–68 (2008/1–2), 27–41.

von Erdmann Elisabeth. Unähnliche Ähnlichkeit. Die Onto-Poetik des ukrainischen Philosophen Hryhorij Skovoroda (1722–1794). Köln, Weimar, Wien, 2005 (=Bausteine zur Slavischen Philologie und Kulturgeschichte, NF, Reihe A: Slavistische Forschungen, 49).

Leinkauf Thomas. Mundus combinatus. Studien zur Struktur der barocken Universalwissenschaft am Beispiel Athanasius Kirchers SJ (1602–1680), Berlin, 1993.

Schmidt-Biggemann Wilhelm. Philosophia perennis. Historische Umrisse abendländischer Spiritualität in Antike, Mittelalter und Früher Neuzeit. Frankfurt a. M., 1998.

Spitz Hans-Jörg. Die Metaphorik des geistigen Schriftsinns. Ein Beitrag zur allegorischen Bibelauslegung des ersten christlichen Jahrtausends, München, 1972 (=Münstersche Mittelalter-Schriften, 12).

Stoicorum veterum fragmenta / hg. von J. v. Arnim, Leipzig, 1903.

Walker Daniel P. The Ancient Theology: Studies in Christian Platonism from the Fifteenth to the Eighteenth Century, London, 1972.

Wind Edgar. Heidnische Mysterien in der Renaissance (erstmal erschienen 1958), Frankfurt a. M., 1981.

Вишневский Д. Киевская Академия в первой половине XVIII столетия, Киев, 1903.

Elisabeth von Erdmann

**Do sight and language create
the world and lead mankind to happiness?
Basic considerations of the Ukrainian philosopher
Hryhorij Skovoroda (1722–1794)**

The drop-out philosopher Skovoroda conveyed the idea of consciousness and perception as creators of the world. In his thought consciousness and perception create God's world in the realm of language and by allegory, analogy and typology in the realm of reality. Mankind is enabled to create in this way by participating in the wisdom of God, which stays the same in all times and regions over the world. Therefore it is of highest importance to learn how to see the world in God's way and to express it as an image of God.

Skovoroda saw his mission in showing the way to participation in God's creation of the world and to develop the tools to turn the world in the image of God. He adopted the concept of the *philosophia perennis*, which developed in the ancient world and was systematized in the Renaissance on a neo-Platonic fundament. It flows from the idea of the Divine Spirit's, the Divine Wisdom's presence in all things: world, Bible, thought, revelation. This wisdom is considered to be God's Countenance opening onto the world and is embedded in many religions, poetics and traditions of thought. Its transmission through time as a sign of its further participation is documented by way of numerous genealogies which transcend space, time, religions, philosophies, theologies and especially the chasm between pagan and Christian.

Its origin is projected back to the creation of the world and its transmission assured by use of an original language which all the more approaches the "absolute utterance" of God the further back in the time to which it can be dated (the language of Adam). This concept was realized theologically, philosophically and existentially, to name just several examples, by Clement of Alexandria, Dionysus the Pseudo-Areopagite, Eriugena, Nikolaus of Cusa, Agostino Steuco, Marsilio Ficino, Pico della Mirandola, Jakob Boehme, Athanasius Kircher, a number of Russian philosophers of religion, and many more.

The effect of the basic thoughts of this Old Philosophy (*philosophia perennis* or *prisca sapientia*) is manifold. The Ukrainian philosopher H. Skovoroda

(1722–1794), the first philosopher in the areas of the Russian Empire, shows a close connection with the *philosophia perennis* tradition, for example with the book: *De perenni philosophia* by Augustinus Steuchus (Lyon 1540). Therefore H. Skovoroda's thought and doctrine are to be connected with the concept of *philosophia perennis*, one wisdom at different times and human participating in this divine wisdom. Only this connection allows a coherent reading of his works, and it explains the form in which he lived his life.

Skovoroda lived his life in the historical context of Freemasonry and Enlightenment of the 18th century. But he developed his thought independent of Freemasonry. He uses the term of God according to the imagery of *philosophia perennis* as the cause of analogy. Analogy postulates the same structure in all figures of thought, imagery, knowledge systems, texts and statements. In his thought it is divine wisdom itself which gives the paradigm of *philosophia perennis*: philosophy and theology function only in their communion with divine wisdom: everything is an image of God. In Skovoroda's view sight and knowledge present a realization of the world as image and trace of God. The Bible in its Christian-allegorical-typological exegesis serves as the paradigm. Human happiness becomes an extensive of sight and creation by sight.

My exposition brings one of Skovoroda's main topics and sources into focus: human partaking in God's creative power in the *philosophia perennis*-tradition. Allegory, analogy as well as typology become tools of human perception, existence, happiness and creation.

Key words

Skovoroda, allegory, ambivalence, analogy, ancient philosophy/*philosophia perennis*, consciousness, creation, happiness, knowledge, participation, sight, typology,

Переклад з нім. Володимира Купліна