

ОБРАЗИ КАЇНА І АВЕЛЯ У СВІТЛІ ГЕРМЕНЕВТИЧНОЇ МЕТОДИ ГРИГОРІЯ СКОВОРОДИ

У статті досліджується тлумачення біблійних образів Каїна і Авеля у творчості Григорія Сковороди.

Ключові слова: *Каїн, Авель, Христос, Сковорода, Біблія, префігурація, Божий рід, інтерпретація, герменевтика.*

В статье анализируется истолкование библейских образов Каина и Авеля в творчестве Григория Сковороды.

Ключевые слова: *Каин, Авель, Христос, Сковорода, Библия, префигурация, Божий род, интерпретация, герменевтика.*

The article analyzes the interpretation of Biblical images Cain and Abel in the works of G.Skovoroda.

Keywords: *Cain, Abel, Christ, Skovoroda, Bible, prefiguration, God's offspring, interpretation, hermeneutics.*

Для християнського богомислення особливе значення має інтерпретація старозаповітної оповіді про братовбивцю Каїна. Буквальне прочитання цього сюжету зводиться до моральних застережень: Не заздри!, Не вбивай!, Не бреш!, суголосних десятий, шостій та дев'ятій заповідям Декалогу. Однак ще з часів Орігена, герменевта Олександрійської школи, дослівне тлумачення історії Каїна ставилося під сумнів.

У духовному потрактуванні оповідь про Каїна і Авеля постає алегорією хресної жертви Спасителя. Таке порівняння вперше провів апостол Павло, говорячи про прихід євреїв до Посередника Нового Заповіту – Ісуса, і до покроплення крові, що краще промовляє, як Авелева [Євр. 12:24]. Ганс Бідерманн у «Енциклопедії символів пише»: «Братовбивство серед синів Адама і Єви у середньовічному мистецтві часто розумілося як певний прообраз, причому Каїн розглядався як прототип єврейського народу, який вбив Спасителя (попри той факт, що той теж був євреєм). Натомість Авель, невинна жертва, розглядався як прототип Христа, доброго пастиря» [2, 108]. Заняття Авеля (пастух) і його жертва (ягнята) тлумачаться в такому разі не буквально, а як алегорії, що точно відповідають новозаповітнім окресленням містичної сутності Ісуса Христа – Пастиря Добрий [Ів. 10:11] та Агнець Божий [Об. 4:6].

Григорій Сковорода наводить історію Каїна як ілюстрацію абсурдності буквального сприйняття Святого Письма. Філософ знаходить у біблійній оповіді суперечливе місце і коментує його у творі «Діалог. Ім'я ему – потоп Змін» (1791 р.): «Позна Каїн жену свою. О, безстудный буеслов! Забыл, что, по его ж сказкѣ, не было в мырѣ, кромѣ четырех человѣк. Гдѣ ж он взял жену себѣ кромѣ матери?» [Сковорода 1973, т. II, 149-150]. Ця біблійна невідповідність турбувала уми багатьох мислителів. Скажімо, Байрон та Франко говорили про дружину Каїна як про сестру, Сковорода ж виключно надав темі інцесту максимальної гостроти з метою виявити хибність «історичного» прочитання Біблії.

Однак і префігураційний підхід не знаходить у Григорія Савича пошанування. У трактаті «Симфонія, нареченная книга «Асхань о познаніи самого себе»» (1767 р.) філософ пояснює, що слово прообразовал означає образ і одна тѣнь сына божія [Сковорода 1973, т. I, 204]. Далі Сковорода вустами свого речника Памви категорично відкидає концепцію прообразності, звівши її до заскоружлих схоластичних уявлень:

Л у к а. [...] Мойсей прообразовал Христа, сына божія....

П а м в а. Да разумѣеш ли полно сам-то, что говориш? Что это значит прообразовал?

Л у к а. Что ли это значит прообразовал?

П а м в а. Да.

Л у к а. А что ж оно значит?

П а м в а. Я не знаю.

Л у к а. Бездѣлица! Как не знать этого? Он был образ и одна тѣнь сына божія.

П а м в а. Как же тѣнь? Ведь сам бог свидѣтельствует, что он человек божій. А божій и истинный – все то одно. Бог и истина – одно. Человек божій и сын божій – одно то. Посему-то и Павел такового божія человека называет созданным по богу: в правдѣ и преподобіи истины. И сего одного хвалит.

Л у к а. Однако ж Мойсей был тлѣнный, как мы, человек, а божіим назван по благодати.

П а м в а. Вот тебѣ выласка! Пожалуй, брось твое (однако ж)! Не представляй мнѣ подлых школьных богословцов кваснин. Слушай, что такое о Мойсеи говорит божіе слово: «Не отемнѣстѣ очи его, ни истлѣста устнѣ его» [Сковорода 1973, т. I, 203-204].

Спростувавши префігураційну модель, Сковорода висуває натомість ідею Божого роду, згідно з якою всі праведники мисляться не як першообрази Христа, а як «род Авраамль» [Сковорода 1973, т. I, 206], «богоспасаемый род, род ищущих Господа, род божественный» [Сковорода 1973, т. I, 208],

«родня Христова, от Бога родишася» [Сковорода 1973, т. I, 205], «нетлѣнный род, люди избранные» [Сковорода 1973, т. I, 210]. На перший погляд, концепції прообразності та Божого роду видаються подібними, проте різниця тут є, і вона істотна. У традиційному потрактуванні прообразність означала передбачення і знаменування Христа, тобто старозаповітні праведники, той же Авель зокрема, сприймалися як передвісники Христа, історичні прототи-пи і префігурації вічної Істини. Концепція Божого роду відкидала часову лінійність, зацентовану на вінці християнського хроносу – благій звістці, стверджуючи натомість універсальне позачасове коло праведників, що не має ані початку, ані кінця, ані поділу. Сенс прообразності та сенс Божого роду в герменевтичних побудовах Григорія Сковорода розкриваються через протиставлення історичний – духовний, «темпоральний» – «вічний» оскільки перший полягає в передбаченні Христа, а другий – у пізнанні Бога.

Проілюструємо все це цитатою з трактату Сковорода «Симфонія, нареченная книга Асхань о познаніи самого себе» (1767 р.): «Невѣроятным тебѣ кажется сіе слово, что, узнав Мойсея, узнаеш одним взором и Христа. Ты ж еще чуднѣе услышишь слово. Не только когда доведется тебѣ узнать *Адама*, или *Авеля*, или *Ноя*, или *Исуса Навина*, или *Халева*, или *Иова*, или *Соломона*, или *Иеремію*, или *Павла*, но когда хотя самого себе хорошенько узнаеш, изволь знать, что одним взором узнаеш и *Христа*. Один есть весь вышепомянутый род Авраамль, ни числа, ни начала, ни конца не имѣющий, всѣ четыре стороны исполняющий» [Сковорода 1973, т. I, 206]. Як бачимо, окрім старозаповітних праведників тут згадані апостол Павло й сама людина, отже, йдеться не про історичне прообразування Христа, а про духовну тотожність із Ним. Таким чином Авель в інтерпретації Сковорода – не першобраз Христа, а один із Божого роду.

У зацитованому уривку з Асхані дане важливе розяснення ідеї самопізнання. У багатьох творах Сковорода потрактував самопізнання як шлях до здобуття щастя: «Сіе-то есть быть щастливым – [узнать], найтись самого себе» [Сковорода 1973, т. I, 173], в «Асхані» він наголосив на тому, що це – шлях до осягнення Бога: «Но нельзя никак узнать Господа, не узнавши самого себе» [Сковорода 1973, т. I, 209], «толь нужное сіе слово узнать себе, что без него и Господа, и ничего узнать не можно» [Сковорода 1973, т. I, 211]. Філософ тлумачить самопізнання як відкриття в собі Божественного начала. Пізнай в собі істинне – і пізнаєш Істину, мабуть, саме так можна підсумувати міркування Григорія Савича: «Правда, что видим себе всяк из нас и знаем себе. Но как же знаем себе? И как видим? Не все ли то языческое? Не все ли то тлѣнное, что мы познали в себѣ? Хребет один в нас видим, а не лице в нас наше. Лжу нашаея плоти одну видим, – не истину в ней» [Сковорода 1973, т. I, 209-210].

Заперечивши префігураційну концепцію, Сковорода відійшов від канонічної екзегези, яка в цьому питанні спиралася на авторитет Святого Письма, тим паче що сам вираз образи і тіні небесного, що ним філософ визначає прообразність, походить з Послання до євреїв апостола Павла, де йдеться про священників закону: «Вони служать образіві й тіні небесного, як Мойсеєві сказано, коли мав докінчити скинію: Дивись бо, сказав, зроби все за образом, що тобі на горі був показаний!» [Євр. 8:5]. У цьому Посланні служіння єврейських священників тлумачиться як прообраз істинного служіння Христа, самі священники закону - як прообрази Первосвященника Христа, їхні жертви з крові козлів і телят – як прообрази Христової крові, скинія по образу – як прообраз нерукотворної святині [Євр. 9:11-13], Закон називається тільки тінню майбутнього добра [Євр. 10:1]. Біблійні герменевти, йдучи, так би мовити, *per pedes Apostolorum*, часто використовували термін образи і тіні на позначення прообразності. Категорична незгода Сковороди інтерпретувати Закон як прообраз Євангелії, а Мойсея - як прообраз Христа також йде всупереч міркуванням екзегетів: «Мойсей же, по нашому віруванню, служить образом Спасителя нашого, Який Своім другим законом, тобто євангельськими заповідями, все приводить до досконалості» (Оріген) [Оріген 2000, 360], «весь закон суть образ і тінь небесних священнодійств» (Ієронім) [Оріген 2000, 361], «Як все це бачила людина, що жила стільки років перед тим? У прообразі, тіні. Як тут овеча принесене замість Ісаака, так і словесний Агнець принесений за весь світ. Істина повинна була спочатку виобразитися в тіні» (Златоуст, Бесіда XLVII із «Бесід на Книгу Буття»).

Концепція Божого роду теж має біблійне походження, її Сковорода запозичив із «Дій Святих Апостолів». Перебуваючи в Афінах, Апостол Павло виголосив у ареопазі проповідь про «Незнаного Бога»: «І весь людський рід Він з одного створив, щоб замешкати всю поверхню землі, і призначив окреслені доби й границі замешкання їх, щоб Бога шукали вони, чи Його не відчують і не знайдуть, хоч Він недалеко від кожного з нас. Бо ми в Нім живемо, і рухаємось, і існуємо, як і деякі з ваших поетів казали: «Навіть рід ми Його!» Отож, будши Божим *тим* родом, не повинні ми думати, що Божество подібне до золота, або срібла, чи до каменю, твору мистецтва чи людської вигадки» [Дії 17:26-29]. Образ «Божого роду» в устах Павла поєднує античну мудрість з християнським одкровенням, що було одним із засадничих пунктів скворородинського богомислення і з-поміж іншого пояснює особливу перейнятість ним українського філософа – аж до перетворення на провідну ідеологему.

У діалозі «Кольцо. Дружескій разговор о душевном мирѣ» (70-ті рр. XVIII ст.) Сковорода вже не протиставляє концепції прообразності та роду Божого, а зводить їх воєдино: «Всѣ родове от Адама до Христа образы и

тїни суть великія Божія, посеому род Божій называється» [Сковорода 1973, т. I, 383]. У цьому визначенні в цікавий спосіб поєднано часову лінійність прообразності й позачасове коло роду Божого, оскільки хронологічне окреслення від Адама до Христа водночас є і відрізком історії, і замкненим циклом християнського часовиміру, закінченим колом розвитку від Старої Людини до Нової Людини. Отже, вислів «всі роди від Адама до Христа» можемо інтерпретувати як людський рід, людина як така. Також звертає на себе увагу, на перший погляд, неістотне коригування у визначенні прообразності: в «Асхані» йдеться про прообрази Христа («образ и одна тїнь сына божія»), а в діалозі «Кольцо» – про прообрази Божі («образи и тїни суть великія Божія»). Ця різниця в потрактуваннях дозволяє прояснити головну ідею «Асхані», що її Сковорода вияснив на прикладі Мойсея, зокрема, коли стверджував, що «Человѣкъ божій и сын божій – одно то» [Сковорода 1973, т. I, 204], «Мойсей и Христос одно» [Сковорода 1973, т. I, 205]. Змінивши підрядність на сурядність між праведниками і Христом, Сковорода стверджує позачасову духовну відповідність образів Святого Письма, що ґрунтується на ідеї богоподібності людини і згідно з якою людина – праведник – Христос мисляться як тожсамі образи Творця: «Каждое сего рода лицо, будто ложесна разверзает, когда исходит из него первородное оное единачало» [Сковорода 1973, т. I, 383]. Тут радикально переосмислена чільна настанова святоотецької літератури про те, що кожна людина носить у собі образ Христа, Сковорода ж бачить у людині не образ Сина, а Отця. Усунувши Христа з центру на периферію, сам Сковорода рухається в бік протестантських концепцій, що заперечували богорівність Спасителя. У будь-якому випадку, у герменевтичних роздумах філософа вчувається завуальоване опротестування догмату про єдиносущність Христа на користь еретичного, у корені своєму аріанського, постулату про Його подобосущність Богові-Отцю.

І тут, вочевидь, ніяк не оминати найбільш дражливого в оцінці інтелектуальних осягів Сковороди питання про те, чи визнавав він Ісуса Христа історичною особою. Зняти гостроту цієї проблеми спробував ще Михайло Ковалинський в «Жизни Григорія Сковороды»: від імені філософа він навіть розлогий коментар щодо доповнення, а не відкидання ним історії Писання. Цей коментар справляє двоїсте враження, – з одного боку, Сковорода нібито запевняє, що символічне прочитання Біблії не заперечує історію, з іншого – обстоює примат алегоричної інтерпретації й різко критикує історичних християн, обрядових мудреців, буквальних філософів, людей, «духа не имуще» [Сковорода 1973, т. II, 470].

Сковорода говорить про двоїстість Божого Сина: «Видишь ли, что двойной Мойсей? В одном Мойсеѣ тлѣнный и славный. То ж самое дѣлается и на Фаворѣ. Один Христос сносен очам Петровым, второй – страшен. Перваго

множайшии видѣли, втораго никто, кромѣ учеников, в то время как дал и отверз им ум разумѣти писанія. Тлѣннаго и мертваго всѣ видѣли, а о живом никто не терпѣл и слышать» [Сковорода 1973, т. I, 207]. Христова подвійність у філософії Сковороди суголосна двоїстості Біблії: тлінність і вічність Божого Сина й, відповідно, буква і дух Писання. Пізнання Христа Його учнями пов'язується з відкриттям істинного сенсу Біблії, який для філософа був виключно алегоричним. Вочевидь, ідеться про неприйняття Сковородою тілесної історії Христа й віднесення Його постаті у сферу алегорій і символів. Абсолютизація алегоричної методи, характерна для екзегези Сковороди, неухильно схилила філософа до символічного осягнення Христа як одного з багатьох великих Божих образів і тіней.

У діалозі «Кольцо» Сковорода дає оригінальне прочитання негативних персонажів Святого Письма, зокрема образу Каїна: «Правда, что Бог так же по имени называет Каина, Исава, Саула и прочих таких, но они хотя не чисты, однако Божии же скоты. Аз устроивый свѣт, и сотворивый тму, творяй мир, и зиждяй злая... (Исаия, гл. 45). Они суть мѣсто и образ тмы, удаляющія око наше от боговидѣнія, сіе значит убійство Каина, Исавле и Саулово гоненіе. Всѣ по плоти разумѣющіи Библию суть племя их едомское, сей гром Божій слышашіе» [Сковорода 1973, т. I, 385-6]. Філософ переносить символіку великих грішників Святого Письма в царину герменевтики, вважаючи, зокрема, що розуміння Біблії буквально, по плоті (звернемо увагу, що Сковорода використав тут термін Орігена) долучає людину до їхнього нечистого племені. Бінарна опозиція Каїн – Абель у Сковороди набуває самобутнього вираження, оскільки праведників і грішників він протиставляє відповідно як Божі образи – образ тми, рід Божий – племя едомське, богопізнання – віддалення від боговидіння.

Християнський оптимізм Сковороди дозволив і в образах грішників побачити вище призначення – на думку філософа, вони також стверджують Боже всеіснування і від супротивного ведуть людину до богопізнання:

А ф а н а с і й. А я не думаю, чтоб Каин с Ламехом или Саул с Исавом внушали нам своею фигурою присносущіе Божіе. Как же: Вся содѣла Господь себе ради?. Сіе ж можно сказать о филистимах, а может быть и о крылатых ваших быках с летучими львами и прочих пліотках.

Я к о в. Естли бы вы изволили разсудить потонѣе, никогда бы сего не сказали; для того-то нам внушается тма, дабы открылся свѣт. Кто научил, что такое есть кривое, тот давно показал прямое. Чувствуют, что один взор, познав черное, познавает вдруг и бѣлое [Сковорода 1973, т. I, 394-5].

Далі Сковорода іншими словами повторює свою попередню тезу: Каїн та інші грішники є алегорією буквального сприйняття Біблії.

Історія Каїна і Авеля в біблійній герменевтиці тлумачиться насамперед як передбачення хресної жертви Спасителя. Це – канонічне прочитання, наріжним каменем якого є слова апостола Павла, а теоретичним підґрунтям – концепція прообразності та алегорична метода тлумачення Святого Письма. Усупереч цим герменевтичним засадам йде Григорій Сковорода, який відкидає префігураційну модель та утверджує універсальну духовну тотожність Божих образів. Протиставлення Авеля і Каїна як праведника і грішника у творах Сковороди набуває самобутнього наповнення: рід Божий – племя едомське, дух Письма – плоть Письма, боговидіння – віддалення від богопізнання.

1. *Аверинцев С.* Поэтика ранневизантийской литературы. – М.: CODA, 1997. – 352 с. 2. *Бидерманн Г.* Энциклопедия символов. – М.: Республика, 1996. – 336 с. 3. *Грушевський М.* Історія української літератури. – Т. VI. – К.: Обереги, 1995. – 712 с. 4. *Корнилович К.В.* Окно в минувшее. – Л.: Искусство, 1968. – 148 с. 5. *Ориген.* О началах. – Санкт-Петербург: Амфора, 2000. – 384 с. 6. *Сковорода Г.* Повне збір. тв.: У 2 т. – Т. 1. – К.: Наук. думка, 1973. – 532 с. 7. *Сковорода Г.* Повне збір. тв.: У 2 т. – Т. 2. – К.: Наук. думка, 1973. – 576 с. 8. *Ушкалов Л.* Світ українського барокко. Філологічні етюди. – Харків: Око, 1994. – 112 с.

М.М. Ткаченко, студ.

Інститут філології КНУ імені Тараса Шевченка

ЕДИПОВА ІСТОРІЯ У ТВОРЧОСТІ СКОВОРОДИ

У статті розповідається про механізм створення Сковородою «міфу в міфові» на прикладі трактату філософа «Кольцо».

Ключові слова: *едипів міф, Сковорода, міф у міфі, Сфінкс, Свята Трійця, філософія самопізнання.*

В статье рассказывается о механизме создания Сковородой «мифа в мифе» на примере трактата философа «Кольцо».

Ключевые слова: *эдипов миф, Сковорода, миф в мифе, Сфинкс, Святая Троица, философия самопознания.*

This article is about the way of Scovoroda's «myth in myth» creation. It covers the main points which helped him to make his interpretation: ancient heritage, baroque tradition, his own philosophy system.

Key words: *Oedipus myth, Skovoroda, «myth in myth», sphinx, Holy Trinity, philosophy of self-knowledge.*