



Л. А. Софронова



# Три мира Григория Сковороды



Издательство «Индрик»



Российская академия наук  
Институт славяноведения

Л. А. Софронова

# Три мира Григория Сковороды

 ИЗДАТЕЛЬСТВО  
«ИНДРИК»  
Москва 2002

УДК 82:1  
ББК 1(091)  
С 68

*Работа выполнена при поддержке РФФИ,  
грант № 98-06-80053*  
*Книга издана при поддержке*  
*Российского гуманитарного научного фонда,*  
*грант № 01-04-1605d*

Ответственный редактор:  
доктор филологических наук *Т. В. Цивьян*

Рецензенты:  
доктор филологических наук *Л. И. Сазонова*  
доктор искусствоведения *О. Ю. Тарасов*

**Софронова Л. А.**

Три мира Григория Сковороды. — М.: Издательство «Индрик», 2002. — 464 с.

ISBN-5-85759-170-8

Основная задача работы — представить творчество Григория Сковороды в целостном виде — в современном научном освещении. Он построил концепцию, которую сам называл Христовой философией, объявив самостоятельными мирами Библию, мир и человека, представив их в сложном взаимодействии, как двойственные и взаимно отражающие один другого, естественно, подчинив их ведущей антитезе *Бог/дьявол*. В книге последовательно рассмотрен каждый из миров и их отношения между собой. Особое внимание уделено языку их описания, созданному самим философом. Он анализируется в семиотическом аспекте, позволяющем разработать методы и принципы исследования сочинений Г. Сковороды, с помощью которых его концепция выстраивается как единая система в плане содержания и выражения. В работе исследуются проблемы риторики и художественного начала, пронизывающего творчество философа.

Книга предназначена для историков культуры, филологов, историков и для всех интересующихся славянской культурой XVIII в.

© Л. А. Софронова, 2002  
© Институт славяноведения РАН, 2002  
© Издательство «Индрик»

ISBN-5-85759-170-8

# Оглавление

От автора.....	7
----------------	---

## Глава I Григорий Сковорода и его философия

Введение.....	15
Имя философа .....	18
Жизнь и житие.....	20
Видения .....	21
Подступы к агиографии.....	25
Будущие коды культуры.....	32
Синтез философии и риторики.....	36
«Любомудрие».....	38
«Благопристойные игрушки» и «мертвые друзья».....	43
«Блудословіе».....	50
Язык сочинений Г. Сковороды.....	60

## Глава II Слово — четвертый мир философа

Четвертый мир философа.....	77
Лингвистические подступы к слову.....	81
Слово — образ, ключ, имя.....	84
«Испытания» слова.....	86
Слово и принцип отражения.....	90
Слово-знак.....	92
Учение о тропах.....	96
Метафора.....	97
Символ.....	99
Эмблема — «приятное зрелище».....	103
Смысловые оппозиции.....	108
Краткая характеристика системы оппозиций.....	108
Концепт.....	112
Виды оппозиций.....	115
Культурные коды.....	126
Общая характеристика культурных кодов.....	126
Система культурных кодов.....	128
Художественные дефиниции.....	144

### Глава III

#### Священная книга — путь к Богу

Григорий Сковорода — читатель и интерпретатор Библии .....	149
<i>Парадигматическое чтение</i> .....	151
Два начала Библии .....	155
<i>Библия — Бог — мир — человек</i> .....	155
<i>Смысловые оппозиции</i> .....	157
<i>Сакральное и светское слово</i> .....	160
<i>Библия — мир символов</i> .....	162
<i>Эмблема</i> .....	166
<i>Притча</i> .....	168
<i>Префигурации</i> .....	170
<i>Ветхий и Новый Завет</i> .....	170
<i>Цитата</i> .....	175
Культурные коды .....	179
<i>Коды слуха — звука, музыки</i> .....	180
<i>Код движения</i> .....	182
<i>Код зрения и обоняния</i> .....	184
<i>Код вкуса</i> .....	185
<i>Код театра</i> .....	189
Художественные дефиниции .....	191
<i>Код природы</i> .....	192
<i>Человек</i> .....	204
<i>Пространственные дефиниции</i> .....	206
<i>Сакральные определения Библии</i> .....	211
Радость христианина .....	213

### Глава IV

#### Человек — мертвая тень или брат Божий

Человек — Бог — мир .....	220
<i>Человек — Бог</i> .....	220
<i>Человек — мир</i> .....	228
<i>Двойственность человека</i> .....	229
Коды культуры .....	233
<i>Код зрения</i> .....	233
<i>Коды слуха-звукa, музыки</i> .....	237
<i>Коды обоняния и вкуса</i> .....	239
<i>Код движения</i> .....	241
<i>Код тела</i> .....	248

Сердце, душа, мысль .....	252
Художественные дефиниции .....	259
Оппозиция внутреннее/внешнее .....	259
Код природы .....	264
Оппозиция чистое/грязное .....	267
Жизнь человеческая .....	269
Жизнь-путешествие .....	271
Смерть .....	274
Самопознание .....	277
Сродность .....	279
Счастье .....	281
Бедность/богатство .....	284

## Глава V

### Мир духовный и обительный

Система наук и богословие .....	289
Двоемирие .....	301
Смысловые оппозиции .....	306
Коды культуры .....	311
Код движения .....	311
Коды звука, зрения, тела, искусства .....	312
Художественные дефиниции .....	315
Принцип отражения .....	315
Пространственные дефиниции .....	316
Мир-море .....	317
Код природы .....	318
Мир-вещь, мир-машина .....	319
Мир-книга .....	320
Мир-театр, обезьяна, мода .....	321
Натура .....	324
Вселенная .....	325
Природные стихии .....	326
Животный мир .....	330
Растительный мир .....	332
Пространство .....	334
Пространственные измерения мира .....	334
Типы пространства .....	336
Центр/периферия: дом — улица .....	338
Способы структурирования пространства .....	341
Вещь .....	344

Время и вечность .....	346
<i>Категория времени</i> .....	351

## Глава VI

### Небесный человек и духовный враг

Небесный человек .....	359
Бог — мир — человек — Библия .....	359
<i>Зеркала Ветхого Завета</i> .....	364
<i>Бог — бытие всему</i> .....	367
Смысловые оппозиции .....	370
Коды культуры .....	374
<i>Код движения</i> .....	375
<i>Коды зрения и осязания</i> .....	376
<i>Коды слуха — звука, музыки</i> .....	379
<i>Код обоняния</i> .....	382
Рай Божий .....	384
Имена и художественные дефиниции .....	387
<i>Имена Божи</i> .....	387
<i>Сакральные художественные дефиниции</i> .....	390
<i>Светские художественные дефиниции</i> .....	390
«Путеводный лабиринт» .....	397
Духовный враг .....	402
<i>Бог — человек — дьявол</i> .....	402
<i>Смысловые оппозиции</i> .....	408
<i>Коды культуры</i> .....	412
Имена и художественные дефиниции дьявола .....	417
Ад .....	419

## Заключение

Единство трех миров .....	423
Путеводитель .....	442
Принятые сокращения .....	455

## От автора

Объектом исследования в данной работе является «большое текстовое пространство» [Николаева 1997, 85], т. е. весь корпус текстов Г. Сковороды. Оно описывается не последовательно от одного сочинения к другому, а как единое целое во многом потому, что принципы повтора и возвратного движения лежат в их основе, скрепляют и объединяют между собой. Эти сочинения внутренне тесно связаны, темы их постоянно совпадают или пересекаются; способы их разработки в принципе одинаковы, хотя внешне различны. В этом заключается значительная сложность текстов Г. Сковороды, на что обратил внимание Д. Чижевский [Чижевский 1992, 47].

Имея в виду эту сложность, мы опираемся на принцип парадигматического анализа текста, который соответствует принципу чтения-анализа Библии, избранному философом. Этот принцип сочетается с определением способов вхождения библейского слова в его сочинения, но не с текстологическим анализом. Мы не ставим задачу выявить весь корпус библейских цитат в сочинениях Г. Сковороды в полном объеме, а исследуем принципы той работы, которую он с ними проводит, выявляем их функцию в тексте, определяем инструментарий, с помощью которого он анализирует священный текст, как бы подсказывая нам, как исследовать его творчество. Проходя вместе с ним путь проникновения в Библию, освоив его способы работы со священным текстом, мы применяем их к анализу и интерпретации его сочинений, которые имеют ярко выраженное парадигматическое строение.

«Перенеси, о челове́че, мысли твои от одного понятия в иное» [I, 1, 246]\*, — призывает философ читателя, у которого и нет другого выхода, так как сам Г. Сковорода «переносит» свои мысли на огромные расстояния, и читатель должен следовать за ним. Они у него, как бы он сам сказал, «кидаются» из одной стороны в другую, «распростираются», и происходит это на предельно малом пространстве тек-

---

\* В книге используется следующая система ссылок на сочинения Г. Сковороды: I — *Григорій Сковорода. Повне зібрання творів у двох томах*. Київ, 1973. II — *Григорій Сковорода. Сочинения в двух томах*. М., 1973. После римской цифры через запятые указываются том и страница.



ста. Он будто не хочет завершить свою мысль, обрывает ее и начинает новую с тем, чтобы вновь начать движение совершенно в ином направлении. Он не развивает последовательно отдельные мысли, а задав их, как бы нанизывает на невидимую нить, связывающую их и поддерживающую, скрывая ее при этом в самых различных и разнородных образах. Образы толпятся и, на первый взгляд, мешают изложению, прерывают, останавливают, обрывают движение идей, хотя именно так оно и происходит. Только проникнув в сущность слова философа, мы сумеем вместе с ним «перелетать» от одной его мысли к другой, а затем и обнаружить, сколь часто эти мысли повторяются в различных контекстах, образуя единые парадигмы. Только тогда становится ясно, почему сочинения Г. Сковороды полны «обрывов», или, как кажется, состоят из каких-то отрывков, связь между которыми выявляется с трудом, так как он настаивает на их парадигматической, а не синтагматической связи; не «нексус», а «юнкция» определяет их. Кроме того, Г. Сковорода никогда не стремится последовательно и полностью описать объект, а непрерывно подменяет его другим, чтобы затем к нему вновь вернуться.

Мы исследуем не только то, как выглядят три мира — человек, мир, Библия — в представлениях философа. Не менее важен вопрос о том, каким образом Г. Сковорода описывает их. Отвечая на него, мы исследуем то, как выражаются ценностные смыслы, из какого материала создается концепция философа. Очевидно, что этим материалом является слово, а также все те операции, которые философ с ним проводит. В них заложено отношение Г. Сковороды к трем мирам, или к картине мира в целом, черты которой определяются спецификой его языка. Таким образом, идея языка, творящего культуру, присуща ему. Она пронизывает все его сочинения.

Г. Сковорода, не отрываясь от решения поставленных им задач, создает не только концепцию трех миров, но и концепцию языка их описания. «Філософ далеко не байдужий до словесної форми навіть у тих випадках, які по суті далекі від власне філологічних завдань. І його філософські пошуки часто супроводжуються філологічними уточненнями смислу вживаних термінів» [Шинкарук, Іваньо 1973, 55]. В целом, эта концепция выстроена в систему как в имплицитной, так и эксплицитной форме. Во многом она превосходит современный подход к тексту. В ней можно обнаружить элементы знаковой теории, развитую систему бинарных оппозиций, культурных кодов, концептов, художественных дефиниций. Г. Сковорода явным образом выделяет категории времени и пространства. У него очевидны подступы к логическому анализу языка и анализу структуры текста. Поэтому исследование его сочинений ведется в терминах

науки о структуре текста и лингвистической семантики, имеющих соответствия с концепцией, выстроенной философом.

При этом мы не пытаемся перевести философию Г. Сковороды на современный язык или интерпретировать ее в иных, чем он, терминах. Напротив, предполагается, что нельзя отходить от его языка, так как он несет в себе не только идеи, но и мощный поэтический заряд, создающий мифопоэтическое начало трудов философа. Именно в мифопоэтическом аспекте решаются основные проблемы сквородинской философии человека, мира и Библии. Взятое вне этого аспекта, скрывающегося в языке, учение Г. Сковороды утрачивает все богатство смысловых коннотаций и обезличивается. Потому исследование его языка, являющего собой синтез религиозного, научного и художественного начал, определяет характер нашей работы.

В наши задачи входит как изучение теоретических принципов работы философа со словом, так и представление его слова в значительном объеме. В работе предлагаются не только выводы о сочинениях Г. Сковороды, но и само его слово, что, с нашей точки зрения, поможет читателю его понять и осмыслить. Все наши положения развиваются и основываются на нем. Например, утверждая значение отдельных культурных кодов или художественных дефиниций и показывая их в контексте, мы не просто иллюстрируем наши рассуждения примерами, но предлагаем читателю пройти вместе с нами путь проникновения в смысл сказанного философом. Его слово, добытое из чрезвычайно сложно построенных, можно сказать запутанных, притом преднамеренно, диалогов, бесед, разговоров, является основой и источником нашего исследования. Оно же ведет читателя по страницам сочинений Г. Сковороды.

На протяжении всей работы мы остаемся внутри этих сочинений, рассматривая проблемы, поставленные философом. В первой главе мы говорим о нем и о главном предмете его изысканий, а также о языке. После этого необходимого на наш взгляд введения историко-культурного плана во второй главе, посвященной слову, мы переходим к анализу принципов описания трех миров. Она служит введением в их систему. Данная глава подводит читателя к следующим четырем, является их преддверием, или крыльцом, как сказал бы сам Г. Сковорода. Хотя он выстроил систему трех миров, и, следовательно, следующих глав должно было бы быть три, их получилось четыре, так как было необходимо дать самостоятельный очерк о главной антитезе всей системы *Бог/дьявол*, без которой три мира как бы повисают в воздухе. Главы о Боге и дьяволе, мире, человеке и Библии построены однотипно, что объясняется тем, что Г. Сковорода рассматривает их в одинаковых терминах, используя одни и те же

средства описания. Естественно, о полном совпадении говорить не приходится; философ всякий раз выбирает из арсенала средств, имеющихся в его распоряжении, наиболее пригодные; одни выдвигаются на первый план, другие появляются в виде аллюзий. Он занят поисками совпадений всех миров, награждает их аналогичными наименованиями с тем, чтобы показать не только их сходство, но и различия, ибо на семантическом уровне эти наименования резко расходятся. Он «накидывает» на миры сетку смысловых оппозиций, не достраивая новые для каждого мира, не изменяя раз и навсегда заданной системы. Изменения состоят лишь в том, что некоторые оппозиции слабо развиты для какого-то одного из миров или вовсе опускаются. Г. Сковорода неустанно проводит характеристику каждого из миров, а также Бога и дьявола, через многочисленные культурные коды, и нельзя сказать, какому из них он отдает решительное преимущество. Они все для него обязательны, хотя их активность, как и смысловых оппозиций, бывает различной. Принципы описания, избранные философом, определяют композицию этих четырех глав, их однообразие, которое хотелось бы считать мнимым. Не избегая его, мы старались показать, каким образом через язык, логические принципы и художественные средства философ создает единство трех миров, подчиняя его основной антитезе.

Приведем два примера, наглядно показывающие характер сочинений Г. Сковороды, его язык и постоянно демонстрируемую связь со священным текстом. Монолог из «Бесѣды 1-ой, нареченной *Observatorium* (СЮН)» построен следующим образом. Первая его часть, открывающаяся выразительным обращением к собеседнику: «Что ты, пень, что ли?» [I, 1, 294], основана на культурном коде человеческого тела. Здесь происходит стяжение воедино человека и мира через части тела, *голову, пяту, подошву*, к которым присоединяется *хвост*. Все они возводятся к *болвану*, знаменующему человека, и ко всякой плоти, которая в свою очередь подается через устойчивые образы *земли* и *праха*, тяготеющих ко всему грубому, «дебелому», сырому, неготовому, как *бурда, брага, сыр*. Одновременно происходит символическое переименование частей тела, и *голова* оказывается не только «начальной частью» *болвана*, но и невидимой силой. Так входит в действие оппозиция *видимое/невидимое*. Остальные части тела остаются в земном мире и подлежат презрению. Чтобы подтвердить свою правоту, Г. Сковорода ссылается на пророков. Затем следуют цитаты из Притчей царя Соломона и их интерпретация, позволяющая назвать человека *обсерватором*, притом «наружным», принадлежащим к «ядущим плоды смертныя плоти, горькую и сладкую тѣнь гибельныя смоковницы, минувших самое древо

райское: „Взалчут на вечер...“» [1, 1, 294]. Код тела оставлен, на первый план выдвигается оппозиция *видимое/невидимое*. Теперь, кроме того, человек подчиняется оппозиции *жизнь/смерть* и вписывается в картину мира, осью которого является райское древо. Человек проходит мимо него, предпочитая тень смоковницы. Тень здесь — это, конечно, ее плоды, плоды смертной плоти. Именно к ним приложима оппозиция *сладкое/горькое*, противопоставленные значения которой снимаются в перечислении. Оставив в стороне и *болвана*, и наружного *обсерватора*, философ обращается к человеку, находящемуся в движении, и, неявно цитируя евангельский текст, объясняет, что есть такие, которые шатаются и бродят по околицам и пустым местам, по распутиям. Они не вкусят вечери сына царева, т. е. Господа. Так незамедлительно обращается философ к коду вкуса, непонятно как выводя человека из околиц и подводя к трапезе Господней. Называя подобных людей содомлянами, он подробно описывает, как они толпятся около дома Лота и не могут войти, все бродят и бродят по лужам. Эту картинку философ распространяет с тем, чтобы обвинить людей в тяжести и сырости их сердец, подтверждая свое обвинение словами Священного Писания, не только обращенными к содомлянам, но и к пророкам, а затем и к другу, который слушает его речь. Друг этот также называется содомлянином и мертвецом, способным только осязать. Так поднимается на уровень абстракции код человеческих чувств, и код осязания приобретает резко отрицательное значение, соотносимое только с *болваном*, телесным человеком, но не с духовным. *Болван* этот оказывается *трупом*, к которому человек не имеет права привязываться, ибо в нем есть другой человек. Для доказательства этого тезиса подключается принцип отражения, и вот уже человек стоит и смотрится в зеркало, но не видит себя. Теперь он подобен *тени*, которую отбрасывает яблоня. Также он смотрит на раду, забывая о солнце. Г. Сковорода призывает его видеть сверх видного, хранить, наблюдать и примечать; стремится передать описанный таким образом процесс духовного познания через образ стрелы, летящей в цель с высокой горы. Он тут же вспоминает, что таков есть и символ и объясняет происхождение этого термина. Монолог этот заканчивается призывом взойти на Сион, на башню Соломонову и стать на страже с пророком Аввакумом. Теперь человек высвобождается из плоти, и философ наблюдает, как блистает ум праведных, и они, «как искры по стеблю, чрез всю, углями их опустошаемую тѣнь, возлѣтают и возносятся к вѣчному» [1, 1, 295], наделенные «посребренными» крылами Ноевой голубицы. Собеседнику остается только вскрикнуть: «Ей!...» [Там же].

Этот монолог объединен одним объектом, но в других речь ведется сразу о нескольких, как в монологе из «Диалога, или Разглагола о древнем мирѣ». Сначала здесь говорится об апостоле Павле, расчищающем путь человеку в духовную Галилею, к той горе, которая есть Библия; затем приводятся слова пророка Даниила и следуют рассуждения о счастье человека и о его природе. Они тленны и подобны тени древесной, не могущей укрыть от зноя. Код природы, мелькнув на мгновение, исчезает, человек забыт, и вновь появляется апостол Павел, бегущий вслед за новым человеком, за Господом. Объект описания постоянно меняется, примером чему служит дальнейшее обращение философа к церковным церемониям, также подобным *тени*, но обещающим явление Господа, как цветущая смоковница обещает плоды. Здесь смоковница уже не гибельная, как в первом примере, и плоды ее «сладчайшіи». Далее следуют незаконченные библейские цитаты. Апостол Павел, после обращения своего познавший Бога, взывает к человеку, кричит вместе с Авраамом и Исайею. Апостол и пророки, «сіи Божіи ангелы высоким трубным гласом возбуждают сплящих на землѣ» [I, 1, 318].

В работе не ставится проблема источников, которыми пользовался Г. Сковорода, хотя важность ее не подлежит сомнению. Мы не проводим сравнительно-историческое исследование и не сопоставляем наследие философа с трудами других религиозных мыслителей, что уже было сделано Д. Чижевским и другими исследователями. Этим, кстати, объясняются особенности списка работ, используемых при написании этой книги. В него вошли отнюдь не все труды, посвященные Г. Сковороде; они приведены в исчерпывающих библиографиях Д. Багалея [Багалій 1992] и О. Мишанича [Мишанич 1994]. Мы не стали их дублировать, тем более что для решения наших задач продуктивным оказалось обращение к кругу работ семиотического направления. Не затрагиваем мы вопроса об отношении Г. Сковороды к догматическому богословию, полагая, что он может быть решен только специалистами. Скажем только, что его взгляды формировались в культурном пограничье латинского круга славянской культуры и ортодоксального. Вопрос о том, от какого круга зависят элементы его концепции, остается за пределами нашей работы.

Мы пользуемся изданием сочинений Г. Сковороды, вышедшим в Киеве в 1973 г., — «Повне зібрання творів у двох томах» [Сковорода 1973]. Издатели положили в основу сохранившиеся автографы или лучшие из имеющихся списков. Орфография, по их словам, изменена незначительно. Основные изменения пережила пунктуация. Мы обращаемся также к московскому изданию его сочинений [Сковорода 1973а], цитируя по-русски переводы его латинских сочинений.

# Глава I

## Григорий Сковорода и его философия

Введение

15

Имя философа.

Жизнь и житие

20

Видения. — Подступы к агнографии. — Будущие коды культуры.

Синтез философии и риторики

36

«Любомудріе». — «Благопристойные игрушки» и «мертвые друзья». —  
«Блудословіе».

Язык сочинений Г. Сковороды

60





*Поставльннй между вѣчностію  
и временем, свѣтом и тьмою,  
истинною и лжею, добром и злом,  
имѣющій преимущественное право  
избирать истинное, доброе в исполненіе,  
совершенное и приводящій то  
на самом дѣлѣ, во всяком мѣстѣ, бытіи,  
званіи, степені, — есть мудрый,  
есть праведный. Таковъ есть мужъ,  
о которомъ здѣсь предлежитъ слово.*

Ученикъ об учителѣ

## **Введение**



Творчество Григорія Сковороды (1722—1794) занимает важное место в исторіи славянской культуры. Он творил в эпоху Просвѣщенія, но не вышел окончательно из культурнаго странства эпохи барокко. Благодаря тесной связи с духовной школой, он продолжил средневековыя и барочныя традиціи отношенія к миру и к человеку, в чем был ближе предшественникам, чем современникам. Так, сочиненія Лазаря Барановича, Іоаннікія Галятковскаго, а не писателей эпохи Просвѣщенія входили в круг его чтенія. Глубинная связь с предшественниками позволила Г. Сковородѣ не обращать вниманія на современный культурный контекст. Зато в его творчествѣ можно усмотрѣть предвѣстіе романтизма с его идеей свободы и категоріей индивидуальности. В немецкой романтической философіи Д. Чижевскій обнаружил множество сходженій с его концепціей [Чижевскій 1992, 58]. Только Г. Сковорода не выходил за пределы сакральной сферы культуры.

Ему была присуща огромная свобода в рѣшеніи многих сакральных тем; продолжая традиціи не только эпохи барокко, но и средних вѣков, он с огромной свободой интерпретировал Библию. Сопрягая с этой интерпретаціей ученіе о человекѣ и мирѣ, он постоянно искал пути, ведущіе человека к счастью и к самопознанію. Сосредоточиваясь на проблемах человека, Г. Сковорода не входил в русло мощнаго светскаго движенія культуры Нового времени, точнѣе — он не вмещался в него, ибо ни на миг не расставался с



наследием прежних времен. Невзирая на доминирующие тенденции эпохи, на все растущее светское начало, он продолжал пребывать в круге культуры сакральной, которая только уступала часть своей территории культуре светской, но никуда не исчезала. Между этими двумя кругами происходило, может быть, довольно слабое, но взаимодействие, которое явно сказывалось в сочинениях Г. Сковороды. Так, например, дидактика нового типа, свойственная эпохе Просвещения, органически продолжала интонации проповедей и всевозможных поучений. Г. Сковорода, кроме того, охотно обращался к светским формам и значениям; но не они главенствовали в его сочинениях, и нужны ему были ровно настолько, насколько могли помочь главному делу жизни — возведению замысловатых строений трех миров: человека, мира и Библии.

Григорий Сковорода был учителем и проповедником, хотел быть услышанным и понятым, но при жизни его сочинения не увидели света, а историю их издания Г. Шпет вообще считал постыдной [Шпет 1989, 83]. Это не помешало распространению знаний о философе. Сначала украинская культура с ее все растущим светским началом уже к концу XVIII в. приняла его в свои пределы «всем сердцем», и он стал ее неотъемлемой частью. Его образ стремительно мифологизировался, сочинения проникали в фольклор и даже были от него порой не отличимы. Довольно скоро и русская культура вобрала в себя сочинения Г. Сковороды, его творчество оказалось достоянием ее высокого уровня. И. Срезневский, который «проявил последовательно и широко раскрытый интерес к писаниям „старчика“» [Кравец 2000, 21], однажды сказал, что Г. Сковорода заслуживает того, чтобы быть известным и памятным в литературе, а может быть, и в истории. С развитием русской философской мысли в русле романтического и символического стало определяться его место в культуре. Философы рубежа веков не раз обращались к его творчеству и даже называли первым русским философом, вводя его творчество в обширный контекст [Кравец 2000, 50–67]. Так, например, это делал Г. Шпет, заявлявший о его близости к толстовству [Шпет 1989, 96]. Таким образом, творчество Г. Сковороды одновременно несло заряд народного начала и высокой философии, что постоянно привлекало к нему внимание. Кроме того, он был воспринят культурой как поэт [Мишанич 1994, 23]. Написанные им песни уже давно усвоены украинским фольклором и литературой. Примечательно, что в изданную в Польше «Антологию украинской поэзии» входят поэтические произведения Г. Сковороды [Мокру 1996, 341–349]. Отзвуки его философии и поэзии, а также события его жизни эстетизировались и превращались в литературный материал.

Начиная с XIX в. и по настоящее время о нем пишут повести, драмы, стихотворения, он стал литературным героем. Его сочинения заинтересовали и композиторов. Мы не ставим задачи составить полный список произведений, посвященных Григорию Сковороде, и в связи с этим вновь отсылаем к известным трудам Д. Багалей [Багалей 1992, 449–450] и О. Мишанича [Мишанич 1994, 43–44]. Упомянем только некоторые из них. И. Срезневский написал о нем повесть «Майор, майор!» (1836). В 1920 г. на Украине вышла повесть В. Полищука «Сковорода», инкрустированная драматическими диалогами. Возникает имя Сковороды на страницах эпилога романа А. Белого «Петербург». О его герое в последних строках сказано следующее: «Говорят, что в самое последнее время он читал философа Сковороду» [Белый 1989, 515]. Уже у Н. С. Лескова в «Заячем ремизе» присутствует скрытая цитата из сочинений философа [Сухачев, Туниманов 1978, 133]. Отрывки его произведений становятся эпиграфами к трем стихотворениям В. Нарбута. Стихотворению «Портрет» предпослано: «Взглянь на род человеческий. Он ведь есть книга: книга же черная»; стихотворению «Гадалка» — «Открой, аще можеш, сердца твоего бездну»; стихотворение «Упырь» явно по созвучию предваряет следующая цитата: «О нетопырь! Горе тебе! Творящему свет тьмою» [Нарбут 1990, 112–114]. Интересно отметить, что в стихотворении В. Нарбута «Бродяга» имя Г. Сковороды возникает в связи с мотивом нищеты — «ты разглагольствовала, нищета, Со стойком, учеником Сенеки; Сковородою ты была взята из бурсы: вынута из-под линейки» [Там же, 166]. В другом стихотворении «Одно влечение: слышать там» имя философа появляется в связи с мотивом странничества: «Одно влечение: слышать гам, чуть прерывающий застой, бродя всю жизнь по хуторам Григорием Сковородою» [Там же, 153]. Эти устойчивые мотивы, существенно дополненные темой Библии, появляются и в стихотворении Арс. Тарковского «Григорий Сковорода» и в других его произведениях.

Не только писатели, но и композиторы обращаются к сковородинской теме. С. Губайдулина написала сонату «Радуйся» (1981 г.), основываясь на ключевых фразах его сочинений, которые в свою очередь являются евангельскими цитатами. Композитор пишет, что «каждая из этих фраз относилась к сфере радости, но имела свой особый смысл» (цит. по: [Холопова, Рестаньо 1992, 83]). Рассматривая систему выражения идеи радости в сонате, В. Н. Холопова тонко уловила совпадение замыслов композитора с идеями Г. Сковороды: «Создавая сонату-мессу, Губайдулина продолжает работать над символической наполненностью элементов своего музыкального языка — противоположностью звучания вибрато и флажолетов как

образов пребывания „здесь“ и „там“ (...) Как размышляла Губайдулина, не надо подниматься на Эльбрус, не надо уходить на тот свет, надо лишь минимально изменить способ соприкосновения со струной» [Там же, 233]. Таким образом, в культуре формируются особые сквородинские темы, в которых идеи философа переплетаются с фактами его биографии.

Перед тем как обратиться к анализу сочинений Г. Сквороды, проследим своеобразный путь распространения знаний о нем самом и о его творчестве, что окажется полезным для дальнейших исследований.

**Имя философа.** Имя Г. Сквороды давно усвоено славянской культурой. Оно проделало тот самый путь, о котором пишет С. С. Аверинцев, демонстрируя соотношение авторства и авторитета в античной литературе и в библейском каноне. Выступило как эквивалент реальности и именуемого лица, как особо привилегированный знак и как знак авторитета. «Как для культа, и религиозного, и магического, так и для права имя — категория из категорий» [Аверинцев 1996, 77–78]. То же самое можно сказать и о вхождении имени в культуру в целом. Одного имени часто оказывается достаточно для того, чтобы породить ряд ассоциаций философского, литературного или историко-культурного плана. Оно становится «именем „содержания“» [Там же, 80]. Имя бытует в культуре особенно интенсивно, когда мифологизируется и принимает на себя ряд значений, которые, в том числе, не проговариваются, но подразумеваются. Как утверждает С. С. Аверинцев, «концепция, выражаемая в слове „auctor“, стоит в определенной близости к такому явлению, как этиологический миф» [Там же, 81]. Это положение исследователя возможно применить и к позиции имени автора в культуре Нового времени, к которому принадлежит Г. Скворода. Имя Г. Сквороды стало своеобразным символом особого, мистического сокровенного знания. Также оно вобрало в себя комплекс значений культуры народной. Они оказались неразрывно связанными.

Сам философ со своим именем вел непрестанную литературную игру, что свидетельствует о его особом отношении к нему. Он подписывал свои сочинения по-разному: то одним именем, то именем и отчеством, то заменял отчество фамилией. Архаизировал свое отчество на древнееврейский манер и получал новое имя: Варсавва, или «старец Григорій Варсава Скворода» [I, 2, 411]. Подробно объяснял в примечаниях, что «Вар, правдивѣе же Бар, есть слово еврейское, значит сын; Сава же есть слово сирское, значит субботу, покой, праздник, мир. И так Вар-Сава — сын Савын, сирѣчь

сын мира, так как Вар-Іона есть сын голубицы» [I, 2, 99]. Перевод имени на сакральный язык был важной семантической операцией, что подтверждается тем, что иногда он писал свое имя по-гречески или по-латыни, т. е. обращался для обозначения своего имени к тем языкам, которые занимали высокое положение в иерархической системе языков. Обратим внимание на то, что игра с именем философа продолжается исследователями. В. Кравец видит в имени ключ к загадке философа, ключ к его восприятию культурой, упоминая, в том числе, тягу символизма к «„простоте“, к этакому утонченному „почвенничеству“, где само имя Сковороды — манифест опрощения (...) Если бы Сковорода был Ивановым или Федоровым (Н. Ф. Федоров здесь ни при чем), ему не хватило бы самой малости для символической харизмы — „дикого“ имени» [Кравец 2000, 19–20].

Существовал и другой путь приобретения нового имени. Г. Сковорода использовал имя одного швейцарца, некоего Даниила Мейнгарда. Его ученику, М. Ковалинскому, Д. Мейнгард, которого он встретил, путешествуя по Швейцарии, показался настоящим двойником учителя. Он пишет, что Д. Мейнгард «столько похож был чертами лица, обращением, образом мыслей, даром слова на Сковороду, что можно было бы почтить его ближайшим родственником его» [Ковалинский 1973, 464]. Г. Сковорода увидел в этом совпадении необыкновенное предзнаменование и «возлюбил его заочно» настолько, что начал подписываться именем своего никогда не виденного им двойника. Также иногда он ставил это имя рядом со своим собственным: «Григорій *вар* (евр. сын) Сава Сковорода, Даниїл Мейнгард» [Там же]. Даниил Мейнгард — не псевдоним Г. Сковороды, хотя и тяготеет к псевдониму, так как обогащает имя автора «продуманной философией литературного имени» [Шишкин 1996, 19]. Оно скорее второе имя автора, которое он употреблял наравне и одновременно с первым, собственным: «Tuus et servus et amicus Grego[r]ius Daniel Meingard» [I, 2, 359]. М. Ковалинский обращался к философу, называя его Мейнгардом. (В. Кравец в чисто барочных традициях интерпретирует это имя философа, обращаясь к излюбленному философом принципу этимологизирования [Кравец 2000, 29–30, 36].) Иногда в подписи Г. Сковороды возникали развернутые определения типа: твой христианский друг; иногда в ней звучал чисто школярский юмор: «Sophistarum asinus Grego[r]ius» [I, 2, 315]. Интерес к имени философ проявлял постоянно. Переводя оду Сидрония Хозия, в примечании он говорит, что Σίδερον по-гречески значит железо: «Audi jocum. Ergo sartagini cognatus (...) est» [I, 2, 174].

## Жизнь и житие



Сковородинские мотивы, бытующие в культурном сознании, с одной стороны, достаточно устойчивы; с другой — они не имеют четких очертаний; некоторые

их элементы свободно взаимозаменяются, что не случайно, ибо они относятся к мифологизированному типу знания. Можно утверждать, что в результате переплетения этих устойчивых мотивов сложилась своего рода сковородинская мифологема. Она довольно часто проникает не только в художественные произведения, но и в научные труды, в чем видится глубокий смысл.

Между сочинениями и жизнью автора всегда существовали тонкие связи; его жизнь ярко высвечивала основные положения сочинений. Г. Сковорода жил, будто сообразуясь с ними, или писал о том, что должно было лечь в основание его жизни. Представления о жизненном пути Г. Сковороды, которые имел он сам и которые усиленно развивал его ученик, сказавший о нем: «И словом, и умом, и жизнью мудрец» [Ковалинский 1973, 486], служат своеобразным введением в его концепцию мира и человека. Сочинения моделировали жизнь философа, которую он сам довольно скоро начал воспринимать как дистанцированную от реальности, о чем во многом свидетельствуют его письма. Он проецировал на самого себя, на жизненные основные положения своей концепции. Напомним, что П. Флоренский относил Г. Сковороду к онтологической школе, полагая, что у мыслителей этого направления существовало «тяготение к реализации своих идей, жажда осуществления высшей правды» [Флоренский 1914, 614–615]. Потому биографические данные оказываются важным подспорьем для исследования творчества философа. Эту ситуацию учитывал Г. Шпет. Развивая концепцию четырех типов русской интеллигенции, он указывал на предельное их выражение в Новикове, Щербатове, Радищеве и в Сковороде. Этот последний тип, по его мнению, играл в русской культуре XIX в. значительную роль. Таким образом, единство жизни и творчества Г. Сковороды Г. Шпет описывал как одно из интеллигентских состояний своего времени [Шпет 1989, 82]. В. Эрн пошел дальше, утверждая, что жизнь Г. Сковороды представляет собой философскую ценность [Эрн 1995, 321].

Возникновение особого синтеза жизни и творчества Г. Сковороды, восприятие его жизни как условной проекции творчества основывается, видимо, на том, что философ сам описывал свою жизнь, стремясь к совпадению ее параметров со своей основной концепцией. По крайней мере, его жизнеописание существенно дополняет литературно-философские сочинения, входит в них на правах аллюзий, и потому в культурном сознании порой подавляет творческое

наследие. Как сам философ сопрягал в своем творчестве различные начала, как он всегда с огромным вниманием относился к жизненным реалиям, так и его исследователи не изолируют его жизнь от творчества, и интерес к его биографии не затухает и в настоящее время; продолжается заданная им линия сопряжения творчества и жизни. Как сказал В. Эрн, «его жизнь — лучшая иллюстрация его философии, а его философия — прекрасное умозрительное истолкование его жизни (...) Он по-античному органичен. Он живет так, как думает, и думает, как живет» [Эрн 1995, 321].

Мы намереваемся осветить основные события его жизни, сообщаясь с его первым биографом и учеником, М. Ковалинским, стараясь фиксировать те их значения, которые нашли отражение в концепции философа. В этом аспекте для нас огромную ценность представляет эпистолярное наследие Г. Сковороды, подробно проанализированное Дм. Багалеем с точки зрения влияния философа на различные слои общества [Багалій 1992, 185–230].

Можно утверждать, что существует набор мотивов, связанных с жизнеописанием Г. Сковороды, заданный им самим и развитый М. Ковалинским. Эти мотивы, названные иногда вскользь, будто затерявшиеся среди бытовых деталей или риторических построений, легко собираются воедино и служат построению образа философа. Этот набор устойчив и существует в литературе о философе поныне. Приведем в доказательство только одно знаменательное название работы о нем — «Апостолічний старчик» [Барка 1977]. Видимо, Григорий Сковорода желал создать образ философа не только для того, чтобы отличить себя от других, но и затем, чтобы сфокусировать в нем некоторые свои идеи, сделать их легкими для прочтения. Так же поступал и М. Ковалинский. И учитель, и ученик позволили себе раскрыть образ философа в сакральном аспекте, соотносить его самого, а не его учение с кругом сакральных значений. Рассмотрим, как это происходило. И Сковорода, и Ковалинский поместили этот образ в мир снов и видений.

**Видения.** Можно было бы предположить, что Г. Сковорода, которого наделяли различными таинственными способностями, называли теомантом, испытывавшим все переходы вдохновения, о котором В. Эрн писал, что «природа была благосклонна к своему верному сыну и наделила (...) какой-то особой чрезмерной остротой чувства и необычайно тонкой восприимчивостью даже к тайным, для других незаметным, движениям — как физической, так психической среды» [Эрн 1995, 345], с особым интересом относился к категории сна. Но Г. Сковорода, если и обладал вышеупомянутой остротой чувства, то

направлял его на познание высших истин и не вкладывал в сон как таковой значительных смыслов. Правда, его ученик, М. Ковалинский, передает слова философа о том, что душа человеческая может достичь такого состояния, когда «преисполняясь внутренно, являет в воображении состояніе бытія человѣческаго иногда одобрительно, иногда наказательно, увѣщательно, предварительно и указательно» [Ковалинский 1973, 444]. К этим словам сделан развернутый комментарий о вещих снах Сократа.

Сам Г. Сковорода описал несколько своих и чужих снов (или сконструировал их) для подтверждения основных идей, о чем мы будем говорить в дальнейшем. Более важно то, что он обращался к жанру видения, как в диалоге «Брань архистратига Михаила со сатаной о сем: легко быть благим» (1783 г.). Он сам этот диалог определяет как видение: «Сіе видѣніе аз, старецъ Даниїл Варсава, воистину видѣхъ. Написяхъ же во просвѣщеніе невѣждамъ блаженнымъ» [1, 2, 84]. Видение описано очень конкретно, снабжено подробными комментариями на темы атмосферы и «фарійской» пирамиды, акафистов Богородице и Давидовых псалмов. Их дополняют цитаты из Эпикура и Эврипида, толкования греческих слов. Оно распадается на две законченные части. Первая — борение архистратига Михаила с сатаной. В ней сжато представлено сражение сатаны, пытающегося вновь взлететь к небесам, и архистратига Михаила. Вторая часть — развернутая беседа «архивоинов», представляющая для нас наибольший интерес.

После битвы архистратиг Михаил с другими архангелами восседает на «благокруглой» радуге и ведет «ангельскіи» беседы о Боге и человеке, уличая дьявола и мир, находящийся в его тенетах. Архангелы повествуют притчи и воспевают песни Господу. Перебивая друг друга, рассуждают о противостоянии высших сил силам ада, сокрушаются о грешниках. Их беседа повторяет многие рассуждения философа из других его диалогов, но она от них отличается, так как Г. Сковорода снабдил ее некоторыми элементами сюжетной структуры, заставив архангелов стать наблюдателями того, что творится на земле. Их разговор прерывается, и архангел Гавриил «возблаговестил». (Отметим появление высокой лексики, что отнюдь не всегда свойственно Г. Сковороде при описании сил небесных.) Архангел призывает своих любезных братьев отвести очи от грешников и посмотреть на праведника. Так происходит смена точек зрения, и теперь не философ внутренним взором видит то, что происходит на небесах, а архангелы взирают на землю. Видят они веселого странника, воспевающего песнь Богу, «грядущего» (вновь обращение к высокому стилю. — Л. С.) по земле, и не только видят, но старательно за ним наблюдают. Они следят за тем, как странник

осматривает окрестности, «обращает очи то надесно, то налево, то на весь горизонт» [I, 2, 66], как он почивает на холме, и в снах ему представляются Божии видения. Они видят, как он вкушает «безпритворную» пищу, которой сам придает вкус. Стараются архангелы расслышать, что поет сей веселый странник, и узнают его: «„Не слышите ли, что сей пѣшеходец поет?“ „Как не слышать? — воскликнули архангелы. — Он руками машет и поет пѣснь сию: „На *пути* свидѣний твоих насладихся, яко во всяком богатствѣ“. „Сей есть друг наш — Даниил Варсава“» [I, 2, 67].

Теперь философ — уже не только наблюдатель, как он сам о себе заявил, но и объект наблюдения. Он введен в художественное пространство видения в образе странника и видит себя со стороны. В действие входит типичный для поэтики барокко принцип двойного отражения. Он назван по имени, построенному на смешении его собственного имени и имени воображаемого двойника, Даниила Мейнгарда, причем самими архангелами. Приближая образ странника, т. е. самого себя, к небесным сферам, Г. Сковорода описывает его, используя множество библеизмов и библейских цитат: «Он шествует со жезлом веселыми ногами и мѣстами и спокойно воспѣвает: „Пришлец аз есмь на землѣ, не скрый от мене заповѣдей твоих“» [I, 2, 66]. Очевидно, что данный эпизод происходит в свернутом времени и Г. Сковорода делает попытку вписать его в вечность, приблизить воображаемого странника к небу. Архангелы взирают на него как на «милейшее зрелище» и видят, что, хотя он и бродит ногами по земле, сердцем пребывает на небесах. «День его — вѣкъ ему и есть яко тысяща лѣтъ (...), он по міру паче всѣх нищій, но по Богу всѣх богатѣе» [I, 2, 67], он живет в веселии сердца, полон истинной радости. Эта характеристика странника уверенно приближает его к наблюдателям. Философ предстает праведником, чудесным странником, вторящим библейским пророкам и причастным к вышним силам. Его путь по земле именуется спасительным, и этому пути противопоставлен пустой, или левый, путь мира. Путнику-праведнику противостоят грешники, последовательно появляющиеся в видении. По окончании этого «парада» страстей архангелы удаляются «в горняя». Чудесный странник не вступает с ними в контакт, но уже то, что они, там, наверху, узнали философа, свидетельствует о явной тенденции к сакрализации образа автора видения.

На столь же высокой ступени находится образ философа, созданный его учеником, М. Ковалинским, который в сочинении «Жизнь Григорія Сковороды» подробно рассказывает сон об учителе явно панегирического характера. Этот сон-видение можно рассматривать как своего рода духовное наставничество учителя, принять слова ко-



торого готовится ученик: он размышляет о правилах, которые внушил ему Г. Сковорода, и желает, чтобы кто-нибудь просветил его в истине. В таком расположении духа его взору представляется не только земля, но и небо — провести эту вертикаль ему необходимо для возвышения образа учителя. На этот раз на небе не появляются ангелы или архангелы. Круг сакральных значений переводится в написанное слово: «по всему пространству онаго (неба. — Л. С.), были написаны золотыми великими буквами слова» [Ковалинский 1973, 451], светящиеся изнутри. При внимательном рассмотрении оказывается, что написаны они не последовательно, но даны «складами, по слогам (...) память — святых — мученик — Ананія — Азарія — Мисаила» [Там же]. Можно предположить, что подобное написание имен трех отроков, в печи не сожженных, намекает на архаическую подоснову — собирания из отдельных букв Слова [Топоров 1995, 55]. Эта надпись косвенно указывает также на имя, избранное Г. Сковородой, — Даниил (Мейнгард), ибо отсылает к книге пророка Даниила. Она же напоминает о любимом песнопении Григория Сковороды: «Образу златому на полѣ Деирѣ служиму тріе твои отроцы не брегоша безбожнаго велѣнія» [Ковалинский 1973, 440]. Этот стих Иоанна Дамаскина сопровождал философа всю жизнь, и он — как пишет М. Ковалинский — часто напевал его по «нѣкому махиальному побужденію (...) он всегда почти имѣл в устах его и, сам не зная почему, любил его паче прочих пѣній» [Там же, 452].

Заметим, что видение учителя и сон ученика, также близкий к видению, непременно фиксируют имя философа и песнопение. Сходно избрано и местоположение философа. У М. Ковалинского Григорий Сковорода также находится на земле, но если в видении учителя он замечен свыше архангелами, то у ученика золотые искры с небесных букв стремительно падают на него; во сне ученика он выглядит осененным свыше. Выступает он в этом эпизоде не простым учителем или наставником, а приближается к ипостаси пророка, на что указывает особая каноническая поза. Через обращение к иконографии проводится скрытая параллель между учителем и Иоанном Предтечей. Философ стоит «на земли, подняв вверх прямо правую руку и лѣвую ногу, в видѣ проповѣдующаго Іоанна Крестителя, котораго живописцы нѣкоторые в изображеніях представляют в таком расположеніи тѣла и каковым Сковорода тут же мнѣ вообразился» [Ковалинский 1973, 451]. Г. Сковорода на земле стоит не один, по правую руку находится ученик, видящий этот сон. Даже некоторые искры с неба падали и на него и «производили (...) нѣкую легкость, развязанность, свободу, бодрость, охоту, веселость, ясность, согрѣяніе и неизъясняемое удовольствіе духа» [Там же]. Обратим внима-

ние на то, что в примечаниях М. Ковалинский говорит о снах «от духа бываемых».

Этот сон по традициям барочной поэтики не остается без толкования. Как сказано в «Жизнеописании», М. Ковалинский рассказывает его троицкому священнику Борису, лицу реальному, не раз упоминаемому Г. Сковородой в письмах и у которого «имѣл квартиру» сам рассказчик. Священник замечает, что сей муж послан от Бога быть ангелом-руководителем и наставником. Появление отца Бориса, который, кстати, приходился родным дядей М. Ковалинскому, придает сну реальные очертания; его слова еще раз дают основания видеть в учителе духовного водителя, чей труд на земле благословило небо. Так совпадают основные параметры видения Г. Сковороды и сна М. Ковалинского.

Михаил Ковалинский не только построил законченный эпизод сновидения, но и по ходу изложения жизнеописания философа не раз уверял, что на нем почивал дух Божий, что он всегда прислушивался к «тайному гласу внутреннему». Это сообщение, правда, не переводит открыто образ учителя в мистический план, так как тут же следует объяснение: внутренний глас есть глас воли Божией. Ученик говорил об известной святости жизни философа, сравнивая его с апостолом Павлом. Г. Сковорода, по словам М. Ковалинского, всегда испытывал святость тайного руководства, проникал в суть священного Писания, взирая на дух вседержителя с радостью и поклонением.

Эти два эпизода, помещенные в мир видений, представляют наиболее высокую ступень сакрализации образа философа. За ней следует ступень агиографического канона, сквозь призму которого подается этот образ. И в письмах Григория Сковороды, и в сочинении М. Ковалинского приметы личностной характеристики, частной жизни философа довольно мало заметны. Они появляются только тогда, когда их можно использовать как подспорье для построения вариации на агиографическую тему, когда на их основе можно надстроить агиографические мотивы, что вновь свидетельствует о тенденции к сакрализации образа Г. Сковороды.

**Подступы к агиографии.** Григорий Сковорода демонстрировал остроконечное отношение к своей жизни. Она, как уже говорилось, служила для него материалом, из которого он выстраивал свою философию. Кроме того — о чем свидетельствуют его письма — он находил в ней приметы собственной личности, знаки того пути, который проходят святые. Это не означает, что, с точки зрения философа, их путь пройден им целиком. Он только примеривался к нему, к тем его отрезкам, которые ведут святого к главному испытанию веры. Присутствуют

подступы к агиографии не только в эпистолярном наследии философа, но и в истории его жизни, написанной М. Ковалинским, который очевидным образом производил отбор жизненного материала для построения светского жития, ставя знак равенства между идеей и реальностью. Кстати, В. Эрн называл его сочинение не жизнеописанием, а житием [Эрн 1995, 336]. М. Ковалинский не разрывает философию учителя с событиями его жизни и продолжает традиции сочинений Г. Сковороды, показывая его личность и жизненный путь в связи с его концепцией. Это жизнеописание имеет двойственную природу: иногда оно приближается к агиографическому канону, иногда отходит от него, но автор имеет его в виду постоянно. То, что он осознает наличие этого образца, несомненно. Достаточно обратиться к примечанию, сделанному им к названию жизнеописания: «Писано 1794 года в древнем вкусь» [Ковалинский 1973, 439]. В высокую лексику М. Ковалинский, как и сам Г. Сковорода, вкладывал особый смысл; в ее употреблении налицо стремление возвысить и осознать жизненное поведение в терминах, относящихся к сакральному кругу культуры. Г. Сковорода, например, вместо того чтобы сказать, что переехал из одного города в другой, сообщает: «Нечаянный вихрь выхватил меня с Купянских степей» [II, 2, 212].

М. Ковалинский, вторя своему учителю, перед тем как приступить к конкретному изложению событий жизни Г. Сковороды, размышляет о мироздании, о природных стихиях, о различных кругах бытия, о бытии невидимом, которое, «в снисхождении своем сгущаясь, составляет в челоуѣкъ мысленность, в животных — чувство, в растительных — движеніе, в нечленовных ископаемых — существование» [Ковалинский 1973, 439]. Затем в этот кратко очерченный космос, построенный в духе Г. Сковороды, он помещает человека и, вслед за своим учителем, дает ему определение, называя «воплощенной способностью мыслящей», и указывает на главное его свойство — свободную волю. Свободная воля предполагает выбор, а выбор в свою очередь — нравственную способность. Она ведет человека к мудрости, которая есть то же, что и праведность, — утверждает М. Ковалинский. «Отсюда происходит подвиг исканія, и подвижник истины называется мудрый, а дѣло его — добродѣтель» [Там же], — делает заключение ученик, заканчивая свое «теоретическое» введение.

Обращаясь к истории жизни философа, М. Ковалинский прежде всего отмечает ее начало и конец, детство и кончину. Середину жизненного пути он насыщает многочисленными дидактическими рассуждениями и тесно связывает с учением Г. Сковороды, повествуя также о реальных трудностях его жизни. Для нас же важно, что он не обошел вниманием родителей Григория Сковороды и придал

им черты родителей «агиографических». Они были честны, правдивы, добродетельны, отличались «страннопримством, набожеством, миролюбивым сосѣдством» [Там же, 440]. Не менее значимо и то, что особо отмечается присущая с ранних лет склонность будущего философа к «богочтению», охота к наукам, которую он проявил «по седьмому году от рождения» [Там же]. Напомним, что в «Житии Константина» «рассказывается о том, как он ребенком, в возрасте семи лет, познакомился с сочинениями Григория Назианзина, знал их „изъоустъ“» [Топоров 1995, 22]. Кроме того, Григорий Сковорода «самоохотно» ходил в церковь, где пел на клиросе. Любовь к наукам и музыке он продолжит проявлять и в дальнейшем.

О последнем этапе жизни философа сказано немного. М. Ковалинский постепенно ведет Г. Сковороду к кончине, показывая, как однажды спас его Господь — философ будто предчувствовал начало эпидемии в Киеве и срочно уехал из города, славя затем всю жизнь Господа за чудесное избавление. Ученик останавливается на том, как завершался круг жизни учителя, как его одолевали старость и болезни, как он готовился к уходу из земной жизни, вводя его рассуждения о страхе смерти и способе его преодоления, о сне-смерти. Философ кротко, с радостью, как и должно, принимает все физические страдания и тихо умирает, заключив основы своего учения в краткой эпитафии: «Мир ловил меня, но не поймал».

Прослеживая жизненный путь учителя, М. Ковалинский указывает на особые черты его личности, выдвигая на первый план отношение к бедности, которое постоянно демонстрирует и сам Г. Сковорода. М. Ковалинский говорит о бедности Г. Сковороды постоянно. То он возвращается из путешествия с пустым карманом, то находится в крайнем недостатке, то у него есть только две худые рубашки, один камлотный кафтан, одни башмаки, да черные гарусные чулки. Г. Сковорода не обзаводился своим домом, у него не было своего угла, он вел простую, скромную жизнь, выбирая уединенный угол и не позволяя себе прислуживать, — замечает М. Ковалинский. Так реальное жизнеописание принимает черты агиографического канона, и бедность становится христианской нищетой, которую М. Ковалинский называет самоотвержением. Нищета утрачивает реальные приметы и незаметно приближается к агиографическому образцу: был философ «убог, скуден, нужен» [Ковалинский 1973, 443]. Обращает внимание М. Ковалинский на то, как Григорий Сковорода переносил свое нищенское состояние — скромно, молчаливо, безропотно: «Недостатки стѣсняли его крайне, но нелюбостязательный нрав его поддерживал в нем веселость его» [Там же, 441]. Об этой «веселости», о «беспечальном» состоянии своем пишет и сам фи-

лософ: «Мнози глаголют (так писал он к другу своему): что дѣлает в жизни Сковорода? Чѣм забавляется? Аз же во Господѣ возрадуюся, возвеселюся о Бозѣ, спасѣ моём!» [Там же, 462]. Так сплетение тем нищеты и радости порождает образ истинного христианина, способного терпеть все тяготы жизни.

Автор жизнеописания поддерживает размышления Г. Сковороды о нищете: «Старость, нищета, смиреніе, безпечность, незлобіе суть мои в ней (в пустыни. — Л. С.) сожительницы» [I, 2, 397–398]. Сам философ редко детализирует свое бедственное положение, укоряет себя за «интерес к тѣлесным надобностям», конкретно, за желание иметь «шубку ярославскую» и стремительно абстрагируется от подобных нужд: «Но не щастливѣ ли примирившаяся с Господом совѣсть в худенкой для зимы шубѣ, неж беззакониково сердце, хотя[б] его тѣло одѣваемо было соболями?» [I, 2, 412–413]. Подобное совмещение реального с абстрактным — одна из главных черт всего творчества Г. Сковороды. Он всегда легко забывает реалии, отталкивается от них или переводит в план абстракций. И вот уже в этом же письме зимний мороз противопоставляется «холодному скрежету» и «безкуражному отчаянію» внутреннего человека. Философ не сетует, а утверждает в своей бедности: «Живу, яко ничто же имущій, а вся содержащій, малим сим быть научився» [I, 2, 396]. Он не раз возводит бедность в ранг святой нищеты, пишет о ней в возвышенном стиле: «Да воздаст же тебѣ той, иже на свой счет пріемлет все даемое нищим!» [I, 2, 410]. Правда, в письме к И. И. Ермолову он говорит о своем «нищенском» капитале. Тема нищеты — одна из основных тем его поэтических произведений: «Пропадайте, думы трудны, Города премноголюдны! А я с хлѣба куском Умру на мѣстѣ таком» [I, 1, 72]; «А мой жребій с голяками, но Бог мудрости дал часть» [I, 1, 82].

Не только бедность, но и стремление к пустынножительству, свойственное, как известно, агиографическим персонажам, отличало философа, по словам М. Ковалинского. Тема ухода от мира была центральной и в письмах Г. Сковороды. Ей предшествует мотив путешествия, также свойственный многим житийным персонажам, как например, Алексею человеку Божию. Григорий Сковорода также «возжелал видѣть чужіе краи» [Ковалинский 1973, 440]. На примере мотива путешествия легко заметить, как происходит превращение конкретного мотива в абстрактный, наделенный высшими значениями: путешествие приобретает черты странничества на этой земле, а Сковорода начинает именоваться не путешественником, ведомым любознательностью, а «пришельцем»: «Дух его отдалял его от всяких привязанностей и дѣлая его пришельцом, пресельни-

ком, странником, выдѣлывал в нем сердце гражданина всемірного» [Ковалинский 1973, 443]. Так модель поведения идеального христианина, пренебрегающего земной жизнью во имя жизни вечной, накладывается на реальный план жизнеописания.

Г. Сковорода неслучайно подробно описывает пустынножительство Иоанна Предтечи, объясняя, что только отвратившись от дворцов, многолюдных и роскошных городов, уйдя в пустыню, Иоанн был способен искать царство Божие. Там он жил, не заботясь о пропитании, об одежде, соблюдая целомудрие. Также привлекал его внимание удалившийся от Рима Иероним Блаженный. Г. Сковорода, кажется, был уверен в том, что и ему удалось достичь той же степени удаления от мира, что и великим пустынножителям. Он уже «ранее умер для мира, чтобы когда-нибудь подняться во славу со Христом» [II, 2, 212]. Каждый свой жест Григорий Сковорода был готов истолковать в терминах пустынножительства, отшельничества. Себя он охотно именовал пустынником. В письме к Е. Е. Урюпину, благодаря адресата за гостеприимство, подписываясь: «Старец Григорій Варсава Сковорода», он употребляет высокую лексику: «Седмицу у тебя почил старец Сковорода, аки в матерном домѣ» [I, 2, 410]. В другом письме, к А. Д. Карпову, он торжественно сообщал, что вместе с ангелом-хранителем «веселится пустынею» [I, 2, 396].

Наряду с мотивом пустынножительства возникал мотив скитаний. Условность этого понятия становится очевидной при обращении к реальным событиям жизни философа. Г. Сковорода обычно жил в имениях своих друзей и знакомых, а не в глухих, далеких лесах, и про эту жизнь говорить как про скитания можно только в переносном смысле, тем более что при подобном словоупотреблении исчезает заложенное в этом слове значение движения. Философ тем не менее воспринимал бытовые ситуации сквозь призму пустынножительства и ухода от мира: «Я больше не в Бабаях, а живу в Липцах, у Алексія Ивановича Авксентіева. Словом сказать: „Господь пасет мя“» [I, 2, 395]; «Нынѣ скитаюся у моего Андрея Иван[овича] Ковалевского (...) ничто мнѣ не нужно, как спокойна келія» [I, 2, 357]. Его жизнь в разных городах также называлась скитаниями: «Нынѣ скитаюся в Изюмѣ» [I, 2, 404]. Через скитания обозначалась и вся жизнь философа: «Я доселѣ скитаюсь, обнося мертвенное тѣло» [I, 2, 396]. Следовательно, *скитаться* на его языке означало — не только жить где-то, но и жить вообще, и прежде всего — жизнью духа, невзирая на опасный и лукавый мир сей.

Странничество Григория Сковороды настолько определило его жизнь, что в таком виде его образ вошел и в русскую философию XX века. Вот как пишет о нем В. Эрн: «Он нашел наконец свое ис-

тинное место в жизни — в смиренной роли странствующего нищего, и найдя ее, остался ей верен до конца своих дней» [Эрн 1995, 339]. На странничество Г. Сковороды обратили внимание Г. Флоровский [Флоровский 1991, 121], Д. Багалей, вынесший в название своего труда тему странничества [Багалей 1992]. Мотив странничества, отягощаемый темой неприкаянности, одиночества, неокончательно ушел в агиографический пласт жизнеописания; он также способствовал созданию образа бродячего философа, в котором можно усмотреть воспоминание культуры о «мандрованих» дьяках, чей вклад в украинскую культуру неоспорим.

Скитаясь нравственно и физически, Г. Сковорода демонстративно отказывался от мирской жизни. Не был склонен к браку, но и к монашеству не стремился, хотя монахов считал высшими учениками Христа, несмотря на то, что не раз выступал против монашества, полагая, что отнюдь не все склонны к монашеской жизни и многие вошли в нее, не имея на то никаких оснований. Объясняя, почему монахов называют ангелами, он говорил, что они простились с телом и их удел есть только Господь. Знаменательно, что однажды философ свое пребывание в одном имении назвал монашеством: «Имам моему монашеству полное упокоєніє» [1, 2, 357].

Церковная жизнь не удовлетворяла Г. Сковороду, он не сделал ее объектом явного обличения, но зато в символическом виде ввел в один из своих снов. Г. Сковорода представляет себя участвующим в службе, кланяющимся до земли, испытывающим невообразимую «сладость духа». Но храм, оказывается, осквернен пороками, здесь бродит «сребролюбіє с карнавкою» [1, 2, 429], и священнослужители во время литургии предаются чревоугодию, поедая «мясніи» обеды. Чревоугодие перерастает в чудовищное жертвоприношение, противопоставленное священной трапезе, т. е. причастию. Так как алчущим недостает мяса животных, они пожирают человека в черной «свить» до колен и бедных сандалиях, «держа при огнь» [1, 2, 429]. «Коего смраду и скверного свирѣпства я не терпя, с ужасом отвращая очы, отшол» [Там же], — заключает свой рассказ философ. В жертве можно видеть и самого Г. Сковороду, порой гонимого церковью за нмнимую ересь, и обобщенный образ истинного служителя церкви, противопоставленного порочным.

Философ не признавал рутины в системе образования и постоянно лишался места: то учителя в доме, высокомерный хозяин которого презирал его за бедность и считал ничтожным; то преподавателя коллегии, откуда его выгоняли с позором, грозя судом консистории, обвиняя в непомерной гордыне. Но он всегда проявлял безропотность и терпение. Об этих событиях М. Ковалинский пишет особо,

о них не раз вспоминает сам Г. Сковорода, что объединяет условную агиографическую линию с реальным жизненным опытом философа.

От всех возможных вариантов внешнего устройства своей жизни Г. Сковорода отказался, мотивируя, в том числе, данную ситуацию врожденной меланхолией. Обращаясь к коду театра, который постоянно присутствует в его сочинениях, он говорил о себе следующее: «Я бы сам севодня же бросил мое состояніе и вступил бы в иное, если б не чувствовал, что хлопотливая моя и меланхоличная природа к самой подлой приватной и уединеной маскѣ способна» [1, 2, 389]. Называя свою маску подлой, Г. Сковорода осознавал ее соответствие с ролью.

Это не спасало его от зависти и гонений, которые причиняли ему незаслуженные страдания. Как говорил сам Г. Сковорода, он вечно был окружен хулителями и «языковредными оглагольниками». Он был гоним, и его не понимали окружающие, называвшие богохульником и мизантропом. Он попадал в «оклѣветанія» и старался оправдаться и заградить «челюсти лаятелныя». Как говорит М. Ковалинский, с самого начала «судьба начинала приуготовлять сердце его к несправедливостям людским, которыя имѣл он испытать в продолженіи жизни» [Ковалинский 1973, 443]. Даже после кончины лицемеры и завистники продолжали обвинять его, не осознавая того, что уже «душа его приобретает вящую красоту страждущей невинности» [Там же, 473]. Разрыв с устоявшимися формами жизни явно соотносит Г. Сковороду с агиографическим образцом. Если он и не достигает его, то тем не менее явно включается в сакральный круг культуры, что ощущают и исследователи: «Він прожив і вмер, як праведник, мудрість якого була джерелом його праведности» [Чижевський 1992, 44].

М. Ковалинский подробно останавливается на типе поведения философа. Из его сочинения мы узнаем, как одевался Григорий Сковорода — всегда пристойно; как он питался — на заходе солнца ел плоды и молочные приправы и никогда мясо и рыбу. Особенности этой диеты привели к тому, что философа обвинили в манихейской ереси. Спал он мало, всего четыре часа в сутки, много ходил пешком. Эти маленькие черточки дополняют список добродетелей, которыми ученик награждает учителя, среди них выделяются почтительность, сострадание, сердечное участие, твердость духа. По его словам, философ всегда снабжал «свою жизнь воздержаніем, малодовольством, цѣломудріем, смиреніем, трудолюбіем, терпѣніем, благодушеством, простотою нравов, чистосердечіем» [Ковалинский 1973, 444]. Он также был «всегда весел, бодр, легок, подвижен, воздержен, цѣломудр, всѣм доволен, благодушествующ, унижен пред всѣми, слово-



охотен, гдѣ не принужден говорить, из всего выводѣй нравоученіе, почитителен ко всякому состоянію людей» [Там же, 447].

Г. Шпет также обратился к типу поведения философа и усмотрел в нем определенные черты юродства, «прообраз резонирующего опрошенства и отрицания традиционной европейской культуры, развившихся у нас может быть, в параллель с чисто народным юродством — во имя проповеди призрачного самоусовершенствования и мнимо-углубленного самопознания» [Шпет 1989, 83]. А. Малинов также указывает на некоторые особенности поведения философа и называет Г. Сковороду «юродивым пишушим» [Малинов 1998, 16]. Может быть, некими чертами, близкими к юродству, он действительно отмечен, как-то: обличение мира в миру; преувеличенное смирение, отказ от мирских благ, бескорыстие, странничество [Иванов 1994, 101–112]. Но эти же черты входят и в агиографический канон. Кроме того, философ не жертвовал умом ради Христа, не принимал обета молчания, осмеяние не было его целью, его аскеза была умеренной, хотя подобно юродивому он порой становился в «позу всеведения» и «протестующего одиночки» [Панченко 1990, 9, 10]. При этом он стремился распространять знания, переписывал свои сочинения и раздаривал их знакомым. Потому можно говорить только о внешнем приближении к устойчивому и сакрально отмеченному типу поведения.

Видимо, Г. Сковорода представлял себе его значимость, так как не раз вспоминает о «дурачестве Божиим»: «Се-то тое дурачество, Павлом у коринфян называемое. Открой покрывало и увидиш, что оно самое премудрѣйшее, а только прикрылось юродством» [I, 1, 245]; «Лжив, но и истинен. Юрод, но и премудр» [I, 2, 154]. Рассуждая о всеми непризнанном художнике и философе, Г. Сковорода называл его шутовским царем: «Появление такого мир осмеивает, мудрецы называют глупым, монахи под маской благочестия преследуют, еретики, хитро перетолковывая, опровергают, юноши избегают, старики гнушаются, цари притесняют, бедные презирают» [II, 2, 302].

**Будущие коды культуры.** Г. Сковорода в письмах и М. Ковалинский в жизнеописании не изолируют агиографические мотивы от светского контекста, в котором на первый план выдвигаются любовь философа к науке, музыке и природе. Эта тема чрезвычайно важна, так как в ней происходит сложный процесс переработки жизненного опыта в строительный материал общей концепции Г. Сковороды, по крайней мере, в его часть. Он переводил свои пристрастия в абстрактный план и создавал из них особые культурные коды, используя их в своих сочинениях, о чем подробно мы будем говорить в дальнейшем.

М. Ковалинский пишет о том, что Григорий Сковорода превзошел в науке всех своих сверстников, что им всегда были довольны его учителя, что он всю жизнь стремился пополнять знания, которые и без того были основательны и глубоки. Он снова и снова говорит о невероятной учености Г. Сковороды, утверждая, что философ стремился проникнуть в тайны всех наук и внести в них свое понимание предмета. Ученик восхваляет учителя за многознание как за подвиг. Так светский по содержанию мотив переводится в разряд мотивов сакральных, что соответствует представлениям о смысле наук самого Г. Сковороды, который, погружаясь в них, учительствуя, желал достичь духовного статуса, что отразилось в его письмах, которые он не раз подписывал: «Вашего имени и всего благословенного Вашего рода учитель, старец Григорій Сковорода» [1, 2, 407]. Он также всегда желал выступить в роли мудреца, посрамляющего своими достойными ответами незадачливых ученых. Очевидная сакрализация знания, книги, слова, языка, образов мудреца и учителя значима не менее, чем интерес философа к различным областям знаний, служивших прежде всего построению общей концепции трех миров и предоставлявших способы для проникновения в ее смыслы.

Любовь не только к науке, но и к искусствам была свойственна Г. Сковороде. Среди всех искусств он отдавал предпочтение музыке, которую прекрасно знал. Он был одаренным музыкантом, играл на флейтравере, скрипке, гусях, бандуре и обладал «отменно приятным» голосом. Музыка на время стала его профессией. С 1741 по 1744 г. он служил в певческой придворной капелле. Когда императрица Елизавета прибыла в 1744 г. в Киев, Г. Сковорода остался там продолжать образование, уволившись в чине придворного уставщика. Его способности к музыке помогли ему устроиться на службу к генерал-майору Вишневецкому, который хотел иметь в Венгрии, где служил, настоящее греко-церковное пение. Философ постоянно занимался музыкой с учениками, о чем говорится в письмах: «Сам я буду учить с органом детей» [II, 2, 193]; готовил их к «нотному пѣнію». Музыку он не оставлял на протяжении всей жизни, о чем свидетельствует, в том числе, одна трогательная просьба из письма 1784 г.: «По крайней мерѣ, пришлите маленькій внутренний замочек, каковы бывают в гусях» [I, 2, 404]. Он был уверен в том, что его ученики должны уметь петь под музыку, как и он сам. Не был философ чужд и музыкальному сочинительству, о чем свидетельствует его сообщение о том, что он подобрал к поэтическим строфам мелодию, «чтобы иметь возможность петь с тем или другим мальчиком, а не только исполнять эту мелодию, играя на флейте» [II, 2, 267]. По словам М. Ковалинского, Г. Сковорода сочинял духовные концерты,

перелагал на музыку псалмы, некоторые отрывки литургии. Писал он и светские песни. Имел особый вкус к «акроматическому роду музыки», т. е. диатонической. Г. Сковорода, слушая музыку, по свидетельству М. Ковалинского, испытывал необычайное удовольствие. Отучая его бояться кладбища и оставляя среди могил, учитель неподалеку играл на флейтравере, чтобы прогнать все страхи любимого ученика. Он верил в неисчерпаемые возможности музыки и в ее воздействие на человека. В его произведениях часты упоминания о музыке, особенно о духовной. Во сне, обличающем пороки священнослужителей, Г. Сковорода слышит музыку сначала в чертогах, а затем пение в храме: «И помню точно, что возглашал сіе громко: „Яко свят еси, Боже наш“ и пр. до конца. При сем по обоим хорам пѣто было протяжно: „Святыи Боже“...» [Ковалинский 1973, 445].

Так выглядит, если можно так сказать, внешний слой отношения философа к искусству, которому на самом деле он приписывал не только эстетические смыслы. Через музыку он стремился проникнуть в мир религиозных значений, к ней обращался с тем, чтобы представить Вселенную, Бога и человека. Достаточно вспомнить его слова о том, что радость в Боге и пение под музыку созвучны. Образ музыки в творчестве философа преобразился и стал почвой для создания важнейшего культурного кода. Такой же трансформации подверглись другие виды искусств. Поскольку они играли в его жизни менее значительную роль, чем музыка, в данной главе мы их касаться не будем.

Тенденция перевести реальные события жизни Г. Сковороды в план абстрактных значений, приписать им некое высокое предназначение сказывается и в изображении природы в его письмах и в сочинении М. Ковалинского, последовательно описывающего места уединения Григория Сковороды: «Часто в свободные часы от должности своей удалялся в поля, рощи, сады для размышленія. Рано поутру заря спутница ему бывала в прогулках его и дубравы — собеседники глумлений его» [Ковалинский, 1973, 443]. Сам философ постоянно обращает внимание на картины природы и описывает часы, проведенные в общении с ней. М. Ковалинский не раз отмечает особые чувства своего героя к лесам и дубравам; например, Г. Сковорода «ради приятных положеній природы жительствовавал у Щербинина в Бабах, в Ивановкѣ у Ковалевскаго» [Там же, 464]. Для него было важно, например, каков пейзаж деревни Старицы близ Белгорода. Пейзаж его удовлетворил, и он там остался на некоторое время. В этом видится не только обычная любовь к природе, которая, действительно, была присуща философу, но нечто большее. Эта любовь переросла в стремление прочесть книгу природы, прозреть ее высший смысл. Г. Сковорода всячески демонстрировал еди-

нение с миром природы, пытаюсь приоткрыть ее глубинные смыслы. Неслучайно в его надгробной надписи сказано: «Достиг на верьх наук, познавши дух природы, Достойный для сердец примѣр, Сковорода» [Там же, 476], а сам он завещал похоронить себя «на возвышенном мѣстѣ близ рощи и гумна» [Там же, 473].

Анализ писем философа и жизнеописания М. Ковалинского показывает, что мотивы отшельничества, уединения, сосредоточенности духа связаны с мотивом природы, отношение к которой у Г. Сковороды было окрашено религиозными чувствами. Созерцание ее и молитва сплавлялись у него в единое целое, ср.: «После вечерней молитвы я имею большее желание возобновить вчерашнюю прогулку» [II, 2, 239]; также музыка и природа были неразрывно связаны. Эту связь философ ощущал и ее добивался, например, беря с собой на прогулки певчих. Природа помогала ему «предаваться любомудрію», в ней он искал истину, уверенный в том, что уединение помогает человеку обозреть самого себя, а также обратиться к Богу с чистыми помыслами. Моменты особого озарения Г. Сковорода ощущает в тесной связи с природой: «Имѣя разжєнныя мысли и чувствїя души моеї благоговѣніем и благодарностїю к Богу, встав рано, пошел я в сад прогуляться (...) почувствовал я внутри себя чрезвычайное движеніе, которое преисполняло меня силы непонятной» [Ковалинский 1973, 463]. Природа оказывается идеальным пространством не только для уединения, созерцания; на лоне природы, а не в городе происходит духовное становление философа.

Природа, как в письмах Г. Сковороды, так и в жизнеописании М. Ковалинского, порой приобретает очертания, свойственные агнографическим условным пейзажам, чему способствует торжественная архаическая лексика. В подобных описаниях отсутствуют стилистические сбивы. Например, деревня Старица описывается таким образом, что оказывается покрытой изобильными лесами, «водотечами, удолями, благопрїятствующими глубокому уединенїю» [Там же, 448]. Подобного рода трансформации происходили и в письмах Г. Сковороды. Имение А. И. Ковалевского становится в одном из них «нагорним»: «Земелька его есть нагорняя. Лѣсами, садами, холмами, источниками распещрена» [I, 2, 357]. Имение помещика Земборского под пером М. Ковалинского покрывается угрюмым лесом, «в срединѣ котораго находится пчельник с одною хижиною. Тут поселился Григорїй» [Ковалинский 1973, 460]. Пасека появляется и в следующем эпизоде, когда Г. Сковорода живет в имении Сошальских, что знаменательно. Она важный элемент в создании художественного пространства, в которое помещен отшельник [Цивьян 1997, 587]. Пчела в культурном сознании была посвящена Богу и знаме-

новала собой идеальное состояние непрерывного труда во славу Божию. Правда, иногда природа, окружавшая Г. Сковороду, преображалась и становилась приютом уединения и местом для прогулок, каким в его эпоху стало и окультуренное природное пространство [Свирида 1994, 90]. Личностное отношение к природе философа было столь развито, так глубоко отражено в различных аспектах, что послужило основой для его концепции мира. В его учении о человеке природа занимала важное место. Она стала одним из основных культурных кодов его сочинений.

Итак, для Г. Сковороды «життя є філософія і філософія є життя» [Чижевський 1992, 46]. Он жил по правилам, им самим созданным, и их комплекс представлял как философию.

## ***Синтез философии и риторики***



Г. Сковороду постоянно именуют философом и не раз вписывают его в историю философии [Шпет 1989; Эрн 1995; Марченко 1996; Малинов 1998]. Хотя для этого есть ос-

нования, кстати, часто оспариваемые, нельзя не учитывать художественного начала его философии, его мифопоэтического взгляда на мир, а также риторики, по правилам которой строятся его произведения. Г. Шпет, отрицавший значение учения Г. Сковороды, обвинял его в несовершенстве, упоминал о «фантазиях и поучениях» [Шпет 1989, 84], т. е. на самом деле говорил о художественности и морализме философа. Называя эти «фантазии и поучения» существенными недостатками Г. Сковороды, исследователь тем самым указывал на основные особенности его творчества. Его упреки можно было бы считать справедливыми, но только в том случае, если полагать произведения Григория Сковороды чистой философией, что неверно. Критикуя его наследие, Г. Шпет явно осознавал невозможность введения сочинений Г. Сковороды в контекст рациональной философии, в чем они, кстати сказать, и не нуждаются. Он как бы продолжил направление немецкой школы, резко критикующей раннехристианских толкователей священного текста. Один из них, например, писал, что сочинения Оригена «совершенно бесполезны для здравого научного объяснения Писания» (цит. по: [Бычков 1995, 266]), явно не желая видеть в них художественное начало.

Действительно, Г. Сковорода часто и притом преднамеренно уходит от четкого изложения основных проблем и предается «фантазиям», т. е. художественное начало подавляет его рассуждения, что для него совершенно естественно. Он полагает, что познание высоких

истин необходимо преподносить в художественной форме, а также сопрягать с эмоциональным отношением к нему. В своих «фантазиях», о чем, кстати, вовсе не говорит Г. Шпет, Г. Сковорода бывает чрезвычайно эмоционален и требует подобной эмоциональности от своих читателей, рассчитывая на то, что его идеи будут глубоко усвоены. «Поучения» — это также важная часть его творчества. Он постоянно учитывает адресата своих сочинений и стремится преподавать ему урок, разъяснить то, что было от него доселе скрыто. В своих трактатах и диалогах он дает руководство к действию, преподает правила нравственной жизни, что вводит его в контекст школьного сочинительства.

Г. Сковорода был связан со школьной наукой, знал священников, занимающихся литературным трудом, о них он порой прямо говорит в своих диалогах. Так, однажды упомянут епископ Иосаф Горленко (1705–1754), известный своими литературными и драматическими опытами; Г. Сковорода вспоминает, что «пѣвчіи во увеселеніе спѣвали святому блаженному епископу Іосафу Горленку» [1, 2, 118]. В текст диалога «Брань архистратига Михаила со Сатаною» вошли две песни из трагедокомедии «Гонимая Церковь» Варлаама Лашевского, о чем философ сообщает в специальном примечании, называя эту трагедокомедию «милым твореніем», а о самом Варлааме говорит, что он учил «в Кіевѣ и богословію с еврейским и еллинским языками» [1, 2, 79], был «предводителем» в последнем исправлении Библии. «Вечная память!» — восклицает Г. Сковорода, завершая это примечание. В другом примечании, также касающемся Варлаама Лашевского, он оплакивает Киевскую библиотеку, манускрипты которой поглотил пламень (имеется в виду пожар, случившийся в Киево-Могилянской Академии в 1780 г.). Знаменитый Феофан Прокопович в одном из примечаний назван автором песни, воспевавшей царя Петра по случаю Полтавской победы, причем замечено, что песнь эта была трехязычной. Данное примечание возникло в связи с тем, что из этой победной песни Феофана в антифон, написанный Г. Сковородой, вошло несколько строк. Пусть подобных примечаний немного, но они важны, так как вводят философа в литературную жизнь своего времени и, следовательно, подтачивают миф о его уединенной жизни и отшельничестве, а также позволяют наметить контуры того культурного пространства, где происходило усвоение им философии и искусства слова.

И «поучения», и «фантазии», и философия равноценны и равноправны по мысли Г. Сковороды, что явствует из композиции его сочинений. Они подчиняются основным законам риторики, что связывает Г. Сковороду с эпохой барокко. Ее язык оказался системой

выражения основных его идей. На эту особенность его творчества обратил внимание А. Малинов, указавший на то, что «его мысль идет не от предмета и не от проблемы, а следует риторическому канону и образцу» [Малинов 1998, 33]. Неслучайно многие исследователи рассматривают отдельные его риторические фигуры и топоры [Сулима 1997]. Логические построения и мистические переживания явно синтезируются с художественным началом, естественно, в терминах риторики. Только в их синтезе рождаются диалоги и трактаты философа. Его сочинения являют собой сплав примет индивидуального стиля и следования риторическим правилам; при этом они никогда не выходят за рамки религиозного сознания эпохи. Подобное построение свидетельствует о принципиальной нерасчлененности текста, определяемой всеобщей тенденцией к синтезу, которая была характерна для культуры барокко и так энергично изгонялась эпохой Просвещения, в которую жил и творил Г. Сковорода. В то же время эти особенности предвещают поэтику романтизма, философия которого претворялась в художественные формы, а искусство слова было пронизано философскими концепциями.

**«Любомудріє».** Если в XIX в. деятелей культуры интересовала личность Г. Сковороды, то на рубеже XIX—XX веков внимание притягивали его сочинения, во многом благодаря их символическому языку. С. Соловьев, бывший потомком любимого ученика Г. Сковороды, М. Ковалинского, высоко ценил его концепцию, отмечая в его творчестве прообраз идеи женственной сущности мира. А. Белый, как и С. Соловьев, заинтересовался его философией и в одном стихотворении противопоставлял Канту, называя русским философом. В. Эрн полагал, что он предвосхитил русских мыслителей, развивая их «многие кровные мысли». Другие называют его родоначальником украинской философии. Сочинения Г. Сковороды вводят в круг философской литературы, вспоминая в связи с ним то Спинозу, то Платона; объявляют его то пантеистом, то наследником античной философии, именуют «украинским Сократом», хотя Д. Чижевский называет его «досократиком» [Чижевский 1992, 47]. Упрекают его в том, что он отстал от своих великих современников, Юма и Канта. Более всего вызывает возражение и недоумение отсутствие у него четкой и развитой теории. Г. Шпет, например, писал, что его сочинения только напоминают философию. Он считал, что лишь благодаря стремлению русской науки иметь предшественника в XVIII веке, Г. Сковорода незаслуженно получил звание первого русского философа.

Его теория, с точки зрения Г. Шпета, «груба, набрасывается мимоходом, «между делом», не детализуется и не возвышается над

уровнем общих мест» [Шпет 1989, 91]. Он осуждал Г. Сковороду за мнимую философичность, а сочинения его называл «околофилософскими». Говоря о нем, Г. Шпет брал в кавычки слово *философ*. Называл он его также и мнимо-народным философом. Критические замечания Г. Шпета очень ценны для понимания специфики творчества Г. Сковороды, которую прекрасно понимал Д. Чижевский, утверждавший, что учение философа невозможно рассматривать, применяя к нему общие требования, что говорить применительно к нему о метафизике, гносеологии, онтологии можно лишь условно, «бо вікінченої і обробленої системи у Сковороди, дійсно немає, немає закінченої і детальної відповіді на усі питання, що може поставити систематик-философ» [Чижевський 1992, 46]. Философию его поэтому можно назвать бессистемной, — полагал исследователь. Но Г. Сковорода поставил и иные вопросы, и ответы на них, ставшие цельной системой, сделали его философом, но не в современном понимании.

«Слово „философ“ в византийской, славянской и русской письменности имело несколько различных значений. Оно означало любовь к мудрости, размышлению, поиски знания, стремление к знанию („любомудрие“) и в отдельных случаях смыкалось по значению со словами „красноречие“ и „риторика“. „Философ“ — это образованный, мудрый человек, наставник в делах совести (...) Со временем возникает значение слова „философ“ — „монах“, а философия с эпитетом „духовная“ становится равнозначной понятию монашеская жизнь» [Антонова 1998, 194]. В. Ничик, рассматривая роль Киево-Могилянской Академии в духовной жизни Украины, подчеркивает: «Починаючи від Йоанна Дамаскіна й Константина-Кирила Філософа в греко-слов'янському типі культури філософія майже тисячу років розумілася як мудрість, тобто як знання справ людських і божественних і відповідного йому життя в істині (...) Мудрість як життя в істині вимygала від людини не лише постійних вольових зусиль, зовнішньої активності, а й самопізнання, самозаглиблення в своє духовне ество, піднесення щаблями духовності до Бога і єднання з ним» [Ничик 1993, 79].

Г. Сковорода сам называл себя философом и любителем мудрости. Он не раз упоминает о сложностях пути философа, о его непризнанности и одиночестве: «Ни один философ, ни один художник так не одинок, так не предоставлен самому себе, как тот, который учит о вечной жизни» [II, 2, 302]. Тема одиночества, неожиданно ворвавшаяся в эпистолографию Г. Сковороды, подводит к проблеме индивидуальности, неповторимости человека, вторящего Богу, который также одинок в своей единственности [Баткин 1978, 209]. Но одиночество философа — особое, так как в нем он сближается со всеми посвящен-



ными, обладающими тайным знанием, с теми, кто стоит выше своей среды. Г. Сковорода приводит множество примеров, поясняющих позицию философа. Он объясняет, что у евреев подобный человек назывался «святое видящим и показующим, а чрез то людским освятителем. Индѣ такіе назывались маги, или волхвы, индѣ — халдеи, гимнософисты; у еллин — іереи, софи, философи, іерофанты и протчая» [I, 2, 12—13]. Наделенные высшим знанием, такие люди отвлекались от всех житейских дел, посвящались Богу, ища *начала* в природе и книгах. Вспомним, как настойчиво философ проводил эту идею в своих письмах относительно себя и как ее развивал М. Ковалинский. Не раз философ объявлял пророками, прозревшими сквозь мрак, приравнивал пророка философу в том случае, если он может «прозрѣть сверх пустыни, сверх стихійной бражды нѣчто новое, нестарѣющееся, чудное и вѣчное, и сіе возвѣщать» [I, 1, 367]. Он, говоря словами Я. Беме, играл не на скрипке гордости, но на скрипке пророков и апостолов. Однажды он назвал себя среди библейских пророков, взирающих на гору Божию, т. е. на Библию: «Сюда взирает и Даниїл Meīngard с крючками своих седмин» [I, 2, 28].

Ставя философов столь высоко, Г. Сковорода отнюдь не восхищался ими. Не раз он обвиняет в неучености и глупости своих современников, представителей школьной философии, «бражничающих по бурдѣ стихійной», не преуспевших в «философских subtilностях», «напыщенных и напитанных» глупым знанием. Их философия именуется пустейшей, препятствующей философствовать по Христу. Исповедующие подобную философию вызывают у Г. Сковороды множество подозрений. Также и античными авторами он не всегда доволен. Он и в Афинах заметил «стада свиные», или «соборища обезьян философских», которые только носили маску учености, т. е. епанчи и бороды, но на самом деле «ничего существа от истинныя мудрости не имѣли» [I, 1, 425]. Все эти резкие определения объясняются просто — таким философам неизвестно, что есть тайнознание. Итак, философы попали в список обладающих тайным знанием, следовательно, сама философия есть особый род тайнознания, к которому причастен Г. Сковорода.

Он определяет свое учение как философию, явно следуя за античными авторитетами; эти определения можно воспринимать как ключ для прочтения всего сквородинского текста. Вначале обратим внимание на следующий отрывок из «Толкования Плутарха о тишинѣ сердца» в переводе Г. Сковороды: «Философія и в собственном и в чужом нещастіи не жалостію снѣдать себе, но врачевать совѣтует» [I, 2, 207]. Вернемся теперь к сочинению М. Ковалинского, всегда точно передававшего идеи учителя, в котором приведен его обшир-

ный диалог с неким ученым. На вопрос, что есть философия, Г. Сковорода в пересказе М. Ковалинского ответил, что философия — это «главная цѣль жизни человѣческой (...) Глава дѣл человѣческих есть дух его, мысли, сердце (...) философія, или любомудріе, устремляет весь круг дѣл своих на тот конец, чтоб дать жизнь духу нашему, благородство сердцу, свѣтлость мыслям, яко главѣ всего. Когда дух в человѣкѣ весел, мысли спокойны, сердце мирно, то все свѣтло, щастливо, блаженно. Сіе есть философія» [Ковалинский 1973, 465]. Можно утверждать, что Г. Сковорода, ориентировавшийся на проблемы человека, создал некое преддверие экзистенциальной философии; в его сочинениях были заложены многие идеи, развитые философией XX века. Но представления о человеке он не выводит за пределы сакрального круга культуры, полагая его неразрывное единство с Богом и Библией. В этом состоит важнейшее свойство его учения, в котором моральные и религиозные проблемы находятся на первом плане. Они и составляли его тайнознание.

Г. Шпет считал, что Г. Сковорода шел богословским путем, не принимая церковное догматическое богословие, а формируя свое собственное направление, которое он называл диссидентством и сектантством. Эти черты он видит и в отношении Г. Сковороды к Библии, которая является единственным источником его премудрости, его главным авторитетом. Подобное наименование философа перекликается с существующей версией отношения Г. Сковороды к церкви. Считалось, что, умирая, он даже не приобщился святых таинств; хотя другие источники утверждают обратное. Современников выводило из себя его отношение к обрядам. Он был равнодушен ко всякой «наружности», что послужило обвинению его в приверженности к манихейской ереси. Мы знаем об этом из его объяснений. Философ пишет, что не причастен этому учению, что не учил всех воздерживаться от мяса и вина, а только тех, кому это было действительно нужно. Он сетует, что его зря называли «богатствоненавистником» и человеконенавистником. Может, неслучайно, ему приписываются слова о том, что он не знает «мартынистов». В связи с ними Г. Сковорода сказал: «Любовь к ближнему не имѣет никакой секты: на ней весь закон и пороки висят» [Ковалинский 1973, 468].

Учение философа неразрывно связано с верой. Как сказал В. Эрн, основа его заключается в субъективном принципе уединенно-индивидуальной духовной жизни. «Сковорода не обращается к церкви. Веря в нее, он не идет к священнику, чтобы облегчить душу свою исповедью и покаянием; он не идет в монахи, чтобы волю свою связать послушанием и аскезой. *Исцеления он ищет в тайной своей*

*природе*» [Эрн 1995, 329]. В. В. Зенковский также считал учение Г. Сковороды внутрицерковной секуляризацией мысли. Как видим, оба мыслителя указывали на периферийное положение философа по отношению к институту церкви, которое как бы вторило его положению в системе знаний эпохи. Эти же исследователи усмотрели в сочинениях Г. Сковороды глубоко индивидуальное, субъективное переживание вопросов веры, что ни в коей мере, с их точки зрения, не снижало значимости его творчества. Они заметили религиозность в его учении, которая и определила его строй. Д. Чижевский прямо сказал, что религиозность была живым источником философии Сковороды [Чижевский 1992, 76].

Л. Карсавин определял религиозность как особое душевное состояние или «тот душевный строй, в связи с которым находятся субъективно важные для человека положения его веры, делающиеся таким путем положениями его религиозности» [Карсавин 1997, 23]. Он утверждал, что «религиозный человек — это верующий человек, взятый с субъективной стороны его веры. Поэтому он и является нам в (...) аспекте, при котором не столь важно, *во что* он верит (...), сколь то, *как* он верит» [Там же, 21]. Его положения развивают современные исследователи антропологии религиозности, полагающие, что религиозность «в отличие от веры, связана не с догматической стороной религии, а с непосредственным религиозным опытом человека» [Панченко 1998, 11], что «с антропологической точки зрения представляется более уместным говорить не о церковном каноне и отступлениях от него, а о религиозных институтах и религиозных практиках, подразумевая, что последние представляют собой иначе организованную, более лабильную, но не менее важную часть религиозной жизни общества» [Там же, 9]. Видимо, смешение религиозных институций и религиозности, выведение на первый план церкви как института, а также догматического богословия и приводило к критике творчества Г. Сковороды, как его современниками, упрекавшими его в сектантстве, так и многими исследователями, сомневающимися в самом предмете его концепции.

Действительно, не религия с ее догматами, а религиозность Г. Сковороды предстает в его сочинениях. В его религиозном сознании явно преобладает рефлексия. Он представляет себя, свой интеллект как пригодное, а может быть, и идеальное орудие для познания высших истин. Его философия гораздо ближе «тайнознанию», чем умозрительным построениям. Он предлагает свою интерпретацию вечных истин, не пытаясь выйти за пределы сакрального и войти в современную ему рациональную науку. Философ был далек от нее. Эту интерпретацию, неразрывно связанную с эмоциональ-

ным переживанием, можно отнести к особым формам религиозной жизни, которую он манифестировал в своих сочинениях. Главная его задача, как он ее сам формулировал, сводилась к тому, чтобы «всецело посвятить себя одной только божественной истине» [II, 2, 212], понять, как он сам писал, «что такое смерть Христа, что означает Воскресение» [II, 2, 300]. Он же был уверен в том, что «учить о мирѣ и щастіи есть дѣло одних богопроповѣдников; учить о Богѣ есть то учить о мирѣ, щастіи и премудрости» [I, 1, 362]. В этих высказываниях просвечивает религиозное чувство Г. Сковороды, определившее характер его философии, которую он сам называл Христовой философией, объединяющей людей. Совмещение сакрального и светского начал приводит к расширению образа философа — он становится религиозным философом. Это определение сходно с тем, которое он дал своему предмету, — Христова философия.

В его сознании философия и религиозность были неразрывно связаны. Потому и Христос был для него великим схоластом, главою схоластов [II, 2, 249]. Потому он избрал для себя образец среди греческих философов, а не христианских учителей. Подобно Сократу, во всем следовавшему своему гению (или ангелу-хранителю), — утверждает М. Ковалинский, — Г. Сковорода всю жизнь слушал изречения нетленного духа. Эти два имени, античного философа и мыслителя XVIII в., постоянно сталкивались в культурном сознании. Существует молитва, приписываемая Г. Сковороде, в которой идея творчества напрямую связывается с именем античного философа. Приведем ее вслед за В. Эрном: «Отче наш, иже еси на небесех. Скоро ли ниспослешь нам Сократа, который бы научил нас наипервое познанию себя, а когда мы себя познаем, тогда мы сами из себя выведем науку, которая будет наша, своя, природная. Да святится имя Твое в мысли и помысле раба Твоего, который замыслил умом и пожелал волею стать Сократом на Руси» (цит. по: [Эрн 1991, 116–117]).

**«Благопристойные игрушки» и «мертвые друзья».** Г. Сковорода не отрывает религиозной философии от искусства слова, но выражает ее в нем. Именуя себя философом, он уверяет, что «всего себя навсегда посвятил музам» [II, 2, 300], и это не противоречит его представлениям о философах, которые суть не только пророки, но и «истинные пииты», служащие «пророчиим» музам, допущенные к «святыням изящных муз» [II, 2, 240]. Внутреннюю связь философии и искусства слова Г. Сковорода утверждает, говоря, что тот, кто скрывает под ложью истину, под буйством мудрость, под плотью Бога, есть истинный творец. Таков он сам, прячущий мудрость под странными на первый взгляд высказываниями, далеко отстоящими по

смыслу и форме от высоких идей, сочетающий ложное с истинным, вечно отвлекающийся от ведущих тем своих трактатов и диалогов на мелкие и внешне незначашие детали, как бы запутывая читателя. Эту авторскую позицию символизирует столь любимый им сфинкс, в котором «художества» были неразрывны с мудростью; тайное значение его было забыто, когда «отнялась от них (потомков. — Л. С.) глава мудрости; долой пала чистая часть богочтения; остались одни художества с физическими волшебствами и суевѣріем» [I, 1, 413].

Г. Сковорода явно осознавал себя как писатель и высоко ценил свой литературный труд. Вернемся ненадолго к мотиву отшельничества, которое в «Жизнеописании» М. Ковалинского изображается не как полный разрыв с миром, сосредоточение на постах и молитве, но как неперемное условие творчества, его стимул. Уединившись от мира, познав самого себя, Г. Сковорода много пишет и размышляет: «Прежнія его, до того писанныя малыя сочиненія были только отрывочныя, в стихах и прозѣ» [Ковалинский 1973, 460]. Сочинение было его главным делом, — утверждает М. Ковалинский, видевший в писательском труде философа сосредоточение на жизни духа. «О сем последнем, ангельском хлѣбѣ, день и ночь печется Сковорода. Он любит сей род хлѣба паче всего» [I, 2, 398], — пишет сам философ о себе. Он переживает отношение к писательскому труду со стороны окружения. По его словам, он вызывает постоянные упреки в праздности: если бы я ловил зверей, портняжил или оберегал пчел, то казался бы людям занятым делом; раз я этого не делаю, то «без сего думают, что я празден, и не без причины удивляются» [Там же]. Эта тема вошла и в посвящения его сочинений: «Не орю убо, ни сѣю, ни куплю дѣю, ни воинствую, отвергаю же всякую житейскую печаль. Что убо дѣю? Се что! „Всегда благословяще Господа, поем воскресеніе его!“» [I, 2, 59].

Осознание авторской позиции, а также важности писательского труда способствует тому, что в трактатах и диалогах проступает образ автора. Философ не раз появляется под собственным именем или как Друг. Он, в основном, дает разъяснения всему сказанному им самим или прочитанному; постоянно призывает собеседников прислушиваться к его словам; утверждает их в мнениях, о чем они сами его и просят: «Но не можно ли хотя маленько мене подкрѣпить?» [I, 1, 168]. Друг поддерживает их и просит не спешить с выводами: «Пожалуй, не спѣши! Кто скоро прилѣпляется к новому мнѣнію, тот скоро и отпадает» [I, 1, 161]. Он сердится на непонятливых слушателей, а они смиренно просят его не гневаться. Собеседники, обычно выступающие в роли «простецов», достаточно активны: неустанно требуют пояснений, дополнений, перебивают ведущего беседу и не

сразу осознают высокие истины. Их колебания, отступления в тексте имеют очень важную функцию «перебива» основного сообщения. Они вступают в спор и возражают друг другу: «Споришь, Лука, и хвалишься» [I, 1, 207]. Сами пытаются строить рассуждения, подобные тем, которые слышат от Друга. Так поступает Клеопа, произнося развернутое суждение о видимом и невидимом, хотя в чем-то ошибается. Все устают от этого, о чем и сообщают, упрекая друг друга в том, что никто «не дает» своих мыслей. Постепенно все же приходят к согласию, и хор голосов сливается в так называемую симфонию, как в диалоге «Наркісс».

Между авторским «я» и Г. Сковородой не существует различий, хотя Г. Шпет их разводит, полагая, например, что отношение к Библии выражают персонажи, а не сам Г. Сковорода [Шпет 1989, 86]. Введение авторского «я» было новаторством, непривычным в то время и, как оказывается, мало понятным в последующее. Г. Сковорода уверен, что, читая его произведения, человек беседует с ним. Потому он хочет приблизиться к читателю и как бы вскользь пишет о своей жизни, рассказывает, что и когда он читал, как рисовал эмблемы, с кем встречался; охотно повествует о подробностях своей жизни, делится воспоминаниями, как например, о пребывании в Харьковской коллегии. Образ писателя проявляется и в «приписках» [Михайлов 1998, 97], обычно имеющих литературный, книжный характер, но иногда превращающихся в бытовые реплики. Тогда они становятся личными высказываниями, а не обобщающими.

Служа музам, Г. Сковорода создает сочинения, которые сам ставит очень высоко, так как явно относит к сакральному кругу культуры, что выясняется при анализе посвящений и развернутых названий. Так, диалог «Начальная дверь ко христiанскому добронравію» называется «катехезой», т. е. катехизисом. Философ уверяет, что она начертана «Отца рукою». О «Симфоніи, нареченной Книгой Асхань» он смело пишет, что «дух велѣл, да наречется Асхань» [I, 1, 201]. «Диалог, или разглагол о древнем мирѣ» называет «божественной забавочкой» [I, 1, 307]. Другое произведение именуется Авигеей, так как оно способно согреть блаженную Давидову (и Лотову) старость. Так через имена библейских персонажей философ вводит свои произведения в круг, центром которого является Библия. Не выдерживая этой высокой позиции по отношению к собственному творчеству, Г. Сковорода порой обращается к топосу смиренного поэта и называет свои сочинения игрушками, но благопристойными, тут же замечая, что «мудрая игрушка утаевает в себѣ силу» [I, 1, 107]. Время от времени он беззаботно рассказывает о судьбе своих трудов в этом же ключе: «По мнѣ бы они давно пропали. Я удивился, увидѣв

у его моего „Наркісса“ (...) Я ее, ожелчившись, спалил в Острогорскѣ, а о „Наркіссѣ“ навѣки было забыл» [I, 2, 358].

Эти две противопоставленные авторские позиции уравновешиваются, когда философ подводит итог своей литературной работе, приводит список сочинений и переводов под названием «Число моих твореній». В него вошло пятнадцать авторских произведений и семь переводов. Г. Сковорода проявил к ним избирательное отношение: лучшие отмечены «звѣздкой». Ставить одну «звѣздку» философу показалось мало; чтобы различить свои сочинения по степени значимости, он ввел такой указатель, как число «звѣздок». Три получили, например, диалоги: «Наркісс», «Алфавит мира (о природѣ)»; две — «Брань Михайлова со Сатаною»; одну — «Жена Лотова». Во всех этих «твореніях» Г. Сковорода видит труд своей жизни, называет их своими детьми по плоти, в чем сквозит не только глубоко личное отношение к собственным произведениям, но и проекция отношения к Библии, которая, по его убеждению, одна способна породить «единого только сына, который есть истинное начало» [II, 2, 277]. О сочинении книг он говорит как об их рождении: «Они рождены для тебе и посвящены от самых пелен святому твоему духу» [I, 2, 357]. Все произведения были для него сыночками и дочерьми: «Аще Бог помощь, во слѣд „Авиген“ еще два мои сыночки выправляют крильца и думают к вам летѣть» [Там же]. Диалог «Наркісс» он называет своим первородным сыном. Все они вступают между собой в отношения родства. «Разговор, называемый алфавит, или букварь мира» оказывался братом «дружескому разговору» под названием «Кольцо». Термины родства вообще достаточно часто встречаются в сквородинских метафорах и сравнениях.

Г. Сковорода касается вопросов композиции своих сочинений, указывая, например, на то, что снабдил «Жену Лотову» и «Потоп Змійн» прологами. Особое внимание уделяет посвящениям и посланиям, предваряющим текст сочинений. Заботится о том, чтобы книги дошли до адресата, которому посвящены: «Пришло и „Потоп Змійн“, и ты увидишь, и может быть, будешь удивлен. Ведь обе книги посвящены твоему имени» [II, 2, 280]. Прилагая к Библии дефиницию *дом* и производные от нее, он примеряет их и к своим произведениям. Один из его трактатов называется «Начальная дверь ко христіанскому добронравію», а предисловие к нему — «преддверіем». Каждая глава этого трактата именуется дверью, ведущей к истине. Имея в виду символическое значение входа, свои сочинения Г. Сковорода также называет «вратами» — «Врата Господня в новую страну, в предѣлы вѣчности». Отдельные части сочинений именовались «крыльцом», как в «Книжечке, называемой *Silepus Alcibiadis*» —

«Преддверіе, или крыльцо». Подобных примеров можно привести много. Разрабатывает философ и код музыки по отношению к книге. Эпизоды некоторых диалогов он именует симфониями и хорами. Участники диалогов время от времени поют псалмы: «Зачинай пѣть псалом твой и ве́ди хор, Памво! А мы за тобою, сколько можно» [I, 1, 195]. Это хоровое пение на самом деле есть сложнейшая работа по выискиванию сходных по значению библейских цитат: «Кажется, со стихом сим согласен тот: „Рѣх: сохрани́ти закон твой...“ Отсю́ду видно, что Давидовы пути, которы́и он намѣрен сохра́нять, и закон Божій — все то одно» [Там же].

Рассуждая о собственных сочинениях, философ вводит их в круг книжной культуры. О книге вообще он говорит часто, что не всегда можно отнести к основным смысловым линиям текста, хотя они во многом проясняют его природу [Мельников 1995, 4]. Прежде всего интересны наименования, которые он дает книге. Пользуясь приемом антропоморфизации, Г. Сковорода называет книги своими мертвыми друзьями и лучшими советчиками. Подобных им не найти в числе живых, — утверждает он. Рядом с этим приемом соседствует метафорическое наименование книги плетенкой: «Да будет плетенка сія зеркалом тебѣ сердца моего» [I, 2, 99], отсылающее к архаическому *плести, ткать* — 'сочинять'. Есть уменьшительные наименования книги, очевидным образом приближающие ее к читателю. Наряду со словами *книга, книжка*, присутствуют *книжечонка, книжечка, книжочка*. Иногда и сочинения свои он называет *книжечками*: «Книжечка, называемая Silenus Alcibiadis, сирѣчь Икона Алкѣвіадская (Израилскій змій)», «Книжечка о чтѣніи священн[аго] Писанія, нареченна Жена Лотова». Встречается и наименование *свиток*, которым Г. Сковорода, очевидно, хочет поднять книгу на высший ранг письменного слова.

Философ часто обращается к образам книги, письма, письменных принадлежностей (трость, бумага). Он не раз пишет о скрижалях как о камне с буквами, призывая видеть их не только внешним оком. То же говорится и о бумаге, на которой слова написаны чернилами, — в них следует проникать внутренним взором. Образ книги входит в список излюбленных метафорических конструкций Г. Сковороды. Например, он объясняет, что такое внешняя церемония, сравнивая ее с букварем, побуждающим к чтению. Он призывает не только читать, но и рассматривать как книгу, так и отдельные буквы и надписи. К надписям он относится особо, видимо, в связи с той ролью, которую отводит эмблеме в построении текста. Так, в одной притче говорится о том, что на сердцах путников после их обращения возникли надписи, которые философ и интерпретирует.



Размышляя о книге, он предлагает различать «старые» книги и «новые». Оппозиция *старое/новое* очевидным образом совпадает с оппозицией *сакральное/светское*, определившей отношение Г. Сковороды к культуре в целом. Книга светская — бедный и голодный берег. Библия — это место злчное, гавань [Савченко 1996, 313] и залив. Эта оппозиция чрезвычайно важна для всей концепции философа и еще раз подтверждает его авторскую позицию. Она развивалась и проповедниками, современниками Г. Сковороды, как, например, Гедеоном Криновским, переводчиком Иностранной коллегии Стефаном Писаревым [Кагарлицкий 1999, 128—129]. В ней нет окончательного приговора светской литературе, хотя иногда философ обвиняет светские книги: «Когда наш вѣкъ и наша страна имѣет мудрых мужей гаразда менѣе, нежели в других вѣках и сторонах, тогда виною сему есть то, что шатаемся по безчисленным и разнородным книг стадам — без мѣры, без разбору, без гавани» [I, 2, 36]. При этом он утверждает, что светские книги и Священное Писание как-то соприкасаются, прежде всего, через язык. Их оценки иногда даже сближаются. Философ мог сказать, что «свѣцкія» книги исполнены красы и пользы, но тут же добавить, что рядом с Библией они — ничто. Таково же различие между законом и преданием, «человѣческими враками».

Г. Сковорода детализирует представление о светских книгах, разделяя их на нравоучительные и собственно светские. Последними он считает любовные и гражданские истории, заслуживающие только презрения. Интересно, что однажды философ вспомнил и «пустозвонкій мирскій газет, гремящій по улицам» [I, 2, 411]. Он требует избирательного отношения к книгам: «Читать и перечитывать следует не многих авторов, а лучших. Следует также соблюдать порядок и выбор: следует читать не столько многое, сколько лучшее и значительное» [II, 2, 345]. Кстати, аналогичное отношение, как показывает Г. П. Мельников, формулировал Я. А. Коменский, отделенный от Г. Сковороды во времени [Мельников 2000, 41]. Библию в отличие от светских книг следует читать каждый день, чтобы нечто полезное попадало в душу человека через зрение и слух. Философ признается в том, что сам любил нравоучительные книги, испытывал к ним просто страсть, манию; но впоследствии понял, что светские книги не учат разуму: «Не разум от книг, но книги от разума родились» [I, 1, 346]. Он требует, чтобы все светские книги содержали вопрос: «Что есть философия?»; на него следует отыскивать в этих книгах ответы, например, такой: «Пребывать с самим собою, с собою уметь разговаривать» [II, 2, 198]. Сам же он, по словам своего ученика, с удовольствием читал древние книги, «из которых любимѣйшіе

им были слѣдующіе писатели: Плутарх, Филон Іудеанин, Цицерон, Горатій, Лукіан, Климент Александрійский, Ориген, Нил, Діонисій Ареопагитский, Максим Исповѣдник, а из новых относительно к сим» [Ковалинський 1973, 450]. Г. Сковорода всю жизнь читал и перечитывал отцов церкви. За два года до смерти он пишет в одном письме: «Пришли, друже, Златоустаго рѣч о том, что человекъ есть всея Бібліи конец, и центр, и гавань» [I, 2, 378]. Позднее он вовсе забросил светские книги всякого содержания и никогда не расставался с Библией; «умирая, он под голову положил себе мешок с книгами, в котором хранилась и Библия» [Эрн 1995, 340]. Г. Сковорода непрестанно утверждал, что только она врачует и веселит его сердце, что она — прекраснейшая над всеми книгами, что Библия — это завет и врата к счастью и что ее слова вливают в сердце радость. Чтение Библии, — уверяет он, — это та же молитва. В одіом из писем он советует: «Скука влечет тебя к роскоши? Возьми святую книгу, пой священные гимны, молись» [II, 2, 219]. Отношение к Библии распространяется и на другие книги несветского содержания: «Видиши ли книжку, не имущую опрятных слов, но духу святаго исполненну, воспой: „Блага ярость паче смѣха“» [I, 2, 126].

Чтению нужно учиться: «Для сего добрый книгоцїй книгочтенію учится, а добрый схоластик от дѣл упражняется» [I, 1, 446]. В идеале, читая, человек не накапливает знания, а проникает вглубь вещей. Акт творчества, чтение, дополняется этическими измерениями: «Не читай — да множишь порок! Читай — да заколешь порок!» [I, 2, 57]. Человек должен читать, чтобы укрепить душу и просветиться. Читающий — это блаженный книжник и «грамотник», приближающийся к Богу. Он должен помнить, что достаточно «немножко с книг откусать», так как из «маленькой суммы» можно получить многое. При уменьшении объема прочитанного идея полезности чтения не исчезает. В одном стихотворении философ пишет: «По морям, по землям, сквозь железо и огонь несется тот, Кто неразумную душу не направляет разумом. Итак, что же остается? Читать блаженные книги, Которые очищают душу и учат сердце уступать» [II, 2, 201]. Библия и светские книги также противопоставляются как *тайное/явное*. Г. Сковорода делит их на те, которые пишутся «налицо», и те, которые содержат «тайное». Соответственно, «налицо» пишутся светские книги; «тайное» же пребывает в Библии. Идея «тайного», заложенного в книгах, преподносится в притче о мудреце Эдипе, подарившего сыну маленькую книжицу под названием «Сфинкс». Он велел читать ее с умом, и мальчик понял отца: приняв подарок, он приложил книгу к сердцу. После смерти отца он читал ее беспрестанно и знал наизусть.

Г. Сковорода, отвлекаясь от высоких символических значений, описывает книгу в различных аспектах, кратко рассказывая о способах ее производства и правилах обращения с ней. Он предлагает, например, одному из своих адресатов учесть, что его книга «состоит из 12 четвертей сверх предисловия» [II, 2, с 322]; говорит об апографах и автографах, о том, как снимаются копии с произведений; объясняет, как нужно беречь книги, не давать их никому, чтобы книга «никуда на сторону не пошла и не окаляла бы вѣшнія своя одежды, разумѣйте, бумагу и оправку» [I, 2, 406]. Он призывает к умеренности в чтении — в противном случае можно повредить глаза и легкие из-за неумеренного бдения. Очевидно, что философ имеет в виду светскую литературу: «Иначе (...) как ты после этого будешь в состоянии читать или беседовать со святыми?» [II, 2, 228].

Философ подробно рассказывает, как работать с книгой, делать выписки, краткие (*lemmata*), когда отмечается имя автора, названия книги, глав и дается оценка; подробные (*adversaria*): об обычаях прежнего времени, о правилах поисков возможных эпитафий и различных изречений. Все виды выписок требуют, по мнению Г. Сковороды, указателей. Он учит даже тому, как сложить бумагу и сделать поля, чтобы экономно записывать краткие выдержки.

**«Блудословіе».** Очевидно, что Г. Сковорода был нацелен на создание книг, содержащих «тайное», и передавал его, работая в сфере риторики, которая в то время переживала значительные изменения, предвещавшие ее окончательный распад. Это, соответственно, высвобождало писательскую позицию из системы правил и заставляло искать новые средства выражения. Данная ситуация полностью отразилась в отношении Г. Сковороды к риторике. С одной стороны, он не выходил за ее рамки, действовал по правилам; с другой — возражал против этих же правил. Он выказывал недовольство риторикой как грамматикой культуры и даже иногда отказывал ей в праве называться наукой об искусстве слова, системой правил построения текста. Порой он иронизировал над ней, например, когда восхвалял своего собеседника за искусные витиеватые речи: «Вижу, что твой хранитель есть то ангел витыйства» [I, 1, 292–293]. В этом необязательно видеть новаторство философа, предвосхищение нового языка культуры. Может быть, здесь просматривается следование концепции «арханстов». Действительно, иногда Г. Сковорода ведет себя почти как деятель православновизантийского круга культуры, отвергающий риторику как злобредное новшество [Успенский 1994, 7–13]. В одном письме он уверяет, что никогда не занимался правилами риторики, в другом — что не завидует Демосфенам.

В этих высказываниях сквозит авторская установка, тем более что во всех сочинениях мелькают доказательства знания основной науки эпохи. Г. Сковорода был хорошо знаком с античной риторикой, изучал великих раторов прошлого, сочинения авторов XVII в., например, труды профессора поэтики А. Бухнера, взгляды которого он изложил в «Филологических выписках». В риторических терминах он рассуждает о жанрах, например, о трагедии, об оде и сам пробует силы в этом жанре, о чем пишет своим друзьям: «Уже три дня, как готова ода, обещанная мною» [II, 2, 245]. Он восхищается эпиграммой, вспоминая ее греческие образцы. Пишет апобатерион на отъезд знакомого, отца Гервасия, и объясняет функции этого жанра следующим образом: «В нем отъезжающие напутствуются всякими пожеланиями и добрыми предзнаменованиями» [II, 2, 298]. Следуя риторическим правилам, он называет свое стихотворение почти что деревенским и подчеркивает, что написано оно просто. Приводит философ и хрию, т. е. изъяснительную речь, на тему, о росе, в которой развивается следующий тезис: раз кузнечики питаются росой, то человека, преданного музам, можно назвать кузнечиком, так как гора, где музы пребывают, называется росоносной [II, 2, 254]. В «Филологических выписках» Г. Сковорода специально говорит о лемме как о кратком и сильном изречении.

Композиция его сочинений отвечает требованиям риторики. Он задает и изъясняет тему, выделяя ее основание, «главизну», или «твердь». Ее обычно составляют библейские цитаты или изречения античных авторов. Он развертывает ее и доказывает, убеждая читателей, постоянно возвращаясь к ней и повторяясь, нанизывая на эти повторы цепочки примеров, должных служить развитию темы. Его трактаты не обрываются неожиданно, в заключении он непременно возвращается к основной теме.

Диалог в его произведениях явно играет жанрообразующую роль. Практически все они тяготеют к форме школьного диалога, где выступления участников как бы расписаны на голоса и мало между собой отличаются. В большинстве случаев сочинения Г. Сковороды называются беседами, «разглаголами», разговорами. Могут они делиться на отдельные разговоры, как «Наркісс, Разглагол о том: Узнай себя». Участники диалогов, «лица в разговоре», непременно названы по именам. В диалоге «Наркісс» участвуют Лука, Друг, Сосед, Клеоп, Филон и другие. В «Симфоніи, нареченной книгой Асхань» — Памва, Антон, Лука, Конон, Филон, Квадрат и снова Друг. Активный диалог происходит тогда, когда выступают противопоставленные персонажи, как архангел Михаил и Сатана, Варсава, т. е., сам Сковорода, и бес. Часто философ пользуется вопросно-ответной компози-

цией в ее краткой форме: «Кто-нибудь ослабевает? — Ты укрепляйся. Кто-нибудь оскорбляется? — Сноси обиду. Кто-нибудь приходит в отчаяние? — Твердо держись за якорь» [1, 2, 302]. В его произведениях не только одушевленные персонажи вступают в диалог, но и книги; так, например, Библия беседует со светскими сочинениями. Г. Сковорода постоянно нуждается в диалоге и в случае необходимости домысливает его, намекает на него: «Если б кто мене спросил (...) я б ему отвѣчал... А если опять спросишь (...) Спроси ж теперь мене» [1, 2, 416]. Диалогическая форма античных авторов также привлекает его. Например, диалог Цицерона «О старости» для него интересен тем, что «сделан разговором».

Диалогическая структура иногда бывает недостаточно развита, так как перебивается монологическими отступлениями, которые бывают очень пространными. Выступление каждого из участников беседы, или «разглагола», затягивается и превращается в самостоятельное и законченное, на что обратил внимание Д. Чижевский, писавший: «На жаль, треба визнати, що вона (диалогическая форма. — Л. С.) великою мірою лише суто зовнішня прикраса, яка не зливається органічно зі змістом творів. Лише зрідка учасники діалогу характеризовані індивідуально, але іноді автор, мабуть, забуває про їх особистість та вони в дальшому ході діалогу грають іншу роль, аніж доти» [Чижевський 1994, 296]. Эти монологические отступления преимущественно вырастают из ответов на вопросы, которые настолько превышают их по объему, что читатель о них может просто забыть. Потому философ не раз повторяет их, стараясь не терять из виду очертания диалогической структуры. Перед каждым обширным выступлением собеседники обращаются друг к другу, прося об утешении, требуя объяснить, что означает какое-либо слово. Иногда они выражают нетерпение и, например, в диалоге «Наркісс» так обращаются к Другу, центральной фигуре диалога, в образе которого выступает сам философ: «Мучишь мене, друг любезный» [1, 1, 160]. На что тот признается, что и сам до конца не знает смысла всех своих слов и призывает к откровенной беседе. Диалогическая структура поддерживается постоянными частными вопросами, выражением поддержки и сочувствия друг другу.

Г. Сковорода широко пользуется риторическими фигурами, в которых реализуется отношение к слову, всегда, по его мнению, готовое раскрыть новые и неожиданные значения [Шинкарук, Іваньо 1973, 55]. Метафорически он определяет их как «мешечки на золото», как «шелуху для зерна Божія» [1, 1, 267]. Антитеза — одна из важнейших риторических фигур в его сочинениях. Она может быть заложена в одной фразе или периоде, а также в словосочетании. Понятия, свой-

ства и действия противопоставляются таким образом, что фигуры речи структурируют образ человека и картину мира, становятся формой философствования, превращаются в своего рода «диалектический» метод познания вечно становящегося мира [Чижевский 1992, 50]. Философ широко пользуется фигурой перечисления: «Чистое, и как римляне говорили, *candidum* — бѣлое, и независтное сердце, мило-сердное, терпеливое, куражное, прозорливое, воздержное, мирное, вѣрующее в Бога и уповающее на него во всем» [I, 1, 128]; «Тѣло его — адамант, смарагд, сапфир, іаспис, фарсис, кристалл и анфракс» [I, 2, 44]. Не меньшее значение для Г. Сковороды имеют такие фигуры, как амплификация, асиндетон, эпанортосис (исправление ошибки). Фигура колебания (апория) обычно употребляется в построении речей собеседников, которых поучает Г. Сковорода. Он испытывает особое пристрастие к тавтологическим оборотам, ср. *умирающая мертвость*. Не чужд он был оксюмору. Не раз у него встречаются словосочетания типа: *стареющая молодость, младенческое долголетие, прозорливый нетопырь, конец бесконечный*. Оксюморон разворачивается в высказывание: «сладко грусть терплю» [II, 1, 89]; «всякое щастіе есть нещасное» [I, 1, 132].

Раскрывается отношение философа к риторике не только в его рассуждениях о жанрах, в способах построения его сочинений и в употреблении фигур речи, но и в понимании стиля. Оно явно не декларируется, но выражается в различных замечаниях и риторических отступлениях особенно, когда философ обращается к теме перевода. В отношении к переводу концентрировались многие его культурно-языковые представления. Он объяснял, что переводить отдельные слова нельзя, «ибо об одном и том же предмете римлянин говорит так, а немец иначе» [I, 2, 345]. Однажды на примере украинской пословицы, которую, с его точки зрения, нельзя передать ни по-гречески, ни по-латыни, он демонстрирует принцип непереводаемости.

Г. Сковорода пишет, что, переводя Плутарха, он истолковывал его, не обращая внимания на «наружную словозвонкость». В этом замечании кроется не только ответ на вопрос, какие принципы перевода предпочитает Г. Сковорода, но и передано его отношение к риторике. Он не считает нужным при переводе сохранять строение всех риторических оборотов; зато «самую силу и эссенцію» он «будто гроздіе в точилѣ выдавил» [I, 2, 202]. Всякий раз он отмечает, что при переводе заботится о том, чтобы передать дух автора, но не красоты стиля, выступает против буквального перевода, за истолкование: «Переводчик ставит слово вместо слова, как зуб вместо зуба, а истолкователь, как нежная кормилица, кладет в рот своему кормильцу разжеванный хлеб и сок мудрости» [II, 2, 469]. Как видим, принципы

пословного перевода чужды философу. Он выше всего ставит интерпретацию, без которой, как известно, немислим ни один барочный текст. Это не значит, что античные риторические обороты его не устраивают. Высказывания Плутарха он называет «цветочками». «Отметь также, нравятся ли тебе эти цветочки из Плутарха» [II, 2, 196], — пишет он в одном письме. Примечательно, что философ хвалит Цицерона за «чистую и незапятнанную легкость и изящество латинской речи, которая составляет основу ясного и правильного стиля» [II, 2, 346], за то, что его сочинения «не накрашены блудословием». Теренций и Плавт привлекают его отсутствием излишеств речи и напыщенности. Он обращает внимание своих учеников на их «короткие и мудрые изречения». В «Толковании из Плутарха о тишине сердца» Г. Сковорода идет еще дальше и противопоставляет «блядоукрашенные» и «благооудушевленные» речи.

Таким образом, налицо противопоставление стиля украшенного и стиля простого, составлявшее основу барочной риторики, в рамках которой работал Г. Сковорода [Живов 1996, 380]; оно вторит противопоставлению аттического и азианского красноречия. Философ не скрывает своего предпочтения, когда говорит, что спартанцы не отличались красноречием, зато были остроумны и преданы добродетели. Он требует точной передачи «силы мыслей» и подкрепляет это требование излюбленным сравнением с орехом: «Определяй вкус не по скорлупе, а по ядру» [II, 2, 238]. В связи с этим можно сделать предположение, что, отвергая риторику, он имеет в виду украшенный стиль, не совместимый с сакральным содержанием: «Смѣшон, кто ищет красных слов в том, кого спрашивает о дорогѣ и кто лакирует чистое золото. На что пророчіим пѣсням блядословіе? Пусть покрывается им сиренская лжа!» [I, 1, 267]. В посвящении «Харьковских басен» он вспоминает о тех, «что богато и красно говорят, а нечево слушать» [I, 1, 107]. В связи с рассуждениями об украшенном стиле немедленно возникает оппозиция *внутреннее/внешнее*. Г. Сковорода уверен в том, что «пустая надменность и пышная пустошь» ничего в себе не скрывают.

Свои риторические знания Г. Сковорода проецирует на Библию и четко различает в ней простой и украшенный стиль, называя их словом «безкрасочным» и словом «приточным». Для Библии простой стиль, речь «безкрасочная» оказывается, с точки зрения философа, мало пригодным, хотя библейские пророки владеют одинаково и «безкрасочным», и «приточным» словом. Библии прежде всего свойственна «приточная» речь, которая объявляется речью поэтической, «благородным и забавным обманом и подлогом»: «Вот прямое, именуемое у древних еллин *ποίημα*, сієсть твореніє!»

[1, 2, 30–31]. Оппозиция *внутреннее/внешнее*, таким образом, применяется и к авторам «приточного» слова. Они «суть точные пїиты, и нимало не дивно, что Мойсея зовут обманщиком» [1, 2, 31]. Преимущественное употребление «приточного» слова не означает того, что «безкрасочное» слово вовсе отсутствует в Библии, но «приточное» имеет все преимущества перед ним. Философ приводит пример «безкрасочного» слова — «Вся погибнут» — и показывает пути перехода от него к слову «приточному». Смысл этого выражения «красно», т. е. метафорически, выразил Исайя: «Всяка плоть — сѣно». Г. Сковорода уверен в том, что «сноп травы есть то пригожій образ всѣй гибели» [1, 1, 284]. Он обращает внимание на то, что «безкрасочное» слово всегда готово развернуть цепь ассоциаций, как бы стремясь к слову «приточному». Разбирая фразу «Душа их в злых таяше», он уверяет, что «сія самая пахнет притчею тающаго от воздушныя теплоты льда, так, как и сіе книги іовскія слово: „Рѣка текущая основаніе их“, — дышет сказкою о построенной храминкѣ на льду» [Там же].

Таким образом, в античной риторике философ предпочитает простой стиль, в Библии — украшенный, т. е. «приточное» слово. Он стягивает воедино библейское слово и риторическое, одновременно сравнивая стиль Библии и простой риторический стиль. И библейское слово, и риторическое он осознает как готовое слово.

Видимо, самого себя философ считал носителем «приточного» слова. Анализ его сочинений показывает, что, действительно, он предпочитает стиль украшенный и никоим образом не склонен к лаконизму. Украшенность стиля Г. Сковорода осознает как важную семантическую нагрузку. Она граничит с методом проникновения в сущее и не имеет ничего общего с орнаментированностью. Философ, как бы забывая обо всех своих нападках на украшенный стиль, уверяет, что нельзя говорить «безкрасочными» словами, что нужно находить «пригожіи» образы мысли, явно следуя за великим сакральным образцом. Предпочтение украшенного стиля, слова «приточнаго» объясняется, видимо, именно этим. Отбрасывая обвинения в «блудословіи», он обращается за поддержкой к речам библейских пророков, которые находят «стропотными», развращенными, «завитыми», странными. Подыскивая для них следующие определения, он пытается «прямѣе сказать», и тогда слова пророков преобразуются, приобретают объем и направление; теперь они — «крутогористыя, окольсныя, заплутанныя, необыкновенныя, кратко сказать — бабья баснь, хлопотный сумазброд, младенческа небыль» [1, 1, 285].

Как уже было сказано, Г. Сковорода относит свои сочинения к кругу сакральной культуры. Для этого круга простой стиль явно не



годится. Он хорош для светских писаний, а философ свои произведения к таковым не относит. Потому его периоды иногда занимают несколько страниц; практические рекомендации ученикам заменяются риторическими советами не гоняться за скипетром, дворцами и золотом. Потому он беспрестанно строит «приточные» речи, создает цепи ассоциаций. Например, одно упоминание о трупе лежащем позволяет ему представить образ души, поверженной в унылую отчаянность. Этот образ оживает и наделяется множеством подробностей. Теперь уже не только душа, но и все то, чего она лишилась, приобретает ряд сравнений: «Будьто змій, лютым мразом одеблѣвший там, гдѣ Кавказская гора стѣною своею застѣняет ему спасительный солнечный свѣтъ» [I, 1, 284]. Правда, слово Г. Сковороды не всегда столь сложно. Порой он обращается к «безкрасочному» стилю и даже превозносит его в косвенной форме. В одном из диалогов он говорит о пане Сомнасе, который велеречив, хотя в слове его нет никакого вкуса. Этому Сомнасу он противопоставляет Друга. «Пойдем опять к нашему Другу. Слова его едкіи, но не знаю, как-то пріятны» [I, 1, 163], — восклицают собеседники.

Следуя правилам риторики, Г. Сковорода задается вопросом, должно ли соблюдать соответствие между темой и стилем. Он отвечает на этот вопрос отрицательно, создавая таким образом чисто барочную антитезу планов выражения и содержания; подтверждение этой антитезе он находит в устойчивых образах и мотивах. Противопоставление темы и стиля становится его художественным принципом, действующим при стяжении сакрального и светского. Философ не боится такого сравнения, как, например: «Царство небесное, как девственность, любит, чтобы его брали силой» [II, 2, 302]; называет письмо своего друга «огнедухновенным»; объясняет суть божественного слова, сравнивая его с «вексельной бумажкой». Эта незавидная «бумажка» «стала монетою, а завѣтъ сокровищем» [I, 2, 17]. Говоря о человеке, не осознавшем свою веру, философ уподобляет его простаку, принявшему камердинера за господина; пишет он об измученной и иссохшей харе Иеронима Блаженного; называет приверженцев пустых церемоний несчастливцами и «сивыми голубчиками». Сравнивает Ирода с магнатами, объясняя, что он был человек «до последней степени испорченный по своим нравам и воспитанию, привыкший к роскоши в такой же мере, в какой мы видим теперь большинство магнатов» [II, 2, 247]. Он осовременивает античные сюжеты за счет лексики: Ахиллес у него не ходит в компанию, Александр Македонский окружен министрами, Питтак(ос) становится афинским штатгальтером, а римского сенатора несут в портшезе.

В противопоставлении темы и стиля явно просвечивает противопоставление высокого и низкого, доминантное в поэтике барокко. Эпоха барокко постоянно указывала пути нарушения границ между высоким и низким; высокое на языке эпохи — это сакральное; низкое — повседневная жизнь человека, не пронизанная сакральным началом. Г. Сковорода стремится хотя бы на время столкнуть жизнь реальную, в его терминологии видимую, с невидимой жизнью духа, и таким путем направить человека через Библию к Господу. Помогали ему в этом антитезы высокой темы и низкого стиля. Описания высокого через низкое и низкого через высокое наглядно демонстрировали возможность перехода от светского к сакральному; выступая проекцией этого перехода, они скрыто указывали на возможность нарушения границы между низким и высоким, вселяя в человека уверенность в том, что это возможно и для него.

Чаше всего Г. Сковорода описывает высокое через низкое. Он не снижает и не овеществляет абстрактные понятия, но подает их через вещественное, т. е. низкое. Объясняя невидимость и неприступность Бога, он опровергает мнение о том, что будто бы Бог мал, как маковое зерно. Он не боится сказать, что Бог будто упрел от работы, или совместить в одном высказывании о Боге трактир, рай и гавань; предложить человеку вымыть нечистоты из сердца, назвать херувимов «возиками», на которые возложено сокровище вечности. Он самым неожиданным, «бытовым» образом объясняет, что в мире — все благо, а зло происходит от беспорядка, который описывается следующим образом: «Вот, напрімѣр, наложил кто на голову сапог, а на ноги шапку (...) Напрімѣр, в горячей лѣтной полдень без достойного резона шубу таскать» [1, 2, 387–388]. Очень часто «примеры из жизни» выдают свою условность, Г. Сковорода не стремится точно изобразить низкую реальность. Напротив, он запутывает ряд реальных микросюжетов, и в результате появляется гниль, моли подверженная, и многое другое, явно не соответствующее реальности. Различные картинки такого типа соседствуют между собой, совмещаются, что создает причудливые очертания общей картины мира.

Обратимся к развернутому примеру, в котором просвечивает принцип стяжения высокого и низкого и принципиальная их несвязанность. Г. Сковорода создает микросюжет для того, чтобы нарисовать наглядный образ, подтвердить и оплотнить свою идею. Идея эта не нова, традиционна, но ее разработка призвана поразить читателя. Итак, «взгляните на множество сидящих в темницѣ разбойников! Они крѣпчайшіе звѣрей и скотов по тѣлу, а сердце их немощнѣе воробья, гнилѣе молію снѣденнаго порта» [1, 2, 401]. Объясняя, как душа соотносится с телом, Г. Сковорода избирает для примера ус-

тойчивый образ разбойника, заточенного в темнице, с тем, чтобы указать на силу и крепость тела. Сердце же не крепко, а слабо, как воробей. Подобное сравнение индивидуально и не подкреплено традицией. Обращение к этому представителю пернатых не освящено Библией, не зависит от эмблематики. Внутри противопоставления «зверей и скотов» и воробья работает противопоставление: *сила тела/слабость духа*. Рядом с воробьем неожиданно соседствуют «порты», траченные молью. Для того чтобы усилить противопоставление высокого и низкого, Г. Сковороде важно привести примеры не просто из жизни, а из быта, отыскать в нем ненужные, испорченные вещи с тем, чтобы усилить эффект сравнения сердца с чем-то лишним даже в самом незамысловатом хозяйстве. Два образа никак не связаны внешне. Но их объединяет общее значение недостатки, слабости, несовершенства и даже распада. Если воробей просто слаб, то траченные молью порты — вещь ненужная, она уже потеряла свой вид и не имеет никакой пользы, так как моль сделала свое дело. Иногда в сочинениях Г. Сковороды происходит снижение символов, относящихся к ряду высоких и вне антитезы. Имея в виду устоявшиеся символические значения, идущие из зоологионов, Г. Сковорода порой выстраивает диалоги, выпадающие из торжественного стиля его речей: «*Израиль*. — Слушай, Фарра! Не желаешь ли быть кабаном? — *Фарра*. — Пропадай он! Я и велблюдом быть не хочу. Еленем быть я бы хотѣл, а лучше птицею» [I, 1, 278].

В создании оппозиции *высокое/низкое* огромное значение имеет обращение Г. Сковороды к устному слову. Философ дает определение беседе, разговору, утверждая что «разговор есть сообщеніе мыслей и будто взаимное сердец лобызаніе; соль и свѣтъ компаній — союз совершенства» [I, 2, 394]. Называет всякого «бесѣдника» сеятелем, обращаясь к евангельской цитате, тем самым повышая его ранг. Он уверен, что люди, обладающие знаниями, занимающиеся науками, должны делиться своими мыслями. Устное слово Г. Сковороды ставит наравне с письменным: «Если оставить в стороне книгу, то что для меня сладостнее, чем болтать со своими друзьями» [II, 2, 224]. Есть у него понятие молчаливой беседы, то есть письменной: «Письменную беседу отложим на (...) время» [II, 2, 235]. Обращаясь к адресату, он призывает его: «Давай мало побесѣдуем!» [I, 2, 400]. Письменное слово, с его точки зрения, взаимодействует с устным: «В обоих (диалогах. — Л. С.) написано то, что говорено в бесѣдах с здѣшними пріятельми» [I, 1, 413]. Подобное обращение к устному слову — знак вхождения Г. Сковороды в общекультурный контекст эпохи.

В низовой и срединной культуре XVIII века устное слово жило активной жизнью. В низовой это было слово народного рассказа,

анекдота. Там же присутствовало устное слово школяров, которые испытали влияние риторики и, пускаясь в странствия, выступали с орациями и обрывками школьных пасхальных и рождественских пьес, с вертепом [Шевчук 1993, 138—141]. Устное слово существовало и на срединном уровне культуры, где его основной формой была проповедь. Оно также было усвоено и растиражировано школярами. Его хорошо знали все слои населения. Обе формы устного слова, подчинявшиеся воздействию риторики, воспроизводит в своем творчестве Г. Сковорода. Устное слово народного рассказа возникает в его сочинениях не раз в форме просторечий и пословиц. Испытавшее воздействие риторики, это слово, выхваченное из повседневного языка, подчинялось единым задачам создания текста, переходя в разряд письменного слова. Соответственно, оно подвергалось множеству операций, которые отдаляли его от подлинного устного слова.

Слово проповеди, устное слово\*риторического происхождения, сохраняло в сочинениях Г. Сковороды приметы орации, диспута. Оно было наиболее развито. Г. Сковорода был истинным проповедником и высоко ценил своих великих предшественников. Он посвятил послание Иоанну Предтече, именуя его небесным ученым, пророком, жрецом, который дал людям великую науку о Христе. Всегда привлекали его сочинения отцов церкви, а также современники, овладевшие искусством убеждать. Вот как он описывает, например, искусство проповеди святогорского игумена отца Кордета: «Непрестанно в школах, храмах проповѣдывал, наставлял непросвѣщенную и свицкими мненіями ослѣпленную юность студентскую словом и житіем, и, будучи родніохенкій ученик любви насадителя Христа, вездѣ и всегда, аки гром, гремѣл о согласіи и конкордіи, найпаче в компаніях» [1, 2, 390]. В проповеди философ видел соединение слова и дела: «Нельзя построить словом, если тое ж самое разорять дѣлом. Сіе значит давать правила для корабельнаго строенія, а дѣлать телѣгу. Без святости житія корабельным мастером, может быть, можно здѣлаться, но проповѣдником никак нельзя, развѣ мартышкою его» [1, 1, 440].

Итак, два вида устного слова, простое и риторическое, взаимодействовали в сочинениях Г. Сковороды со словом письменным, образцами для которого были слово библейское и слово высокой риторики. Так организовывался особый стиль, в котором контаминация играла очень большую роль и где постоянно совершался переход от устного слова к письменному. Сложная система переплетения различных видов слова обеспечила специфику сочинений философа. Г. Сковорода проводит множество операций со словом, что позво-

ляет ему донести до читателя глубинный смысл его концепции. Не меньшее внимание он уделяет и языку своих произведений. Потому мы считаем необходимым кратко охарактеризовать лингвокультурный аспект его творчества. Вопрос о его языке находится в компетенции лингвистов, и до сих пор он детально не исследован. Обращая внимание только на лингвокультурную рефлексию философа, мы разделяем точку зрения О. Мишанича, утверждающего, что вопрос о языке «не є визначальним для розуміння й оцінки творчості Сковороди» [Мишанич 1994, 29].

## Язык сочинений Г. Сковороды



Язык Г. Сковороды развивался в полиязыковом пространстве в то время, когда шел процесс секуляризации культуры и языка. Продолжая лингвистические традиции церковной книжной ли-

тературы и обогащая их живым языком своего времени, философ не только демонстрировал возможности языкового синтеза, но и выражал свое отношение как к нему, так и к каждому языку, его образующему, размышлял о культурной функции языка.

Скажем сначала о том, что представляет собой язык, на котором писал Г. Сковорода. Церковнославянский и русский литературный XVIII в. образуют в нем главную пару. Они не столько противопоставлены по функции, сколько взаимодополняют друг друга. Между ними разворачиваются достаточно сложные отношения, в которых огромную роль играет цитирование, диалог, перевод. Используя церковнославянский, Г. Сковорода понимает, что знают его далеко не все. Он даже настолько не уверен в его знании, что переводит отдельные слова. Например, он объясняет значение «вѣтхославенскаго гласа» — *сирище*» [1, 2, 67]. Быстро проговорив, что это есть «тѣлесная внутренность», он размышляет о смысле плотского начала в человеке. Таким образом, перевод снабжен интерпретацией, играющей ведущую роль в работе философа со словом. Аналогична этому примечанию вставка в диалоге «Благодарный Еродій». Еродій (аист) объясняет Пишкеку (обезьяне), что «вѣтхославенское» *глум* значит «провождєніє времени». Пишек же, охотно употребляющий такие слова, как *раритет*, *каприз*, думает, что слово это не славянское, а иностранное.

Рассматривая соотношение языков у Г. Сковороды, можно сказать, что он находится на том самом пути «сведения русского и церковнославянского воедино» [Живов 1996, 277], который наметил В. Тредиаковский. Как заметил О. Мишанич, Г. Сковорода писал

«мовою вченою, книжною. Фактично його мова — це суміш давнь-оукраїнської, церковнослов'янської і російської мов, які в той час вживалися в Україні» [Мишанич 1994, 29]. Эту пару языков дополняет простой, разговорный русский, реже — украинский, появляющийся спорадически. Греческий и латынь, и в меньшей степени древнееврейский, входят в славянский текст на правах вставок. Есть редкие вкрапления других языков — немецкого, польского и однажды даже венгерского. Очень часто они попадают не в основной текст, а в примечания, которые, по правилам поэтики барокко, являются органической частью целого [Михайлов 1997, 77]. Также они необходимы философу для построения этимологических фигур. Таким образом, «работающими» языками для Г. Сковороды являются только славянские. Прежде всего они «формируют языковой материал, на котором строится символическое измерение языковой деятельности» [Живов 1996, 19].

Г. Сковорода не просто употребляет эти языки, а фиксирует свое отношение к ним, рассматривая их культурные функции прежде всего сквозь призму оппозиции *сакральное/светское*. Язык «вѣтхославенскій», по терминологии философа, — это язык сакральный. Об этом он пишет не раз, утверждая, что этот язык через Библию ведет человека к Богу. Следовательно, он стоит на высшей ступени иерархии. Его следует изучать, и сам процесс изучения, по мысли Г. Сковороды, сакрализуется. Он так объясняет значимость его изучения — впрочем, как и всех священных языков, к которым относятся и греческий и древнееврейский: «Учись священным языкам, научись хоть одному твердо и будь в числѣ научных для царствія Божія книжников, о коих Христос: „Всяк книжник, научившися царствію Б[ожію]...“ Вот для чего сіи книжники учатся языкам» [I, 1, 439]. Из этого следует, что язык ведет человека к сакральному ядру знаний, учит быть добрым христианином.

Философ, известный своим пристрастием к античности, не случайно говорит не о священном языке, но о священных языках, поясняя, что дает человеку их изучение. Выучив греческий, он «привитается» с «древними языческими философами», т. е. с Сократом, Платоном, Эпикуром, на которых философ часто ссылается и чьи имена для него были значимыми в построении его Христовой философии. Человек побеседует с «отцами вселенскими». Так он войдет в землю израильскую и в самый Вифлеем, в «дом хлѣба и вина», в священнейший храм Библии. Здесь философ имеет в виду древнееврейский язык. Оказавшись в библейском храме, в который ведет и древнееврейский, и церковнославянский, человек должен вести себя соответствующим образом: «Имѣй одѣяніе. Омый руки и ноги.

Потом садись за бессмертный стол сей» [I, 1, 440]. Так метафорически задано отношение к сакральному тексту. Потом человеку сказано: «Не тѣснися в солонку с господином. Помни, что не твоя плотская, но Господня есть трапеза» [Там же]. Это замечание метафорически раскрывает отношение философа к тексту, содержащему в себе тайну, которую человек должен раскрыть.

Задав тему изучения сакральных языков, Г. Сковорода не приветствует многоязычия и не считает необходимым овладевать решительно всеми языками, так как они не могут привести к сокровенному знанию. Так вновь оппозиция *сакральное/светское* воздействует на его лингвокультурную концепцию. Он не разделяет всеобщего интереса к иностранным языкам и не считает их знание свидетельством высокой образованности, так как это языки светские, к которым у него отношение иное, чем к сакральным. Противопоставление светских языков и сакральных манифестируется в уже упомянутом диалоге «Благодарный Еродій». Его два участника, Еродий (аист) и Пишек (обезьяна) родом из эмблематики, где аист именуется боголюбивым и наделен христианскими добродетелями, а обезьяна — способностью к подражанию, резко осуждаемой, ибо она присуща дьяволу, который, как известно, возлюбил все светское и мирское. Еродий и Пишек ведут ученую беседу о языке. Свою точку зрения философ поручает Еродию. Противоположную точку зрения выражает Пишек.

Пишек отдает предпочтение языкам «шляхетным», новым, гордится знанием различных языков, смешивает и путает их, произнося набор приветствий: «Мир тебѣ! Хаїре! Салам али кюм! (...) — Бонжур! Кали имера! День Добрый! Gehorsamer Diener! Дай Бог радоваться! Salve!» [I, 2, 101]. Однажды вспоминает «турское» *пек эн*, что означает *вельми добръ*. Неожиданно переходит на церковнославянский: «Радуюся, яко начаша глаголати многими языки» [I, 2, 101], вновь воспринимая его как иностранный. Для него неважно, какова функция языка, светская или сакральная; главное, чтобы язык был чужой, которому, по его словам, обучает ученый «попугай»; его с восторгом он называет «всеязычным». Только в обучении иностранным языкам он видит благородное воспитание, как видим, лишенное нравственного начала.

Еродий равнодушен к делению языков на «шляхетные» и «ученые», то есть на новые и древние, и даже не видит особой нужды их изучать. При этом он цитирует латинские стихи, упоминает, что отец его знает некоторые римские и «еллинские» сентенции и слова. По-французски же, с его точки зрения, говорят только попугаи. В другом диалоге, кстати, сказано, что не нужно молокососу делаться двух-трех языков попугаем, побывав в знатных компаниях и презнат-

ных городах. Для Еродия главное — познание истины; ему неважно, в какой она существует оболочке: «Коликое идолопоклонство восписывать челоувѣческим наукам и челоувѣческим языкам восприносить и воспричитать воспитаніе? Кая полза ангелскій язык без добрыя мысли? Кій плод без сердца благаго?» [1, 2, 104]. Он сливает воедино знание языка и христианские добродетели, полагая, что только «от Бога же все возможна суть» [Там же]. Таким образом, утверждается идея сакральной функции языка.

Указав на определяющую роль оппозиции *сакральное/светское*, рассмотрим теперь, каковы функции различных языков в сочинениях Г. Сковороды. Он обращается к «вѣтхославенскому», когда цитирует Библию. Списки цитат обширны. Так, например, на одной странице приводятся обширные цитаты из Исайи, Варуха, Иеремии, из Моисея, из притчей царя Соломона. Когда философ говорит о Библии и интерпретирует отдельные эпизоды, стихи, слова, то использует церковнославянский в той форме, которую В. М. Живов называет упрощенной [Живов 1996, 381]. Можно предположить, что в данном случае мы имеем дело с известной риторической задачей — *Imitatio*. Таким путем философ подражает священному тексту, осознавая высокий ранг избранного им языка. Этот язык ему необходим для передачи высоких истин. Он нуждается в нем, когда ему приходят на ум священные предметы. Описывая прекрасный сад, беседку, где он сидит с друзьями, разглядывая чудесные цветы, он вспоминает пасхальный эпизод. Философ не ведет длительных рассуждений, не выстраивает логических переходов, так как каждый знает, что есть Пасха и что есть Воскресение: «И мнѣ сіи, пред нами цвѣтушіе крини селные, дышущіе во обоняніе наше фиміамом своего благоуханія возвели на сердце сидящаго на гробном каменѣ Матфеева ангела» [1, 1, 300]. Так, конкретный пейзаж неожиданно перерастает в евангельский эпизод, определяющий соответствующий ему язык описания.

С точки зрения философа, за церковнославянским не закреплена только одна единственная позиция. На этом языке можно писать и не о сакральном. Иногда он переходит на него, говоря о повседневном, таким образом расшатывая фиксированное употребление слова. О себе самом в одном письме, что очень важно, так как эпистолярный стиль вовсе не требует языка самого высокого ранга, он говорит следующее: «Твой сын, Григорій Сковорода упивается от тука дому Божія, нашед внутрь себя со Соломоном сот вѣчности, и услаждается со отцем своим Лотом оным: „Народ мой даде воню свою“» [1, 2, 361—362]. Благодарность за присланное вино выражает аналогично: «Всепокорно благодарю за кровь гроздову. Мы с братом Васи́ліем



абіе разрѣшили и, желая Вам и всему Вашему дому с любезною Христиною здравія, потягли в собственное наше здравіе лѣпо-лѣпо» [I, 2, 370]. Он оснащает библейскими оборотами послания к друзьям, как например: «Дал еси веселіе в сердцѣ моем» [I, 2, 411].

Хотя церковнославянский находится на вершине иерархической лестницы, трудно было бы ожидать, что философ считает его единственным языком, помогающим проникнуть в сокровенную суть священного текста. Как только он начинает его интерпретацию, как только он пытается втолковывать читателю смысл Писания, то переходит на русский литературный, который содержал в себе множество церковнославянизмов. «Новый русский литературный язык мог с равным успехом черпать и из русского, и из церковнославянского источника» [Живов 1998, 307]. Переходя на русский, Г. Сковорода не подчеркивает церковнославянизмы, хотя они и остаются показателями высокого регистра языка, к осовремениванию которого он не стремится. Русский литературный — это основной язык, на который он переводит сакральные ценности, так как не только хочет представить читателю высокие истины на подобающем им языке, но и дать ему возможность проникнуть в них более простым путем, имея в виду неповсеместное знание церковнославянского. Переход с языка на язык естествен, так как все сочинения философа на самом деле — это развернутая проповедь, которую он готов говорить бесконечно, повторять и возвращаться к сказанному, используя хорошо известные ему приемы проповеднической литературы. Русский язык для него — это язык проповеди, которую и не следует произносить высоким стилем и которая требует стиля среднего. Вот как он ее пишет: «Люди в жизни своей трудятся, мятутся, сокрушаются, а для чего, то многіе и сами не знают (...) достаём высокіе чины (...) изобрѣтаем разные напитки, кушанья, закуски для услаждения вкусу; изыскиваем разные музыки, сочиняем тьму концертов, минуетов, танцов и контртанцов для увеселения слуху» [I, 1, 324].

Г. Сковорода, используя русский язык, стремится приблизить священный текст к читателю, что имеет глубокий смысл — все библейские события происходят везде и нигде, всегда и сейчас. Потому и заимствования, характерные для русского языка XVIII в., попадают в сочинения о пророках и Господе. У Сковороды сам Бог говорит: «От моего парламента и совѣта посланы были, слышанны сотворили бы словеса моя» [I, 1, 231]. Перефразируя пророка Иоиля, философ уверяет, что каждый у брата, не обижая его, займет «половинную квартиру». Появление подобных заимствований осовременивает текст, как и высказывание — «раздѣлили себѣ ризы по модѣ Пентефріевой жены» [I, 2, 44]. Не только осовременивание, но и упро-

шение происходит при пересказе священного текста. Так, философ может сказать, что пророк Илия носит шинель, или бурку, а Даниил дует в дудку. Сердце «златожаждное» мудрствует у него о кошельках, чемоданах и мешках. Обличая собеседника, Г. Сковорода говорит, что он может «из кота кита, а из нужника создать Сион» [I, 1, 293]. Рассуждая о языке и различая вслед за Евангелием старый и новый язык, Божий и человеческий, философ находит для этого различения на первый взгляд бытовое сравнение. Когда трактирщик подносит два стакана вина, нового и старого, их трудно различить тому, кто не знаток вин, и он по ошибке принимает старое за новое. Так смысловая оппозиция *новое/старое* конкретизируется.

Приводя церковнославянский и литературный русский во взаимодействие, философ мог изолировать их друг от друга. Библию цитирует по-церковнославянски, русский становится языком его различных стихотворений. Но чаще он допускает смешение двух языков в предельно малом пространстве текста. Оно происходит не потому, что Г. Сковорода не осознает их иерархии. Таким путем он решает важнейшую задачу, заставляя читателя приблизиться к сакральным истинам, а затем отдалиться от них с тем, чтобы воспринять их полностью. Трудное и легкое — категории, о которых он пишет непрестанно, цитируя без устали Эпикура, таким образом сближаются. Г. Сковорода заботится не только о том, чтобы читатель постиг трудное через легкое. Он также стремится приучить его к священному тексту, для чего и говорит о нем на понятном читателю языке. Он даже готов занять позицию наблюдателя по отношению к библейским событиям, и тогда уж определенно забывает о церковнославянском. Эти события происходят у него на глазах, он видит их воочию, они радуют его и даже смешат.

Таким образом, специфика употребления церковнославянского и русского языков состоит в том, что они являются взаимодействующими величинами. Во всех сочинениях идет постоянный перевод с церковнославянского на русский, языки смешиваются, и эта ситуация является основным показателем отношения Г. Сковороды к языку вообще. Он не раз пишет о том, что как ни назови вещь, она останется собою, что на разных языках одно и то же называется по-разному и с целью доказательства этой идеи выстраивает длинные списки синонимов и слов различных языков с одним значением. Г. Сковорода сопоставляет их в поисках значения, указывая на то, что внешняя оболочка — ничто по сравнению с ним: «Нѣтъ ничего, что один знает *ἄρτος*, а другій — *panis*, толко бы в разумѣ не порознились» [I, 1, 329–330]. Хотя примеры здесь приведены из греческого и латыни, их смысл универсален.

Г. Сковорода не останавливается на смешении церковнославянского и литературного русского и обращается к разговорному, простому языку [Живов 1996, 298–302]. Точнее, он совершает к нему рывок, что приводит к самым неожиданным столкновениям высокого и низкого. Он «вбрасывает» просторечия в церковнославянский и русский, явно любясь проделанной работой. Толкуя значение Библии: «Библіа есть книга и глагол, завѣщанный от Бога», Г. Сковорода, уверенный в том, что так сказать — это ничего не сказать, сообщает, что это «и бабушка знает (...) Знает сіе всякая дура» [I, 2, 47]. Так просторечие останавливает ровное движение высокого слова и создает разрыв. Различия в лексике огромны, они могут быть восприняты как неуважение к священному тексту, и философ это осознает, стремясь вновь возвысить только что сказанное. Такие же процедуры Г. Сковорода проделывает со словом молитвы. После процитированных слов: «Да приидет царствіе твое» и призыва: «Ищи и день, и ночь вопли» — следует: «А без сего наплой на всѣ дѣла твои, сколько ни хороши они и славны» [I, 1, 419]. Так в слове реализуется антитеза высокого и низкого, и сакральное не только резко сближается со светским и повседневным, грубым; оно также приближается к человеку, становится «своим».

Решительно эта тенденция проявляется при столкновении библейской цитаты с просторечиями. Варьируя строфы Песни Песней, один из участников диалога, аллегорическая фигура, Душа, говорит: «„Но гдѣ мои дщери іерусалимскія? (...)“ То просит: „Воведите мя в дом вина“» [I, 2, 157]. Размышляя о только что сказанном, она отрицает его следующим образом: «Зачем ей в трактир ходить? Захотѣлось вина и благовонных помад?» [Там же]. Два языка, сведенные в одном высказывании, — свидетельство вечности библейских истин и возможности проникнуть в них Простецу, так как это высказывание, с точки зрения философа, наглядно представляет библейскую ситуацию. Аналогично построено и следующее высказывание: «Востани, пробудися, Сіоне! Что ты плетешь!» [I, 2, 169]. Философ поручает Мелхоле такие слова о пляшущем перед ковчегом Давиде: «Конечно, он спился или от меланхолии с ума сошел» [I, 1, 366]. Таким образом, на какой-то момент он уравнивает в правах разговорный, простой язык и язык Библии. Высказывание о все-сильном духе, уловляющем великого кита, строится на библейской цитате: «Или свяжеша его, яко вѣрба дѣтищу?», но таким образом, что она звучит как слова повседневного языка, ибо переводится в другой ряд: «Он один сім змієм, как дѣтина воробьем, играет» [I, 1, 386]. Детище становится детиной, вѣрба — воробьем.

Вставки разговорного языка создают стилистические перебивы, о чем свидетельствуют следующие примеры. После высокоумных речей о противопоставлении внутреннего и внешнего следуют такие восклицания: «Вот тебе на! (...) Вот он куда выехал!» [I, 1, 293]. После рассуждения о едином и различном: «Ты будто муравейник палкою покопал — так вдруг сим вопросом взволновал наши желанія» [I, 1, 325]. Можно предположить, что введение этих перебивов, по мысли философа, должно было способствовать усвоению великих истин. Они становились для человека своими, привычными, потому он и говорил о них, как обо всем другом, ему нужном, его окружающем. В этих высказываниях, возможно, таится указание на то, что великие истины образовывали особый мир, в котором собеседники философа, а за ними и читатели, существовали как в своем, реальном и близком. Они воспринимали их, не только трепеща перед священным, но и присваивали их себе, преднамеренно упрощая, творя из них свой круг жизни. Таким образом они оповещали, что живут в мире идей. Сами эти идеи, выходящие на «театр души» как аллегорические фигуры, также говорят на этом простом языке. В возвышенной беседе Души с Духом Дух так умеряет пыл Души: «Цыс-сыс-сыс! Тише, потише, голубко моя! Оглядайся, как притча учит, на заднія колеса. Не спѣ-ши!» [I, 2, 151]. И тут же обращается к высокой лексике: «Ах, да не пожрет тя дракон и потоп!» [Там же]. В стяжении языков явно просматривается антитеза высокого и низкого, на которой строится поэтика Г. Сковороды. Он намеренно «разводняет» свой язык просторечиями, противопоставляя их высокому библейскому слогу. В этом видится имитация разговорной речи, так как философ всегда был настроен на беседу со своим читателем и вторил проповеди.

Рассмотрев, каким образом церковнославянский, литературный русский и разговорный употребляются в сочинениях Г. Сковороды, перейдем теперь к древнееврейскому языку, к которому философ испытывал большое почтение как к языку сакральному, заметив, что на самом деле отношение к этому языку не выявлено в значительной степени. Существует миф о том, что у него была древнееврейская Библия и что он всегда носил ее с собой. Тогда становится непонятным, почему философ обходился только отдельными словами так любимого им языка. Кстати, по замечанию М. Вайскопфа, Г. Сковорода неверно переводил *Иерусалим* как *Мир-город*. «Эта этимология была издавна известна на Руси; ср. хотя бы разъяснение „Иерусалим-град“ у Максима Грека: „А по-русски Мирен град“» [Вайскопф 1993, 215]. Примечательно, что рассматривая слова Библии: «Вначале сотворил Бог», Г. Сковорода, чтобы подробно разобрать это высказывание, цитирует Книгу Бытия по-древнееврейски:

«Я гиммел, къ я гарец» и тут же объясняет — «Сіе небо и сію землю» [I, 2, 18]. О высоком статусе древнееврейского языка свидетельствует и то, как он трактует слово *музы*, утверждая, что оно — еврейского происхождения, так как близко к слову — *музар*, означающему, по его мнению, всякое учение, или нравственную науку. Слово *возок*, — полагает философ, — «по-еврейски чуть ли не херувим» [I, 1, 381]. Встречаются в сочинениях Г. Сковороды отдельные древнееврейские слова, значение которых он объясняет через другие языки или на другом языке, как значение слова *кефа*: «Наес et nobis est kepha et petra gr. skala» [I, 2, 363].

Иногда философ прослеживает путь древнееврейского слова в славянский язык и вскрывает его исконное значение, как в случае со словом *Едем*. Рассуждая о высказывании: «Насади Господь Бог рай во Едемѣ на востоцѣх» — Г. Сковорода возражает: «Вот болтун! Сад насадил в саду. Еврейское слово Едем есть то же, что сад» [I, 2, 149]. Добившись результата, Г. Сковорода тут же выстраивает тавтологическую фигуру *садовый сад*. Однажды он обращается к древнееврейскому, объясняя, что значит *сад Савек*. Овн «рогами привязан к саду Савек. Что значит Савек? Савек значит хвастіе» [I, 2, 168]. Иной раз он употребляет слова из древнееврейского как синонимы. Так, рассуждая о субботе суббот и о празднике праздников, он называет Пасху *шабасом* без всяких пояснений и мотиваций. Итак, Г. Сковорода не раз обращается к древнееврейскому, чтобы объяснить значение слова или придать ему новое значение, пояснить сказанное в Библии. Он вспоминает «еврейского сфинкса», сильного князя Иефая, и его задачу: «Рцыте: клас (шиболет — еврейски)... Не выгласили *ши-*, но *сиболет*, сего ради погибли (Книга судей)» [I, 2, 25], — сообщает он в примечании. Знание древнееврейского сказалось в образовании имени философа *Варсава*. Кроме того, один персонаж диалога «Убогій жайворонок» получает имя или, как он говорит, фамилию, *Сабаши*. В настоящее время существует концепция связи учения Г. Сковороды с еврейскими мистическими учениями [Вайскопф 1993, 531–532].

Выступают у Г. Сковороды греческий и латынь, причем гораздо чаще, чем древнееврейский. Латынь для него — это светский язык, а не сакральный, как и следовало ожидать. Только однажды Г. Сковорода заговорил о римской Библии: «Для чего же в римской Бібліи читают: *in columpa pubis*, сирѣчь в столпѣ облачном, а не читают: *in turti pubis?*» [I, 2, 159]. На что следует знаменательный ответ: «Преткнулся толковник» [Там же].

Латынь он использует как эпистолярный язык. На нем он пишет письма своему ученику, М. Ковалинскому, что можно рассматривать

как желание продемонстрировать владение древним языком и приохотить ученика к знаниям. Таким образом, латынь — это язык светской учености, о чем свидетельствует стремление давать определения по-латыни, как например, эмблеме: «Емвлима, то есть вкидка, вметка, вправка. *Injectio, insertio, tanquam. Praetiosi lapilli in loculum sive oculum annuli*» [I, 2, 22]. Также трактуя вопрос о знаке через концепт тени, Г. Сковорода делает примечание по-латыни: «*Id est umbra sum est figura; amplius nihilum*» [I, 2, 27]. Иногда он просто переводит только что сказанное им на латынь, создавая таким образом повтор с целью усилить сказанное и одновременно повысить его ранг.

Латынь — это язык совершенной поэзии, которую Г. Сковорода ценит очень высоко за краткость слога и афористичность. Он переводит оды Горация, Овидия, часто цитирует их и других авторов, сам пишет латинские стихи, следуя правилам школьной поэтики, проявляя знание римской мифологии. Сонм античных богов населяет сочинения Г. Сковороды. Однажды он даже сообщает, что подражает Юпитеру. К славянским стихам он обычно предпосылает латинские изречения. Латынь для Г. Сковороды — это также язык философии. Г. Шпет подчеркивает, что философ был знаком с трудом Оригена «О началах», со «Строматами» Климента Александрийского, особенно с книгой пятой, этого, по мысли Г. Шпета, возможного источника аллегорико-символического толкования текста. Называет Г. Сковорода Платона, цитирует стихи Бозция, вспоминает стоиков.

Во множестве сочинений философа обнаруживаются латинские цитаты, что еще раз свидетельствует об изолированной позиции латыни. Обычно эти цитаты Г. Сковорода тут же переводит, необязательно дословно: «Оправдася же в пользу нам древняя притча. *Turdus, ipse sibi malum cacat* — „Погибель дроздова из внутри его исходит“» [I, 2, 95]; «*Tolle voluntatem propriam et tolletur infernus* — Истреби волю собственную — и истребится ад» [I, 1, 87], — приводит философ слова столь любимого им Августина; *Festina lente* — «Поспѣшай с совѣтом» [I, 1, 436]; «*Nihil est omni parte beatum* — „есть чаша всѣм людям“» [I, 1, 82]. Перевод он считает настолько необходимым, что делает его даже для известных высказываний и выражений, как например: «*Pro memoria, или припоминание*» [I, 1, 87]. В другой раз сказано: «*Pro memoria, т. е. записка ради памяти*» [I, 1, 85]. Следуя правилам школьной учености, приведя цитату, философ дает оценку ее достоинствам. Иногда оценка предваряет цитату: «Премудро и у римлян говаривали: *Anapus producit, non ager*» [I, 1, 121]. Обращается философ к латыни для построения этимологических фигур, для раскрытия внутренней формы слова: «Алауда — римски значит жайворонок, а *lauda* — хвалю, римски — *laudo, лаудо*;

лаудон — хвалящий» [I, 2, 125]. Дает он своим стихотворениям латинские названия, как например, «*Similitudines ex Vergilio 2. Aeneidae*». Если названием стихотворения служит наименование жанра, оно также дается по-латыни — «*Fabula*», «*Carmen*», «*Epigramma*». Есть у него и такие стихотворения, которые можно назвать двухчастными, как стихотворение «*Quid est virtus?*». Первая его часть написана по-славянски, вторая — по-латыни.

Порой философ стремится снизить высокий статус латыни и превратить ее в язык повседневности. Латинское изречение *invitae Minerva* (без дозволения Минервы) — интерпретируется с помощью просторечий и пословиц: «Не пялся к тому, что не дано от природы», «Без Бога, знаш, нелзя и до порога» [I, 1, 436]. Он охотно пересказывает и иллюстрирует сентенции, как сентенцию кесаря Тита: «О други мои! Потърял я день...» (...) Не проси дождя, по пословицѣ, проси урожаю» [I, 1, 419]. Некоторые из них у него становятся пословицами: «Боязливого сына матери не рыдает» [I, 2, 411]. Кроме того, он пишет по-латыни обычные просьбы в письмах: «*Mitte, sodes, saltem unicum fasciculum centaurei majoris; sive cardui benedicti. Macerabumus aut vino aut sikera!*» [I, 2, 410].

Таким же ученым языком был для Г. Сковороды древнегреческий. Заявив о его высоком положении, далее он оставляет эту идею и, например, нигде ни разу не упоминает о греческом источнике священных книг, как это делал, например, А. А. Барсов [Живов 1996, 321]. Этот язык был для него языком совершенного искусства, может быть, даже в большей степени, чем латынь. Философ беспрестанно ведет разговоры о музах, боге Аполлоне, вспоминает имена великих древнегреческих поэтов и философов. Неоднократно ссылается на Сократа, приводит исторические анекдоты о нем, вспоминает фонарь Диогена, дни свои проживавшего в «веселии сердца». Для Г. Сковороды Гомер — первый пророк древних греков, главный творец истории троянской. Он упоминает в стихах о гибели Трои, о мудром Уликсе, которого домой судьба «припхала», об Ахиллесе, взиравшем на «воинский театр». Особенную симпатию у него вызывает Эзоп. Знаком Г. Сковорода и с античной мифологией: Тантал, Крез, гордый Фаетон, Циклоп, рыдающий в небесных странах, появляются на страницах его сочинений, как и Александр Македонский. Нарцисс становится у него символом самопознания человека. Таким же самостоятельным символом стал у него царь Эдип. Интересны ему Пифагоровы бобы, о которых, по его словам, написали кучу вздорных книг.

Философ убеждает своих учеников в том, что они должны возлюбить «греческих муз». Обращается к одному из них как к любителю муз, обещая славу великого Аполлона. Муз он называет изящными,

очаровательными Каменами, вспоминает небесный Геликон. Греческий, как и латынь, предоставляет огромный материал для создания афористических формул, которые не раз превращаются в пословицы, что слегка смягчает его изолированное положение. Постоянно цитируя греческих авторов, делая в письмах и в латинских стихах, которым иногда даются греческие названия, греческие вставки, Г. Сковорода в одном письме просит исправлять его ошибки, как бы сомневаясь в своих силах. Возможно, что таким образом он вызывал своего ученика на диалог о греческом языке, который он, кстати, довольно долго преподавал. Одно небольшое письмо написано по-гречески. Также многие письма Г. Сковорода подписывал на этом языке; адресата именовал другом из Аттики. Появление греческого в письмах, которые построены как риторические упражнения или краткие проповеди, свидетельствует о дидактической их функции.

Об этом же говорят многочисленные примечания, в которых философ толкует отдельные греческие слова, обычно переводя их на другие языки: «Уеллинов піта назывался тот, кто у еврей пророком. Пророческие писанія назывались у еврей пѣснями и твореніями, а у еллинов — музы, піты, сирѣчь пѣсни, творенія, сотворенія» [I, 2, 204]; «Адоній еллински значит пѣвца, ода — пѣсня» [I, 2, 127]; «Одигитрія — слово еллинское, значит путеводница, наставница» [I, 2, 83]; «Сирен, еллински Σειρήν, сирѣчь путо, оковы. Сей урод прекрасным лицом и сладчайшим гласом привлекает к себѣ и сон наводит мореплавателям» [I, 1, 72].

Разбирая слово *grēx*, философ обращается к греческому ἀμαρτάνειν, объясняя, что оно означает быть «безпутным». Стремясь наполнить содержанием слово *истина*, Г. Сковорода начинает поступательное движение от слова *память*. Что оно значит? — «Беззабвеніе». Назвав это слово, он обращается к греческому и разъясняет: «Забвеніе еллинами глаголется — лифа, беззабвеніе же — алифія; алифія же есть истина. Кая истина? Се сія истина Господня» [I, 2, 128]. Его занимает греческое наименование тетерева. Следует разъяснение: «Салакон есть еллинское слово, значит нищаго видом, но лицемѣрствующаго богатством фастуна» [I, 2, 120]. Объясняя происхождение слова *пирамида*, он полагает, что это «слово еллинское, значит горнія комнаты и обители, воздвигнутыя по образу головы сахарныя или пламене» [I, 2, 60].

Латынь и греческий встречаются как равноправные. Можно даже сказать, что греческий редко появляется без латыни, почти всегда они соседствуют. Г. Сковорода дает примечание к песне Богача в диалоге «Брань архистратига Михаила со Сатаною», указывая на источник: «Сіи стихи суть из древняго трагедіографа Эурипида» [I,



2, 70] и приводит их по-гречески и по-латыни. Одно и то же высказывание дается на двух языках параллельно. Излюбленная сентенция философа: «Узнай себя самого» также дана на двух языках. Очевидно, что в данном случае действует принцип повтора. Кроме того, таким путем философ демонстрирует распространенность этой сентенции в древнем мире: «Предрѣвнейшее слово есть сіе» [I, 1, 413]. Одобряя ученика за успехи в греческом, он пишет слова одобрения по-латыни: «Graeculus tuus peramanter est a me exceptus» [I, 2, 276]. Даже сатана (даймон) в одном из диалогов, похваляясь своей ученостью, читает стихи по-гречески и по-латыни, на что в ответ сам Г. Сковорода, выведенный в этом диалоге под именем Варсава, отвечает следующим двустушием: «Когда Израиль почтет над крастели стерву, Тогда и я предпочту вепра над Миневру» [I, 2, 7].

Основываясь на сходной функции языков, философ последовательно приводит латинские и греческие слова и объясняет их, как бы создавая небольшие словарные статьи: «Противный же сему *Σοφός*, или *Philosophus*. А пророк — профитіе, сирѣчь просвѣщатель, или звался — *Ποιητής*, сирѣчь творец» [I, 1, 285]. Аналогично вводит философ «чистѣйшій спирт небесный, нареченный у елин *αἴθρα*» [I, 1, 299]. В примечании он подыскивает греческий синоним — *αἴθηρ* — и латинский перевод — *aether*. Объяснение этого слова дано по-латыни «*coelum, quod supra nubes*» [Там же]. Многие термины Г. Сковорода приводит по-гречески или по-латыни, как *emphasis*, *αντίτυπος*. В одном случае греческий язык поставляет философу эвфемизм: «Афедрон со всяким своим лицом есть афедрон» [I, 1, 279]. В некоторых случаях Г. Сковорода играет созвучиями греческого и русского, добиваясь эффекта, известного народному театру, когда греческое — *Χαρά* — вызывает вопрос: «Что значит сія твоя харя?» [I, 2, 110].

Выразив несколько раз пренебрежительное отношение к новым языкам и неизмеримо выше ставя языки древние, которые есть языки учености и святости, философ все-таки обращается и к ним. Они нужны ему в первую очередь для лингвистических построений, когда не важны ни происхождение слова, ни его значения, а только звучание: «Не сіе ли есть, по-германску, шпіцбуб, по-грецку — хімера, хімара, а у нас то же, что мара?» [I, 2, 151]. Полагая, что мысль человека есть сердце, Г. Сковорода замечает, что «отсюду у тевтонов человек нарицается *менш*, сирѣчь *mens*, то есть мысль, ум; у еллинов же нарицается муж *фос*, сирѣчь свѣт, то есть ум» [I, 1, 160]. Он рассматривает форму немецкого слова, употребляемого им в рождественской песне: «Баволна значит от древа рожденная волна; это есть слово немѣцкое баумволле; баум — дерево, волле — волна (...)» «Баволна, и лен и волна; Сим нищета предвольна

В нагоѣ своей» [I, 2, 132]. В одном примечании он объясняет, что *портшез* — это слово французское, и тут же переводит его на латынь: «Портшез есть слово (думаю) французское, римски — *lectica*» [I, 2, 209]. Однажды он, бывавший в «Гунгаріи», вспоминает венгерский язык, занимаясь этимологизацией слова *isten*. Отдельные слова других языков, в том числе, мертвых, чаще всего имя, возникают в тексте, поражая нас отдаленностью заимствования, а Г. Сковорода — сходством звучания: «Нынѣ египетская Ісус и именем, и естеством есть то же, что павловскій Ісус» [I, 1, 426].

Украинский язык Г. Сковорода именует «малороссійским діалектом» и утверждает, что именно на нем он написал одну из своих песней: «Римскаго пророка Горатія, претолкованная малороссійским діалектом в 1765-м годѣ» [I, 1, 82]. На самом деле стихотворение, которому предпослано это примечание, написано по-русски. Достаточно привести следующую строфу: «За тобою маршируют, разоряют города, Цѣлый вѣкъ бомбандируют, но достанут ли когда?» [Там же]. В письмах, трактатах и диалогах встречаются украинские слова: «И сей двойцѣ отдайте от меня *низесенький* поклон» [I, 2, 412]; «Скажите мнѣ, кто у вас человекъ, бояйся Господа? Кто? Не Ханаан отрок и *хлопецъ*, но прямой муж оный» [I, 2, 41]. Есть и такие формы как *простесенько*, *фастун*, *научився*. Часто встречается слово *сличный*. Однажды Г. Сковорода завершает диалог следующей «пѣсенькой»: «Соловеечку, сватку, сватку! Че бывал же ты в садку, в садку? Че видал же ты, как сѣют мак? Вот так, так! Сѣют мак. А ты, шпачку, дурак...» [I, 2, 118]. Существуют и другие примеры, но мы ограничимся пока приведенными выше. В заключение же скажем, что М. Ковалинский замечает, что так как философ «писал для своей стороны, то и употреблял иногда малороссійскія нарѣчія и правописание, употребляемое в произношеніи малороссійском: он любил всегда природный язык свой и рѣдко принуждал себя изъясняться на иностранном» [Ковалинский 1973, 474]. Иногда Г. Сковорода вспоминает польские слова, например, объясняя, что «дроздики или польски — косики, ржащіи как кони» [I, 2, 95].



Итак, церковнославянский, русский литературный и разговорный — это комплекс языков философа, на котором он излагает свое учение о Библии, мире и человеке, сталкивая высокое и низкое, повседневное и возвышенное. Их взаимодействие порождает особую полифоничность его сочинений. Порой он даже выдвигает

идею равноправия языков, что, может быть, отголоском барочной концепции единого, универсального языка. Эта концепция, правда, тут же разбивается разделением языков на светские и сакральные. Есть еще языки «учености», латынь и греческий. Их употребление знаменует отношение Г. Сковороды к науке и выявляет его позицию по отношению к латинскому кругу славянской культуры. В отличие от многих своих предшественников он целенаправленно нарушает границу между православным и римским кругами славянской культуры. В заключение приведем три примера.

В «Песне», открывающей «Разговор, называемый Алфавит мира, или буквар мира», после слов: «Ты, святыи Боже, и въков творец, Утверди сие, что сам создал. При тебѣ может все в благий конец Так попасть, как к магниту сталь» [I, 1, 411] следуют аллюзии на известную притчу о спорщиках: „Вот кто-то косит!“ А другой спорит: „Се ктось стришет!“; возникает просторечие *голосит*, после чего идут латинские стихи философа: «Inveni portum — Jesum. Caro, munde, valetе! Sat me jactastis. Nunc mihi cera quies» [I, 1, 411] и четверостишие, возвращающее нас к основному языку данного текста. Очевидно, что языковые различия стихотворения неслучайны. Чтобы иллюстрировать основную тему «Песни», философ показывает высокое через низкое — таков закон поэтики его времени. Но на низком нельзя остановиться и следует рывок вспять. Высоту смысла сказанного подтверждает двуязычие концовки. Еще один пример. Участник диалога Афанасий, спрашивая, овладел ли бы знаниями его собеседник, «если бы (...) перезнал все (...) тѣлесныи уды, минув голову», слышит ответ: «Фу!... В то время был бы я самой изрядненькой чучел» [I, 1, 426]. И последний. Трактую вопросы «авраамского богословія», рассуждая о двух родах тварей и духа, участник диалога «Убогий жайворонок», следуя правилам жанра, задает риторический вопрос: «Видиши ли сие?» и сам отвечает следующим образом: «Как не видѣть? Сие и свинія видит» [I, 2, 126].

## Глава II

# Слово — четвертый мир философа

### Четвертый мир философа

77

### Лингвистические подступы к слову

81

Слово — образ, ключ, имя. — «Испытания» слова. — Слово и принцип отражения. — Слово-знак.

### Учение о тропах

96

Метафора. — Символ. — Эмблема — «приятное зрелище».

### Смысловые оппозиции

108

Краткая характеристика системы оппозиций. — Концепт. — Виды оппозиций.

### Культурные коды

126





*Фигура, образ, притча, баляс  
есть то же, но сіи балясы суть то же,  
что зеркало.*

## **Четвертый мир философа**



Г. Сковорода не посвящал слову специальных сочинений, не выделял рассуждения о нем в особые разделы, как бы оставляя за ним значение материала; но он столь многократно его «испы-

тывал», по его собственному выражению, что становится очевидным — без анализа слова невозможно рассмотреть ни Библию, ни мир, ни человека. Подходы философа к слову чрезвычайно разносторонни и глубоко продуманы. Он пользуется словом, не просто повествуя о трех мирах, объясняя и показывая их строение. Оно не только риторический инструмент. Г. Сковорода пристально изучает слово, демонстрируя его возможности, проникая в его природу, что порождает множество семиотических операций, проделываемых им со словом. Он не видел слово статичным, раз и навсегда данным; его способность к изменениям была для Г. Сковороды основополагающей. Оно существовало для него в динамике смыслов, которые, сталкиваясь, порождали новые. Он вел со словом литературную игру, оно же доносило сакральные истины. Слову, таким образом, он оказывал не меньшее внимание, чем трем мирам. Оно образовывало некий четвертый мир, на котором возвышаются первые три. Библия, мир, человек вырастают из слова, в нем организуются и только в нем существуют.

Пословное чтение текстов философа позволило обнаружить, что он создал свою собственную систему работы со словом; часть ее принципов он сформулировал в соответствии с правилами поэтики

своего времени или основываясь на средневековых трактатах. Таковы теории метафоры, символа, эмблемы, знаковой природы слова. Часть принципов он никак не назвал, но явно применял, не формулируя их. Что касается тропов и представлений о знаке, мы рассматриваем их в терминах Г. Сковороды, стараясь донести до читателя основы его литературной и лингвистической теории, одновременно сверяясь с современным уровнем знаний, переводя в семиотический аспект исследования, им в какой-то мере предвосхищенный.

Предполагая, что философ неспроста остановился на слове-знаке, метафоре, эмблеме или символе, посвятив им обширные экскурсии, мы изучаем его сочинения. Заметим, что род текстов, в которых эти экскурсии существуют, к ним явно не располагал. Они возникают в рассуждениях о Библии или целях человеческой жизни, бывают своего рода врезками, вставками. Философ сделал их явно не потому, что через знак, эмблему или символ хотел воздействовать на читателя и заодно объяснить ему их суть, проявив свою ученость. Цели у него были иные. Эти и родственные им «фигуры» рассматриваются им как имеющие единую природу, в которой, по мысли Г. Сковороды, отражается природа Библии, а с нашей точки зрения — и его собственных сочинений. Философ как бы дал нам ключ к прочтению своих текстов. Одновременно он представил начала грамматики текста, что еще раз свидетельствует о его отношении к слову как к самостоятельной единице, требующей изучения, причем, прежде всего, на уровне значения.

Мы анализируем его тексты, в семиотическом аспекте и выделяем рассуждения о знаковой природе слова, последовательно выявляем эмблемы и символы и затем обнаруживаем воздействие их природы на структуру текста Г. Сковороды в целом. Он пишет свои сочинения, опираясь на знаковую концепцию слова; она же лежит в основе его анализа Библии. Он делает символ и эмблему основными средствами постижения трех миров, которые в нашей работе получают семиотическое освещение.

Многие операции, проводимые философом, не получили определений. Дать их и подробно рассмотреть, что за ними скрывается, — одна из важнейших задач нашей работы. Ее решение позволяет структурировать тексты Г. Сковороды и представить их как единое целое. Их анализ разрешает обнаружить опорные точки поэтики философа.

Он постоянно занят противопоставлением не только трех миров, но и их составляющих. Противопоставляются предметы и явления, их характеристики, при этом постоянно смешиваясь между собой.

Выстраиваются огромные ряды этих противопоставлений, выраженных как совершенно различно, так и сходно. Философу представляется необходимым противопоставить природные стихии, жизнь и смерть, дорогую и бедную одежду или пищу и многое другое. В связи с этой особенностью его сочинений был проведен анализ всего корпуса его текстов и составлен список противопоставлений, которые затем были поделены на группы на основе их значений. Так была построена система смысловых оппозиций, определяющих все три мира Г. Сковороды. Он сам не описывал ее, как символ или эмблему, но выводил эти оппозиции столь последовательно и с такой тщательностью, расчерчивая все пространство текста, что сомнений никаких не остается. Система смысловых оппозиций — основополагающая для характеристики каждого из трех миров, для выявления их сходства и различий, их взаимодействия.

Г. Сковорода, как бы сейчас сказали, обладает огромным словарным запасом. Составление его словаря — один из возможных и даже необходимых аспектов исследования его творчества. При этом в его сочинениях сразу бросается в глаза настойчивая повторяемость отдельных слов, таких, как *колесо*, *прах*, *яблоня*, например. Вряд ли философ, подобно поэту, возвращался к ним снова и снова, придавая им особую мифопоэтическую значимость, хотя и это возможно. Но все же дело здесь в другом. С одной стороны, повторяемые отдельные слова, как и постоянно встречающиеся смысловые оппозиции в разных обличьях, придают тексту особую устойчивость. Повтор — один из известных способов его организации. С другой стороны, повторяемость слов, особенно на первый взгляд, кажется порой уж слишком преднамеренной. Постоянно мелькают то *подошва* и *хвост*, то *яблоня* и ее *тень*, причем в столь различных контекстах, что становится ясным: их звуковая оболочка и их первичное значение здесь ни при чем. Эти слова, повторяясь все чаще и чаще, входя в описание и высшего мира, и вредных привычек человека; употребляясь при описании картин природы и определении высоких абстрактных понятий, перестают быть только элементами повествования и принимают еще одну важную функцию, служат концептами или достигают статуса только концептуальных образов. Не отрывая эти слова от мира реальных и мифопоэтических значений, философ награждает их множеством других, сближая с устойчивыми понятиями, на что эти слова, опять же с точки зрения читателя, совершенно не годятся. Чаще всего они обозначают нечто повседневное, привычное и даже низкое. Но именно с их помощью философ строит систему трех миров, утверждая, что одно и то же значит разное, правда, всегда готовое превратиться в одно и то же.



Ветви, корни и листья дерева могут означать жизнь и смерть, видимое и невидимое. Тень принимает множество значений, служа концептом многих смысловых оппозиций и выступая самостоятельно. Этим и объясняется повторяемость значительной группы слов в сочинениях Г. Сковороды.

Чтобы выявить основные концепты языка философа и концептуальные образы, как и в случае с оппозициями, мы провели пословный анализ всех сквородинских текстов и обнаружили слова, появляющиеся с наибольшей частотностью; затем был составлен их список. В работе он не приводится целиком. Все они рассматриваются в контексте, не только в связи со смысловыми оппозициями, а также с культурными кодами, о которых мы скажем позднее. Сейчас же заметим, что, хотя Г. Сковорода и не придавал повторяющимся словам, с их сложным комплексом значений, никакого определения и нигде не говорил о них прямо как об особом элементе своего языка, они таковым являются и заслуживают особого рассмотрения. Благодаря им система трех миров философа предстает во всей полноте.

Тот же принцип повтора действует, когда философ говорит об одном, но по-разному. Только что он рассуждал о мире природы и вдруг снова к нему возвращается, когда объясняет, что есть человек. Затем оказывается, что человека просто не существует. Перед нами лишь одежда: *ветхая риза, рубище, кафтан*; одеждой становится и мир. Человек объявляется *обезьяной*, но *обезьяна* — это и дьявол. Так происходит без конца, и определения из самых различных сфер человеческой жизни, мира природы, почерпнутые из зоологионов и Библии, соприкасаются, создавая причудливые образы. Только последовательный анализ сочинений Г. Сковороды позволяет выявить, что означает здесь принцип повтора, скрытый в определениях, сравнениях, метафорах. Так выстраиваются особые коды культуры, через которые проводятся все идеи философа, что и придает им внешнее однообразие, а также создает трудности для читателя, который не сразу готов понять, что речь свою философ ведет не об одном и том же. Коды культуры разработаны чрезвычайно подробно, и в них таится многое, что философ хочет сказать о мире, человеке и Библии. Только с их помощью он приближается к Господу. Они же помогают ему представить ад и рай. Так работает у Г. Сковороды косвенный принцип описания — он никогда не стремится о чем-то сказать прямо, хотя создается впечатление, что тенденция к прямому называнию у него присутствует, но и она обманчива.

Г. Сковорода действительно называет, причем по-разному, и Библию, и мир, и человека, и вышние силы, и дольные. Правда, потом оказывается, что каждый из трех миров может быть назван оди-

наково, но объясняется его название, конечно, по-разному. Философ насыщает данными им именами свои сочинения. Делает он это с настойчивой последовательностью, порой десятки страниц испещрены ими. Вместо того, чтобы по правилам риторики рассуждать, он определяет снова и снова, как бы рассматривая каждый мир с разных сторон, восклицая: «А вот на это похож! И еще и на это!» Стремление определить все три мира через имя присуще Г. Сковороде, в чем можно видеть и архаическую мифопоэтическую традицию. Но можно его описать и в семиотических терминах — философ дает своим трем мирам художественные дефиниции.

Их обнаружение в текстах философа позволяет представить, как и что названо, составить список дефиниций, выявить их сходства и различия, находящиеся в сфере значений, им приданных. Г. Сковорода не оставляет дефиниции без интерпретации, которая также изобилует дефинициями, как и культурными кодами, смысловыми оппозициями, концептами. Последние очень часто совпадают с дефинициями, именно от концептов многие из них происходят, но статус дефиниций всегда выше статуса концептов.

Таким образом, тип анализа, избранный нами, предопределен самим философом. Во многом он применял его сам и сам охарактеризовал.

## ***Лингвистические подступы к слову***



Во всех сочинениях Г. Сковорода ведет как бы двойную работу: выстраивает концепцию трех миров и анализирует способы ее построения, тем самым приближаясь к науке о языке,

прежде всего, к семантике. Соответственно, так он вырабатывает язык культуры, основанный на подходе к слову, освященному религиозной традицией и явно зависимому от барочной поэтики. «Каждый тип культуры вырабатывает свой символический язык и свой „образ мира“, в котором и получают свои значения элементы этого языка. Язык культуры (как и язык науки) пользуется естественным языком, поэтому слова и другие единицы естественного языка приобретают в нем дополнительную, культурную семантику» [Толстой 1995, 291]. Это положение целесообразно распространить и на индивидуальный язык культуры, язык Г. Сковороды.

Выстраивая сложные риторические конструкции, метафорические определения и широко пользуясь символическим принципом описания, философ стремится осознать, что есть слово, язык и речь. Выделяя понятие языка, Г. Сковорода пишет, что за ним, «за сим

вождем все человеческое сердце идет» [I, 1, 200]. Он определяет язык не только как способность говорить, но и видит его способность влиять на человека. С одной стороны, язык — это потоп и бездна, с другой — он «все тѣло обращает и всему голова есть» [I, 1, 183]. Очевидно, что по отношению к языку действует оппозиция *истина/ложь*, ибо не раз говорится о языке льстивом. Истинным является святой язык огненного духа, который противопоставляется языку земному и суетному. Так вновь возникает оппозиция *сакральное/светское*. Когда философ говорит о речи, то возникает попытка развести ее с языком. Естественно, это происходит в поэтических терминах: «Рѣчь какова-либо есть не иное что есть, как рѣка, а язык источником ея» [I, 1, 183]. Речь так же, как и язык, обладает влиянием на человека. Она «сѣмям и источником есть всему добру и злу» [I, 1, 196]. Она зеркало сердца человеческого. Так лаконично выражается отношение к языку и речи, определившее весь набор операций со словом и принципы философии, которая, говоря словами А. Ф. Лосева, «есть не что иное, как раскрытие внутреннего содержания слов и имен» [Лосев 1993, 90]. Эти операции очевидным образом подводят к теории слова, которое гораздо чаще находится в сфере внимания философа, чем проблемы языка и речи.

Сочинения Г. Сковороды содержат множество указаний на то, как он представляет слово. Можно предположить, что они, собранные воедино, являют собой переход от наивного осмысления слова к будущему научному анализу [Арутюнова 2000, 7]. Они выражены в образной форме и не образуют логическую систему, преимущественно вырастают из комментариев, которыми Г. Сковорода снабжает библейские цитаты, монологи и диалоги персонажей, выведенных в его сочинениях. Потому они бывают выводами относительно конкретных рассуждений на различные темы, но выводами особого рода. Они делаются не относительно сказанного, а относительно природы слова. Вся эта информация не перерастает в лингвистическую теорию, но, записанная во многих замечаниях, метафорических определениях и сравнениях, она как бы подготавливает ее. Г. Сковорода не раз формулирует определение слова и описывает те операции, которым его подвергает. Иногда только демонстрирует их, не переводя на теоретический уровень, но, взятые вместе с развернутыми рассуждениями, они подводят к концепции слова.

Рассуждая о его природе, Г. Сковорода выносит на первый план прагматическую функцию. Слово «по силѣ утаеннаго внутрь духа, сѣмое на сердцѣ и плодоприносящее новую тварь и новыи дѣла, есть важное» [I, 2, 394]. Оно, по выражению Г. Сковороды, приводит человека в кураж или смертно его уязвляет. Особо философ вы-

деляет функцию сакрального слова, которое возвышает ползущие по земле понятия. Благословенное слово чистой души способно стереть лукавый совет. Оно должно быть в устах и в сердце человека: «Слово царствія Божія внутрь сердца нашего сокрылось, будто источник в землѣ утаенный» [I, 1, 216].

Обращаясь к слову, философ показывает, как образуются звуки. Это происходит благодаря «ударенію» воздуха; «легенькій воздушный шум есть испущенное из уст слово» [I, 2, 13]. Он всегда прекрасно слышит слово, о чем свидетельствует и его замечание о том, что он правит свои стихи не со стороны смысла, а со стороны звучания. Значимым является его замечание о фразовом ударении. Цитируя известные слова: «Сія есть кровь *моя...*» [I, 2, 27], философ останавливается на слове *моя*, сначала выделяя его курсивом, а затем повторяя, заметив в скобках, что «над сим словом emphasis — ударение» [Там же]. Он ведет постоянную работу с составом слова, предпочитая риторические фигуры, основанные на повторении одного и того же корня: «Сладка же и добра дѣва есть дивая странность, странная новость, новая дивость» [I, 2, 93]; «Вѣра вѣрует в творца, вся исполняющего. Страх боится невидимаго, вѣра, не видя, видит того же» [I, 2, 415]. Все операции, которые философ продельывает со словом, демонстрируют глубокое понимание его значения. Вот как он передает его суть в образной форме: «Самая сладкая ягода, хотя во устах, не дает вкуса, поколь не ражжевать Крошечное, как зерно, слово сіе высокій вкус утауло» [I, 2, 413].

Также Г. Сковорода затрагивает вопросы графики. Он не раз пишет о том, что слово выражается «фигурами букв» [I, 1, 404], что буквами люди изображают свои мысли. Придавая огромное значение оппозиции *видимое/невидимое*, он отмечает, что буквы, как и всякие знаки, изображают невидимое, т. е. мысли; сами же они видимые. Это имеет особое значение для сакрального слова, ср. слова о скрижалях Моисеевых: «Он по-тогдашнему написал было его на каменных досках и так здѣлал, что невидимая Премудрость Божія, будто видимый и тлѣнный человек, чувственным голосом ко всѣм нам рѣчь свою имѣет» [I, 1, 149]. Значимость графического изображения для Г. Сковороды столь велика, что он часто призывает человека писать вечными красками на сердце, пугает его тем, что имя его не будет записано на небесах. Философ размышляет об адекватности написания и об орфографии. В примечании к диалогу «Наркісс» сообщает, что отныне он изгоняет «из числа букв сіи буквы: ер и ерь. Аще же гдѣ дебелость буквы умягчить потреба, довлѣет свыше поставить знаменіе сіе-'. Напримѣр: *яд* — *яд'*, *пѣт* — *пѣт'*, *брат* — *брат'*» [I, 1, 185]. Он уверен в том, что

всякая графема значима и пытается на письме передать различия между миром видимым и невидимым, обительным и духовным с помощью букв *ы*, *і* (*и*), пишет *мір* (*мир*), *мыр*. На это, кстати, обратил внимание Г. Шпет: «Сковорода иногда пишет „мыр“, „мырок“ (*munpus*) в отличие от „мир“ (*рах*)» [Шпет 1989, 91]. Сам он так декларирует свое отношение к графическому изображению слова: «Древний мыр (пишу *ы*, *ut differat ab illo* мир)» [II, 2, 278]. В одно стихотворение, написанное по-латыни и по-славянски, он вводит смысловую рифму, со- и противопоставляя *мыр* и *мир*, имеющие для него различные значения: «Прочь бѣжи, сатана, плоть, мыре! (...) Здравствуй, святыи мире!» [I, 2, 161]. Он серьезно относится к написанию слова и просит при переписке его сочинений последовательно «наблюдать ортографію» [I, 2, 369].

**Слово — образ, ключ, имя.** Философ воспринимает слово во всей его полноте и видит в нем культурные смыслы. Он, очевидно, уверен в том, что «слово есть не только явление природы, но также принцип культуры. Слово есть архетип культуры» [Шпет 1989, 380]. Слово — основа его культурного языка и образа мира. Оно определяет его мировидение, служит «инструментом ментального упорядочивания мира» [Вендина 1998, 39–40], и в отношении к нему просвечивает сакральное начало. Неслучайно философ оживляет евангельскую метафору, называя слово зерном: «Как невозможно плодоноснаго саду сообщить другу без зерн или вѣтвей, так нелзя мыслей в душу пріятелскую занести, и перевести, и размножить, развѣ чрез зерно или глаголемаго, или на бумагѣ начертасяго слова» [I, 2, 394]. Слово, подобное зерну «по своей внѣшности», мало и презренно, но в нем скрывается тысяча садов с «сокровенным источником плодоноснаго Божіею духа» [Там же]. Евангельский символ зерна не неизменен в сочинениях Г. Сковороды: «Как в зернѣ маврійскій дуб, так в горчичном его словѣ сокрылася вся высота богословскія пирамиды» [I, 1, 87]. *Горчичное слово* выросло из устойчивого словосочетания *горчичное зерно*.

Г. Сковорода утверждает, что значения превращают слово в некий образ. На это свойство слова указывал и А. А. Потебня: «Слово только потому есть орган мысли и неперемное условие всего позднейшего развития понимания мира и себя, что первоначально есть символ, идеал и имеет все свойства художественного произведения» [Потебня 1997, 60]. Г. Сковорода подробно и наглядно демонстрирует, как складывается этот образ в сознании говорящего, например, когда пишет, что слово *колесо* есть образ, «закрывающій внутри себе безконечное колесо Божія вѣчности, и есть будто

персть, прильнувшая к ней» [I, 1, 381]. Он убежден в том, что и библейские пророки видели в словах *фигуры*, т. е. образы. Такое отношение к слову лежит в основе символического языка философа, говоря его словами, «фигурной системы». Все можно описать через слово. Премудрость Божия — это «живое слово» Бога.

Скрытая сущность слова в полной мере проявляется в контексте, где слова занимают неравное положение. Так, существуют особые слова-ключи, или ключевые слова, имеющие высшую позицию. Этот термин заимствован нами не из современного контент-анализа, а принадлежит самому философу. Он пишет о том, что существуют слова, служащие ключом к смыслу текста. Он называет их также «главными»; такое слово «вмѣсто ключа ко всему предвручается» [I, 1, 413]. Слова-ключи не постоянны и могут варьироваться. Так, по мнению Г. Сковороды, пророк Моисей сначала пользовался словом-ключом: «Внемли себѣ», а затем нашел другой: «Погубите сами злое от вас самих» [I, 1, 215]. Он видит в этих ключевых словах, а по существу в высказываниях, семантическое родство: «Сколько по наружности разнятся, столько по внутренности согласны сии слова» [I, 1, 216]. Однажды для обозначения высокого статуса слова вместо ключа употребляется слово *гвоздь*: «Каждое библейное слово есть пригвожденно гвоздом оным: „Пригвозди страхом твоим плоти моя“» [I, 2, 152].

Один из способов выявления природы слова состоит в его рассмотрении как имени. Явно разграничивая обозначаемое и означающее, философ утверждает, что имя — это условный знак, что между *быть* и *называться* находится не Божия нераздельная истина, а наша ложь. Только о Боге сказано, что совпадают его естество и имя, но имя его все равно следует познать; о природе же — что она не ограничена именем, как и временем и пространством. Во всем остальном мире необходимо различать имя и дело (естество): «Иное разумѣть имя, а иное дѣло разумѣть то, что именем означается» [I, 1, 265]. Существуют и пустые имена: «Пустое имя без существа подобное виноградному гроздью, на стѣнѣ живописью изображенному» [I, 1, 444]. Такое имя представляется опасным. Имена даются Богом, но некоторые — человеком, будто по договору.

Почти все имена у Г. Сковороды являют собой переход от имени нарицательного к имени собственному, которому он придает огромное значение. Философ готов все имена нарицательные превратить в имена собственные или, как он выражается, в фамилии: «Не могу больше молчать, услышав блаженнѣйшее и сладчайшее имя свѣтлаго *Воскресенія*» [I, 1, 189]. Г. Сковорода последовательно составляет списки «приятных» имен, присутствующих в Библии:

«Свѣтъ, радость, веселіе, живот, воскресеніе, путь, обѣщаніе, рай, сладость и пр. — всѣ тѣ означают сей блаженный мир» [I, 1, 340]. Подобная процедура применяется и при характеристике Бога, а также Премудрости, которая оказывается именем Бога. «Она называется образ Божій, слава, свѣтъ, слово, совѣтъ, воскресеніе, живот, путь, правда, мир, судьба, оправданіе, благодать, истинна, сила Божія, имя Божіе, воля Божія, камень вѣры, царство Божіе и проч.» [I, 1, 149]. Есть собственные имена и у видимой натуры, как то: «Вещество, или матерія, земля, плоть, тѣнь» [I, 1, 146]. Есть «фамиліи» адского дракона. Несмотря на тяготение имен нарицательных к собственным, философ предполагает возможным одно и то же называть по-разному. Можно изменить наименования камней; но если дана твердость алмазу, зелень — смарагду, сапфиру — голубое сияние, то их свойства при переназывании не меняются.

Значимость имени столь велика, что его отсутствие, безымянность осознается как нечто отрицательное. Видимо, это связано с тем, что «имена собственные, хотя и играют большую роль в коммуникации, вовлечены еще и в другую сферу, в которой живет язык, — в сферу магических, а затем и социальных действий. Эта их функция переходит и к самому слову *имя*» [Арутюнова 2000, 16]. Зато наличие не одного имени, а нескольких, оценивается Г. Сковородой как нечто положительное: «И не без толку у нѣкоторых христіян дают имя мушинѣ с мужеским и женское, например: Юзеф-Марія» [I, 1, 414].

Назвать имя, по Г. Сковороде, — значит приоткрыть то, что таится внутри, раскрыть сущность явления [Арутюнова 2000, 17]. Нелучайно в диалоге «Благодарный Еродій» обезьяна Пишек спрашивает аиста, т. е. Еродия: «По крайней мѣрѣ назови именем духовное твое оное едино. Что ли оно? — Не хочется говорить. Певно, оно вам постылою покажется пустошью» [I, 2, 110]. Многие персонажи стихотворений Г. Сковороды интересуются именами друг друга. Узнав их, они увереннее ведут беседу. Примечательно, что Премудрость готова назвать свое имя на разных языках: Софией меня называли греки, Минервой — римляне; по-другому именуют в «хинских сторонах», — говорит она. Имена постоянно обсуждаются, как, например, в басне «Соловей, Жаворонок и Дрозд». Они произносятся по-гречески и по-латыни, и басенные персонажи улавливают в них значимые для их имен корни.

**«Испытания» слова.** Г. Сковорода не полагает слово некоей данностью, всегда открытой для человека. Оно, по его мнению, скрывает в себе тайны, и потому его следует испытывать, подходить к

нему с осторожностью: «Испытуй опасно всякое слово», — призывает философ [I, 1, 161]. Среди «испытаний» выделяются построение синонимических и омонимических рядов, этимологические фигуры, перевод, неологизмы.

Философ выстраивает списки слов, создавая из них своеобразные цепочки, пытаясь таким образом дойти до истинного значения, до той сути, которая скрыта в слове. Кстати, он сам употребляет слово — «цепочка»: «Знаніе Божіе, вѣра, страх и любленіе Господа — одна-то есть цепь» [I, 1, 184]. Цепочки связывает воедино, например, одно сакральное значение, которое явно не определяется: «Воля, сердце, любовь, Бог, дух, рай, гавань, блаженство, вѣчность есть тожде» [I, 1, 88]. Может это значение выноситься на поверхность. Построение цепочек способствует возникновению синонимии, которой философ придает огромное значение. Он не раз подыскивает синонимы, особенно слов, мало понятных читателю: «Коперник есть новѣйший астроном. Нынѣ его систему, сирѣчь план, или типик, небесных кругов весь мыр принял» [I, 1, 86]. Синонимия в текстах философа не постоянна, так как слова легко перемещаются из одной цепочки в другую и, соответственно, приобретают новые значения. Таким образом, слова у Г. Сковороды никогда не бывают изолированы друг от друга и входят в семантические связи, будучи разделенными значительными расстояниями как в конкретном тексте, так и в языке. Эти расстояния, как и семантическая удаленность слов друг от друга, для философа не преграда.

Иногда слова с различными значениями организуют цепочку за счет частичной омонимии, так как созвучия всегда интересуют философа. Синонимия в сочинениях Г. Сковороды дополняется омонимией. Он постоянно занят поисками созвучий, полагая, что фонетическое сходство разрешает сближать *ложь* и *лужу*, *плоть* и *плетки*, в результате чего образуются новые неожиданные смыслы. Сталкиваясь, эти паронимы начинают сложную семантическую игру, объединяясь в фигуре перечисления на основе созвучий: «В сердцѣ благословеніе, благополучіе и благоразуміе — все одно значит» [I, 1, 363]; «Протчее все для мене стечь, сѣчь, подножіе, сѣнь, хвост...» [I, 1, 156]; «Облак и образ кажется одно» [I, 1, 382]; «Се мне дѣжа и надѣжа!» [I, 2, 59]. Могут эти ряды принимать значение антитезы: «Не видиш ли, что не виновато дѣло, но тѣло?» [I, 2, 208]; «Всѣ тебѣ ядь, всѣм ты яд» [I, 1, 87]. Паронимы необязательно организуются в ряды. Слова, близкие по звучанию, находятся и на расстоянии [Николаева 1997, 109–111]: «Перст, содержащій всю персть, и пядь Божія, всю тлѣнь измѣрившая» [I, 1, 167]. Могут они стоять рядом: «цѣлуй цѣломудріе», «связать туго тугою».



Главное для философа состоит не в том, чтобы создать звуковой облик фразы, хотя иной раз ему даже удаются рифмы типа: «стерва — Минерва», «Ной — гной», а в том, чтобы выявить смыслы, порожденные столкновением сходно звучащих слов. Сближая *сѣть* и *сѣтовать*, Г. Сковорода показывает, что они только внешне далеки: «Я сѣть разумѣю, а что значит сѣтованіе — не знаю» [I, 2, 123]. На самом деле эти слова затем легко сближаются: «Наш брат птах, когда впадет в сѣть, тогда сѣтует, сирѣчь печется, мечется и бьется о избавленіи. Вот сѣтованіе» [Там же]. Частичная омонимия легко исчезает, о чем автор и сообщает: «Мнит же паки его быти горним, сирѣчь горким. И сіе клевета. Гора значит превосходство, не труд и горестъ» [I, 2, 69].

Эти операции подводят к мифопоэтической традиции этимологизирования [Толстой 1995а, 317]. «В то время как обычное языковое сознание как бы игнорирует звуковое тождество омонимов, близость паронимов, не замечает внутренней связи далеко разошедшихся значений одного слова (или корня), значений, связанных с отношением метафоры или закрепленных за разными фразеологическими контекстами, древнее мифопоэтическое сознание не только не упускает из виду этих затемненных или стертых в языке связей, но и актуализирует, напрягает или даже воскрешает их, нагружая их дополнительной символической или магической функцией. То же в сущности происходит в поэтическом сознании и в поэтическом языке (языке поэзии)...» [Толстой 1995а, 328]. Г. Сковорода постоянно занимается этимологизированием, сводя воедино слова с различными значениями и, подобно поэту, подозревая в них сходство значений. Рассуждая о правом и левом пути, о двух родах «человѣчьих», десном и левом, философ пишет: «Десничіе, десныя руки дѣло, а люди — сыны свѣта и десницы, напрімѣр, Веніамин значит сын десницы. Шуйскій же род, или лѣвый, во всем оному есть противен. Не годную подлость и у нас, в Малороссіи, называют шуя. Без сумненія то же, что шуія и чуть ли не отсюда родилось слово сіе — лѣнив. Будто лѣвыи сын, не десницын. Но я уже заврался» [I, 1, 300]. В данном случае этимология основана на смысловой оппозиции *левый/правый*, и к ней Г. Сковорода подбирает паронимы. Иногда философу достаточно обнаружить сходное звучание слов, как в следующем случае: «Слово сіе *радость* родилось отсюда, что раздувается тогда, когда что случися по желанію» [I, 2, 64]; ср. также: «Что есть прекрасна радуга? Не радость ли есть радуга?» [I, 2, 135]. Слово *туга* философ объясняет следующим образом: «сѣсьняется же в противном случае сердце. Отсюда родилось слово *туга*» [I, 2, 64–65]. Стеснение, сжатие сердца в

минуты печали производит сатана, «погасив огонь божества в мірском сердцѣ»; это он его «связал туго тугою» [I, 2, 65]. Напомним, что пишет В. Н. Топоров о соответствии тесноты с тоской в романе Достоевского «Преступление и наказание»: «Указания на *тесноту-узость* идут бок о бок с указаниями на *духоту* и *тоску* (...) восстанавливается этимологическая связь *тесноты* с *тоской* (...) проясняется и другая этимологическая связь: *узкий* (...) и *ужас*» [Топоров 1997а, 609–611]. Есть у Г. Сковороды и такая этимология: «Сего ради нарицаются богатыи, яко сами себѣ суть лживыи боги» [I, 2, 129].

Иногда философ разлагает слово на составляющие и рассуждает о них как о самостоятельных единицах, например, когда демонстрирует корневой состав слова *лицемер*. Несмотря на явную склонность к этимологизированию, Г. Сковорода иной раз выражает сдержанное к нему отношение: «Не велика нужда знать, откуда сіе слово родилось: хлѣб — от хлѣба или от хлопот, а в том толко сила, чтоб узнать, что чрез то имя означается» [I, 1, 328]. (В одном из вариантов этого текста сказано вернее — «от хлѣва».) Он даже требует оставить все эти затеи «для еврейских словотолковников». Хотя сам, например, толкует слово *полній*, выводя его из слова *поле*, чтобы никто не думал, что оно значит «исполненный».

Если Г. Сковороде для его этимологических операций не хватает славянских слов, то он, как мы уже говорили в первой главе, обращается к словам других языков. Их происхождение его не интересует, так как промысел Божий явлен во всех языках, или, говоря современным языком, так как существует произвольность отношений знака и значения. Приступая к сложной символической интерпретации эмблематического аиста (еродия), Г. Сковорода предварительно приводит слова из разных языков, обозначающие аиста-еродия, и выводит этимологию этого слова из слова *боголюбивый*. Таким образом, и перевод Г. Сковорода воспринимает как еще одно испытание слова.

Рассуждая о значении перевода, философ утверждает, что объект («естество») при назывании на разных языках не меняется. Но сказать одно и то же на разных языках — это значит усилить смысл сказанного. Потому философ испытывает слово переводом, проводит сложную семантическую процедуру, в результате которой истинное значение слова должно высвободиться и выйти наружу. Он надеется, что сказанное на другом языке полнее раскроет значение, и более того — отыщутся те значения, которые пока скрыты: «На нашем языкѣ скверное, а на еллинском лежит *χοινών*, то есть общее — все то одно: общее, свѣтское, скверное» [I, 1, 332]. Описы-

вая символического змея, свитого в кольцо, Г. Сковорода, чтобы прояснить его природу, обращается к греческому слову, обозначающему дракона. Как свидетельствует его греческое имя, у змия острое зрение, — утверждает философ. Чтобы усилить значение слова, Г. Сковорода приводит целый набор слов из разных языков с этим же значением. Так он объясняет, как на разных языках называется башня: *пиргос, turris, колончак, вежа, терем*. В этом наборе для него нет ничего удивительного; лишь бы люди, говорящие на разных языках, «в разумъ не порознились» [I, 1, 329–330].

Высоко оценивая перевод, Г. Сковорода всякий раз указывает, какому языку обязано своим появлением то или иное слово. Если нужно раскрыть смысл имени *Иона*, Г. Сковорода сообщает, что это слово в греческом обозначает голубицу. Слово *Воскресение*, объясняет философ, «в греческом и римском языках значит, кажется, то, если падшаго поставить паки на ноги» [I, 1, 188]. Он рассуждает о том, почему эллины называли блаженство благоразумием, приводя греческие термины, явно видя в переводе путь к проникновению в суть значения. Он составляет целые списки возможных переводов греческого *сфера* — *круг, клуб, мяч, глобус, гиря, шар, круг луны, круг солнца*. Также он объясняет, что по-гречески означает *Эрос* и дает неожиданные латинские соответствия: *Купидон, Zeus, Juppiter*, или *Дий* — и утверждает однозначность слова *еродий* с именем *Филофей*.

Как бы чувствуя невозможность передать мысль обычными словами, Г. Сковорода часто создает неологизмы, что демонстрирует присущую ему свободу в обращении со словом. Например, людям, которые только следуют обрядам, но не проникают в их сущность, Г. Сковорода дает наименование *шелуханов*, производя его от слова *шелуха*, означающее у него все внешнее и видимое. В работе со словом этого типа заложено глубокое значение. Как пишет Т. И. Вендина, словообразование «раскрывает особенности видения и „прочтения“ мира (...) и является своеобразным ориентиром в его освоении» [Вендина 1998, 41].

**Слово и принцип отражения.** В изучении природы слова Г. Сковорода опирается на барочный принцип отражения. Ни одно явление в мире, с его точки зрения, не является самостоятельным; оно отражение или другого предмета, или чего-то высшего, как например, алмаз, являющийся «списком с небес». Ему в одной басне придано следующее высказывание: «Но только в сухих моих водах благолѣпно изображается блистаніе солнечного свѣта» [I, 1, 121]. Принцип отражения входит на правах основополагающего элемента

в работу Г. Сковороды со словом, чему доказательством служит часто повторяющийся концепт зеркала. Как известно, «главное свойство зеркала — отражение — получило осмысление уже в самых древних формах верований в связи с толкованием отражений в воде, растопленном воске, масле и т. п.» [Толстая 1994, 111]. Г. Сковороде это свойство позволило создать символический пласт значений трех миров, бесконечно видоизменяя данный концепт.

В его сочинениях расставлены «морских и воздушных бездн» зеркала, маленькое зеркальце благодарности (так он называет свой перевод из Плутарха, посылая его в дар покровителю) и зеркало души. Очень часто этот концепт уходит в сравнения: «Ясно, как в зеркалѣ, представлялась» [I, 1, 108]; «Но в невкусных рѣчи моей водах, как в зеркалѣ, боголѣпно сіяет невидимое» [I, 1, 121]. Г. Сковорода вспоминает и про разбитое зеркало: его осколки «едино всѣ лице изображают» [I, 2, 55]. Хотя зеркало является ведущим концептом в сочинениях философа, он вдруг говорит и о реальном зеркале, повествуя о том, что оно делается на «хрустальных» фабриках. Так он стремительно переходит от концепта к вещи, бытующей в повседневном мире.

Зеркалом, в которое философ предлагает посмотреться беспрестанно, постигая Бога и человека, выступает Библия. В ней самой расставлено множество зеркал, отражающих и сводящих к единым значениям многочисленные библейские образы. Они возвышаются в этом отражении, преобразуются, а потом могут и отпасть, уступив место следующим. В аналогичной функции зеркало выступает и у П. Флоренского [Борухов 1991, 115]. Подобно Библии, притчи также являются зеркалами. Г. Сковорода расставляет зеркала перед Богом и перед Вселенной, рассуждая о том, как слава Вечного блистает, как одно лицо в семи зеркалах, как одно солнце в семи днях. Даже ад предлагает человеку посмотреться в зеркало, взирать на адских пленников. В зеркале вод любится своим отражением Наркисс, символизирующий самопознание. Таким образом, зеркало отражает то, к чему прямо и непосредственно человек подойти не может. В нем является не копия, а смысл отображаемого. Именно поэтому философ может сравнить статуи, расставленные по египетским городам, с зеркалами (имеются в виду статуи сфинкса). В этом случае зеркало даже не удваивает, не отражает нечто, принадлежащее видимому миру [Толстая 1994, 125], а являет мир невидимый.

Конечно, зеркало отражает и видимое. Тогда человек видит в нем копии, которых может быть бесчисленное множество, если зеркало не одно. На эти копии смотрит человек, не понимая, что видит он не мир и не самого себя, а только свой телесный болван и

другие болваны. Он сам, его сердце и глаза наделяются способностью отражать. Своей жизнью человек отражает волю, становясь «зеркалом» ее, а его память — отражением прошлой жизни, «памятным зеркалом», которое способно уязвлять человека. Если убрать зеркала, копии исчезают; невидимый же мир продолжает существовать.

Рядом с зеркалом находится тень, «бездѣлка», рабыня, которая «внѣшностями своими, будто красками, наводит тѣнь на всѣх блаженныя натуры дѣлах, изображая тѣнію для тлѣнных и младеческих умов все сокровище, таящееся в неищерпаемом нѣдрѣ господствующія природы, яко невидима есть присносущная истина» [I, 1, 313]. Тень именуется знаком, «иконой» всего сущего, тем более, что она «проходит и не постоянствует» [I, 1, 311], умаляясь, исчезая и зарождаясь в то время, как отражаемый ею предмет остается неизменным. Ее отражение в воде поэтому означает плотский мир. Концепт тени распространяется и на ветхозаветные префигурации; так, царь Давид выступает тенью Бога. Таким образом, в этом концепте на первый план выходит идея «проекции или отражения (= следа) и в этом смысле пересекается в культуре со знакообразующей функцией зеркала и эха» [Злыднева 1992, 163]. Примечательно, что тень и зеркало, совпадая по значениям, иногда сближаются, как в следующем случае: «Наружная тѣнь, будто изъяснительное штекло, и самые сердечные закоулки ставит в виду острым блюстителем» [I, 1, 434]. Тень также именуется зеркаловидной. Она бывает противопоставлена свету: «Столко уступила тѣнь, столко наступил свѣтъ» [I, 1, 343]. Следовательно, время от времени она теряет функцию отражения.

Не только тень, зеркало, но и всякое изображение входит в перечень концептов принципа отражения. Таковы портрет, герб и печать. Природным портретом Божиим является Премудрость. У нее также есть портреты, печати, узлы, например «змій, повѣшенный на колу пред жидами» [I, 1, 148]. Герб ее — голубь с масличной ветвью в клюве. Портретом могут выступать литературное произведение и его персонажи. Посылая свой перевод-толкование диалога Цицерона «О старости», Г. Сковорода речь Катона называет портретом, представляющим высокие сердца. Этот сравнительно небольшой ряд примеров показывает, сколь развит был в поэтике философа принцип отражения.

**Слово-знак.** Полагая слово образом и именем, высоко оценивая принцип отражения, философ уверен в знаковой природе слова. Г. Сковорода, превыше всего ставя значение, создает концепцию

знаковой природы слова, служащую выявлению скрытых значений всего сущего. Она дополняется отношением к реальному миру, густо населенному знаками. «Многослойность, многоуровневость знаковых структур — неотъемлемое свойство языка культуры, обеспечивающее смысловую глубину культурных текстов» [Толстой 1995, 293].

Г. Скворода последовательно различает знак, который называется знамением или термином, и значение. Для сравнения приведем определение знака, содержащееся в «Лингвистическом энциклопедическом словаре»: «Знак языковой представляет единство определенного мыслительного содержания (*означаемого*) и цепочки фонематически расчлененных звуков (*означающего*)» [Лингвистический словарь 1990, 167]. Знак на метафорическом языке философа именуется *пустышью*, а значение — *силой, головой, основанием*, которое никогда не погибает. Называет философ знак и *тленными воротами*, объясняя, что все видимое, внешнее — ничто. Однажды он прибегает к библейскому образу и утверждает, что овцы стада Лаванова — это овцы Божии, пасомые Господом, рождающие «близнят», и «бесчадных» нет среди них: «Неназванное рождают для Лавана, а знаменанное, т. е. образуемое, — для благословенного Иакова» [I, I, 384]. В другой раз он, рассуждая о природе слова, утверждает, что «лицо одно, но двѣ породы: пустая и Божія, явная и тайная, образующая и образуемая» [I, I, 402]. Все определения знака несут важную семантическую нагрузку, указывают на характер соотношения означаемого и означающего. В неустанных поисках скрытых значений философ постоянно расторгает связь знака и значения, выявляет произвольность этой связи.

Находясь на подступах к семантическому анализу, Г. Скворода разделяет знаки на различные виды, знаки-указатели, знаки-иконы, знаки-символы, в чем видится соответствие его концепции с современной лингвистической теорией (Ч. С. Пирс). Все на что-то указывает, — утверждает Г. Скворода. «Видишь слѣд — вздумай о зайце», — пишет он [I, I, 287], приводя еще один пример: если видишь дым, то вспомни огонь. Объявляя весь мир знаком-указателем, Г. Скворода полагает, что он означает вечность и является дымом вечности. Не меньшее значение имеют для него иконические знаки. «Иконой всякого дѣла» он объявляет тень, зеркало, портрет: «Болванѣт предмет — умствуй, куда он ведет, смотриш на портрет — помяни царя, глядиш в зеркало — вспомни твой болван — он позади тебѣ, а видиш его тѣнь» [I, I, 287]. Иконический знак necessarily связан с барочным принципом отражения. Так, «библейский змий» оказывается «хитрыя о Богѣ науки иконою» [I, 2,

147]. Из знаков-икон складывается алфавит мира. Все люди также выступают как иконические знаки, так как они суть видимые портреты своих родителей, их списки, копии. Иконический знак, по мысли Г. Сковороды, не копирует, а изображает смысл явления. Так в сфинксе отображается требование высшего знания: «Для сего египтяне онаго урода статуи поставляли по улицам, дабы, как многочисленныя зеркала, вездѣ в очи попадая, сей самонужнѣйшее знаніе утаевающій узол на память приводили» [I, 1, 413]. Но основное внимание философ уделяет знакам-символам. Им он посвятил отдельную главу в «Книжечке, называемой *Silenus Alcibiadis*». Возвращаясь к ним постоянно, он построил цельную концепцию символа, который был для него основным средством познания мира, Бога, человека и Библии.

Философ объявляет знак состоящим из трех элементов: «А естли разсудить, тогда каждый образ есть трое, т. е. простій, образующій и образуемый» [I, 1, 408]. Так, хлеб бывает простой, образующий и ангельский; гроздь — простая, образующая и веселящая, небо — простое, образующее и небо небес. Можно предположить, что, говоря о тройственной природе знака, Г. Сковорода различает знак как вещь и как слово, имеющее первичное и вторичное (одно или более) значение. «В символическом языке культуры знаки разных субстанций (вербальные, реальные, изобразительные и т. п.) имеют разный семиотический статус. „Первичное“ символическое значение принадлежит „реальным“ знакам, т. е. вещам, действиям субъектам, существам, явлениям, свойствам реального мира. Слово или изображение получают эту семантику „отраженно“, вторично — от обозначаемой ими реалии. (...) Получая символическое значение, реалия из обозначаемого (денотата или десигната), каковым она была для естественного языка, превращается в знак, становится означающим, „словом“ языка культуры, в то время как называющее ее настоящее слово приобретает вторичную, символическую семантику, становится знаком „вдвойне“» [Толстой 1995, 293].

Связывая знак с оппозицией *видимое/невидимое*, Г. Сковорода усматривает в нем плоть и наружность, в значениях — следы Божии: «Итак, если нѣчто узнать хочешь в душѣ или во истинѣ, усмотри прежде во плоти, сирѣчь в наружности, и увидишь на ней печатлѣмая слѣды Божіи, безвѣстная и тайная Премудрости его отличающіи и будто тропинкою к ней ведущіи» [I, 1, 313]. Знаки, по мысли Г. Сковороды, всегда низменны и нелепы. Это отношение к знаку, очевидно, является производным от идеи ничтожности земного мира. Аналогичные утверждения философ делает, толкуя значение «бытейской седмицы»: «Скажите мнѣ, что она есть, естли

не из всемірных тварей громада грубых и невкусных болванов?» [I, 1, 402]. Если же к этим «болванам» присмотреться и вникнуть в их значение, то в них можно узреть «седмицу инородную», которая «гораздо слаще, сытнѣе и питательнѣе наружной» [Там же]. Значения в отличие от знака не даны явно. Для того, чтобы их выявить, нужно проделать сложную работу — по знакам, как по следу, следует добраться до значения, что может сделать далеко не каждый. Человек, не познавший себя, не в состоянии проникнуть в суть вещей, и следовательно, определить значение: «Не всякому ли знакомы сіи слова: время, жизнь, смерть, любов, мысль, душа, страсть, совѣсть, благодать, вѣчность? Нам кажется, что разумѣем. Но если кого о изъясненіи спросить, тогда всяк задумается» [I, 1, 184]. Философ осуждает людей, которым не дано приметить знаки и распознать значения, «различить между водою и водою, красот небесных и росы» [I, 1, 119], вырваться за пределы тленного и видимого на его языке. Они не могут сделать этого, так как не разделяют «словесных знаков на плоть и дух» [Там же].

Один тот же знак может иметь множество значений, так же как множество знаков — одно значение. Так как знак — ничто по сравнению со значением, а значения, которые философ раскрывает во всем сущем, восходят к сакральному ядру его концепции и к ее опорным точкам, он гораздо чаще одно значение соотносит со множеством знаков, чем приписывает одному знаку множество значений.

Г. Сковорода, предполагая существование первичных и вторичных значений, преимущество отдает вторичным как имеющим более высокий семиотический статус, как обладающим истинностью, и кроме того, скрытым. Обнаружить их значит интерпретировать текст, и его интерпретация является столь общей, что в каждом частном случае разрешает понять, как устроен мир, что такое человек, и о чем написано в Библии. Частных интерпретаций у Г. Сковороды практически нет; они всегда перерастают в интерпретацию мира и человека, ибо все в мире «касается к нашему наставленію» [I, 1, 238]. Обычно при интерпретации философ делает скачок из мира идей в мир реальный. Интерпретируя, он предпочитает переводить высшие абстрактные значения, в том числе и имеющие сакральные измерения, в разряд значений приземленных, конкретных, так сказать, переселять высокие смыслы в мир «земляной», «глиняный». Также явления реального мира приподнимаются над ним, получая интерпретации высшего порядка. Этот метод порождает парадоксы и поражает неожиданностью. Так, святой дух — это оселок (index), показывающий чистое золото; плоть — кафтан Иисуса, она же — гора и горесть. Внешняя рискованность подобных операций снима-



ется благодаря тому, что чаще всего интерпретируется слово-знак, а не текст. Кроме того, слово не столько объясняется или толкуется, сколько заменяется другим. Происходит переназывание, переименование, о чем уже шла речь выше. Так сближаются представления Г. Сковороды об имени и интерпретации, или поисках скрытых вторичных значений. Философ уверен в том, что переназывать предмет или явление значит обнаружить «закрытые имена», значения которых предстоит разгадать и которые являются истинными.

Он никогда не упускает из виду произвольность отношений знака и значения. Эту идею он доказывает, предполагая, что человек мог бы называться не человеком, а козлом. Когда бы никто не знал, что этим словом называется животное, то так называть человека было бы «дѣло пустое, потому что слышателява мысль на козлѣ остановится, не дойшов до человекѣка (...) А что такое человекѣк? Чтобы оно ни было: дѣло ли, или слово — все то пустая пустошь, если оно не получило событія своего в самом человекѣкѣ» [I, I, 226].

## Учение о тропах



Опираясь на концепцию знака, Г. Сковорода строит собственное учение о метафоре, символе, эмблеме, которые, и по мнению современного ученого, связаны между собой [Арутюнова 1990, 23]. В результате барочная поэтика становится идеальной формой языка культуры философа. Он не только рассматривает устройство метафоры, символа и эмблемы, но и выявляет в них позицию слова, его соотношение с изображением, а также формирование значения и средства его передачи. Метафора, символ, эмблема суть для него особые знаки, и именно их включенность в систему знаков делает их элементами его собственного языка. Таким образом, литературная теория превращается у философа в язык культурной традиции. «Понятия литературной теории — это (...) особые слова. Отцепившись от поэтического слова, они стали для истории литературы делать то самое, что делает поэтическое слово на протяжении веков и тысячелетий для истории во всем ее целостном охвате. Слова литературной теории, запечатляя видение и осмысление — теорию всего поэтического (словесности, литературы) в его истории, — создают все вновь и вновь осмысленную целостность протекания исторического процесса» [Михайлов 1997, 19–20]; добавим — и историко-культурного. Слова литературной теории не являются для Г. Сковороды терминами в строгом смысле этого слова [Чижевский 1992, 47]; его язык нельзя описать как язык научный. Даже устоявшиеся понятия,

приближающиеся к терминам, приобретают в его сочинениях разные значения, когда происходит обратное движение от слова литературной теории к поэтическому слову, которому философ доверяет больше, чем научной терминологии. В связи с этим можно вспомнить слова А. А. Потебни о том, что язык — это сама поэзия, «а между тем поэзия в нем возможна, если забыто наглядное значение слова» [Потебня 1997, 62].

**Метафора.** Сочинения Г. Сковороды являют собой сложное сплетение метафор, сравнений и символов. Они следуют почти непрерывно, совмещаясь и накладываясь друг на друга. Часто они слабо различимы и тяготеют друг к другу, что естественно, так как метафора содержит в себе скрытое сравнение, как и символ исходит из образа, и их концепты пересекаются [Арутюнова 1990, 23]. Возможно, что метафоры следуют одна за другой, образуя особые метафорические цепочки. Мир — это и испорченный орех, и слепец без поводыря, и медведь с кольцом в носу, и раб сатаны, и пленник дьявола, и львиная ограда. В подобной цепочке связь часто устанавливается через предыдущее слово, оно становится опорным для следующего. Например, если Лотова жена — это след, то она ведет человека. Смотри на Содом, она сама становится Содомом, а тот в свою очередь — тайной, дымом, чадом, духом. В итоге Лотова жена добирается до солнца и становится им. Метафора разрастается, принимая все новые и новые члены в метафорический контекст, смещая центральные понятия на роль периферийных и затем налаживая обратное движение. Именуя, например, беззаконие «удкой», философ отходит от этой «удки» и фокусирует внимание на приманке, «сладости», обвивающей «удку». Она оказывается честолюбием, которое ведет человека к греху. Затем возникает и человек, глотающий «удку», к которому философ обращается с риторическими вопросами.

Г. Сковорода с интересом следит за развитием метафоры, очевидным образом предполагая, что один из ее членов не постоянен и способен видоизменяться. Он охотно объясняет сложное метафорическое построение; например, рисуя развернутый образ житейского моря, указывает, что каменные соблазны суть неудачи, сирены — льстивые друзья, а киты — змии наших страстей. Не только абстрактные понятия, беззаконие, честолюбие, жизнь и опасности мирского пути, описываются с помощью таких разветвленных метафор, но и носитель этих понятий, человек. Так возникает цельная метафорическая ситуация, и метафору начинают окружать другие, родственные ей. В результате образуется семейство метафор. Ино-

гда метафоры выступают в свернутом виде. Г. Сковороде бывает достаточно объявить видимость равной и не развивать это метафорическое определение в некое высказывание.

Метафоры по-барочному выстроены и неожиданны. Существуют дрянь познания и грязь неверия, желудок мыслей, око нашего ума, печь, дымящаяся дымом нетления, заборы гражданских законов. Эти метафоры, изобретенные самим философом или почерпнутые им из других сочинений, а также из Библии, порой кажутся надуманными и натянутыми потому, что философ отыскивает сходство идей, а не внешних признаков сравниваемых в метафорической конструкции. Особенность его метафорического языка состоит в том, что он почти всегда сам открывает сходство в окружающем его мире и в мире абстрактных понятий, тем более, что они нужны ему для характеристики прежде всего «невидимых миров» [Арутюнова 1990, 9].

Работая с метафорой, Г. Сковорода одно определяет через другое, намеренно стягивая воедино высокое и низкое, абстрактное и конкретное, легко переходя от части тела, например, ноги к идее самопознания. Он не только представляет, как совершается рывок от одного к другому, но и выставляет напоказ ту семиотическую операцию, которая лежит в основе всякой метафоры. При этом не сопоставление значений пары членов метафоры, а то значение, которое приобретает стремительное движение от одного к другому, значение, формирующееся в результате моментальной встречи одного с другим, является для него основным. Метафоры философа однозначны, не таят в себе загадки и не требуют усилий воспринимающего их, так как обязательно снабжены толкованиями. Очень часто они построены по типу определений.

Изобилие метафор и родственных им тропов свидетельствует об устоявшейся культурной традиции. Философ, кроме того, явно рефлексит по их поводу, и эту рефлексию выносит на поверхность. Она становится органической частью его текста. Г. Сковорода относится к метафоре как к фигуративному способу выражения, осознает ее как лингвистический инструментальный, на первый план выдвигая ее объясняющую функцию [Штырков 1998, 292]. Хотя метафоры Г. Сковороды и относятся к сфере художественного, на самом деле они призваны раскрыть и по-новому определить устоявшиеся религиозные значения, т. е. они в какой-то мере являются и метафорами «научными», определяют «способ восприятия трансцендентального» [Там же]. Цепь метафор образует магистральный путь постижения Библии, которая, с точки зрения философа, сама состоит из различных фигур, из тех же сравнений, символов и ме-

тафор, которые он рассматривает, беспрестанно «свѣтъ, толк и вкус» прилагая, в результате чего строит собственные метафоры на основе библейских.

**Символ.** Философ утверждает, что каждое слово есть символ, оно дышит им или зависит от него. Обнаруживая в мире собрание символов, выявляя символические, т. е. вторичные, значения слов, философ именуется символ «тончайшим вторым естеством», позволяющим понять «безвестное», невидное. Таким образом, символ — часть процесса познания: «Разумѣть же — значит: сверх виднаго предмета провидѣть умомъ нѣчтось не видное, обѣтованное видным» [I, I, 295]. На первый план выходит когнитивная функция символа, а не эстетическая. Этот же процесс, по наблюдениям В. В. Бычкова, происходил в сочинениях Филона Александрийского: «Весь видимый мир, включая философские, религиозные и литературные тексты, а также произведения искусства, является отображением и системой символов мира невидимого» [Бычков 1995, 47].

Символ, по мысли Г. Сквороды, не только рационален. Он есть и изображение мысли образами. Он не отражает, но означает, хранит и одновременно раскрывает значения всего сущего: «Образы тѣ были фигуры небесных и земных тварей, например: солнце значило истину, кольцо, или змѣй, в кольцо свитый — вѣчность, якорь — утверждение или совѣтъ, голубь — стыдливость, птица бусел — богочтѣніе, зерно и сѣмя — помышление и мнѣніе» [I, I, 377–378]. Эти примеры, должны утвердить значимость символа, насыщены эмблематическим материалом. Видит Г. Скворода в символе и истинную поэзию: «Сіе-то есть иносказаніе и истинная оная *ποίησις*, сирѣчь твореніе, положить в плотскую пустошъ злато Божіе и здѣлать духомъ из плоти» [I, I, 267]. Он ценит его за четко сформулированное отношение внутреннего и внешнего, видимого и невидимого. Цитируя высказывание «старинныхъ любомудрцевъ»: «Центръ Божій вездѣ, окружности нигдѣ» [I, I, 393], — философ строит множество аналогий. Символ, по его мнѣнію, рождается, как будто «с предстоящаго, будьто с высокой горы, умный луч, как праволучную стрѣлу в мѣть, метать в отдаленную тайность (...) Отсюда родилось слово *символъ*» [I, I, 295]. Образ метания в цель философ использует не раз, говоря о тайном значении евангельскихъ притч, о беседахъ библейскихъ пророков, о речахъ своихъ собесѣдников. Он явнымъ образом указывает на неожиданность символического значения.

Следуя теории знака, философ полагает, что символ распадается на две части, означающие тленъ и вечность, и что в своей раздвоенности символ уничтожается и возвышается одновременно: «Идолъ,

фигура, образ есть то же и ничто же» [I, 2, 16]. Он указывает на то, что разные символы имеют сходное значение: совпадают, например, по значению змий, свитый в кольцо, и три кольца, между собой сцепленные. Возможно, что одно и то же значит разное. Змий, ползущий по траве, выманивает сердца людей из блаженного сада. Змий, вознесенный от земли, есть воплощенная мудрость Божия. Сердце образовывается кустарником, орлом, взирающим на солнце и возлетающим к нему, змием, меняющим кожу.

Значения символов философ стремится открыть, объясняя их устройство. Он подробно их истолковывает, ведя читателя по воображаемым ступеням познания, соотносит означаемое и означающее, приближая символ к метафорическому сравнению и к эмблеме, притягивая для воссоздания многозначности символов образы реального мира, а затем изгоняя их. Если сердце, только о дольном помышляющее, он называет вепрем, то затем подробно рассказывает, почему именно это животное символизирует сердце. Ему на память приходят не бытовые реалии или пословицы. Он возводит этот символический образ к евангельскому эпизоду изгнания бесов (М. 5.11—13; Л. 8.32—33), лишая таким путем конкретности. Вепрь его восходит к свиньям, в которых вошли бесы, изгоняемые Иисусом из бесноватого. Эти свиньи, — размышляет Г. Сковорода, — не задержались на берегу, а бросились в воду; значит, им не нужен берег, а ведь берег есть Господь. Они возлюбили грязь, а любить грязь значит быть вепрем. Одного вепря Г. Сковороде кажется мало, за ними следуют пес, змий, а затем и верблюд. Назвав сердце человека верблюдом, Г. Сковорода на этом не останавливается, а распространяет образ. Появляется верблюд, пьющий мутную воду. Он тут же превращается в того самого, который не может пройти сквозь игольное ушко, но у Г. Сковороды это верблюд, «за вюками не могуций пролѣзти сквозь тѣсную дверь в предѣлы вѣчности» [I, 1, 278].

Так создается сопоставление реального и символического значений. Например, когда орел выступает символом человека или сердца, то речь идет не о тех орлах, что стареют и умирают, а о тех, что «в познаніи самаго себе велми высоко вознеслися — выше всѣх стихій и выше самаго здѣшняго солнца» [I, 1, 273]. Повествуя о житейском море и сиренах, которые соблазняют плывущих по жизни стариков и молодцов, философ объясняет, что это за море. Оно означает суету и лживую премудрость. Г. Сковорода утверждает значение символа в риторических вопросах и цитатах из священного текста, создает символы на глазах у читателей. Так, виссон — это «род каменнаго лена, неопалемый во огнѣ. Образует убо нетлѣ-

ніе» [I, 1, 314]. Приписывает он символам новые значения. Августова печать, помимо всего прочего, значит совет, зависящий от вечности, удерживающий бешенство душевных стремлений.

Г. Сковорода, очевидно, всем остальным видам знаков предпочитает символ. В его текстах они мерцают, высветляя значения, неожиданно согласовывая между собой далеко отстоящие понятия. Очень часто цепочка символов оказывается подобием лесенки, движение по которой есть восхождение к высокой степени абстракции. Начав с колесной грязи, которая означает тленную природу, философ переходит к колесу и провидит в нем вечность, а в тленном — нетленное. Колесо, круг, кольцо — один из наиболее важных символов философа, его «символов символ» [Чижевський 1992, 56]. Оно вовлекает в ряд символов множество предметов круглой формы, так как Г. Сковороде достаточно обнаружить совпадение хотя бы признаков объектов, чтобы выстроить цепочку символов: «А что есть яблоко, естли не шар? Что ж есть шар, естли не фигура, состоящая из многих колес?» [I, 1, 390]. Колесом оказывается и жерновный камень, и монисто невесты. Рядом с колесом соседствуют не только круглые предметы, но и змий. Оно ведет за собой венец Павла, перстень, обручающий на жизнь вечную, око, солнце. Затем и колесница огненная примыкает к этому ряду.

Философ толкует символы через символы. Спрашивая, что есть перстень, он находит символические ответы: это циркуль, колесо, вечность. Возникают группы символов, объединенных по признакам формы, что позволяет соединить на первый взгляд несоединимое: нить Ариадны, червленую веревку Раав, веревочку, отделяющую Фареса от Зары. Это та же самая веревочка, или нить, которой Навин «межует» землю, а «по сей мѣрѣ кушает Іезекииль священныя хлѣбы и воду» [I, 2, 29]. Цепочки символов необязательно имеют только высшие абстрактные значения. Г. Сковорода легко их снижает, поручая, например, одному из участников диалога следующее высказывание: «Вот и третій принялся гнуть тѣ же дуги с лукошками и обручьями. Сколько видѣть можно, вы скоро накладете в щет ваших колес рѣшета, блюда, хлѣбы, опрѣсноки, блины с тарелками, с яйцами, с ложками и орѣхами и прочую рухлядь» [I, 1, 393].

Г. Сковорода выстраивает своеобразную систему символов: «Солнце есть архитипос, сирѣчь первоначална и главна фігура, а копії ея и віцефігуры суть безчисленныя, всю Біблію исполнившія» [I, 2, 141]. Иначе архитипос именуется архиобразом; фигуры-копии называются антитипосами, прообразами, вице-образами. Они замещают главную фигуру, и все к ней стекаются как к источнику. Вот, например, ряд антитипосов: темница и Иосиф, коробочка и

Моисей, ров и Даниил, Далила и Самсон, сиречь, солнышко, кожа и Иов, ясли и младенец, гроб и воскресший, вериги и Петр, кошница и Павел, жена и семья, Голиаф и Давид, Ева и Адам. «Все сіе то же есть, что солнце и сонушко — змій и Бог» [I, 2, 141].

Как символы философ трактует геометрические фигуры, что можно сравнить с концепцией П. Флоренского. Он сам придает им значения. Так, в образе треугольника, который пишется в христианских храмах, скрываются разум и тайна: «Изнутри его или око смотрит, или солнечные лучи льются» [I, 1, 366]. Некоторые символы, как сирен, феникс, семиглавый змій, он считает вымышленными; они не ниже рангом вечных символов, так как характеризуются скрытыми значениями. Например, имя сфинкса, «самой главной египетской фигуры», тайно означает связь или узел. Обращается Г. Сковорода к символам, идущим из античности, угадывает в Пифагоровых бобах высокие мысли: «Возможно ли, чтоб мудрый муж (...) подлая мысли закрыл в своем символѣ?» [I, 1, 377]. Философ черпает символы из Библии и из творений отцов церкви, ведя с ними своеобразную игру. На вопрос одного из участников диалога, что есть колос, другой отвечает, что это пшеничный колос, один из тех, которые ели апостолы в субботу. Еще один собеседник возражает, полагая, что «апостолам чужое рвать не пристало; своего не имѣли жать и молотить некогда, а изторгать будто пеньку — дурно; да и кушать зерно сырое скотам прилично. Конечно, сей клас есть фигура» [I, 1, 401]. Другие символы приходят из барочной литературы и народной поэзии, и Г. Сковорода свободно их соединяет, «вѣдбодувуючи замість сухих конструкцій живи символічни будови, що не є, одначе, безсистемні, безмістовні і філософічно незначні» [Чижевський 1992, 48].

Подробно исследуя символ, Г. Сковорода выделяет его подвид — герб (или печать), который, как и всякий символ, знаменует горнее начало. Очень часто герб совпадает с символом; такие символы как кольцо, шар, солнце философ называет также гербами. Описывая символ, Г. Сковорода прежде всего нацелен на его значение; описывая герб — на изобразительное начало, ср. герб Премудрости — это «голубь с масличною во устах вѣтвію. Являлась она во образѣ льва и агнца, а царскій жезл был ея ж предмѣтом» [I, 1, 148]; «Пчела есть герб мудраго человекѣ» [I, 1, 126]. Обезьяну он предлагает сделать гербом придворного: «Дивно, что они ее не вырѣжут на своих печатях (...) на их печать пристало слово: „Дерзай, хоть не кстати“» [I, 1, 436]. Как видим, в гербе философ замечает и слово. Не упускает он его из виду, когда говорит о печати кесаря Августа, которая «имѣла с кольцом якорь обвитый стремительнѣйшим морским звѣрем дельфином с сею подписью: Festina

lente» [I, 1, 378]. Иногда герб вообще сжимается до надписи, как например, в следующем случае: «„Идѣ же труп, тамо соберутся орлы“ — герб наперсников. Вот что есть!» [I, 2, 45].

**Эмблема — «приятное зрелище».** Г. Сковорода, увлеченный символами, осознающий значимость каждого уровня слова, в том числе и графического, огромное значение придает эмблемам, которые для него были не декоративным элементом, или игрой ума, но одним из основных средств постижения высших и тайных значений. Он не только сам рисовал и составлял эмблемы, но и часто употреблял эмблематические конструкции, призывая собеседников рассматривать эмблематические изображения: «А видали ль вы когда символ, представляющий дождевой облак с радугою? А возлѣ его сіяющее солнце с подписью: „Ни дожда, ни дуги без солнца“» [I, 1, 393]. В «дружеском» разговоре о душевном мире, именуемом «Кольцо», одна из глав вся построена на эмблемах. Собеседники рассматривают их, рассуждают о них и слушают объяснения Григория, т. е. самого Сковороды. Они удивляются чудесным картинам в горнице друга, видят на них леса, горы, птиц и зверей и как-то недовольны: «Фе! Они всѣ, как вижу языческая грязь...» [I, 1, 448]. Но Григорий объясняет, что все виденное ими он «режет» с Петром и с Господом «кушает». Перед собеседниками предстает соловей, учащий петь своих птенцов; видят они страждущего оленя, выгоняющего стрелу из раны целебной травой; мелькают перед ними устрица, слон, прекрасный Нарцисс, «ночной метелик», летающий вкруг свечи. Значение этих эмблем подробно объясняется; в тексте приводится и их изобразительная часть.

Философ видит в эмблемах органическое и в то же время анти-тетическое соединение слова и изображения, и эту антитетичность ценит очень высоко, так как она естественным образом тяготеет к оппозиции *внутреннее/внешнее*. Неслучайно в связи с эмблемами Г. Сковорода так часто вспоминает о силенах, называя их картинкой, которая «сверху смѣшна, но внутрь благолѣпна» [I, 1, 78]. Что еще более важно, эмблемы интересуют его неоднородностью своих значений, отнюдь не сразу складывающихся воедино. Он часто обращается к ним еще и потому, что их природа идеально соответствует его представлениям о знаке. Эмблемы не скрывают своей знаковой природы, и знак в них дан во всей полноте, представлен в развернутом виде, синтагматически. Он предстает «расщепленным» на означаемое и означающее. Также прочтение эмблемы предполагает особый ряд операций, необходимых для установления всякого тайного значения, о чем Г. Сковорода пишет постоянно, при-



вода огромное количество примеров. Представленные одновременно в слове и изображении, эти значения отнюдь не механически сводятся к вторичному значению, ибо эмблема загадочна по определению. Для того чтобы обнаружить истинное, вторичное значение, следует пройти еще один этап семантической процедуры — только, условно говоря, сложив результаты, полученные от рассматривания-исследования изображения и прочтения двух текстов, надписи и подписи, можно узнать это вторичное значение. С таким же трудом, по Г. Сковороде, добываются истинные значения всего сущего, никогда не данные непосредственно, а непременно скрытые. Именно общее значение эмблемы, сходное с логическим выводом, всегда поражающим неожиданностью, а не только догадкой, притом значение неявное, привлекает философа более всего. Кроме того, эмблема, видимо, занимает философа потому, что ее можно рассматривать как некую краткую формулу всякого текста. Именно это он и делает, анализируя священный текст, полагая в основу его структуры эмблему.

Видимо, не меньшее значение для философа имеет и то, что эмблема являет собой «приятное зрелище». Г. Сковорода не раз убеждает читателя в том чтобы тот не только читал и слышал слово, но и умел его видеть. Он сам на уровне слова стремится создать визуальный ряд, о чем свидетельствует частое употребление слова *зрелище*, входящее в ряд ключевых слов. Его читатель — это зритель, который взирает на его сочинения, на мир, на Вселенную. Этот зритель в идеале наделен душевным оком, которым он и проникает в суть вещей. Однажды он назван новым зрителем, способным видеть, например, древнее как новое, как будто вновь сделанное. Философ уверен в том, что видеть — это «значит чувствовать разум, соблюдаемый в (...) фигурах» [I, I, 394]. Конечно, читатель-зритель должен уметь рассматривать и изображения, или картины, которые могут быть как немые, так и говорящие, т. е. снабженные надписями и подписями. О говорящей картине сказано в противопоставлении книге: «Картина есть книга нѣмая, но, как вижу здѣсь они не нѣмы, всѣ говоры» [I, I, 448].

Г. Сковорода указывает на то, что изображение может сказать не меньше, чем слово. Он подтверждает это положение, ссылаясь на древних мудрецов, у которых был особый язык: они изображали свои мысли образами, будто словами. Не раз философ составляет списки этих образов, фигур небесных и земных тварей, в который входят леса, горы и воды, «будьто рай паганскій» [I, I, 448]. Он, хотя и опирается на эмблематические сборники, уверен в том, что все в мире может стать эмблемой. Так все цветы образуют «не-

видимую Божию истину, тѣнь небесных и земных образов» [I, 1, 108]. Изображение в эмблеме он подвергает разложению на отдельные элементы с тем, чтобы показать, что значение рисунка складывается из них: «Посылаю Вам один и другой гостинец: один слон, другой солнце; если их сложить, то сдѣлают символ, то есть складку и заключать прекрасную силу» [I, 2, 414]. Г. Сковорода, не забывая сослаться на «Естественную историю» Плиния, подробно описывает действия слона: слон с удовольствием смотрит на солнце, поднимая хобот. Предлагает он и соответствующую надпись к данному изображению: «Совѣсть чистая Богу угодна» [I, 2, 414]. Эмблематический слон кажется ему недостаточной фигурой, и тут же он приписывает к нему царя Давида, восхваляющего Господа, в чем он и сходен со слоном, поздравляющим солнце. Особо интересуют Г. Сковороду изображения человеческих фигур: «Вижу написаннаго *человѣка*. Он стоит на змѣѣ, раздавив ногою голову змѣину» [I, 1, 164]. Рассказывает он об изображении крылатого юноши (Икара), который «пялится» лететь в горнее, но не может, так как прикован цепью к земному шару. Рассматривает Г. Сковорода изображение сердца, устремившегося к вечности. Он иногда не приводит эмблему полностью, а превращает ее в развернутое сравнение. Например, когда говорит об «афинейском юношестве» и их учителях-философах, то вспоминает, как орел бьет по очам оленя, сидя у него на рогах. В таких сравнениях, как: *коснее черепахи; горбатый, как верблюд; брюхатый, как кит*, — также в основе лежит эмблема.

Философ рассматривает как самостоятельные все составляющие эмблемы. Что касается слова, то Г. Сковорода постоянно привлекает внимание читателя к нему, называя «толком». Он не только описывает изображение эмблемы, но и непременно цитирует надпись. Рассматривая похожего на черепаху гада с «долговатым» хвостом, во лбу которого сияет большая золотая звезда, он специально переводит подпись: «Sub luce lues, сирѣчь: под сіяніем язва» [I, 1, 129]. Если слово эмблемы представляет собой библейскую цитату, как, например: «Всякая плоть — трава», то Г. Сковорода непременно указывает на это, называя подпись или надпись «приписанными из Библии словами». Философ уверен в том, что никто не смог бы понять смысл рисунка, если бы не было поясняющей надписи. Он сам настолько сильно ощущает необходимость слова, сопровождающего рисунок, что в случае отсутствия возмещает его ассоциативными рядами цитат или достраивает увиденное или даже прочитанное эмблематическими надписями-сентенциями. Получает следующую надпись пещера в одной из его притч: «Сокровище свѣта, гроб

жизни, дверь блаженства» [I, 1, 193]. В другой притче мозаическая надпись над нехитрым внешне домиком гласит: «Коль красны дома твои, Иакове...» [I, 1, 398]; над варварской статуей: «Сила в немощи, цѣна в нищетѣ, в буйствѣ Премудрость» [I, 1, 399]. Эмблематические надписи вышиваются «золотыми словами» на одеждах, красуются на сердцах. Кстати, и многие высказывания философа звучат подобно эмблематическим надписям.

Но что гораздо более важно — у него есть своя собственная концепция эмблемы. Он указывает на ее относительно самостоятельную позицию в тексте, сравнивая с инкрустацией, тем самым подразумевая многоуровневость текста. Не раз он называет эмблему «вкидкой», «вметкой», «вправкой». Многократно говорит о тайне эмблем, называет их фигурами, тайно образующими вечность, и через тайну дает им определение: «Образ, заключающий в себя тайну, именовался по-еллински *ἐμβλημα*, *emblema*, т. е. вкидка, вправка, будто в перстень алмаза, наприм., изображенный гриф с сею подписью: „Наглорожденное скоро исчезает“» [I, 1, 378]. Рассуждая об образах эмблематических животных, он также на первый план выдвигает наличие тайны в эмблеме. Эту тайну он ставит очень высоко, о чем говорит и сравнение ее с библейским Моисеем в корзинке. Называет философ значение эмблемы сокровенным, Божиим, драгоценным.

Г. Сковорода прекрасно знал историю сложения эмблемы, не раз говорил о связи ее с «иероглифами», вырезавшимися в древности на перстнях, печатях, сосудах, таблицах и стенах храмов. Эти изображения, с его точки зрения, имели сакральное значение и толковались мистагогами, или иерофантами, тайноведателями, ибо никто, например, не мог понять без их объяснений, что означает шар земной с царской короной и скипетром с подписью: «Дурак уповаet на него». Иероглифические фигуры Г. Сковорода обнаруживает и в Библии. Это люди, быки, львы, орлы. Таким образом, у него налицо смешение иероглифа, символа и эмблемы как фигур однородных.

Философ свободно ориентируется в словаре эмблем своей эпохи, ссылается на собрания эмблем и зоологионы: «Звѣрей описатели пишут, что лев, родившись, лежит мертв, поколь ужасным рыком возбудит его отец его» [I, 1, 125]. Оттуда же он черпает сведения о том, что олень питается змеями, а верблюд мутит воду перед тем, как напиться. Орлы, олени, бобры и ехидны населяют его сочинения, непременно сопровождаемые надписью или подписью. Под изображением соловья подпись гласит: «Родители суть наши лучшие учителя»; под изображением орла, возлетающего к солнцу: «Горю к бессмертию». «Природа превосходит науку», — сказано

по поводу раненого оленя, щиплющего целебную траву. Подпись под изображением черепахи такова: «Ищи внутри себя». Интерес к эмблемам столь силен, что Г. Сковорода находит их в жизни. Он описывает птиц, бьющихся в больших клетках, похожих на беседки. Они колотятся, но улететь не могут. Таковы и сердца наши, не могущие оторваться от земли, — заключает философ.

Однажды его внимание привлёк еродий (аист) как эмблематическая птица. Г. Сковорода, предварительно кратко описав реального аиста, замечает, что он похож на журавля, «на шпичах и куполах гнѣздится, будто предводитель протчим птицам» [I, 1, 271]. Образ «кирки», на которой восседает аист, тут же обобщается, и она становится двором Божиим, где и обитает боголюбивая птица. Затем философ напоминает эмблематические значения, связанные с ней, — еродий своих старых родителей кормит и носит, ест змей — и объявляет: «Еродій знаменує вѣру во Христа» [Там же]. Еродиями тут же оказываются апостолы, среди которых выделяются Петр, Иаков, Иоанн. Еродий, или «змієненавистний бусел», исполняет тайное пророчество «образного голуба» и возвышается на камне среди морских волн со следующей надписью: «На твердості почиваю» [I, 1, 374].

Так как философ нацелен на выделение общих признаков символа и эмблемы и для него важна «двойственная» природа всех знаков, наличие в них скрытых значений, то довольно часто он смешивает эмблемы и символы и даже объединяет их. Так, эмблемой становится треугольник Пифагора, а эмблематические изображения ласточки, летящей от северного берега к южному, крылатой девы над пучиной, стремящейся к холмам, птички, стоящей на камне посреди моря, Г. Сковорода именует символами. С его точки зрения символ и эмблема столь родственны, что эмблематическую подпись: «In constantia quiesco» — он называет голосом символа. В трактате «Благодарный Еродій» Г. Сковорода приписывает своему сочинению три символа: первый — это аист, который сидит в гнезде, «на храмѣ святом утвержденном. Под образом подпись такова: „Господь утверждение мое“ [I, 2, 100]. Второй символ — одинокий аист, и подпись под этим изображением гласит: «Ничто же сильнее благочестія» [Там же]. Третий символ — аист, терзающий змея. Подпись: «Не возвращуся, дондеже скончаються» [Там же]. Очевидно, что перед нами эмблемы, но философ упорно именует их символами, а также знаменами, гербами, печатями.

Толкуя эмблемы, он находит им бесконечную вереницу символических разъяснений, уверенный в том, что конец совпадает с началом и всегда находится при нем. Объясняя, что такое символ,

Г. Сковорода совершает путь от эмблемы к символу, полагая, что сложение нескольких эмблем порождает символ. Это смешение символа и эмблемы проступает и в притчах, имеющих эмблематический характер. Символы и эмблемы объединяются как фигуры, из которых каждая есть мысль. Их внешняя сторона ничего не значит для философа; главное состоит в том, что они нечто означают. Поэтому он называет их «мешечками», «шелухой», «коробочками», из которых догадливый вынет истину.

## Смысловые оппозиции



Представление слова-знака в различных вариантах — не единственный путь проникновения в тайный смысл священного Писания, познания человека и картины мира. Философ, подходя к языку как средству познания и

структурирования мира, видимого и невидимого, обращается к некоторым способам семантического анализа текста, среди которых на первый план выходит выявление смысловых оппозиций.

**Краткая характеристика системы оппозиций.** Г. Сковорода видит мир, человека и Библию сквозь призму смысловых оппозиций, структурирующих их [Николаева 1997, 24—94]. Он делает их анализ одним из основных принципов описания трех миров. На эту особенность его сочинений обращали внимание многие исследователи. Дм. Чижевский, глубоко исследовавший эту проблему, пояснил, что, выстраивая антитезы, Г. Сковорода опирается на античную философию, диалектику, и конечно, на религиозную концепцию мира, насыщенную антитетичностью: «Сковорода переносит антитезы христианской науки та христианського переживання на цілий світ» [Чижевський 1992, 53]. Также жизнь человека, с точки зрения Д. Чижевского, Сковорода описывает как движение между антитезами. Сразу можно добавить, что это движение — не однонаправленное. Человек просто мечется между множеством противоположностей. «Оця антитетика, в якій так кохається Сковорода є з одного боку для нього засобом схарактеризувати буття, як таке, що стоїть на „роздоріжжі“, що має подвійний характер та сенс, з другого ж боку — вона є характеристикою тієї абсолютної повноти буття, в якій сполучені, злиті протилежні ознаки, які в усьому окремому і відірваному є „однобічні“, ізольовані, відірвані від цієї цілоти буття» [Чижевський 1992, 54].

Г. Сковорода предлагает не индивидуальную систему оппозиций, а предпочитает оппозиции универсальные, которые «как бы заложе-

ны в человеке и необходимы ему для адекватного, с его точки зрения, восприятия мира, осознания своего места в нем, т. е. для выработки модели мира» [Цивьян 1973, 242]. Он выносит оппозиции на поверхность, потому исследователю их не следует домысливать, выводить или достраивать. Они присутствуют в тексте не как композиционная схема или семантическая основа высказываний, а как предмет обсуждения участниками диалогов, как заданное, объявленное средство для построения картины мира, образа человека, вышних сил и Библии. Среди оппозиций, вычлененных Г. Сковородой, основными являются следующие: *видимое/невидимое, внутреннее/внешнее, тайное/явное, плоть/дух, жизнь/смерть, свет/тьма, истина/ложь, новое/старое, время/вечность, горькое/сладкое, чистое/грязное, высокое/низкое, правое/левое, трудное/легкое, нужное/ненужное, язычество/христианство*.

Эти оппозиции, явно зависящие от религиозной картины мира, образуют иерархическую систему, подчиненную не вынесенной на поверхность основной оппозиции *сакральное/светское*. Они все сводимы к ней и в разных формах реализуют ее значение. Главные свойства системы смысловых оппозиций состоят в нестабильности и активности. Хотя они и занимают различные иерархические ступени — как ведущие выделяются оппозиции *видимое/невидимое, внутреннее/внешнее* — невзирая на свой статус, они способны взаимозаменяться и постоянно менять положение. «Так, все видимое, к примеру, может постигаться как поверхность, в которой и через которую выходит наружу и становится доступной чувствам сущность; сущность понимается тогда как внутреннее — как сущность вещи или, обще, как сущность творящего видимое начала, невидимого» [Михайлов 1997, 77]. Подвижность, динамичность оппозиций приводит к тому, что их члены взаимозаменяются, в результате чего возникают новые. Так, оппозиция *истина/ложь*, совпадая по значению с оппозицией *тайное/явное*, порождает новую — *тайное/ложь*. Оппозиция *старое/новое* взаимодействует с оппозицией *видимое/невидимое*: старое око — это пустое око, способное узреть лишь видимость, оно «смотрит во всем на пустоту» [I, I, 162]. Эта же оппозиция обогащается, вступая в отношения со следующей — *истина/ложь*: Господь ожидает от человека, что он сумеет увидеть новое, отличит ложь от истины. Если бы каждый имел в себе истинного человека, то новым оком усмотрел бы истину. Видя новост, он на ней бы почивал, достиг бы состояния покоя. Г. Сковорода называет счастье ядовитым медом и оппозицию *горькое/сладкое* сближает с оппозицией *внутреннее/внешнее*: извне ядовитого меда видится блеск, а внутри его таится тьма и

тлень. Противопоставление плоти и духа подается через оппозицию *чистое/грязное*, хотя она выступает и самостоятельно. Весь ряд оппозиций стремится к синонимии с тем, чтобы расподобиться и вновь разойтись на значительное расстояние, вернувшись в исходные позиции.

Взаимозамена оппозиций создает своеобразный калейдоскоп противопоставленных значений, усугубляющийся тем, что члены различных оппозиций сводятся воедино. Г. Сковорода выстраивает цепочки членов различных оппозиций: невидимое — истинное — внутреннее — человек — Бог — новое. Иногда члены различных оппозиций выступают в позиции однородных членов и требуют обобщающего слова: «Итак, ты теперь видишь *двое* — старое и новое, явное и тайное» [1, 1, 175]. Иногда они входят в отношения подчинения, от которого, правда, быстро освобождаются. Они существуют не изолированно и способны порождать высказывания типа: *внешняя плоть, плотская невидимость*. Иногда это их основная форма существования, как, например, оппозиции *высокое/низкое*.

Создавая систему оппозиций, Г. Сковорода очевидным образом опирается на три категории: пространство, время, субъект, одушевленный и неодушевленный. Работая с оппозициями, он следует своему основному принципу — передать единое через многое и одно через другое. Через различные оппозиции он описывает одно, но с разных точек зрения с тем, чтобы, учитывая пространственные и временные параметры и характеристики субъекта, продемонстрировать сведение многообразия к единству, к основному противопоставлению *сакральное/светское*.

Часть оппозиций имеет одно выражение, как *время/вечность*. Другие, с пространственным значением, напротив, реализуются различно. К этому ряду оппозиций относятся следующие: *видимое/невидимое, внутреннее/внешнее, тайное/явное, высокое/низкое, правое/левое*. В их основе лежит указание на положение предмета (или идеи), естественно, в метафорическом аспекте. Если оппозиция *видимое/невидимое* основывается на самом общем противопоставлении и в конечном итоге, как и оппозиция *внутреннее/внешнее*, сводима к значениям присутствия или отсутствия, то оппозиция *тайное/явное* усиливает их и дополняет отношением к ним субъекта. Очевидно, что оппозиции *высокое/низкое, правое/левое* приложимы к человеку, предмету и к абстрактным идеям. Они ориентируют предмет (или идею) в пространстве. Оппозиция *свет/тьма* характеризует свойства пространства и явным образом имеет только сакральное значение, в то время как предыдущие могут быть приложимы и к кругу светских.

Значения этого ряда оппозиций конкретизируются в оппозициях *плоть/дух, жизнь/смерть*, опираясь на образ человека. Выдвигая на первый план субъект, философ создает обширный ряд оппозиций на основе противопоставления качеств и свойств. Среди них как несущая основное сакральное значение выделяется оппозиция *новое/старое*. Эта оппозиция в ином ракурсе, нежели предыдущие, характеризует противопоставление сакрального и светского, не отрываясь от евангельского текста. *Плоть/дух, жизнь/смерть* — оппозиции, производные от образа человека, значения которых решительно перекрывают его образ. Они существенно дополняются еще двумя парами: *горькое/сладкое, чистое/грязное*, создающими постоянное колебание между конкретным, первичным значением и вторичным, символическим. Построены они по принципу перенесения свойств реального предмета на абстрактную идею. По отношению к человеку работает оппозиция *трудное/легкое*, определяя понятия самопознания и сродного делания, а также *нужное/ненужное*. Этим оппозициям как бы подводит итог противопоставление истины и лжи. Не раз возникает оппозиция *язычество/христианство*, которая обычно реализуется в ряде других.

Все оппозиции различаются не только по принципу образования, по своей исходной точке, но и по признаку абстрактности и конкретности. Г. Сковорода, как уже было сказано, постоянно сталкивает конкретное, реальное, вещественное с условным и абстрактным, высокое с низким. Часть оппозиций лишена конкретных значений, указывающих на свойство предмета, как, например, *тайное/явное*. Обычно это характерно для оппозиций с чисто сакральным значением. Часть — напротив, намеренно «сгущает» приметы реальности, как, например, *чистое/грязное*, что позволяет философу развернуть метафорические конструкции. Сакральное невидимо, внутренне, тайно, истинно, ново. Но оно же, переключаясь в ряд оппозиций с конкретным значением, предстает в метафорических оборотах, где выявляются такие значения, как: чистое, высокое, сладкое, правое, постоянно смешиваясь и контрастируя друг с другом. Таким образом, второй тип оппозиций только повторяет и усиливает, разнообразит то, что заложено в исходных оппозициях. Если философ описывает светское, то прилагает к нему значения, как абстрактные, так и конкретные: видимое и внешнее, явное и старое, грязное и низкое, горькое, темное легко становятся его признаками.

Всегда присущая Г. Сковороде тенденция к разнообразию, стремление одно подать через другое в случае оппозиций сказываются только в отношении тех ее членов, которые манифестируют светское. Здесь философ создает запутанные, не всегда связанные



между собой образы низкого и левого, грязного и темного, плоти и смерти, смешивая библейскую лексику с просторечиями, применяя фигуру нагромождения, пространно изображая прах и плоть, грязь и смерть как знаки всего видимого и внешнего, в то время как члены оппозиции со значением сакрального практически остаются неизменными. По сравнению с членами оппозиций, несущими светские значения, они достаточно мало развиты. По отношению к ним философ использует прямой, а не косвенный, или опосредованный принцип подачи материала. Они бывают даны явно и обычно не скрыты под различными наслоениями: «Как же ты посмѣл, уничтожив голову, возвеличить хвост, присудив тлѣнію безвредность, праху — твердость, кумиру — божество, тмѣ — свѣт, смерти — живот? (...) Может ли недостойное честным быть, а тма свѣтом и зло добром?» [I, 1, 170].

Все эти оппозиции будто рассекают ткань сочинений философа, одновременно объединяя три мира, образуя подобие каркаса всего строения. Постоянное обращение к смысловым оппозициям, представление их как в абстрактных рассуждениях, в примерах, почерпнутых из мира повседневного, реального, призвано продемонстрировать устойчивость, непоколебимость основных идей философа. Он к ним возвращается постоянно и каждый раз толкует их значения, делая для них для всех одни и те же выводы. Он очевидным образом следует принципу повтора, при этом настойчиво смешивает оппозиции между собой, имея в виду их семантическую однородность, что создает чисто барочный эффект неожиданности.

**Концепт.** Все смысловые оппозиции у Г. Сковороды снабжены концептами. На эту особенность обратил внимание Дм. Чижевский, правда, продемонстрировав ее на нескольких примерах и оставив за концептами наименование образов. Он заметил, что они отличаются невероятным постоянством. Г. Сковорода создает словарь постоянных образов, работает только с ним и совершенно не стремится к его обогащению и дополнению. Чтобы представить сложнейшую картину взаимодействия трех миров, — полагал исследователь, — философ обращается к таким образам, как рисунок и цвет, тень и дерево, зерно и сердце [Чижевский 1992, 56–60, 63–70]. Он указал также на то, что Г. Сковорода особо выделяет образ круга и родственные с ним фигур.

С. А. Аскольдов называл концепт своего рода заместителем, утверждая, что он «есть мысленное образование, которое замещает нам в процессе мысли неопределенное множество предметов одного и того же рода» [Аскольдов 1997, 269]. Так и у Г. Сковороды кон-

цепт, например, дома служит противопоставлению язычества и христианства, внутреннего и внешнего, человека и мира. Исследователь показывал, что слово и концепт имеют точки соприкосновения и даже совпадают, ибо требуют «точной логической обработки». Он обращал внимание на их поэтическую природу: они «словно подземными корнями питают своими смысловыми значениями иррациональную и неопределенную стихию поэтических слов и приемов» [Там же, 268]. Наряду с художественными концептами, С. А. Аскольдов вводил также понятие концепта научного, различая их по признаку общего и индивидуального, а также по отношению к предметности, ассоциативности и образности. У Г. Сковороды концепты, видимо, занимают промежуточное положение между концептом научным и художественным, так как они одновременно логически устойчивы и вызывают цепь ассоциаций, что философа заботит более всего. Кроме того, с одной стороны, они содержат четкую отсылку к реальному миру явлений или к миру идей; с другой, разрешают читателю домысливать то, что хотел сказать автор [Аскольдов 1997, 274]. Вдобавок, по своей природе они всегда символичны. «На восприятие мира человеком значительное влияние оказывает встроенный в сознание концептуальный каркас, включающий как невербальные, так и вербализованные концептуальные модели. Мир в сознании „процеживается“ через сетку этих моделей и соответствующим образом трансформируется, категоризируется, интерпретируется» [Борухов 1991, 109].

В сочинениях Г. Сковороды концепты проявляют зависимость от смысловых оппозиций и возникают в результате отторжения от них некоторых значений, а затем приобретают устойчивую позицию [Толстой 1995, 22]. Они кумулируют общий смысл оппозиций и как бы кратко записывают его в слове, на наших глазах утрачивающем первичное значение и приобретающем значение символическое. Иногда, правда, философ неожиданно возвращается к первичным значениям с тем, чтобы создать переплетение различных значений, высоких и низких, конкретных и абстрактных. Это удастся еще и потому, что по своей природе концепты неоднозначны и многофункциональны. Например, море может означать Библию, но также и «гной», или плотский, реальный мир. Очевидно, что концепты, как и оппозиции, не являются «изобретением» (Inventio) философа, но зато насыщены множеством дополнительных значений, и их выражение беспрестанно варьируется. Их значения не неизменны и могут подвергаться сомнениям, отнюдь не в высоком стиле: «Что се? На враки похоже... „Ах, не враки!“ — Бог скажет. Конечно, тайна...» [I, 1, 227].

В роли концептов выступают не только известные символы барокко, явления природы, предметы окружающего мира. Концептом может становиться вещь, которая «обретает дар говорить не только о себе, но и о том, что выше ее и что больше связано с человеческим, нежели с вешным. Следовательно, вещь свидетельствует и о человеке в ряде важных аспектов его бытия. Более того, вещь хранит в себе и тайну Божию, свидетельствуя тем самым о Боге и одновременно задавая человеку путь все возрастающей любви и все углубляющегося познания» [Топоров 1995а, 30–31]. Потому для Г. Сковороды не было различий между вещью с устоявшимся символическим значением, вещью, вытасченной из повседневного быта или из эмблематического ряда. Потому любой предмет вешного мира скрывает в себе Бога и вечность, потому «тлѣнная тыква, начало и рождающаяся и погибающая, может быть сѣнь вѣчнаго» [I, 1, 394]. Философ утверждает, что не только драгоценные камни, но и самые простые вещи являются символами вечного. Не только вещь, но и растение, животное, птица играют роль культурных концептов даже в том случае, когда бывают даны опосредованно. Говоря о пальмах, Г. Сковорода обращается к их изображениям на иконах: «Это то дерево, которое дается в руки мученикам-победителям, как это можно видеть на иконах» [II, 2, 192]. Очевидно, что перед нами — название, перевод вещи в код слова [Цивьян 1993, 152].

Система концептов служит своего рода проводником основных значений, а также мощно подпирает смысловые оппозиции, по отношению к которым они необязательно испытывают прямую зависимость и могут перемещаться от одной оппозиции к другой. Например, концепт тени может относиться к оппозиции *внешнее/внутреннее* и к оппозиции *видимое/невидимое*, и тогда появляется тень пустая. Концепт может замещать один из членов оппозиции. Так, старое именуется тенью. Концепты варьируются за счет метонимии, например, когда появляется тень руки, а не только тень человека, а также специфического разрастания образа, заложенного в их основе. В результате текст испещряется отступлениями, своего рода вставками, что создает преднамеренную сложность изложения.

Наряду с концептами существует обширная группа образов, построенных по аналогичным принципам. Они функционируют сходно с подлинными концептами. Но все же им не хватает обобщенности и повторяемости, которыми наделены концепты. Они неустойчивы по своей природе и в любой момент готовы отступить от намерения превратиться в концепт. Эти образы, которые мы называем концептуальными, свидетельствуют о принципиальной тенденции философа к незаконченным построениям.

Кратко рассмотрим, как действуют и взаимодействуют между собой смысловые оппозиции, учитывая сопровождающие их концепты.

## Виды оппозиций

### *Видимое/невидимое*

Развитость оппозиции *видимое/невидимое* свидетельствует о том, что темы Бога, души, совершенного мира последовательно противопоставлены темам низкого, плотского, бездуховного. Ее значение напрямую связано с концепцией знака. Как знак для философа — ничто, а значение — все, так и невидимое неизмеримо выше видимого. Можно сказать, что видимое играет роль знака, невидимое — значения. Невидимое вбирает в себя все положительные ценностные характеристики, оставляя видимому только функцию оболочки, всегда оцениваемой отрицательно. Невидимое, как пишет Г. Сковорода, сильнее видимого, и видимое зависит от него. Все высокое невидимо, как невидим мир Господень и Царство небесное. Невидим истинный и новый человек, сам Господь, но человек старается узреть его своими внутренними, невидимыми очами. Невидимое истинно, вечно; его следует почитать за бытие. Видимое недолго пребывает на земле, оно тленно и бытием не является. Философ подытоживает смысл данной оппозиции, говоря, что видимая натура есть тварь, а невидимая — Бог, подводя ее таким образом к оппозиции *плоть/дух*, наиболее развитой в отношении картины мира.

Г. Сковорода последовательно различает видимое и невидимое в мире, причем сквозь призму другого мира, человека, который, взирая на мир, видит крайнее, последнее, грубое, вещественное, на что и смотреть не стоит, предпочитает только то, что «погуще болванѣет» [I, 1, 174]. Это «последнее» притягивает его красотой, силой, свежестью, приятностью, хотя на самом деле оно узкое и тесное. Сокровенное и невидимое проходит мимо человека. Для того чтобы его увидеть, нужно усилие души: «Все, что мы доселѣ видѣли, что такое есть? Земля, плоть, пѣсок, пелынь, желчь, смерть, тма, злость, ад... Теперь начинает свѣтатъ *утро Воскресенія*. Перестаем видѣть то, что видѣли, почитая всю видимость за ничто, а устремив очи на *то*, что от нас было закрыто» [I, 1, 177]. Но если человек всмотрится в этот мир, то заметит, что тот таит в себе невидимое: «Так для чего ж не постигаешь, что и в протчих тварях невидимость первенствует не только в человекѣ? То жь разумѣть можно о травах и деревьях и о всем протчем» [I, 1, 164]. Эта оппозиция определяет строение Библии, представляющей как собрание плотских историй, сквозь завесу которых человек должен продрасть, чтобы прибли-

зиться к невидимому сокровищу. Она манифестирует отношения человека к сакральным ценностям и предопределяет дистанцию по отношению к ним. Например, когда говорится о пророке Моисее как о «двойном», т. е. видимом и невидимом, тленном и славном, то отсюда следует вывод: люди спокойно смотрели только на его покрывало, но на лицо взглянуть боялись. Не раз данная оппозиция возникает в рассуждениях об искусстве, когда Г. Сковорода утверждает, что главное в изображении — невидимость.

Один из концептов этой оппозиции — зеркало: «Таково изображение в разных зеркалах, если сто зеркал расположить вокруг» [II, I, 75]; более значимым является концепт тени. Тенью выступает человек, мир, окружающий человека, и только ее видит человек, не прозревший невидимое: «Кто скрыт, тот остается; что является, то сон и тень» [II, I, 74]. Может мир выступать как тень Бога, которая наделяется движением: «Такова же телесная сладость. То чувствуешь сладость меда, Но скоро она, как тень, убегает, наполняя грудь горькой желчью» [II, I, 77]. Использует философ и концепт зерна, чтобы противопоставить видимое и невидимое: «И не допустим до того, чтобы могла согнуть на *зернь* вся внѣшняя видимость, а осталася бы сила в нем одна невидима, которой увѣриться не можем» [I, I, 177]. Он называет видимое песком и землей и противопоставляет невидимому: «Глинку и тѣло его всяк видит, а сердце закрыто, и дух жизни в нем не виден» [I, I, 432]. Это наименование включает в себя и такую характеристику невидимого, как сила: «Не невидима ли сила зерна?» [I, I, 180]. Действует применительно к данной оппозиции концепт сети — душе через нее трудно вылететь на свободу духа. Данные концепты способны взаимодействовать между собой, порождая неожиданные смысловые конструкции.

### *Тайное/явное*

Оппозиция *тайное/явное* является вариантом оппозиции *видимое/невидимое*, на что Г. Сковорода указывает прямо: видимое — это явное, тайное — невидимое. Она также основывается на соотношении знака и значения. Значение тайно, знак дан явно. Тайное, как и невидимое, имеет положительное значение. Все сакральные смыслы бывают тайными: суд Божий — тайный, его сила — также тайная: «Всѣ вѣки и народы всегда согласно вѣрили, что есть тайная нѣкая (...) сила» [I, I, 146]. Говорит Г. Сковорода и о вертепных тайностях, о том, что обряды тайно знаменуют истину. Существует тайное в человеке: на его сердце тайно написано лицо Божие, его молитва есть тайный вопль. Философ рассуждает «о тайном внутри и вѣчном веселіи боголюбивых сердец» [I, I, 86]. Тайно и сродное

делание. Несродное же делание «всегда чего-то тайного есть лишенное» [I, 1, 118]. Явное собирает все отрицательные значения: «О премногобѣдственное ж наше состояніе, если все-на-все одно только тлѣнное без вѣчности, если, кромѣ явнаго, ничего не имѣется в нем тайнаго» [I, 1, 189]. Правда, существуют некие страшилища тайных и явных мерзостей. Очень часто противопоставление тайного явному только подразумевается, и оппозиция бывает не полностью развернута.

Ее активность специфична. Она довольно редко выступает самостоятельно и чаще взаимодействует с другими оппозициями, например, *новое/старое*. Так возникает тайный, новый язык. Также она входит в отношения с оппозициями *чистое/грязное*, *плоть/дух*: «Принесите Господеву, но чтоб все то было чистое. Все то старое, что тлѣнное, все то нечистое, что проходящее. Новому новое дай, чистому — чистое, невидимому — тайное» [I, 1, 249]. Также и особые концепты за ней не закреплены:

### *Внутреннее/внешнее*

Гораздо более развита оппозиция *внутреннее/внешнее*, которая наравне с оппозицией *видимое/невидимое* занимает ведущее положение в системе оппозиций. В ее основе также лежит различие знака и значения. «Среди всяких знаков, в которых осмысляется совершающееся, особое место занимают представления или понятия внутреннего и внешнего. Это знаки, на основе которых и как бы на фоне которых происходит многое в мифосемиотическом совершении» [Михайлов 1997, 177]. Значение членов этой оппозиции Г. Сковорода объясняет просто: что утаено, то главное; что находится снаружи — есть подлое и презренное. На этой оппозиции основана идея познания Бога: «Ты риза, а он тѣло» [I, 1, 163], а также других сакральных значений. Она призвана описать царство Божие внутри человека. Сам человек также определяется через эту оппозицию: «Сердце и нравы человѣческіи, кто он таков, свидѣлствовать должны, а не внѣшніи качества» [I, 1, 109]. Проблема самопознания человека решается аналогично: «Глянь, пожалуй, внутрь тебе: сыщешь друга внутрь себе» [I, 1, 87]. Она вообще является ведущей в структурировании образа человека. Наружный прах, плоть и внутреннее сокровище противопоставляются постоянно. Также и мир дан через эту оппозицию. Например, Г. Сковорода объявляет его обветшавшей ризой Господа, различая «болванѣющую» внешность и тайное, невидное. Для этой оппозиции важно значение пустоты: внешнее может и ничего не скрывать, и само становится пустотой: «Думаю, что как внѣшность есть пуста, так и мѣра ея» [I, 1, 167].

Данная оппозиция, наиболее развитая среди всех пространственных оппозиций, притягивает слова с пространственным значением: *снаружи, внутри*; слова со значением глубины: не раз вспоминаются *сердечные пещеры*; слова со значением оторванности от мира: *тюрьма, узник, колодник в темнице*. Тем самым она еще раз подтверждает свою отнесенность к пространству. Эта оппозиция столь тесно связана с оппозицией *видимое/невидимое*, что они часто сближаются, и тогда внутреннее становится невидимым, а внешнее — видимым. Их значения сходны; так например, оппозиция *язычество/христианство* описывается через обе оппозиции. Бог означает внутреннее и невидимое, языческие кумиры — внешнее и видимое. Часто Г. Сковорода сталкивает их, например, призывая человека искать сокровенное и невидимое. Тогда один член противопоставления принадлежит оппозиции *видимое/невидимое*, другой зависит от противопоставления внутреннего и внешнего.

Эта оппозиция вызывает к жизни целый комплекс культурных концептов, среди которых выделяется концепт одежды: «Со своим господином вѣрный слуга вѣчно царствует, раздѣвшись, как из обветшалыя ризы, из земныя плоти, надѣв новую, сообразну его плоти плоть» [I, 1, 191]. Здесь этот концепт работает на создание образа жизни вечной. Может он использоваться для раскрытия сущности Премудрости Божией, которую философ представляет в ризах, царских и сельских, древних и нынешних, богатых и нищих, подлых и смешных. Означает этот концепт возраст человека, используется для социальной характеристики, как в баснях «Оленица и Кабан», «Голова и туловище», «сила» которых, т. е. мораль, сводится к рассуждению о мнимом значении одежды в оценке человека. С этим концептом соседствуют концептуальные образы: «старинная ветошь» змеи, епанча, звериная шкура. Он необязательно сохраняет свое первичное значение, ср. рассуждения о зеленой, желтой, ветхой одежде колоса.

Не меньшее значение имеет концепт маски, именуемой превратной, а также маскарада, который называется разновидным. Призывы снять маску и открыть истинное лицо звучат постоянно: «Сними маску. Удостой прийти без тени» [II, 1, 75]. Понятие внешнего расширяется. Г. Сковорода дополняет его ряд образом тела, а также всего того, что составляет внешнюю жизнь человека, как деньги, жилище, имя. Внешнее не только «прикрывает» внутреннее, оно его содержит, подобно сосуду. Обращаясь к образу сосуда, Г. Сковорода цитирует апостольские послания и книгу Иисуса Сираха. Так, данный концепт выделен как имеющий сакральные традиции. Но тут же философ нарочито снижает его, упоминая не только глиняный

горшок, но и «фарфорные, серебряные и золотые уруналы, от которых, конечно, честнѣе глиняная и деревяная посуда, пищую наполняемая» [I, 1, 128—129].

Также дом и производные от него чертог, хижина — концепты, приписанные к данной оппозиции. Они применяются при создании картины мира, образа человека, разрешают наглядно противопоставить *внутреннее/внешнее*. Например, снаружи дом неказист, но зато внутри его таится сокровище. Соответственно, возможна и обратная ситуация. Концепт дома может сжиматься и заменяться только частью, например, «залой». Так, душа становится залой сладчайшего пиршества, когда ее веселит сродное делание. Наряду с домом распространен концепт пещеры. С одной стороны, он освящен темой евангельского вертепа, с другой — пещера пугает человека, но в ней он может соприкоснуться с тайной Божией. Не меньшее значение для развития содержания данной оппозиции имеют концепты ореха и зерна. Так, Премудрость Божия похожа на маленькое зерно смоковницы. Она реализуется и в традиционном образе спрятанного, лежащего под спудом сокровища. Так описываются и Библия, и Премудрость Божия. Также не раз возникает образ гробов повапленных. Основное внимание в этой оппозиции философ придает внешнему. Чтобы передать его несовершенство, ненужность, временность, он прибегает к различным способам. Список его культурных концептов и концептуальных образов огромен. Внутреннее же часто бывает не названо, но всегда подразумевает высшие ценности, и кроме того, способность к росту. Оно развивается и растет, как пшеница или дерево из зерна.

### *Плоть/дух*

Оппозиция *плоть/дух* участвует во всех умозрениях философа и связана с оппозициями *видимое/невидимое*, *тайное/явное*, *внешнее/внутреннее*. Можно утверждать, что она является их производной. Невидимое, тайное есть дух, все творящий, сам Господь. Видимое и явное — это плоть. Эти оппозиции так тесно связаны, что порождают словосочетания типа *видимость плоти*. Не только плоть содержит дух: «Смотри на земленность плоти твоя. Вѣришь ли, что в сем твоём прахѣ зарыто сокровище, то есть таится в нем *невидимость* и перст Божій» [I, 1, 170]. Как видим, оппозиция *плоть/дух* естественным образом сплетается с другой: *внутреннее/внешнее*. Также дух содержит плоть: «Можешь ли вѣрить, что чистѣйшій дух весь пепел плоти твоя содержит?» [I, 1, 162]. Эта оппозиция рассекает надвое мир и человека. Есть земля «земленная», есть нагорная, духовная. Есть человек «земляной» и духов-



ный. Человек не должен почитать плоть и боготворить ее: «О бѣдней-шей, почитающій тѣло свое тлѣнное и невѣрующій новому!.. приписуя ему живота действительность» [I, 1, 179]. Плотью объявляется вся видимость, и все плотское составляет единый ряд: «Плоть брeнная твоя есть то здѣшній мир, и днешній вечер, и пѣсочный грунт, и море сиренское, и камни претыканія» [I, 1, 273].

С этой оппозицией связан концепт тени: «Любовь к тѣни есть мати глада, а сего дщерь есть смерть» [I, 1, 176]. Она именуется пеплом, песком, землей, травой, водой, пустошью, полем пагубы, хвостом, пятой, а также скотом обузданным. Часто представления о ней связываются с понятием горечи. Очевидно, что данные концептуальные образы, почерпнутые из мира природы, призваны выражать подчиненное положение плоти по отношению к духу и содержат указание на отсутствие в ней истинной жизни. Философ постоянно подчеркивает, что плоть не вечна, что она уходит, исчезает, что ей должно «опуститься во истлѣніе» [I, 1, 189] и доверять ей нельзя: «Кая твердость быть может в том, что всеминутно подвержено развалинам и перемѣнам? (...) Может ли тлѣнь стоять всегда, то есть вѣчно?» [I, 1, 169–170].

### *Чистое/грязное*

Предыдущая оппозиция конкретизируется в оппозиции *чистое/грязное*. Признак, с помощью которого описываются отрицательные значения плоти и земли, затем отделяется и получает самостоятельность, которую, естественно, время от времени утрачивает. Дух есть чистый или чистейший. Плоть, человек — это грязь: «Ты грязь, а он (Бог. — Л. С.) твоя красота, образ и план» [I, 1, 163]. Грязь эта непросвещенная. В человеке грязно все: его наружные уста, его слова, его неверие. Через грязь описывается мир, становящийся вещественной грязью. Наблюдая мир, человек видит грязную пятю. О чистом говорится прямо и редко, о грязном — часто и с помощью сложных фигур и бытовой лексики.

Связь данной оппозиции с оппозицией *плоть/дух* дополняется связью с оппозицией *видимое/невидимое*: видимые на картине краски философ именуется грязью и пустошью. Также оппозиция *внешнее/внутреннее* связана с представлениями о грязи и чистоте: все внешнее есть грязь. Оппозиция *чистое/грязное* сочетается с оппозицией *свет/тьма*: «Доселѣ был я во тмѣ и во грязи я был» [I, 1, 182]. Она легко вступает в отношения и с другими оппозициями, ср. «*дольняя грязь*», и имеет краткий ряд культурных концептов со значением *земля, прах*.

### *Жизнь/смерть*

Оппозиция *жизнь/смерть* однородна с оппозицией *плоть/дух*: «Плотскаго нашего житія плотская мысль началом и источником есть, по землѣ ползет, плоти желает» [I, 1, 161]. Вся плоть и грубая, видимая материя не только смертна, она и есть смерть. Человек же присуждает жизнь мертвому, приписывает ее пеплу и праху. Только Бог жив, и он спасает человека от смерти. Познавший его не умирает, «и смерть над ним не обладает» [I, 1, 191]. Смерть выступает границей между истинной жизнью и плотской. Она не вечна и в отличие от истинной жизни преходяща. Одним из концептов, связанным с ней, является концепт тени, ср. *тень смертная*, а также сна.

### *Свет/тьма*

Если об оппозициях *плоть/дух*, *жизнь/смерть* нельзя сказать, что они достаточно активны, то оппозиция *свет/тьма* — одна из более продуктивно работающих в сочинениях Г. Сковороды. Т. М. Николаева, анализируя «Слово о полку Игореве», определяет ее как «насыщенный смыслом комплекс противопоставлений естественно-природного и морально-оценочного характера» [Николаева 1997, 71]. Аналогично она выглядит и у Г. Сковороды, который, сохраняя первичное значение данной оппозиции, рассматривает ее сквозь призму евангельских значений и в результате усложняет его: «Они нас родили во тмѣ, но для свѣта (...) родившись в мрачных днях, в днешній воскресный день увидѣл рано восход прекраснѣйшаго всемірнаго ока» [I, 1, 119]. Существуют два света, реальный и символический незаходимый свет, свет Воскресения. Такой свет философ видит на иконе, рассматривая образ пророка Исаи и объясняя его смысл своим собеседникам. Тьма оказывается не абсолютной, так как вера способна увидеть свет во тьме.

Бог — это истинное солнце, противопоставленное солнцу пустому, мрачному, «наличному», «дурному»: «Се за стѣною и за предѣлами вашими встрѣчает нас, одѣяйся свѣтом вашим, яко ризою!» [I, 1, 157]. Свет, несносное очам человеческим «блистаніе», связан только с ним, тьма — с человеком и миром. Человек оставляет свет и бежит, гонится за тьмою, бредет во мраке. Он темный житель, глубина тьмы, и сердце его — темная бездна. Он «тѣнь, тма и тлѣнь» [I, 1, 163]. О мире сказано: «Если наше тѣло — тьма, то околичность его — гаразда крайнѣйшая и погуще тма» [I, 1, 218]. Свет — это день и утро, тьма — ночь, вечер, потемки, темница, мрак: «Усмотри ночь, потом само тебѣ возсіяет утро. Если ж утро почтеш ночью, а ночь

назовеш утром, тогда окончиш тмою» [I, 1, 242]. Во тьму можно падать, есть низость тьмы; к свету — подниматься, ибо свет Господа блистает с горы.

Эта оппозиция взаимодействует с оппозицией *видимое/невидимое*: «Ты видѣл одну только тму. Теперь уже видишь свѣтъ» [I, 1, 175], «Свѣтъ открывает все то, что нам во тмѣ нѣсколько болванѣло» [I, 1, 184]. Вступает она в отношения с оппозицией *новое/старое*: например, возникает новое, прекрасное солнце, новый дух, освещающий сердце. Сближается она с оппозицией *жизнь/смерть*: «Все то тма и смерть, что преходящее...» [I, 1, 170]; с оппозицией *истина/ложь*: «оставив свѣтъ ея, вернулись к тмѣ своей, к своей плоти и лжи» [I, 1, 234]; *чистое/грязное*: «В тюрмѣ твоей там свѣтъ, в грязи твоей там цвѣтъ» [I, 1, 87]. К концептуальным образам данной оппозиции относятся такие, как солнце, фонарь: «Евангеліе твое есть зажженный фонарь» [I, 1, 184]; слепота: «Свѣтъ видится тогда, когда свѣтъ во очах есть» [I, 1, 180]; крот: «Может ли крот, скажи, пожалуй, сказать тебѣ, гдѣ день, а гдѣ ночь?» [I, 1, 183]. На основе этой оппозиции возникают метафорические определения: око — «свѣта пріятелище» [I, 1, 118].

### *Горькое/сладкое*

Чем чаще конкретные значения вступают в оппозицию, тем реже она встречается в сочинениях Г. Сковороды. Так обстоит дело с оппозицией *горькое/сладкое*, обычно зависящей от других и имеющей объяснительную функцию, как, например, в следующем случае: «Так не все ж ли одно — почитать идола за живое и присудить ему жизнь, а ему умрѣти должно. Мнѣ кажется то же: почитать горькое сладким и дать суд в том, что медовая сладость принадлежит и желчи. Но можно ли желчи сладость присудить без обиды меду?» [I, 1, 170]. Эта оппозиция также чаще других «разрывается», и ее члены выступают самостоятельно, превращаясь в определения членов других, более значимых оппозиций: *горькая смерть*, *сладкая беседа*, *сладкое счастье*, *сладкий вред*.

Сладким, сладчайшим в положительном смысле бывают только Бог и его слово. По отношению к миру и человеку все сладкое наделяется отрицательным значением: «Всяка плоть пѣсок есть и мірска вся слава, И его вся омерзеѣет сласть» [I, 1, 80]. Часто понятие *сладкий* снабжается определением *мнимый*. Иногда его отрицательное значение почти исчезает, как в этом случае: «Хочешь ли жить в сласти? Не завидь нигдѣ» [I, 1, 89]. *Горькое* сближается с *трудным*. Среди концептуальных образов выделяются связанные со значением горечи и сладости: *попынь*, *желчь*, *мед*.

*Высокое/низкое, левое/правое, легкое/трудное*

Существует еще несколько оппозиций, которые не имеют основополагающего значения, но в то же время участвуют в строительстве общей концепции философа. Среди них — *высокое/низкое*, редко выступающая в полном виде. Чаще она порождает метафорические конструкции, как то: *высота богословской пирамиды, бездна, пожравшая Иордан*; а также определения. Земной мир называется дольной подлостью, брюхо — нижним богом, Библия — горним миром, рай — вышним Иерусалимом. Неосязаемым Кавказом именуются вершины духа. Через эту оппозицию описывается мир и шире — христианский космос. Мир делится на горнее и дольнее: есть нижний град и вышний, «библейный»; путь бывает горним, ведущим ввысь, и дольным. Эта оппозиция соседствует с противопоставлением правого и левого, которое распространяется на мысли: бывают мысли правые и левые. Также люди, что уже упоминалось в другом контексте, бывают «десничими» и «шуйниками». Оппозиция *легкое/трудное* является частной и используется только для описания сродного делания человека. Она непременно увязывается с противопоставлением нужного и ненужного.

*Истина/ложь*

Оппозиция *истина/ложь*, как и остальные, развивающаяся в зависимости от понимания философом отношения знака и значения, по сравнению с предыдущими более абстрактна. Эквивалентом понятия истины выступает правда, а лжи — мечта или прелесть. Значимость ее чрезвычайно велика, она свободно замещает другие оппозиции, и они ей подчиняются. Все невидимое, тайное, внутреннее истинно: «Истины не может не быть, но она *сокровенна*» [Арутюнова 1991, 22]. Все видимое, явное, внешнее ложно, как смерть и плоть. Она напрямую взаимодействует с оппозицией *видимое/невидимое*: «И никогда еще не бывала видимость истинною, а истина видимостью; но всегда во всем тайная есть и невидима истина, потому что она есть Господня» [I, 1, 172]; «Видѣл ты и любил болвана и идола в твоём тѣлѣ, а не истинное тѣло, во Христѣ сокровенное» [I, 1, 176]. Активизирует она оппозицию *плоть/дух*. Ложь — это всегда не только видимое, но и плотское: «Беззаконная пята, гора, плоть, ложь, земля — все одно (...) умерщвляющая сѣя гора есть то ж, что ложь и плоть» [I, 1, 212]. Употребляется такой метафорический оборот, как ложь плоти. Ложь часто именуется суетной. Оппозиция *истина/ложь* сочетается с оппозицией *свет/тьма*. Истина — свет, просвещающий «всякаго челоуѣка, пришельца в сей

символический мир» [1, 2, 30]. Противопоставление трудного и легкого также усиливает ее значение: все трудное ложно, а легкое истинно. *Время/вечность* также входит с ней в соотношение: «Истинна вѣчным своим пребыванием совѣм противна непостоянному веществу» [1, 1, 146]. Вступает в свои права и оппозиция *тайное/явное*: все истинное тайно, все ложное явно. Может быть, эта способность к взаимодействию с другими оппозициями означает то, что абстрактные значения истины и лжи постоянно стремятся конкретизироваться. Данная оппозиция вызывает противопоставление единого и множественного. Истина едина, ложь же имеет множество обличий. «Истиной может быть только одна вера, один закон, одно учение, один образ (прообраз, замысел) мира, один мир — мир духа или плоти, одно будущее, когда оно становится настоящим, наконец, один Бог, единственный для данного народа (наш Бог), а следовательно, истинный Творец и Владыка Вселенной» [Арутюнова 1995, 7].

По словам Н. Д. Арутюновой, истина есть «знак двоения» [Арутюнова 1991, 22], и она «всегда апеллирует либо к „другому миру“, либо к отношению между двумя мирами» [Арутюнова 1991, 22]. Также это происходит в системе Г. Сковороды. Истина всегда означает Бога. Бог и истина — одно, — говорит он, ведя человека по пути правды к царству Божию: «Хочешь ли постигнуть правду? Узнай царство Божіе» [1, 1, 219]. Тайные смыслы Библии всегда истинны. Все остальное, внешний мир и человек, есть ложь. Правда, человек различается как истинный и ложный, и тело его бывает истинным и ложным, реальным и символическим. Он же объявляется любителем истины. Категория истины стоит неизмеримо высоко и нередко рассматривается философом отдельно от лжи. Однажды он представляет ее в виде аллегории в стихотворении «Разговор о Премудрости». В этом диалогическом произведении с Человеком беседует Мудрость, ей противопоставлена сестра, которая всегда лжет. Зовут ее у россиян бестолковщина, — пишет философ, — хотя вообще-то она имеет сто имен, и одно из них — ложь.

Эта оппозиция привлекает концепт зерна, противопоставленного шелухе, или скорлупе: «Ах, зерно горчичное! (...) Зерно правды и царствія его! Чувствую, что тайно падаешь на земное мое сердце, как дождь на руно. О дабы не позабали тебе воздушныя птицы!» [1, 1, 180]. Использует Г. Сковорода для обозначения лжи концепт тени, что связывает данную оппозицию с предыдущими. Иногда ложь выступает как стена, прикрывающая истину. Следует заметить, что по отношению к данной оппозиции культурные концепты выступают не активно. Гораздо более разработаны отношения данной оппозиции с другими.

### Новое/старое

Новое, противопоставленное старому, участвует в создании ценностных смыслов, пронизывая строение Библии, человека и мира, одновременно выступая синонимами истинного, тайного и вечного, невидимого и внутреннего, бесконечно детализируясь: «Так, что истинный человек имѣет истинное око, которое понеже, минуя видимость, усматривает под нею новостъ и на ей опочивает» [I, I, 162]. Эта оппозиция взаимодействует с оппозициями *чистое/грязное*, *тайное/явное*. Она строится в соответствии с ее библейскими смыслами. «Идея обновления жизни, заявленная в ветхозаветных текстах, была утверждена и упрочена Новым Заветом» [Арутюнова 1998, 12], что было глубоко осмыслено философом, который также беспрестанно цитирует пророков Исайю, Иеремию, Иезекииля: «Сотворите себе новое сердце и дух новый» (18.31), «И дам вам сердце новое и дух новый дам вам» (36. 26–27). Он не раз развивает евангельское противопоставление старых мехов и нового вина, сближаемых с ветхим Адамом, и вот уже Адам — «старый мѣх с ветхим сердцем» [I, I, 176]. Все старое увязывается со злобой и прелестью, передается такими словами, как *ветхий*, *обветшалый*, ср. *обветшалое богословие*, т. е. богословие языческое.

«Новое в рамках циклического времени предшествует старому; новое линейного времени следует за старым» [Арутюнова 1998, 15]. Через лексему *новый* создается новый тип времени: солнце «обновляет время» [I, I, с. 118]. Существуют новый путь и новая жизнь, новый мир и новая земля, которые творит Бог, такая «новость», как рост колоса. Бесчисленное число раз повторяя слова о новом человеке, новом сердце, духе и языке, о новой и чудной мысли, о новом око и новой ноге, Г. Сковорода выстраивает образ нового человека в соответствии с евангельским. Новый человек — это Христос; он — и новое солнце, и новое тело. У земного человека есть старые и новые: сердце, око, язык, мысли, любовь. Приближение к Богу, познание высоких истин превращает старого человека в нового, для чего он «забрасывает» старое, пепельное сердце, и тогда «во всѣх их один новый человек, и они в нем, а он в отцѣ своем» [I, I, 206]. Он взирает на мир как новый зритель, видя «самое древнѣйшее» как новое. Мир, как и человек, бывает старым и новым. Только по отношению к мудрости Г. Сковорода не употребляет определение *новый*. Она вечна и существует всегда, заменить ее ничем новым нельзя: «Самонужность есть повсемѣстная и вѣчная. Бог и Премудрость безначальны. А то самая дрянь, что вчера с грибами родилось» [I, I, с. 377].

### *Вечность/время*

Оппозиция *вечность/время* не так часто, как другие, встречается в сочинениях Г. Сковороды. Вечность связана с невидимым и истинным, внутренним и тайным, с духом, а не плотью: «Все бо есть пепел, кромѣ вѣчности» [I, 1, 201]. Эта категория свойственна Богу: «Пожалуй, хоть тысячу лѣт или вѣков ищи, не сыщешъ» [I, 1, 219]. Его закон пребывает вовеки. Человек же, как и все тленное, существует во времени. Он проводит его в суете: «О дражайше жизни время, Коль тебя мы не щадим!» [I, 1, 81]. Но человек может учиться вечности, идти по ее пути, познавая Бога. Его мысль в идеале направлена в вечность. Время необратимо, оно исчезает, уплывает — вечность остается неизменной. Данная оппозиция соотносится с такой, как *видимое/невидимое*. Видимость временна, вечность невидима; вступает она в отношения с оппозицией *жизнь/смерть*: вечность никогда не умирает, временное подвластно смерти; взаимодействует с оппозицией *истина/ложь*: истинная жизнь вечна, как есть и вечное веселие. Эта оппозиция становится отдельной темой для обсуждения в стихотворном произведении «De sacra саена, seu Aeternitate». Она довольно редко снабжается концептами.

### *Культурные коды*



Смысловые оппозиции не единственный способ построения текстов Г. Сковороды. Он использует также систему культурных кодов, которые, сталкиваясь между собой, усложняют выражение его концепции.

**Общая характеристика культурных кодов.** С их помощью Г. Сковорода по-новому раскрывает значение смысловых оппозиций, обогащая их различными оттенками. Сами культурные коды, несмотря на внешние различия, значат одно и то же. Оставляя незабываемыми основные положения философа и только переводя их в иные планы, они вслед за оппозициями, с которыми практически никогда не расстаются, организуют в единое целое систему трех миров. Коды проводятся настойчиво, и, преимущественно, с ними, впрочем, как и с оппозициями, а не с ключевыми точками своей концепции, Г. Сковорода ведет работу по созданию трех миров.

Их сущность раскрывается в них, а ключевые точки концепции философа получают точку наблюдения, угол зрения, одухотворяются и овеществляются; притягивают в абстрактные построения приметы реального мира, свойства человеческого организма. Вещь и мир

живой природы проникают в логические построения. «Сугубое *переплетение* личности и мира, природы, жизни, быта» [Михайлов 1997, 243] наблюдается в культурных кодах. Философ, применяя систему кодов, не просто отыскивает примеры, подтверждающие его концепцию или делающие ее наглядной, но переключает ее в план реальных значений с тем, чтобы затем немедленно высвободить из них. В кодах общие положения приобретают уверенную, а иногда и чрезмерную конкретность очертаний и приходят в движение. Философ будто рассматривает свои идеи сквозь призму культурных кодов, пытается приспособить их к ним. Затем оставляет их, обращается к следующим, вновь находит прежние и смело смешивает их, что приводит к запутанности и противоречивости изложения.

Культурные коды у Г. Сковороды не существуют нераздельно, а постоянно сближаются. Обветшавшая риза и неослабная пружина, телесная грязь и огненная бездна неожиданно сочетаются, что позволяет их семантика. На самом деле они значат одно и то же — постижение вечных истин, понимание в высшем смысле [Лосев 1993, 92]. Так Г. Сковорода конкретизирует мир идей, переводит их в метафорический план, но не настолько, чтобы окончательно разорвать с планом истинных значений. Например, ко всем чувствам, осязания, обоняния и прочим, предъявляется требование особой «свежести». Сказано, что «затверделых нечувствий», «привыкшего вкуса» в них быть не должно. При этом через все эти «свежие» или «затверделые» чувства описываются только абстрактные идеи. Так создается ситуация заданной неуравновешенности идей и культурных кодов, через которые они проходят. Эти идеи воздействуют на культурные коды силой своей абстракции, и они, будучи уже производными, утратив первоначальные значения, преобразуются в элементы символическо-метафорического языка.

Бог и Библия в системе культурных кодов предстают во взаимодействии между собой, с миром и человеком, притом в самом неожиданном виде. Коды культуры выстраивают картину мира в различных измерениях, реальном и идеальном. Также человек при подобном взаимодействии общих идей с кодами культуры как бы «оживает», приобретает конкретность облика, что не мешает существовать абстрактным построениям относительно его сущности. В результате Библия и рай приобретают вкус и запах, Бог становится лучшим аптекарем, а слепец оказывается способным видеть больше зрячего.

Коды, как и оппозиции, снабжены концептами и концептуальными образами, могущими принадлежать только им, но чаще также и оппозициям. Концепты кода зрения, внутреннее и внешнее



*око*, описываются через оппозицию *свет/тьма*. Внешнее, или плотское *око* — это «вечернее» око, которое ничего не видит «в близости». Код зрения, как и концепт *око*, развивают оппозицию *ложь/истина*.

Коды не оставались без внимания исследователей. На один из наиболее развитых, код движения, обратил в свое время внимание Дм. Чижевский [Чижевский 1992, 60, 63]. Мы же попытаемся представить их систему. Они группируются и систематизируются в зависимости от своего происхождения. Одна группа выстроена на основе пяти телесных чувств человека; другая зависит от описания природы; еще одна — от представлений о телесном. Не менее важными являются коды медицины, искусства и науки.

## Система культурных кодов

### *Коды телесных чувств*

«В антропоцентрической перспективе процесс творения мира может быть описан *sub specie* его восприятия с помощью пяти человеческих чувств, прежде всего зрения и слуха: мир перестает быть „безвидным“ — и возникает зрительный, „видовой“ пейзаж. Мир перестает быть „беззвучным“ — и возникает слуховой, звуковой пейзаж» [Цивьян 1999а, 149]. Познание и восприятие мира происходит аналогично в этих же терминах. К телесным чувствам для его интерпретации, так же как и для характеристики человека, обращались на протяжении многих веков. Они истолковывались в философских курсах XVIII века как пути познания мира. Например, в «Философических предложениях» (1768 г.) Я. П. Козельского, так же как и Г. Сковорода, получившего образование в Киеве, говорилось о том, «что мы чрез чувства понимаем вещи, то явствует из того, что зажавши глаза, не видим, уши — не слышим и проч., а разве воображаем виденное, слышанное и прочая» [Козельский 1990, 19]; там же выводилось понятие «силы чувствий».

Пять телесных чувств давно воспевались в поэзии, служили для построения эмблематических конструкций, символов и метафор. Л. И. Сазонова, анализируя эмблематическую эпитафему Кариона Истомина «Книга любви знак в честен брак», показывает, как «душевный и телесный универсум человека служил своего рода риторической парадигмой для поэтических описаний» [Сазонова 1989, 76]. Она же говорит о том, что отнюдь не всегда для создания риторически правильно построенного текста привлекались все пять телесных чувств; некоторые из них, как, например, в изданном ею произведении Кариона Истомина, могли опускаться. Некоторые

становились темой отдельных стихотворений, как у Симеона Полоцкого [Сазонова 1991а, 95]. Л. А. Черная показывает, как разрабатывалась эта тема в прикладном искусстве и в литературе, утверждая, что пять телесных чувств обыгрывались «как инструменты познания, слуги разума, помогающие ему, как врата, через которые только и может войти в человека-град жизненный опыт» [Черная 1999, 90].

Примечательно, что Г. Сковорода особняком ставит код осязания, противопоставляя его всем остальным, подчеркивая этим удаленность, недостижимость объекта от человека, который можно видеть, но не касаться, слышать, но не трогать: «Осязать и касаться есть язва и смерть, а взирать и понять есть сладость и неизреченное чудо» [I, 1, 285]. Заметим, что этот код всегда противопоставлен остальным, особенно коду зрения, например, в системе коммуникации [Крейдлин 1999, 339]. Такие коды, как зрение, слух, вкус, обоняние представлены в сочинениях Г. Сковороды достаточно широко. Не раз философ прямо говорит о них: «Но ты себе не знаешь и человекѣ не имѣешь, в котором находятся очи и ноздри, слух и протчая чувства (...) Развѣ очи мои не очи и уши не уши?» [I, 1, 159]. Он выстраивает их систему в развернутом виде, причем таким образом, что можно говорить об их иерархии. На самой высокой ступени оказывается код зрения — ниже всего расположен код осязания. Такое положение данного кода увязывает его с оппозицией *видимое/невидимое*, которая и решается через этот код.

Для построенной философом системы культурных кодов этой группы характерна особая синонимия, они взаимозаменяются, выступают в собирательном, обобщенном виде: «Всѣ чувства тѣлесны Услаждали там сладосты чудесны» [I, 1, 92]. Часто они возникают одновременно, как, например, коды зрения, вкуса и обоняния: «Как обуялая соль без вкусу, как цвѣт без природного своего духа, а око без зѣницы, так несродное дѣланіе всегда чего-то тайнаго есть лишенное» [I, 1, 118]; «Я понимаю, что многіе могут разжевать и внушить благовоніе духа» [I, 1, 241]. Могут коды телесных чувств взаимодействовать: «Хотя бы они под самый наш нос дышали, нельзя нам вкуса чувствовать» [I, 1, 158]. Все они поверяются излюбленными философом словами царя Давида, которые он не раз цитирует: «Очи имут и не узрят, уши имут и не услышат, ноздри имут и не обоняют» [I, 1, 229]. Также и другие библейские цитаты поддерживают коды культуры, избранные философом. Слова Исаяи и Иисуса Сираха о благовонии и смраде, например, повторяются и варьируются не раз.

### Код зрения

Код зрения — один из наиболее развитых в мировой культуре. Уже Филон Александрийский называл зрение одним из наиболее одухотворенных чувств, а также органом души, с помощью которого она может видеть духовный свет. Видение он приравнивал ведению [Бычков 1995, 41]. Плотин рассуждал о том, что самое трудное — видеть, т. е. углубиться в сущность вещей. Писали о коде зрения и в последующие эпохи, Я. Беме, Мастер Экхарт, И. Г. Гердер, И. В. Гёте, полагавший, что за видимостью находится то, что только и следует видеть. Видимость он воспринимал как внешнее и считал, что функция глаза состоит в том, чтобы соединить члены оппозиции *внутреннее/внешнее* [Михайлов 1997в, 645]. Присутствует код зрения и в сочинениях Г. Сковороды. Только имеет он не эстетическую функцию, как, например, у Гете.

С его помощью он, подобно ранним философам, описывает невидимый, истинный мир, связывая мир земной и мир небесный, внутреннего человека и внешнего, придавая ему способность видеть высшее и невидимое. Мир, подобно человеку, также наделен зрением. Солнце есть вместилище и одновременно символ Бога и око мира. Взгляд человека, проникая за пределы земного бытия, встречается с направленным на него «добрым» оком Божиим. Библия, как и Бог, обладает зрением. Она поставляет философу множество очес. Наделено зрением блаженство, которое «будто издали в зрительную просматривает трубку, с которою и представляется» [I, 1, 152]. Особое зрение у библейских пророков. Они «глазастые» и «прозорливые», у них истинное око, которое никогда не отемнеет. Библейские персонажи постоянно говорят об очах, видят и прозревают. У них у всех открываются очи вечного, без которых они на самом деле слепы.

В сложном взаимопереплетении взоров, в наделении Бога, Библии, человека и мира способностью видеть, как в реальном, так и в символическом планах, выстраивается концепция идеального гармонического соответствия небесного и земного, а земной мир приобретает явные черты особой зрелищности. Кроме того, этот код всегда несет в себе значение *понимать*. Здесь Г. Сковорода следует за Евангелием: «Еще ли не понимаете и не разумеете? еще ли окаменено у вас сердце? Имея очи, не видите! имея уши, не слышите! и не помните?» (М. 8, 17–18), «Блаженны очи видящие то, что вы видите» (Л. 10–23). Понимание определяет способность видения: «А ты человекъ не знаеш, посему и не видиш» [I, 1, 290]; «Должно зрѣть, узрѣть и прозрѣть, ощупать и придумать, повидать

и догадаться» [I, 1, 287]. Код зрения способствует развитию идеи самопознания: человек возводит око и узнает себя. Он тесно увязывается со значениями веры: «Иметь в себе святой дух есть не что иное, как видеть истину Божию, которая является единственной истиной» [II, 2, 211]. Участвует данный код в образовании категорий вечности и истины; неразрывно связан с оппозициями *свет/тьма, внутреннее/внешнее, видимое/невидимое*.

Сделав слово *око* ключевым, философ повсюду ищет и находит его смыслы, а также схождения его с другими словами, которые значат то же. Таким словом оказывается *колесо*. Глаза тут же увязываются с колесами: «Между колесом и оком немного разности, кольцо и то и другое» [I, 1, 382]. Колесо-око катится по страницам диалога «Кольцо» и постепенно превращается в концепт, на котором строится код зрения. Одно око сидит в голове и ничего не видит вокруг. Такое око следует вырвать и заменить его иным, верхним оком, имеющим сердце и способным узреть самого Бога. Истинное человеческое око — это сам Бог, в нем, как в зеркале, все прозревает око истинного человека. Код зрения обслуживают концепты острого зрения и слепоты, а также такие концептуальные образы, как: очки, телескоп, зрительная труба; ими философ наделяет человека и аллегорические фигуры.

### *Коды звука и слуха*

«В самой природе человека, как, впрочем, и других живых существ, заложена возможность создания семиотической системы той или иной степени сложности, предназначенной для целей общения. Мы имеем в виду парность активной способности человека производить звук и пассивной способности его воспринимать» [Арутюнова 2000, 9]. Эти возможности у Г. Сковороды получают статус культурных кодов. Два кода, звука и слуха, так тесно связаны между собой, что практически неразделимы. Философ не только обращает внимание на способность человека слышать, но и показывает, что он слышит. «Подобно другим явлениям и реалиям внешнего мира звук может наделяться значением, становиться знаком, приобретать культурную функцию и включаться в культурный текст» [Толстая 1999, 9]. Напряженно вглядываясь в мир реальный, силясь увидеть в нем невидимое, человек прислушивается к миру, а мир шумит и гремит, пугая и завлекая его. Человек слышит «шум падения государств» и рев зверей. Звуки производят и природа, и невидимый мир. Его звуки столь совершенны, что, на первый взгляд, не услышать их трудно. Описывает их Г. Сковорода через следующие лексемы: *гром, труба, грометь*, через такие словосочетания, как *трубная песнь*.

Но в то же время это звуки тайные, или точнее, тайно гремящие, как слово Премудрости. Так код слуха обогащается оппозицией *тайное/явное*, переводящей звуки, которые пытается воспринять человек, в «звуки невербального характера, необыкновенной силы и воздействия» [Николаева 1997а, 778].

Что касается человека, то звуки, им производимые, отмечаются только в реальном плане. Заметим, что в народной культуре голос человека наделен «широким спектром значений и магических функций» [Толстая 1999, 10]. Г. Сковорода лишает человеческий голос символического начала. Участники диалогов кричат и вопят, но в этих воплях и криках философ не обнаруживает ничего сверхъестественного. Голосом человек не может передать отношение к невидимому миру. Он «отзывается» ему не через код звука, а в первую очередь через код обоняния. Да и слышит невидимое и неслышимое далеко не каждый. Некоторые это сделать просто не в состоянии: «Но не хотим слушать совѣтов ея (Премудрости. — Л. С.), одни за лишением слуха, а самая большая часть — по несчастному упрямству, от худаго зависящему воспитанія» [I, 1, 149]. В отличие от Бога и пророков, а также человека, представители адских сил не обладают слухом. Г. Сковорода не раз указывает на то, что они глухи и немые. Правда, это утверждение затем снимается; бес, например, способен шептать, склоняя ко злу человека.

Г. Сковорода вводит понятия молчания и тишины, порождающие образы «немой пещеры», «тишины столицы». Тишина бывает противопоставлена гласу Божьему. Следовательно, она несет в себе отрицательные значения, связанные с хаосом и смертью [Цивьян 1999, 150]. «Оппозиция „звук(шум) — тишина“ и ее корреляты в мире „человеческих“ звуков — „голос — молчание“ является одной из главных категорий звукового кода культуры» [Толстая 1999, 10].

Таким образом, коды звука и слуха работают по отношению к миру и человеку, к Библии, Богу и дьяволу. Они следуют идее двойственности и связаны с оппозицией *видимое/невидимое*. Преимущественно они обслуживают реальный мир в его противопоставлении миру небесному. Код слуха взаимодействует с кодом зрения, а часто и заменяет его, как в басне «Крот и Линкс». Код слуха постоянно оценивается очень высоко и не имеет в отличие от кода зрения противопоставленных значений, как и специально выделенных самостоятельных концептов.

### *Код обоняния*

С этими кодами соседствует код обоняния. Развит он в меньшей степени, чем предыдущие, вероятно, потому, что представить внут-

реннее и внешнее обоняние невозможно. Т. В. Цивьян указывает на эту черту кода обоняния, утверждая, что «внутренний» слух и «внутреннее зрение» — понятия возможные в отличие от понятий «внутреннего» обоняния и «внутреннего» осязания [Цивьян 1999, 150]. Этот код нельзя считать двойственным в отличие от кодов зрения и слуха. Хотя код обоняния чрезвычайно значим в системе трех миров Г. Сковороды, он крайне редко выступает в своем «реальном» виде и непременно метафоризирован даже в тех случаях, когда применяется по отношению к реальному, видимому миру.

Он используется прежде всего для противопоставления Бога и дьявола, рая и ада, а также для характеристики земного мира, к которому философ постоянно «принюхивается», удивляясь тому, что тот испускает различные запахи, и призывает человека последовать его примеру. Код обоняния включается в его трактатах не раз: вот некто издает запах мертвечины, от юго-то идет смрад, как от Крота и Удода в басне «Нетопыр и два птенца», что означает недобрый дух, в них живущий; некто же пышет благовониями, или издает запах новых ароматов. От дочери Сиона идет запах фимиама, она дышит от того духа, который всегда жив и древен днями. Дворец Юпитера, описанный в стихотворении «*Fabula de Tantalo*», также дан через код обоняния: «Вездѣ багрѣют розы пред глазаы, Чудніи вездѣ курят фиміаы» [I, 1, 92].

Не только человек обладает чувством обоняния, но и сам Бог. Он вдыхает молитвы человека, и они услаждают его обоняние подобно благовонному дыму блаженной Аравии. Многие сакральные значения создаются с помощью этого кода: «Один дух дышет во обоих сих церквах» [I, 1, 230], — пишет Г. Сковорода; вспоминая священные слова, повторяет их: «Сѣется гніющее, возстает благовонное» [I, 1, 372]. Чаще всего этот код выступает при описании рая. Также «всепріятнѣйшая и единая жертва Богу» описывается через него: «Вот воня благовонія Господу! Вот верх блаженства! Сіа воня кончит сію книгу» [I, 1, 201].

Огромное значение для кода обоняния имеют слова со значением запаха. Здесь благоуханные деревья, кустарники, цветы, ливан, нард, сладковоннейший фимиам, сладчайшее благовоние духа, благоуханный сад и дым. Г. Сковорода постоянно цитирует те библейские эпизоды, где упоминаются различные запахи и благовония, как, например, Песнь Песней: «Нард мой даде воню свою, винограды зрѣюще даша воню» [I, 1, 230]; привлекают его слова Исаака: «Се воня сына моего, яко воня нивы исполненны, юже благослови Господь» [I, 1, 229]. Интерпретируя библейские цита-

ты, философ останавливается специально на тех из них, которые содержат слова со значением запаха: «В сем-то виноградъ почувствовала сладчайшии ароматных дерев и зелій духи тѣм обоняніем, которое в ней похваляет возлюбленный ея друг» [I, 1, 230]. Склонный к этимологизированию, Г. Сковорода от слова *благовоніе* производит слово *благоговение*. Он противопоставляет слова *амбра* и *умбра*, пользуясь созвучием, придавая амбре значения высокого и нетленного. Не раз в сравнениях появляются цветы, розы, лилии, нарциссы, конечно, отягощенные символическими значениями и обязательно благовонные. Так, чистосердечие «подобно прекрасному саду, тихих вѣтров, сладкодышущих цвѣтов и утѣхи исполненному» [I, 1, 153]. Чтобы обонять их нетленное благоухание, нужно «нажить» добрый нос.

Концептом, собирающим наибольшее число значений данного кода, является *нос*. Отвлекаясь от конкретных значений слова *нос*, философ выстраивает длинную цепочку библейских персонажей, пропуская их через код обоняния. Правда, большая их часть не дает для этого оснований, но Г. Сковорода чувствует себя вполне свободно, делая глагол *обонять* синонимом глагола *внимать*, объявляя носатых праведными, родом благоуханными, утверждая, что жизнь их есть «евдемонія, благовоніе, благовѣяніе, каковое дышет смирна, стака и касія» [I, 1, 299]. Носатым противопоставлены курносые. «Нос твой, яко столп ливанскій», — вспоминает Г. Сковорода слова из Песни Песней, делая их ключевой цитатой для кода обоняния и поверяя ею свой особый список носатых. Чудесным, высоким, исполненным острейшего чувства носом обладал, например, Исаак, который обонял ризы сына своего. Г. Сковорода с восторгом восклицает: «Вот же вам еще с носом, полным благоуханія Божія, одна дѣва, сладчайшую воню дышущій Исаяя!» [I, 1, 231]. Иногда нос, т. е. способность обонять, обнаруживается в имени; так имя Лота, по словам Г. Сковороды, означает благоухание, ибо: «Содом и огонь, огонь и дым, дым и дух, дух и благовоніе; а Лот значит благоуханіе (стакти)» [I, 1, 407].

### *Код вкуса*

В сочинениях Г. Сковороды код вкуса имеет более узкое употребление, чем предыдущие; прежде всего он призван раскрыть значения глаголов *понимать*, *постигать*, *читать*; последнее значение в первую очередь относится к Библии. Зато он сильно детализирован. Процесс поглощения пищи рассматривается внимательно: пережевывание, проглатывание, переваривание вступают в ряд метафорических интерпретаций. Код вкуса дополняется све-

дениями о процессе пищеварения, извержения непереваренной пищи, об очищении засоренного желудка. В одной из притч рассказывается о том, как путники шесть дней принимают рвотное. В этот код входят и «урыналы», нужники: «Хорошая пища дѣлается гадкою, приѣмлемая из урынала» [I, 1, 422].

Человек ради благополучия должен посвятить себя Богу, то есть отдать себя «на исканіе и жваніе точныя истины» [I, 1, 225]. Он «разжевывает» слова. Один из участников диалога уверяет, что он жует то, что отложилось в его памяти. Жевать означает не только понимать, но и объяснять. Разжевывание оказывается, пожалуй, самой важной частью всего процесса поглощения пищи: «Если не пережуетъ пищи зубами, будетъ использована лишь небольшая часть пищи, ибо она поступитъ в переработанномъ виде» [II, 2, 345]. Так объясняется, почему не нужно читать многих авторов и соблюдать порядок в чтении. Покончив со «жваніем», человек проглатывает и усваивает духовную пищу. Библия оказывается для него «лучшимъ столомъ», полезной и сладкой пищей. Не только Библия становится объектом поедания — суеверы и лицемеры поглощают все негодное, питаются ветошью: «Закройся ж в уголок и кушай свою вѣтошь» [I, 1, 392]. Пища — это весь опыт жизни, она станет худой, если «не сродная, хотя бы она и царьская» [I, 419]. Вся жизнь также проводится через код вкуса: «Будь сыт з малой части, не убойся вездѣ» [I, 1, 89], — призывает человека философ.

Г. Сковорода превратил код вкуса в один из наиболее активно работающих. Он выступает и в первичном своем значении, например, при описании пира Юпитера в одном из стихотворений: «А что ж то нет при небесном столе? Тут вина разны, тут нектар солодкий, Услаждающій божественны глотки. Тут амвросія, вишних богов снѣды, Против ней — пустош панскіи обѣды» [I, 1, 92].

### *Код осязания*

Как уже говорилось, этот код слабо развит и непременно противопоставлен более высоким в иерархии телесных чувств, зрению и слуху, что сказывается, например, в одном из определений вечности. Ее основной признак состоит в том, что она — «осязанія чуждая» [I, 2, 137]. Это противопоставление проведено также через сравнение восприятия стены и воздуха: стену можно ощупать руками, так как она «грубѣе и нашим очамъ погуще болванѣетъ» [I, 1, 174]. Воздух же неприметен, но сокровеннее стены. Его «нікіими чувствами ощупать не можно, в том же то самая сила» [Там же]. Код осязания всегда связан с комплексом «плотских», мирских зна-



чений; например, человек может все ощупать «плотскими» руками, но не в состоянии понять, что его окружает. Через этот код разрабатывается категория веры: человек, не способный к истинной вере, верит только тому, что вмещается в кулак. Однажды этот код приобретает положительное значение, когда человеку предлагается «выщупывать» все тайники дома, чтобы обрести истинное сокровище, познать Бога. На помощь коду осязания приходит код звука, ибо Г. Сковорода призывает: «Испытывай, прислушивайся — сіе-то есть премудрѣйшее и вселюбезнѣйшее любопытство и сладчайшее» [I, 1, 220].

Этот код поддерживают слепец и крот, декларирующий: «Не то жизнь, чтобы зрѣть, но то, чтоб щупать» [I, 1, 118]. В другом случае крот, которого осмеивает линкс, называя «негодной тваришкой», выступает носителем идеи о вреде острого зрения: «Взор тебѣ острый, но ум весьма слѣп» [I, 1, 123] и предлагает обратить внимание на свой невероятно острый слух, который ему подарила природа вместо «чувства очей».

### *Код движения*

В сочинениях Г. Сковороды код движения развит чрезвычайно, и его статус как бы вторит известному положению о движении как одном из основных действий, совершаемых человеком как во внешнем, так и во внутреннем мире. С его помощью философ нарушает статичность картины мира и задает ее динамичность, описывая путь по горизонтали и вертикали [Цивьян 1999, 29]. «Путь — это анти-стихия, анти-хаос, анти-воля и анти-своеволие» [Арутюнова 1999, 3]. Он проходит через все три мира, человека, мир и Библию. Движение приобретает разные формы, переводит абстрактные рассуждения в план реальный, или скорее парадоксально приближая к нему. С помощью кода движения философ членит воображаемое пространство, характеризует отношения человека с Богом и с миром, описывает проникновение в суть идей. Он связан с категориями времени и меры, и они выступают его синонимами: «И время, и мѣра, и движеніе — сходное» [I, 2, 22]. Вот как об этом пишет современный исследователь: «Семантика движения соединяет пространство и время. Движение составляет третий компонент, входящий в понятие хронотопа» [Арутюнова 1999, 4].

Все типы движения носят символический характер, хотя философ смело вводит в изображение жизни духа бытовую лексику со значением «двигаться». Он пишет притчи, развивая мотивы пути, движения, как в притче об индийских путниках, или о безногом и

безруком путнике, о некоем Афоньке, глубокой осенью поехавшем возком. Основное значение имеет даже не действие. Действие-движение само по себе у Г. Сковороды «семантически пусто и играет роль, аналогичную роли связки в предложении, обеспечивая лишь „предикацию“ персональных, предметных и прочих символов» [Толстая 1996, 89]. Направленность, характер и темп движения важнее его самого. Его исходный и конечный пункты, место движения также значат больше, чем оно. Философ, выстраивая ситуации движения, описывает место действия, исходную точку движения и его конечный пункт. Он создает целостный образ движения, распространяя его и расширяя. Движение предполагается направленным как по горизонтали, так и по вертикали, различается по характеру и темпу. Оно может быть возвратным в том случае, когда маркируется возвращение в исходную точку. Оно всегда имеет «персональный», «инструментальный», «локативный» или «темпоральный» акценты [Толстая 1996, 91], которые иногда совмещаются.

Мир у Г. Сковороды исчерчен разнонаправленными векторами, именуемыми превратностями света. Все находится в нем в движении, все «коловратно, конечно, переменнo: не разумен, не счастлив, кто ищет, кто требует постоянства и вѣчности в нем!» [Ковалинский 1973, 471]. Не только реальный мир, но и символический с его фигурами и образами движется. Человек также предстает в непрестанном движении различных видов. Его мысль подло, как змия, по земле ползет. Душа его летает, высвобождаясь из мира. Присуще движение и Библии. В эмблематическом сравнении она предстает львом, обходящим Вселенную. Сам Бог также движется. Он направляется к человеку, а человек к нему — через Библию.

Г. Сковорода, разрабатывая код движения, обращается к античным представлениям о лабиринте, который «предполагает прежде всего *движение* как таковое, и, далее, движение в предельно усложненном варианте. В той же степени можно говорить, что концепт *лабиринта* соотносится с *неподвижностью*, аккумулируя таким образом значение обоих членов оппозиции *движение/неподвижность*» [Цивьян 1999, 17]. Для Г. Сковороды лабиринт означает тяготы жизни человека, трудный путь познания, Библию. Таким образом, он — не только путь, но также «представляет собой форму организации пространства» [Цивьян 1999, 39], для чего философу необходимы такие концептуальные образы и концепты, как *нога, возок, колесо, улица, пыль*.

### *Код человеческого тела*

Философ для описания картины мира использует также код тела. Очевидно, что этот код имеет глубокую мифологическую подоснову: мир равен человеку, и человек равен миру. Телесность человека принимает символические значения не однажды. «Граница физического тела делает его символом, метафорой социальной группы. Тело представляет взаимосвязь между частями организма и организмом как целым. Тело — метафора структурированной системы. Тело — аппарат классификации» [Козлова 1999, 34]. Через внешность человека, через его организм философ характеризует не только мир, но и самого человека, представляя его как внутреннего и внешнего. Об активности этого кода свидетельствуют такие концепты, как око, нос, нога. Упоминания о голове, руках, зубах также встречаются довольно часто, но последние могут претендовать только на звание концептуального образа. Часть из элементов этого кода входит в другие коды, как код вкуса или код зрения. Часть употребляется самостоятельно, как хребет, «афедрон», плечи, голова, пята. Иногда происходит их обобщение. Тогда все вместе они именуются «плотскими членами», по законам которых жить нельзя, так как они, как и страсти человеческие, воюют против ума нашего. «Плотские члены» называются и «скотскими членами», которым сопутствует похоть. Г. Сковорода преднамеренно путает элементы этого кода. Так возникает словосочетание типа *сердечное ухо*. Этот код таит в себе неожиданность, и философ постоянно играет первичными и вторичными значениями. Вводя в рассуждения один из его элементов, он дает ему такую интерпретацию, которая резко отталкивает его от телесности. Так, «нога значит склонность, любление и жадное желание» [I, 1, 241].

В основном, этот код конкретизирует оппозицию *внешнее/внутреннее*. Так, туловище в басне «Голова и тулуб» принимает значения внешнего и приравнивается концепту одежды. Также оппозиция *видимое/невидимое* развивается с его помощью. Тогда видимость оказывается последней пятой. В целом, философ рассматривает тело человека как оболочку, как условную границу между внешним и внутренним, видимым и невидимым. Лицо человека, «его тело и еще многое другое — оказывается на самой границе, „вокруг“ которой происходит процесс интериоризации. Лицо, тело и все другое — это поверхности, разделяющие и связывающие внешнее и внутреннее (...) Здесь, на этой границе и грани, веками производятся важнейшие для истории человека, его культуры, пограничные операции» [Михайлов 1997а, 189].

### *Медицинский код*

С кодом человеческого тела связан медицинский код. Обращаясь к нему, Г. Сковорода объявляет Бога главным лекарством и главным лекарем, Библию — аптекой или лекарством. Чтение ее метафорически описывается как медицинская процедура. Вот как должно восходить на гору мира: «Принимай рвотное, очищай сердце, выблюй застарѣлыя мнѣнія и не возвращайся на блевотину. Пій чистую воду, новых совѣтов воду по вся дни» [I, 1, 347]. Тема очищения входит в притчу о пяти путниках, пришедших в царство Мелхиседека, где все — вечное и любезное, а законы противны тиранским. Там пришельцев одевают в новое тело и новые одежды, угощают пищей жертвоприношения и отводят во «врачебный дом», где в течение шести дней они принимают рвотное, а «в седмій день совершенно успокоились от всѣх болѣзней своих» [I, 1, 344]. Это рвотное лекарство есть спирт, или евхаристия, — объясняет Г. Сковорода. Код этот проступает в сравнениях: глупость человеческая оказывается подобной «цылюрничым пивкам» [I, 1, 123]; в метафорических конструкциях: мысли человека болеют, когда человек лишается сродного дела.

### *Код природы*

В сочинениях Г. Сковороды особую многозначность имеет код природы. Он необходим для создания постоянных значений вечности и времени, для раскрытия взаимосвязанности всего во всем мире, внутренней сущности человека и его отношений с Богом, на что обратил внимание Д. Чижевский, который писал: «Рослинне життя є символом життя індивідуального і життя усього людства (церкви) в Новому Завіті і, зокрема, зв'язується з одною парадоксією християнської віри — зі шляхом до багатства життя через смерть» [Чижевський 1992, 64]. Таким образом, природа не самоценна, в сочинениях Г. Сковороды она выступает не сама по себе. Когда происходит рост и развитие природных образов, они все равно не создают целостной картины природы. Эта ситуация иногда уже почти готова осуществиться, но не достигает окончательного собирания воедино всех природных образов и тут же распадается. Фигура перечисления никак не перестраивается в динамическое, полноценное описание. Детализация объекта, проводимая философом довольно часто, также только обещает законченность. Это происходит потому, что Г. Сковорода не ставит задачи создать подобное описание. Он всегда помнит о своем объекте, к которому природные образы только прилагаются, и потому не дает им

самостоятельности. Их подавляет символическое значение. Его образы природы преимущественно обнаруживают себя в сравнениях и метафорах, как это происходило и в древнерусской литературе [Демин 1998, 39]. Код природы явно связан с реальным миром. На страницах сочинений Г. Сковороды можно встретить упоминания о садах и яблонях, о кустарниках и чащах. Этот код, кроме того, насыщается библейскими растениями. Так появляются виноградные гроздья, садовые плоды с ветвями и семенами, вязанки смокв, которые везет Давиду Авигея. Этот код основан и на эмблематике природного плана.

Сравнения трех миров с миром природы, ботанические и зоологические метафоры превращаются порой в краткие замечания научного свойства, но не надолго. В них немедленно прорываются наружу символические значения. Так философ вспоминает о правильной циркуляции крови в «звѣрях, а в травах — соков» [I, 2, 7] для того, чтобы пояснить, как достойные мысли радуют сердце. Он описывает земной шар, который «без болотных луж, без мертвых озер, без гнилых и долних низкостей быть не может» [I, 2, 7], чтобы перейти к жабам и «сродным им птицам», а затем сравнить их с орлами и соколами, которые взмывают в «пространство чистых небес да возносятся, оставив дрожде для непросвѣщенной подлости» [I, 2, 7].

Г. Сковорода, рассуждая о реальном мире, показывает равновесие и гармонию всего сущего через этот же код. Мир фигуральный — уверяет он — подобен стеблю, который исчезает, «а правдивѣе сказать, сокрывается в зернѣ» [I, 2, 21]. Философ постоянно напоминает о том, что человек состоит из четырех стихий. Его телесное здравие есть «равновѣсіе и согласіе огня, воды, воздуха и земли» [I, 1, 343]. Человека он сравнивает с пальмой, «которая, чем сильнее сдавливается скалой, тем быстрее и прекраснее подымается вверх» [II, 2, 192]. Он наделяет его голубиными очами, орлими крыльями, оленьей проворностью, львиной дерзостью, «горлицыной» верностью, «пеларговой» благодарностью, «ягненковым» незлобием, «соколей» быстротой и «журавлей» бодростью. Каждый народ и «фамилию» Г. Сковорода уподобляет пшенице. Как пшеница, они «час от часу делаются отродком от своих предков» [II, 2, 330]. Добродетели человека описываются философом через код природы. Также Библия не раз получает природные сравнения и метафорические определения.

Код природы увязан с основными смысловыми оппозициями. Например, при объяснении того, что происходит с развивающимся зерном, философ обращается к оппозиции *внешнее/вну-*

*треннее*: «Не в зернѣ ли все сіе закрылось, и не весною ли выходит сіе, перемѣнив зеленую вмѣсто желтыя и ветхія одежды?» [I, 1, 180]. Особенность этого культурного кода состоит в том, что образы природы разрастаются, подавляя основные темы сочинений Г. Сковороды, ради которых данный код используется. Они приобретают способность удаляться от описываемого ими объекта, и иногда выглядят по барочному странными. Так, оказывается, что в сердце человека растут трава, кустарники, деревья. Этот код порождает устойчивые культурные концепты и концептуальные образы, среди которых — *сад, дерево, зерно, орех, колос, драгоценный камень*.

### ***Коды искусства и науки***

Коды телесных чувств, движения, природы, существенно дополняются кодом, который, не утрачивая своих первичных значений, также служит построению системы трех миров. Г. Сковорода обращается к символической деятельности человека, к искусству музыки, живописи, архитектуры, театра, и в их образах отражает идеи, придавая им конкретные очертания, одновременно не лишая самоценности. Он как бы проверяет свою концепцию наукой и искусством, рассматривая научное знание и достижения художников и музыкантов как строительный материал своего главного здания, возводимого им. Все концепты этих кодов преобразуются в элементы символично-метафорического языка, а искусство, кроме того, предстает в семиотическом аспекте, так как философ предлагает видеть не только данность, но и «прозирать» ее символические значения [Софронова 2000, 36].

### ***Код науки***

Код науки способствует выявлению значений мира, всей Вселенной и сущности самого Господа. Арифметика, геометрия, астрономия раскрывают смысл истинной науки о царствии Божием. Пифагоров треугольник становится символическим изображением «присносущного центра пресвятыя вѣчности» [I, 1, 304]. Описание человека включает обращение к геометрическим фигурам. Шар, который «всію однаков, куди ни покоти» [I, 2, 354–355], служит сравнению с состоянием души, что заставляет вспомнить строки Горация: «„Тот, кто довлеет себе, кто, как шар, и круглый, и гладкий, Все отрясает с себя, что его ни коснется снаружи“... Сравнение с шаром — в духе античной традиции. Шар в античной культуре был символом вечности» [Гудимова 1999, 44]. Магнитная стрелка, которая в поисках центра мечется и вертится,

«доколь не устрѣмит взор свой в дражайшую точку холодного съвера» [1, 1, 357], уподобляется мысли человека. Мир земной и символический приравняются машине, которую заводит и чинит Бог. Циркуль, отец квадратов, треугольников и других бесчисленных фигур, имеет пункт, крошечную фигурку, точку, которая рождает «плотные» и «дебелые» фигуры. От этой ничтожной точки происходят корабли, мосты, городские стены, башни, хоромы, пирамиды, колоссы, лабиринты. Код науки, как видим, притягивает различные инструменты, применяющиеся в точных и естественных науках, а также геометрические фигуры.

### *Код музыки*

Музыка, это «великое врачество во скорбех, утѣха же в печали и забава в щастии» [1, 2, 103], служит раскрытию величия Бога, который сам есть совершенная музыка, и его пророков, которые поют согласно. Принимают символическое значение и инструменты. Среди них чаще всего упоминаются орган, гусли, арфа. Это происходит и в новейшее время, например, у Велимира Хлебникова, который в рояле видел символ мира, целесообразность его, а также разлад мироустройства; слышал в нем мировые стихи [Гервер 1992, 175]. Среди музыкальных жанров упоминаются псалмы, песни, симфонии. Многие участники диалогов поют победные песни, антифоны.

Через музыку, музыкальные инструменты описывается Библия. Она представляется пронизанной музыкой. Ее интерпретация становится игрой на инструменте, а чтение — пением. «Мелодійно» наигрывают библейские пророки, ударяя во все струны. Их речи — это музыка, их плачи — «пророческіи сонаты». Давидова арфа, или гусли, его пение есть образец согласной, правильной музыки. Голоса свои человек должен уметь «сличать», добиваться гармонии, в которой философ усматривает тайный знак согласия всего со всем в мире и человека с Богом. Г. Сковорода сравнивает добродетельного человека с музыкантом, его ум — с игрой на органе. Его жизнь в мире уподобляет работе «музыкальных органов». Поглощенный же миром, человек танцует и играет на лютне. Тогда он слушает светскую музыку, которая его развращает.

### *Коды живописи и архитектуры*

Код архитектуры достаточно слабо развит; служит он раскрытию гармонии мира и функции Бога-создателя, который есть великий архитектор. Код живописи более активен; он способствует развитию теории знака. Поиски знаков, рассыпанных по всей природе,

и процесс раскрытия их значений философ уподобляет созданию рисунка. Этот код взаимодействует с оппозициями *видимое/не-видимое, внутреннее/внешнее*. Его значения могут разрастаться и видоизменяться, но непременно подчиняются основной идее, состоящей в том, что все художества и мудрости изливает людям «всеобщий» ум, Промысел Божий. Этот код призван раскрыть величие Бога, тайное содержание Библии. Ее содержание сравнивается с картинами: «Хорошо, снесем вмѣстѣ и поставим, будто картину возлѣ картины, страх Божій і вѣру во Христа, чтоб усмотрѣть, велика ли меж ими разнь» [1, 2, 415]. Отношения человека с Богом и с миром рассматриваются через код живописи. Для характеристики мира философ применяет понятия живописи и архитектуры: «Что в красках рисунок, то же самое есть фигурую в письменах, а в строеніи планом» [1, 1, 164]. Человек должен смотреть на мир как на живопись — внутренним оком.

Таким образом, данный код используется для создания образа Бога, внедрения в смыслы Библии, и в гораздо меньшей степени он годится, с точки зрения философа, для воссоздания повседневного мира. Так он снимает наглядность и конкретность живописного кода, хотя подробно рассматривает соотношение рисунка и красок, которые есть грязь и пустошь, а также выясняет, что такое план.

### *Код театра*

Театральный код вызван такой категорией поэтики Г. Сковороды, как зрелищность. Театр — это символический образ мира, а также человеческого бытия. Мир называется вселенским чудотворным театром, а человек — зрителем. Не раз жизнь человеческая уподобляется «комедіальным играм». Г. Сковорода говорит о зрелище жизни, о людях как об искусно действующих лицах. Он строит «театральные» метафоры для того, чтобы выявить основные категории жизни человека, показать его соответствия с выбором роли, обозначить его ролевое поведение. Философ детализирует образ театра. В его метафорику входят элементы устройства сцены, служащие конкретизации оппозиции *внутреннее/внешнее*. Он призывает человека проникнуть взором «во внутренность завѣсы». Использует он концепт маски. Не меньшее значение имеет понятие роли. В коде театра выделяется концепт одежды, становящейся аналогом театрального костюма. Г. Сковорода привлекает целый ряд терминов из театрального лексикона: *персона, представлять, играть*, связывая представления о мире-театре с представлениями о человеке-актере на сцене жизни.



Завершая краткое описание культурных кодов, скажем, что они, как и смысловые оппозиции, участвуя в строительстве трех миров, создают общую концепцию Г. Сковороды. Только в непрестанном смешении различных кодов и оппозиций она и существует. Например, оппозиция *истина/ложь* может подаваться через код вкуса. Так различаются хлеб истины и лжи: «Что ли есть безвкуснѣе и скареднѣе паче неправды?» [1, 2, 92]. Оппозиции и коды культуры как бы «выращивают» собственные культурные концепты, ценностные коннотации которых создают напряженное смысловое поле произведений философа.

### Художественные дефиниции



На основе метафор, символов, эмблем, а также смысловых оппозиций и культурных кодов Г. Сковорода выстраивает множество художественных дефиниций, с помощью ко-

торых он стремится проникнуть в суть вещей, раскрыть мир идей и ввести в него своего читателя. Очень часто он отталкивается от концептов. «Художественное дефинирование выступает как инструмент опосредованного, как бы стремящегося к дискурсивности (рассудочности) или имитирующего ее образно-интуитивного познания действительности с помощью языка» [Ханпира 1984, 230]. В художественной дефиниции присутствуют метафорические конструкции и не обязательна логическая строгость, хотя она, как и «метафора учит не только извлекать правду из лжи, она учит также извлекать признаки из предмета, превращать мир предметов в мир смыслов» [Арутюнова 1990, 19]. Такова функция художественных дефиниций, внешне далеко отстоящих от объекта, в чем видится истинная природа всякой метафоры, заложенной в их основе. Дефиниции философа на первый взгляд представляются чрезвычайно произвольными. Выбор предмета или явления для определения другого кажется не только случайным, но и надуманным, натянутым. Подобное впечатление исчезает благодаря тому, что философ непременно выводит наружу принципы их отношений, представляет связующее звено между дефиницией и объектом. Это звено, порой подавляющее ее, раскрывает «акт характеризующей предикации» [Арутюнова 1990, 19], углубляет толкование, выводя на поверхность в предельно сжатом виде смыслы, многократно поданные в разных кодах и оппозициях. Построенная таким образом дефиниция, сопровождающаяся немедленной интерпретацией, не оставляет возможностей для множества толкований, что, естественно, умень-

шает ее художественное начало и подводит к дефиниции научной, также не лишенной метафоричности.

Кроме того, дефиниции философа, которыми он награждает все три мира, очевидно тяготеют к эмблемам, ибо он непременно подробно описывает образ (*imago*). Не довольствуясь одним словом-определением, он превращает дефиниции в своего рода «картинки», а иногда и притчи. Если Библия названа фонарем, то тут же появляется образ путника, которому она освещает дорогу; если морем, то пловец или корабль уже неподалеку. Если она пещера, то к ней спешат путники, где их встречает таинственный отшельник. Расширение дефиниций явно связано с тенденцией к зрелищности, характерной для всех сочинений философа. Образ непременно сопровождается обобщающим словом, играющим роль подписи или надписи, разворачивающимся в толкование.

Имея в виду схождения между дефиницией и эмблемой, заметим, что Г. Сковорода всегда настаивает на неожиданности дефиниции и ее загадочности. Они близки к загадке, но только ответ на нее дан в толковании, и кроме того, все дефиниции-загадки практически имеют один известный ответ или четкую группу одних и тех же ответов. Отгадать нужно не то, что означает дефиниция, а почему один из трех миров назван именно так, а не иначе. Задача усложняется тем, что толкования не закрепляются за дефиницией, а могут сменяться.

В сочинениях Г. Сковороды дефиниции выступают в большом количестве, как бы перебивая одна другую, наступая друг на друга. Они часто формируют группы, и связывает их только объект. Так, Библия одновременно именуется «крылами», дверьми, пределом, границей, пристанью, песком, берегом и стеной. Одна дефиниция может толковаться через другую или вмещать в себя другие на правах отдельных символов или метафор. На первый взгляд дефиниции никак не согласованы между собой, но на самом деле они внутренне прочно связаны и могут относиться ко всем трем мирам, что еще раз выявляет их внутреннюю однородность. И Бог, и мир именуются змием; домом выступает человек, Бог и снова мир. Улицы можно обнаружить не только в реальном пространстве, но и в Библии. Кстати, многие дефиниции различных миров заимствованы из нее. Так стремятся к слиянию язык объекта и язык описания.

Г. Сковорода постоянно призывает увидеть и понять не только то, что нечто значит, но и то, как образуются значения, особенно при толковании метафор и художественных дефиниций, как собственных, так и Священного Писания. Иногда он посвящает этой процедуре целые страницы. На основе одной дефиниции строит це-

лые диалоги. Благодаря этому его сочинения содержат важнейшую информацию о слове как архетипе культуры.



В этой главе мы попытались объединить все три мира и представить их под единым углом зрения, беря слово за исходную позицию. Мы представили их в единстве, показывая, как они описываются через смысловые оппозиции, культурные коды, концепты, художественные дефиниции. В дальнейшем это смысловое поле распадается на три, Библию, мир и человека. Они не существуют вне противопоставления Бога и дьявола, являющегося смысловым ядром всей концепции философа. Ей будет посвящена заключительная глава книги.

# Глава III

## Священная книга — путь к Богу

Григорий Сковорода — читатель и интерпретатор Библии

149

Парадигматическое чтение.

Два начала Библии

155

Библия — Бог — мир — человек. — Смысловые оппозиции. —  
Сакральное и светское слово. — Библия — мир символов. —  
Эмблема. — Притча. — Префигурации. — Ветхий и Новый За-  
вет. — Цитата.

Культурные коды

179

Коды слуха — звука, музыки. — Код движения. — Код зрения и  
обоняния. — Код вкуса. — Код театра.

Художественные дефиниции

191

Код природы. — Человек. — Пространственные дефиниции. — Са-  
кральные определения Библии.

Радость христианина

213





*Священная Библия есть  
то позлащенная духом труба  
и маленький мирок.  
В морских водах рѣчи ея вся тварь  
и всякое дыханіе, аки зеркало,  
представляется.*

**Григорий Сковорода —  
читатель  
и интерпретатор Библии**



Г. Сковорода во всех своих сочинениях выступает как читатель священного текста. Он неоднократно представляет себя в этой ипостаси. Читая Библию и бе-

седую о ней, Г. Сковорода вписывает процесс познания священного слова в реальное время и пространство. Отмечает, в каком году и в каком месяце протекает беседа, следя за тем, как движутся стрелки часов. Называет уединенные места, где проводит время с Библией, — например, в десяти верстах от Харькова в лесах Земборских. Вспоминает о жизненных событиях, которые привели его к тому, что «отстав от учительской должности», он уединился в полях, садах и пчельниках, чтобы погрузиться в священный текст. Конкретизируя время и пространство, философ делает процесс познания реальным, а не мистическим. Он замечает, что ему как-то неловко говорить о священном тексте высокие слова: «Стыжуся сам своего слова» [I, 1, 377]. Простоты он требует и от своих собеседников: «О любезный человек, коль сладка сердцу моему простота твоя! (...) Помилуй, бесѣдуй простѣе» [I, 1, 282]. Он уверен, что не следует постоянно повторять, что Библия есть книга и слово, завещанное от Бога. Знать это не значит жить по Библии. Люди по ней не живут, забывая, что она есть храм, страна совершенного мира и свободы.

Чтобы напомнить и объяснить значение этой высокой истины, Г. Сковорода выступает в роли престодушного читателя, преиспол-

ненного христианским смирением, что никоим образом не отражается на его творческом подходе к Библии. Более того, этот подход часто вырывается наружу, что создает антитезу только что декларированной позиции. Г. Сковорода вступает с текстом Священного Писания отнюдь не в простые отношения. Слово Библии для него — не застывшее слово. Вживаясь в него, он обращается с «библейным лоскутьем» свободно, намеренно огрубляет сакральное слово, приплетая к нему народные поговорки. Он препарирует священный текст, читая его «вдоль и поперек», выискивая схождения и даже неувязки. Делает он это для того, чтобы проникнуть в его тайный глубинный смысл. Философ не просто впитывает великие слова, запоминает их, цитирует и бесконечно повторяет. Это могут делать и всякие «книжечки». Он рассматривает их, переворачивает, выискивая скрытые значения, и, не останавливаясь на достигнутом, утверждает, сколь трудно постичь бездну значений, скрытых в Библии: «Слово, имя, знак, путь, слѣд, нога, копыто, термин есть то тлѣнный ворота, ведущій к нетлѣннѣ источнику» [I, 1, 119]. Размышляя о священной книге, Г. Сковорода создает явные элементы рефлексии, не идя против традиции христианского богословия, стиль которого «не отторгает теоретико-литературной рефлексии, поскольку сам определяется нуждой в рефлексии, прежде всего экзегетической рефлексии над исходным текстом Писания» [Аверинцев 1996, 86]. Оно как бы само постоянно предлагает себя для комментариев и интерпретации, — полагает Г. Сковорода, явно отходя от своих предшественников [Шинкарук, Иванов 1973, 54].

Вчитываясь в священный текст, он занимается интерпретацией: «Я в сей книжечкѣ представляю опыты, коим образом входить можно в точный сих книг разум» [I, 2, 10]. Эти «опыты» выходят за предписанные его кругом культуры и временем рамки — священное слово не подлежало исправлениям, интерпретации, оценке [Успенский 1994а, 36]. Заметим, что к интерпретации, естественно, когда ее ведут другие, философ относится отрицательно и уверен в том, что все интерпретаторы, «несчастные толковники», мудрствуют лукаво, говорят «пустые» слова, ведущие к расколам, суевериям и лицемерию. Он называет их дураками, ветхими калями, наполненными скверным квасом. Эти «вѣтошники и лоскутосшиватели» «с маленьких лѣтъ начали болтать Библию (...), на ней состарѣлись, не оставили ни стишка, ни словца, не оспорив его» [I, 1, 234], но в тайны ее не проникли. Они только засоряют ее, рассеивая «письмозвонство», выражая таким образом презрение к Библии. «Презирать Библию — значить мудрится излише, будто мы что лучшее выдумали» [I, 1, 377]. Спорят они о происхождении духа, об ангелах и муках, о вере и святом

причастии, но взойти на гору познания не в силах. Если подобные толкователи не нужны, то наставники в чтении Библии необходимы. Ими Г. Сковорода избирает отцов церкви. «Таковы суть: Василий Великий, Иоанн Златоустый, Григ[орій] Назіанзын, Амвросій, Іероним, Августин, папа Григ[орій] Великий и сим подобные» [1, 2, 34]. Между ним и этими наставниками существовала симпатия, или «сострастіе», которую философ полагал необходимой во всяком учении: «Как пища, так и наука не дѣйствительна от нелюбимаго» [1, 2, 35].

**Парадигматическое чтение.** Интерпретация философа основывается на принципах парадигматического чтения. Для того чтобы представить, какова священная книга и каков на самом деле процесс внедрения в ее смыслы, Г. Сковорода предлагает рассмотреть отдельно взятое слово или стих с тем, чтобы понять их. Это необходимо, так как в конечном счете приведет к пониманию всей Библии. Возможно это потому, что все ее слова совпадают по значению. Благодаря этому можно, постигнув смысл одного слова, «разжевать» ее всю. Сделать это трудно, так как слова «расставлены» в Библии, как крючки по закоулкам, а закоулки по крючкам. Но «кто ли завертѣл закоулок, тот перейшол крючок» [1, 1, 282], — утешает Г. Сковорода читателя. Сам он, завертев «закоулок», выстраивает парадигматические ряды, основанные, например, на числе и различных видах синонимии.

Философ, собирая воедино различные слова, указывает на обнаруженные им в Библии пропорции, позволяющие строить парадигматические ряды: «Сколь же велико сходство, равнословіе и пропорція — 7 вечерей с утрами, 7 колосов с колосами, 7 свѣщничих вѣтвей со свѣтильцами» [1, 1, 402]. Он утверждает, что «вѣтви» светильников и добрые колосья произрастают из одного стебля. «Стебель» этот — парадигматический ряд.

Изолировав слово от контекста, философ «нанизывает» на него бесчисленное множество значений, преднамеренно запутывается в них, чтобы потом «выплыть» с готовым ответом, далеко отстоящим от смысла фразы, где находится избранное им слово. Эта процедура отнюдь не прямо разъясняет его значение. «Вода есть кошелек, а гавань есть имперіал» [1, 1, 270], — заявляет философ, как бы не видя запутанности своих дефиниций. Он уверенно набирает различные значения для одного слова, не уходя от значения первичного. Так, сирены — это те птицы, которые завлекали Уликса, закупорившего уши воском, чтобы их не слышать. Также это птицы, лестно поющие, влекущие на камень преткновения и падения; пустынные птицы, которые «возгнѣздываются в пустом Вавилонѣ-градѣ» [1, 1, 266]. Си-



рин — это и «сладкорѣчивый» дурак, влекущий человека основать счастье на камне, а также все любомудрцы и лжепророки. Философ с явным удовольствием описывает этих птиц. Они поют тонко, как лебеди, возносят громко крик; летают, но, по пословицѣ, «высоко полѣтела, да недалеко съла» [I, 1, 270]. И стоят они на камне «сиренском», неверном, посреди моря волнующегося, так как пребывают в суе. Здесь делается вывод: «Вот вам благолѣпная фигура и преподобный образ *надежды и обманчивости*» [I, 1, 265]. Вдобавок сирены ничем не отличаются от змей и гадов. Так птицы попадают в один ряд с символическими обозначениями адских сил. Такая же процедура проделывается со словом *колос*. Назвав колос фигурой, Г. Сковорода полагает, что есть колос апостольский, есть и другой — из тех, что привиделись во сне фараону.

В диалоге «Симфонія, нареченная Книга Асхань, о познаніи самого себе» Г. Сковорода занят поисками голубей. Это голуби символические, а не те, которые «глупые курицы» [I, 1, 267—268]. Он находит их в священном тексте великое множество и классифицирует по группам. Вспоминает Ноеву голубицу: «И возвратися к нему голубица к вечеру и имѣяше сучец масличен с листіем во устѣх своих» [I, 1, 257]. Любезна ему горлица, поющая песнь возлюбленному. Выделяет он группу голубей «тупооких» и «безумных». Затем появляются добрые птицы, чистые голуби, среди которых — царь Давид. «Кто даст мне крылья?», — кричит он, а вместе с ним и «окрылатѣвшая» дева. К ним летит птица, чистая голубица с посеребренными крыльями, «нескверная» голубка. Все они мелькают, сплетаясь с образами дома, двери, Марии Магдалины: «И вот широк вельми стал Давид. Вылетѣл из сѣтей и преисподних тѣснот на свободу духа. Ищезла враз вся тма» [I, 1, 186]. Голубицами становится почти каждый библейский персонаж: «Смотри, Квадрат! Вот еще голуб, Езекия у Исаи!» [I, 1, 259]. Наконец, все библейские персонажи окончательно преображаются в голубей: и Иаков, и Иона, и Исайя, а затем и каждый человек оказываются голубем: «Голуб есть всяк человек» [I, 1, 260]. Причем в нем пребывает не один «голуб», а пара «голубов», символизирующих жертву Господу. Однажды Г. Сковорода превращает горлицу в сердце: «А не горлица ли есть сердце, любящее Господа, по нему единому ревнующее, святая надежды гнѣздо в нем обрѣтшее?» [I, 1, 279]. Затем возникает голубь, дух Божий. Приближается философ к «брату прелюбѣзной голубки», к «сердечному голубу», новому Ионе, Иисусу Христу, «лежавшему до третьяго дня не в брюхѣ китовом, но в каменном гробѣ» [I, 1, 259], простиравшему радостно руки ко всем символическим птицам: «Он будто вышел навстрѣчу им и от радости спрашует:

„Кіи суть?“ И будто то ж говорит к ним с простертыми к обятію руками, что к невестѣ: „Ты, голубице моя!“» [1, 1, 260].

Рядом с голубями летят и громко поют «ластовицы»: «Яко ластовица, тако возопію, и, яко голуб, тако поучуся» [1, 1, 259], — цитирует философ слова Исайи. Апостол Павел становится ласточкой: «Не ластовица ли Павел, проповѣдующій не в мудрости слова, и мірскаго витыйства, и сиренскаго блядословія, но в наученіи и силѣ духа святаго?» [1, 1, 268–269]. Такой же список, но более краткий, есть и орлов «библейных». Как только Г. Сковорода доходит до слов *орел*, *орлий*, все библейские герои становятся орлами. «Не орел ли то?» [1, 1, 266] — спрашивает он про Илью, Аввакума, Еноха и сам отвечает утвердительно. «Вот орел парит» [1, 1, 267], — замечает он, и приводит список фраз, не содержащих этого слова. Но те, кто их произносит, и есть орлы. Орел — божественная фигура. Г. Сковорода выпускает на волю всех «ковчегowych» птичек, приводя в восторг собеседников, которые весело переговариваются, пуская «голубей». Они умоляют его продолжить это прекрасное занятие и показать еще хоть одну чудную птицу. Также упоминания о рыбах сводятся воедино: «То же разсуждается о рыбѣ Товіиной с печенью ея и сердцем; о рыбѣ, удицею Петровой извлеченной, с монетою внутрь ея; о рыбах, Христом благословенных» [1, 1, 406].

Обращается философ к словам *верх*, *высота*, утверждая, что «совершенство, верх, конец и начало есть то же» [1, 2, 21]. Он внимательно разглядывает, как Иаков переносит силу на верх главы Иосифа, «силу, вѣчность образующих холмов или горских верхушек, являющихся из-под потопа» [1, 2, 21]. Не уходит из поля его зрения то, что Моисей описывает землю Иосифову «от верха гор начала и от верха холмов вѣчных» [1, 2, 21]. Также замечено, что Иаков кланяется верху Иосифова жезла, а Давид вспоминает «верх влас». Философ внимательно следит за тем, как живущие на земле пророки добираются до неба: Илья взят был вихрем; пророк Аввакум «восхищен» за волосы. Выстроив парадигматический ряд, Г. Сковорода тут же отказывается от него, указывая на его ненужность: «Верхи гор, волосы голов, лучи зари и солнца — все сіе ничто же есть. Но сіи фигуры текут к вѣчному, его ж силою влекомая» [1, 2, 21]. Существует парадигматический ряд, основанный на лексеме *видеть*. Г. Сковорода выбирает значимые для него цитаты с предикатом *видѣ* из разных библейских книг.

Слова, подобранные таким образом, увязываются между собой и сводятся к одному значению. Тогда оказывается, что «воробеина грязь», заслепившая очи Товиту, — это та же грязь, которая «затаскала» Иеремиины источники. Рядом с этими источниками на-

ходится «жалости достойный без очей» Сампсон. Затем вспоминается грязь, засыпавшая колесо Исайи. Как всегда играя значениями реальными и символическими, Г. Сковорода тут же говорит о воробье «очитом», сидящем в грязном гнезде. Вспоминая слова Господа, обращенные к Павлу: «Востани и вниди во град», философ начинает сомневаться: «Будьто Павлу не доводилось быть во градѣ, да все ж, однако ж, ничево. Но чуть ли не тот град, о коем приточник» [I, 1, 225], — спохватывается он, начиная тут же выстраивать очередную парадигму, приводя слова царя Давида о граде Божиим.

Философ, выстраивая подобные ряды слов, призывает увидеть «одинаковость» значений различного, внешне несходного. Он предлагает вырывать их из контекста и внимательно рассматривать, или, говоря его словами, тщательно раскусывать. Так, в диалоге под названием «Книжечка о чтеніи священнаго Писанія, нареченна Жена Лотова» он приводит большой список фраз (пятьдесят три), которые следует подвергнуть семантическому анализу, чтобы выяснить их смысловое сходство. Как он выражается, нужно найти их «славу»: «Преславная слава, слово Божіе и мысли его есть то же» [I, 2, 37]. В первой группе фраз ключевыми являются слова *птица, орел*. Во второй — *верх, гора*. Затем следуют группы, организуемые словами *врата, лествица, железо, человек*. Сходство значения достигается и через имя. «О жена! жена!», — восклицает Г. Сковорода, вспоминая Лотову жену, а затем Еву и выстраивает вслед за ней ряд библейских героинь: «А вот оныя: Иудифь, Руфь, Рахиль, Ревекка, Сарра, Анна, мати Самуилова, любезная Давиду Авигея, Далила Сампсонова, Фамарь, Есфирь» [I, 2, 41]. Подобный список присутствует и в диалоге «Кольцо», распространенный действиями, которые совершили библейские «доброзначные» жены. Это Ревекка, Рахиль, Асхань, Анна, Авигея, Руфь, Эсфирь, Сусанна, Юдифь. «Сіи суть юницы, голубицы, горлицы» [I, 1, 400], — сталкивает философ два парадигматических ряда.

Г. Сковорода, основываясь на принципе парадигматического чтения, стремится превратить созданные им ряды в синонимические: «Вид, лице, плоть, идол есть то же и ничто же» [I, 1, 156]. Давидовы пути и закон Божий — также одно, как ангел и страх, как ковчег и потоп, как вода и «елисейское» железо. К источнику примыкают «облак, искра, отец, мать и проч.» [I, 1, 395]. Синонимические ряды поддерживаются этимологией. Чутко прислушиваясь к звучанию слова, Г. Сковорода сближает слова по звучанию, и тогда речь становится *рекой*, в слове *гора* слышится намек на горесть. Не боится он столкнуть одежду и надежду, амбру и умбру, ложь и лужу, яд и еду, плотность и плоть, свет и совет, «облак» и образ. В

этих парах слов на основе звучания он усматривает сходный смысл. Точно так же, как слова и фразы, отдельные библейские эпизоды образуют парадигматические ряды. Такой ряд выстраивают Даниил, Иеремия, Петр, Павел. В чередовании эпизодов если не крючки, то «винты» подстерегают человека. Библия беспрестанно вьется и сворачивается, как змей. Повсюду «винты, или извитія змѣины» [I, 1, 407], т. е. повторы одних и тех же значений, подчеркивающие смысловое единство священного текста, каждое слово которого в идеале равно Библии: «Аще один глагол Божій уразумѣтся, тогда весь храм Соломонов есть свѣтел» [I, 2, 369].

## Два начала Библии



**Библия — Бог — мир — человек.** Исповедуя «духовной разум», Г. Сковорода объявляет Библию одним из трех миров. «Что есть Бібліа, аще не мыр?» [I, 2, 135], — спрашивает он. Она — третий мир, мир маленький, «богообразный», или «мірик». Библия также — это новый мир, полный тайн и символов. «Мойсейскій же символическій, тайнообразный мір есть книга» [I, 2, 17], — возрождает Г. Сковорода известный топос, переворачивая его; Библия-книга оказывается миром. Обратим внимание на то, что подобная процедура проделывалась в русской культуре переходного времени: «Средневековая парадигма „мир есть книга“ оборачивается полным перевертышем, ставшим парадигмой Нового времени — „книга есть мир“» [Черная 2000, 32]. Философ подробно объясняет, кто создал этот мир. Библию сотворил Бог «из священно-таинственных образов. Небо, луна, солнце, звѣзды, вечер, утро, облак, дуга, рай, птицы, звѣри, человек и прочая» [I, 1, 379]. Моисей впервые собрал «в одну громаду небесныя и земныя твари и, придав род благочестивых предков своих, слѣпил «Книгу Бытія», сирѣчь мирозданія...» [I, 2, 18]. Обратим внимание на то, что по отношению к Книге Бытия употребляется глагол *слѣпил*. Точно так же и Бог лепит мир. Так философ через код искусства или ремесла проводит тему творения и Творца.

Называя Библию миром, или маленьким «мірком», Г. Сковорода тесно связывает ее с Богом. «Не можем ли чувствовать, что Бібліа тем есть книга богословская, что ведет нас единственно к вѣдѣнію Божію, скинув все тлѣнное?» [I, 1, 394], — говорит он и различными путями доказывает этот тезис, утверждая, что главным предметом священной книги является Бог. Философ именует Библию «единственным монументом начала», божественного и безначального, которое «есть зерном и плодом, центром и гаванью, *началом*

и *концем* всѣх книг еврейских» [I, 2, 17]. Она — «богодышущая», «здѣлана» для Бога и направлена к нему. «Нѣтъ в ней рѣчи, ни слова, чтоб не дышало благовѣстіем *вечнаго*» [I, 2, 18]. Эта направленность оказывается ориентированной внутрь. Библия вмещает в себя Бога. Он ее центр: «Когда Библиа маленький мир, тогда Бог есть солнце ея» [I, 1, 398]. Бог есть ей дух, сердце, глава, око, зеница. Не только центр Библии есть собрание сакральных значений. Все в ней «богозданное и ничего нѣтъ, что бы не текло к Богу» [I, 2, 17]. Соответственно, священная книга подводит человека к ведению Божию. Сама Библия достигает «конечного пункта», т. е. Бога, таким образом, что они составляют одно целое. Она не только стремится к Богу и вмещает его в себя, но и подобна Богу. В ней «разум Божий скрывается, закрыт, недоступен, запечатлен» [II, 2, 301]. Подобие сменяется совмещением. Библия — уже не только богообразный мир, но и сам Бог. Слово Библии — это слово царства Божия, которое «прозирают пророки, свѣтъ Христос, проповѣдует Павел» [I, 1, 216]. Библии нет нужды до брака, брака, царя, — утверждает философ.

Г. Сковорода строго отделяет ее от мира обительного — в ней существуют лишь его следы, которые ведут человека к Богу. Только для Библии существует мир и вся Вселенная. Она, созданная во славу их, главенствует над ними. Не она для мира обительного, а он для нее. Библия ни в чем не трогает «обительнаго міра, а только слѣдами собранных от него тварей путеводствует нас к присносущному началу» [I, 2, 17–18]. Мир обительный отражается в ней, как в зеркале. Принцип отражения, таким образом, объясняет отношения мира обительного и Библии. Она — зеркало и не только, она — путеводитель человека по алфавиту, или букварю мира. «Книга — метафора не только целого, но и всего (отсюда параллельная проблематике первоначал проблематика первоэлементов — букв, звуков, знаков как единиц смысла, вместе с тем сохраняющих всеохватывающий характер)» [Дубин 2000, 23]. Кроме того, обительный мир и мир Библии соотносятся как миры дольний и горный. От противопоставления сакрального и светского мир не спасает сетка символических значений, заброшенная на него философом.

Библия вобрала в себя всю правду о мире и человеке. Она ничего не говорит, что бы ни касалось человека, — утверждает Г. Сковорода; любой библейский эпизод или образ соотносится с ним. Все приговора философу из мира священных значений, чтобы дать урок человеку, втолковать понятия, без которых он не ориентируется в духовной жизни. Соответственно, Г. Сковорода придает ему движение по направлению к Библии, без которого он — ничто. Если ее узнаешь, один будешь с нею, — говорит он,

обращаясь к человеку. При проникновении человека в тайны Библии его ведет Вера, вооруженная телескопом и зрительной трубой. Она позволяет увидеть в священной книге невидимое, ибо презирает «пустую видимость». Рядом с ней Надежда, удерживающая сердце, любовь, ведущая к Богу. Достичь его человек может только с помощью Библии. Беспреданно общаясь с ней, человек находит путь к Богу [Валка 1997, 87]. Необходимо ему и познать самого себя. Если кто себя не узнает, тот не услышит слово Господа [Ушкалов 1996, 313]. Так происходит слияние внутреннего человека со священным словом. Он всей Библии конец, центр и гавань. Сама Библия есть человек, она подобна всякому человеку.

Истина Библии принадлежит каждому. Она учит миру и счастью, будучи источником и основанием этому учению. Обращаясь к познающему ее, Г. Сковорода употребляет притяжательные местоимения: *твоя Библия, твоя голубица*. Присваивая ее человеку, философ утверждает, что с каждым Библия разная: «Иныи преклоняют ее к защищенію своих плотоугодій и со строптивым развращается во вред, выводят пророчества о временной пользѣ, о частных враках, о тлѣнных предметах, но окрест нечестевіи ходят» [I, 1, 369]. Другие ее совсем не понимают, и это понятно; «она с дураком дурна, а со преподобным преподобна» [I, 1, 251]. «А каков есть сам, такова ему и Библия» [I, 1, 119], — утверждает Г. Сковорода, проводя эту мысль через эмблематические фигуры. Он противопоставляет верблюда, пьющего из мутного источника и не могущего проникнуть сквозь «ил» иносказаний священного текста, оленю. «Описатели звѣрей пишут, что велблюд, пить приступая, всегда возмущает воду. Но олень чистыя любитель» [I, 1, 120]. Существуют люди, вообще не способные воспринять высокий смысл священного текста. «Нарцысс изрядная статуя и живая фигура чтущих Библию, но одну в ней тлѣнь свою видящих, а не проникающих в сокровенное под тлѣнію» [I, 1, 451—452]. Чтобы не стать таким Нарцыссом, человек должен приложить усилия, так как царство Божие не придет к человеку, как гость до гостя. Итак, Библия есть особый мир, она же Бог, человек и мир.

**Смысловые оппозиции.** Как мир и человек, Библия состоит из двух начал: «Двѣ страны имѣет библейное море. Одна страна наша, вторая — Божія. На нашем брегѣ колосы пустыя, а коровы худыя, обонпол же моря и класы добры, и юницы избранны» [I, 2, 38]. Эти начала реализуются в оппозициях *дух/плоть, видимое/невидимое, внутреннее/внешнее, тайное/явное*. Последние две развиты в наибольшей степени. Хотя сказано, что в Писании есть плоть и

дух, или дух и буква. «Если не стремиться познать дух, — останется лишь холодная и мертвая плоть буквы. Пренебрегая буквой, т. е. видимостью, надлежит всегда стремиться к познанию тайны, ибо прямой смысл Священного Писания отнюдь не лежит на поверхности» [Тананаева 1996, 114]. Чтобы представить соотношение двух сторон, философ называет Библию орехом: «Бібліа есть точная луза. Вырви из сея лузы один орѣх, един только лузан» [I, 2, 55]. Значит, в ней есть не только ядро, но скорлупа, шелуха. Г. Сковорода, предполагая в Библии наличие шелухи, старается снизить ее образ с тем, чтобы затем возвести его в ранг недостижимых ценностей. Потому он не боится назвать ее «белясами» и «глинкой». Но тут же оказывается, что в эту «глинку», из которой вылеплена священная книга, «водхнен» дух жизни. Вслед за апостолом Павлом философ называет Библию «буйством», в котором кроется мудрое. Так вводится в действие оппозиция *внутреннее/внешнее*, делающая Библию «двоестественной». Эта «двоестественность» подается как через высокое, так и через низкое, бытовое, вещное: «И как в ничтожной вексельной бумажкѣ сокрывается имперіал, так в тлѣнной и смертной сих книгъ сѣни и во мракѣ образов таится пресвѣтлое и живое» [I, 2, 17]. Библия также оказывается коробочкой или корзинкой, сплетенной из множества образов.

Развивая оппозицию *внутреннее/внешнее*, Г. Сковорода делает акцент на внешнем и не раз называет Библию вздором, или наружностью, утверждая, что человек только это и видит. Символическое же прочтение священного текста раскрывает внутреннее. Приступая к нему, философ много раз говорит о тайне Библии, как бы снимая негативное значение слова *наружность* и показывая сложность отношений внутреннего и внешнего. Останавливаясь перед погружением в глубины священного слова, философ объявляет Библию непонятной и загадочной. Мы, ее читатели, косны и тупы в ее разумении, — утверждает он, сетуя, что слишком мало «снарядных» чтецов Библии. Они «всякой день цѣлуют Евангеліе и почти спят на сем камени с Іаковом» [I, 1, 366], но не в состоянии проникнуть внутрь него. Внутреннее не открыто человеку: «Фігуралный мыр сей есть-то из гаданій сплетенна, а запечатлѣнна тайнами книга» [I, 2, 47].

Г. Сковорода не просто сообщает этот факт, а нападает на священный текст, полагая, что тот породил «странные, ручныя и словесныя войны, младенческіе страхи и протч.» [I, 2, 7]. Создается впечатление, что философ не желает, чтобы человек проник в глубинные смыслы священного текста. Но это только риторический прием, благодаря которому должен усилиться страх перед тайным.

Развивая его, Г. Сковорода уверяет, что слово Библии соблазняет человека, привлекая к вещественному миру. Не раз вспоминая Блаженного Августина, он и здесь говорит: «Но, понеже, по Августинову слову, не точію в свѣцких, но и в самом раѣ слова Божія скрыты находятся діаволскія сѣти» [1, 2, 35]. Не зная или забывая об этом, мы «обожаем вещество в ладанѣ, в свѣчах, в живописи, в образах и церемоніях, забыв, что, кромѣ Бога, ничто же благо и что всякая внѣшность есть тлѣнь и клятва» [1, 2, 36]. Многих Библия обманывает; губит их «грязь Лотова пїянства», «яд Давидова прелюбодѣйства (...) Читаем о ревности Ілїиной и острым нож на ближняго (...) Богатство Іовлево — жадными, а благодарность Авраамова дѣлает нас тщеславными» [1, 2, 36]. Это происходит потому, что человек — «заблуждаемый чтец». Преодолевая заблуждения, он должен видеть в Библии не только злое, но и благое; иначе не может быть.

Развивая идею тайны священного текста, Г. Сковорода объявляет, что Библии присуща «фигуральная мертвенность», которая исчезает, как зерно в земле, когда прорастает ее истинный смысл. «При Богѣ, яко при зернѣ и истинѣ, неразлучно придержится, аки шелуха, лжа; но шелуху свинїи, хлѣб же ядят чада» [1, 2, 78]. Таким образом, тайна Библии может быть раскрыта, тем более, что Творец «будьто за ухо порвав, догадываться велит, что в сих враках, как в шелухѣ, закрылось сѣмя истины» [1, 2, 10].

Как видим, оппозиция *тайное/явное* сближается с оппозицией *истина/ложь*, и тут оказывается, что философ не столько стремится объяснить, как добыть истину из священного текста, сколько предупреждает против его лжи. Он последовательно отводит человека от непосредственного восприятия священного текста, заявляя, что Библия есть ложь. Не надо думать, — пишет он, — что летали кони Ільи пророка, что при Елисее плавало железо, разделялись воды, возвращался Іордан, что «за Іисуса Навина зацепилось солнце, за Адама зміи имѣли язык человѣческой» [1, 2, 8]. «Возможно ль, чтоб Енох с Ілією залетѣли будто в небо? Сносно ли натурѣ, чтоб остановил Навин солнце? Чтоб возвратился Іордан, чтоб плавало желѣзо?» [1, 1, 374], — вопрошает он в другом месте. Список подобных вопросов увеличивается, и значение библейской лжи нарастает: «Чтоб дѣва по рождестве осталась? Чтоб человѣкъ воскрес? Кой судія на радугѣ? Кая огненная рѣка? Кая челюсть адская?» [Там же]. Г. Сковорода прямо говорит, что в Библии на самом деле речь идет не о том, что в ней написано, иначе тогда это был бы странный род богословия. Если непосредственно воспринимать Библию, лучше вообще не прикасаться к ней, ибо «лучше не читать и не слышать, нежели читать без очей, а без ушей слышать и поучатися тщетным»



[I, 2, 8]. Так ее читают только неразумные дети, вкушая ложь и буйство, а благоразумные познают истину в этой лжи. Ложь эта кажется смешной: «Очень нам смешным кажется сотворение мира, отдых послѣ трудов Божій, раскаяніе и ярость его, выльпленіе из глины Адама, вдуновение жизненнаго духа, изгнаніе из рая, пьянство Лотова, родящая Сарра, всемирный потоп, столпотворение, пѣшешествіе чрез море, чин жертвоприношенія, лабиринт гражданских законов, шествіе в какую-либо новую землю, странные войны и побѣды, чужное межевание и прочая и проч.» [I, 1, 374].

В связи с этой концепцией философа, целесообразно привести слова исследователя антропологии религиозности о позиции верующего: «Собеседник в конце концов сошлется на авторитет церкви и Писания, веско заявив, что все написанное в Библии, — правда. Критерий „фигуративность“ versus „буквальность“ окажется здесь нерелевантным» [Штырков 1998, 290]. Польский исследователь проблем интертекста, Т. Чесликовска, вспоминая библейский сюжет Навуходоносора, указывает на то, что «вне связи с другим текстом — в этом случае с Библией — мы имели бы дело с обычной сказочкой» [Cieślukowska 1990, 47].

Подводя итоги, мы можем сказать, что, по мнению философа, во лжи Библия «напечатлѣла слѣды и стези, ползущій ум возводящія к превыспренней истинѣ» [I, 2, 9]. Но ее слова, пусть лживые, дышат «Богом и вѣчностью, и дух Божій носится над всею сею лужею и лжею» [I, 2, 10]. Ее нельзя ни в коем случае презирать и высокоумдрствовать. Ее ложь священна, ибо она — слово Божие, не человеческое и не о человеке. Ее слово — это Бог, Логос. В Библии мы находим «под лжею истину, мудрость под буйством, а во плоти — Бога» [I, 2, 30]. Эта «дрянь» и «лужа» скрывает в себе откровение, знаменія и чудеса: «Как солнечный блеск по верху вод, а воды сверх голубаго озера и как пестрые цветы, высыпанные по шелковом полю в хитротканых камках, так по лицу в Библіи сплетеннаго множества тварей безчисленных, как манна и снѣг, во свое время являет прекрасное свое вѣчности око истина» [I, 2, 9].

**Сакральное и светское слово.** Библия, полная неразгаданных тайн, скрывает великую истину, невидимые образы, хотя в ней есть шелуха и грязь, и она может быть подлой и смешной. Это происходит потому, что пророки ее говорят с человеком на его языке, подлом и ветхом, но совсем не о том, о чем мнит человек. Их слово есть слово Божие, и язык их огненный.

Сложность познания тайны Библии заключается в том, что она написана теми же словами, которыми говорит человек. Но эти сло-

ва одинаковы только внешне: «Она твоими только словами говорит, а не твое» [I, 1, 241]; «Все в ней кажется просто и одинаково сказано, однако двое сіе слышах» [I, 1, 380]. В ней также есть много слов «гаразда (...) хуждших и варварских» [I, 1, 121], чем в обычном языке. Но слова Библии несут иное значение в отличие от слов повседневных. Это, на первый взгляд, «плотскій» слова, но в них таится нечто неизвестное. Человек попадает на них, как рыба на крючок, повисает и старается понять, на какую же приманку он попался, так как в Библии умело сплетены «фигуры и символы, что иное на лицѣ, а иное в сердцѣ» [I, 2, 20]. Философ призывает отбросить ненужные «плотскій» слова, «ноги, руки, очи, уши, голову, одежду, хлѣб, сосуды, дом, грунта, скот, землю, воду, воздух, огонь» [I, 1, 241]. При этом он замечает, что они только заимствованы от человека и преобразуются в сакральном контексте, означая нечто высшее. В Библии, как «в зеркалѣ», сияет светлейшее око Божие, без чего вся «польза (...) пуста, а краса мертва» [I, 1, 121]. Простыми словами пользуется Премудрость, но они услаждаются древом жизни. Так происходит различение знака и значения; знаком выступает светское слово, значением — сакральное, что не мешает философу развивать идею о двойственности слова Библии. Правда, иногда он ее снимает, утверждая, что слово Божие «одинакое, но слышится двойное» [I, 1, 402]. Он призывает: «Да не помыслим же, что слово Божіе в самом дѣлѣ есть двойное, двойное по естествам своим, двоим по тлѣнію и нетлѣнію, по плоти и духу; по божеству и человѣчеству; по лицу же, или ипостаси, одно и то же» [I, 1, 380].

Имея в виду особенности сакрального слова, Г. Сковорода рассуждает о библейском «стиле». На вопрос собеседника, можно ли писать «простые» книги этим стилем, он отвечает будто бы утвердительно и тут же приводит мнимые доказательства: «Будто не одѣвают в высокородное платье обезьян? И будто не возсѣдают рабы в господских каретах?» [I, 1, 399]. Отсюда следует, что библейский стиль в «простых» книгах невозможен и что различия светского слова и сакрального устойчивы, хотя, как мы уже говорили, сам философ мог использовать библеизмы для описания светского.

Сакральное слово всегда выше простого, светского слова, хотя внешне они совпадают. Светское слово — злое и смертное, оно потоп и бездна. Сакральное слово — основание, сила и дух. Его следует исполнять «не пустыми только церемоніями, но самым дѣлом, сердечно ему подражая» [I, 1, 150]. Это слово совершенно и прекрасно: «Чудным словом и дивным словом сотворена Библиа» [I, 1, 398]. Оно живой глагол, начало и конец всех священных пророческих книг, евангельская «пирамида» и сам Бог: «Бог, Божіе слово, к его слову

любов — все то одно» [I, 1, 151]. Концепции Г. Сковороды свойственна «субстанциальная пронизанность религией Слова, роднящей (...) с логизмом восточнохристианского умозрения» [Эрн 1991, 85].

Сакральное и светское слово, кроме того, разнонаправлены: сакральное движется внутрь. Истинный христианин носит его в сердце, утаивая его, подобно тому, как скрывается источник в земле. Светское слово направлено наружу. Оно явлено, сказано вслух, в то время как сакральное являет собой «живое слово, тайно ко всем нам внутри гремящее» [I, 1, 149]. Как видим, оппозиция *тайное/явное* вновь активизируется. Рассуждая о сакральном слове и интерпретируя его, Г. Сковорода не усложняет его толкования. Он как бы продолжает средневековую традицию интерпретации священного текста, но отказывается от концепции «многозначности», четырех смыслов, анагогического, морального, аллегорического и буквального, или трех смыслов, как у Оригена, телесного, душевного, духовного [Бычков 1995, 261]. Предпочитая, как всегда, «двоеестественность», он последовательно противопоставляет смысл символический реальному, или буквальному, подвергая последний резкой критике.

Философ так далеко разводит знак и значение, что вообще всю Библию рассматривает как знак, поисками значений которого он занимался всю жизнь. Последовательно показывает несовпадение знака и значения, наращивая их «несовместимость», что и позволяет ему знак именовать ложью, а значение истиной, говорить, что Библия двойственна и полна простых, повседневных образов, детских и бабьих сказок, как полотном, прикрывающих истину. Потому он призывает найти пути постижения истины, не минуя слово, но отвращаясь от его оболочки и погружаясь в глубинные смыслы. Освободить слово от оболочки (на языке философа — шелухи, скорлупы) — значит приблизиться к истине. Познать ее могут только пророки. Простой же человек должен смотреть в Библию «бодро», «трезвенно» и неустанно стремиться распознать ее символы, заключающие в себе силу Божию.

**Библия — мир символов.** Библия есть знак с множеством значений, в конечном итоге сводимых к нескольким основным, являющимся опорными точками всей философской системы Г. Сковороды. Он постоянно указывает на то, что, несмотря на обилие событий, персонажей, в Библии всегда говорится об одном и том же. Хотя она и полна разнообразных повестей и речений, но все они касаются одного «пункта», и все ее огромное строение, подобно колесу, обращается вокруг него. Философ предполагает, что бесчисленное количество образов, или фигур, разбросанных по Библии, сводимы к

одному единственному значению, что есть главная фигура и вице-фигуры, ею определяемые. Например, *Даниилов камень, замок апокалиптический, земля дивная посреди воды, евангельский маргарит, драхма обретенная* означают один камень, на котором воздвигнута церковь.

Основным типом знака философ избирает символ, следуя за отцами церкви. «„Неизреченные слова“, в которых Истина открывалась пророкам и евангелистам, они облекли в словесные символы, и Св. Писание, по убеждению Оригена, есть полная и всеобъемлющая *символическая философия бытия*, требующая своего прочтения» [Бычков 1995, 260]. Библия, как мы уже говорили, по мысли Г. Сквороды, двойственна. Символ же, как он считает, составляет два образа: «Символ составляется из фигур двоих или троих, означающих тлѣнь и вѣчность» [I, 2, 19]. Следовательно, они сходны, и символ выявляет природу Библии, которая вся есть символический мир, или «многообразный плетень образов» [I, 1, 387].

Философа занимает, как символы называются в Библии. Через наименование он стремится определить как природу символа, так и символический способ познания священного текста. На первый план выдвигаются образы, знамения, или чудеса, возводящие в сферу абстрактных значений, поднимающие человека ввысь. «Воздвигнуть знаменіе — значит возвысить оное вгору и поднять к разумѣнію самаго его начала» [I, 1, 388]. Знамения еще называются «терминами», а по-славянски — «предѣлами», — замечает Г. Скворода. Есть у них и другие наименования: *дверь, стена, печать, след, путь*. Этот список составлен на основе выделения из текста Библии ключевых, с точки зрения философа, слов, не только имеющих символическое значение, но и раскрывающих природу символа. Список расширяется и в конце концов читается следующим образом: «Чудеса, знаменія, путіе, слѣды, сѣнь, стѣна, дверь, оконцо, образ, предѣл, печать, сосуд, мѣсто, дом, град, престол, конь, херувим, сирѣчь колесница и протч....» [I, 2, 20]. Все эти наименования представляют символ с разных сторон. Наименование его чудом, знаменіем, образом, как и престолом и херувимом, отсылает к сфере сакрального. Символ ведет к ней, потому он путь и след, а также конь и колесница одновременно. Он же скрывает божественное, потому он тень, ибо утаивает его от человека. Божественное скрыто, запечатано, и печать есть символ. Как стена, дверь, предел он отгораживает божественное от человека, но не окончательно. Потому он назван «оконцом» — через него можно узреть священную тайну, которую он содержит. Как только символ приобретает пространственные очертания, становится вместилищем, то называется сосудом, домом, градом, местом.

Библии присущ «фигурный род писаний», а фигуры образуют невидимую Божию истину, тень небесных и земных образов. В ней собраны «небесных, земных и преисподних тварей фигуры, дабы они были монументами, ведущими мысль нашу в понятие вѣчныя натуры, утаенныя в тлѣнной так, как рисунок в красках своих» [I, 2, 137]. То, что все эти фигуры являются символами, доказывается тем, что никто бы не заметил в Библии обычных слов, означающих предметы и явления природы, если бы они не были символами, как например, *свѣтильник Захарии* или *масличное дерево*: «Видѣть свѣтильник и маслину значит чувствовать разум, соблюдаемый в сих фигурах» [I, 1, 394]. Фигуры-символы расположены на поверхности. Библия снаружи покрыта сенью образов, толкуются же они внутри. В ней «все закрыто фигурами и образами, так запечатлѣно, что весьма трудно, да и невозможно пролѣзть сквозь ограждающую рай сей стѣну» [I, 1, 379—380].

Символы не изолированы, а связаны между собой. Эту связь философ постоянно укрепляет, смешивая их, подобно царю Давиду, который, говоря о свете, по словам философа, «мѣшает пшеницу, вино и елей» [I, 2, 25]. Тип связей между символами различен: через число, например, *семь* связываются символические значения седмицы, семи колосов, семи коров. Осуществляется их связь через предикат: «Когда солнце просвѣщает, вино веселит, а хлѣб укрѣпляет, тогда не велика разнь» [I, 2, 25]. Всякий раз, отыскивая в Библии известные символы, Г. Сковорода говорит об их происхождении, как, например, о якоре, означающем у апостола Павла «благонадежную» надежду.

Философ полагает, что Библия не только сама состоит из символов и что их там «тьма», но беспрестанно говорит о символическом в символическом плане. Для толкования символов библейских он находит свои, и право на это ему дает «речь» Библии, которая «дышит гаданий мраком и самая кратчайшая сказочка заключает в узлѣ своем монумент сладчайшія вѣчности» [I, 2, 20]. Она располагает к символической интерпретации, которую Г. Сковорода и проводит неустанно, обнаруживая повсюду присносущные образы Божии, утверждая, что символ образует «природный штиль» Библии.

Он выделяет в Библии слова-символы, например, знаменующие человека: «Должно трезвенно поднимать очи, когда здѣсь начитать: одѣяніе, мѣх, вретище, пелены, яслы, коробочка, кошница, гнѣздо, нырище, разсѣлина, пещера, гроб, ров, темница, узы, сѣть, плетень, куца и сим подобное» [I, 2, 20]. Среди символов он отыскивает на прямую соотносенные с геометрическими фигурами: «циркульные», «плоскокруглые», «шаровидные», как например, перстень, хлеб, монета, кольцо, которое «напоминает о безлѣтном вѣчнаго при-

сносушіи» [I, 1, 387]. Есть символы, построенные на семантике числа: «В сем первом днѣ явилось фигур 6: тма, свѣт, ночь, день, вечер, утро. Из тѣх фигур символов 3: тма и свѣт, ночь и день, вечер и утро» [I, 2, 19]. Все эти символы отыскивает в священном тексте не только сам Г. Сковорода, но и библейские персонажи, которые сами являют собрание символов. Они не могут не быть символами, фигурами, так как весь библейный мир фигурален.

Философ выстраивает длинные цепочки символов, тем более, что Библия «есть узел и узлов цѣпь» [I, 1, 407]. Потому, назвав колесо символом, он упоминает возок, везущий сокровище Божие. Затем, основываясь на представлении о круглом, собирает воедино множество очей, которыми наделены библейские персонажи, Иеремия, Иов, Иезекииль, Исайя: «Сокрыши было взор блаженных сих очей скоты полевые, и звѣри дубравныи, поколь возсія солнце...» [I, 1, 381]. Выстраивая цепочки, как, например, *море* и *кит*, *кит* и *Иона*, *Иона* и *тыква*, Г. Сковорода объясняет значение каждого звена с точки зрения последующего. Море есть ничто в рассуждении кита. Кит в рассуждении Ионы есть «пустошь». Для тыквы же этой «пустошью» является Иона. Перед Богом же тыква — ничто.

Г. Сковорода толкует в символическом плане не только слова и образы персонажей, но и целые эпизоды. Например, отвлекаясь от предсказаний Иосифа, интерпретируя сны египетского фараона, он приходит к выводу, что сон его означает ночь, тень, тьму египетскую. Ночь и тень, соответственно, — это фигуры, смысл которых не сумело прозреть израильское око. Библейские книги также являются символами. Песнь Песней из них главнейшая, она — символов символ.

Общее символическое значение позволяет сближать различные библейские высказывания и эпизоды между собой. Таковы «два образа из Исайи: „Персть от колесе“ (...) и (...) данный Иову запрос: „В коей землѣ вселяется свѣт?...“» [I, 1, 380]. Прах, или колесная грязь, означает тленную природу. Колесо «приосѣняет» вечного вечность. Следовательно, оно несет в себе значение света. Потому колесо — это образ, «закрывающій внутрь себе безконечное колесо Божія вѣчности» [I, 1, 381].

Иногда Г. Сковорода от значения идет к символу. Когда он разъясняет, что такое горнее начало, он просто перечисляет ряды символов, разделяя их на основные и второстепенные. Основными являются *кольцо*, *шар*, *солнце*, *око*. От них отходят линии второстепенных символов: *звери*, *скоты*, *птицы*, *рыбы* и *гады*. Эта линия вызывает идолопочитание, или идолочтение. Люди хватаются за ничтожную сень образов и погрязают в ней.

Г. Сковорода не считает, что библейские символы, фигуры неизменны и вечны. Лишь только мы проникаем в их смысл, они «отпадают», как после созревания плодов падают листья с дерева. Но все же каждый «последний голосок или словцо дышет символом или зависит от него» [I, I, 408] во всей Библии.

**Эмблема.** Наряду с символами, по мысли Г. Сковороды, Библию населяют эмблемы. Выискивая их в священном тексте, философ не только усматривает сходство ее строения с ними, но и полагает, что они присутствуют в ней и обозначены. В Библии они, как и символы, называются чудесами, знаменами, путями и следами. Также Библия — полагает он — по своему строению подобна эмблеме. Это предположение выявляет принципы изобразительной риторики эпохи барокко [Тарасов 2000, 158]. Философ не пытается приравнять Библию эмблеме полностью, но постоянно находит в ней признаки этого малого жанра эпохи, который, как и символ, наглядно представляет природу знака.

Так, вся Библия схожа с картиной, которую возможно приравнять изобразительной части эмблемы: «Не всякое ли дыхание и не вся ли тварь изображена на картинѣ священныя Библии: небо, земля, море и все исполнение их?» [I, I, 226]. Г. Сковорода предлагает читателю воззреть на Библию, подробно описывая «изображенное» в отдельных эпизодах: вот шествуют Иисус Навин с Халевом, несущие сокровище. Разве не видишь, что они несут? — спрашивает философ. На «дрюке» у них привязана «пребогатая» гроздь виноградная, символическое значение которой не подлежит сомнению. «Послушай! Вот как премудро несмысленных скотов и скопцев, не познавших истины, живописью описал Соломон» [Там же], — замечает он, переводя слово в ранг изображения. В воображаемых картинах Г. Сковороды рисует Ветхий Завет, объясняя, что изображение передает только «одну наружность» библейских эпизодов, что за ней скрыты «сокровенные мысли». Вновь обращаясь к тайне, скрытой в Библии, философ говорит о том, что и всякое изображение имеет в себе тайну, которую нужно обнаружить, и сделать это может далеко не каждый. Человек должен провести операцию, подобную той, которая продлевается со всякой эмблемой. Так находится еще один путь для раскрытия смыслов Библии.

Эмблематическими для философа становятся не только Библия в целом, но и различные библейские образы, как «елень», скачущий по горам. Каждая ее фраза готова преобразиться в эмблему, как и отдельные эпизоды, например, Ноева потопы. Потоп становится «картиной» и совпадает по значению и форме с известной эмблемой, что

приводит к перекрещиванию их смыслов. Г. Сковорода сообщает, что «недавно написал таинственный образ. Он представляет море с берегом, с которого летит на другую сторону моря ласточка с надписью: „Зимою нѣтъ здесь для меня покою“» [1, 1, 378]. Именно эта эмблема приобретает библейские смыслы, и вместо ласточки появляется «Ноева голубка или как ластовка, убѣгающая зимныя стужи, прѣлетающая от сѣверных стран чрез Черный Понт ко полудню, воспѣвая пѣсеньку сію: „Нѣсть здѣ для мене покоя“» [1, 2, 145]. Есть эмблема, изображающая «окрылатѣвшую» деву, летящую над морской пучиной к холмам. Надпись под изображением гласит: «Даны быша женѣ два крила орла великаго» [1, 1, 268]. Г. Сковорода, выделяя вербальную часть эмблемы, находит в Библии фразы, которые, с его точки зрения, могли бы стать эмблематической подписью, например: «Мудрость перед лицом разумного, а глаза глупца — на конце земли» (Пр. 17.24). Он и представляет библейские фразы как подписи к эмблемам: «Иуда, сынъ Иаковль, вмѣсто льва, образом невидимаго царя и Бога лежит, и посему то написано: „Возлег, почи, аки лев. Кто воздви[гнет его]?“» [1, 1, 124]. Эта фраза дает основание вести рассуждение о природе эмблемы: «Как лев в ложѣ своем, так образуемая сила его во фигурѣ почивает. Сие-то значитъ *эмблѣма*, *emblemata*» [1, 2, 22]. Философ использует библейские цитаты в функции сентенции, или подписи. Когда, например, Наркисс смотрится в воды источника, то видит в них не свое отражение, а священное слово: «Ревнуя, поревновах по Господѣ Божѣ (...) Ищезе сердце мое и плоть моя» [1, 1, 158]. Близки к эмблематическим библейские слова, украшающие беседку, в которой собираются любители истины: «Той сотрет твою главу, ты же блюсти будеши его пята» [Там же].

Эмблематическое отношение к сакральному тексту распространяется и на сакральное изображение, что подтверждает значимость эмблемы для философа. Он рассматривает икону, замечая, что написал ее один знакомый живописец, и именует икону картиной. На ней в луче, исходящем из небес, написаны слова пророка Исайи: «Всяка плоть — сѣно, и всяка слава челоувѣка яко цвѣтъ травный...» [1, 1, 181]. «На списанной бумажкѣ», которую держит пророк, проступают слова: „Глагол же Бога нашего пребываетъ вѣки“» [Там же]. Это глагол Божий, бумажкой, как облаком, прикрытый, — объясняет Г. Сковорода; пророк же — символ человека, в себе от Бога рожденного, а не сотворенного в последнее жития время. Таким образом, изображение сопровождается надписью и подписью. Соотношение слова и изображения превращает икону в эмблему. Движение к эмблеме было свойственно славянской иконописи в



эпоху барокко, о чем пишет О. Ю. Тарасов, демонстрируя его на примере поствизантийских икон [Тарасов 2000, 161].

Не только эмблема, но и герб, портрет знаменовали Библию. «Для оказальности намѣчали ее всегда признаками, и она будто кой-то принц, имѣла свои портреты, печати и узлы, разные в рѣках и народах» [I, 1, 148]. Ее гербом был голубь с масляной ветвью, а также лев, агнец. Атрибутом выступал царский жезл.

Библия вообще явно тяготеет к зрелищности, которую Г. Сковорода ценит очень высоко. Неслучайно он с таким восхищением говорит о послании апостола Павла, называя его зрелищем прекраснейших чудес, пленяющим сердечное око. Свои собственные произведения он также описывает через категорию зрелищности. О диалоге «Кольцо» он говорит, что тот жаждет лицецерения. Однажды философ изображает младенца, заглядывающего в священные книги, «перекидывающего» их страницы, смотрящего не только на картинки, но и на буквы. Рассматривание написанного слова, а не только изображений представляется философу знаменательным: «Не сіе ли обличает тайную искру природы, родившія и зовущія его в упражненіе богословское?» [I, 1, 434]. Он видит в этом знак адекватного отношения к слову.

**Притча.** Священное Писание для Г. Сковороды — не одномерный текст и в этом отношении оно сходно не только с символом и эмблемой, но с басней и притчей, а «басня и притча есть то же» [I, 1, 107]. Притча, с его точки зрения, имеет двойственную природу, как символ или эмблема, ибо распадается на знак и значение. Знаком является событийный ряд, изображение; мораль — значением. Философ видит в притче кратчайший путь познания. Призывая не презирать «баснословія», он указывает на то, что в нем заключена истина. Если же этого нет, то всякая басня «похожа на орѣх свищ» [Там же].

Этот забавный и «фигурный» вид «писаній», притом «нехитрых», содержит указание на структуру Библии. «Пуцай сіе похоже на притчу!» [I, 1, 241] — радостно восклицает философ, читая Библию. Притчами говорят Христос и пророки, а «фигура, образ, притча, баляс есть то же, но сіи балясы то же, что зеркало. Весь дом Соломонов, вся Библиа наполнена ими» [I, 1, 285–286]. Кстати, сам Г. Сковорода довольно редко цитирует и интерпретирует притчи священного текста. Он, например, только упоминает притчу о рабе, зарывшем в землю талант, смысл притчи о блудном сыне объясняет подробнее. Чаше он извлекает из притч отдельные символы: «Вспомни евангелскій маргарит. Вспомни обрѣтенную драхму. Вспомни освобожденіе, исцѣленіе» [I, 1, 270]. С удовольствием он замечает,

что басни и притчи любили древние философы. Когда внутренний ангел-предводитель велел Сократу писать стихи, тогда тот избрал образцом Эзоповы басни, — уверяет Г. Сковорода.

Основываясь на известных источниках, он пишет и свои собственные притчи, как бы подражая священному тексту. С их помощью интерпретирует высокие сакральные значения, чем иногда вызывает негодование собеседников: «К чему ж ты приточил притчи твои? Вить притча есть баяльс, баснь, пустошь» [I, 1, 285]. Философ возражает: «Евангеліе развѣ не притчами учит? Забыл ты храмину, дураком основанную на пескъ? Пусть учит без притчей тот, кто пишет без красок!» [I, 1, 283]. Его притчи построены на оппозиции *внутреннее/внешнее*, как например, притча о дурачке, которому отец в наследство оставил трость. (Сюжет взят из «Римских деяний».) Ударив тростью змею, дурачок услышал дивный звон и обнаружил, что внутри трости скрыта золотой жезл, украшенный драгоценными камнями. Памятуя завещание отца, обещавшего, что тот обретет блаженство, увидя слова: «Покрыет тя Божіе начало», дурачок обнаруживает в двойной трости «живый образ отца его вѣчными написан красками, а вкруг онаго — слова сіи: „Покрыет тя Божіе начало“» [I, 1, 206]. В притче обнаруживается эмблематическая структура, так как завещанные слова написаны и совмещены с изображением, как и следует в эмблеме, которая для Г. Сковороды является своего рода прототипом всякой притчи. За пределами этой внутренней эмблемы находятся слова морализаторского содержания, которые явно соответствуют подписи к эмблематическому изображению: «Знаеш Христа, как сей, находясь глух и глуп, знал отцовску палку» [Там же].

Притча о двух путниках также строится на оппозиции *внутреннее/внешнее*. Пройдя долгий путь и очутившись в каменной пещере, путники увидели в ней «пространную залу», где пировали земледельцы с семьями; за ее дверьми был чертог, озаренный дивным светом. Этой же оппозиции подчиняется притча о бабе, данная в свернутом виде. Баба эта никак не могла понять, как нужно есть орех «волошский», и пыталась жевать скорлупу, которую «наконец, осердившись начала ругать и смѣяться, кои, лишившись добраго вкуса, похваляют иностранные плоды» [I, 1, 371]. Вспоминает Г. Сковорода о растаявшей «хатке» на льду, построенной стариком Афанасием; о слепом, чья рука была «уязвлена» золотым львом. Приводит философ пространную притчу, восходящую к рассказам из «Великого Зеркала», насыщая ее новыми значениями. Он рассказывает о пустыльнике, обреченном вечно ловить птицу и наслаждаться ее пением. «Ты станеш вѣкъ меня ловить на то, чтоб никогда не уловить, а только забавляться» [I, 2, 11], — говорит эта чересчур смиренная птица

пустыннику, и он следует ее словам. У него две забавы: птица и начало. Как нельзя поймать птицу, так невозможно обнаружить начало. В этой притче задаются темы бесконечности, невидимого начала, вечности. Г. Сковорода приводит притчу о братьях, один из которых стал отшельником и за завесой скрывал невероятное величие, знаменующее Библию; притчу о нетопыре и птицах, почерпнутую из «Сказания об индийском царстве»; о путниках, безногом и слепом; о волке в овечьей шкуре и львиной охоте; о сыне Эдипа.

Все эти притчи являются попыткой философа овладеть грамматикой языка священного текста, о чем однажды он прекрасно сказал, уподобив свои сочинения жертвам, приносимым Библии: «Се тебѣ приношу благій дар от твоих же вертоградов — кошницу гроздія, и смоквей, и орѣхов со хлѣбом Пасхи, во свидетелство яко путем праотцев моих внідох во обѣтованную землю» [I, 1, 281].

**Префигурации.** Г. Сковорода не раз обращается к фигурам Ветхого Завета, хранящим тайну Божию. Через них он стремится выявить внутреннюю связь ветхозаветных книг с Новым Заветом. Особенно подробно эта тема развивается в «Симфоніи, нареченной книгой Асхань о познаніи самого себе», где о пророке Моисее и Иисусе Христе ведут спор Лука и Памва. Лука уверяет, что «Мойсей прообразовал Христа, сына Божія» [I, 1, 203], что он есть образ и тень Божия, что, зная Моисея, мы познаем Христа: «Разумѣть Мойсея есть то разумѣть Христа» [I, 1, 204]. Соответственно, узнав Христа, можно узнать Моисея, Илию, Авраама, Давида, Исайю: «Во всѣх их один новый челоувѣкъ, и они в немъ, а он во отцѣ своемъ» [I, 1, 206]. Чтобы подтвердить и распространить это прообразование, философ выстраивает ряд соответствий: «Примѣчай, что и самыи их сіи образы меж собою во всем сходны» [I, 1, 204]. Здесь лежит израильский младенец, пеленами повитый. — Здесь Мойсей от еврейских детей. Один лежит в яслях. — Другой матерью своей положен в коробочку. Одного издали наблюдает мать, другого — сестра. К одному пришли пастыри и волхвы. — Другого нашла царская дочь со служанками.

Памва не понимает Луку. Ведь Мойсей — человек «тлѣнный», следовательно, он далек от Христа: «Однако ж Мойсей иное, а иное Христос» [I, 1, 204]. На что Лука резко возражает, говоря, что сам Бог свидетельствует о том, что Мойсей — человек Божий, а значит, и истинный.

**Ветхий и Новый Завет.** Обращаясь к принципу отражения, Г. Сковорода делает очень важный вывод о соотношении Ветхого и Нового Завета: «Мойсей закрылся в Евангеліи так, как Евангеліе пожертво

Мойсеовыми книгами, которых оно есть лѣтораслью» [I, I, 204]. Как видим, код природы оказался пригодным для описания Библии. Разделяя Закон Божий и предание, первый философ именует плодом жизни, второе — листием. Предание — это также смоковный лист, часто покрывающий ехидну.

Несмотря на это противопоставление, философ, исходя из понимания слова, воспринимает Библию целостно. Он видит явное сходство между всеми книгами Ветхого и Нового Заветов, пусть они «оправлены» по-разному и на разных языках напечатаны. О ветхозаветных и евангельских эпизодах Г. Сковорода говорит не только как о части целого, но как о самом этом целом. Он утверждает, что можно знать всю Библию, зная одну только книгу: «Если кто одну из них знает, тот знает всё» [I, I, 205]. Как помним, то же самое говорилось относительно слова. Философ явно переносит на библейские книги тот принцип, по которому рассматривает священное слово.

Ветхий и Новый Заветы для философа равнозначны, что он не раз декларирует. Сам же читает и цитирует прежде всего книги Ветхого Завета, отдавая явное предпочтение ветхозаветным пророкам. Почти все его «отрасли», т. е. книги, находятся в его поле зрения. Песнь Песней он ставит выше всех книг не только потому, что он наделяет ее высокой степенью символичности, но и потому, что она есть совершенное выражение «божественного куража». Реже он обращается к Евангелиям, что можно объяснить присущей Г. Сковороде тенденцией одно подать через другое, и следовательно, Новый Завет через Ветхий.

Подобное отношение к священному тексту он выражает, представляя, как участники диалога «Симфонія, нареченна книгой Асхань» рассматривают икону. Некто Лука радуется, увидев икону Рождества Христова и кричит: «Вот нам эта знакома! Это наша!» [I, I, 203]. Ему непонятны изображения Моисея на фоне городов на «превысоких» горах, Хеврона и Давира; он не знает, кто такой Халев, и даже не хочет знать, потому, что он — христианин. Его уговаривают и объясняют, что «если эта картина ваша, то и первая ваша, а иначе — ни одна не ваша» [Там же]. Но Лука не унимается: «Ни! Там Мойсей, а тут Христос. Тот жидовскій, а сей христїанскій вожд» [Там же]. Лука в своем искреннем заблуждении не одинок. В разговоре «Кольцо» некто Афанасий сомневается, что все фигуры Ветхого Завета внушают нам «присносущіе Божіе (...) Сіе ж можно сказать о филистимах, а может и о крылатых ваших быках с летучими львами и прочих пліотках» [I, I, 395–396]. Ему объясняют, что «тма» внушается для того, чтобы открылся свет, что соотношение библейских персонажей антитетично: «Саул с Давидом представляют тебѣ

два естества, с собою борющіяся: одно селеніем свѣта, другое — жилищем тмы» [I, 1, 395].

Толкование соотношения Ветхого и Нового Заветов ведется через сопоставление их персонажей. Определяется оно через устойчивую пару: Ева — Мария. «Он (змий. — Л. С.) не всегда вредит и юродствует, но бывает и вкусный и полезный. Если нащептал Евѣ по-сатанинску, может и Маріи возблаговѣстить по-архангелску» [I, 2, 148]. Значение данной символической антитезы дополнено комплексом значений, которыми наделен змий, эта «хитрая» икона Божия. Г. Сковорода с целью сопоставления Ветхого и Нового Заветов выделяет также пару предметов, утверждая, что гроб Господень, к которому приходит Мария Магдалина — это тот самый камень, на котором почивал Иаков: «Нельзя, чтоб сей гроб не был тот камень, гдѣ почивал Іаков и видѣл лѣствицу» [I, 2, 144]. Далее философ обращает внимание на то, что «при Магдалинѣ воспоминается разсвѣтъ и глубокое утро, а при Іаковѣ солнце» [Там же]. Потому камень сближается по значению с наступающим утром; он «темновато начертавает» пресветлый Божий чертог, солнце.

Философ, высоко ставя категорию имени, с большим интересом относится к именам библейских персонажей. Они отрываются от текста и превращаются в пояснения слова Божия. Бог «со Іеремию чрез челоуѣка изобразил душу (...) а со Ісанию чрез потоп изъяснил мучительное сердца обуреваніе» [I, 1, 283]. «Имена сих людей выходят в горнюю силу начала своего» [I, 1, 384–385], — пишет он и определяет их значения: Давид значит возлюбленный, Исаак — смех. Специально указывает, что Бог «по имени называет Каина, Исава, Саула и прочих таких, но они хотя не чистыи, однако Божіи же скоты» [I, 1, 385]. Также его привлекают слова о том, что Господь не желает упоминать некоторые имена. Он постоянно задается вопросом, внушают ли своей фигурой присносущие Божие Кайин с Ламехом или Саул с Исавом, можно ли вести интерпретацию Библии через эти имена.

Интерпретируя слова и фразы, философ преднамеренно то расширяет, то сужает их контекст. Толкуя притчу о зерне, философ выделяет один из важнейших концептов и вслед за Евангелием вспоминает о земледеле, который был бы весьма глуп, «если бы тужил о том, что на его нивѣ начало пшеничное стебло в мѣсяцѣ августѣ сохнуть и дряхлѣть» [I, 1, 173–174]. В связи с этим можно напомнить пьесу Г. Конисского «Воскресение мертвых», в которой символ зерна становится основой целого явления [Софронова 1992а, 405]. Затем, будто забывая о земледеле, философ рассматривает колос, все в себе заключающий, чтобы вновь вернуться к зерну: «В пше-

ничном зернѣ примѣтил ты легенькую внѣшность, в которой закрылась тайная дѣйствительность невидимаго Бога» [I, 1, 181–182]. Вспоминает он и про сорняки, мешающие росту зерна.

Почти всегда ситуации и слова священного текста философ трактует не прямо. Он втягивает их в пространство текста, чтобы проиллюстрировать собственную концепцию и методы ее построения. Например, развивая код обоняния, Г. Сковорода обращается к эпизоду встречи Исаака, слепого, но наделенного обонянием, с Иаковом. Он почувствовал запах нивы, идущий от одежд его. Последовательно цитируя Моисеевы заповеди, философ останавливается на исходе из Египта, поясняя, что он означает выход из смерти в жизнь, от познания в познание, от силы в силу. Таким образом, интерпретация превышает собственно изложение; хотя в трактате «Начальная дверь ко христіанскому добронравію», который, по сути дела, является конспектом, подготовленным Г. Сковородой для лекций в Харьковском коллегиуме [Иванько 1973, 476], пятая глава посвящена десятословию, где оно довольно подробно разбирается. Часто интерпретация бывает неожиданной. Так, не раз обращаясь к Книге Товита, он пересказывает речь Рафаила в следующем ключе: «Вода не потопит тебе. Но воды блевотин змійных, но потопныя рѣчи совѣтов мірских, но волненія плотских устремлений — сей есть всемірный оный древній потоп, всѣх пожирающій!» [I, 2, 67]. В этой же книге философ усматривает тему самопознания. Товит непрестанно поучает Товия: «Внемли себѣ (...) Внемли тебѣ» [I, 1, 215], или в терминологии Г. Сковороды — познай себя. Его Товий не смог бы найти ангела Рафаила, избежать смерти, обрести радость с Саррою, если «не постарался бы узнать прежде всего сам себе хорошенько» [Там же]. Эпизод с приготовлением снадобий против Асмодея символизирует глубокую внутреннюю работу Товия, который «выпотрошил сам себе, как рыбу (...) вынял из нутра своего сердце каменное, и печень похоти плотскія, и желчь» [I, 1, 216].

Переходя к жене Лотовой («Книжечка о чтеніи священнаго Писанія, нареченна Жена Лотова»), Г. Сковорода рассуждает о «соленном болване» и призывает помнить, что «сія пища есть гладная, тошная, не сытостная, худая, кратко сказать, пустой колос, и худая корова от сна фараонского и суеты мірскія» [I, 2, 38]. Просто рассматривать этот болван, эту тощую корову не следует. Глядя на нее, следует размышлять о том, куда ведет эта корова, ощущая соль негнѣния и вкус вечности. Так распространяется мотив Лотовой жены за счет кода движения. Оказывается, что она отводит нас от содомской «алчной тлѣни и суеты» и призывает в будущее. Г. Сковорода называет ее следом, ведущим к тайне, призывает вспоминать ее не

для того, чтобы обратиться сердцем в Содом, но чтобы взобраться с Лотом на гору, к тайне Божией. Оппозиция *внутреннее/внешнее*, определяющая природу Библии, проявляется в отношении к другим библейским эпизодам. Например, Лот с дочерьми «нецѣломудренная (...) басня есть и притча и образ, завивающій в нечистом портищѣ своем пречестный маргарит царствія Божія и закрывающій, будто орѣшная корка, зерно» [I, 2, 55]. Заметим, что здесь к таким определениям Библии, как шелуха, лужа, добавляется «нечистое портище». Не раз возвращаясь к Песни Песней, Г. Сковорода, чтобы объяснить, что значит блуждание по околицам в метафорическом плане, использует образ невесты, ищущей жениха.

Библейские эпизоды необязательно столь развернуты. Часто встречаются краткие упоминания, например, о том, как Авраама посетили чудные гости, как Самсон победил льва, как фараон снял перстень с руки своей и отдал Иосифу Прекрасному. Однажды сказано, что ризы Господни делятся «по моде» Пентефриевой жены. Подробнее рассказывается о том, как царь Давид плясал перед ковчегом: «Давид, раскусив, едину стѣнь ковчега, сколько просвѣтился! Даже скакаше, играя» [I, 2, 37]. Последнее высказывание часто выступает в виде сравнения. Простым перечислением даны многие библейские эпизоды: «Иосиф дает пшеницу братьям своим, подлагает им золото во вретисще их. Савская царица посѣщает Соломона и угощается. Ломлются хлѣбы в пустынь для голодных 5000» [I, 2, 52]. За ними тут же, что знаменательно, следует краткое упоминание рождественского и пасхального сюжетов: «Дары от волхвов приносятся. Уготовляется царская вечеря» [Там же]. Объединяются в одну цепь Рахиль и Юдифь, оставшиеся вдовами, и их слезы сливаются в один поток со слезами дочерей Иерусалимских. Так входит в действие парадигматический принцип чтения и интерпретации Библии. Первый ряд объединяет пища, второй — слезы. Образуют единую цепь евангельские эпизоды: изгнание бесов из мужа земли Гадаринской, исцеления расслабленного, и слепого. Все они получают сходную интерпретацию через жест Иисуса — он отправляет исцеленного домой. Эпизод воскрешения девицы, близкий по смыслу эпизодам исцеления, интерпретируется как восхождение ее на вершину: «Сюда возскакивает (...) возбужденна словом от него изшедшим Тавифа, сирѣчь горняя коза» [I, 2, 143—144].

Рождественский и пасхальный эпизоды, осевые в структуре Евангелия, выделяются среди прочих. К ним философ обращается чаще, чем к другим, но также предпочитает не изложение событийного ряда, а символическое толкование. Рождественский эпизод представляется через образ сена, идущий от книги пророка Исайи и

символизирующий плоть человеческую. Раз плоть человеческая — сено, то на ней и лежит в яслях младенец Иисус: «Лежит на сѣнѣ на шем и в темной сѣни нашей, и в храминѣ нашей» [I, 1, 221]. Однажды Г. Сковорода разрабатывает эту тему в стихотворении «Пѣснь Рождеству Христову о нищетѣ его» (переделка польских рождественских стихов). Он обращается также к встрече Марии и Елизаветы, объясняя, что «свѣтлая седмица» — это гора Божия, и на нее идут евангельские жены. Тема Благовещения определяет одно из его стихотворений.

Тема Пасхи — сквозная тема сочинений философа. Она также не развернута. Иногда в честь ее он строит риторические монологи, подробно объясняя, что она — переход, и «к сему переходу Библиа тебѣ есть и мост, и лѣствица» [I, 2, 47]. Иногда сворачивает отдельные ее эпизоды до одного ключевого слова. Эпизод страстей Христовых описывает только через возглас Иисуса: «Совершишася!». Г. Сковорода начинает усиленно толковать его, объясняя, что все теперь идет к точке вечного, все совершено и «отдѣлано», «и достойно испущен глас сей: „Совершишася!“» [I, 2, 21]. Однажды он говорит о суде, «воцарившем» раба вместо господина, суде, предпочевшем Варраву, объясняя, что суд этот — суд отцеубийц и слепых «осязателей», не провидящих вечного. Вспоминает жен-мироносиц, цитируя слова «молніевиднаго» ангела. Иногда философу достаточно интерпретации праздника Пасхи, который он называет кораблем, плывущим «в древнюю гавань острова Родоскаго. Воротами оныя гавани кумир. Ноги есть суть верей врат, а свод врат — его чресла. Сквозь вздорныя сіи ворота между голеньями исполина сего входили всѣ корабли в гавань» [I, 2, 54]. Таким образом, Пасху и Рождество философ рассматривает прежде всего в символическом плане через противопоставление *Божиего/человеческого, временного/вечного, исторического/символического*.

Хотя сочинения Г. Сковороды не были изданы при жизни и были известны очень малому кругу читателей, он жаловался, что «многіе (...), не разумѣя меня или не хотя разумѣть, клеветуют, якобы я отвергаю исторію Ветхаго и Новаго Заветѣ, потому что признаю и исповѣдую в оной духовной разум, чувствую богописанный закон и усматриваю Сущаго сквозь буквальный смысл» [Ковалинський 1973, 468]. Основанием для подобных обвинений, естественно, служил особый подход к священному тексту, показанный выше.

**Цитата.** Отношения Г. Сковороды со священным текстом таковы, что сакральное слово становится его собственным: «Если б кто мене спросил, каким образом наслѣдовать страх Божій, я б отвѣчал



ему с Сираховым сыном (...) скажу тебѣ со Іоанном (...) Отвѣчаю с Давидом» [I, 2, 416]. Он употребляет его по типу готового слова и цитирует так обильно, что его сочинения порой превращаются в собрание цитат, перемежающихся со словом автора. Во многом это происходит потому, что библейское слово принадлежит всякому человеку, так как оно — «принципиально неавторское слово» [Аверинцев 1996а, 20]. Произнесение высокого слова вводит философа в сакральный круг культуры, и он осознает это, давая понять, что в нем говорит ангел. В ответ его собеседник произносит высказывание, построенное на одной из основных смысловых оппозиций Евангелия: «И так, слово твое, Григорій, и дивно и не дивно, и новое, и древнее, и рѣдкое, и общее» [I, 1, 297]. Чаще всего Г. Сковорода цитирует апостолов и пророков, отдавая предпочтение Павлу, Давиду, Исае, Иеремии. Не раз он обращается к притчам Соломоновым, к Деяниям Апостолов, к Песне Песней, к Книге Царств.

Философ однажды удачно назвал цитаты, эти опорные точки текста, «шпорами», и «шпор», поддерживающих его сочинения, у него великое множество. Называется цитата также зерном. Подобно слову-зерну цитата способна к росту, к развитию. Цитаты не замирают в тексте. Г. Сковорода как бы делает своей собеседницей Библию. Все его сочинения — это беседы с ней. То он сам приводит библейские фразы, то будто Библия отвечает ему священным словом.

Философ всегда стремится определить смысл цитаты и потому задает вопрос как священному тексту в целом, так и библейскому персонажу, например: «А для чего?» На свой вопрос он сам отвечает следующей цитатой. Иногда вопрос расширяется, распространяется, или возникает цепь вопросов, ответы на которые дает библейский персонаж, чьи слова цитирует Г. Сковорода. Так в его сочинениях появляются особые диалогические вставки, основа которых есть цитата. Например, спрашивая, что имеет в виду Давид, обещавший воспеть Господа посреди Иерусалима, философ уточняет: «Да гдѣ ж точно? „Посредѣ церкви воспую тя“». Он не успокаивается: «Да гдѣ ж ты воспѣваеш Господу твоему? Ответ: В незлобіи сердца моего посредѣ дома моего». Г. Сковорода вновь недоволен: «Скажи пояснѣ, Давиде!». И, наконец, библейский пророк, будто устав от вопросов, заявляет: «На вот: „Еже сотворити волю твою, Боже мой, восхотѣх, и закон твой не на небеси, ни за морями, но посредѣ чрева моего“» [I, 1, 217]. Также философ беседует с Иисусом, сыном Сираховым, задавая ему серию вопросов: «Но что то? (...) Но что то за брашно? (...) Что за плоть? (...) Что за тѣло? (...) Что за хлѣб?» [I, 1, 235]. Иногда вопрос остается кратким и неизменным, но ответы-цитаты на него различны. «Гдѣ тамо?», — неоднократно

спрашивает философ и отвечает сам себе словами различных библейских книг, в первую очередь Песни Песней. Серия ответов не удовлетворяет его, и он распространяет вопрос: «Пожалуй, постой, я не разумю: гдѣ тамо?»». Ответы следуют предельно краткие: «Под яблонею (...) Тамо Веніамин (...) Тамо явися Іакову Господь» [I, 1, 219]. Философ не всегда столь уверен в своем знании священного текста. Он передает замешательство, останавливаясь, запинаясь, путаясь, подыскивая нужные слова: «Ох, не спрашуй! Как сказать? Не знаю! Как я могу тебѣ сказать?» [I, 1, 242].

Г. Сковорода не оставляет цитируемое слово неподвижным, а приводит в движение, наделяя множеством значений, сближая со словом светским. Цитата не изолирована в тексте, и на ее отношения с ним следуют принципиальные указания. 21-ой песне («Сад божественных пѣсней») Г. Сковорода предпосылает следующее замечание: «В конец сего: Возвѣсти ми, его же возлюби душа моя; гдѣ пасеши, гдѣ почиваеши в полудни?» [I, 1, 78]. Поставив цитату из Песни Песней перед собственным текстом, он предлагает рассматривать его как вариацию на только что процитированное библейское слово. Таким образом, цитаты вводятся не только в текст, но и в названия сочинений. Цитата предваряет «Симфонію, нареченную книгой Асхань». Также смысл глав, как, например, в «Книжечкѣ, называемой *Silenus Alcibiadiadis*», предопределяют цитаты. Восьмой ее предел (глава) знаменательно называется опытом, испытывающим «силу слѣдующаго слова: „Совершишася небо и земля...“» [I, 2, 21]. Девятый предел имеет название: «Испытывается сила слѣдующаго слова: „Почи в день седмый от всѣх дѣл своих...“» [Там же]. Цитаты выносятся в название стихотворных произведений цикла «Сад божественных пѣсней, прозябшій из зерна Священнаго Писанія» и определяют тему. Так, десятой песне «Всякому городу нрав и права» предпослано из Иисуса сына Сирахова: «Блажен муж, иже в премудрости умрет и иже в разумѣ своем поучается святынь» [I, 1, 67]. Г. Сковорода маркирует появление цитаты особым замечанием, как слова из Песни Песней: «Симфонія с сим стихом: Аще не увѣси самую тебе, о добрая в женах, изыди ты в пятах паств и паси козлища твои у кущей пастушеских» [I, 1, 202]. Иногда он стремится пристроить к слову библейскую цитату. Говоря о «ткателях и книгосплетцах», вытягивая на поверхность древний символ делателя, творца, он приводит следующие слова из Книги Иова: «Кто дал есть женам тканія мудрость или испещренія хитрость?». Затем следует пояснение: «Здѣсь авторы нарицаются жены, соткавшія біблейные свитки разных полотен» [I, 2, 9].

Г. Сковорода демонстрирует свою близость к сакральному слову, например, вспоминая его вместе с Давидом, предлагая опасаться

слов Иеремииных, прислушиваться к слову апостола Павла. Если кто-то не понимает, что значат *свещи огненные*, то пусть справятся у Захарии, — замечает он. Внутреннюю работу с цитатой философ выносит на поверхность, показывая, как он выискивает ее в тексте, возвращаясь к предыдущим строкам, кратко замечая: «Немножко выше сказал слѣдующее» [I, 1, 221]. В другом месте также сказано: «Да там же ниже говорится» [I, 1, 248]. Радует, когда находит нужные слова: «Вот Моисей учит о счастьи (...) Вот проповѣдует Соломон о блаженствѣ» [I, 1, 362]. Он также показывает, как напоминает священное слово: «Помню и я во второй книгѣ Мойсеевой вот что (...) Да не о нем ли Моисей в книгѣ 5-ой гремит?» [I, 1, 212–213]. Стремится показать читателю, как приходит понимание священного слова, смысл которого ясен отнюдь не сразу: «Теперь начинаю разуметь сіе Соломоново» [I, 1, 216]. Призывает к тщательной работе с текстом: «Пробѣги 11-ю главу втораго письма его к коринфянам и задивись природѣ его, всѣ горести улаждающей» [I, 1, 441]. Предлагает просмотреть Книгу Исхода, главы 31 и 37, и просто прислушаться к священному слову: «Послушай же, что такое отвѣчает Господь Ревеккѣ» [I, 1, 247]. Собеседники ему отвечают тем же: «Мы ж уже слышали Исаію» [I, 1, 250].

Они не отстают от философа, стараясь вспомнить отдельные места Библии. Рассуждают о куцах Израилевых, садах Соломоновых, замечая: «Из такой куци колом Іоілъ пробил голову Сисарѣ (4 Судей, ст. 21)» [I, 1, 408]. Заинтересовываются также собеседники философа Иисусом Навином, Халевом, Даниилом, Иосифом, Моисеем, Авраамом. Но им уже недостаточно только назвать имя; им необходимо вспомнить и главное символическое действие библейского персонажа. Иногда оно выходит на первый план, а имя опускается. Так, Исаія по имени не назван, но сказано, как он «скушал» свиток. И далее следует серия вопросов: «Кто разорил города Іерихон и Гаіѣ? Кто расторгнул ополченіе иноплеменниче и достал воду Давиду из рва вифліемскаго? (...) Вздумай, гдѣ тот, кто на гумнѣ молотит? (...) Посмотри, что дѣлает муж Руфин Вооз?» [I, 1, 409]. Слушая эти бесконечные вопросы, другой участник диалога признается, что он читал обо всех этих персонажах, «но не даются читать. Трудно» [Там же]. Часто перед тем, как процитировать священный текст, участники диалогов сообщают, что им «пришел на ум» Павел, Иаков, и только потом приводят их слова. Следовательно, священное слово не оторвано от произнесшего его.

Цитируя, Г. Сковорода дополняет и исправляет. Он не страшится досказать и уточнить начертанное на скрижалях: «Яснѣе сказать так» [I, 1, 150]. Он сцепляет стихи из различных библейских книг

воедино, уверенный в том, что они изъясняют друг друга: «Кажется, со стихом сим согласен тот (...) Итак, второй стих есть истолкователем первого» [1, 1, 195]. Он составляет списки цитат, явно внешне не согласованных между собой, но значащих, с его точки зрения, одно и то же. Он выискивает в них тайный общий смысл: «Отсюда рѣчи пророков: „звѣзды спадут“; „солнце померкнет“; „свіется небо, аки свиток“ и протчая, — дали повод думать, будто мір обительный когда-то погибнет» [1, 2, 21]. Списки эти видятся бесконечными, на что указывают заключительные слова: «и протчая». Следовательно, каждый такой список может быть в любой момент продолжен. Составляя подобные списки, Г. Сковорода использует смысловые связи, отсылая к именам пророков, например: «о коих Михей воспѣвает (...) И о которых Захарія (...) И о которых Ісаія» [1, 1, 209]. Порой цитата существует изолированно от других, и значение ее зависит от контекста: «Вспомни село крови, сіесть всю фигуральную тлѣнь» [1, 2, 22]. Она также раздается по частям участникам беседы, они подхватывают и продолжают стихи, отыскивая сходные по значению. Один стих истолковывает, изъясняет другой, и так плетется бесконечная цепь цитат: «И как начало началом, так и конец концем второго открывается» [1, 1, 195].

Философ, как видим, будто слышит призывы священного текста и активно отвечает на них его словами, заставляя то же делать участников диалогов. «Библию интересует язык в действии, в интеракциях, в актах говорения. Партнером говорящего или слушающего человека является или Бог, или другой человек, или (что бывает реже) — человеческая общность» [Puzynina 1992, 17].

## Культурные коды



В распоряжении Г. Сковороды есть еще один способ, с помощью которого создается и усиливается единство священного текста, раскрываются его смыслы. Это построение культурных кодов, исчерчивающих Библию в различных направлениях, но на поверку оказывающихся параллельными по смыслу, так как по значениям они сходны. При внимательном рассмотрении становится ясно, что культурные коды, характеризующие священный текст, намечают пути его познания. Можно сказать, что именно они раскрывают принципы чтения Библии, которое философ возводит в план интерпретации; хотя по сравнению с художественными дефинициями культурные коды играют меньшую роль. Рассмотрим их последовательно применительно к Библии и познанию священного слова.

**Коды звука — слуха, музыки.** Г. Сковорода в своих сочинениях учит искусству «слышания» священного текста, что на его языке означает *понимание*. Естественно, он не прямо выстраивает это семантическое соответствие и развивает код слуха, связывая его с кодом звука так, что Библия становится наполненной звуками, к которым прислушиваются пророки и которые должен услышать человек, стремящийся к усвоению высших истин. Философ явственно слышит слово пророков и готов его слушать вместе со всеми: «Вот послушаймо, до чего дожевался любезный Давид» [I, 1, 236]. Он вдобавок воспринимает его как слово произнесенное, и особенности его звучания стремится передать на письме: «Ктооо, яко Бог?» [I, 1, 296]. Слово Библии звучит для него, так как она наполнена громкими речами пророков, которые не только говорят, но вопят и кричат, как Петр, Иов, Осия, Исаяя. «Паул кричит во един тон с вопіющим Исаією» [I, 1, 318]. «О мирѣ! — вопіет Григорій Богослов, — ты Божій, а Бог твой» [I, 1, 339]. Моисей «гремит», и вместе с пророками вопят грешники, как «темный житель», кричащий с царем Давидом. Акт говорения поддерживается описанием жестов. У Г. Сковороды пророки жестикулируют, как Исаяя: «Исаія будьго пальцем указывает на не познающих себе» [I, 1, 248]. Они эмоционально относятся к произнесенному слову, переживают сомнения и страхи, например, пугаются своих видений. Страшатся они явления Господа перед ними, как Авраам и Исаяя: «Как не задрожать? Увидѣл Его? Чхаєт молнією, смотрит денницею, дышет искрами и горящим углієм» [Там же].

Коды звука и слуха распространяются на авторское слово. Философ восклицает, призывая собеседников к беседе. Он вопрошает, и его вопросы, обращенные к ним, сливаются с торжественной интонацией пророческих книг. Он говорит о Библии, подобно библейским пророкам, которые выступают совместно с участниками диалогов. Г. Сковорода постоянно активизирует внимание слушающих: «Возвратимся ж на путь теченія рѣчи нашей» [I, 1, 299]. Он неустанно призывает слушать Библию: «Внемлите словам Іереміиным» [I, 1, 362]; «Что то за похоти, — слушай Павла» [I, 2, 418]. Он не раз просит слушать далее, а потом заявляет: «Станем тут: довольно сего. Только не забудьте Сираховых слов о языкѣ» [I, 1, 376]. Превращая священное слово в слышимое, Г. Сковорода уверен, что, слушая, человек сумеет глубже проникнуть в смысл Священного Писания. Он ежеминутно спрашивает: «Слышите ли? Понимаете ли? Кій сей єсть язык?» [I, 1, 189]. Сомневается в том, что услышанное священное слово понятно всем, и потому требует немедленной реакции на него: «Памво! Слушай, Памво! Зачем ты мол-

чишь?» [I, I, 190]; «Для чего ж ты, Памво, замолчал?» [I, I, 230]. Философ просит своих собеседников «примѣчать», запоминать услышанное и не страшиться его. Радует, если они приходят к общему пониманию.

Слушая священное слово, его собеседники не молчат, а спорят между собой, дополняют сказанное, сомневаются: «А мы из послѣдняго разговора имѣем нѣкоторыя сумненія» [I, I, 172]. На перебой вспоминают библейские стихи, продолжают их, просят помочь, если вдруг забыли следующий. Они ведут себя, будто не соответствуя предмету обсуждения, шумят и мешают друг другу, вдруг вспоминая о рыбалке и о том, что нужно взять с собой торбу. Это бывает не всегда; как бы забывая о мирском, они беседуют в библейском стиле. Располагаясь в саду для приятного разговора, они так описывают эту ситуацию: «О бесѣдка! О сад! (...) Восхищаюсь веселіем, видя вас, моих собесѣдников. „Прійдите], взыйд[ем] на гору Господню“» [I, I, 282]. Собесѣдники, которых Г. Сковорода призывает «возопить со Исаею», выкрикивают священные слова, вопят вместе с пророками. Они овладевают библейской интонацией, и философ подбадривает их, вновь и вновь призывая сказать «по-Давидовому».

Священное слово обогащается различной силой звука и интонацией, переводится в музыку. Поет сама Библия: «На твою свирѣлку да свою пѣсеньку спѣвает» [I, I, 241]. Поют пророки, Михей, Иониль, Аввакум: «Так послушай же опять пѣсеньки Аввакумовскія» [I, I, 224]. Есть и песенки сираховские. Апостол Павел оказывается трубой вселенной; пророки, Захария и Иезекииль — трубачами. Все проповедники веры Христовой — это музыканты, и философ восхищается тем согласием, которого они достигают, распевая во славу Божию под звуки трубы-Библии. Может быть, их музыкальные упражнения и не столь согласны, но они тем не менее угодны Богу, как приятно отцу «болтаніе» малолетнего сыночка. Их музыка и пение есть вещание веселия. Музыка Библии явно связана с оппозицией *истина/ложь*: «Послушай Давидовых гуслей и прожени духа лжи. Воспой, старик!» [I, I, 198].

Да и сам философ готов запеть, стремясь научить петь и своих собеседников: «Но для чего явно не поешь? Если дѣйствительно научился псалму Давидовому, для чего со Исаею возлюбленному твоему пѣсни через весь день не простираешь?» [I, I, 190]. Так чтение Библии приравнивается игре на музыкальных инструментах и пению. Призывая читать Библию, Г. Сковорода приглашает «поиграть немножко»: «Воскликнем же Господеви во гуслех!» [I, I, 193]. Участники диалогов «бренчат» и на арфе, причем так удачно, что не

нарушают согласия: «Вооружимся согласием противу проклятого языка, врага божественному нашему челоуѣку» [Там же]. Играть и петь для земли, плоти и крови нельзя. Эта музыка для единого Господа и его языка. Так слово сливается с музыкой, и постижение смыслов священной книги превращается в музыкальное творчество.

Код музыки позволил Г. Сковороде добиться максимального слияния читателя со священным текстом. Проникая в смыслы Библии, человек играет на инструментах пророков, вторит их пению и сам творит песню во славу Господа. Философ существенно дополняет тему музыки-чтения темой любви к Господу, тем самым лишая музыку светскости — игра и пение не стоят и полушки без нее. Он указывает на то, что сразу овладеть таким инструментом, как Библия, невозможно, что научиться петь для нее неимоверно трудно. Он призывает припадать к ее горным источникам и пить из них, пока музыка не станет посредником между человеком и Библией: «Пей потоль, поколь запоеш: „Душа наша, яко птица, избавися...“» [I, 1, 347].

**Код движения.** Заставив Библию звучать, а ее читателя петь, Г. Сковорода оживляет священный текст, широко применяя по отношению к «ментальным действиям и движениям, поскольку и они целенаправленны» [Арутюнова 1999, 16], код движения. Познание священного слова для него — это движение, вторящее движению волхвов и царей: «Доходят к Богу и волхвы, сирѣчь философы» [I, 1, 305]. Как цари пришли издалека во град Давидов и ночью в вертепных тайностях сыскали Господа, так и человек должен двигаться по направлению к Библии: «Однак я иду до пророка» [I, 1, 289]; «Пойду вслѣд за новым моим языком, за нетлѣнным челоуѣком» [I, 1, 200]. Движение у Г. Сковороды — это принцип познания вообще, а не только Библии. Он приравнивает великих мудрецов к путникам, идущим разными дорогами. Он и сам в своих диалогах познает истину, шествуя, и призывает к этому собеседников: «Что ж ты стал? Ступай далѣ!» [I, 1, 280]; «Спѣши ко истинѣ» [I, 1, 270]; «Отходь от нея (плоти. — Л. С.) и приближайся ко Господу. Вѣроу отходь, а не видѣніем (...) Вот свѣтилник стезям твоим, язык новый!» [I, 1, 200]. Идеальным примером верного пути познания является путь Израиля: «Идет Израиль царственным путем, не уклоняясь ни надесно, ни налѣво. Минает все тлѣнное» [I, 1, 246]. На этом пути он все разделяет надвое и стремится к истине.

Задав сакральные измерения познания священного текста, Г. Сковорода представляет его как путь наверх, восхождение. Тема подъема на гору, связанная с дефиницией Библии как горы, разви-

вается постоянно: «Итак, если хочешь, что-либо понять и уразумѣть, должен прежде взыйти на гору вѣдѣнія Божія» [I, 1, 184]. Очень часто движение-познание обозначается как путь «из рова» на гору. Г. Сковорода называет горой не только Библию, но и правду: «Хощеш ли постигнуть гору? Узнай правду» [I, 1, 219]. Понять на его языке значит взойти на Сион, на «соломоновскую вооруженную башню». Возвести на нее может только Господь. Чтение как движение наверх уподобляется восхождению Авраама и Исаака на гору, где должно совершиться жертвоприношение. Авраам оставляет внизу рабов и ослов: «Авраам, бросив все здѣшнее, нашел истиннаго челоуѣка на горѣ. То же, что тамо: и видѣвъ день его, возрадovasя» [I, 2, 168]. Так и человек, поднимаясь в чтении священного текста, под горой оставляет все плотское и мирское. Если же он идет наверх со своими рабами и ослиами, восхождение ему не удастся: «О, бѣдніи мы с нашими рабами и ослиами! Туда ж, на гору, педнимся, то есть силуемся, но там ймущим не дают...» [I, 2, 393]. Иногда философ резко меняет тон и запутавшемуся в тонких рассуждениях собеседнику заявляет: «Куда тебе занес дух бурен? Ты заѣхал в невеселу страну» [I, 1, 284].

Восхождение-познание бывает трудным: «Не вдруг восходим на всеблаженнѣйшіи верх горы» [I, 1, 341]. Г. Сковорода не раз подчеркивает, что совершить восхождение почти невозможно, но без него в тысячу раз труднее. Ему нужно учиться, «прибучивыйся может подняться и на крутыя мѣста» [I, 1, 415]. Он редко упоминает временные показатели восхождения, но говорит о том, что путь наверх долгий: «Поднимайся час от часу на гору храбро, величаясь с Давидом» [I, 1, 347]. Зато указывает на необходимость мерности движения. Г. Сковорода рассказывает о человеке, который вряд ли дойдет до Иерусалима, так как, начав долгий путь, он «в ходьбе не соблюдает меры» [II, 2, 228]. Увлекаясь переносом символических значений в реальный план, философ затем уводит их оттуда: «Восход сей и исход Израиля не ногами, но мыслями совершается» [I, 1, 343]. Чтение-путь описывается и как опускание вглубь, которое, естественно, является мысленным восхождением.

К Библии можно не только идти, но бежать и плыть: «Бѣжи ж с Давидом в дом Господень или со Іеремією в его жь дворы» [I, 1, 182]; «Поплови во Іерусалим, вніиди в палаты Соломоновскія, проберись в самый Давір — храм его, вздерись хоть на Фавор» [I, 1, 288]. Как видим, и *плыть*, и *входить*, и *пробираться* значит одно и то же. Иногда путь познания выступает столь затрудненным, что выступает как *лабиринт*. Тогда до истины следует «добираться», примечая знаки, чтобы идти по ним, как по следу, ибо лабиринт то



отводит от истины, то вновь приводит к ней. В этом движении-постижении обязательно присутствует тема перехода: от северного берега к южному, от незнания — к знанию, от временного — к вечному. Переход этот осуществляется сердцем, которое переносит сам Господь. Г. Сковорода подчеркивает, что переход, как и всякое движение, совершается внутри себя: «Авраам на одном мѣстѣ то же дѣлает, что Израиль в походѣ своем» [I, 1, 246].

Человек, направляясь к священному слову, действует не один. Само это слово динамично, насыщено движением и побуждает человека двигаться: «Вся „Книга Исхода“ сюда ведет, чтоб познать себе (...) исходы премудрости суть то исходы живота» [Там же]. Сама Библия «никогда не бродит по окружности, а поражает в самую тончайшую и главнѣйшую всего окружѣя точку, до которой и привести тебе единственно намѣрилась» [I, 1, 241]. Код движения по отношению к ней реализуется различно. В ней «являясь истина по лицу фигур своих, будто ѣздит по ним» [I, 2, 10]. Пророки и апостолы шествуют по горам и долинам, стремятся вперед: «Того ради Паул, всего отщетився и собрав все усердіе, гонится, течет, все пробѣгает, все минает, вперед простираясь, дабы коим-либо образом постигнуть и приобрѣсти чловѣка» [I, 1, 317–318]. Несчастная Магдалина, плача, «по кривых околичностях бродит, между мертвецами во гробѣ ищет, да еще тогда и тма была» [I, 1, 219]. Исав носится и гонит ветры. Полна Библия образов движения: здесь и олень не стареющий, высоко скачущий по холмам, и «товида — сирѣчь серна или сайгак» [I, 1, 284].

Итак, путь-чтение в его различных вариантах подразумевает «обращение, принятие веры в единого Бога, его заповедей и воплощения их в жизнь» [Арутюнова 1999, 11]. Метафора пути и в целом код движения распространяются на священный текст, который своим динамизмом поддерживает движение к нему человека.

**Коды зрения и обоняния.** Работает по отношению к Библии и код зрения. О ней сказано, что она испускает такой свет, что блажен тот, кто не смежает очей перед ее блеском. Смотреть на нее почти невозможно. Она и не дает взирать на себя, но сама обладает зрением. Взгляд ее не направлен на человека. Она смотрит не на «на подлыя кости и руки» [I, 2, 139], а внутрь себя и закрывает глаза, когда совершаются преступления. Когда Ламех убивает, Саул изгоняет Давида, а Иона в ките страдает, «тогда Библия прекрасных вѣчности очей, землю засыпанных, открыть не может» [I, 1, 395].

Философ, выявляя эпизоды, основанные на теме зрения, указывает, что все ее персонажи различаются по остроте зрения. Кто-то

обладает таким зрением, что его можно назвать «очитым», как пророков, чьи глаза видят все и становятся болезненными, если их не осеняет взор вечности. Кто-то наделен дурным взором и дурной прозорливостью. Так они и противопоставляются, как Лия, у которой рабское око, и Ревекка с «пригожим» взором. Присматривается философ к крылатым животным и колесам Иезекииля. Пророк целенаправленно «вкруг насажал и будто алмазы вставил множество очей» [I, 1, 381]. Между этими очами нет различий, все они возводятся к единому оку: «Будьто бы в очах их высокое оное око, зѣница вѣчности и во свѣтъ свѣтъ истинный, а в солнцѣ новое заключалося *солнце*» [I, 2, 24]. В сочинениях Г. Сковороды полно цитат на тему зрения: «Очи имеют и не узрят» [I, 1, 205], «Да будут очи твои открыты на храм сей» [II, 2, 245]; «Открой очи мои и уразумею» [II, 2, 247].

Особенно философа занимает слепота. Он черпает из Библии множество примеров слепых, которые своими глазами смотрят и не видят (М. 4—12). Обращается к эпизодам со слепцом из книги пророка Исайи. Слепцами у него становятся библейские герои, не только утратившие зрение, как Самсон: «Ах, не один Сампсон слѣп. Иов, Давид, Соломон, Товит и прочіи суть слѣпцы, при пути сидящіи и вопиющіи» [I, 1, 391]. Иона также «из числа слѣпых и недужных, лежащих при Божіем пути» [I, 1, 394]. Об очах плачет Иеремия: око мое погрязает, око мое закрывается, оскудели очи наши, померкли очи наши. Так Г. Сковорода читает плач Иеремии в опоре на одно слово. О Иезекииле он рассказывает, как его глупое око преобразилось в око веры. «Много я о очах наболтал, — пишет философ, — не можно ль нѣсколько удостовѣрить, что видѣніе внѣшнее сих многих очей есть фигура одного недремлющаго, вседержительнаго ока Божія; и когда колеса образуют глас грома его, тогда очи приосѣняют присносущное сіяніе славы его» [I, 1, 382].

Таким образом, данный код в меньшей степени характеризует Библию, нежели другие коды человеческих чувств. Еще более слабо развит код обоняния, хотя сказано, что Библия способна испускать благоухание, так как «дух Божій есть благовонным миром» [I, 1, 400]. Библейский Лот связан с кодом обоняния; эта связь выходит наружу при рассмотрении его имени. Лот по-гречески «стакта, есть тук и клей из ароматных древес» [I, 2, 157]. Потому он заполняет своим сладким дымом гору Синай. В наибольшей степени этот код развит относительно Бога и рая.

**Код вкуса.** Если выше перечисленные коды характеризуют прежде всего Библию, то код вкуса в большей степени работает на описание ее восприятия человеком. Чтение священного текста передает-

ся через этот код, который восходит к словам из Откровения Иоанна Богослова (10, 2–10), на что прямо указывает Г. Сковорода: «Вспомни, кой пророк скушал горький свиток? Но куда сладок был, когда дожевался до останка» [I, 1, 409]. Образ пророка, поедающего свиток, не раз возникает на страницах дидактических сочинений и проповедей, причем необязательно, чтобы значение этого эпизода было устойчивым. Ю. В. Кагарлицкий приводит отрывок из проповеди Стефана Яворского, где код вкуса не только как бы отрицается, но и становится объектом риторических возражений-аргументов. Проповедник не желает, чтобы Иоанн съел книгу, и хочет, чтобы он дал ее почитать: «Да увемы, что в ней написано, и да научимся чему-нибудь от нея на пользу нашу». Он просит хотя бы пересказать ее содержание, но тщетно [Кагарлицкий 1999, 45]. Метафора поедания книги была столь распространенной, что снижалась и попадала в интермедии: «Малец показывает свиток и глаголет: „В сей хартии есть разум. Потребно ю съести, Изрядно разрезавше на мелкия части“. Старик ему отвечает: „То готов есм сотворити, точию бы мудрым быти“». Ремарка гласит: «Тогда малец разрезет, а старик яст и глаголет: „О! вкус жесток есть; хочется блевати“» [Ранняя русская драматургия 1972, 276].

Код вкуса, конечно, распространяется на Библию, и она именуется райской пищей, или сладчайшими словами, которых нет полезнее. Эта дефиниция появляется уже у апостола Павла. Встречается она у Максима Грека, который «Богословие» Иоанна Дамаскина сравнивал с пищей «райстей», говоря, что она «сладше паче меда и сота» (цит. по: [Калугин 1998, 113]). Г. Сковорода развивает этот образ, и вот уже появляется лучший библейный стол, с которого падают крошки, и их тщательно подбирает человек. Но может он вкушать и ложь, погружаясь только в оболочку священного слова. Библия сама указывает на себя как на пищу, так как в ней содержится множество слов со значением еды и вкуса. Прочитав и вникнув в их смысл, человек должен выбрать наиболее для него пригодные и оказывать предпочтение семенам, знаменующим слово Божие: «Для того хорошенько разжуй, естли где в Библии читаешь: зерно, сѣмена, колос, хлѣбы, яблоки, смоквы, виноград, плоды, чернуху, кмѣнь, просо и прочая. И не напрасно уподоблено: сѣмя есть слово Божіе» [I, 1, 399]. Священное слово-пища также называется благоуханным опресноком или манной. Примечательно, что код вкуса философ распространяет и на светские книги. Посылая свои басни, он предлагает поедать их: «Прійми и кушай с Петром четвероногая звѣри, гады и птицы (...) Кушай, поколь вкусиш с Богом лучшее» [I, 1, 108].

Наименование Библии пищей вызывает краткий спор между участниками диалога «Наркісс». Как можно так ее называть, если в ней не чувствуется вкус, — полагают они, как бы на мгновение забывая о символическом плане речений философа. Он возвращает их в нужное русло и последовательно объясняет, как следует вкушать священное слово. Читать Библию на языке Г. Сковороды значит «прибучать» вкус к пище библейной. Принять эту пищу означает *укрепиться*. Он представляет познание священного слова как разжевывание, проглатывание, как усваивание пищи: «Но пожалуй же, ражжуй первѣ хорошенько» [I, 1, 161]. Об этом он говорит неоднократно: «Ражжуй силу сих слов и усмотришь» [I, 1, 199]. Собеседники отвечают ему в тех же терминах: «Жесток твой сей замысел и очень шыповат. Не можно мнѣ его никак проглотить» [I, 1, 159]. Код вкуса по отношению к слову не нов. Он применялся уже Григорием Богословом, объявлявшим «сытость» слова врагом слуха [Калугин 1998, 221]. Только он имел в виду избыточность слова. Г. Сковорода же нашел этому коду иное применение и обогатил различными составляющими, например, солью. Философ постоянно говорит о том, что те, кто не чувствует вкуса священной книги, забыли посолить ее, или у них вообще нет соли, без которой они не воспринимают слово Божие. Эту соль нужно отыскать самим. Если бы они «к сему источнику принесли с собою соль и посолили его с Елисѣем, вдруг бы сей напиток преобразился в вино, веселящее сердце (...) Божіи слова тотчас перестали быть смертоносными и вредными, стали сладкими и цѣлительными душам» [I, 1, 375].

Человек, попадая в пространство кода вкуса, описывается как постоянно жующий, поглощающий пищу. Г. Сковорода требует, чтобы он постоянно читал и насыщался. Человек разжевывает, раскусывает слово — «Раскуси ему Езекину мысль» [I, 1, 268]. Он толчет его: «И тоlochъ знаменіе и манну, т. е. чудо, значит разжевать, раскусить» [I, 1, 388]; разбивает и сокрушает, чтобы обрести сокровенную еду и сладкий сон вечности. Образы поглощения пищи используются, чтобы объяснить человеку непонятное: «Ражжуй как можно простѣе и вкуснѣе...» [I, 1, 265]. Только посвятив себя Господу, он может начать «исканіе и жваніе точныя истины» [I, 1, 225]. Читать-жевать человек должен пред Богом: «Коль многіе жерут, но пред собою, не пред Господем» [I, 1, 440]. Так все будет усвоено, и ничто не покажется скверным. «Все оставил — жует. А что жевал, то опять пережевует» [I, 1, 233], — восхищается философ царем Давидом, называя его избранной скотиной, зверем, отыгающим жвание. Он сам рад тому, что может жевать то, что отложилось в его памяти.

Г. Сковорода знает, что жевать можно по-разному, что, жуя, можно не чувствовать вкуса. Он уверен, что не все способны к жванью и могут понять слово Господне. Как высшая похвала у него звучат слова: «Вот тебѣ скотина со жваніем! (...) Вот звѣрина, достойна быть посвященною Богу» [Там же]. Сказать так можно о немногих. Есть такие, которые жуют Библию беспрестанно и не понимают ее, потому их жевание бесполезно. Рассуждая о поглощении духовной пищи, Г. Сковорода уверяет, что ее должно быть немного, но пережевывать ее нужно очень тщательно. Философ создает своеобразный афоризм: «Мало читать, много жевать» [I, 1, 234], неоднократно распространяя его: «Мало кушал, много жевал и из маленькой суммы или искры размножил пламень, всѣленную обѣмлющій» [I, 1, 346]. Заметим, что аналогичную точку зрения на книгу и чтение развивает современный исследователь Г. Д. Гачев [Гачев 2000, 9].

Разрастание кода вкуса притягивает код тела. Познающие слово Божие наделяются хорошими или «худыми» зубами, которые не даны навечно. Так зубы становятся концептом кода вкуса. У апостола Павла в молодых годах были «негодненькіи» зубы, но затем стали прекрасными. У невесты из Песни Песней зубы подобны стаду остриженных ягнят. Восторгается философ царем Давидом: «Подлинно, Давид, бѣлы зубы твои...» [I, 1, 236] и сам стремится иметь такие зубы. Все библейские персонажи делятся на чистых скотин с хорошими, или добродетельными зубами и нечистых с зубами дурными. От чистых «скотин родилась и истина Божія, и со человѣкы поживе» [I, 1, 234]. Философ возмущается теми, у кого «худые» зубы, или железные: «Все порвали, пожрали, поглотали зубами отца своего железными да без останка» [I, 1, 236].

Данный концепт работает и по отношению к человеку. Ужасно, когда у человека вообще нет зубов. Своего бестолкового собеседника Г. Сковорода называет беззубым. Этим изъяном наделены те, кто, ничего не понимая в Библии, делает ее своей настольной книгой. Это скоты беззубые, которых находит погибель: «Сіи уроды не родныи ли потомки оказываются страшнаго того у Даниїла звѣря, кой всѣ переѣл и пережевал, но то бѣда, что останки ногами потоптал!» [Там же]. Беззубым вкус «библейного» слова кажется горьким, так как «они приступают к наслѣдію сему без вкусу и без зубов, жуют одну немудренную и горькую корку» [I, 1, 374–375], не могут проникнуть внутрь священного текста. Таковы все идолопоклонники, язычники, все те, кому не дано познать Бога; «жвачка у них одинакая» [I, 1, 254].

Код вкуса разрастается, в результате чего происходят чисто барочные стяжения высокого и низкого, вещественного и абстракт-

ного. Если человек торопится, не разжевывает духовную пищу, то, беспорядочно набрасывая в желудок своей души священные слова, только засоряет его: «Сколько мы набросали в наш желудок священных слов? А кая полза? Только засорили» [I, 1, 346]. Переваривает все прекрасно здоровое сердце или душа, которая выступает не только как желудок, но и наделяется зубами. Процесс поглощения пищи рассматривается внимательно и дополняется перевариванием: «Если не пережует пищу зубами, будет использована лишь небольшая часть пищи, ибо она поступит в непереработанном виде; таким же образом, если не будешь нажимать на авторов и не будешь усердно и много их читать, то никогда не превратишь их в сок и кровь» [II, 2, 345]. Не менее важно и очищение желудка — все готится для описания трудностей чтения священного текста.

Снизив образ усвоения священного слова, Г. Сковорода поднимается ввысь и вновь обращается к Ветхому Завету, подробно разбирая, каких животных можно посвящать Богу, а каких нет. Он объясняет, почему Бог «велит себѣ посвящать тѣх звѣрей и скотов, кои имѣют раздвоенное копыто. А сего еще недовольно. Он ищет, чтоб, сверх того, тая животиноа отрыгала жваніе, то есть по два раза бы жевала пищу, в желудок опускаемую. Таков есть вол, коза, елень» [I, 1, 232]. Его восхищают скоты с «двойным жваніем», и он резко сближает код вкуса с библейскими запретами, утверждая, что и чтение-«жваніе» разделяется на два этапа. «Первое жваніе в том состоит, чтоб разобрать корку или шелуху историчную, церемониальную, приточническую, кратко сказать, плотскую» [I, 1, 233]. Второе «жваніе», к которому трудно «прогрызтись» разумом, — это поиск сокровенного вкуса, внутри корки утаенного. Только «двойное жваніе» помогает вкусить истину Господню. Г. Сковорода сам порой пугается своих смелых построений и приходит к выводу о том, что они похожи на притчу.

Таким образом, через код вкуса, примененный относительно Библии, разрабатываются правила чтения-поедания, создается образ человека, питающегося священным словом, но не переедающего, человека с хорошими зубами, не забывающего посолить предложенную ему Господом пищу, человека, подобного скотине с «двойным жваніем». Сама же Библия предстает той сладостной пищей, без которой человеку нет жизни.

**Код театра.** Чтобы показать дистанцию между внутренним и внешним, Г. Сковорода рассматривает Библию в театральных терминах. В результате она набирает ряд «театральных» значений, и человек взирает на нее, будто на зрелищное представление. Углубляясь в

священный текст, человек, по словам философа, должен вести себя, «как на оперѣ», но не любопытствовать и довольствоваться тем, что «глазам (...) представляется» [I, 1, 148]. Ему не следует заглядывать за «ширмы» и «хребет». (Очевидно, что здесь имеются в виду театральные декорации.) Так намечается граница между зрителем и зрителем. Человек не только должен видеть, что ему показывают. Ему нельзя даже воображать, что происходит за пределами его кругозора, додумывать то, что невидимо. Вести себя подобным образом следует потому, что подлость, приближаясь к величию, теряет к нему почтение, остается равнодушной к великим делам и персонам.

При рассмотрении Библии в театральном коде на первый план выходит не собственно театр, но граница, отделяющая зрительный зал от сцены и актеров, занавес, называемый философом «благообразной завѣсой». Включая занавес в ряд театральных концептуальных образов, Г. Сковорода интересуется им только в статичном состоянии. Ему не важен момент, когда занавес поднимается и начинается представление. Занавес значим тогда, когда опущен и скрывает то, что видеть не должно. Заглядывать за него не следует, туда может отвести только «нестарѣющийся наш Купідон» [I, 2, 54], сам Господь. Г. Сковорода заявляет, что Библия прикрыта «фигуральной занавѣсой», сделанной нарочно для «худородных и склонных к любопытству сердец» [I, 1, 148]. Данное определение указывает на внешний слой священного текста, значения которого еще предстоит открыть. В нем скрываются «пропасти и соблазны», опасные для человека. Это значит, что Библию нельзя понимать буквально, что только стремящийся к истине сумеет отдернуть «завѣсу». Завеса эта — «премудрейшая» и только снаружи прикрывается юродством. Такова вся Библия, которую в другом месте философ прямо именует завесой: «Страх Божій вводит во внутреннюю Библию завѣсу, а Библия, тебе ж самага взяв за руку, вводит в свой же внутренний чертог, котораго ты отроду не видывал, к тому другу» [I, 1, 249], которым есть для человека Господь. Значение занавеса колеблется между светским, театральным кругом и сакральным, когда возникает священная «завѣса» храма. На их безотносительность к реальности указывают такие синонимы, как «покрывало и мрак стѣны» [I, 1, 386].

Кроме того, Г. Сковорода использует концепт маски и связанный с ним образ маскарада, имеющие значение всего внешнего и явного. Библия закрывается, «будто под разнovidным маскарадом, и под гражданскими исторіями, напримѣр, под повѣстью о Исае и Иякове, о Саулѣ и Давидѣ» [I, 1, 148], но любопытные осаждают ее. От

этого родятся ереси и расколы, суеверия и прочие язвы, — утверждает философ. Однажды, кстати, он пишет, что «Мойсей Израиля приуготовляет к яденію пасхи, дабы в путническом маскарадѣ, опоясанны, стояще, и в шляпах, и со жезлами пасху вкушали» [I, 2, 47]. Этот пример подтверждает распространение кода театра в отношении Священного Писания.

## Художественные дефиниции



По всем сочинениям Г. Сковороды рассеяны художественные дефиниции. Как уже говорилось, одни и те же из них приложимы ко всем трем мирам, что естественно,

так как они образуют единую систему, но в наибольшей степени они раскрывают смысл Библии и по отношению к ней разработаны наиболее подробно. Именно им философ доверяет выражение ее основных смыслов и функций. Создавая их, философ не забывает о тех наименованиях, которые ей дают библейские персонажи, например, царь Давид. Она — возлюбленная, любезнейшая, мать, дочь, царица, одетая в золото, царская дочь, красота которой скрыта от глаз людских. Г. Сковорода повторяет эти дефиниции, строит сходные, а также отличные от них. Каждая из них с разных сторон воссоздает очертания Библии и пути человека к ней. Все они раскрывают трудности, стоящие на пути познания, показывают, чего может достичь человек, познавший Библию, объясняют ее двойственную природу. Они демонстрируют ее загадочность, таинственность, опасности, подстерегающие человека на пути познания, одновременно напоминая, что Библия есть источник совершенной жизни и друг его.

Библия в дефинициях описывается в разных ключах, и почти все они строятся на смысловых оппозициях, среди которых выделяется оппозиция *внутреннее/внешнее*, и культурных кодах. Библия уподобляется всему сущему на свете для того, чтобы человек мог проникнуть в ее суть, постичь ее совершенство. Внимая речам Г. Сковороды, сами давая священному тексту различные определения, участники диалогов беспрестанно спрашивают: «А кромѣ сего на что схожа? (...) Скажи, на что еще схожа? (...) А еще на что схожа?» [I, 1, 398–399]. Иногда возможность назвать Библию по-разному их удивляет. В диалоге «Кольцо» так говорится об этом: «Придайте горох с бобами и с дождевыми каплями — в Библии, думаю, все сіе есть. Не забудьте плодов из Соломоновых садов с Иониною тыквою и арбузами» [I, 1, 393–394]. Это перечисление знаменательно. Для



определения Библии годится все: человек в различных состояниях, его жилище, описываемое со многими подробностями, явления природы, животные и птицы. Только дефиниция, основанная на коде машины, активно работающая в связи с Богом, миром и человеком, почти не развита. Но все же философ сравнивает Библию с магнитной стрелой, которая «к оному взирает и ведет к тому: „Восток имя ему“. Сія есть стрела спасенія Господня» [I, I, 369].

Все дефиниции, несмотря на их разнообразие, находятся в равноправном положении и, описывая Библию с разных сторон, они переплетаются между собой, свободно сочетаются. «Сія-то голубица точное есть Воскресеніе мертвых человѣков. Она нас, спадших от горы долу, поставляет паки на той же горѣ» [I, I, 188]. Здесь Библия — *Воскресение, голубица, гора*. Эти же дефиниции приложимы и к светлой седмице, которая есть, как и Библия, *поток, путь и лестница*. Одна дефиниция ведет за собой другую, и, назвав Библию *прахом*, Г. Сковорода взирает на нее как на *облако*, а затем и как на *поле*. Это еще раз доказывает знаковую природу всех операций философа со словом. Обозначаемое, а не обозначающее стоит всегда на первом плане.

**Код природы.** Значительную группу дефиниций составляют основанные на коде природы. Взирая на мир, Г. Сковорода отыскивает в нем художественные определения Библии. Они берутся из космоса, природных стихий, атмосферных явлений, из мира растений и животных.

Библия — это *солнце* всех планет, светило великое, «сотворенное на тверди крѣпости вѣчнаго», ведущее человека «своими зменіями во времена вѣчности, во дни спасенія, в лѣто Господне благоприятное» [I, I, 379]. Как видим, философ не дает характеристики светилу, зато подробно рассказывает о том, как светило-Библия спасает человека, ведя от жизни к смерти, от земли к небу, от времени к вечности. Он не пытается метафорически передать отношения человека и Библии через идею света, что было бы здесь уместно. Все его внимание концентрируется на чрезвычайно важных для него значениях перехода, с солнцем явно не связанных. Подобная конструкция свидетельствует о том, что дефиниция как бы ускользает от своих первичных значений. Создается впечатление, что она не столь уж важна, главное содержится в приданных ей определениях, разворачивающихся в концепцию отношений человека с Богом.

Не только *солнцу*, но и *луне* меж солнцем и землей подобна Библия. Назвать лунной Библию можно, потому что один «полукруг»

луны — темный и обращен к земле; другой — светлый и обращен к солнцу. Делая луну неподвижной, философ полагает, что описанное им строение луны соответствует строению Библии, у которой есть внешняя сторона, параллельная по смыслу темной стороне луны. Она обращена к миру и человеку. Через нее следует пройти, «продраться», чтобы встретиться с той, которая своим светом освятит его жизнь, со стороной внутренней, которой соответствует светлая сторона луны. Она обращена к Богу. Так Библия, становясь *луной*, утрачивает свою первую дефиницию и отдает ее Всевышнему. Как помним, *солнцем* называется Бог. Эта дефиниция основана на противопоставлении внутреннего и внешнего, которое философ считает основополагающим для Библии.

Библия видится ему облаком. Она — «облак, объемлющий прекрасное кольцо сияющих радуги» [I, 1, 382]. Разве это не живой образ Библии, — восторгается философ. *Облако* имеет те же значения, что и темная сторона луны. Это фигура Библии, смысл которой следует раскрыть человеку. Пока же он скрыт *облаком*, в котором сияет *радуга*. *Радуга* и *облако* здесь неразрывны как внутреннее и внешнее, определяющие суть Библии. Затем определение *радуга* становится самостоятельной дефиницией: «Кто бы мог догадаться, что Ноева дуга образ есть священная Библии, если бы не сын Сирахов, похваляя Божественную премудрость, сказал: „Слава высоты, твердь чистоты“...» [I, 1, 379]. Эта дефиниция не раз привлекает философа. Однажды он подчеркивает в ней значение границы, называя «дугою, всю тлѣнь ограничивающею» [I, 1, 353]. *Радуга*, как видим, — непростая. Ее образ возникает не из наблюдений за природой, а из чтения Ветхого Завета, цитата из которого играет в данной эмблематической по характеру дефиниции роль подписи. Однажды эмблема полностью определяет Библию. Теперь *радуга* появляется из эмблематики и приводит за собой *облако* и *солнце*: «А видали ль вы когда символ, представляющий дождевный облак с радугою? А возлѣ его сияющее солнце с подписью: „Ни дожда, ни радуги без солнца“. Так Библия: „Дондеже найдет дух от вышняго“» [I, 1, 393]. В этом высказывании сталкиваются дефиниции, описанные выше: *солнце*, *облако*, *радуга*. Последние уступают место *солнцу*. Этот пример показывает, сколь интенсивна жизнь дефиниций, постоянно находящихся в движении и взаимодействующих между собой.

Спустившись с небес на землю, приспособив атмосферные явления и светила для описания Библии, Г. Сковорода обращается к четырем стихиям, среди которых основное внимание уделяет воде и земле; огонь у него трансформируется в свет в его первоначальном

значении. Стихии воздуха прямо он не касается, а использует, как мы видели, только некоторые явления, происходящие в «воздушной» атмосфере.

Философ называет Библию *источником*. Задав эту дефиницию, он внимательно присматривается к *источнику* и объявляет, что он не столь уж и чист. Эта парадоксальное высказывание вновь нацелено на оппозицию *внутреннее/внешнее*, но строится она непривычным и достаточно сложным образом. Философ на этот раз внешний слой Библии погружает на глубину, на дно источника, и тогда «народные» истории, в ней рассказанные, которые отнюдь не всегда может понять каждый человек и которые, как уже говорилось, сбивают его с пути праведного, называются не иначе как «грязь и мутный иль» [I, 1, 119]. Такое описание Библии-источника звучит как предостережение; если видеть в священном тексте только внешнее, наносное, она будет опасной и ужасной.

От *источника* Г. Сковорода переходит к *реке* и *морю*, объединяя их. Не быстрое или медленное течение реки, не бескрайние морские просторы ассоциируются с Библией. Глубина вод — вот что выходит на первый план и вызывает образ Библии, подобной *морю* или *реке*. Философ косвенно предполагает тему опасности плавания в глубоких водах. Человеку нужно «смѣло отважиться и на глубину библейную с тѣм, кого слушает вѣтер и море» [I, 1, 415], т. е. с Господом. Таким образом, данная дефиниция тесно связана с одним из видов кода движения и дополнена часто повторяющимся призывом: читая Библию, следовать за Богом. Неведомость подводной жизни также позволяет назвать Библию *рекой* и *морем*: «Священное Писание подобно рѣкѣ или морю. Часто в том мѣстѣ глубина и самым ангелским очам неудобозримая закрывается, гдѣ по наружности показывается плохо и просто» [I, 1, 196]. Эта дефиниция читается как предупреждение против видимой простоты и кажущейся доступности священного текста. Указывая на его сложность, Г. Сковорода утверждает, что «рѣчь Библии подобна азіатской рѣкѣ, именуемой Меандер. Сказуют, что рѣка тая по самым прекрасных мѣстах протѣкает, но теченіе ее вѣется, как змій» [I, 1, 241].

Будучи *морем* и *рекой*, Библия одновременно превращается в *сеть*. Она похожа «на рыбацкую мрежу, множеством безчисленных шариков из дражайших камней осажденную» [I, 1, 399]. Обращая внимание на эти шарики и также строя на них особую дефиницию, о которой мы скажем ниже, Г. Сковорода создает цельную дефиницию Библии, называя ее «мрежей», указывая на ее символи-

ческое значение: «Но когда сія мрежа волочет за собою причину, то уже она и не пустая пліотка» [I, 1, 395]. Это определение напрямую связано с евангельским текстом. Философ развивает его, называя апостолов плетущими мрежи «рыбьями»: «Никогда они не вяжут узлов, чтоб не скрывались внутрь, цѣльная простота голубинаго ока» [I, 1, 409]. Библия оказывается и *потопом*: «Потоп змійн, Ноев, Божій и Библіа есть то же» [I, 2, 135]. Библия именуется также *берегом*, *пристанью*, *гаванью*. Эти дефиниции принадлежат также Господу, что подчеркивает их внутреннее равенство.

Продолжая нанизывать дефиниции одну за другой, отходя от природной стихии, философ переходит к образу воды, бьющей из фонтана, и объясняет Библию фонтаном. «Сей живыя воды фонтан подобен киту» [I, 1, 119], — объясняет он, как всегда, одно через другое, увязывая *фонтан* с *источником*, о котором только что говорилось, что в нем есть ил и грязь. Так философ еще раз демонстрирует полное равнодушие к оболочке слова, которую он затем не оставляет без внимания и вновь обращается к ней, когда дает дефиниции Господу.

Используя для построения дефиниций водную стихию во всех ипостасях, Г. Сковорода называет Библию *водой* и домысливает те значения, которые ей можно приписать. Тут же входит в действие код вкуса. Библия становится *водой* горькой и невкусной для тех, кто ее не понимает. Эту священную воду можно сделать сладкой, опустив в нее «богопоказанное» древо, древо жизни. Библия-вода — не только горькая и невкусная, но даже смертоносная. *Смертоносным источником* называет ее Г. Сковорода. Такой она бывает, если вкушать ее смыслы не по правилам. Называя Библию горькой и опасной, философ имеет в виду возможности ее изменения, которые зависят от человека. Библия, эта «обуялая» вода, благодаря его стараниям, претворяется в священное «куражное» вино: «Кто ж тебе пошлет к Силоаму священнѣйших и живых вод библейных?» [I, 1, 230]. Глядясь в ее «пророческіи» зеркала, человек узрит истину: «В морских водах рѣчи ея вся тварь и всякое дыханіе, аки зеркало, представляется» [I, 1, 322]. Определяется Библия как водный *сосуд*, что полностью раскрывает всегда присущий ей смысл оппозиции *внутреннее/внешнее*: «А в протчем ничего ни на небеси, ни на землѣ не желает, кромѣ сея чаши, наполненныя благошастіем» [I, 1, 186].

Не только вода, но и земля поставляет философу множество дефиниций. Продолжая настаивать на глубочайшем различии внешнего и внутреннего, философ называет Библию *прахом* и *землей*, немедленно объясняя, каковы они: «Вся Библіа есть прах и

персть, но осыпавшая многоочитое колесо вѣчности Божіей» [I, 1, 382]. Естественно, что наименования Библии *землей*, *прахом* нацелены на внешний слой священного текста. Чтобы не оставить его изолированным, Г. Сковорода связывает их с сакральными значениями, которые в данном случае передает часто встречающийся образ колеса, колеса вечности, к которому пристала дорожная пыль и земля. Так выглядит, с точки зрения философа, неразрывность светского и сакрального в священном тексте. Притягивая следующие лексемы со значением *земля*, Г. Сковорода называет Библию *песком* и «*глинкой*». Эти дефиниции недолговечны и быстро исчезают. Однажды их исчезновение передано через код обоняния. Философ мечтает так «взойти в Божественное понятие, дабы не пахло больше землею» [I, 1, 388]. Оставляя за Библией данную дефиницию, он призывает испытывать ее, как должно испытывать каждое слово. Философ призывает: «Испытайте Писаній» [I, 2, 31] — и начинает развивать и дополнять дефиницию *земля* указаниями на действия человека. Здесь человек не пахарь или сеятель, а колодезник. Он должен так испытывать *землю*-Библию, как будто копает колодец, оглядываясь при этом, как роет его Исаак. Это сравнение немедленно сакрализует действие, обогащающее данную дефиницию, и создает образ человека, трудящегося в поте лица с целью познания. Иным путем он не достигнет смыслов Библии. Отбрасывая светские значения, Г. Сковорода называет Библию *землей обетованной*, на которой пасется стадо Божие.

Неожиданно философ наделяет землю пейоративными значениями и называет Библию *сордм*. Подыскивая и другие подобные определения, как *грязь*, он развивает оппозицию *чистое/грязное*. Библия — это «лайно, мотыла, дрянь, грязь, гной человеческой, в коем велит Бог Іезекиілю сокрыть ячменный опрѣсок» [I, 1, 370]. Как видим, оппозиция *чистое/грязное* немедленно вступает во взаимодействие с ведущей для Библии оппозицией: *внутреннее/внешнее*. Естественно, только внешнее приобретает значение грязи, но, стремясь удивить и поразить читателя, Г. Сковорода делает вид, что такова вся Библия, и только в конце фразы отмечает от нее эти определения. Она никак не может быть такой, ибо в ней таится священное причастие. Философ далее объясняет, что вся грязь — это земные дела, опреснок же — слово Божие, с которого нужно стряхнуть грязь и сор. Всей грязи библейской не следует страшиться, так как «из сей безобразной грязи исходит свѣтъ вѣдѣнія славы Господни, блистательныя, как молнія, сіяющія, как золото, прозрачныя, как имитрос (янтарь), огнезрачныя, как анфракс, добровидныя, как фарсис» [I, 1, 382]. Таким образом, *грязи*

противопоставлена не чистота, а сияющие *драгоценные камни*, излучающие свет. Так идея света, не пригодившаяся для дефиниций *солнце, луна*, оживает в неожиданном контексте, среди грязи и мусора. Дефиниция *грязь* дополняется концептуальными образами с тем же значением. Вспоминая библейскую притчу о жене Лотовой, философ, например, будто достает жемчужину из «грязной тряпицы».

Драгоценные камни, сокрытые в земле, также являются материалом для дефиниций Библии, которая однажды названа цепью красот и сокровищ. Из этой цепи Г. Сковорода выбирает *жемчуг*, знаменующий Богородицу, но делает это особым образом. У него на первый план выходит *раковина*, драгоценное «зерно» не привлекается для построения образа Библии. Библия подобна «перловой матери», и это сравнение указывает на ее закрытость. Но если человек сумеет ее раскрыть, то узрит жемчужину. Библия «похожа на перлову мать, показующую извнѣ ничтожную жидкость, но внутрь, как зеницу ока соблюдающую, дражайшее сіяніе жемчужнаго шарика» [I, I, 396]. Так в образе жемчужной раковины преломляется оппозиция *внутреннее/внешнее*. О *драгоценных камнях*, символизирующих Библию, Г. Сковорода вспоминает в уже известной нам дефиниции Библии как *сетей*. Сами *сети* уходят на второй план, а *драгоценные камни*, которыми эта сеть украшена, становятся основными. Эти *камни*, или шарики, утаивают свою цену. Следовательно, здесь вновь речь идет о *жемчуге*, как и в следующей дефиниции. Библия оказывается похожей «на грубую, суетѣрную и древнюю варварскую статую, представляющую умершаго за истину друга, но внутрь преисполненную высокого рода маргарит» [I, I, 398–399]. *Статуя* имеет значение внешнего. Внутри нее скрывается драгоценность, жемчуг, значение которого раскрывает эмблематическая надпись: «Сила в немощи, цѣна в нищетѣ, в буйствѣ премудрость» [I, I, 399].

Взгляд философа от земли движется вверх и останавливается на горе. Гора, «символ объединения *верхнего* и *нижнего* мира и возможности медиации» [Цивьян 1999, 13], чрезвычайно значима в пространственных представлениях Г. Сковороды. *Горой* становится Библия, ведущая человека на духовную высоту. Назвав Библию *горой*, философ обращает внимание на человека, который, двигаясь к горе, шествует важно, невзирая на то, что путь неровен, соблюдая меру в движении. Человек по горе поднимается к Богу, потому Библия — это не просто *гора*, но *гора* Божия. Так Библию называл царь Давид. К горе-Библии философ привязывает слова: «Просвѣщаеши дивно от гор вѣчных» [I, I, 186]. У собеседников новая дефиниция

вызывает недоумение: «Как же ты говорил прежде, что священное Писаніе возводит на гору познанія Божія, а нынѣ оно называется горою?» [I, 1, 187]. Но философ не сдаётся: «Разве тебѣ удивительно то, что горою восходим на гору? Если путь ведет из рова на гору, то, конечно, первая его часть есть низка, а послѣдняя высока столько, сколько гора, на которую конец дороги поднимается» [Там же]. Иногда данная дефиниция распространяется за счет определений — *гора* именуется каменной и золотородной, а сама Библия «каменем прибѣжища для перестрашенных грѣшников» [I, 1, 186].

Библия находится на недостижимой высоте не только, когда она *гора*. На эту ее позицию указывают и другие дефиниции: *крылья*, *дверь*, *предел*, хотя в последнем случае код движения отсутствует. Вознесение происходит и тогда, когда она *песок*, *пристань*, *берег*, хотя эти дефиниции входят в «водный» ареал, что еще раз подчеркивает высокую степень символичности языка философа.

Г. Сковорода, играя понятием высокого и низкого, верха и низа, называет Библию не только *горой*, но и *пещерой*. Конечно, она «скотская» *пещера*, к которой трудно приблизиться, т. е. вертеп, где родится Христос: «Внутри двѣа родит того, которого ангелы поют непрестанно» [I, 1, 185]. Эта дефиниция Библии особенно важна. В ней скрыта идея рождения истинного человека в каждом, проникшем в истинные смыслы Библии. Так дефиниция приобретает сакральные измерения, происходит сакрализация метафорического пространства священного текста. Но на этом философ не останавливается.

Библия может быть и обычной *пещерой*, но находящейся на высоте; к ней нужно подниматься узкой тропой по кручам. В этот момент происходит переворачивание низкого и высокого, низкое становится недостижимым, ибо находится на вершине. *Пещера* не обязательно пуста. Она может служить приютом отшельника, как в одной притче, служащей развернутой дефиницией: «Библия подобна ужасной пещерѣ, в коей жил пустынный, братом своим посѣщенный» [I, 1, 245]. Брат его считает пещеру угрюмым обиталищем. Отшельник возражает ему, указывая на *завесу*: «„Вот, что, братец, меня забавляет“, — отвѣчал уединенной» [Там же]. Эта *завеса*, как и *пещера*, обозначает закрытость священного текста, трудность его познания. Она удваивает основное значение *пещеры* как нечто скрывающей, таящей в себе и выступает как знак в чистом виде.

Задав дефиницию Библии как *пещеры*, Г. Сковорода пишет на тему пещеры целую притчу, повествуя о том, как собрались в путь два невольника. Невольники здесь — это грешники, проходящие

трудный путь познания святой истины. Когда они подошли к «великим горам», начался сильный ветер. Так символизируются препятствия на пути познания. Невольники переживают бурю у источника, «прорастающего из ужасных азиатских гор» [I, I, 193]. Источник, как мы помним, — одна из дефиниций Библии, здесь не работающая, но выступающая на правах аллюзии. Они поднимаются по круче к пещере, и ведет их к ней дух. Так конкретизируется образ пещеры на высоте. Надпись над ней гласит: «Сокровище света, гроб жизни, источник блаженства» [Там же]. «Картинка», созданная Г. Сковородой, все ближе пододвигается к эмблеме. Пещера оказывается запертой, что значимо, ибо Библия закрыта для посторонних глаз; и дверь (еще одна дефиниция Библии) в нее не сразу открывают. Пещера — темная, но несмотря на отсутствие света, она влечет к себе. Правда, потом выясняется, что она освещена лампадами, что еще раз подчеркивает ее особый статус. Невольники идут сквозь тьму, достигают зала и пируют с хозяевами. Через трапезу с включением кода вкуса развивается идея познания. Хозяева, пирующие уже шесть дней, прославляют своего господина, которого никто из них никогда не видел. Так через код зрения вырисовывается образ Всевышнего. Он принадлежит веселости всеобщей как радость всех христиан, всех снабжает и обо всех печется. Он смотрит не на лицо, но на сердце. Только пастухи носят ему от них поклоны. Упоминание о пастухах подводит к евангельскому эпизоду поклонения пастырей. Невольники движутся дальше по пути «господскому», уже ничего не страшась, так как теперь у них есть «факал», символизирующий свет познания, Библия. Вдали они слышат пасхальное песнопение и приближаются к истине. Эта притча глубоко символична, и основные ее символы, *гора*, *источник*, *факал*, *дверь*, также являются дефинициями Библии. Здесь они только названы, основная работа идет с дефиницией *пещера*, но их появление в данном контексте значимо.

Как мы помним, пещеру озаряет свет лампад, и выйти из нее можно, освещая путь факелом. И *лампада*, и *факал* — это дефиниции Библии, в которых доминирует значение света, присущее самому Господу. Библия как путь к нему оказывается *светильником*, этот свет содержащим и излучающим. «Она-то есть вселенская лампада, огненная Фарийская вежа для мореплывающей жизни нашей» [I, I, 291]. Так, лампы, развешанные на стенах пещеры, преобразуются в одну вселенскую *лампаду*, и к этой дефиниции сразу подыскиваются следующие, однородные с ней. Таким становится *Фаросский маяк* («Фарийская пирамида»), одно из семи чудес света. Этот маяк необходим человеку, так как жизнь его — мо-



ре, и переплыть его можно только, если его путь будет освещен. Библия — это и *столп облачный*, утверждает Г. Сковорода, объясняя, что «приморскіи туріи» с горящим на них огнем ставятся для мореплавателей: «Она-то нас, обуреваемых в морѣ мыра сего, наставляет к гаванѣ оной, гдѣ убогій Лазар со Авраамом и вся церковь почиваетъ» [I, 2, 83]. Философ далее находит подходящие светильники. «Священное Писаніе есть фонарь, Божіим свѣтом блистающій для нас, путниковъ» [I, 1, 240]. Здесь сохраняется код движения, заданный предыдущей дефиницией, и человек из мореплавателя превращается в путника. Значение светильника сужается, и уже только Евангелие становится *фонарем*. Философ говорит, обращаясь к Господу: «Евангеліе твое есть зажженный фанарь, а ты сам в нем свѣтомъ» [I, 1, 184]. Так от светильника, наконец, философ переходит к источнику света.

Исчерпав дефиниции, основанные на четырех стихиях, Г. Сковорода занимается поисками дефиниций в мире растений. Этот мир становится неисчерпаемым источником для их создания. Философ видит в Библии *поле пустое*, «износящее траву и благовонные цвѣты» [I, 1, 382]. Подобное наименование, называемое им самим символом, нужно ему для того, чтобы указать, что Библия рождает из пустыни изобилие, из гнили — нетление. Зеленое поле, усеянное цветами, вызывает ассоциации с одним библейским эпизодом, где упоминается поле, но совершенно иное. Это поле, усеянное костями, которое видел пророк Иезекииль. На этом же поле Создатель сотворил человека, «подмешав своей слины» [I, 1, 383]. Так и мы, читая Библию, становимся новым человеком. Кости эти — слова Господа Бога. Это их узрел библейский персонаж. Философ рассказывает о том, как пророк оживляет кости, «наводит на них жилы, плоть, кожу — все новое и дух жизни» [I, 1, 253]. Кости-слова превращаются в «дом библейный, и ты сам дом» [Там же]. Таким образом, *поле* превращается в *дом*, благодаря тому, что в кости, разбросанные на нем, вдохнули жизнь. Назвав Библию *домом*, Г. Сковорода не забывает напомнить человеку, что он также является *домом*. К этой дефиниции мы еще вернемся. Заметим, что вновь вокруг одной дефиниции *поле*, переходящей из разряда светских в сакральные за счет обращения к Ветхому Завету, собираются другие, образуя своеобразный пучок дефиниций. Библия — это не только *поле*, но и *сад*, через ограду которого трудно проникнуть к кушам и прекрасным цветам. *Сад* тут же принимает значение *рая*. Эту дефиницию мы рассмотрим в ряду сакральных.

От поля и сада философ переходит к конкретным растениям. Однажды Библия получает наименование «будущего» *терновника*.

Наиболее пригодными среди природных дефиниций для наименования Библии оказываются *орех* и *виноград*, как плоды, а не растения. Библия — *орех*, и каждое слово ее есть «один орѣх, един только лужан. Раскуси его и ражжуй. Тогда ражжевал еси всю Библию» [I, 2, 55]. Называется она и *лузой*, т. е. ореховой скорлупой: «Библиа есть точная луза» [Там же]. Когда речь заходит о ядре ореха, или зерне, то оказывается, что «сими-то орѣхами весь библейный рай, как родоскіе вертограды плодами, наполнен и преисполнен» [Там же]. Так еще и еще раз передается оппозиция *внутреннее/внешнее*. Переходя к описанию внутреннего, Г. Сковорода называет священный текст *виноградом господа Саваофа*: «Библия твоя твой-то есть виноград: да молчит тут всякая плоть человеѣча!» [I, 1, 231]. Конечно, подобная дефиниция связана с образами виноградной лозы и вертоградаря, знаменующими Иисуса Христа, но Г. Сковорода обращает внимание не на его связь с Библией, хотя она в данном определении скрыто присутствует, а на связь человека с ней. Он объясняет ему, что если Библия — это его *виноград*, то не нужно осквернять его «плотскою жатвою. Станем плоды собирать с тобою, чрез тебе и для тебе (...) Ты насадил на землѣ рай твой, ты оббирай и плоды его» [Там же]. Как видим, Г. Сковорода предпочитает или *поле* и *сад* как вместилища диких и природных растений, или плоды. Эти дефиниции встречаются редко и почти не повторяются. Зато животный мир предоставляет философу огромные возможности для новых переименований Библии.

Вся она — *зверинец Божий*. Скоты, звери и птицы, живущие в ней, суть фигуры, или символы, к которым всегда присматривается читатель. Почему-то людям, считает Г. Сковорода, очень нравятся образы животных, они их просто обожают. Рассуждая о Ноевом ковчеге, он и сам внимательно присматривается к представителям животного мира, силясь в них познать сущее, будучи уверенным в том, что они знаменуют людей, имеющих сердце или лишенных его. Его собственные сочинения, по его словам, подобны ковчегу; они населены птицами и зверями. Так он следует за Библией, в которой запечатлены «скоты, звѣри, птицы, чистыя и нечистыя» [I, 2, 20]. Потому она получает самые разнообразные дефиниции, заимствованные из животного мира.

Библия — *кит*, утверждает Г. Сковорода, вспоминая дефиниции, основанные на водной стихии. Этот кит испускает «выспрь из ноздрей сокровенную нетлѣннѣю воду, о коей писано: „Вода глубока — совѣтъ в сердцѣ мужа, рѣка же изскачущая — и источник жизни“ (Притчи, 18 и 20)» [I, 1, 119]. Описав способность кита выпускать фонтаном воду, Г. Сковорода сосредоточивается на воде, будто

совсем забыв про кита. Это вода нетления, утверждает он, подыскивая нужную цитату, что еще более усиливает эмблематический характер данной дефиниции. Библия — это великий *кит*, которого уловляет только всесильный дух. «Он один сим зміем, как дѣтина воробьем играет (...) Одну свою руку он один налагает на него» [I, 1, 386]. Как видим, *кит* легко превращается в *змея*, еще одну дефиницию Библии. Может кит быть равен *дракону*: «Хоть он кит, хоть дракон — есть то Библиа» [I, 1, 303]. Это замечание снимает противоречивость библейских дефиниций.

«Лев есть образ Библии» [I, 1, 124]. На этом достаточно статичном эмблематическом образе Г. Сковорода не задерживается и сразу дополняет его отношением к Библии идолопоклонников, язычников, которые нападают на нее, думая, что она мертва, не понимая скрытых в ней тайных значений. Им не дано знать, что «в тлѣнных ея образах сокрывается живот вѣчный и что все сіе востает и возносится к тому: „Бог наш на небеси и на земли...“» [Там же]. Есть еще один вариант данной дефиниции, восходящей к повествованию о льве из зоологионов. Он бывает мертв первые три дня до тех пор, пока его отец не вдунет в него живительный воздух: «Возможно ль найти благолѣпнейшій для Божественной книги образ?» [I, 1, 125]. Обычно этот эмблематический образ знаменует Воскресение, но философ переносит его на Библию. В другой раз он вспоминает «Сампсонова» льва в связи с Библией, в котором Сампсон находит «сот сладости». Называет философ Библию *львицей*. Она и жестокий, рыкающий *лев*, обходящий Вселенную, терзающий читателя, «попавши на бѣднаго, от лѣвой страны» [I, 1, 302]. «Лѣвая страна» — внешний слой священного текста. Так оппозиция *внешнее/внутреннее* взаимозаменяется с оппозицией *правое/левое*.

Как видим, в библейском зверинце водятся эмблематические животные, но есть в нем и библейские, как *дракон*: «Сей дракон для таких цѣлительный» [Там же]. Он семиглавый, изbleвывающий «вод горьких хляби», покрывающий земной шар суеверием, нелепыми срамными враками. Их дрожжами упивается суевер и «бразничает и козлогласует нелѣпую» [I, 2, 8]. Она есть змий, потому что, если одна ее фигура — змий, то и она сама змий, притом «точный»: «Итак, Библиа есть змій, хоть одноглавый, хоть семиглавый» [I, 2, 29]; и создан он нарочно, «да поругаются ему соборища нагло судящих» [I, 2, 31]. Этот «змий такой свивает свиток, что, не узнав ока, не узнаем намѣренія. Библиа есть точный змій» [I, 1, 396]. Последняя дефиниция отсылает к структуре Библии. О каком еще животном идет речь в следующем высказывании, можно догадаться. Дух-утешитель, управляющий силой Библии, вдевает ей

золотое кольцо в ноздри. Этот жест заставляет вспомнить Соломоновы притчи. Дух дает «глагол благовѣствующим» [I, 1, 387]. Свинью с золотым кольцом в ноздрях из притчей Соломона можно, считает Г. Сковорода, «приточить» к Библии. Говоря о свинье, Соломон имеет виду тленные и бренные фигуры Библии; кольцо же знаменует вечное царство Божие. Можно эту дефиницию приспособить и к человеку.

Есть еще одна дефиниция, приложимая к человеку и Библии. «Ты — телец», — говорит философ человеку. Также он называет Библию: «Без сумнѣнія, се тот телец, что Авраам представляет всевождемънейшему своему троеличному гостеву. К сему телцу и премудрость: заклав своя жертвенная, зовет тебе. Сего представляет и отец блудному сыну, однако ж в то время, когда он уже вернулся домой» [I, 1, 252]. Назвав Библию *тельцом*, и следовательно, обратившись к теме жертвоприношения, Г. Сковорода возвышает образ жертвенного животного, обращаясь к трапезе под дубом Мамврийским. Символ святой Троицы дополняется обращением к притче о блудном сыне. Эти священные образы сливаются воедино: Авраам своему «троеличному» гостю предложил того же тельца, которого ради блудного сына заколол отец. Философ развивает дефиницию, награждая ее определениями. «Святѣйшая Библия спасительный есть телец, от Бога нам дарованный» [Там же]. Библия — не только спасительный, но и истинный *телец*. Самому человеку, блудному сыну, подойти к *тельцу* невозможно. «Привлечь» же к нему может только отец, Бог. Так выявляется связь Господа со священным текстом. Назвав Библию *тельцом*, философ превращает в них и библейских пророков. Авраам и Исаак называются чистыми *тельцами*, могущими приносить в жертву святейшего тельца. Но есть и другой телец, скованный из золота и серебра. Ему поклоняются язычники, не помня о себе и о доме своем. Библия — не только телец, но и *корова*, нас питающая: «Змій из той же коровы сосет молоко и преобразает в яд, а человек слушает притчи (...) Библия есть не только корова, но (...) и змій, и лютый поглощающий лев» [I, 1, 302], — вспоминает философ предыдущие дефиниции священного текста.

Библия — загадочный *сфинкс*. «Имя ея — Сфинкс, дѣвичья голова, тулуб львиный...» [Там же]. Она «еврейская сфинкс», «лев-дѣва, или льводѣва. Купно лев и дѣва» [I, 2, 152]. Эту дефиницию философ разворачивает в притче о древнем мудреце Эдипе, оставившем в наследство своему сыну книгу о сфинксе. Постепенно образ книги сливается с образом сфинкса, знаменующим как внешние ужасы и страхи, уродство и жестокость, так и внутренний свя-

щенный смысл. Из «ложной истории» родится новый, всеполезный дух, и сын становится истинным наследником высокого отеческого мира. «Библия есть то же, что сфинкс. Она портит и мучит не познавшего самого себе и слѣпца в собственном домѣ своем» [I, 1, 454]; опасна она для человека; нельзя около нее дремать и играть.

Мир птиц также служит для образования дефиниций Библии и раскрытия ее значений. Она есть чистая *голубица*, способная вынести человека из тьмы неверия. У этой голубицы духом Божиим посеребрены крылья, позлащены «междорами». Этой «нескверной» голубкой пленился царь Давид. Она поставляет человека на гору, с которой он успел упасть. Вместе с ней он летит в царство Божие, к невидимому небесному человеку. Это ее действие не кажется невозможным, так как в греческом и «римском» языках слово *Воскресение* значит поставить падшего на ноги, — объясняет Г. Сковорода. Так значение перевода активизируется в подборе дефиниций. *Голубица*, часто повторяющаяся дефиниция, не остается неподвижной. Возникает метонимический оборот, когда Библия именуется *крыльями*.

**Человек.** Как видим, мир поставляет Библии огромное количество дефиниций. Меньшая их часть, но знаменательная, связана с человеком: «Библия есть человек, и ты человек» [I, 1, 251]. Библия — это не только один *человек*, но и *люди Божий*. Г. Сковорода конкретизирует образы человека, пригодные для определения Библии. Она и тот *человек*, который не идет на совет нечестивых, человек без порока. Но она же *человек* юродивый, так как все внешнее в ней есть юродство и дурачество. Конечно, это дурачество Божие: «Вот вам поварня и дурачество Божие» [I, 1, 262], — говорит философ о Библии. Она же *отшельник* и *человек* «домовит», «уготовавший съмена в закромах своих» [I, 1, 371]. Это о нем сказано: «Изыде съяй съяти». Библия-*сеятель* сеет семя не пустое, но скрывающее в себе Божию силу. *Семя*, а не *сеятель* оказывается достойным внимательного рассмотрения: оно портится со временем, но новое прозябает. Как всегда, совершается перенос с дефиниции на ее составляющие, и в результате вновь возникают природные дефиниции. Если Библия *человек*, а земная жизнь человека есть смерть, то, следовательно, человек — это труп. Библия во всем подобна человеку, потому и она превращается в *труп*: «Труп есть всякий бранный человек, и Библия есть человек и труп» [I, 1, 274], — вновь подчеркивает философ различие между внутренним и внешним. Но в этом трупе мы находим «свѣтъ и сот»: «Высоку сей труп общает трапезу, высоко и мы возлѣгли, гдѣ царствует вѣчная сладость и вѣчная юность» [Там же].

Образ человека расширяется, и система человеческих отношений определяет Библию. Вот уже *друг* выступает фигурой и образом Библии. Она «наш верховнѣйший друг и ближний, приводя нас к тому, что есть единое дражайшее и любезнѣйшее» [I, 1, 132]. Библия также есть *слуга* и *доброжелатель* человеку, ибо таков каждый настоящий друг. Чтобы объяснить сущность этого сравнения, философ приводит список цитат из Песни Песней, подтверждающих его. Будучи варварской *статueй*, Библия представляет умершего за истину друга, самого Христа, принесшего себя в жертву за грехи человеческие. Библия — сосед человеку: «У сего-то друга-сосѣда занимает во Евангеліи хлѣб для гостей» [I, 2, 51].

Библия — *брат* человеку: «Библия есть-то брат челоуѣку. Он родился для сохраненія нас, братьев своих» [I, 1, 249]. Так входят в действие термины родства. Библия находится с человеком в различных родственных отношениях: «А как творящій волю Божию суть мати и братія Христовы, так взаимно им и Библиа» [I, 1, 131]. Создавая этот образ, Г. Сковорода опирается на слова из Евангелия от Марка: Вот мать Моя и братья Мои; ибо кто будет исполнять волю Божию, тот Мне брат, и сестра, и мать (М. 3, 34–35). Итак, Библия — наша мать: «Сколько ж мы одолженны матерѣ нашей Библии? Она непрестанно кладет нам во уши иное высочайшее *нѣкое естество*, называя оное началом, оком, отцем, сильным, Господем, царем, ангелом совѣта, духом владычным, страхом путе-ведущим, вторым челоуѣком, свѣтом, радостію, веселіем, миром» [I, 1, 416]; «Мати твоя Библиа ничего не хулит» [I, 2, 48]. Библия не только *мать*: «Хоть Библиа тебѣ, хоть ты ей дщерь и отец, и брат брату, и друг другу, и сестрѣ сестра» [I, 2, 51]. Таким образом, она *мать* и *отец*, *брат* и *сестра*, *дочь* и *жена* человеку: «И дѣва и жена твоя се, яко лоза виноградная, в боках телѣснаго дому твоего родит тебѣ сыны сіонскія и дщери іерусалимскія, не от крове, но от Бога раждаемая» [I, 2, 152]. Она *вдова* или *невеста*. Эта *дева* «нетленная», чистая, а иногда *блудница*, «она у Соломона, которыя слѣдом волочутся буйные молодчики (...) Се тая блудница!» [I, 1, 303]. Она *возлюбленная* и открывается только смиренным любовникам. Она — всем родная родня. Только смертный, не рожденный свыше, не обретший в себе Бога — не родственник Библии. Библия выступает покровительницей людей. Она жизнь человека, царство всех людей и жилище их.

Существуют также дефиниции Библии, основанные на деятельности человека. Одна из них опирается на код искусства, который, как мы помним, характеризует ее в значительной степени. Теперь код перерастает в дефиницию. Библию Г. Сковорода именует музы-

кальным инструментом, называет *трубой*, позлащенной духом Божиим, сладкими *гуслями* Божиими. Она совершеннейший и мудрейший *орган*, но она же дурная и несложная *дуда*, если человек обращает ее к мирским, плотским делам. Список музыкальных инструментов, обозначающих Библию, дополняется *арфой*, на которой играл царь Давид, *свирелкой*. Эти образы распространяются настройкой инструмента, без которой не будет согласия в музыке: «Кто ли пресладчайший мусікійскій Богу орган сирѣчь Біблію, дурногласною и безгласною сотворил и разстроил?» [I, 2, 151]

Включая медицинский код, философ предупреждает, что человек, размышляя о Библии как о спасительном средстве и врачевателе, не должен вспоминать о «тѣлесных врачеваніях», о плотских лекарствах. Ее лекарства не сравнятся с земными. Только здесь можно найти средство от искоренения ядовитых и мучительных мыслей. Называя Библию *аптекой*, он объясняет, что она «Божією премудростію приобретенная для уврачеванія душевнаго мира, ни одним земным лѣкарством неизцѣляемого» [I, 1, 371]. Библия — это и «болница горняя», населенная ангелами, где пребывает главный архидиакон, сам Господь. Это та самая *гостиница*, куда зовет всех, сердце свое потерявших, «паціент іерихонскій»: «„Приидите ко мнѣ, все труждающіеся...“». О сем врачѣ внушает нам сын Сирахов: „Почитая врача“» [I, 1, 368]. Она царский *врачебный дом*. В этой *аптеке*, или *больнице*, копает и роет Павел, вооруженный силой крестного древа. Он убивает всю гниль и гной и «вынимает и сообщает нам само чистое, новое, благовонное, Божіе, нетѣльное, вѣчное» [I, 1, 371]. Так врачевание неожиданно сочетается с возделыванием почвы. Столь парадоксальным образом развитые дефиниции — нередкость у Г.Сковороды. «Приступая к небесным оным писателям, должно принять чистительныя пилюлы и всѣ старинныя с глупаго общества водхненныя мнѣнія (...) изблевать» [I, 2, 35], — сказано о правилах чтения священного текста.

**Пространственные дефиниции.** Продолжая развивать дефиниции, связанные с человеком, философ обращается к жилищу. Постоянно встречающаяся у него дефиниция *дом* применяется, как уже было сказано, и к Библии. Так через строение развивается соотношение макро- и микрокосмоса [Цивьян 1999, 31]. Дом этот внешне выглядит по-разному. Это чертог, гостиница, бедный домик. Каждый из них может стать домом Божиим, как тот, который узрел Иаков. Главное, что находится внутри: «Если в твоём домѣ сокровище зарыто...» [I, 1, 159]. Таким образом, данная дефиниция идеально выражает оппозицию *внутреннее/внешнее*.

На первый план выступает ее сакрализированный вариант. Библия — *дом Давидов*, который он любил, истекая от желания «дворов Господних». Он хотел вечно жить «в домъ сем Божіем на мѣстѣ покрова сего предивнаго, гдѣ глас радующихся и шум празднующих» [I, I, 186]. В этом *доме* — жертва, пение и покой душевный, «пристанище хотѣнія» [Там же], закрытые от человеческого мятежа. Благолепие этого дома — Премудрость Божия. В нем «судейскій престол всяку ложь рѣшит и рѣжет» [I, I, 184–185]. Библия — *храм* вечной славы Божией. Она *покой* чистой голубицы, где человек может отдохнуть с Авраамом. Но как войти туда, мало кто знает. Эта дефиниция, близкая к дефиниции рая, вытесняется образом голубицы с чудно шумящими крылами, о которой мы уже упоминали.

Не только освященное библейскими традициями жилище представляется Г. Сковороде достойным для описания Библии. В одной притче он называет ее *домом* богатого господина. Дом этот, великолепный и роскошный, стоит в пустыне, символизирующей жизнь человеческую или мир. Он не удален от человека, а находится на пути (то есть на пути жизни каждого) под видом бесплатной гостиницы. Следовательно, туда может войти любой желающий. Так для всякого человека открыта Библия. Но эмблематические надписи-библейские цитаты «на лице» дома предупреждают: «Всѣ ввійдут, но не всѣ будут», «Всѣ насытятся, не всѣ насладятся» [I, I, 396]. Господин этого дома невидим, как и подобает Всевышнему. Он не выходит к постояльцам. Пребывая в тайных горницах, он слушает их разговоры и избирает тех, кто ему понравился, делая их «особливой милости своея вѣчными участниками» [Там же]. Путники, таким образом, временно пребывают в *доме*-Библии, так как не каждый способен задержаться на тайне вечного. Те же, кто достиг ее, остаются в нем навсегда. Так эта развернутая дефиниция окончательно принимает символические измерения.

Библия — это и «нехитрый домик», оставленный богатым отцом в единственное наследство сыну. Сын со временем догадался, что «сей домик есть громада бесцѣннаго сокровища. Стѣны его, неискусно обмазанныя, состояли из неочищенных рудокопных, золотых и серебряных кип» [I, I, 398]. Оппозиция *внутреннее/внешнее* здесь касается только стен, но не самого дома. Так происходит ее постоянное видоизменение. Этот дом также снабжен эмблематическими надписями, выложенными «варварской» мозаикой, должными указать на загадочность и основной смысл всей конструкции: «Коль красны дома твои, Іакове...» «Яже водрузи Господь, а не человек...» [Там же]. «Нехитрый домик» прекрасен, и создал его сам Господь.



Войти в *дом*-Библию не просто. В этот священный дом нельзя входить воровским образом: «Ищи дверей и стучи, поколь не отверзут» [I, 1, 185], — призывает Г. Сковорода, тут же сливая дефиницию *дом* с другой, когда Библия предстает *горой*: «Если что в свѣтъ предпочтешь над Божію сію гору» [Там же]. *Дом*-Библия закрыт и запечатан. Иногда, как мы уже говорили, перед ним оказывается завеса. Не раз речь идет о ключе, отпирающем Библию. Это ключ — «дух страха Божія и дух разума (...) без сего ключа всяк поппшет, взалчет и обойдет град сей» [I, 1, 369].

Г. Сковорода постоянно упоминает о закрытости Библии-*дома*, называет ее «запечатленной книгой», в которой есть «исходы и входы» [I, 2, 23]. Приблизиться к пониманию Библии значит подойти к ее дверям. Вводя дефиницию *дверь* и однородные с ней по смыслу, *врата*, *крыльцо*, философ не прерывает путь познания Святого Писания. Имея значение преграды на пути человека к священному слову, они в бѣльшей мере означают возможность открыть закрытое. Потому Любовь Божія — «единственна дверь к райскому вкусу» [I, 1, 162]; потому закон Божій — также дверь: «Дверь храма Божія есть закон Божій, а преданіе есть придѣланнй к храму притвор» [I, 1, 153]. Только нося их в сердце можно отворить ворота к благоденствию.

Библия именуется дверью. Она — начальная *дверь*: «Если кто отворил начальную дверь сію...» [I, 2, 10]. Вход в нее освещает свет семисвечника «свѣтлосолнечнаго», сохраняющий ее в целости. Так вновь сливаются дефиниции священного текста. Ее книги — это не только обители, но также *двери*: «Легко может входить и в протчія сих книг обители. Кажется, дверь сія отверста для каждаго» [Там же]. Об этом Г. Сковорода твердит неустанно, создавая цепь дефиницій: «Библия не змій ли есть? Вход и дверь ея, не главизна ли книжная?» [I, 1, 306]. Так как Библия — *дверь*, как и ее отдельные книги, то и главы, и другие части текста, также называются *дверями*. Шествуя по Библии, человек проходит десять дверей, так как к Библии ведет «десятоглавна» беседа. Дверь, с одной стороны, отграничивает Библию от мира и человека. С другой — впускает в сакральное пространство. Так, *дверь* выступает в функции границы. В одном месте философ прямо определяет ее как границу: «Видиш, что одного мѣста граница есть она же и дверь, открывающая поле новых пространностей» [I, 2, 14]. Библия — и *порог* со значением границы.

Библия — одна из многих *дверей*, и ее нужно уметь выбрать. Многие кричали: «„Се дверь! Вот пути!“, — однак все лгали» [I, 1, 185]. Выбрав дверь, следует приложить усилия, чтобы войти в нее.

В двери следует стучать, стараясь войти внутрь: «Ищи дверей и стучи, поколь не отверзут» [Там же]. Если же человек попытается ворваться в Божий дом, то попадет в «горшую тму». Иначе вел себя царь Давид, который «просил и докучал, чтоб отворила для него дверь» [Там же] возлюбленная его Библия. Он знал, что только этими дверями можно войти к царю небесному. Наконец, двери перед ним открылись, он увидел селение Бога своего, царствие его и правду. Так образ Библии сливается с образом Бога. Библия превращается и в *ворота*, вводящие «сердца наша в вѣру богознанія, в надѣжду господственной натуры, в царство мира и любви» [I, 1, 353], во *врата* к счастью или врата сионские. Только через *врата*-Библию можно выбраться из «началородныя безумія чловѣческаго тмы» [I, 1, 185].

Библия-дом, чертог, покой ограждается стеной: «Невозможно пролѣзть сквозь ограждающую рай сей стѣну» [I, 1, 380]. Затем сама Библия становится *стеной*. Эту дефиницию вновь определяет категория границы. Философ утверждает, что всякая «стѣна грань дѣлает, раздѣляя наше собственное от чуждаго» [I, 1, 188]. Библия-стена — богосозданная. Она же *предел*, так как «граничит между свѣтом и чужостранною тмою» [I, 1, 188]. «Стены являются границами между мирами, причем принадлежат они и *внутреннему*, и *внешнему* миру: стены — поводыри в *иные* миры, которые на первый взгляд кажутся хаосом» [Цивьян 1999, 46]. Стена у Г. Сковороды имеет значение границы, ведущей в иной мир.

Библия-стена имеет две стороны — внешнюю, темную, которая смотрит во тьму, и внутреннюю, обращенную к востоку, позлащенную светом Всевышнего. Эта сторона скрыта от человека, «темного жителя», который бродит во тьме в отчаянии, и, не видя всей красы священной книги, поворачивает вспять. Библия также оказывается *стеной*, покрытой мраком и «покрывалом», отчего человек не слышит слово Божие. Стена эта великая и огромная. Ее трудно преодолеть. «Кромѣ прочіих, один Соломон для созиданія стѣны сея сколько натаскал матеріалов» [I, 1, 386]. Данная дефиниция обогащается определениями, указывающими на материал, из которого сложена стена, — она вся из золота. Так в этой дефиниции постоянно мерцают значения оппозиции *свет/тьма*: то она темная, то золотая.

Определяется Библия и как *лабиринт*, священный, Божий, непроходимый. Как известно, в образе лабиринта присутствует статическое и динамическое начала: лабиринт как строение, лабиринт как движение [Цивьян 1996, 307]. Называя Библию *лабиринтом*, Г. Сковорода имеет в виду оба его типа. Эта дефиниция основана,

таким образом, как на пространственных измерениях, так и на коде движения. Он представляет слово Библии запутанным, как течение реки Меандр, о чем мы упоминали, разбирая дефиниции, основанные на коде природы. Но назвав Библию Меандром, Г. Сковорода замечает, что слово ее течет и «заплутывает ход свой, как хоромы лабиринт» [I, 1, 241]. Если человек не способен понять слово Божие, то запутывается в нем, погибает «вѣчно в священнейшем сем лабиринтѣ» [I, 1, 291]. Примечательно, что дефиниция Библии как *лабиринта* соседствует с рассуждениями о человеке-кровожадной мухе, запутывающейся в «паучинѣ» плотских дум. В Библию можно войти и «плутать» по ней; не зная «план лабиринта», «выплутаться из сего узла» невозможно. Она сама, как лабиринт, может отводить человека от истины и вновь приводить к ней. У нее есть множество входов и исходов, которые открываются только тогда, когда человек осознает славу Божию. Так лабиринт приобретает пространственные измерения. Попав в него, человек знает, что сделал это не напрасно: «А хотя в сем не всяку дверь отворить можно непроходимым лабиринтѣ, но уже знаешь, что под тою печатью не иное что, как только Божіе таится сокровище» [I, 2, 28]. Библия-лабиринт имеет свою Ариадну с шелковым «клубом» нитей. Это Раав, освободившая «шпіонов Іисусовых, обязанную у окна червленною веревкою» [Там же]. Эта веревка вторит нити Ариадны, и она вождь наш в доме Божием, — объявляет Г. Сковорода.

Выходя за пределы дома или лабиринта, Г. Сковорода стремится описать Библию через улицы, противопоставленные дому-центру. В Библии тоже есть улицы, но особые. Он призывает человека идти по улицам Писания, невзирая на те места, где сказано о пьянстве, наложничестве, кровосмешении, амурах. Правда, через эти улицы Библия ведет ввысь: «Вить Библиа не к сим улицам, а только чрез сіи улицы ведет тебе в горніа страны и чистый край» [I, 2, 47].

Если Библия-дом отгорожена от человека дверью и стенами, а, являясь ими, она отнюдь не сразу открывается ему; если она ведет по улицам, по которым опасно ходить, то, выступая *мостом*, она облегчает путь человека. Назвав Библию *мостом*, Г. Сковорода явным образом лишает мост всех значений опасности, которые ему присущи в мифологии. Он сакрализует этот мифологический образ, оставляя за мостом функцию границы между сакральным и светским [Топоров 1997, 493]. Библия-мост легко связывает человека с божественным началом. Библия потому и «похожа и на мост, дѣлающий сообщеніе между Богом и смертными» [I, 1, 188]. Значения этой дефиниции совпадают со значениями другой, *лестница*. Только *лестница* ведет по вертикали, а *мост* по горизонтали. Биб-

лия, чудный *мост* между Богом и человеком — «посредственница», переводящая смертных в жизнь. Данная дефиниция имеет в себе значение перехода от смерти к жизни, от духа к плоти. Библия именуется *лестницей* высокой, Божией. Используя этот богородичный символический образ, Г. Сковорода детализирует его, чтобы ввести оппозицию *высокое/низкое*, достаточно редко у него встречающуюся. Библия-*лестница* «подлостью» опускается на «простонародные» улицы, чтобы возвести «до самой крайней верхушки небеснаго понятия» [I, 1, 245]. «Она долнею свой частью долних, или долинних, жителей принимает, а горнею возносит на высоту» [I, 1, 188]. По этой лестнице, как по горе, следует подниматься вверх, то есть восходить к смыслу Библии: «Восходим чрез помянутыя лѣствицы высокій восход и исход к животу и главѣ нашей, ко истинному челоуѣку» [I, 1, 191].

Как бы подводя итоги пространственным дефинициям, Г. Сковорода называет Библию *городом*: «Многіи приходят к нему с любопытным духом, иныи с половиною души, иныи с Юдиным сердцем, но без пользы» [I, 1, 369]. Библия — это *град* премудрости и «граммоты», *град* «апокалипснй», «драгоценнокаменный». Она горный *Иерусалим*, горнее *царство*, *царство* любви. «Радуйся, градомати!» [I, 1, 281], — обращается к ней философ. Библия — и «горная» *республика*: «Нѣт в оной республике ни старости, ни пола, ни разнствія — все там общее» [I, 2, 41]. Библия — земля живых и новый мир. Там все новое: «новые люди, нова тварь, новое твореніе — не так, как у нас под солнцем, все ветошь ветошей и суета суетствій» [I, 2, 43].

**Сакральные определения Библии.** Ряд дефиниций Библии направлен не на человека или его деятельность, не на среду обитания, а на круг сакральных значений. Рассмотрим их последовательно, начиная с его ядра. Объявив Библию Богом, философ утверждает, что «Библиа есть *мысли Божія*, сіе есть сердце вѣчное, а сердце вѣчное есть то *челоуѣкъ вѣчный*» [I, 2, 52]. Она сделана к Богу и для Бога. Философ определяет Библию через сакральное слово. Она «есть для нас предками нашими оставленный завѣт, хранящій сокровище боговѣдѣнія» [I, 1, 133], завет, запечатлевший в себе весь Божий мир «как огражденный рай увеселеніе, как заключенный кивот сокровище, как перлова мать драгоценнейшее перло внутрь соблюдающая» [I, 1, 374]. В сравнениях этих явно проступают другие дефиниции Библии, объединенные оппозицией *внутреннее/внешнее*. Чуть отдаляясь от сакрального центра, философ объявляет Библию херувимом огненным.

Есть дефиниции Библии, основанные на христианской картине мира. Она *рай* Божий, или *рай* Божиего слова, огражденный стеной, Эдем. Развивая эту дефиницию, философ называет Библию *садом*, исполненным вечной радости: «Коль желательно гостям войти в него! Но продрасться нельзя. Непроходимы чащи, непролазный терновник, струповатыи мѣста окружают рай сей» [I, 1, 249]. Эта ограда — внешнее слово Библии, шелуха и тлень. Как видим, внутреннее только называется и не описывается, зато внешнее получает подробное описание как чащи, терновника, «струповатых» мест. Путь к Библии-*раю* трудно доступен: «О дражайший раю! Сладчайшая истина Господня! Когда продеремся до тебе? Не допускает нас терновник церемониальный. В нем-то мы и увязли» [Там же]. Иногда Библия называется умным раем. «Забавляй в сем умном раѣ мысли твои» [I, 2, 147], — призывает философ человека. Становится Библия и *древом жизни*. Неожиданно она именуется *адам* на основании ее двойственности. Она такова для тех, кто не может проникнуть в ее тайны. Такие люди пропадают в ее адских челюстях. «Она горячайшая ада» [I, 1, 303].

Затем в поисках дефиниций Г. Сковорода обращается к священным предметам. Библия — *ковчег*, путь к которому лежит через познание. В этом ковчеге почивает Ной, т. е. наш мир, гнездится голубица, «усматривающая превосходящія тлѣнія воду, верхи гор вѣчных, гор правды Божіей, мѣсто злачное, землю изнасящую, быліе травное и древо плодовитое, день третій Воскресенія» [I, 1, 379]. Как всегда, *ковчег* только назван и тут же забыт; теперь *голубица* становится ее дефиницией и привлекает внимание Г. Сковороды. Подобна Библия и *ковчегу*, перед которым плясал царь Давид. Снаружи он окован золотом, и «по наружности кажется что-то человѣческое, но внутрь жилище духа святаго» [I, 1, 396]. Она *колесница* нового человека, т. е. Бога, которая довозит человека туда, куда волхвов привела звезда. «Протчіе на сей колесницѣ не сыскали ничего, кромѣ физическаго блага и своя плоти (...) Мы же (...) добрались с Израилем до гавани, до твердой гавани южнія стороны» [I, 2, 49]. Она же *суд Божий*, «тяжебное дѣло Богу с смертными» [I, 2, 35].

Имея в виду отношения человека с Богом, Г. Сковорода называет Библию *купелью*, в которой человек оmyвает сердце, приближается к Богу: «Священное Писаніе есть то вода и купѣль. Се истинная вода. Вода и дух! Нынѣ что ли возбраняет мнѣ в ней креститися, измытися, очиститися сердцем от лукавствій и всѣх прежних моих началородных заблужденій и слѣпоты?» [I, 1, 316]. Так таинство крещения порождает еще одну дефиницию Библии. Затем философ обращается к великим праздникам и называет Библию *Пасхой*:

«Библия есть *Пасха, проход, переход, исход и вход*» [I, 2, 47]. Человек должен готовиться к этому переходу: «Изуй твои сапоги дома, омой руки и ноги, оставь свое все тлѣнное и переходь к божественным. Пасха!» [Там же]. Перейдя, он постигнет истину: «А так перейти есть то научиться» [I, 1, 246]. Этот переход совершается по вертикали, как и все сакрально отмеченные действия: «Се-то есть переходить от подлости на гору, от горести в сладость, от смерти в живот, от свиных луж к горным источникам еленным и [сайгачным]» [I, 1, 347]. Так в данную дефиницию вплетается код движения. Библия — это и *Воскресение*.

Библия называется *алтарем*, посвященным существу. Этот алтарь окружает плетень, который «соплетают непроходимая чащи густо насажденных деревьев, сладчайшія плоды во время свое приносящих» [I, 1, 399]. Так, категория границы, существенная для библейских дефиниций, передается через код природы. Внимание философа сосредоточено на ней, а не на алтаре, которым является Библия. Двери в этот алтарь закрыты, над ними надпись: «Нѣсть сіе, но дом Божій» [Там же]. Так эта дефиниция интенсивно вбирает в себя другие.

Определяет Библию Г. Сковорода через библейских персонажей. Обращаясь к эпизоду *Сусанны*, Г. Сковорода сосредоточивает внимание на стариках, влюбившихся в нее, которых представляет людьми, не могущими понять Библию: «Сіи-то блудники селятся непорочную Сусанну растить, Библию» [I, 1, 257]. В результате они «заходят» в ад, так как не различают злой язык и добрый. Библия — это наша общая мать *Ева*: «Прямо сказать, весь библичный мырик, новая и древняя Ева» [I, 2, 59]. Новая Ева, как известно, — Богородица. Так Библия одновременно получает две сакральные дефиниции. Называется она и первым человеком, *Адамом*. Она «будьто один человек или Адам. Глинка и его тѣло всяк видит, а сердце закрыто, и дух жизни в нем не виден» [I, 1, 432]. Сердце Марии Магдалины — это сердце Библии.

## Радость христианина



Библия, по словам Г. Сковороды, есть «огражденный рай увеселение (...) соблюдающая» [I, 1, 374]. Так через эту дефиницию заявляется тема радости и веселья. «Даже само название Еванге-

лия — Благовествование — указывает на то, что центральное место в христианстве принадлежит веселью и радости» [Фромм 1996, 126]. Проникаясь смыслами Библии, Г. Сковорода радостен. Ра-

дость познания — одна из основных категорий в его творчестве. Как мы уже говорили, философ внедрялся в библейский текст не затем, чтобы затвердить его, поражая своим знанием и избытком цитат. Его задача состояла в интерпретации, но он всегда находил в библейском слове множество тонкостей «праздных» и любовался ими; он наслаждался словом, повторяя его вновь и вновь, находя в нем «сладость и веселіе». Эта радость не эстетическое или интеллектуальное удовольствие.

Философ осознал радость «центром жизни» каждого человека, организующим духовное переживание слова Библии. Именно радость, а не доскональное знание священного текста он считал доминирующим на пути сближения с ним человека. Каждый должен знать, что в его книгах можно отыскать веселье и радость, подобную вину веселящему. Это вино пьют Лот с дочерьми, им упивается Ной, с ним пируют Иосиф и его братья. Они поглощают премудрость Библии и пьют не то вино, что беззаконники. Это вино, веселящее сердце и душу человека. Оно от стола высокого, ибо оно есть познание сладчайшей истины. «Сіе вино пьет небесный учитель в царствіи отца своего» [I, 1, 366]. Радость соседствует не только с весельем, но и смехом. Смех, родной брат радости, — заявляет Г. Сковорода, вспоминая смех Сарры. В предисловии-письме к «Басням Харьковским» он противопоставляет глупую важность смеху умного: «Нѣтъ смѣшные, как умный вид с пустым потрохом, и нѣтъ веселѣе, как смѣшное лицо с утаенною дѣлностью» [I, 1, 107]. Он не раз напоминает, что «мудріи и в игрушках умны и во лжѣ истинны» [I, 1, 108]; удивляется тому, что многим не нравится то, что премудрость может вызвать смех. Так и должно быть, если на свете есть «дурачество Божіе» [I, 1, 263]. Радость, веселье, смех противопоставлены смеху непосвященного. Если человек не может постичь сказанное в Библии, он будет смеяться над сотворением мира, над отдыхом Господа после трудов и над многим другим. Так он выразит только глупость и непонимание, но никак не радость познания, сочетающуюся с радостью, которую испытывает всякий христианин, живущий в веселом Божіем мире, сердце и мысль которого способны веселиться немеркнущим светом истины.

Философ знал, что «радованіе есть цвѣтъ человѣческія жизни (...) оно есть главная точка всѣх подвигов; всѣ дѣла коеяждо жизни сюда текут» [Ковалинскій 1973, 462]. Он сам не раз о себе говорил как о человеке, познавшем радость, и объяснял, какова она: «Аз же во Господѣ возрадуюся, возвеселюся о Бозѣ, Спасѣ моем (...) Аз же поглумлюся, позабавляюся в заповѣдѣхъ вѣчнаго» [Там же]. Эта радость и веселье есть «забава, римски — *oblectatio*, еллински —

діатріба, славенски — глум, или глумленіе, есть корифа, и верх, и цвѣтъ, и зерно чловѣческія жизни» [I, 1, 307]. Г. Сковорода, постоянно радующийся о Боге, вводит в свою концепцию радости образ Христа: «Боже! О живой глагол! Кто есть без тебя весьол? Ты един всѣм жизнь и радость, ты един всѣм рай и сладость!» [I, 1, 87]. Представляет радующегося Христа, обращаясь к Исааку, к царю Давиду, пляшущему перед ковчегом. И говорит об этом весело: «Сам я чуть ли бы от смѣха удержался, видя Давидово плясаніе о том, что втащил в крѣпость свою сундучище с каменными таблицами» [I, 1, 366]. Радостны библейские пророки, поющие веселие. Возрадовался Авраам, увидев тень Господню; апостолы так радовались свету, на них снизошедшему, что сделались «схожими на пьяных (...)» Пьяны от радости, что уразумѣли то, чего, все оставив, искали (...) Несказанно радостны, что прозрѣли новое, начали проричать новое новыми языки» [I, 1, 367]. В сердце апостола Павла так сильно «вкоренилась» радость, что горести его только услаждали, и был он весел и в темнице.

Размышляя о радости и веселье, философ сопрягает их с мудростью и показывает, что они имеют общие истоки в страхе Господнем. Если испытывать его, то «сердце наше дѣлается чистым источником благодѣяній, несказанно душу веселящих» [I, 1, 148]. Только Господь может сделать веселыми наши сердца: «Ведь плачем ли мы или смеемся, занимаемся ли серьезными делами или забавляемся, мы все делаем для нашего Господа, для которого мы умираем и живем...» [II, 2, 199]. Таким образом, чтение Библии пронизано как радостью познания, так и мистической радостью: «Спасеніем душъ есть основательная радость и твердая надежда» [I, 1, 367].

Г. Сковорода ищет подтверждения своей концепции радости в Библии и цитирует стихи, насыщенные словами: *смех, веселье, веселый, радостный*: Дал ты веселие в сердце моем; Возрадуется язык мой правде твоей; Возвеселится в веселии языка твоего; Возвеселитесь веселием. Подтверждение концепции радости находит Г. Сковорода и у античных авторов. Радостны у него Сократ и Гораций, весел Эпикур, которого долго не понимали, не зная, что под словом *сладость* он имел в виду веселие сердца, называемое также «куражом». Кураж и веселие — это сама жизнь. Осознание того, что жизнь радостна, было присуще и Цицеронову Катону, который любил пирушки, «растворенные» мудрыми беседами. Кратес проводил жизнь, как праздник, среди шуток и смеха. Философ наделяет радостью и персонажей своих притч, различая радость внутреннюю и внешнюю. Сын Эдипа, отбросив книгу под названием «Сфинкс» утратил внутреннее веселье; осталось у него только веселье внешнее.



Познание Библии у Г. Сковороды не только радостно, но глубоко эмоционально. Он сокрушается, восклицая: «Ах, бѣда! Погибель! Болѣзнь! Горесты! Мятеж (...) Слышите ли? Понимаете ли?» [I, 1, 189]. Он сбивается с ораторской интонации на доверительную, которую вдруг вновь резко сменяют риторические вопросы: «Но кто нам сотрет главу змѣину? Кто выколет вранови око, вперившееся в ночь? Кто нам уничтожит плоть?» [I, 1, 161]. Его речи о Библии и Боге переходят в набор восклицаний: «О божественная искро! Зерно горчишно и пшенично! Сѣмя Авраамле! Сыне Давидов! Христе Иисусе! Небесный и новый человѣче! Главо, и сердце, и свѣте всякія твари! Пункт вселенныя» [I, 1, 190]. Конечно, перед нами риторические приемы, но явно насыщенные эмоциональностью.



Итак, для Г. Сковороды существовала единственная книга, которую однажды он назвал «букварем преблагословѣнныхъ субботы или покая» и которую он искренне любил: «Простите, други мои, чрезмѣрной моей склонности к сей книгѣ, признаю горячую страсть. Правда, что с самых младенческихъ лѣтъ тайная сила и маніе влечет мене к нравоучительнымъ книгамъ, и я ихъ паче всѣхъ люблю. Они врачуютъ и веселятъ мое сердце» [I, 1, 355]. В ней он черпал свои духовные силы; всю жизнь напряженно искал пути проникновения в ее божественную суть. «Любитель священной Библии», Г. Сковорода писал книги о Книге, «поучаясь» в ней: «Ничего насъ Біблія не учитъ, кромѣ богознанія, но симъ самымъ всего учитъ» [I, 1, 132]. Она была его «любезной книжечкой», его голубицей единой, невестой и женой, родившей ему нового человека, Иисуса Христа. Для нее одной он жил и видел в этом свое предназначение: «На сие я родился. Для сего ем и пью, да с нею проживу и умру с нею, аминь!» [II, 2, 279].

# Глава IV

## Человек — мертвая тень или брат Божий

Человек — Бог — мир  
220

Человек — Бог. — Человек — мир. — Двойственность человека.

Коды культуры  
233

Код зренья. — Коды слуха-звука, музыки. — Коды обоняния и  
вкуса. — Код движения. — Код тела.

Сердце, душа, мысль  
252

Художественные дефиниции  
259

Оппозиция внутреннее/внешнее. — Код природы. — Оппозиция  
чистое/грязное.

Жизнь человеческая  
269

Жизнь-путешествие. — Смерть. — Самопознание. — Сродность. —  
Счастье. — Бедность/богатство.





*Всяк человекъ есть земля, поле и вертоград,  
но земля сія наполненна водою Божією.  
Долго ли тебѣ качатися по стихіам?*

*О нещасный мертвец!  
Подними хоть мало погребенныя  
твоя мысли вгору, повышише стихійныя тѣни,  
и узриши человека живаго,  
непреступнымъ свѣтомъ блистающаго.*

.

Г. Сковорода, утверждая неразрывные связи человека с Богом, миром и Библией, через них описал его «самочувствие, самоощущение и самопонимание» [Михайлов 1997а, 182]. Он отказался от его традиционного образа и не поместил между небом и адом. Не так часто он напоминал ему о заслуженном наказании или вечном блаженстве. Все это, конечно, не значит, что философ отрицал традиционную для современной ему дидактической литературы ипостась человека. Только образы загробных мучений или райского веселия, тема наказания за грехи мало его привлекали. Его занимал путь человека к Богу, и философ представлял его в непрерывном движении к высшим ценностям, к осознанию себя, а следовательно, и Бога. Он не стремился поставить человека в центр мироздания, ибо он сделал его самостоятельным миром, единым и равноправным с другими мирами. В этом качестве человек для Г. Сковороды представляет наибольшую ценность. Такой подход к нему дает возможности познания его природы.

Философ не ставил задачу описать эту природу целостно. Как показал Дм. Чижевский, он не столько интересовался познавательной, мыслительной деятельностью человека, сколько его эмоциональным миром [Чижевський 1992, 47]. Это наблюдение исследователя можно дополнить, назвав эмоциональный мир миром религиозного чувствования, ибо все чувства человека у Г. Сковороды направлены к Богу. Бог — не только центр этого мира. Человек не просто помещен в христианский космос, а являет собой его эмоциональное отражение. Одновременно он выглядит как нуждаю-

щийся в опоре свыше и сияющий идентифицировать себя. Преимущественно Г. Сковорода рассматривает человека в сакральных измерениях. Образ человека, ищущего себя, переживающего глубинные отношения с высними силами, приближенность к ним или оставленность находятся на первом плане. Человек, следовательно, помещен в сакральный контекст, хотя и реальные измерения его жизни также представлены. Правда, они зачастую попадают под влияние сакрального, напоминая осколки старинного зеркала, смотря в которые, человек ориентируется в земном, реальном мире. Казалось бы, в таких узких рамках трудно выйти за пределы предначертанного, но философ сумел это сделать. Он создал свою собственную философию человека, не выводя ее за пределы христианской этики, представив путь к спасению как путь самопознания.

### **Человек — Бог — мир**



**Человек — Бог.** Имея в виду основной принцип познания одного через другое, выдвинутый Г. Сковородой как

основной, а также неразрывную связь человека, мира и Библии, их способность к взаимному отражению, им декларированные, обратимся к соотношению человека и Бога, которое философ рассматривает не только на традиционных примерах.

Он довольно редко говорит о сотворении человека. В основном концентрируется на материале, из которого Бог сделал человека, на прахе и глине, становящихся важнейшими элементами его характеристики: «Взгляните на самого Адама; припомните, что значит сей из глины вылѣпленный чловѣкъ?» [I, 1, 383]. Гораздо больше, чем первое сотворение, философа интересует второе «прямое», крещение, когда человек рождается свыше и обретает Бога. Всякий раз вспоминая Адама, философ повторяет, что его «обвѣтшала» фигура образует всякого человека, познавшего Бога: «Был он глиняный только, а теперь и дух жизни внутрь есть» [Там же]. Философ пишет о нравственном состоянии сотворенного Богом человека, лишь только напоминая о том, что в нем не было заложено субстанционального понятия греха. Человек создан «кем-то совершенным в своей доброте, грешным же он становится позднее, по своей вине» [Salij 1992, 15]. Г. Сковорода просит человека оставаться таким и не совершать проступков, дабы чаша души его не наполнилась «дрождіем грѣшным» [I, 2, 400]. Таким образом, философ не считает грех изначальным, и это понятие почти не участвует в его концепции [Корзо 1999, 12]. Правда, он говорит, что грех есть «порча

самого существа и раззорение самой душевной исты; грѣх значит заблудить от Господа своего, а сіе есть потерять живот и мир сердечный. Грѣх — сам себе яд и казнь; а мучит паче тысячи адов» [I, 1, 376]. Далее грех почти не рассматривается.

Будучи связанным с миром через плоть, человек имеет глубинные связи с Богом в духе. Но Бог — это не только дух, но и точное, вечное тело человека, истинная нетленная плоть. Так категория духа передается через категорию плоти с одновременным развитием противопоставления Бога и человека. Польский проповедник, Симон Старовольский, как заметила М. А. Корзо, также разделял эту концепцию, которую исследователь называет нетипичной для католических авторов [Корзо 1999, 18]. Как только развивается идея контакта Бога с человеком, Г. Сковорода, как мы видели, именует Бога человеком совершенным и новым, противопоставленным ветхому человеку с его дурным учением. Однажды философ так обращается к Богу: «Гдѣ ты, о челоѡче-челоѡче?» [I, 2, 46], указывая таким образом на его богочеловеческую сущность. Это определение, по замыслу Г. Сковороды, должно демонстрировать близость человека к Создателю: «Что ли у тебе есть, он тебѣ всѣм тѣм есть» [I, 1, 179], а также представлять удаленность от него, которую человек должен преодолеть. Противопоставление человека небесного и человека земного, таким образом, воплощается в пространственных измерениях, в связи с чем наиболее распространенной дефиницией Создателя становится — *внутренний человек*. Так тезис во-человечивания Христа вызывает к жизни тезис обожения человека, становящийся основополагающим для Г. Сковороды. Напомним, что А. Ф. Лосев считал его типичным для учения Платона.

Человек и Бог, естественно, соотносятся как «наружный» и внутренний человек. Бог не за морем, он пребывает внутри человека. Его не нужно долго искать, но следует приложить старания, чтобы он поселился в нем: «Дай же мѣсто на мѣстѣ твоего пепела. Слушай! на всяком же мѣстѣ дай мѣсто Богу твоему! Во волосѣ — волосу его, в жилочкѣ твоей — жилкѣ его, в костях твоих — костям его» [I, 1, 202]. Человек же ищет не внутри себя. Оппозиция *внутреннее/внешнее* здесь реализуется, выходя на просторы мира, в том числе не минуя сакрально отмеченные локусы. Иерусалим, Иордан, Вифлеем проходит человек в поисках Господа. Не догадываясь о том, что Бог внутри него, он ищет его повсюду, забывая заглянуть в душу. Ищет во времени и в пространстве — «во единоначалствах кесаря Августа, во временах Тіверіевых, во владѣніях Пилатовых и протчая» [I, 2, 165]. Он мечется по горам, нюхает «между Эвфратами и Тиграми рѣками» [I, 2, 166]. Ищет его среди богатств,

взирая на небосвод, стараясь угадать, где же он. Думает найти на луне или солнце, в «коперниковых» мирах. Он совершает обряды, постится. Ищет в плотском здоровье, но все напрасно.

Г. Сковорода просит человека посреди своих пределов сыскать спасение: «Самое ж внутреннѣйшее внутри нашея мисленныя бури и самый центр и гавань и мір есть наш то, о пресладчайшее имя Христос — Бог наш» [I, 2, 399]. Эти параметры, как всегда, неустойчивы и тут же преображаются. Исчезают бури и гавань, и вот уже речь идет о планетах и светилах: «Когда есть планета земля, тогда Бог центр ея. Когда же она человек, послан от него, — Бог есть ей дух, сердце, глава, око, зеница» [I, 1, 398]. Он же становится серединой и сердцевинкой, центром, пунктом, зерном пшеничным и горчичным, ядром. Таким Бог выступает по отношению к каждому, ибо он один для всех, но «никому не общий, хотя бы он управлял почти всем миром и всеми отбросами человечества» [II, 2, 266]. Так формулируется идея индивидуальной веры.

Если человек отходит от своего центра в «околичнѣйшіи наружности», то попадает в кромешную тьму, встречается с «наружнѣйшим» злом. Оппозиция *свет/тьма* позволяет назвать Бога светом, противопоставив ему *тьму*-человека: «Убиваете вы внутреннего вашего небеснаго человека мечем мыслей ваших, не признавающих его средѣ тмы вашей» [I, 1, 238]. Она существенно дополняется оппозицией *новое/старое*, раскрывающей не только обновление природы мира, но и духовное обновление человека [Арутюнова 1998, 13]. Г. Сковорода распространяет категорию нового как на ум, сердце, дух, так и на телесный облик человека. Все становится новым, и руки, и ноги, и глаза, и уши. Осознав это, новый человек восклицает: «Потерял я старое, а найшол *новое*» [I, 1, 161]. Человек, обновившись, забывает о старом злом языке в своем ветхом сердце, переходит на язык нетленный, новый, тайный. Эта оппозиция важна еще и потому, что свидетельствует о том, что «человек будет следовать закону и обетованию „по природе“, а не „по договору“, произойдет своего рода интериоризация социального человека» [Арутюнова 1998, 14]. Так он весь обновляется: «Кто во Христе, тот новая тварь» (2 Кор. 5.17). Раз Иисус Христос есть новый человек, то человек, ставший новым, сближается с ним, а у Г. Сковороды и совпадает, ибо новый человек Иисус находится внутри нового человека. «На смену *ветхому* пришел *новый человек*. Мир увидел *нового Адама*. Перед *новым человеком* открывается *новый путь*, ведущий к устройению жизни на *новых началах* — началах любви и свободы, предвещающих *новое бытие* (Мф. 19.28)» [Арутюнова 1998, 22]. Оппозиция *новое/старое* при этом существенно дополняется зна-

чениями оппозиций *внутреннее/внешнее* и *истина/ложь*: есть «человѣк и человек, язык и язык (...) старое и новое, истинное и пустое» [I, 1, 198]. Последняя оппозиция, как полагает Н. Д. Арутюнова, гораздо более радикальна и категорична, чем оппозиция по новизне [Арутюнова 1998, 21].

Отношения человека с Богом строятся также на принципе отражения. Следуя тезису о человеке как образе и подобии Божиим, философ развивает его, утверждая, что «всѣ родове от Адама до Христа образы и тени суть великія Божія, посему род Божій называется» [I, 1, 383]. Образ и тень должны быть наполнены истинным духом, иначе душа человека превратится в чучело и не сможет отражать Господа. «Земная наша храмина слабою тѣнью и видом есть в разсужденіи истинныя, сопряженныя во едину ипостась без слитія естеств Божіею и тлѣннаго» [I, 1, 191]. Таким образом, и тело, и душа отражают Всевышнего. Это отражение приводит в идеале к тому, что человек сопрягается с Богом в одно целое, но только при условии, что он стал любезным Богу, и Бог возлюбил его, как отец и наставник. Кстати, отношения детей и родителей также основаны на принципе отражения: «Родители суть Божій, чада же суть родительскій список, изображеніе, копія» [I, 2, 104]. Мать — вторая икона Господа. Человек и Бог — это слуга и господин, царствующие вместе. Они неразделимы, так как человек без Бога — дикий и безобразный монстр, урод, зверек. Обретая в этом союзе божественное начало, человек отвечает Богу истинным глубоким чувством.

«Бог-сын вызывает к себе любовь, подобную той любви, которою человек любит человека, но вместе с тем другой. Виды любви многообразны, но язык их не различает» [Арутюнова 1998, 23]. Г. Сковорода делает попытку этого различения, утверждая, что истинная христианская любовь есть родник всей жизни, обогащая известный принцип «Бог любви есть», поясняя, что эта любовь человека «заохочивает и куражит» [I, 2, 403], привлекая к взаимности. Когда Бог видит, что человек исполнен любви и творит его волю, он называет человека своим братом и становится ему другом: «Он тебѣ, а ты ему друг» [I, 1, 314]. Человек должен любить не себя или себе подобного, но божественную истину в себе и в другом: «Кто-де прозрѣл во водах своя тлѣни красоту свою, тот не во внѣшность кую-либо, ни во тлѣнія своего воду, но в самого себе и в самую свою точку влюбится» [I, 1, 154]. Также все плотское и мирское не есть истинный предмет его любви. Только возлюбив Бога, или — как пишет Г. Сковорода — «влюбясь в нево» [I, 2, 417], можно основать дом счастья. «Предмет любви та жаги, до якого прагне душа мудреца, перебуває не поза ним, як у Платона, а всере-



дині» [Ушкалов 1994, 88]. Вечный союз Бога и человека — это любовь, которую философ определяет как единение: «Бог, любовь и соединение — все то одно» [I, 1, 204]. Притом сложности в этом единении особой нет. Оно одинаково везде, всегда, во всем, и кроме того, бесконечно, вечно и прочно. Все проходит, но не любовь, ибо она рождается из союза вечных душ, приводя человека к Богу. Так через «любезного» человека мы движемся к «вселюбезнѣйшему», — утверждает Г. Сковорода, предвосхищая романтическую концепцию любви [Софронова 1989, 87–88]. Подобно романтику, он говорит о том, что без любви душа мертва, только она оживляет существование людей. Разворачивая образ божественной любви, философ обращается к концепту сада, утверждая, что эта любовь, или чистосердечие, «подобна прекрасному саду, тихих вѣтров, сладкодышущих цвѣтов и утѣхи исполненному, в котором процвѣтает древо нетлѣнныхъ жизни» [I, 1, 153], т. е. раю.

Любовь — начало, середина, конец, альфа и омега, дающая всему основание, творящая и сохраняющая. «Разве не любовь все скрепляет, строит, создает, подобно тому как вражда разрушает?» [II, 2, 225]. Таким образом, в категорию любви у Г. Сковороды заложена идея познания всего сущего [Бычков 1995, 139]. Эта любовь возвышенна и чиста, и имя ее — ἀγάπη. Она Софийна дочь, противопоставленная любви вульгарной, ложной, рождающейся из тленных предметов. Как существует два человека, внутренний и внешний, так и любовь различается как истинная и ложная [Ушкалов 1994, 78]; и только истинная любовь объединяет человека внутреннего и внешнего. Она разливается по свету, и с ней внешний мир исчезает, оживляя душу человеческую и объединяя все общество в Боге. В этом различении ложной и истинной любви сквозит ведущее противопоставление Бога и дьявола, ибо дьявол, тело и мир противостоят Богу и любви духовной. Если этой любви нет, то слияния божественного и человеческого не происходит, так как воля человека противопоставлена воле Божией как двое ворот, адавы и небесные, — вторит Г. Сковорода Блаженному Августину, полагая, что «обрѣтшій средѣ моря своея воли Божію волю — обрѣтъ кифу, сирѣчь гавань оную» [I, 1, 88].

Если человека и Бога объединяет любовь, то человека и человека — не только любовь, но и дружба. Сам Бог «примешал» к жизни дружбу, и потому даже религию можно назвать истинной дружбой, так как она утверждается только в Боге: «Единство ни в тѣлесном подобіи, ни в той же статьѣ, и ни в сообществѣ покрова, ни в количествахъ лѣтъ или в ровестничествѣ, ни в землячествѣ или одностепенствѣ, ни на небесахъ, ни на земли, но в сердцахъ союзом Христо-

вой философии связанных» [I, 2, 392]. Дружба подобна любви. Она также рождается стихийно и объединяет людей сходных по природе. Ее нельзя выпросить, купить или вырвать силой. Не помогают здесь ни богатство, ни чин, ни родство. Она существует только тогда, когда в сердцах людей живет истинная любовь и единство. «Вижу, вы рождены к дружбе, но не смыслите любить» [I, 1, 130], — замечает философ. Дружба немыслима без добродетели, а также сродства ума и занятий. Несовершенные люди не способны к дружбе, как и к любви: «Как гнилое дерево не склеивается с другим гнилым деревом, так и между негодными людьми не возникает дружбы» [II, 2, 244]. Г. Сковорода утверждает, что дружбу следует положить «остатним краем и пристанищем всѣх своих дѣл и желаній» [I, 1, 131], тем самым еще раз сближая ее с любовью.

Наряду с любовью к Богу человек испытывает страх Божий. Г. Сковорода говорит об этом чувстве словами Иисуса сына Сирахова, называя страх даром от Господа, венцом мудрости. Страх Божий — это «верх и цвѣтъ щастія» [I, 2, 415], или дух Божий в человеке. Боясь Бога, человек любит его и уповаet на него. Тот, кто познал, что такое страх Божий, почувствовал, что корень его горек, но плоды сладки. Этот страх чистый, а не «безбожничій» и рабский, живущий только в несовершенных людях. Одни из них ведут беспрестанную войну «против Божіею стана». Другие же признают Бога, но смертельно его боятся, видя в нем какого-то мучителя, но не отца. Их страх перед Богом — это лицемерие и суeta. Он адский и погубительный. Бог этих людей «не веселит, не мучит, не ублажает, но погубляет, не живот душѣ, но смерть люта» [I, 2, 416]. Философ уверяет человека, что он должен не страшиться Бога, а суметь принять его, достигнув в душе неземных высот. Тогда все становится легким, радостным, нужным.

Любовь и страх Божий, сливаясь воедино, ведут человека к вере, которая «есть символ, лозунг, печать христиан» [I, 2, 415]. Вера божественна, ибо верует в творца, и, «вѣруя, надѣется и любит» [Там же]. Она не существует без любви и спасает счастье человеческое, становясь его зерном и нивой. Вера невозможна без страха Божия, так как нельзя веровать, не боясь Бога. Вера и страх Божий сливаются воедино. Нет веры и без истины. Чтобы верить, человек принимает в себя ее семя. Осознав, что есть нечто выше его, то, что он не может оцупать и измерить аршином, человек сражается за веру, будучи *солдатом*, или *воином* Господа: «Если кто прямой Христов солдат и повоевал оныя духи, тогда исполняется на нем: сердцу веселящуся цвѣтет лице» [I, 2, 403]. Человек несет службу, живя на этой земле, и вся жизнь его есть военная служба. Служа,

человек должен быть честен: «Просвѣщеніе или вѣра Божія, мило-сердіе, великодушіе, справедливость, постоянность, цѣломудріе... Вот цѣна наша и честь!» [I, 1, 117]. Г. Сковорода самого себя называет *солдатом*, «сотоварищем по военной службе» и всю жизнь христианскую именует несением военной службы. Он и письма свои подписывает: «Tuus veterapus commilito Greg[orius] Sabbin» [I, 2, 316]. Своего ученика он именует храбрѣйшим новобранцем Христова воинства.

Как пишет А. Малинов, «параллелизм религиозной веры и воинской службы, звучащий в этимологическом родстве веры и верности, службы и служения, на уровне контекстуальных значений проявляется и в таких словах, как *sacramentum*, *musthria*, *pagani*, *pistiz*, *fides* и преобразуется в метафору *священной войны*» [Малинов 1998, 15]. Эта война происходит внутри человека и может быть описана как метонимия космической борьбы Бога и Дьявола, — полагает исследователь. Человек выходит из нее с победой, ибо его ведет вера, порождающая надежду, имеющая на человека огромное воздействие. Она «слѣпо и насильно удерживает сердце человѣческое при единороднѣй сей истинѣ, не попуская волноваться подлыми посторонних мнѣній вѣтрами» [I, 1, 152]. Надежда помогает душе подняться к «неосязаемому Кавказу».

Истинной вере противопоставлено неверие, или вера суетная, лицемерная, рабская, плотская, бесовская. Она не творит воли Господней и ограничена идеей существования Бога: «Иное дѣло есть вѣрить о том, что Бог есть, а иное вѣрить в Бога, любить, положиться на него и жить по Бозѣ» [I; 2, 417]. Лицемерная вера, зная о Боге, не живет по его законам, подобно разбойникам, знающим гражданские законы, но их не соблюдающим. Такая вера описывается как сладкая еда, скрывающая горчайший яд. Рядом с ней стоит суеверие, рассматриваемое философом как отношение к чужой вере: «Да и впрямь суевѣр скорбит, если кто на полдень, а не на восток с ним молится. Иной сердит, что погружают, другой бѣсится, что обливают крещаемого. Иной кленет квас, другой — опресноки... Но кто сочтет всю суевѣрных голов паучину?» [I, 2, 9]. Суеверы преследуют братьев своих, «дыша убійством, и симь мнится службу приносить Богу» [I, 2, 7]. Неподалеку от ложной веры и суеверия располагается обычай, подменяющий истинную веру, которая есть единственная дверь к райскому вкусу. Не только код вкуса, но и код зрения участвует в сложении значений категории веры, которая сама есть истинное, прозорливое око. Она наделена острейшим зрением, потому ее и представляют со зрительной трубой, — считает Г. Сковорода, обращаясь к ее эмблематическим изображениям. Он

также полагает, что она способна видеть, даже не видя величественное лицо Божие, что она зрит свет во тьме и взирает на все то, чего пустое око видеть не может. Также вере присущ код движения, так как она «всю сію мимотекущую сѣнь, аки воду непостоянную, преходит, вершит свой исход воскресеніем» [I, 1, 316].

Вера, надежда, любовь и страх Божий едины: «Знаніе Божіе, вѣра, страх и любленіе Господа — одна-то есть цепь» [I, 1, 184]. С ними связана память, способная «признать, обнять и принять в памятное наше зеркало тую святыню, которая утаенна, то есть от тли удаленна и паче солнца сіяет, то есть всѣм вся оживляет» [I, 2, 33]. Память неразделима с сердцем. Она есть его недремлющее сердечное око, она движет его, летая в глубину. Существует и память сердца: «Да памятует память твоего сердца, чего не видит твое тлѣнное око!» [I, 2, 48]. Это словосочетание, имеющее у Г. Сковороды мифопоэтическое значение, заставляет вспомнить начальные строки стихотворения К. Н. Батюшкова «Мой гений»: «О память сердца! ты сильней Рассудка памяти печальной» [Батюшков 1977, 220]. Таких переключек с XIX в. у философа достаточно. Память всегда связана с духом и противопоставлена осязанию: «Осязается плоть, а памятуется дух» [I, 2, 53].

Память соседствует с мудростью; она же есть «подлинная родительница как прочих добродетелей, так и скромности, которая меряя себя, как говорится, своей собственной меркой скорее спускается вниз, чем возносится вверх» [II, 2, 240]. Естественно, мудрость соотносится с понятием внутреннего. Мудрый человек — это тот, кто внутри себя носит доброе. Мудрости противостоит глупость. Глуп всякий человек, не познавший Бога: «Знаю, что преглупая тварь в свѣтъ человекъ, Знаю, что чѣм живет, тѣм горшій он дурак» [I, 1, 81]. Глупец безумен; он всем недоволен: своей участью, старостью и юностью, здоровьем и болезнью, жизнью и смертью; в бедности его охватывает отчаяние. Глупость слепа, так как лишена света, духа веры и страха Господня. Глупец всегда горд, и в гордости не имеет меры, как и в отчаянии. Над мудростью высится «божественный дубликат знания» [Малинов 1998, 97], Премудрость.

Вера, надежда, страх, любовь, мудрость немыслимы без радости. Все они, и в первую очередь, «истинная любовь сопровождаются радостью, *духовным наслаждением* от всецелого единения с возлюбленным, полного слияния с ним в акте любви, глубинного познания его, осуществляющегося не на разумно-рассудочном уровне, а на каких-то иных, более высоких духовных уровнях» [Бычков 1995, 147]. Все они веселят сердце человека, делают его блаженным и спокойным. Центр веселья и радости — Бог: «Без Бога ничто не

веселит» [I, 1, 433]. Сыскав радость в Боге, человек счастлив. Это счастье — внутреннее. Оно всегда противопоставлено грусти: «Кто грусть во утробѣ носит завсегда, Тот лежит во гробѣ, не жил никогда» [I, 1, 89]. Источник веселья и мудрости, Господь одаряет человека богатством, позволяя услышать глагол Божий. Ему вторят ангелы: «Свѣтлыи же ангелы озаряют смыслы, веселящися, яко с нами Бог» [I, 2, 153].

Истинный христианин всегда радостен, и «веселіе вѣчное» над головой его, ибо Бог — его жизнь, и «веселие сердца — живот человеку» (Сир. 30.23). Радостен ему «веселый Божій мир, благоговѣствующій язык приносит всему сердцу, всѣй безднѣ нашей радость и свѣт» [I, 1, 200]. Свою внутреннюю радость человек выражает смехом истинным, а не ложным, или «невкусным». Напомним, что это противопоставление работает и относительно Иисуса Христа и Библии. Человек, следуя за божественным образцом, распространяет сердце свое вместе с Давидом, отверзая уста внутренние, но не внешние. Смеющийся устами внешними подобен зимнему дереву «без листов», утаившихся в корнях, дереву, насажденному при источниках вод, но воды не получающему. Истинная же радость есть «блаженное наводнение». Так радость, отвергая «душевную унылость», о которой Г. Сковорода неожиданно говорит в рифму: «Можно сказать: Ной и гной» [I, 1, 284], сближает человека с Богом. Истинный христианин любит веселие и всегда радостен.

**Человек-мир.** Не менее чем противопоставление Бога и человека, развито противопоставление мира и человека. Объявив человека *миром*, Г. Сковорода обращается к теме соотношения макро- и микрокосмоса и заявляет, что человек — это маленький мир: «А человекъ есть он маленькій *мырок*, и так трудно силу его узнать, как тяжело во всемирной машинѣ *начало* сыскать» [I, 1, 174]. Подобное определение человека существует давно. О нем писал Григорий Нисский, ссылаясь на некоего мудреца, учившего, что человек есть ««малый мир» (микрокосмос), заключающий в себе все, что можно найти в «большом мире» (макрокосме)» (цит. по: [Гудимова 1999, 66]). Оно присутствует в «Зерцале богословия», где есть раздел «О создании человека, малым миром нарицаемого...» (цит. по: [Корзо 1999, 34]).

Получив звание мира, человек помещается в мир, но существует он там, ведя отнюдь не пассивную жизнь. Он обитает в мире, отражая его, и мир видится в его очах, как «в двух зеркалушках». Концепция отражения усложняется, и уже человек не просто отражает мир, повторяя его очертания, но и становится подобным миру в его

различных ипостасях. Г. Сковорода объявляет человека миром, указывая на сходство мира-человека и мира, как всегда, в сравнениях.

Человек состоит из стихий. Вслед за древними философами Г. Сковорода утверждает: «Брєніє и вода мимотекущая есть естеством своим всяка плоть, из стихій составленная» [I, 1, 191]. Эти стихии, становясь элементами организма, находятся в гармонии между собой. Если же одна из них преобладает, например, огонь или земля, возникает расстройство организма, болезнь. Это рассуждение, сделанное вскользь в одном письме, далее не развивается, так как философа прежде всего интересует символическое значение стихий, к которым он относится явно негативно, ибо они образуют плоть человеческую. Потому возможен такой вопрос, адресованный человеку: «Долго ли тебѣ качатися по стихіам? О несчастный мертвец!» [I, 1, 318]. Также стихии называются немощными или грязью. Переходя к конкретной водной стихии, философ уподобляет человека тающему льду, так как человек родился умереть, лед существует, чтобы растаять: «Пуская болит тѣло. Лед на то родился, чтоб таять» [I, 2, 399]. Философ настаивает на том, что человек состоит из воды и кожи, в которую одет истинный Адам, сам Господь. Упоминание водной стихии по отношению к человеку — довольно редкий случай. Чаще всего человек связан с землей. Г. Сковорода через мировые стихии вводит тему изменчивости «земляного» человека, отдавая преимущество земле и связанным с ней концептам: «Заблудили мы в землю, обнялися с нею» [I, 1, 176].

Соотношение человек/мир конкретизируется и превращается в соотношение человека с растениями и животными. Естественно, прежде всего оно реализуется в коде природы, хотя о включенности человека в природу также сказано: «Отведи мысли твои на время от чловѣка и посмотри на протчую природу» [I, 1, 173]. Человек — часть природы, ибо вся «разновидная плоть, вся сія неизмѣримая безчисленность и видимость стекается в чловѣкъ и пожирается в *чловѣкъ*» [I, 1, 226]. Подобного рода утверждения не часты. В основном философ вводит человека в мир природы через культурные коды и разнородные сравнения, должны подчеркивать его единство с ней. Он входит в мир растений и животных; от последних он отличается (или должен отличаться) милосердием и справедливостью, воздержанием и разумом. Этот тип связи будет рассмотрен подробно в параграфе о культурных кодах.

**Двойственность человека.** Человек, будучи миром, повторяет его строение. Он «состоит из двух, противостоящих себѣ и борющихся начал, или естеств: из горняго и подлаго, сирѣчь из вѣчности и тлѣ-

нія» [I, 1, 296]. Эти начала философ называет также «антипатіями». Двойственность определяет его несовершенство [Корзо 1999, 16] и интерпретируется различно, так как в действие вступают оппозиции *плоть/дух, внутреннее/внешнее, видимое/невидимое, тайное/явное, жизнь/смерть, высокое/низкое, левое/правое*, усиливающие одна другую. Очевидно, что все они подчиняются основной антитезе концепции Г. Сковороды, антитезе Бога и дьявола. Однажды философ сказал, что в каждом человеке «живут два демона или ангелы, сирѣчь вѣстники и посланники своих царей: ангел благіи и злый, хранитель и губитель, мирный и мятежный, свѣтлый и темный...» [I, 1, 296]. Противостояние добра и зла, плоти и духа и других ведущих категорий распространяется не только на одного человека, но на весь род людской: «По числу ангел раздѣлите весь род человѣчій на два роды: на вышній и нижній, на десный и лѣвый, на благословенный и отринувенный» [I, 1, 299]. Добро и зло не статичны. В человеке идет постоянная борьба «двух мысленных воинств».

Оппозиция *плоть/дух* в чистом виде относительно редко встречается в сочинениях Г. Сковороды. Он явно предпочитает связанные с ней и косвенно свидетельствующие о природе человека. Плоть обычно получает резко отрицательные наименования. Она — «стерво», гниль, «устричный череп», тьма, прах, «пепельная часть». Она же и осленок, о котором следует заботиться следующим образом: «Сокращай излишнюю пищу, дабы не проявлял своей необузданности осленок, то есть плоть; с другой стороны, не убивай его голодом, дабы он мог нести седока» [II, 2, 228]. О плоти Бог не печется, не обещает телесного здоровья и даже «поражает стерво и всяку молю подверженну гниль нашу» [I, 2, 401]. Он ведет себя как мудрый пастырь, управляющий скотиной, чтобы отвести от болота, где она может погибнуть. Представления о духе, противопоставленном плоти, не только разрабатываются в высоком плане, но и нарочито снижаются. Он уподобляется больным ногам подагрика и матросскому козырьку, который дешевле алтына. Естественно, тогда, когда лишен божественного начала.

Противопоставляя плоть духу, философ не лишает окончательно плоть позитивных значений и утверждает, что внутри нее существует святое и божественное, сокровище, невидимость, перст Божий. Называя плоть и дух слугой и господином, Г. Сковорода тем не менее декларирует их внутреннее единение, «братній» мир и согласие. В этом согласии плоть должна повиноваться духу, иначе он будет гневаться на нее. Эта традиционная концепция развивается только однажды в частном письме. В остальном философ предполагает гораздо более сложные отношения между плотью и духом, которые он

видит не неизменными, а постоянно развивающимися. Главным в характеристике плоти философ полагает то, что Бог не сделал ее вечной, и потому наше «скотское» тело не может быть невредимым. Желать вечности плоти невозможно, так как тогда бы плоть приобрела черты божественности, но она не может стать Богом, так как Бог уже есть. «Да исчезнет, как дым, всяка плоть, присный сей враг Божий и наш!» [I, 2, 401], — восклицает философ, вновь и вновь указывая на враждебность плоти по отношению к человеку. Не менее важным является утверждение о ложности плоти, противопоставленной истине духа. Плоть-ложь ведет за собой язычество, идолочтение. Человеку плотскому, ложному не проникнуть в тайны Господни. Но именно о плоти заботится человек, о своем неверном «пепельном тѣлишкѣ» и становится похожим на щеголя, пекущегося о сапоге, а не о ноге, о красных углах, а не о пирогах, о золотых кошельках, а не о деньгах.

Г. Сковорода различает не только плоть и дух. Чтобы усилить их противопоставление, он описывает двойственную природу человека как два тела, истинное и ложное, или земляное и духовное, животное и духовное: «Как ты так скоро позабыл — *двое, двое?* Есть тѣло земляное и есть *тѣло духовное*, тайное, сокровенное, вѣчное» [I, 1, 175]. Тело ложное и земляное — это плоть человеческая. Тело сокровенное и истинное — дух, божественная истина в человеке, в которую он, доверяя только осязанию, не всегда верит. Таким образом, оказывается, что существует два вида плоти. «Есть плоть тлѣнная, есть и нетлѣнная; есть рука лѣвая, есть и правая; есть кость изсохшая, есть и прозябающая и не сокрушаемая; есть око темное, есть и свѣтлое» [I, 1, 211]. Два тела человека различно располагаются в пространстве: одно тело над другим телом, одна голова над другой головою, а за нашей землей — иная земля. Этой идее беспрестанно удивляются собеседники философа: «Я, напри-мѣр, видѣл у мене руки, но мнѣ и на ум не всходило, что в сих руках закрывались другіи руки» [I, 1, 175].

Иногда двойственность тела заменяется двойственностью человека вообще, и он представляется как два в одном: «Два рода всего есть, всего есть по двое, затѣм что есть два челоуѣка в челоуѣкѣ одном» [I, 1, 353]; «Вить если два суть челоуѣка, перстный и небесный, в том же челоуѣкѣ, то и два начала: одно змінно, или плотское, другое Божіе» [I, 2, 34]. Иногда двойственность детализируется и последовательно описывается через части тела и органы чувств. Г. Сковорода уверяет, что человек, не знающий себя, не имеет самого себя, что у него нет очей, ноздрей, слуха и прочих чувств. Его собеседник возражает, говоря, что у него есть руки, ноги, все тело.



Он не может поверить, что его очи и уши не его. Но философ настаивает на том, что человек видит только свою последнюю часть: «Так ни уха, ни твоего языка, ни рук, ни ног твоих никогда ты не видал, ни всѣх твоих протчих частей» [I, 1, 160]. Но он должен всегда помнить, что есть истинное тело и истинные члены его, не подверженные гниению и умиранию, так как они невидимы. Он обязан знать, что есть новые, чистые уши и руки, ибо «Божіе там все, до послѣдняго сапожного ремня от ниточки» [I, 1, 253].

Так Г. Сковорода создает «удвоенный» образ человека, которому только кажется, что он понимает и видит себя: «Но мало ли младенец видит в потемках, а того не бывало? Но возсіявший свѣтъ все привидѣніе уничтожает» [I, 1, 184]. У человека не только всего «по двое», но он имеет и разный нрав. Подводя итог этим размышлениям, Г. Сковорода пишет: «В сугубом словѣ Божіем, сугубым чувством сугубаго в нас естества чувствуем сугубое» [I, 2, 53]. Таким образом, он различает в человеке «наружность» и «внутренность», следуя за пророком Исайей, который «сыскал (...) внутрь двое: наружность и внутренность» [I, 1, 221]. «Наружность» мало чем различается, внешне все люди одинаковы: «Собери не только всѣх видѣнных, но всего земнаго, если можеш и луннаго шара людей в одном, свяжи в один сноп, закрой им, будто колосы, головы, смотри на подошвы их тысячу лѣтъ, надѣнь очки, прибавь прозорливое стекло, зѣвай, — ничево не увидиш, кромѣ соломы оной: „Всяка плоть — сѣно“» [I, 1, 294]. Взирая на них, познать их сущность невозможно. «Наружность» — это лишь «подлая поверхность», или «крайняя внешность плоти», противопоставленная внутреннему миру, где можно обрести сокровище. Так создается парадоксальная асимметричность концепции человека, усиливающаяся тем, что видимая наружность в идеале чрезвычайно далеко отстоит от него истинного. Потому она часто именуется околичностью, околицей, околичной, крайней. Эта метафизическая удаленность от самого себя — еще один знак отношения философа к внешнему. Она обеспечивает особое понимание «наружности», или внешнего человека. Для его описания подключается оппозиция *видимое/невидимое*. В видимую плоть, или «кожу», нельзя влюбляться, усматривая в ней «свѣтлость и пріятность, жизнь, красу и силу» [I, 1, 172]. Видимый человек — «кожаный», дряхлый, мертвый.

Философ не останавливается на утверждении двух натур в человеке, скотской и божественной. Он не только противопоставляет человека внешнего, видимого, явного, и человека внутреннего, истинного, духовного. Он предлагает избавиться от этой двойственности или, по крайней мере, развести два начала по полюсам. Если

человек не признает своей двойственности, он не понимает великолепия находящегося в нем царства Божия и делается скотом. Осознав свою двойственность, он не может оставаться в покое и начинает разделять себя на две половины, отсекая от себя все скотское. Он делит себя надвое, на плотское и духовное: «Раздѣли себе всего, все свое скотское тѣло на двое (...) Ударь по всѣму тѣлу, бій по всѣм удам» [I, 1, 219]. В акте разделения нет места жалости. Поможет ему разделить себя меч Иезекиилев. Философ советует все продать, чтобы купить этот меч. Разделение, рассечение интерпретируется как понимание, так как разделить, рассечь и рассудить — все одно. Подобная интерпретация заставляет вспомнить смысл ветхозаветного жертвоприношения, как его толкует Г. Сковорода, а также слова апостола Павла, на которые он не раз ссылается: «Есть тело душевное и есть тело духовное».

## Коды культуры



Двойственность человека Г. Сковорода наглядно представляет, обращаясь к культурным кодам. Он дает ей углубленные характеристики, сплетая раз-

личные коды, создавая причудливые образы, нагнетая их и «выныривая» из них с афористическими утверждениями о природе человека. Представим эти коды последовательно, имея в виду их неразрывную связанность в тексте, о чем свидетельствует множество приводимых нами примеров.

**Код зрения.** Как бы беря за исходную точку высказывание Екклесиаста: «Лучше видеть глазами, нежели бродить душою» (Екк. 6—9), философ уверенно развивает код зрения, сближая его с концепцией двойственного человека, наружного и внутреннего. Как только он доходит до слов *видеть*, *око* и родственных с ними по значению, он начинает рассуждать о двойственности человека и развивает одну из центральных тем своей философии — внутреннего и внешнего зрения. Г. Сковорода уверен в том, что существует некий «даймон», дух видения, и последовательно проводит код зрения через все пласты концепции человека, называя его новым зрителем, обсерватором, а поле жизни его обсерваториумом. Есть истинные обсерваторы и «наружные», которым только наружность бьет в глаз, и за ней они ничего не могут разглядеть. Они смотрят только на «беззаконіе пята своя, на нечистоту плоти и крови своя» [I, 1, 222]. Про них сказано: «Видал и зѣвал, но не увидѣл и не знаеш» [I, 1, 289]. Г. Сковорода пишет, что человек способен видеть внутрен-

нее и внешнее, и потому у него два ока, точнее, две пары глаз, и видеть он должен «двое». Кто на это не способен, есть «нощный вран». *Видеть*, как мы уже говорили, на языке философа значит чувствовать разум, соблюдаемый в фигурах, знать и понимать.

Око становится основным концептом этого кода, предварительное раздваиваясь. Одно око — внутреннее, или сердечное, способное «к увидѣнію Божию», или око нашего ума: «Остановим же очи ума и поразмыслим немного» [II, 2, 247]. Это око точное, главное, начальное, голубиное, орлиное. Оно путь веры и равно ей, ср. слова Иисуса: «Вы и видели меня, и не веруете» (И. 6—36). Другое око — пустое, ложное, ничего не видящее, телесное, одежда, а не око. Оно затмевается мраком и пасмурными стужами. Оно тень истинного ока: «Что ж оно за такое око, если видѣть не может? Ты его хорошо назвал не оком, а тѣнью точнаго ока или хвостом» [I, 1, 160]. Философ неустанно объясняет, что каждый человек имеет истинное око, которым прозирает невидимость, и око ложное, или невидимое и видимое. «Если находишь во мнѣ два ока, то и два человека (...) Так, довольно и одного. На что два?» [I, 1, 162—163], — спрашивает его собеседник, и Г. Сковорода снова и снова возвращается к разделению очей.

Око бывает истинным и ложным, светлым и темным; ложное око именуется «вечерним». Когда сила отступает от ока, оно не различает свет и тьму, «слѣпотствует». Истину, Господа, слово Божие видят «глаза не каких угодно людей, а лишь блаженных» [II, 2, 211]. Их взгляд озарен духом истины: «Когда усмотрел ты новым оком и истинным Бога, тогда ты уже все в нем, как во источникъ, как в зеркалъ, увидѣл то, *что* всегда в нем было, а ты никогда не видѣл» [I, 1, 175]. Никто, конечно, из тех, у кого тело в прах обращается, не может Господа видеть, но стремиться к этому человек обязан. При отсутствии подобного стремления он видит только свою гибель. Так выходит на поверхность концепция самопознания. Познав себя, человек видит Бога, узнает истинного человека.

Философ описывает два ока, различая их функции. Одним оком мы видим видимость, плотность, плоть, не замечая целого и на людей смотря так, как будто кто-то показывает нам только ногу или пята, закрыв все тело и голову. Это око смотрит на мир и видит временное собрание образов, на чем и останавливаться не следует. Око ложное «увязает» и не может видеть сквозь толщу формы: «Куды как не скоро возводим на небо косный взор наш, погруженный в пепелъ тѣла нашего!» [I, 1, 222]. Истинное, внутреннее око способно проникнуть в сущность мира. Оно может даже в пустом не видеть пустоши. Человек, наделенный таким оком, смотрит на мир,

взирает сквозь время и видит невидимое. Его взору не препятствуют ни время, ни реки, ни горы. Его око, по определению Г. Сковороды, является природным циркулем.

Философ вводит в код зрения тему слепоты, очевидным образом возводимую к словам Христа: «На суд пришел Я в мир сей, чтобы невидящие видели, а видящие стали слепы» (И. 35–39). Философ постоянно вспоминает евангельские притчи об исцелении слепых (Мф. 15–31; 9–29; И. 9–25): «Развѣ не разумѣете, что Христос изводит слѣпца вон из веси, в то врѣмя отверзает очи его» [I, 1, 218]. Постепенно эта тема порождает концептуальный образ, означающий незнание невидимого и сущностного: «Всяк рожденный есть в мыре сем пришелец, слѣпый или просвѣщенный» [I, 2, 137]. Слепой у Г. Сковороды — это тот, кто не обладает внутренним зрением, не знает сути вещей, что «является источником большой опасности для христианина» [Корзо 1999, 25]. Человек живет по слепоте своей, если видит только тень мира. «Сущіи без очей» противопоставлены зрячим, как в притче о слепом и «очитом». Слепой не увидел «веселости» в Соломоновом храме, на что «очитый» посоветовал ему вернуться в дом и вырыть зеницы, спрятанные в мешке. Этот совет означает, что слепой должен обратиться к внутреннему зрению и не обращать внимания на то, что «мѣх» (т. е. плотский человек) его незряч. Соответственно, существует противопоставление «очитаго» по телу и слепого сердцем: «Если ж ты дома слѣп, а в людях очит, знай притчу: «Врачу, сам прежде исцѣлись!» [I, 1, 290–291], — развивает далее эту тему философ, обвиняя слепцов в том, что они пьются только на улицы и приникают к светильникам в чужих домах.

Всякий человек слеп от рождения, если видит только тень мира. Он и подобные ему «сущіи без очей», они только осязают, что ужасно, ибо так делают язычники: «Раскладывай перед слѣпцем все, что хочешь и сколько хочешь, но все тое для его пустое. Он ощупать может, а без прикосновения ничего не понимает» [I, 1, 174]. Однажды возникает тема временной слепоты, когда один из участников диалога обвиняет другого в том, что он видит, как курица по заходе солнца. Мотив слепца в другом диалоге приобретает реальные очертания. Философ рассказывает, что некий доктор спас от слепоты его друга, Алексея Соху. Другой же слепец плакал, услышав это, так как он думал, что все врачи одинаковы, а теперь понял, что он не обратился к нужному доктору. Тема слепоты и исцеления здесь возводится к образу великого архиатора, самого Бога. Таким образом, слепота не однозначна с внутренним зрением, как можно было бы ожидать. Но, как по народным славянским представлениям, «лишь

немногие из живых людей обладают даром видения как бы невидимого мира» [Толстой 1995, 194], так и у Г. Сковороды не все люди обладают внутренним зрением, хотя все должны стремиться к этому. Концепт слепоты, таким образом, не означает сверх-видения [Михайлов 1997, 644–654].

Концепцию внутреннего зрения философ подтверждает не только идеей слепоты, но и острого зрения, которые оказываются равными по значению. Внешнее острое зрение ненужно человеку. Что толку в том, что «нѣкий калмык имѣет столь быстрыя очи, что яснѣе и далѣе видит, нежели кая-либо зрительна трубка» [I, 1, 263]. Это замечание приводит на память следующие слова И. Г. Гердера: «Сколь остры слух и зрение некоторых народов! Калмык видит вдалеке дымок, но ни один европеец его не приметит» [Гердер 1977, 197]. Данные высказывания схожи, но значение их различно: то, что для И. Г. Гердера, развивающего светскую концепцию человека, является знаком развития человеческих чувств в связи с условиями жизни, для Г. Сковороды есть только яркий образ бесполезных внешних способностей человека, взор которого не должен останавливаться на видимом мире: «Плюнь же, голубчик мой, на Веремѣву юность, на докторово трислѣтїе и на калмыцкія глаза» [I, 1, 264]. Ему не нужно взирать на пустое и земляное, засматриваться «солоной и необитаемой» землей. Таким образом, острое зрение и слепота — это одно. Только внутренним оком человек проникает в духовный мир и постигает сакральные смыслы: «Иметь в себе святой дух есть не что иное, как видеть истину Божию, которая является единственной истиной» [II, 2, 211].

Способы усилить и улучшить зрение, с точки зрения Г. Сковороды, также сводятся на нет. Потому очки лишь свидетельствуют о том, что человек не способен проникнуть в глубинные слои мира и познать Бога. Потому глаза именуются очками, притом «нечувственными». Так очки и очи соотносят значения внешнего и внутреннего. Естественно, речь об очках идет в символическом плане: «Не узнав прежде, что значит адамант, ни с фонаром, ни с очками не найдеш, хоть он есть в гноищѣ твоём» [I, 1, 289]. Очки принимают еще одно условное значение. На вопрос собеседника, зачем его друг без конца говорит притчами, тот отвечает: «Твоим очам на очки (...) А мнѣ на что твои очки? Я и без них вижу» [I, 1, 287]. Правда, дважды об очках речь идет в прямом смысле: «Может тебѣ очки (по пословицѣ) вставить, — ты туп» [I, 1, 400]; «Надѣньте очки да расход против приходу скиньте на щеты» [I, 1, 112]. Иногда значение очков как бы возвышается, и выступает в сравнении с божественным светом: некоторые самоуверенные люди уверены в том, что «как очам их очки, так свѣтъ и совѣтъ не нужен сердцу их» [I, 1, 359].

Г. Сковорода постоянно упоминает другие оптические устройства, «прозорливое штекло», телескоп, зрительную трубу, «что на обсерваторіях астрономских», и они становятся способом различения истинного и ложного зрения: «Блаженно око твое, прозорливѣе труб звѣздозорных!» [I, 1, 281]. И очки, и зрительная труба, и «все-прехвальнѣйшее штеклое око» на самом деле не нужны, ибо они чужие и не служат человеку, который не должен взирать на лунных жителей, интересоваться, сколько у них во лбу очей, если вокруг и внутри себя ничего не видит. Код зрения имеет концепты тени и зеркала. Око именуется «зеркалом мира». В связи с темой зрения упоминаются «великій преисподній звѣр» [I, 1, 118], крот, обычно символизирующий осязание, нетопырь, не терпящий света.

Этот код естественным образом сочетается с кодом движения, усиливающим его смысл. «О существовании связи между движением и зрительным восприятием известно, и лежащая в ее основе концептуальная структура прозрачна: все, что появляется в поле зрительного восприятия, независимо от того, произошло это в результате перемещения (...), или начала существования (...), воспринимается как результат перемещения и описывается в терминах движения» [Розина 1999, 110]. Око для философа не неподвижно. Оно мигает, жмурится, взор человека направлен различно. Г. Сковорода постоянно призывает «приподнять» очи, взывает: «Продирай, пожалуй, око и прочищай взор» [I, 1, 354]. Он просит: «Итак, пане милый, если можешь возвесть сердечное твое око от подлыя натуры нашае вгору ко оной господствующей святой *вродѣ*, в той день можешь увидѣть и *единого* онаго Божія челоувѣка» [I, 1, 316]. Он умоляет приподнять вежды сердца: «Возведи сердечны вѣжды! Взглянь выспрѣ на небесну твердь» [I, 1, 69]. Не велит отворачивать очи и «сжимать» их — только так человек может смотреть внутрь себя и видеть совершенный, внутренний мир. Требуется не устремлять взор к земле. Умный взор никогда не восходит от смерти к жизни, а от земли к небесным светилам, — полагает философ. Эти два кода, зрения и движения, сталкиваются в рассуждениях о божественном свете. Познавшие его, «крылатѣют». Однажды они встречаются в притче о братьях, безруком и безногом и слепом. Безногий и безрукий, взирая на чудесный мир, встречают слепца, постоянно отклонявшегося от дороги. Они узнают друг друга и вместе добираются до дома отца своего.

**Код звука — слуха, музыки.** Человек характеризуется и через код звука. Он с различной силой звука произносит речи, на что часто указывает Г. Сковорода. Но прежде всего код звука используется

для изображения его контактов со Всевышним. Его молитва есть тайный вопль, «сей один входит во уши Господа Саваофа» [I, 1, 220]. Так активизируется оппозиция *тайное/явное*. Как всегда, один и тот же объект философ описывает через разное. Молитва также подается через стихию огня, так как она есть «ражение мыслей твоих к сему» [I, 1, 220], т. е. к высшей истине. Культурные коды тесно переплетаются в описании молитвы. К коду звука присоединяется код обоняния. Вопль-молитва оказывается «на подобие благовонного жертвенного дыма, происходящего в блаженной Аравии, восходит и услаждает обоняние Божие» [Там же]. Затем и все воззвания к Господу становятся благоуханным дымом. Обратим внимание на незримо прочерченную вертикаль, по которой движется звук-запах от земли к небу; от человека к Богу «восходит» дым-молитва. Она движется, «причем само это движение незримо и в известном смысле идеально: движутся слова, речи, звук голоса» [Топоров 1996, 19].

Отсутствие голоса, неумение или невозможность говорить, глухота часто выглядят как глупость: «Между [во]семью братьями был один и глух и глуп» [I, 1, 205]. Код звука участвует, кроме того, в противопоставлении нового и старого языка: «Как же наружный мой язык не говорит, когда он говорит? Вѣдь голос его слышен» [I, 1, 199].

К коду звука примыкает код музыки, потому целесообразно рассмотреть его здесь, тем более, что он часто обозначает молитву. Обращение человека к Богу с молитвой философ именует пением: «Да гдѣ ж ты воспѣваеш Господу твоему?» [I, 1, 217], «Запойте сему возлюбленному нашему челоуѣку, сладости и желанію нашему (...) Воспойте умом, не одним воздух поражающим гласом» [I, 1, 197]. Каждый человек стремится петь Господу, пусть неумело и несогласно. Он не должен этого бояться: «Пой дерзновенно!» [I, 1, 192]. Его песнь-молитва все равно будет услышана. Человек воспевае благовонные молитвы, он учится песням пророков и часто поет с ними. Собеседники, участники диалогов, не только уговаривают друг друга петь псалмы, но и, если нужно, молчать: «Онѣмей и молчи!» [I, 1, 197]. Ср. с рассуждениями Блаженного Августина: «Лучше уж молчать по-новому, чем петь по-старому. Люди не смогут слышать тебя в этом случае, но новая песня будет звучать в твоём сердце, и она достигнет слуха Того, кто сделал тебя новым человеком» (цит. по: [Бычков 1995, 480]). Человек обязан добиваться гармонии, уметь «сличать» голоса, и в этом умении кроется тайный знак гармонии всего со всем в мире и человека с Богом. Если он слышит только «скрипение» музыкального орудия и не чувствует вкус утаенного в нем согласия, то он нем в музыке. Его немота символизирует отсут-

ствие духовного начала. Человек устроен как музыкальный инструмент: «Так, как, напрымѣр, в мусикійском органѣ один воздух разные чрез различныя трубки голоса производит или как в чело-вечѣском тѣлѣ один ум однак разнo по разсужденію разных частей дѣйствует» [I, 1, 424]. Добродетельный человек, взирающий на жизнь свою с разумом, уподобляется музыканту, который составляет прекрасную симфонию из высоких и низких «гласов». Человек, будучи музыкантом, должен уметь «бренчать» Господу, посылая ему звуки вечности. Ему приличествует сладкая симфония согласных голосов и повторять ее следует беспрестанно, испытывая любовь к нему. Философ осуждает людей за то, что они любят музыку, «сладкогласіе в музыкальных орудіях», но не ищут гармонии в жизни. Однажды он сравнивает человека с музыкальным инструментом в ироническом плане: «Примѣтили ль Вы, что отсутственная дружеская персoна похожа на музыкальный инструмент: он издали бренчит пріятнѣе» [I, 2, 414]. Еще раз это сравнение возникает в другом письме: «Луна издали свѣтлѣе, музыка — вкуснѣе, а пріятель — пріятнѣе» [I, 2, 391]. Отношения между людьми также называются «взаимным бренчаніем», веселящим «внутреннее ухо».

**Коды обоняния и вкуса.** Как было сказано, уже в код звука вплетается код обоняния, который существует и самостоятельно. Он относительно слабо развит по отношению к человеку и в большей степени используется по отношению к вышним силам и к Библии. Обнаружив в Библии носатых, или носачей, т. е. тех, кто способен воспринять Господа, Г. Сковорода делает их примерами для человека, которые, конечно, недостижимы, хотя каждый может «нажить оный нос» [I, 1, 300], равно как и утратить его, стать *курносым*. Так нос становится концептом этого кода, совпадающим по значению с таким концептом кода зрения, как око.

Отсутствие носа, или курносость, однозначно с невозможностью видеть внутреннее и сокровенное. Курносые, или вообще лишенные носа — это те, кто уходит с праведного пути: «Куда далече нас завел слѣпый да хромый с корносым!» [I, 1, 231]. Для Г. Сковороды слово *курносый* насыщено библейскими смыслами. Оно опирается на запрет приносить жертвы в храме Господнем слепым, хромым, курносым: «Не без толку у евреев не ставили во священники безносых и кратконосых» [I, 1, 301]. Этот запрет философ интерпретирует, сводя к невозможности приблизиться к Богу, познать тайну мира, или — в переводе в код обоняния — почувствовать «сладчайшій дух и благовоннѣйшій дым повсеместнаго присутствія Божія» [I, 1, 229–230]. «Но кто есть корнос?» — спрашивает он и сам от-



вечает: «Тот, кто лишен носа сего» [I, 1, 229]. Курносые не обоняют Христова благовония, не внемлют слову Божию, и это их спрашивает апостол Павел: «Пріясте ли духа свята?» [I, 1, 301]. Далее философ поясняет, что под истинным носом он имеет в виду нос Исаака, исполненный острейшего чувства. Г. Сковорода играет созвучными словами *амбра* и *умбра*, объясняя, что в «доми́ке» человека (т. е. в человеке внешнем) находится амбра, или благовоние Господне: «А Бог се вѣсть *амбра* или *умбра*. — Э! Не умбра, но амбра» [I, 1, 289].

Иногда код обоняния нарочито снижается. Если человек не чувствует внутри себя благоухания Божиего, то значит у него насморк. Так, заурядное нездоровье становится символическим обозначением неспособности человека проникнуть в мир святости. Перед нами типичный ход мыслей философа, никогда долго не задерживающегося на высоких абстракциях и легко снижающего образы, им самим созданные, о чем свидетельствует следующее высказывание: «Высморкай же нос, тогда почувствуешь, что в сыновних и отцовских сих словах тот же дух» [I, 1, 392]. Рядом находится призыв поднять ухо и услышать, что еще раз подтверждает тождественность значений всех культурных кодов. Участники диалогов также описывают процесс познания, говоря о запахах: «А! А! чувствует нос мой кадильницу твою» [I, 1, 292]; «О Фарра! Начал ты издавать благоуханіе» [I, 1, 270]; «Твой нос, видно, что не чувствует духа сих слов» [I, 1, 400].

Благовонию противопоставляются смрад и производные от него, как например, зловонное дыхание: «Кто премудр не заткнет ноздрей от смрада стерва сего?» [I, 1, 285]. Это может быть и дурной запах слова: «Сіе слово, кажется, воняет ересью — всѣм без выбору!» [I, 1, 328]. Воняло иногда афинейскими сплетнями. Чья-то натура пахла идолопоклонством, а чье-то желание смердело родным мирским квасом, да еще квасом прескверным.

Употребляется по отношению к человеку код вкуса. Мы уже рассматривали образ человека, вкушающего Библию; здесь мы покажем, как человек сам становится объектом поедания и что он поглощает, кроме священного слова. Его сжирают страсти; «похотѣнія» его суть гробы, влекущие к мирской жизни, к светским делам, от которых нет никакой пользы. Несмотря на это, люди стремятся овладеть всем миром: «Одно за другим пожирают, глотают и не насыщаются» [I, 1, 174]. Глотают и не насыщаются и сердца человеческие. Естественно, этот код развит по отношению к внешне-му человеку: «Жри все то, что пред очима, А счастье за плечима» [I, 2, 122]. Потому его можно назвать шутком невкусным. Внутренний

человек ест иначе, подобно Павлу, обращающему «все в самый центр себе самага, будто претвердую пищу, крѣпчайшими зубами смолотую» [I, 1, 226]. Здесь код вкуса вновь означает познание. Поэтому философ призывает человека «раскусить», что значит жить по натуре. Усваивая премудрость, он раскусывает слова; когда ему нечто объясняют, то также раскусывают: «Раскуси ему Езекиину мысль» [I, 1, 268].

**Код движения.** Гораздо более активным, чем код вкуса, является код движения, выражающий отношения человека с Богом, миром и Библией. Философ постоянно указывает на то, что человек не может пассивно воспринять в себя Бога, но должен совершить к нему путь, шествуя по заповедям его, следуя за ним как за вождем и пастырем. Несмотря на возможность выбора пути — человек ведь может пойти и лукавым дьявольским путем — он отправляется в путь не сам, а испытывая давление свыше: «В сію-то пресвѣтлую страну приподнимает ядущая землю сердца наша небесный наш человек» [I, 1, 316—317]. Только так он движется вверх, в чертог вечности, к которому идет главнейший путь, и философ увещевает его: «Люби его и приближайся к нему всегда, сердцем и познанием приближайся, не внѣшними ногами и устнами» [I, 1, 168]. Путь человека к Богу направлен по вертикали, и он должен идти по нему, ни вправо, ни влево не уклоняясь. Тогда Бог есть «прямиком» к счастью, а вера светильником. Движение вверх, описываемое как *восхождение*, требует особых подготовительных процедур: «Брось мнѣнія, омой болото и спери одежду, оставь всю твою подлость» [I, 2, 393], — взывает философ. Цель этого движения представлена горой, которой, как известно, бывает Библия. Ее вершин должен достичь человек — «Горою восходим на гору» [I, 1, 188]. Эту символическую гору поддерживают образы Кавказских, Персидских и Сирских гор, не раз встречающиеся у Г. Сковороды и означающие гору познания Божия.

Вертикаль может быть ориентирована не только вверх, но и вниз. (В связи с этим вспомним семантическое сходство горы и пещеры.) Движение совершается вглубь и приравняется выкапыванию колодца: «Копай внутри себя колодец той воды, которая оросит и твой дом, и дома соседей. Внутри тебя находится то основание, как говорит Плутарх, источник спокойствия» [II, 2, 246]. Этот колодец противопоставляется «свиным лужам», в которые можно попасть, так как все злое к долу влечется. Тогда человек превращается в землю: «Толь вси судії страстью к видимости разгорѣлись, что вси наставники с землею сляглись» [I, 1, 169]. Не осознав величия Бога, человек валится в грязь, ест ее и ползает по ней, любит пята

свою. Философ тут же объясняет, что грязь эта есть сеть нечистых уст, потоп лстивого языка, ров безумия. Таким образом, перед нами тип двойного движения, оно «двойное в разных смыслах — сверху вниз и снизу вверх, соединяющее (приближающее) и разъединяющее (удаляющее), положительное и отрицательное, спасительное и гибельное, «регулярное» и из ряда вон выходящее и т. п.» [Топоров 1996, 20].

Движение по вертикали выглядит и как *полет*. Естественно, летать может только человек духовный, внутренний. Лишь он высвобождается из оков, поднимается высоко, подобно ласточке, «носится и летает в необозримых небесных просторах, как по равнине открытых полей» [II, 2, 222]. Летит он и подобно прекраснейшей и чистейшей голубице Давидовой. Для того чтобы совершить этот полет, человек должен упражнять свои крылья всю жизнь. Через сочинения Г. Сковороды проходит идея полета: «Не залѣтывай с орлами во мрак облачный» [I, 1, 313]; «Куда ты поднимаешь крила летѣть? — А вон гдѣ видиш на горѣ пророк!» [I, 1, 288]; «Сими окрилатѣв, возлѣтуем с Давидом и почиваем» [I, 1, 191].

*Полет*, как и *восхождение*, направлен к Богу, невидимому небесному человеку, не за моря и леса, но в самый центр сердца, или в вечность: «Куда летит? Во вѣчность» [I, 1, 201]. Человек постоянно стремится вылететь куда-то, отлететь от чего-то, но его держит привязанность к грубой видимости. Он радуется, когда может сказать, что «вынесли мене крила голубины из земных бездн» [I, 1, 182]. Философ постоянно призывает его «возлететь» сверх стихий, миновать воздушную бездну, вылететь из тлени и плоти в твердь вечности. Как заметил М. Элиаде, эта мифологическая концепция движения содержит в зародыше всю метафизику «независимости и духовной свободы человека» [Элиаде 1989, 185].

Г. Сковорода постоянно обращается к коду движения, в том числе и тогда, когда рассматривает отношения человека с миром. Он повторяет циклическое движение мира, ибо плоть его «увядает, слабѣет и прах переходит к праху» [I, 1, 171]. Этот вид движения обогащается еще одним, которым движется человек и весь мир. Человек идет нелепым путем, передвигаясь на руках, задрав ноги вверх. Таким образом он направляется в прошлое, как многое в мире, как и сам мир. Человек, конечно, совершает движение, направленное по горизонтали: «Пойдем опять к нашему Другу (...) За тѣм хотѣли к тебѣ идти (...) Ба! А мы нарочно к тебѣ...» [I, 1, 163, 165]. Если движение по вертикали «тяготеет к статусу сакрального явления», то горизонтальное движение «профанично, буднично, „естественно“» [Топоров 1996, 23]. Этот тип движения очень слабо развит

у Г. Сковороды, так как не характеризует мифопоэтическое пространство, в котором объединяются его три мира. Такое движение «в принципе отказывается от инициативы, от поиска новых путей и решений» [Топоров 1996, 22]. Оно, по словам В. Н. Топорова, является стабилизирующим, типовым, привычным. Но философ и для него находит символические значения, например, когда призывает человека не странствовать и не ползать по шару земному; когда рассуждает о тропинках, ведущих к премудрости. Иногда человек не только идет, странствует, волочится, но и едет «на стремлѣніяхъ душевныхъ всѣхъ тигровъ лютейшихъ, какъ на везущихъ колесницу львахъ» [I, 1, 365]. Среди различных типов горизонтального движения выделяется *переход*, часто именуемый Пасхой, ведущий человека от старого к новому, от видимого к невидимому. Таким образом, он означает то же, что движение по вертикали. Очевидно, что это движение, как и движение вертикальное, совершается внутри себя; оно гораздо более сложно, чем движение реальное. Это «движение созерцания», «сознания, духа (...), которое возносит дух на новые высоты или низводит его на низшие уровни» [Топоров 1996, 13].

Движение «созерцания» всегда поддерживается четко заданными пространственными параметрами. Различаются путь к центру, вхождение внутрь и уход от центра, бесполезное блуждание вдали от него. Философ всякий раз вопрошает: «Да для чего ж ты обходишь город (...) Для чего внутрь не входишь?» [I, 1, 218]. Таким образом, пространственные параметры организуют код внутреннего движения человека. Центром может быть абстрактное ядро, сердцеви́на, дом, и как в последнем случае, город. Отход от центра значат улицы, которая «не иное что суть, как путь или совѣтъ безбожников, которыи, кромѣ тлѣнныхъ видимостей, ничего не понимают, и на них укрѣпляются» [I, 1, 218]. Таковы «окольные» околицы, которые «есть лихва, не иста, прелесть, а не истина» [Там же], «наружные городские руги», «пустые места», «распутія». Это все «наружность». О ней философ всегда говорит неодобрительно, ибо там бродят беспутные «наружностелюбцы», обходя стены града. Устойчивым в сочинениях Г. Сковороды стал мотив поиска жениха из Песни Песней, которого невеста не должна искать на улицах и на торжищах города. По улицам и околицам необязательно ходить, в них можно всматриваться. Так код движения взаимодействует с кодом зрения. Именно так трактует философ эпизод жены царя Давида, Мелхолы, дочери Саула. Она, рассыпающая «по улицамъ взоры своя, есть мати и царица всѣхъ шатающихся по околнимъ пустынямъ, во слѣдъ безпутнаго того волокиты, кого, какъ буйную скотину, встрѣтивъ, загонитъ в домъ пастырь нашъ» [I, 1, 154].

Тип движения по околицам — это движение хаотическое, запутанное, бессмысленное, происходящее в поисках «пустошей» мира, не имеющее направленности. Оно приближается по внешнему описанию к движению профанному и передается различными вариантами горизонтального движения, которое всегда «дифференцировано и специфицировано (идти, ходить, бежать ехать, скакать, ползти, летать, плыть и т. п.) и редко нуждается в обозначении себя общим понятием движения» [Топоров 1996, 23]. Совершают его особые персонажи, «побочные» путники, подобные бесноватому. Они гонятся за видимостью, следуют грешными путями, блуждают по торжищам, покидают свои пределы, ища вне себя то, что находится внутри: «Блажен муж, иже обрѣте в домѣ своем источник утѣшенія и не гонит вѣтры со Исавом, ловителствуя по пустым околицам» [I, 1, 154]. Они толпятся перед входом в город, шатаются извне по лужам, окружающим стены города. Обычно для описания этого типа движения употребляются глаголы *шататься*, *бродить*: «Доселѣ бродил ты твоим путем, ведущим в ров страстей» [I, 1, 239]; «бродит вѣкъ свой по исторіям» [I, 1, 361]; «По землѣ, по морю, по горних и преисподних шатался за щастіем» [I, 1, 274]. Это движение описывается и как лабиринт, именуемый неизбежным и погибельным. Лабиринтное движение присуще всякому человеку, подверженному грехам. Потому содомляне «бродят во мракѣ, бьются об стѣны, осязают двери, прутся во весь опор ко пиру, шатаются и бѣсятся, предстоят дверям исключенны» [I, 2, 53]. Заметим, что однажды философ сказал, что знать план лабиринта или вершины реки Нила — это ничто по сравнению с познанием сущности счастья.

Человек не только бродит и шатается, он и ползает, подобно змиеу, погрязая в грехах. *Ползанье* немедленно смыкается с грязью, и вот уже ползущая подлость становится грязью и взмывается прахом, а человек — суевером ползущим, пресмыкающимся по стихиям. Так он вторит движению врага рода человеческого, ползущего и крадущегося, низводящего во ад. Только Бог способен спасти человека и «поднять (...) из ползанья в горняя» [I, 1, 301]. Ползанью противопоставлен бег. «Известно, что грѣшник, как только почувствовал опасность своего пути, бѣжит, как гонимый заец» [I, 1, 186]. Он бежит и скачет, подобно серне или юнцу оленьему, пытается убежать от страстей и соблазнов: «О! беги, беги, любезный Богу человек от приманки: в ней скрыт крючок» [II, 1, 77]; или, напротив, гонясь за тьмою. Этот тип движения уничтожается, как только из Божиих гор блеснет дивный свет.

Глагол *плясать* также присутствует у Г. Сковороды и не имеет отрицательных коннотаций, ибо освящен образом пляшущего перед

ковчегом царя Давида, хотя и о Иродовой «плясавице» философ вспоминает, конечно, в резко отрицательных тонах. Зато весь мир, холмы, пни, звери и скоты, и с ними человек веселятся и скачут пред Господом. Он вместе со всей вселенной с несказанным весельем плещет руками. Так «вращательное движение, лишенное практически негативных коннотаций» [Плотникова 1996, 110], также учитывается в мифопоэтической системе Г. Сковороды.

Только с символическим значением в коде движения выступает глагол *плыть*. Этот глагол означает жить, мыслить, постигать: «Видиш, Фарра, в кую гавань доплыла рѣчь Езекиина!» [I, 1, 270]. Жизнь в этом контексте именуется бедственным, мирским, открытым морем, морем телесных надобностей. Этот образ известен с древнейших времен. Уже Ипполит Римский так обозначал жизнь [Бычков 1995, 225]. О том, что жизнь наша есть море, Г. Сковорода говорит редко, оставляя эту дефиницию за миром и предпочитая косвенный способ подачи этого известного топоса, например: «Гаванью, или *лоном*, образуется *упование*, а морем и водою — лживость всякія плоти» [I, 1, 265]. В основном, море замещают волны, всегда готовые поглотить несчастного человека: «Увы, скольких поглощает морская волна!» [II, 2, 223]. Возникают образы «кипящих житейских волн», «пучины житія», «демонстроительных» волн смертного страха. Среди этих волн таятся скалы и «скалки». Если человек отдастся на волю волн, он потеряет себя. Ему нельзя плавать в тумане, не зная Господа, нельзя отправляться в плавание ночью: «Дорога ночью ненадежна, ненадежно и море зимою» [Там же], нельзя выходить под парусами в глубокое море. Так, оппозиции *свет/тьма*, *тепло/холод* обогащают значение известного топоса. Но если человек осознает, что море грозит его кораблю погибелью, «когда неизбѣжная волна потопить устремляется и течь кораблю грозит погибелью, тогда дух мудраго выскакивает из тѣла, аки из потопляемая лодій, на берег и кефу» [I, 2, 213]. Господь хранит «правые теченія».

Он в этом контексте становится *гаванью*, *берегом*, *кефой* (скалой), *пристанью*, спасающей человека от морской пучины. В системе «морских» образов Ипполита Римского Христос выступал кормчим, два руля корабля — Ветхим и Новым Заветами. Христос и сам плавает в гавани. Об этом философ напоминает неустанно: «Теперь мы нашли на бѣдственном житіи нашего морѣ спасительную гавань» [I, 2, 399]. «Плывите по морю и возводьте очи к гавани» [I, 2, 398], — просит философ своего друга. Говорит он этими же словами и о своей жизни: «Пятнадесятое лѣто плаваю по морю сему и се достигох ко пристанищу тихому, в землю святую» [I, 1,

281]. О старости сказано, что человек достигает ее гавани. В противоположность плаванию по открытому морю, существует плавание в гавани, или рядом с Господом: «Плавает в гавани тот, чья жизнь лишена суеты, Кто далек от забот и честолюбия» [II, 225]. Это и есть истинное плавание.

*Корабль* в этой системе значений знаменует человека, а также его душу и сердце, ибо жизнь души подобна движению корабля: «Обрати внимание на море сердца твоего, твоих помышлений и взвесь, какой ветер поднимает волнение, подвергающее опасности кораблик души твоей» [II, 2, 235]. У уже упомянутого Ипполита Римского корабль знаменовал церковь. Кормилом и компасом в этой системе символов у Г. Сковороды становится сердце человеческое. К лучшей жизни человек, переставая быть кораблем, также отправляется на корабле, заменяемом иногда колесницей, испытывая страхи и опасности морского путешествия, подвергаясь морской болезни. Человек — это не только корабль, но и *моряк*. Сам Г. Сковорода называет себя *моряком*, выброшенным на берег кораблекрушением. Мотив кораблекрушения становится самостоятельным, его значение как бы переворачивается, связываясь с темой спасительной смерти. Этот *моряк* «не поет, но теряя спокойствие, боится, Когда беснуются морские волны» [II, 2, 242]. Он робким голосом предупреждает своих братьев о том, какие чудовища подстерегают их на морском пути. Философ также именует себя в высоком стиле *мореходцем*, который «выглядывает» сладчайшее пристанище из всех — смерть.

Однажды человек сравнивается с исправными, искусно устроенными *часами*, которые греки называют автоматом. Подобное сравнение призвано указать на точность и мерность движения. Это «то же самое, что в движении часовой машины темпо (tempo), то есть правильность и вѣрность» [I, 1, 147–148]. Существует понятие сердечной машины, из которой исходит побудительная сила. Сообщество людей уподобляется работе часовой машины, где все части слажены между собой.

Всем типам движения противопоставлено состояние *покоя*, именуемое прямым и блаженным, а также неподвижность. *Покой* — спокойная вечность, в которой блаженно пребывает невидимый Бог. Только блаженство можно счесть неподвижным. Оно очищено от вещественной грязи, освобождено от всех шумов. Достичь состояния покоя, которое редко и дорого, дано не каждому. Человек достигает его, пребывая с Богом. Но он же, обретя Бога, никогда не уснет, т. е. не умрет. *Покой* его души не зависит от места пребывания. Хотя легче достичь его в уединении, которое есть

смерть для посредственностей и наслаждение для мудрецов. Здесь человек внешне неподвижен, но ум и душа его все время находятся в движении. Не нарушая покой, он возводит дома и дворцы, горы, реки, леса и бывает радостен. Таким образом, внешний *покой* противопоставлен внутреннему движению души. Ведь все люди постоянно «волнуются и почить не могут, как прах колесный, бурю возносимый» [I, 1, 218].

Существует еще один вид *покоя*, резко противопоставленный первому. Он называется «неживым» и «мертвечиной». Философ ужасается, вообразив человека в таком покое, ибо он становится спящим мертвецом. Этот образ родствен образам *смерти*, *сна*, а *сон* есть всякая плоть. Человек спит, подобно миру, и все его будят к жизни внутренней: «Вот нас, спящих на землѣ пробуживает Павел (...) Пробуживает и Іереміа вот так» [I, 2, 164]. Человеку благовестит пророк Исайя: «Востани спяй...» [I, 1, 301]. Вернувшись к спящему мертвецу, скажем, что *сон* означает здесь жизнь земную и смерть духовную. Человек, соответственно, принимает дефиниции смерти и сна истинного человека: «И мы не иное что есмы, развѣ мечта, сон, смерть и суета?» [I, 1, 189]. В другом месте также сказано, что «всяк человекъ ложный: сѣнь, тма, пар, тлѣнь, *сон*» [I, 2, 43].

В этом ряду неподвижных, но беспокойных, находится человек лежащий, «ленивый дремлюк». Напомним слова В. Н. Топорова: «Лежачее положение (...) знак демобилизованности, пассивности, отключенности от внешних импульсов, как, впрочем, в значительной степени и от внутренних» [Топоров 1996, 43]. Лежащий человек в символическом плане — это *движущийся мертвец*. Так обозначается человек, не живущий жизнью духа, и движение без движения становится основой оксюморона. Вызывает возражение у Г. Сковороды и человек сидящий, находящийся как бы между вертикалью и горизонталью. Сидение имеет «промежуточно-связующий» [Там же] характер. Глагол *сидеть*, по мнению Г. Сковороды, означает в Писании весьма бедственное состояние: «А как нещасное дѣло сидѣть и быть колодником в темницѣ» [I, 1, 189]. Если человек сидит, то, конечно, в грязи и только на нее надеется, а также в холодном смертном мраке. О таком сказано: «Сидишь во тмѣ, лежишь во гробѣ» [I, 1, 190]. Сидение и лежание, относимое к внешнему человеку, противопоставлено внутреннему движению сердца. Человек, тело его, названное *трупом*, «сидит и почивает, а сердце наше течет» [I, 2, 54]. Глаголам *лежать* и *сидеть* противопоставлен глагол *стоять*, означающий — быть в точном благополучии. В. Н. Топоров пишет по поводу значения «стояния»: «Такое сакральное и/или сакрализованное стояние — удел демиурга, высшего жреца, шамана, поэта и



особый тип творчества как прорыва к бытию или той жизненной силе, которая неотделима от бытия» [Топоров 1996, 52].

От кода движения отрывается средство передвижения, или элемент опорно-двигательного аппарата. Лексема *нога* становится концептуальным образом. Так в концепте движения ставится «инструментальный» акцент [Толстая 1996, 91]. *Нога* означает все внешнее в человеке, его «крайнюю наружность», маску. Это прах, внешний человек, «болван глиняный». Но может она означать и аппетит, то есть любовь, к библейскому слову. Этот образ разрастается, создает целые эпизоды, например, лечения символической ноги. Не следует прикладывать «эмпластр» к сапогу; когда болит нога, то отсекай ногу не следует, ибо не она ведет в ров, а человек, — пишет Г. Сковорода. Он сам восхищается этими неожиданными оборотами: «Но для чего аппетит означает ногою? Чудесный штиль» [I, 1, 241].

Концептуальный образ все усложняется. Видимая нога — лишь наружность ноги, обувь истинной ноги. Она быстро исчезает из поля зрения, и оказывается, что то, что человек считал своей ногой, никогда ею и не было. «Символические» ноги мелькают в библейских цитатах, прежде всего из пророка Исаии. Вслед за ним Г. Сковорода говорит об апостольских красивых и чистых ногах; различает ноги «ходить не могущий» [I, 1, 191], «ноги гордыни», «чистые», «новые»: «Для новаго пути новыя ноги ищи» [I, 1, 239]. Различаются ноги «в ступаніи». Одни текут на зло и топчут истину, другие — на добро.

**Код тела.** Естественно, размышляя о человеке, Г. Сковорода говорит и о его теле. Части тела или органы чувств обслуживают различные культурные коды; они же выстраиваются в самостоятельный код, который активно взаимодействует с другими, зрения, движения, например. В сложном конгломерате культурных кодов выявляется образ человека внутреннего и внешнего.

Оставив пока в стороне символические значения человеческого тела, рассмотрим, как философ воспринимает человеческое тело. Он редко говорит о теле здоровом, в основном, только, описывая человека, старающегося питать тело: «Трудно одѣть и питать тѣло, да надобно и нельзя без сего. В сем состоит жизнь тѣлесная, и никто о сем трудѣ каются не должен, а без сего попадет в тягчайшую горестъ, в холод, жажду и болѣзни» [I, 1, 353]. Но плоть существует для того, чтобы болеть и исчезать, на что указывают человеку различные недуги. В них философ не видит ничего ужасного и, противопоставляя их здоровью, уверяет, что оно, как и всякое изобилие,

ни к чему хорошему не приводит. Он и о себе говорит, что страдает не его душа, но старость и бренное тело и страшится этого. В недугах Г. Сковорода усматривает знак освобождения к жизни вечной: «Боли, друг мой, пожалуй, боли и поболи... Но боли слышь тѣлом, а души да не коснется рука вражія!» [1, 2, 400].

Потому гораздо чаще он пишет о больном теле, указывая на наличие в нем вредных мокрот и объясняя, что избыток влаги в теле — причина всех болезней: «Послушай Плутарха, приписывающего причину всех болезней избытку влаги в теле: под влиянием внешних причин и условий избыток влажных материй в теле как бы замещает субстанцию и тело» [II, 2, 218]. Тело должно не только не иметь избытка влаги, но и не быть тучным. Вредно человеку излишнее тепло: «Болезнь, всякая зараза и воспаление не могут пристать, когда тело прохладно, лишено слизи и на подобие пробки легко» [Там же]. Человек не должен переедать. От такой «бесподобной» материи, как напитки и мясо, которым «люди до безумия нагружаются», происходят все несчастья. Больное тело требует очищения так же, как душа, наполненная вредными помышлениями. Так, мерцающие абстрактные значения разрушают реальность человеческого существования, его телесной жизни.

Не задерживаясь на этом колеблющемся противопоставлении плотского и духовного, Г. Сковорода выстраивает ряд образов людей, страдающих различными болезнями, нагнетая подробности. Их столь много, что очевиден их переход в сферу нездоровья духа. «Один страдает чесоткой, другой — лихорадкой, третий — подагрой, четвертый — эпилепсией, пятый — водянкой; у одного гниют зубы, у другого — внутренности; некоторые до того жалки, что кажется, будто они носят не тело, а живой труп» [II, 2, 217]. Здоровые люди только пока не болеют, но делают все для того, чтобы получить славные награды, болезни. Существуют также болезни души, или аффекты, происходящие из-за несоблюдения симметрии в организме. Страдая душой, человек сетует, негодует, ходит «слякотный», испытывает скуку, скрежет, тоску и печаль. Это происходит от излишеств, рождающих пресыщение, а пресыщение — скуку, а затем и душевное огорчение. «Всѣ боязливы, печальны, несыты, отчаяны, лишены небеснаго параклитова утѣшенія» [I, 1, 190]; потому их мучит ненасытный плотский дух. Также в проповеди XVII в. «для описания человека грешного используются образы сумасшедшего, состояние глубокого сна или паралича» [Корзо 1999, 24].

Рассмотрим теперь, как философ детализирует тело. Постоянно помня о плане символическом, он называет их наружными, внешними. Например, кожу именует срамным покрывалом; появляются у

него наружные уста, наружные руки. Прежде всего упоминаются конечности, органы слуха, зрения, обоняния, речи (око, ноздри, рот, уста, в которых помещается «наружный» язык), голова. Однажды говорится о плечах и «хребте», противопоставленном лицу, и дважды — о заде (афедроне). Из органов и частей тела упоминаются также чрево, сирище (желудок) и чресла, которые суть ад и кит, всех поглощающие. Постоянно подчеркивается иерархическая зависимость членов тела. Самой важной, конечно, выступает голова. В отличие от нее лицо не имеет положительных значений. Напротив, оно всегда означает внешнее, а не внутреннее, и по значениям сближается с углами домов или с позолоченной скорлупой ореха. Самая ничтожная часть — пята, которая может противопоставляться и всему телу: «Пята моя есть послѣдняя часть в *тѣлѣ*, а голова — *начало*» [I, 1, 159]. По ней нельзя судить о человеке. Иногда пята называется хвостом, что порождает следующее высказывание: «Хватаешься за хвост, не за голову» [I, 1, 421], то есть не понимаешь, о чем идет речь. Философ надолго не задерживается на реальных значениях частей тела, и, вспоминая, что все плотское есть грязь, он тут же приписывает им всем определение *грязный*, снимая таким образом соотнесенность с реальностью, ср. *грязь наружных уст*. Обязательно напоминает о том, что и хвост, и подошва, и пята «есть фигурой праха, половы, отрубов, дрожжей, и что только есть грубое и дебелое во всякой творѣ» [I, 1, 294].

Раз существуют внешние, наружные части тела, то есть и внутренне: «Так видим людей, как если бы кто показывал тебѣ одну человѣческую ногу или пята, закрыв протчее *тѣло* и голову; без оной же никак узнать человѣка невозможно» [I, 1, 159]. Невидимые части тела обладают символическим значением, которое сталкивается с реальным, что происходит постоянно, как, например, когда речь идет о старом и новом языке. В диалоге «Наркісс» Друг, сам философ, утверждает, что царь Давид говорит языком новым, нетленным, тайным. Этого не может понять Антон, полагающий, что Давид говорил обыкновенно и что нового языка он не понимает. Друг же уверяет его, что он может овладеть новым языком, но для этого нужно знать и старый. Антон негодует: «Тфу! что за бѣда? Будто я уже и стараго не знаю? Ты меня чучелом здѣлал (...) Въдѣ старый наш язык во рть» [I, 1, 198]. Друг принимается объяснять, что речь идет не о наружном языке, а о том, который идет из глубины сердца. Таким образом, происходит удвоение человека.

Иногда философ доходит до крайности и уверяет, что у человека вообще нет ни рук, ни ног, ни очей, ни ушей, и тогда ложное тело называется хвостом, на что сильно обижаются собеседники. Это

наименование возможно потому, что глаза скотского человека не видят, ноги не ходят, руки лишены осязания. Этими руками он может только осязать то, что «в тлѣнных его очах мечтается» [I, 1, 172]. Язык и уши его такого же сложения. Потому он не может слышать слово Божие, видеть свет, если нет его в его очах. Видимое — ничто по сравнению с невидимым и решительно принимает значение одежды: «Отдери бѣльмо от ока, скинь рукавицу из руки, изуй сапог твой из ноги твоея и увидиш, в какой-то сторонѣ тамо» [I, 1, 242].

Так как все наименования частей тела постоянно колеблются между символическим и реальным значениями, а реальное значение — ничто по сравнению с символическим, то возникает некое подобие синонимии. Оказывается, что каждое наименование части тела может означать все остальные, свободно заменяться, ибо в конечном счете оно не существенно для истинного внутреннего человека. Потому око объявляется пятой; притом беззаконной, или хвостом истинного ока, и человек, оказывается, видит только свой хвост и не знает головы. Язык его становится головой и выступает вождем, за которым шествует сердце. Зад (афедрон) вторичные значения не принимает и участвует в образовании сравнения: «Ветхій селскій храм Божій почтеннѣе господскаго бархатом украшеннаго афедрона» [I, 1, 129]. Однажды он, правда, получает значение всего внешнего: «Афедрон со всяким своим лицом есть афедрон» [I, 1, 279], утрачивая, соответственно, первичное значение части тела.

Наиболее сложные процедуры Г. Сковорода проделывает с ногой, сближая ее по значению с сердцем и рассуждая о сердечной ноге как о сердечной склонности. Эта нога может изменять размеры в зависимости от сапога, который на нее надет; нога и сапог как бы меняются местами. Нога, — уверяет Г. Сковорода, — расширяется, надувается, следуя за сапогом и принимая его форму. Появление сапога здесь не должно настораживать, ибо он, как всякая оболочка, одежда, обувь есть внешнее и символизирует человека, но человека особого, такого, который следует велению сердца. Ведь этот сапог — не пустой: «Как только сердечная нога твоя надулась, тотчас и сапог на ней, головѣ послѣдую, в ту ж форму с нею сообразуется, как список с подлинником» [I, 1, 243]. Сапог порой заменяется башмаком, также означаящим сердечное желание: «Оно-то есть точная нога, хоть она чиста, хоть нечиста» [Там же]. Человек не имеет права забывать, что его «наружная» нога — «не нога, а только одно обуять твоя нога» [I, 1, 244], что он сам есть нога.

## Сердце, душа, мысль



Итак, око, нога, нос — это концепты кода и концептуальные образы человеческого тела. Они обозначают отдель-

ные характеристики, а *сердце, душа, мысль* — человека в целом. Противопоставленные телу, они несравненно лучше его: «Удивительно, что самое нужное в человеке коснѣе и позднѣе создается, яко сердце есть существомъ человеческимъ, а без него он чучелом и пнемъ есть» [I, 2, 405].

*Сердце* — главный человек, или духовный. Вслед за пророком Иеремией Г. Сковорода называет его человеком истинным и точным. Так оно приобретает антропоморфные черты и полностью замещает человека. Оно главная точка и портрет богочеловека, способное преображаться в божественную волю. Направленное к Богу, оно есть его вместилище, даже совпадает с ним, как и человек в целом: «Я желаю, дабы душа твоя, как Ноева голубица, не обрѣтши нигдѣ покоя, возвратилась к сердцу своему, к тому, кто почивает в сердце твоем» [I, 1, 145]. Сердцем человек принимает веру и обнимает истинного человека. Положение сердца в концепции внутреннего и внешнего человека соответствует его значению «в мистике, в религии и в поэзии всех народов» [Выше-славцев 1925, 59]. Оно воздействует на образ человека, то расширяя, то мгновенно сужая его.

Члены человеческого тела и органы чувств занимают неравное положение и находятся в зависимости от сердца, которое описывается как их центр, ядро. Напомним, что в такой же позиции выступает голова. Код человеческого тела «питает» сам себя, и сердце становится головой всему и существом «всѣх внѣшностей» человека: «От избытка бо сердца, сирѣчь от бездны его, глаголют уста, ходят ноги, смотрят очи, творят руки» [I, 2, 126]. Все члены человеческого тела по отношению к сердцу принципиально не различимы и однородны, и все тело выступает как «устричный череп», хвост, или хобот; лицо же — как шелуха. Сердце и лицо противопоставляются постоянно, например, как в характеристике лицемеров, судящих по лицу, а не по сердцу: «Лицо-де и сердце разнь...» [I, 1, 156]. Все члены тела скрываются в сердце: «Нога гордыни и рука, и роги грѣшных, и зубы, уши, и око простое и лукавое — и все до послѣдняго волоса спряталось в сердечной глубинѣ» [I, 1, 199]. Также язык, старый и новый, находятся в нем. Говорить и смеяться тайно можно сердцем. Образы человеческого тела, как видим, причудливо распространяются, перемещаются и помещаются в сердце. Сердце определяет и способность человека видеть и слышать исти-

ну — у него появляются голубиное око и глас горлицы. Также разум помещается в сердце.

Внешние члены не только находятся в сердце, но и свидетельствуют о нем. Так как для философа не существовало запретов на низкое в его системе описания, то внешнее могло становиться метафорическим описанием внутреннего. Сердце, здоровый желудок, «самую грубѣйшую и твердѣйшую пищу в ползу варит» [I, 1, 352]. Оно испытывает муки голода, болеет и требует лечения: «Принимай рвотное, очищай сердце, выблюй застарѣлыя мнѣнія и не возвращайся на блевотину» [I, 1, 347]. Очищать сердце следует от подлых мирских мнений, подобно тому как тело очищают от вредной и лишней мокроты, матери всех болезней. Сердце, переставая быть желудком, становится подобным пище и тогда бывает грубым и «прокислым».

Как все в человеке делится надвое, так и сердце не едино. На самом деле их два, «ангелское и сатанское, борющаяся между собою» [I, 2, 60]; «Аще же два сердца, тогда и два духи — благій и злый, истинный и лестчій...» [I, 2, 126]. Злой дух — это дух воздушный, стихийный, грубый, темный, слепой, физический. «Сей воздушный дух царствует во всѣх смертных» [I, 2, 53]. Иногда философ говорит о половинах сердца: «Не впускают здѣсь никого с одною половиною сердца» [I, 1, 185]. Истинное сердце называется вечным, глубоким, верхним, бесстрашным, белым, терпеливым, прозорливым, мирным, верующим. Когда человек разоряет свое сердце, оно становится пустым, мирским, рабским, неблагодарным, недовольным своей долей, буйным, алчущим, похищающим чуждое, яростным, ревностным, печальным, старым, затверделым, земным, «усыренным», грубым, пепельным: «Нѣтъ тебе на землѣ в пепелных сих сердцах» [I, 1, 209]. Такое сердце, как олово, погрязает в человеке. Оно «горит, и курит, и дымится, кипит, клокощет, пѣнится» [I, 2, 112]. Разделив сердце на две половины, Г. Сковорода укоряет мирское сердце за то, что оно засматривается на вещественное и наделяет его эмоциями. Это сердце мучится тоской. Различаются две половины сердца, как старое и новое. Как есть новый век, вечная весна, благовидное небо, так есть и новое сердце, противопоставленное старому. Такое сердце человеку может дать Господь. Непременным в характеристике сердца является указание на его глубину, которая бывает как положительной, так и отрицательной характеристикой: «Так не безденная ли бездна сердце их?» [I, 1, 174]; «О сердце, бездно всѣх вод и небес ширшая!... Кошь ты глубока! Все объемлешь и содержишь, а тебе ничто не вмѣщает» [I, 1, 168]. Два сердца не разведены окончательно и потому способны к неожиданным пре-

вращениям: «Удивительно, како сердце из вѣчнаго и свѣтлаго преображается в темное и сокрушенное, утвердившися на сокрушеніи плоти тѣла своего» [1, 2, 116].

В строительстве значений, связанных с сердцем, участвует принцип отражения. Сердце преображается тогда в *зерцало*, «вмѣщающее в себѣ и живопишущее всю тварь вѣчными красками» [1, 2, 127], отражающее не только человека, но и весь мир, к тому же над ним главенствующее: «Бездна же сердечная есть глава и источник всѣм дѣлам и всему міру» [1, 2, 125]. Может оно стать *источником* худых намерений. Принцип отражения позволяет назвать сердце источником, источающим вечно чистые воды, т. е. мысли. Тогда все вокруг него становится *тенью*.

Как видим, сердце имеет свои дефиниции. Набирая ряд сакральных значений, оно именуется *раем*, *землей обетованной*, *Пасхой*, корнем или матерью всякому празднику. Но может оно стать и *адом* для человека, полным ночных птиц и привидений. Также оно подобно *воздуху*, по которому плавают планеты. Оно же *жертвенник*, *огнище*, *печь* горящая и дымящаяся вечно, сердечная *машина*, *солнце* мира, *царь* народа, живущий в бедной хижинке. Существует ряд дефиниций сердца, основанных на коде природы, среди которых часто употребляемой является *голубь*, ибо сердце летит в вечность. Уподобляется оно благородному *орлу*, *волу* молотящему, *вепрю*, *верблюду*, *олению*. «Таково сердце не олень ли есть? Даром что рогов не имѣет» [1, 1, 279], — спрашивает философ и «расчленяет» оленя; каждая часть его знаменует целое, т. е. человека: «Надѣнь кожу его с рогами, без сердца его, и будешь чучела его» [1, 1, 279]. Определяется сердце как *зерно*, потому что в нем все закрытые члены находятся, как в зерне будущий колос. Кроме того, сердце — это *зерно*, прорастившее небеса и землю, а также *нива*, принимающая доброе зерно. Сердце — это и *город*, столица здравого разума.

Сердце, как и человек, проводится через код зрения в различных вариантах. Оно «главное» око; потому увидеть человека значит узреть его сердце. Сам человек видит только сердцем. Таково истинное зрение: «Видим и осязаем в наличности, а примѣчаем и обладаем в сердцѣ» [1, 1, 287]. Сердце способно видеть новый свет. Вспомним слова Екклесиаста о сердце, которое видело много мудрости и знания (Ек. 1—16). Может сердце быть и слепым. Эту слепоту Г. Сковорода называет евангельской, подчеркивая ее символическое значение. Способно сердце обонять: «Рука ощупывает камень, а сердце наше памятію вѣчною обоняет смирну нетлѣнную» [1, 2, 53]. Сердце характеризуется через код движения, потому оно бы-

вает *ногой*. Преимущественно ему свойственно движение, направленное по вертикали. Оно «в самый центр земной» погрязает, низвергается, возлюбив суетную ложь, и там ползает. Может оно «выскакивать» на гору Воскресения, течь «на горняя» с Давидом. Движения сердца всегда стремительны. Оно летит на гору Божию, не уклоняясь ни вправо ни влево, «между высыпанными курганами буйного безбожия и между подлыми болотами рабострастного суетвѣрія» [1, 2, 7]. Тогда оно может как бы оступиться и забыть, что им руководит Господь: «Тобою сердце возлѣтает во высоту, во глубину, в широту безконечно, быстрѣ молніи сторично» [1, 2, 127]. Сердце безустали мечется, подобно молнии, хочет «пролетѣть сквозь сѣть на свободу духа» [1, 1, 176]. Летает над всякой дрянью, парит в высоте небесной, подобно свободным птицам. Об этом полете мечтает человек: «Вылетит ли, как птица, сердце наше, из сѣтей ея?» [1, 1, 176]. Бывает его движение беспорядочным, когда оно, подобно птице, томится в клетке, бьется и колотится.

Философ именует внутреннего человека не только сердцем, но и *душой*, и душа по своим значениям с ним совпадает, впрочем, как и с мыслью: «А что ж есть сердце, естли не душа? Что есть душа, если не бездіонная мыслей бездна?» [1, 1, 349]. Заметим, что в таких же почти синонимических отношениях находятся сердце и душа в народной культуре [Никитина 1999, 30]. Дух и душа у Г. Сковороды разведены и никогда не совпадают по значениям в отличие, например, от современного русского языка [Урысон 1999, 17]. Доказательством этому служит набор персонажей в сочинении «Диалог. Имя ему — Потоп Змійн». Здесь о важных событиях внутренней жизни человека «бесѣдуют Душа и Нетлѣнный Дух» [1, 2, 135]. В душу, а не только в сердце, философ поселяет мысли, возможно, продолжая традицию XVII в., когда считалось, что разум есть часть души, притом лучшая и совершеннейшая [Корзо 1999, 17].

Душа «то есть истое существо, и сущая иста, и самая ессенція (как говорят), и зерно наше, и сила, в которой единственно состоит [родная] жизнь и живот наш, а без нея мертвая тѣнь есмы» [1, 1, 173]. Она главенствует над внешним человеком, потому кости его заключаются в душе, как и в сердце. *Душа* — «хитрая машина», которая, обращаясь на полном ходу, всегда радуется и, питаясь только ржаным хлебом и водой, не завидует царским чертогам. Ей противопоставлена *душа* унылая, тощая, «пепел, не *хлѣб* истинный ядущая и питіе свое внѣрая со плачем растворяющая» [1, 1, 176]. Таким образом, *душа* приобретает разрастающиеся антропоморфные черты. Она «разслаблена, грустна, нравна, боязлива, завистлива, жадная, ничем не довольна, сама на себя гнѣвна, тощая,



блѣдная, точно такая же, как паціент из лазарета» [1, 2, 398]. Такой душе всякий пир — ад, роскошные одежды — гроб; а ведь она должна наполняться вечной радостью. Это душа мертвая, «не отрѣшенная к природному своему дѣлу, подобна мутной и смердящей водѣ, в тѣснотѣ заключенной» [1, 1, 420]. Так код природы способствует уяснению ее сущности. Душа, рассматриваемая в этом коде, оказывается *верблюдом*; но тут же происходит отторжение от мира природы, и перед нами появляется *верблюд*, не могущий пройти через игольное ушко, так как он отягощен бременем богатства, пиров и сластей мира сего. Оппозиция *жизнь/смерть* дополняет этот код. Именуется душа, как человек, *трупом*: «Труп лежащий есть образом души, в унылу отчаянность поверженных. Тогда она, как стерво, лежит дол в плачевной стужѣ и скрежетѣ, лишена животворящаго теплоты духа и жизненныя проворности» [1, 1, 284]. Г. Скворода оставляет дефиницию *труп* и снижает образ души, называя ее больным *желудком*; а должна бы быть здоровым и подобным желудкам тех птиц, которые переваривают «пѣсок, черепашины и камушки» [1, 2, 107]. Как видим, определения души и сердца через код вкуса совпадают.

Душа при обращении к коду движения получает знаменательное определение *вечного двигателя*. Она — «mobile perpetuum — *движимость непрерывная*» [1, 1, 357], беспрестанно движущаяся к счастью, к Богу, и на этом пути царство Божие озаряет ее подобно молнии. Она крылата, и крылья ее — это мысли, мнения, советы. Если бы не скука, которая сдерживает человека, душа летала бы, как птица, и металась бы бесконечно, так как страсти всегда влекут ее. Летая, душа высвобождается от всего на свете и становится подобной дельфину в своем опасном, но не безумном движении. Только великие мужи и мудрецы способны на такие полеты. Перемещаясь в пространстве, душа забавляется, играет, но бывает ее движение подобно сражению. Она находится в состоянии колебания, подобно магнитной стрелке. Душа, как и сердце, обладает глубиной и приравнивается *бездне*, у нее есть срединная точка, где обитают счастье и мир.

*Мысль* однородна по значению с душой и сердцем и часто называется *сердцем*: «Кій дух истинны, естли не мысли невещественныя и сердце чистое?» [1, 1, 347]. Она наполняет сердце, которое есть бездна мыслей. «Із серця піднімається, виростає і думка, і стремління, і почування» [Чижевський 1992, 47]. Мысль активна по отношению к сердцу — она способна озарить его благодушием. Она не самостоятельна, как все в мире, управляется компасом и телескопом веры Божией, вновь подменяя собой сердце. Так как все в системе Г. Ско-

вороды подлежит разделению, то мысли также делятся на плотские и духовные. У человека внешнего мысль на наружных устах его, у внутреннего же в сердце. Мысли бывают не только чистыми, но и выступают источником плотского жития. Такие мысли — злые, грязные, темные, слепые, беснующиеся, потопные, бранные. От них следует отходить, а также извергать со рвотой, не обременяя желудок лишней пищей. Сближение мысли с желудком вторит положению сердца и души в пространстве кода человеческого тела.

Как сердце и душа, *мысль* становится главным внутренним человеком. Узнать мысль значит узнать человека. Эта идея настолько восхищает одного из собеседников диалога «Наркисс», что он обещает называть себя только *мыслью*. Мысль понукает внутреннего человека, как обузданный скот, таким образом, выступая в функции души. Тело человека само ни к чему не способно и порабощено мыслью, которая «разсуждает, совѣтует, опредѣленіе дѣлает, понуждает» [I, 1, 160]. Она его владычица, главная, или средняя точка, а также глава: «Как то возможно, что человекѣм есть не внѣшняя, или крайняя, его плоть, как народ разсуждает, но глубокое сердце или мысль его: она-то самым точным есть человекѣм и главою» [I, 1, 161], — удивляется один из участников диалога. Мысль также главенствует над языком. Не стоит думать, что язык говорит, на самом деле говорит мысль, двигая его грязь, или плоть. Превращается мысль и в волос: «Мысль чистая есть влас главы негиблющій» [I, 1, 201].

Мысль невидима, невещественна, невидима, «бесстихійна». Характеризуется она в пространственных измерениях: «Самые темные внутренности есть то бездна дум наших, вод всѣх ширша и небес» [I, 2, 399]. Эта бездна разливающихся дум — сердце глубокое. Г. Скворода, подключая код природы, постоянно говорит о том, что мысли подобны воздуху. Как и он, они невидимы, но от них возгорается пожар, и бывает мятёж и сокрушение. Так следующая мировая стихия входит в действие при описании мысли. Конечно, мысль бывает *корнем, зерном, семенем, пружиной* неослабной: «Мысль есть тайная в телѣсной нашей машинѣ пружина, глава и начало движения ея» [I, 1, 349]. Наряду с пружиной вспоминается в связи с мыслью шумящий воздухом «часобойный» колокольчик. Эта дефиниция распространяется, и оказывается, что мысль воздействует на язык человека так, «как молоток часы на башнѣ бьет: выходит из нутра часовая машины побудительная сила, коею нечувственный движется молоток» [I, 1, 199].

Мысль имеет живую натуру, она не желает «вытянуться, как мертвое тело», и главный признак ее — движение, как, впрочем, сердца и души. «Ментальные значения, производные от глагола

процесса, изображают процесс мышления независимым от человека, а его самого — пассивным наблюдателем происходящего» [Розина 1999, 8]. Интерпретируя движение мысли, Г. Сковорода показывает, как она соединяется с человеком через движение, одинаково присущее им обоим. Примечательно, что он прослеживает движение мысли ветхозаветных пророков. Так, Авраам отнюдь не сразу осознал слова Бога, обращенные к нему. Он только, будто во сне, начал их с трудом понимать, «издали нѣсколько начинало трогать мысли его слово Господне» [I, 1, 221]. Он никак не мог нащупать истину, все заблуждался, но Господь поддерживал его на пути познания. «Нескоро Авраам сказал: „Аз есмь земля и пепел“» [I, 1, 222].

Человек беспрестанно переносится мыслью от одного понятия к другому. Вечно происходит непрерывное волнение владычицы нашей, мысли. Она кидается из стороны в сторону, у нее неограниченные стремления, «ни одним пространством невмѣщаемы и никим временем не усыпаемы» [I, 1, 174]. Она постоянно к чему-то приближается и от чего-то убегает, желает и любит. Если этого не происходит, она недоумевает и мучится. Такого не бывает с мыслью праведных, взлетающей и возносящейся к вечному. Ее движение всегда направлено к центру: «Всѣх сих мыслей стрѣла напряженна в один точію центр вѣчности, презрѣв всю стихійную грязь» [I, 2, 23]. Могут мысли ходить тропинками истины. Если центр не намечен, то мысль человеческая скользит извне, и тогда происходит «невидимое скучных мыслей волнованіе» [I, 1, 283]. Она петляет и «заносится», не имея главного ориентира, движется хаотически, как мысль Наркиса, который «рвется, мечется и мучится, ласко-сердствует, печется и молвит всѣми молвами» [I, 1, 154]. Понятие центра по отношению к мысли существенно дополняется категорией границы. Философ утверждает, что человек должен знать, что такое «предѣл, черта и край (...), дабы всѣ свои дѣла приводить к сему главнѣйшему и надежнѣйшему пункту» [I, 1, 336].

Г. Сковорода не раз указывает на скорость мысли, объясняя, что она носится, как молния. Правда, мысль и просто блуждает. Движение мысли вечно. Она не прекращает движение ни на одно мгновение, не ищет покоя и «продолжает равномолнійное свое летанье стремление чрез неограниченные вѣчности, міліоны безконечныи» [I, 1, 349]. Только находясь в странствии, она возносится от вещественной природы к безначальному началу. Движение мысли видоизменяется. Как и душа, она совершает колебательное движение, тогда она «мѣтется и вертится, как магнитная стрѣла, доколь не устремит взор свой в дражайшую точку холоднаго сѣвера» [I, 1, 357]. Наряду с этими видами движения, ей присуще и ползанье.

Тогда она едва передвигается, как змий: «Плотского нашего житія плотская мысль началом и источником есть, по землѣ ползет, плоти желает, грязную нашу пята наблюдает и бережет око сердца нашего, совѣт наш...» [1, 1, 161]. Но и в этом низменном состоянии она таит в себе огромные возможности, так как в ней всегда есть око голубицы, или говоря иначе, она способна прозреть «сквозь прозрачную феноменальность жизни прекрасную ипостась истинно Сущего» [Эрн 1991, 95].

Таким образом, *сердце*, *душа* и *мысль* обозначают внутреннего человека и повторяют его во всем, одновременно разнообразя способы его описания. Абстрагируясь от него и рассматривая его сущностные характеристики, какими являются *сердце*, *душа*, *мысль*, философ создает картину, насыщенную движением, волнением стихий, а также ей противопоставленную, должную отвратить человека от дурных дел.

## Художественные дефиниции



Различными путями доказывая двойственность человека, которую он способен преодолеть, обратившись к Богу, сталкивая противоречивые, на первый взгляд, культурные коды, балансируя смысловыми оппозициями, используя принцип метонимии, философ также продельывает операции наименования человека, создавая многочисленные художественные дефиниции, должные раскрыть его сущность, прежде всего на основе оппозиций *внутреннее/ внешнее*, *видимое/невидимое*, *жизнь/смерть*, *истина/ложь*, *свет/тьма*, *чистое/грязное*.

**Оппозиция *внешнее/внутреннее*.** Г. Сковорода не просто определяет человека как наружного и внутреннего. Он подыскивает этому определению подходящие дефиниции. Конечно, бóльшая их часть относится к человеку наружному, не занятому самопознанием. Среди них можно выделить небольшую группу. Это *болван*, *чучело*, иногда *идол*. Подобные наименования, с точки зрения философа, синонимичны, о чем свидетельствует следующее высказывание: «Знаю, что твой тѣлесный болван далеко разнится от моего чучела» [1, 1, 108]. *Болван*, *чучело* или *идол* не просто названы, но снабжены различными определениями, как, например, *болван глиняный*, *телесный болван*. Противопоставлены они внутреннему человеку, или сердцу: «Сие есть истинное собраніе и дружество, а не то, чтоб в одних стѣнах собраться по тѣлесным чучелам, сердцами же раз-

брестися» [I, 2, 391-392]. Наименование человека *болваном*, *чу-челом*, *идолом* обычно сопровождается притяжательными местоимениями: *мое (твое) чучело*. Но тут же возникает мысль о том, что *болван*, или *чучело*, не принадлежит человеку, ибо главное его свойство — недолговечность: «Все не наше, все погибнет и сами болваны наши» [I, 1, 108]. Это свойство *болвана* наводит на мысль о том, что плоть тленна и подвержена разрушению. Доводя эту идею до полного завершения, Г. Сковорода объявляет человека *трупом*, *мертвецом*. Оппозиция *жизнь/смерть* развивается, и создается оксюморонная конструкция — человек становится *спящим мертвецом*: «Разбій сон глазам твоим, о несчастный мертвец!» [I, 1, 189]. В. Ю. Силюнас, рассматривая мотив живого скелета у Кальдерона, явно родственной сковородинскому *спящему мертвецу*, проницательно увидел в нем парадигму преображения ветхого человека, замену ветхого человека новым [Силюнас 1998, 44]. Кстати, о скелете Г. Сковорода также пишет, называя его трупом без плоти, указывая на то, что скелет символизирует собой смерть. Однажды внешний человек назван *мертвой крышей*; так сочетаются идеи внешнего и смерти.

Вернувшись к замечанию философа о недолговечности и иллюзорности *телесного болвана*, обратим внимание на то, что пояснения, данные к этой дефиниции, вызывают к действию принцип отражения. Философ, развивая его, предлагает человеку поставить вокруг себя сотню зеркал «венцом», как в царских палатах: «В то время увидишь, что един твой тѣлесный болван владѣет сотнею видов, от единого его зависящих. А как только отнять зеркала, вдруг всѣ копии сокрываются во своей исконности, или оригиналѣ, будьто вѣтвы в зернѣ своем» [I, 1, 313]. На основе этой дефиниции внешнего человека философ создает неологизмы, несущие в себе значение отражения: «Истина острому их взору не издали болванѣла» [I, 1, 108].

Принцип отражения определяет дефиницию человека как *тени*, которая может также выступать концептом: «Глядиш в зеркало — вспомни твой болван — он позади тебе, а видиш его тѣнь» [I, 1, 287]. Если предыдущий ряд дефиниций содержал в себе отсылку к осязаемости и видимости, внешности, то дефиниция *тень*, одна из самых активных, концентрируется на идее иллюзорности. Г. Сковорода сближает дефиниции, объясняя их через самих себя, указывая на то, что *телесный болван* — это *тень*. «Тѣнь мертвая! Здравствуйте!» [I, 1, 163], — обращается философ к собеседнику. Он объясняет, что человек заслужил такое имя тем, что утратил «исту» своего существа. Называя человека *тенью*, Г. Сковорода выстраивает новый тип его отношений с человеком внутренним, истинным. Он перестает быть

вместилищем и выступает как отражение, потому *тьень* называется «зерцаловидной» — так видимое объявляется невидимым. *Тень* определяется также как «безбытная», мертвая, темная, не исповедующаяся. Человек, будучи *тьенью*, способен видеть только тень: «Видишь тѣнь свою, просто сказать, пустошь свою и ничто» [I, 1, 159]. Ему неизвестно, что же отбрасывает эту тень, так как он — незрячий духом. Так мифопоэтическое значение слепоты увязывается с дефиницией *тьень*. Такой человек не только слеп, но и не обладает ничем, кроме тени, на которой на самом деле он не имеет права задерживаться и должен «продираться» сквозь нее. Как только человек обретает себя истинного, то прощается с тенью, с собой прежним. Эта дефиниция применяется и к органам чувств. Око называется *тьенью*, если не проникает сквозь вещественность к невидимому. Также и видимая рука человека, и все остальное есть *тьень*. Тень явным образом связана с дефинициями смерти и сна, так как любовь к тени есть мать голода, а его дочь — смерть. *Тень* выступает и как нравственное состояние человека. Суеверие же есть «стѣнь» тунеядцам.

Вновь вернемся к человеку-болвану и чучелу. Они, как в конечном счете всякое изображение, ему подобны, и потому способ изобретения этих дефиниций относительно ясен. Но когда человек называется *мешком*, то не сразу понятно, почему это происходит. Объясняется это тем, что всякая дефиниция не требует прямого подобия сравниваемых объектов, особенно когда подчиняется оппозиции *внутреннее/внешнее*. Как мешок может быть чем-то наполнен, так и человек, который есть «мѣх кожаный». Он надут бездною мыслей. Как видим, и эта дефиниция обогащается определением, которое отсылает к человеку внешнему, состоящему из кожи и костей. Называя человека *мешком*, Г. Сковорода обращается к повседневной реальности, к вещи и стремится через низкое передать высокую идею двойственности. Значение этой дефиниции мало чем отличается от приведенных выше, они взаимозаменяемы: «Но за что ты мене назвал кожаным мѣхом? — Ты не только мѣх, но чучел и идол поля Деирскаго, поругавшійся Божию пророку» [I, 1, 293]. Болван, чучело, мешок, как и *тьень*, наделены зрением и способны видеть только кожу и плоть, которая сама есть *идол*. Этот ряд дефиниций дополняет библейский образ гроба повапленного, к которому Г. Сковорода обращается не раз, представляя человека сидящим над изобильным столом гробом повапленным, исполненным червей неусыпных.

Значение оппозиции *внутреннее/внешнее* в полной мере раскрывается в такой дефиниции человека, как *маска*. Здесь философ не уподобляет человека некоей вещи, но использует элемент теат-

рального кода, маску, чтобы показать, что она прирастает к человеку, увеличивается в размерах и становится им самим, подменяет его. Значимой в этой дефиниции оказывается удаленность наружного человека от внутреннего: «Вся крайняя тѣла твоего наружность не что иное, как маска твоя, каждый член твой прикрывающая, по роду его и по подобію» [I, 1, 244]. Не менее важным представляется невозможность познать человека, скрывающегося под маской. Так в действие входит оппозиция *видимое/невидимое*: «Видал ли ты деревенску маску, что зовут кобыла? (...) Кто исправно носит кобылу — можно видѣть, но, кто он внутрь есть и каков человек — почему знать?» [I, 1, 293]. Маска означает не только внешнего человека, но и абстрактное понятие суеверия, которое есть маска мошенника. Он носит ее, не снимая. Как помним, суеверие — это также *тьнь*. Имея в виду высокий статус оппозиции *истина/ложь*, философ осуждает человека за лицемерие и лживость, подчеркивая его внутреннюю несвободу наименованием его маской лживой и превратной. Как видим, в одной дефиниции собираются воедино различные смысловые оппозиции.

Г. Сковорода от условной литературной дефиниции *маски* переходит к дефиниции, образованной на основе предметов обыденных, повседневных, естественно, не забывая об их символических евангельских значениях. Имеется в виду дефиниция *одежда*, легко и привычно разделяющая «наружность» и «внутренность» человека. Философ не раз утверждает, что все члены «болванеющіи» — это только *одежда*, повторяющая истинные очертания человека, но не сам человек. Так внешний человек становится *одеждой*, которая тут же возвышается, ибо называется *Божіим кафтаном*: «К чему ж тебѣ свышше соткан его кафтан? К чему плоть его? Имѣешь собственную» [I, 1, 276]. Эта дефиниция, разъясняя особенности социального статуса человека, превращается в концепт, что вообще происходит довольно часто: «Когда Бог опредѣлил мнѣ в низком лицѣ быть на театрѣ свѣта сего, то должно уже мнѣ и в нарядѣ, одѣяніи (...) помнить мою ничтожность пред ними» [Ковалинский 1973, 461].

Отнюдь не все дефиниции столь близко соприкасаются с человеком. Некоторые находятся на значительном отдалении, что не мешает им вставать в один ряд с другими, так как они также содержат значение противопоставления внешнего внутреннему. Таковы *дом* и *сосуд*, становящиеся частыми наименованиями человека; в другом контексте остающиеся концептами.

Дефиниция *дом* присутствует уже у Блаженного Августина: «Вся земля есть дом Бога. Если вся земля — дом Бога, тогда всякий, кто не объединяется со всей землей, не является домом, но грудой раз-

валин, старых руин...» (цит. по: [Бычков 1995, 480]). Г. Сковорода развивает эту дефиницию по своим обычным правилам, утверждая, что существует два дома, наш и Божий: «Есть в телѣ нашем двѣ храмины: одна перстна, вторая небесна, нерукотворенна. Она погребенна в храминѣ нашей земной» [I, 1, 218]. В первой храмине не следует останавливаться, в ней пребывать «грубо, глупо», сразу следует проходить во вторую, небесную, к Господу. Дефиниция *дом* внутренне связана с евангельскими притчами, в которых Господь отсылает в дом расслабленного и слепого, к самим себе, к внутреннему человеку: «А что ж есть дом наш, если не тот, о коем Павел говорит: „Вы есте храм Бога жива“» [I, 1, 217]. Использует Г. Сковорода в связи с этой дефиницией образ премудрой жены, ищущей драхму: «Сію-то храмину свою метет и премудрая жена, чтоб сыскать монету. Употребляя вмѣсто свѣтилника Божія Писанія слово, глаголющее: „Аз есмь свѣт мыру“» [Там же]. Она метет свою храмину, как царь Давид ищет Бога посреди чрева своего. Г. Сковорода призывает каждого человека хорошенько мести свой *дом*: «Рый в нем. Перебирай все. Вывѣдывай закаулки. Вышупывай всѣ потайники» [I, 1, 220]; «Очисти свою прежде горницу, сыщи внутрь себя свѣт, тогда найдеш и библейным сором погребенную драхму» [I, 1, 291]. Философ никогда не удерживается на столь высокой ноте. Потому появляется наименование человека «*телесным домишком*», или *домиком*: «Когда я увижу домик твоего тела, домик, в котором мой Михаил живет?» [II, 2, 280]. Так наглядно противопоставляется внутреннее и внешнее, тело и душа. *Дом* иногда заменяет *город*. *Градом бедным* называет Г. Сковорода человека, а также *градом Божиим*: «Удивительно было б, когда б Бог любящих волю его и творящих не назвал градом своим, назвав их у Исаи новыми небесами и новой землею. Все то есть жилье Божіе» [I, 1, 225].

*Дом*, как всегда, противопоставлен *улицам*, *торжищам*, *околицам*. Наряду с этим противопоставлением существует противопоставление человека-дома *земле* и *тьме*: «А ты развѣ не дом? Одна ты земля и тма?» [I, 1, 220]. Так смысловые оппозиции постоянно взаимодействуют. *Дом* теряет признаки абстрактности и конкретизируется как *тюрьма*, освещаемая божественным светом. Образ дома уходит на задний план, и человек становится подобным «годным для строенія четвероугольным камням, с каковых живыи Божій дом составляется, в котором он особливою царствует милостию» [I, 1, 148].

Г. Сковорода явным образом уравнивает в значениях *дом* и *сосуд*: «Тѣло мое есть точно то, что стѣны храма, или то, что в сосудѣ череп» [I, 1, 169]. Человек — *сосуд* «чистым ли или нечистым напол-



нен ликером или питієм» [Там же]. Этим ликером объединяются *телесные болваны*, или *чучела*. Как разные сосуды наполняются одним ликером, так и наши *болваны* могут скрывать одно, — утверждает философ. Если «череп» сосуда, т. е., тело, разобьется, он не исчезнет, так как его содержимое, внутренний человек, не пропадет.

Основное назначение приведенных выше дефиниций состоит в том, чтобы передать значения видимости, внешности, недолговечности человека Он — *чучело, мешок, маска, тень, одежда, дом, сосуд*. Эти дефиниции основаны на обращении к предметам вещного мира, от мешка до дома, а также на принципе отражения; особенно в случае наименования человека тенью. Последняя дефиниция также увязывается с природным кодом, который, разрастаясь и отрываясь от тени, порождает множество других дефиниций человека.

**Код природы.** «Всяк человекъ есть земля, поле и вертоград, но земля сія наполненна водою Божією» [I, 1, 217], — заявляет философ, наполняя избранный им код значением двойственности. Остановимся на дефиниции *вертоград* и напомним, что она применялась при создании образа божественной любви. Не только целостный человек, в единстве плоти и духа — *сад*, но и душа его — *сад*. Он бывает лишен оплота, когда человек строит счастье свое на песке. Применяется эта дефиниция при описании «человеколюбных» душ, составляющих ядро общества, или «плодоносный церкви, яснѣе сказать, общества сад» [I, 1, 417]. Данная дефиниция имеет длительную жизнь в культуре, например, возрождается у В. Маяковского: «Вам завещаю я сад фруктовый моей великой души» [Маяковский 1987, 77]. Сад философом только назван, но не описан, зато работа человека в саду, уход за ним дают основания для развернутой дефиниции, превращающейся в законченный эпизод. Как пишет Т. В. Цивьян, рассматривая мифологему сада на материале «Георгик» Вергилия, «в понятие сада прежде всего входит его принадлежность к сфере культуры: сад не вырастает сам по себе — его выращивают, обрабатывают, украшают» [Цивьян 1997, 578]. Внутренний мир-сад человек должен старательно возделывать. За ним следует ухаживать, как это делает крестьянин, очищающий сад от зарослей и устраивающий стоки для вод. Также с радостью человек должен прочищать каналы своего сердца. «Осмотри владения души — какая в них растет трава? Удали тотчас, если появляется плохая трава. Скорее удали, если поднимаются терновник и ежевика» [II, 2, 231]. Уже не только трава, но и колючие кустарники мешают человеку. Он должен избавляться от лука и дикой капусты, чтобы они не мешали благородным растениям. Растения, про-

израстающие в душе человеческой, собраны не по «реальному» принципу, а символическому. Потому сад совмещается с огородом, капуста и терновник размещаются рядом, и тут же высится благородный кедр, у которого могут вырасти уродливые сучья. Они очень опасны, их нужно подрубать секирой, ибо «Богу неугодно гордое сердце» [I, 2, 232]. Кедр, как известно, в эмблематике означает гордыню. Иногда сам Бог, а не человек, выступает в ипостаси садовника, отсекая «волчцы» в сердце человеческом. Лелеять и охранять в сердце нужно только прекрасные цветы, прежде всего цветков целомудрия, ибо Христос очень любит его аромат. Так код природы естественным образом согласуется с кодом обоняния.

Взгляд философа в поисках дефиниций как бы скользит по картинам природы и останавливается на конкретных растениях. Чаще всего человек соотносится с деревом; он называется *точной яблоней*. Дав это определение, Г. Сковорода не останавливается и развивает его, предлагая человеку всмотреться в свою дефиницию. Взирая на яблоню, человек видит, как она возвышает сучья, множеством листьев украшенных. Но он не видит ее корней, они скрыты от него в земле. Таков и он сам, видящий только наружное, но не внутреннее. Скоротечность земной жизни человека вновь разрешает назвать его *деревом* «пространнейшим», дряхлеющим и исчезающим в своем семени. Если в первом случае человек помещается рядом с деревом, то теперь происходит метаморфоза. Он сам становится *деревом*. Умирая, приобретает вид погибающего дерева: «Пускай сучья рук и ног наших дряхлѣют и исчезают! Не бойся: оно сокрѣется в сѣмени своем, откуда вышло» [I, 2, 400]. Смерть его не вечна. Как обработанное поле затем «произнести может крыны, а вертоград — сѣмена» [I, 1, 217], так и человек воскресает для новой вечной жизни. Философ вспоминает о том, что в Библии человек уподобляется *финику* и *смоковнице*. Таким образом, к яблоне добавляются известные только из иконографии деревья. При жизни человек подобен не только *дереву*, но и *хворосту*, т. е., мертвому дереву, и хворост этот — гордый и бессмысленный. Таковы все «хворостяне», или люди.

Не только деревья, но и *трава*, а также *сено*, *солома*, *полова* становятся устойчивыми дефинициями человека. «Чего жь ты трепещешь, трава и плоть? Дерзай! Не бойся» [I, 1, 182], — обращается философ к собеседнику, утешая его, говоря о том, что и он в траве и тени своей отыщет Господа. Евангельский концепт травы разрастается, притягивая в круг растительного кода плоды и злаки в пору увядания, и становится дефиницией. Все «тление» человеческое есть не что иное, как *солома* (*сено*, *полова*), и в ней, иссох-

шей и одряхлевшей, скрывается зерно. Человек, взглянув на нее, узрит себя. Именуя плоть человеческую сеном, Г. Сковорода опирается на слова пророка Исайи, сыскавшего в своем сене, т. е. плоти, слово царства Божия. Бог, кроме того, велит человеку «бросать сѣно, а сверх сѣна сыскать того, кто в сѣне зарылся» [I, 1, 221], т. е. самого себя.

От трав философ переходит к злакам и предлагает внимательно рассматривать *колос*, сравнивая его с человеком. Взирая на него, можно познать человека, — считает он. В колосе человек заметит способность к росту, скрытую в зерне, доселе невиданную, а зерно это закрывает в себе небо и землю. Таков и он сам. Человек, вообще, чтобы понять себя, должен быть внимательным к природе. Потому ему следует перевести свой взор с *колоса* на *зерно*, а потом на *орех*. «Наружность» человека и внутренняя сущность постоянно коррелируются с ядром и скорлупой, что позволяет решительно отказаться от «наружности», окончательно лишив ее значимости: «Не тѣло, но душа есть человѣком, не корка, но зерно есть орѣхом» [I, 1, 368]. Все в мире Бог сделал нетвердым, все гниет и исчезает. Но в человеке подвергается гниению только оболочка, скрывающая ядро, душу. Таким образом, скорлупа и ядро не одинаковы. Скорлупа бывает гнилой, а ядро — благовонным. Так и тело человека, «как орѣшная скорлупа, от струпа согнило, а душа, или мысли, в нем, как благовонное зерно коріандрово, будто смирна издает благоуханіе блаженнаго веселія онаго» [I, 2, 401]. Бывает скорлупа здоровой, а сердцевина вся изъедена червями: «Естли скорлупа быть может здорова с гнилым зерномъ, то и голова может радоваться при гнилом своем хвостѣ» [I, 2, 401]. Как орех без зерна ничто, так и человек без сердца. Он, как орех, бывает пустым, и ужасаться этому не стоит. В природе это не ново: «Довольно сего водится в земляных плодах и в древесных» [I, 1, 173]. Человек — это *орех*, «снѣденный по зерну своему червями, ничего силы, кромѣ околицы не имѣющей» [I, 1, 349]. Его жизнь развивается подобно тому, как созревает орех, «зерно жизни своей в пустом молочкѣ зачинающему» [I, 1, 368]. Это молочко, или молочную пустоту, затем уничтожает развивающееся зерно.

Однажды философ дает перечень дефиниций, относимых к человеку. Он «земля, и звѣрь, и скот, и дерево, и виноград, и дом» [I, 1, 230]. Так как дефиниции, основанные на оппозиции *внешнее/внутреннее* и на растительном коде, нами уже рассмотрены, оставив пока в стороне определение *земля*, обратимся к дефинициям, пришедшим из животного мира. Человек в сочинениях философа называется «звѣрком» слабосильным, но способным к содружеству, сожитель-

ству, «звѣрком», незлобивым, великодушным и справедливым. Этот благодостный образ не устойчив. Люди именуются «скотами полскиими», которые не в силах смотреть вверх, бессмысленно взирая на «подошву поля». Затем зоологический код детализируется. Чтобы объяснить, каково сердце человека, философ пишет: «Всяк есть тѣм, чіе сердце в нем: волчье сердце есть истинный волк, хотя лицо человѣчье; сердце боброво есть бобр, хотя вид волчій; сердце ведро есть ведр, хотя вид бобров» [I, 1, 156]. Уподобление животным порой приводит к комическим ситуациям. Желание человека быть подобным всем животным вызывает иронию одного из участников диалога «Разговор пяти путников», и он выстраивает перечисление несообразных желаний человека следующим образом. Человек хочет быть «хвостатым, как лев, головатым, как медведь, ухатым, как осел...» [I, 1, 325].

Наименование человека животным, как видим, постоянно детализируется, и среди прочих он получает дефиницию *обезьяна*, означающую способность к подражанию, но не к свободному выбору: «Подлая наша природа, находясь тѣнью, находится обезьяною, подражающе во всем своей госпожѣ натурѣ» [I, 1, 313]. Подражает человек с целью получить то, чего он домогается: «Рассказывают, что обезьяны, пытаясь подражать людям, перенимают их движения и воспроизводят их пляски. Лстец же, подражая другим, их обманывает, прельщает, но не всех одинаково» [II, 2, 222]. Уподобление человека обезьяне расширяется, и появляются *проповедники-мартышки*. Оно сближает человека с миром и напоминает о неусыпном враге рода человеческого. Когда Г. Сковорода гневается на человека, то называет его *скотиной бессмысленной, овцой беззубой, козой*. Радуюсь трудолюбию человека, он дает ему наименование *вола*, топчущего снопы, трущего солому, «вытрушивающего» зерно. Вот в чем призвание *вола*-человека: отыскать истину-зерно в соломе-плоти. За праздным человеком закрепляется дефиниция *шершень*, знаменующая стремление жить за счет других, в то время как *пчела* есть герб мудрого и трудящегося человека. Дефиниции, почерпнутые из мира природы, сопрягаются с библейскими, и тогда *животное*, «*жваніе отрыгающее*», означает человека, воспринимающего истину. Человек определяется и как *жертвенное животное*, *телец*, *баран*. Он, подобно миру, — *кит*, играющий в воде, а также *змея*, ползущая по земле, поедающая прах и землю.

**Оппозиция чистое/грязное.** Возвратимся теперь к дефиниции *земля*, которая находится в одном ряду с животными и растениями. Человек есть *земля*. В одном диалоге философ кричит, обращаясь к

человеку: «Земле! Земле! Земле! Слыши слово Господне!» [I, 1, 180]. Человек определяется и как *прах*, ветром колеблемый, как нечувственная *земля* и *пепел*. Образ земли конкретизируется, и человек становится *песком*, маленькой кучкой, которая разрастается: «Что есть плоть, если не гора? Что гора, если не гореть?» [I, 1, 276]. Назван человек и «*глинкой*»: «И гаразда скорѣе встрѣтишься на улицах с глинкою, неж с алмазом» [I, 1, 293]. Заметим, что понятие глиняного человека присуще народной славянской культуре [Толстая, рук., 1—2]. Будучи землей, человек не должен любить ее и насыщаться ею. Речь здесь идет о противопоставлении плоти и духа. Дефиниция *земля*, как видим, не остается в сочинениях философа неизменной. Она способна расширяться и возвышаться — тогда плоть человека объявляется *рвом страданий* и *глубиной тьмы*, а он сам называется *землей пустой*, «*солоной*» и *необитаемой*. Может она снижаться. Тогда земля называется *грязью* и приобретает все ее обыденные свойства, которые, как всегда, стремятся в ряд символических значений. Так возникает понятие грязи человеческой, скверной гнилости, составляющей естество человеческое, или грязи земных дел: «А мы одну грязь поѣли и ничего такого не видим, что бы не было порчное. Итак, сидя в грязи и на нея надѣясь, подобными ей и сами здѣлались» [I, 1, 191]; «Грязь любить — то есть быть вепром. Ганяться за нею — есть то быть псом. Вкушать ее — есть то быть змѣем» [I, 1, 278].

Философ не просто называет человека *грязью*, но, включая код тела, пишет о *грязной пяте* и *грязных устах*, о *грязи языка*. Он распространяет эту дефиницию, наделая грязь различными свойствами с абстрактным и конкретным значением. Она стихийная, непросвещенная и липкая: «Ах, земля прилипчива есть. Не вдруг можно вырвать ногу из клейких, плотских мнѣній» [I, 1, 161]. *Земля*, *грязь*, *глина* притягивают к себе ряд дефиниций со значением сырого, неготового: *бурда*, *брага*, *сыр*. *Грязь* конкретизируется: «Чтоб из навозной твоей кучи блеснул алмаз, а от пѣщаной твоей горы откатился оный краеугольный камень. Дабы болото и грязь твоего трупa прорастила быліе травное, выпускающее сѣмя по роду божественному» [I, 2, 42—43]. Как видим, *навоз* и *песок* — это также внешний человек, но внутри него блистают алмазы. Не только плоть, но и стихийная душа именуются *теплой грязью*. Как *грязь* человек противопоставлен совершенной чистоте и красоте Бога: «Не твой образ и не твоя красота, понеже не от тебе, да только в тебѣ и содержит, о прах и ничто!» [I, 1, 163]. Эта дефиниция притягивает оппозиции *высокое/низкое*, *свет/тьма*. Человек, окруженный тьмой, сам ею становится, «крайнѣйшей» и густой; че-

ловек-дом наполняется ею, а также *землей*: «А ты, кромѣ тмы, ничего в твоём дому не проникаешь? Пѣсок один видишь?» [I, 1, 221]. *Тьма* и *грязь*, *грязь* и *ров*, *низ* встречаются постоянно: «Как не темновато лежащему в грязь невѣрія!» [I, 1, 354]. Кроме того, в образовании дефиниций вступает в действие оппозиция *новое/старое*. Так, ветхое и нечистое сердце противопоставляется сердцу чистому и новому. Человек объявляется *ветошью*, а слава мирская — *грязью*. Аналогичный процесс наблюдает Н. В. Злыднева в творчестве А. Платонова [Злыднева 1999, 297]. Заметим, что понятия *земли*, *плоти* и *крови* выстраиваются в единый ряд и получают общее наименование *блудницы*: «Умножились вездѣ похотники ея» [I, 1, 209].

Есть также значимые сравнения, не трансформировавшиеся в дефиниции, но тем не менее важные для объяснения природы человека. Присутствуют уподобления его драгоценным камням, а также ложному алмазу и воровской монете. Обычно они не отделяются от развитых дефиниций и часто даются фигурой перечисления: человек «чувствует, как кумир; мудрствует, как идол; осязает, как преисподній крот; щупает, как безокой; гордится, как безумный; измѣняется, как луна; беспокоится, как сатана; паучится, как паучина; алчен, как пес; жаден, как водная болѣзнь; лукав, как змій; ласков, как крокодыл; постоянен, как море; вѣрный, как вѣтер; надежный, как лед; разсыпчив, как прах; ищезает, как сон...» [I, 2, 43]. Эти устоявшиеся сравнения прилагаются ко всему роду человеческого, который хуже скотов, злобнее зверей, лукавее гадов, беспокойнее рыб, опаснее африканских песков. Очевидно, что задача философа заключалась не в том, чтобы собрать как можно больше устоявшихся и заново построенных сравнений и дефиниций, а в том, чтобы столкнуть их, создав эффект неожиданности, объясняя сущность человека.

## Жизнь человеческая



Человек в борении мыслей, страданиях души, совершая внутреннее движение ввысь или падая в «низины», проживает жизнь, и

ощутить ее полноту он может, только научившись жить «жизнь порядочную, основанную на законѣ вѣры и страха Божіею, яко на главнѣйшем пунктѣ» [I, 1, 116]. Она целиком зависит от Бога: «Вся наша жизнь в руцѣ Божіей; сіе значит врожденное нам предписание пищи, статья, дружбы... Самое маленькое дѣло без его руководства есть неудачное» [I, 1, 132]. Человек не имеет права совершать «нешасную исполинскую» дерзость, нарушать законы блаженной

натуры. Он должен следовать Промыслу Божию и по нему строить свою жизнь, «в то время бывает в нем страх Божій, святыня, благочестіе и прочая» [I, 1, 147]. Но жизнь его обманчива: «Вѣкъ наш есть есть то различіе и разноформіе тѣни, сѣченіе пѣска, увяденіе цвѣта» [I, 1, 312].

Философ различает два понятия: жизнь и житіе. Житіе определяется как «всѣх дѣл и движеній (...) сноп» [I, 1, 132] через такие лексемы как *родиться*, *кормиться*, *расти* и *умаляться*. «Жизнь есть плодоприношеніе, прозябшее от зерна истины, царствовавшія в сердцѣ» [I, 2, 7]. Она и «плодоносное дерево, от доброго сердечного зерна рождающееся» [II, 2, 331]. Иногда жизнь и житіе совпадают по значениям, о чем свидетельствует следующее высказывание: «Плотскаго нашего житія плотская мысль началом и источником есть» [I, 1, 161]. В отношении этих понятий делается вывод о том, что они заключаются в сердце и душе человека и не существуют вне любви к истине: «Жизнь живет тогда, когда мысль наша, любя истину, любит выслѣдывать тропинки ея» [I, 2, 6–7].

Философ, как бы на время оставляя сложную систему культурных оппозиций и кодов, предлагает горизонтальное прочтение жизни, помещая ее в линейное время и раскрывая принципы ее движения. Он указывает на то, что человек расходует отведенное ему время, истощает жизнь, приспособлявая ее не к тому, на что дал ее Господь. Его жизнь — век краткий, малый, и протяженность ее измеряется не столько «долготою», сколько «добротою». Философ описывает ее как временной отрезок, приравнивая к суткам, называя их первую половину ночью, а вторую светом, освещающим путь к жизни вечной. Так оппозиция *свет/тьма* поддерживает тему жизни. Следуя традиции, Г. Сковорода выделяет такие периоды жизни, как детство, юность, старость. Детство, — считает он, — не столь прекрасно, как думают многие, ибо уже тогда человек пускает в свое сердце ехидну и гоняется за грубой видимостью. Юность порой встает в пару с вечностью, тогда она истинна и никогда не ветшает. Но чаще она не освещена светом истины: «В молоды лѣта не зажечь свѣта? Что ж за корысть свѣтъ молодому?» [I, 2, 75]. Бывает глупой и непросвещенной, так как человек в эту пору жизни готов поскользнуться, предаться удовольствиям, «увлечься лошадьми и собаками или роскошным образом жизни. Бывают, напротив, такие, которые ведут слишком суровую жизнь» [II, 2, 228]. И «молодцов», и стариков, плывущих по жизни, одинаково соблазняет мир. Старость и юность связаны между собой, как причина и следствие: «Как каждый сеет в юности, так пожинает в старости» [II, 2, 215]. Чаще всего в старости к человеку приходит истинный свет жизни,

когда оставляются все земные дела. Если этого не происходит, то его охватывают тоска, малодушие, задумчивость, грусть, печаль, страх, и тогда «в старом вѣкъ несть покою, Только болѣзнь с бѣдою» [1, 2, 75]. Хотя на самом деле старость, хоть тело человека и ослабевает, притупляются глаза и зубы, и он не может уже предаваться веселью, может быть венцом хвалы, умащенным елеем радости. Но люди страшатся своих седи́н, пугаются, что уже не в силах танцевать, много есть и пить.

Философ также обращается к теме жизни человеческой, представляя различные сословия, нравственность которых он резко осуждает, описывая один из своих снов, когда ему казалось, что он рассматривает «будто различни́и охоты житія челоуѣческаго по разным мѣстам» [1, 2, 429]. Этот сон вписан в конкретное пространство: чертоги с роскошными покоем, уставленными зеркалами, богатыми постелями; улицы, постоянные дворы. В чертогах мелькают люди в прекрасных нарядах и масках, веселятся и танцуют под музыку, любясь своими отражениями в зеркалах. Люди попроще шатаются по улицам с «пляшками», «шумя, веселясь, валяясь, как обикновенно в простой чернѣ бывает; так же и амурни́и дѣла сродным себѣ образом» [1, 2, 429] совершаются. Все сословия равны в грехе, никто не помнит о душе и Боге.

**Жизнь — путешествие.** Философ, заявив о значении категории времени и кратко представив жизнь человеческую от колыбели до могилы, указав, что бедные и богатые одинаково порочны, оставляет эти рассуждения с тем, чтобы изобразить жизнь через код движения, описать ее через пространство и время. «Время делит жизнь человека на возрастные фазы» [Арутюнова 1999, 9]. Путь как способ ориентации пространства переводит ее в символический план.

«Жизнь наша есть путешествие» [1, 1, 299]; «Житіе наше есть путь, а исход к щастию не коротенькой...» [1, 1, 336]. Человек же — *пришелец* в этом мире, — заявляет Г. Сковорода и детализирует этот давно известный топос, описывая жизнь человека в терминах движения [Толстая 1996, 96]. Он наделяет его знанием пути, который он ищет на протяжении всей жизни, стараясь не шествовать путем другого. Жизнь-*путь* различается как *путь* мирный и немирный, или *путь* несчастья, ведущий в царство тьмы, в жилище духов беспокойных. Мирный, истинный *путь* непременно труден: «Трудность пути — постоянное и неотъемлемое свойство; двигаться по пути, преодолевать его уже есть подвиг, подвижничество со стороны идущего подвижника, путника» [Топоров 1997, 488]. Он бывает тесным, жестким, крутым, ему противопоставлен *путь*, ли-



шенный трудностей, сладкий и легкий. Эта характеристика пути активно развивалась в произведениях предшественников Г. Сковороды. Как пишет Л. И. Сазонова, «связанная с этическими ценностями христианства, она входит в средневековую мифопоэтическую картину мира. Средневековое миросозерцание придало всем компонентам этой картины, в том числе и пространственным представлениям, ярко выраженный ценностно-религиозный смысл» [Сазонова 1991, 483].

Философ дополняет эту картину, отмечая конец пути и различая скорость движения. Праведник шествует, грешник спешит, движется «извилистыми тропами, холмистой местностью через глубокие рвы. Несется безумный всадник, не умеющий управлять конем» [II, 2, 201]. Они теряют ориентацию, так как идут путем греха, что значит быть беспутным: «Что ж бедственнѣе, как шествовать без дороги, жить без пути, ходить без совѣта?» [I, 1, 376]. На их пути встают трудности, приобретающие значение препятствий. Человек, совершая жизненное путешествие, встречает множество преград, а также ворот, преддверий, дверей, порогов, которые он должен преодолеть или миновать. Они зачастую ведут к дорожкам, которые образуют путь несчастья. Появление особо отмеченных и различно устроенных «подпространств», выделенность границы-перехода свойственны пространственным измерениям мира. Как известно, представление о препятствии «занимает особое, выделенное место в ценностной картине мира (...) Оно объединяет физический, социальный и ментальный мир человека, точнее, самые разнообразные понятия и смыслы, на первый взгляд, не имеющие отношения друг к другу, но при ближайшем рассмотрении оказывающиеся своеобразными аналогами, состоящими в тесном „семантическом контакте“» [Рябцева 1999, 119].

Жизни-пути противопоставляется бездорожье, которое оказывается синонимичным *пути* гладкому, легкому: «Слѣпым и хрым — соблазнъ и претыканіе, развращенно же и превратно шествующим, — горестъ, труд и болѣзнь» [I, 2, 90]. Бездорожье тут же принимает очертания непроходимых чащ, оврагов, а иногда становится маршем в чужие страны, военным походом, не приносящим ничего, кроме ран и болезней. Встав на путь злого жития, человек попадает в дебри, пропасти, а также в лужи, что приводит к потере сердечного мира. Бездорожье синонимично кривому *пути*, противопоставленному прямому пути жизни: «Ах, утѣха и радость! О сердечная сладость! Прямая ты жизнь» [I, 1, 89]. Отличить прямой *путь* от кривого сложно, потому что правое и кривое взаимосвязаны: «Кто научил, что такое есть кривое, тот давно показал прямое» [I,

1, 395]. То, что кажется кривым, бывает правым, и наоборот: «Есть, что мнится правым, но существом криво. И есть, что мнится развращенным, но естеством правое. Если закоулочек ведет к правоте, по концу своему прав есть. Но косоглазый тот прямик и крючкова́та есть простота, отверзающая перспективу и архитектурной мост прямо во град жи» [1, 1, 282]. Так, *путь* человека праведного необязательно есть прямая линия, она может прерываться «закоулками и крючками». Иногда в глухих, пустых закоулках человек находит свое счастье. Кривой *путь*, нерегулярное движение, следовательно, отмечены как сакральные. «„Неправильное“, „кривое“, богаче информацией, чем „правильное“ и „прямое“ по крайней мере потенциально, но образ, в котором эта информация выражается „темнее“, дву- и много-смысленнее, но отважное сознание открыто риску и исходит из того, что в судьбоносных ситуациях должно быть готовым идти на риск» [Топоров 1996, 13]. Это усложненное противопоставление кривого и прямого *пути* развивается в притче о чужестранцах, путешествующих по Индии. Человеколюбивый старец советует путникам держаться «обиняка», а не идти напрямую. Не послушавшись его совета, они погибают, за исключением одного, глупого, но осторожного, спрятавшегося за «яругой».

В жизни-путешествии нет «неутралства», так как каждый шаг по пути жизни одновременно является шагом по левому или по правому *пути*. Г. Сковорода существенно дополняет представления о левом и правом пути, утверждая их неразрывность и взаимозаменяемость. Два *пути*, левый и правый, внешне, «по натуре», совпадают: «Един наш для всѣх нас есть путь, ведущий во вѣчность, но двѣ в себѣ части и двѣ стороны, будто два пути, десный и шуйй, имѣет» [1, 1, 195–196]. Для подтверждения этой идеи философ ссылается на слова Давида о законе Божием, называющего его своим путем, но и беззаконием своим же. Так как *путь* раздвоен, ступать по нему следует «тихонько», ибо он труден и даже опасен: «Ах, опасно ступаимо, чтоб попасть нам внійтити в покой Божий» [1, 1, 349].

Левый *путь* описывается через код природы, дополненный кодом искусства. Этот пространный *путь* пролегает по цветоносным лугам, имеет архитектурные очертания и увеселительные перспективы. Его открывают красные, триумфальные ворота, а заканчивается он непроходимой пропастью, дебрями и бездной глубокой, адом. Он «сокрывает конец свой не во свѣтлой южной странѣ, но во мракѣ полунощном» [1, 2, 69]. Таким образом, «прямое движение по прямому пути и их выгоды очевидны, и они не требуют выбора; но их открытость и свобода делают их опасными, поскольку они равнодоступны и для сил зла» [Топоров 1996, 12]. Потому еще одним ме-

тафорическим описанием левого пути, совпадающим с описанием мира, становится представление его как рыболовной *сети*. По нему шествуют несчастные путники, например, сребролюбец, сгибающийся под тяжестью кошельков, сумок и мешков, и другие грешники. В отличие от левого *пути* *путь* «десный во входъ жесток и стропотен, в протчем помалу-малу гладок, напоследок сладок, во исходъ — сладчайший» [I, 1, 299], так как он ведет праведников в рай. Между этими двумя *путями* пытаются пройти лицемеры, вознося молитвы, но требуя «тлѣнностей». Левый и правый *путь* описываются также как узкий и широкий, трудный и легкий. Человек должен следовать узким и трудным *путем* и любить его. Это *путь* «святой и твердый».

Бог не покидает человека ни на каком пути, так как он «самым Богом есть положен» [I, 2, 89]. Если человек пускается в опасное путешествие, Бог преграждает ему путь. Человека ведут по жизненному пути он и Библия. Она освещает ему путь, благодаря чему в его голове «родиться другая дорога для него и отличное от первого шествіе» [I, 1, 241]. Путеводительница человека — и его душа, но никак не натура, слепая и скотская. Только она ведет к истине по пути познания. «Образ пути очень важен для Сковороды и встречается неоднократно. Для него, в частности, характерно традиционное понимание пути в качестве метафоры познания, где пересекаются путь истины и путь жизни» [Малинов 1998, 13]. Человека ведут по пути жизни его природные склонности: «По разным природным склонностям и путь житія разный» [I, 1, 111]. Чтобы путь состоялся, человек должен знать самого себя. Если он на это не способен, то идет путем пагубы, как «побочный», или «беспутный» путник. Если же знает себя, то едет в колеснице, запряженной львами. На человека при выборе пути влияют силы зла, ведущие его «в горести» и «мнимыя сладости». Также дух несытости и похоти мирские гонят человека, и тогда он несется, как «коляска без управителя». Это движение неминуемо ведет к старости и смерти: «Приближается час от часу с ужасною армією немилосердная старост (...) с другим корпусом за ним слѣдует непобѣдимая смерть» [I, 1, 351].

**Смерть.** Г. Сковорода не отрывает смерть от жизни и считает, что понять смерть можно только в связи с жизнью. Предлагая свое понимание смерти и жизни, философ переворачивает эти понятия по смыслу, предварительно противопоставив их как плоть духу: «Что есть видима плоть, если не смерть?» [I, 1, 179], «О всѣх можно сказать: мертв еси с мертвым твоим сердцем» [I, 1, 190]. Таким образом, и плотская жизнь, и сам человек с его грехами, этим жалом

смерти, есть сама смерть. Так смерть становится жизнью, а переходом к истинной жизни — умирание. Жизнь и человек оказываются подлинной смертью. Тут следует вспомнить дефиниции человека, такие, как *смерть*, *плоть*, к смерти стремящаяся, *мертвец* с мертвым сердцем, превозносящий «умирающую мертвость и старящуюся старость, и тлѣющую тлѣнь» [I, 1, 189]. Приписывать смерти силу, бытие и имя нельзя. Аналогичной точки зрения придерживался Я. А. Коменский [Адуло 1997, 162]. Возможен и более материалистический подход к смерти, когда утверждается, что после нее все сущее превращается в грубую материю, или грязь. Смерть и жизнь, получив противоположные значения, противопоставляются как временное вечному. Смерть не вечна в отличие от жизни: «В то время погибать ли нам без конца?» [I, 1, 189]. Она не царствует над миром, хотя и обращает всех в прах, в котором нет жизни.

Совершив операцию переименования, Г. Сковорода рассуждает о смысле смерти и приходит к выводу о том, что не следует бежать от нее: «Смерть нас скроет. А если скроет, то позволит по-настоящему существовать» [II, 1, 174]. Так оппозиция *внутреннее/внешнее* включается в разработку темы смерти, и оказывается, что смерть открывает скрытую сущность всех вещей, выявляет то, что было скрыто при жизни, так как она есть переход в жизнь вечную: «Исходить из Египта — значит выходить от смерти в живот» [I, 1, 246]. Так как смерть приносит покой, дает человеку надежное пристанище, она является «единственным и надежнейшим выходом из всех опасностей и бед» [II, 2, 256]. Смерть приносит избавление от порочной жизни, в которой человек лишен сродного дела, — утверждает философ, ссылаясь на сочинение Цицерона «О старости». В басне «Пчела и Шершень» он развивает эту идею подробно, доказывая, что, занимаясь сродным делом, человек счастлив, душа его наслаждается, и тогда ему бывает сладка сама смерть: «В природном не точію труд сладок, но и сама смерть пріятна» [I, 1, 428]. Человек не должен ее бояться: «Плюнь на гробныя прахи и на дѣтскія страхи, Покой — смерть, не вред» [I, 1, 89].

Она обновляет человека. Это обновление передается через метафорический образ переодевания, разработанный таким образом, что на первый план выходит тема свободы человека от смерти. Человек сам снимает ветхие одежды и облачается в новые, потому смерть не обладает им, ибо «раздѣвшись, как из обветшалыя ризы, из земныя плоти, надѣвъ новую, сообразну его плоти плоть, и не уснет, но измѣняется» [I, 1, 191]. Тогда он принимает «вмѣсто земных рук нетлѣнныя, вмѣсто скотских ушей, очей, языка и протчих всѣх членов истинныя, сокровенныя в Богѣ» [I, 1, 191]. Так описывается

смерть как переход к жизни вечной. Предшествующая смерти болезнь в этой системе ценностей становится благодеянием Господа: «Был ли кто болен? Тот нѣсть болен, А кто был мертв, тот есть уже жив. Как прошла ночь смерти, так настал день жизни» [I, 1, 282].

Конечно, здесь речь идет о смерти плотской, противопоставленной духовной, которую человек испытывает, пребывая на земле. Только духовную смерть можно считать несчастьем, т. е. бездуховную жизнь, жизнь без веры, «смешаніе в одно тлѣнной и божественной натур» [I, 1, 354]. Эта смерть убивает душу, «устраняет» ее от божественного естества в страну праха и пепла. Духовной смерти люди мало боятся, зато, когда плоть человека увядает, они плачут, подобно младенцу, увидевшему расколотый орех. Они хотят, чтобы по их «бесноватым» желаніям был устроен мир: «По их нещастному и смѣшному понятію, не надобно в мирѣ ни ночи, ни зимы, ни старости, ни труда, ни голоду, ни жажды, ни болѣзней, а паче всего смерти» [I, 1, 345]. Г. Сковорода однажды ужасается тому, как люди рыдают в церкви при отпевании, прозревая в этом суету человеческую: «Игумен умер, народ, суетится, плача; я смеюсь и вместе с тем плачу в душе. Смеюсь над человеческой глупостью, ее же оплакиваю» [II, 2, 256].

Философ довольно редко использует известный со времен Средних веков и популярный в барокко мотив уравнивающей смерти. Он встречается, правда, в «Саде Божественных песен»: «Смерте страшна, замашная косо! Ты не щадиш и царских волосов. Ты не глядиш, гдѣ мужик, а гдѣ царь, — Все жереш так, как солому пожар» [I, 1, 67]. Также нечасто развивается мотив всепобеждающей смерти, чье царство будто бы невозможно разрушить. Смерти сопутствуют такие понятия, как холод и мрак: «Я, правда, между протчіими и сам сижу в холодном смертном мракѣ» [I, 1, 189]. Ее дефиниция — *тьень*: «С сим вождем Давид пролазит стѣну, не боится посредѣ самыя сѣни смертныя» [I, 1, 249]. Именуется смерть горькой; связывается с ней понятие горести. Конечно, смерть — это *сон*, притом главный: «Что же паки есть смерть, аще не от снов главный сон?» [I, 2, 112]. Не только смерть, но и жизнь есть *сон*: «Жизнь временная есть сон мыслящей силы нашей (...) Придет час, сон кончится, мыслящая сила пробудится, и всѣ временныя радости, удовольствія, печали и страхи сей временности исчезнут. В иной круг бытія поступит дух наш, и все временное, яко соніе востающего, уничтожится» [Ковалинский 1973, 470]. М. А. Корзо указывает на то, что жизнь бывает сном для грешников, но не праведников [Корзо 1999, 100]. Итак, в сочинениях Г. Сковороды смерть и жизнь уравниваются с тем, чтобы вновь разойтись по значениям.

**Самопознание.** Жизнь человека и его движение к смерти должно быть осознанным. Человек не может существовать, не понимая, что его окружает и что скрыто от него. Достичь этого понимания он может, познав самого себя. Только так перед ним предстанет мир и его мера. Только так он увидит невидимое, отличит низкое от высокого, подлое от дорогого. Самопознание — это его путь к спасению [Топоров 1997, 499].

Самопознание Г. Сковорода возводит к античности и объявляет наукой «глубочайшей и новѣйшей», притом «предревней», не раз вспоминая о надписи на Дельфийском храме: *γῶθι σεαυτόν* — *Nosce te ipsum*. «Начальником» этого слова философ полагает древнейшего мудреца «Фалиса». Привлекает его в связи с этой идеей и Софократ. Г. Сковорода был уверен в том, что греки, египтяне, евреи глубоко знали смысл этого изречения, основательно забытый в последующие времена, и стремился его возродить. «В своей обращенности „к истокам“ Григорий Сковорода актуализирует эллинистическую идею самопознания, преобразующую субъект, и этой динамикой создающего основу для познания сущего» [Марченко 1996, 68]. Хотя, очевидно, что философ действует в рамках христианской этики, и античность здесь выступает знаком, а не значением, ибо не мог он не осознавать того, что «освятив божественным авторитетом внимание к своей персоне, человек и сам стал пристальнее всматриваться в себя» [Бычков 1995, 134]. Это «всматривание» становится важной внутренней работой, итог которой — объединение человека с Богом. Как пишет А. Малинов, в сочинениях Г. Сковороды «самопознание представляет собой своеобразный обмен и взаимное присвоение с божеством» [Малинов 1998, 97]. Этот «обмен» философ описывает, обращаясь к библейским персонажам. Если не узнаешь себя, говорит он, не сделаешься пресельником с Авраамом, не поставишь кущи свои с Иаковом, не вселишься на месте златном с Давидом.

Процесс самопознания двуедин. Он представляет собой одновременное познание человека и Бога: «Хотя самого себе хорошенько узнаешь, изволь знать, что одним взором узнаешь и *Христа*» [I, 1, 206]. Человек потому и должен стараться узнать себя, чтобы узнать Господа. Он познает его, отыскав в сердце святое и божественное: «Сего единого люблю, таю, ищезаю и преображаюсь» [I, 1, 158]. Через познание рождается послушание Господу и обретается свет, вечность, слово и царство Божие. Самопознание преображает человека в Бога, и все мертвенное в нем исчезает. Таким образом, по Г. Сковороде, «через познание себя мы приходим к Богу, а от него вновь возвращаемся к себе, возрожденному и *воскресшему*» [Шпет 1989, 89].

Самопознание определяется как поиск другого человека, истинного. Достичь его не значит улететь за моря и леса, выше облаков. Для этого человеку нужно не переселяться во времени и пространстве, но проникать в центр собственного сердца, входить внутрь себя и учиться распознавать зло и добро. Человек, не покидая своих пределов, обращается к сердцу: «Знай себе. Смотри себе. Будь в домѣ твоєм» [I, 1, 171]. Концепт дома разрастается, и ключевые слова «Познай себя» становятся единственным преддверием, не дающим уклониться в сторону от той двери, «которая сама о себѣ вопіет: „Аз есмь дверь“» [I, 1, 213].

В самопознании человеку не поможет ни «хиромантик», ни «анатомик», только предельная концентрация мыслей, «расточенных по пустыням свѣцким, по честолюбію, по сребролюбію, по сластолюбію» [I, 1, 224]. Он собирает их воедино и думает непрестанно, чтобы узнать себя. Иначе он никогда не достигнет Бога, не поймет мир и Священное Писание. Самопознание не статично, а находится в динамике. Оно описывается, например, как восхождение на Галилею. «Да гдѣ ж Галилея? (...) Да скажи мнѣ, гдѣ Галилея? (...) Ошибешся, если начнешь внѣ себя ея искать» [I, 1, 219]. Так обращение к сакральному локусу участвует в создании концепции самопознания. Подтверждение ее значимости философ находит в Библии, утверждая, что «вся Библиа дышет сим вкусом: „Узнай себе“» [I, 1, 415]. Он уверен, что только об этом постоянно говорится в священной книге: «Думаю, что не на одном мѣстѣ в божественных книгах означено» [I, 1, 211]. Г. Сковорода находит идею самопознания во многих высказываниях библейских персонажей. Моисей, восходя на Синайскую гору, запрещает своему народу следовать за ним, говоря: «Внемлите себѣ не восходити на гору» [Там же]. Философ выделяет в этом высказывании слова, означающие «Познай себя»: «В божественном мракѣ Мойсейских книг почти 20 раз находится сіе: „Воньми себѣ“, „Внемли себѣ“ (...) то же, что „узнай себе“» [I, 1, 413]. Тему самопознания Г. Сковорода отыскивает и во многих других библейских высказываниях, значащих для философа то же самое. Его не смущает их внешнее несовпадение.

Сближая христианские идеи с античной мыслью, Г. Сковорода самым замечательным образом описывает процесс самопознания в терминах античного мифа о Нарциссе (Наркіссе). Он взят из «обвѣтшалыя богословіи египетскія» (!) [I, 1, 154] и сохраняет свою оболочку, изменяя значения [Софронова 1978, 78]. Философ черпает из известного мифа мотивы совершенной внешней красоты и любви, к которой Нарцисс не был склонен, за что и понес наказание. Под пером философа из самовлюбленного и погибающего от любви

к самому себе он становится символом всеобъединяющей божественной любви и самопознания, так как он влюблен в самого себя, или, на языке Г. Сковороды, в свою главную точку; следовательно, он проникает внутрь себя, не выходит за свои пределы, остается дома. Потому его любовь направлена к самому Богу и божественна по своей сути. Подобная интерпретация образа Нарцисса существовала в польской школьной драматургии.

Нарцисс, смотрящийся в зеркало вод, не мог не привлечь философа, сделавшего принцип отражения доминантным в своей системе. Только у него он смотрится в чистые воды Библии и видит в них разных Нарциссов, египетских и еврейских. Код зрения в данном случае означает понимание, или самопознание. Например, царь Давид становится истинным Нарциссом. Философ различает земную любовь, «Наркиссов амур», и божественную, «Софиину дочь», Премудрость Божию. Они отражаются в водах Библии, в которые беспрестанно всматривается Нарцисс, выбирая из них вторую. Провидит Г. Сковорода в этом мифе тему скрытого двойничества [Мифологический словарь 1991, 389], позволяющую ему создать образ нового Нарцисса. Старый Нарцисс рвется и мечется, и «весь, аки лед истаяв, от самолюбнаго пламя, преображается во источник (...) Во что кто влюбился, в то преобразился» [I, 1, 154], приходит к Богу, становясь не только источником, но и солнцем, не пустым, а истинным. Он теперь новый Нарцисс, обретший себя в чистых водах Библии. Нарцисс у Г. Сковороды беспрестанно восклицает: «Узнай себя!», т. е. уразумей Бога и ничего не начинай без него в своей жизни. Это мудрый Нарцисс, совершивший переход от незнания к знанию, но есть и буйные Нарциссы, которые бегают по околицам и «амурятся» вне дома. Так топос пути, сплетенный с античным персонажем, создает цельную ситуацию с символическим значением самопознания.

**Сродность.** Если понятие самопознания пронизано глубоким религиозным смыслом, то понятие сродности или предназначения имеет преимущественно светские значения, хотя не только их. Философ утверждает, что сродность у всех людей разная, но в каждой действует святой дух. «Природа и сродность значит врожденное Божіе благоволеніе и тайный его закон, всю тварь управляющий» [I, 1, 433]. Все сродности подчиняются поискам царства Божия, что есть «глава, свѣтъ и соль каждой частной должности» [I, 1, 120]. Если это подчинение отсутствует, то должность и звание — ничто. Сопряжение главной должности и сродной обеспечивает счастье человека, не привязанное к какому-либо одному званию.



Рассуждая о сродности, Г. Сковорода, судя по всему, испытывает влияние католических авторов, в сочинениях и проповедях которых тема предназначения человека была доминантной [Корзо 1999, 121]. Философ объясняет, что для того, чтобы выявить собственную сродность, человек познает себя, и это познание пригождается ему в мирской жизни. От сродности зависит его жизненный путь, она не дает ему скучать в праздности, помогает делать главное дело жизни. Сама сродность — это путь, порождающий волю человека, побуждающий к опыту. Философ утверждает, что каждый человек призван к какому-либо делу в жизни, пусть к подлому, т. е. к простому, но не к бесчестному, а для него «забавному» и полезному. Найдя свою сродность, он бывает верен ей, несмотря ни на что. Его не смущают ни хула, ни нищета, ни малые доходы. Порой человек запутывается и не может понять, зачем он живет, что приводит к плачевным результатам. Мало кто, например, рожден стать философом или монахом, а многие к этому стремятся, что неверно: «К чему же тебѣ финикова епанча Павлова? К чему Антоніевска борода, а Савин монастырь, капишон Пахоміев?.. Сей есть один только монашескій маскарад» [I, 1, 277]. Иногда человек всю свою жизнь делает не то, что должен, например ведет в сражение воинскую роту, когда ему нужно было бы сидеть в оркестре.

Поиском сродности человек занят неустанно, и помогает ему в этом мать-природа. Это она дает ему предназначение, которому не нужно противостоять и которое проявляется в раннем детстве. Именно у природы человек учится сродности. Он делает это, невзирая на различные соблазны, сластолюбие и славолюбие, уводящие его от природной склонности и склоняющие к «противной» природе. Если человеку не удастся определить свою сродность, он скучает, тоскует, мучится среди изобилия и просит у Бога того, что ему на самом деле не нужно, например, богатства, а не удовольствия, великолепного стола, а не вкуса, мягкой постели, но не сладкого сна, «нѣжной одежи, не сердечнаго куража, чина, а не сладчайшія оныя кесаря Тита забавы» [I, 1, 419]. Такой человек стремится занять чужое место, хотя «во сто раз блаженнѣе пастух, овцы или свиньи с природою пасущій, нежели священник, брань противу Бога имущій» [I, 1, 420]. Философ упрекает тех, кто стремится «продратся в чин, совсѣм ему не сродный» [I, 1, 127]. С целью занять чужое место люди притворяются, облачаясь в чужие одежды, одевая «чужое перья». Часто чужое место — высокое; его жаждут, но восходить на него, не чувствуя сродности к нему, нельзя: «Хочешь ли быть царем? На что ж тебѣ елей, вѣнец, скиптр, гвардія? Сія есть тѣнь и маска» [I, 1, 276–277]. Человеку следует знать, что сродности разных людей различны, как различны трубы органа.

Человек не имеет права презирать сродную себе должность; она для него сладчайшее пиршество, или «зала сладчайшаго ея (души. — Л. С.) пиршества» [I, I, 430]. В идеале он должен довольствоваться тем, что ему дано от природы, обязан развивать свои способности, примером поощряя всех других «к разумной честности, без которой всяка стать недействительна» [I, I, 114]. Сродности можно обучиться, ее можно и нужно совершенствовать, так как число сродных делателей на самом деле невелико; научиться же тому, к чему человек совсем не имеет склонности, почти невозможно. Помогает человеку в обучении трудолюбие, вырабатывающее привычку к постоянному труду, а «наука и привычка есть то же» [I, I, 113]. Труд не кажется трудным, ибо все нужное легко, а ненужное трудно. Развивая этот тезис, философ опирается на известное высказывание Эпикура, которое не раз повторяет: «Благодарение блаженной натурѣ за то, что нужное здѣлала нетрудным, а трудное ненужным» [I, I, 127]. Оппозиция *легкое/трудное* однородна с оппозициями *нужное/ненужное*, *честное/бесчестное*. Человек обязан отличать нужное от бесполезного. Бесполезное преграждается законами блаженной природы и оказывается трудно достижимым или вообще недостижимым. Полезное же легко достигаемо. Потому трудно быть злым и легко быть благим. Как всегда, Г. Сковорода дополняет эту концепцию противоположной, утверждая пользу трудного: «Чемь лучшее добро, тем большим трудом окопалось, как рвом. Кто труда не перейдіт, и к добру тот не прийдіт» [I, I, 115].

Труд телесный и труд души становятся человеку в радость; они дают сладчайшее, превосходящее славу увеселение, сродную должность. Она есть главное веселие человека, так как изобилием снабжается только тело, а душу веселит сродное делание. Без него душа грустит, будто пчела, закрытая в горнице. Если человек занимается не подходящим ему делом, он печалится всю жизнь. Трудясь, он радуется подобно пчеле, которой сладок труд, как мед. Так, тема труда существенно дополняется оппозицией *сладкое/горькое*: «Сладость есть наградою горести, но горестъ — мать сладости» [I, I, 441]. Тема радости, которую человеку приносит труд, вплетается в образ истинного христианина, который всегда весел и радостен.

**Счастье.** Самопознание и поиск сродности связаны со счастьем, к которому стремится человек. Если он не старательно выполняет свои обязанности, худо несет должность, он не может быть счастлив, что-то его тревожит. Г. Сковорода изображает занятого поисками счастья человека, вызывающего к стихиям и мудрецам: «Щастіе! Гдѣ ты живеш? Мудрыи, скажите! В небѣ ли пиво пьеш? Книжники,

возвѣстите!» [I, 1, 78]. Очевидно, что, резко снизив тему счастья, философ укоряет человека за вещественное отношение к абстрактной категории, за тенденцию представить ее в конкретных формах, что невозможно. Как только человек осознает, что счастье нельзя найти ни на земле, ни на небе, он обращается к себе, и наконец, видит и слышит счастье. Также ему становится ясно, что счастье — не одно. Вводя категорию счастья в контекст христианской этики, Г. Сковорода, как все сущее, раздвигает его, подчиняя оппозиции *внутреннее/внешнее*.

Есть внутреннее совершенное счастье — это Христос, и к нему неустанно стремится душа человека; сыскать его можно только внутри себя. Путь к Христу — трудный путь, и не для всех он открыт. Но на этом пути человек находит свое «родное» счастье, и оно не заключается «ни в знатном чинѣ, ни в тѣлѣ дарованія, ни в красной странѣ, ни в славном вѣкѣ, ни в высоких науках, ни в богатом изобилии» [I, 1, 333]. Более того, сам этот путь и есть счастье: «Самой щастія истиннаго искъ есть то шествіе путемъ Божиимъ и путемъ мира, имѣющимъ свои многія степени? И не начало ли сіе есть истиннаго щастія, а чтобы находится на пути мирномъ?» [I, 1, 341]. Истинно счастливый человек вступает в союз с Богом, притом не по прихотям или чужим советам, а следуя тайному мановению святого духа. Для этого он научается управлять своей душой и знает, что «все то внѣшность, что находится внѣ человѣка: грунтъ, фамилія, чинъ и прочая (...) Шляхетный списокъ внѣ тебе находится, а ты внѣ его быть можешь щасливымъ» [I, 1, 421].

Внутреннее счастье в системе взглядов Г. Сковороды соседствует с покоем, недостижимым во внешней жизни. За ним плывут на кораблях, для него разоряют города, но по этому пути человека ведет «несытость» духа и печаль, которая «вездѣ лѣтаетъ, по землѣ и по водѣ, Сей бѣс молній всѣхъ быстрее можетъ нас сыскать вездѣ» [I, 1, 82]. Блаженный покой «ни от случая, ни от мѣста не зависит. Не заключен в мызахъ ни в веселительныхъ вертоградахъ, не привязан к прекраснымъ веселыхъ рѣкъ берегамъ ни к райскимъ поморскимъ холмамъ» [I, 2, 175]. Со счастьем несовместима воля человека, или воля плоти, всегда насытая, злая, адская: «Воля! о насытый ад! Всѣ тебѣ ядъ. Всѣмъ ты ядъ» [I, 2, 95]. Она мирской бог, чаша вавилонской блудницы, лев, всех подстерегающий; и с ней «любоудѣйствуетъ» мир. Эта старая, «вѣтхая» воля, но есть воля новая и чистая, ведущая человека к жизни вечной.

Есть и внешнее счастье, в поисках которого человек проводит жизнь, не находя и надеясь отыскать его в конкретном времени и пространстве, в плоти и крови. Но «не привязал Богъ щастія ни к

временам Авраамовым, ни к предкам Соломоновым, ни к царствованію Давидову, ни к наукам, ни к статьям, ни к природным дарованіям, ни к изобилію» [I, 1, 333]. Его не нужно искать в чужих странах, или веках, «оное есть вездѣ и всегда с нами, как рыба в водѣ, так мы в нем, а оно около нас ищет самих нас» [I, 1, 334]. Обнаружить счастье во внешней жизни человек может, поверив, что оно, хотя и дано всем — больным и обездоленным, богатым и удачливым — не одинаково для всех. Внешнее счастье разное. Нельзя всем быть изобильными, пригожими, дюжими, нельзя всем жить только во Франціи и родиться в одном веке. Нельзя быть всем знатными и иметь подчиненных, крепких, как россияне, и добродетельных, как древние римляне. Нельзя сразу иметь дом, как в Венеціи, и сад, как во Флоренціи, как и быть разумным и ученым, благородным и богатым. Но многие этого не понимают, потому один жалеет, что не родился в знатном доме; другой, что у него лицо не пригожее и воспитание не нежное. Еще один страдает из-за того, что его не принимают богатые и знатные. Короче, никто не хочет «богомудро управлять [не] внѣшнюю, домашнюю, [а] внутреннюю, душевную экономію, то есть узнать себе и здѣлать порядок в сердце своем» [I, 1, 351].

Все заняты ненужным, лишним, потому и не познают счастье: «Петр для чинов углы панскіи трет, Федька-купец при аршинѣ все лжет. Тот строит дом свой на новый манѣр, Тот все в процентах, пожалуй, повѣрь (...) Сей иностранны заводит скота. Тѣ формируют на ловлю собак, Сих шумит дом от гостей, как кабак (...) Всякому голову мучит свой дур» [I, 1, 67]. Все надеются обрести радость сердца, что невозможно, так как продавая и покупая, воюя и сутяжничая, погрязая в войнах, коммерции и домостроительстве, люди уходят от своего счастья, продолжая беспокоиться об «угодіях» плоти, живя «штатскими» заботами и ветреной славой. Конечно, счастливый человек может иметь высокий чин, прекрасную должность, но душа его становится несчастной, если вместо того, чтобы служить и помогать, он обижает себе подобных. Часто внешнее счастье сводится к удовольствиям и забавам, которые люди бесконечно изобретают. Строят они роскошные дворцы, устраивают сады, вышивают шелками и доставляют негу телу благовонными спиртами, порошками, помадами и духами. Подобно мартышке «глупомудрой», человек гонится за слепой модой, ища в ней счастье, и напрасно. Так в концепцію внешнего человека и внешнего счастья вшивается просветительская тема моды.

Исполнение всех желаний не обеспечивает счастья; напротив, оно приводит к пороку, так как человек, занятый его поисками, по-

кидает свой дом и идет по околицам кривым путем, «перешарив пустіе закаулки» [I, 1, 332]. Такой путь и такое блуждание не приводят ни к чему хорошему, потому что «мырское щастіе — удица, сътъ и ядовитый мед; извнѣ блеск, а внутрь тма, тля...» [I, 2, 69]. Оно представляет горькое сладким, а сладкое горьким. Чувствуя его сладость, человек попадает в плен. Так тема счастья собирает вместе оппозиции *свет/тьма, сладкое/горькое*, с помощью которых описывается все «противное» человеку, и мир, и дьявол. Человеку следует знать, что внешнее счастье не вечно и что его сменяют беды и тяготы. Часто философ противопоставляет счастье богатству, утверждая, что счастливый человек довольствуется малым: «Ничего я не желатель, кромѣ хлѣба и воды, Нищета мнѣ есть пріятель — давно с нею мы сваты» [I, 1, 70].

**Бедность/богатство.** Г. Сковорода не конкретизирует бедность и богатство. Они условны и отдалены от реальных очертаний жизни, представлены не как имущественное состояние человека, а как условные этические категории, о чем свидетельствует принцип их описания, тяготеющий к принципам риторической проповеди; часто встречаются такие лексемы, как *хижина*, «*вътхій домишко*», *риза спасения*, *одежда веселья*. Вещь в этих описаниях выступает символом, а не признаком богатства: «Не лучше ли покрыть тѣлишко самую нищею одеждою и притом имѣть сердце, в ризу спасенія и одеждою веселія одѣтое, нежели носить златотканное платье и между тѣм таскать геенный огонь в душевном нѣдрѣ, печальми бѣсовских манѣров сердце опаляющий?» [I, 1, 353].

Философ восхваляет бедность: «О благая бедность! О спокойствие души! Как мало людей вас знает!» [II, 2, 246], называет ее полезной и священной. Призывает жить в бедности и любить нищету, подражая Господу: «Бѣгай молвы, объеми уединеніе, люби нищету, цѣлуй целомудренность, дружись с терпеливостью, водворися со смиреніем, ревнуй по Господѣ вседержителѣ» [I, 1, 277], потому что «бедным был Христос, который ничего не искал; Бедным был Павел, который ничего не хотел; Бедным делает не денежный ящик, а душа, взлетающая высоко к небу» [II, 2, 201]. Бедность — это идеальное состояние, в котором нужно уметь пребывать. Только она делает человека счастливым, потому он должен ее почитать. Бедный человек, не зная роскоши, не болеет, его обходят стороной заботы и несчастья. Страшна только та бедность, в которой желают богатства. Тема бедности, противопоставленная теме богатства, выражается в сравнениях, стягивающих высокое и низкое: «Извѣстно, что в царских домах находятся фарфоровые, серебряные и золотые уры-

налы, от которых, конечно, честнѣе глиняная и деревянная посуда, пищею наполняемая» [I, 1, 128].

Богатство воспевают грешники, кичась «жирным грошем», презирая «пустой кошель». Они уверены, что «и смерть сладка, поколь рубль за рублем плывет» [I, 2, 70]. Оно представляется философу опасным и недолговечным, потому он напоминает богачам, что они всегда могут «преобразоваться» в нищих. Он утверждает, как всегда, в мифопоэтическом ключе, что это преобразование подобно кораблекрушению. Возвращаясь к сравнению жизни с морским путешествием, а человека с мореплавателем, Г. Сковорода не только перемену в жизни богача, но и все его земное существование уподобляет кораблекрушению, противопоставляя ее счастливой жизни скромного ремесленника. Она не может быть иной, так как ремесло есть гавань для человека. Он объясняет, что богатство не наследуется, а наживается и проживается: «Саміи бѣднѣйшіи рабы раждаются из предков, жителствовавшихъ в лужѣ великих доходов» [I, 1, 116]. Жизнь богача никогда не бывает спокойной, ибо алчность, властолюбие соседствуют друг с другом и вызывают страшные перемены в обществе: «Гдѣ ты мнѣ сыщеш душу, не напоенную квасом сим? Кто не желает честей, серебра, волостей? Вот тебѣ источник ропоту, жалоб, печалей, вражд, тяжб, [войн], грабленій, татьбы, всѣх машин, крючков и хитростей. Из сего родника родятся измены, бунты, [заговоры], похищенія [скиптров], паденія государств и вся нещастій бездна» [I, 1, 332].

Подытоживая рассуждения о богатстве, Г. Сковорода сближает погоню за тщетной прибылью, за суетной славой и ядовитой сластью и объявляет их «адскими горячками». Для противопоставления богатства и бедности Г. Сковорода обращается к концептуальному образу одежды: «Вздѣнь одежду золотую, Вздѣнь и шапку хоть царскую; Когда ты невесьол, то всьо ты нищ и гол» [I, 1, 86], стараясь показать, что внешне богатый бывает внутренне бедным. Так оппозиция *бедность/богатство* обогащается оппозицией *внутреннее/внешнее*. Внутреннее богатство оказывается довольством тем, что человек имеет. Между ними стоит знак равенства: «Не малое то, что для обыходки довольное, а довольство и богатство есть то же» [I, 1, 112]. Так образуется противопоставление евангельской нищеты мирскому богатству: «Хотя и богат еси у человекѣ, но не у Бога, хотя и нищій еси у человекѣ, но не у Бога. Без Бога же и нищета и богатство есть окаянное» [I, 2, 128].



Итак, используя принцип отражения и разветвленную цепь смысловых оппозиций и культурных кодов, Г. Сковорода создал образ раздвоенного человека, наделив его этическими категориями сродности, счастья, бедности и богатства, представив в экзистенциальных измерениях, подбираясь к ним окольными путями, с тем чтобы заявить нечто обыкновенное и даже тривиальное: «Законное житіє, твердій разум, великодушное и милосердное сердце, есть то чистой звон почтенной персоны» [I, I, 352]. Как всегда у Г. Сковороды, важен путь познания известных истин, а не их декларация. К ней он возвращается не раз, а затем вновь пускается в пространные рассуждения, стягивая высокое и низкое. Человек подан в мифопоэтическом контексте, вписан в систему трех миров, не существует вне отношений с Богом, Библией, миром.

# Глава V

## Мир духовный и обительный

Система наук и богословие

289

Двоемирие

301

Смысловые оппозиции.

Коды культуры

311

Код движения. — Коды звука, зрения, тела, искусства.

Художественные дефиниции

315

Принцип отражения. — Пространственные дефиниции. — Мир-морс. — Код природы. — Мир-вещь, мир-машинна. — Мир-кинга. — Мир-театр, обезьяна, мода.

Натура

324

Вселенная. — Природные стихии. — Животный мир. — Растительный мир.

Пространство

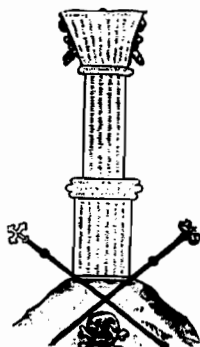
334

Пространственные измерения мира. — Типы пространства. — Центр/периферия: дом — улица. — Способы структурирования пространства. — Вещь.

Время и вечность

346

Категория времени.







*О, премногобѣдственное ж наше состояніе,  
если все-на-все одно только есть тлѣнное  
без вѣчности, если, кромѣ явнаго,  
ничего не имѣется в нем тайнаго,  
в чем бы существо наше,  
как на твердом состояніи, задержалось...*

.

Г. Сковорода помещает человека в мир и строит концепцию мироздания, будто не замечая эпистемологического перелома середины XVII в. [Валка 1997, 83], создавая картину мира, приобретающую значимость в со- и противопоставлении не только с человеком, но и с Библией. Она не только не вписывается в современные философу представления о мире, но и отходит от традиционной концепции трехъярусной системы, ориентированной по вертикали, хотя ее очертания присутствуют, но только в связи с основной антитезой *Бог/дьявол*, которая по значению совпадает с раем и адом. Эти локусы Г. Сковорода оставляет в мысленном пространстве и не стремится их конкретизировать. Они достраивают землю, и все вместе составляют христианский космос; но философ, будто полагая, что такое строение мира общеизвестно, не о нем ведет речь. В основе его структурирования мира лежит идея двоемирия, где на первый план выходит не вертикальная конструкция, а четкое противопоставление мира земного, окружающего человека, и мира духовного, образующегося в сложных переплетениях неосязаемых, тонких, зыбких значений, которые при ближайшем рассмотрении составляют некую систему. Только в последовательном противопоставлении мира земного и духовного выстраивается мир в целом, только в их единстве его может познать человек. На первый взгляд Г. Сковорода преимущественное внимание уделяет миру земному, хотя неизмеримо выше ставит мир духовный. Таким образом, он следует оппозиции, играющей существенную роль во всей его системе трех миров *тайное/явное*.

## Система наук и богословие



В концепции мира Г. Сковорода далек от энциклопедизма своей эпохи. Он не стремится насытить ее множеством фактов и событий, обратиться к истории и другим наукам. Он не применяет

методов описания, классификации и структурирования элементов мира и вообще принципиально равнодушен к научному познанию. Отказ от него не следует рассматривать как некий обскурантизм. Для своего времени Г. Сковорода был достаточно образованным человеком, но ставил все светские науки гораздо ниже, чем науку о Боге. Отрицание наук было своеобразным доказательством величия вечных истин и служило методу от противного. Философ настаивает на том, что мир — это не только то, что окружает человека, но и то, что недоступно его внешнему зрению. Потому мир — утверждает он — принципиально непознаваем, ибо он — не человеческий, а Божий, и следовательно, тайный, и стремиться к его познанию, минуя ступень самопознания, ведущую к Богу, нельзя. Все равно цель не будет достигнута, и если даже вообразить себе, что это случится, жизнь человека никак не изменится. Естественно, имеется в виду внутренняя, духовная жизнь человека, так как о практической пользе научного знания Г. Сковорода задумывается редко. Поэтому человеку нечего присматриваться к миру. Его беспрестанные наблюдения ни к чему не приведут — путь научного познания не бесконечен и не переходит в иное качество. Он являет собой тупик.

Философ прямо заявляет, что нет нужды «перезнать» мир, измерять море и землю, воздух и небеса, беспокоить земное брюхо ради металлов, искать на Луне реки и города, обнаруживать бесчисленное множество «закомплетных» миров. В этом заявлении сквозит осведомленность о задачах естественных наук и их прикладном использовании, которое Г. Сковорода ни во что не ставит. Он даже не считает невозможными эти задачи. Можно измерить небо, землю, моря, но совсем не теми средствами, которыми располагает наука. Они не только не совершенны, но в корне неверны. Именуя все научные методы мерой, философ полагает, что истинная мера — совсем не та, которой располагают ученые. Для того чтобы ее определить, человеку нужно измерить себя, и это единственный путь ее обнаружения. Истинная мера или должная — путь к Богу, который все освящает и просвещает. Только познав ее, можно предположить, каковы божественный план и божественная симметрия. Иначе все научные домыслы и опыты окажутся бесперспективными, ибо «кто может узнать план в земных и небесных пространственных материалах, прильпившихся к вѣчной своей симметріи!» [I, 1, 167].

Если мир вне религиозных значений познать невозможно, продолжает философ, то, следовательно, стремиться к этому не нужно, ибо невозможное и ненужное есть одно. Потому о мире — полагает он — следует знать только то, что надобно, и остаться в круге сакрального знания. Оно не лежит на поверхности. К нему невозможно подойти с расчетами и инструментами, так как оно скрыто от человека, и чтобы его обнаружить, необходимо совершить скачок от мира видимого к миру невидимому, или стать человеком истинным. Только истинный человек умеет взирать на мир «с примѣтою», продираться сквозь внешнее, видеть внутреннее. Люди, не понимая этого, тщатся все познать. Они чересчур любопытны в «околичностях», а не в главном, и пытаются насытить свои мысли, что им не удастся: «Пожерли мы безчисленное множество обращающихся, как на а[н]глийских колоколных часов, [систем], с планетами, а планет с горами, морями и городами, да однако ж алчем; не умалается, а раждается наша жажда» [I, I, 336], — сокрушается философ по поводу неумного стремления человека познать мир. Это стремление распространяется на все сущее, а мир в итоге остается непознанным. Все забывают о том, что множество явлений мира сводимо к центру, которым является Бог. Увлеченные научным познанием, люди не видят этого центра, и потому все результаты их трудов сводятся к нулю, хотя ученые постоянно что-то изобретают и строят непонятные машины.

Резко возражая против научных задач и способов их выполнения, философ однажды ставит на место воображаемого критика науки некоего лунатика, прибывшего с Луны на Землю. Этот лунатик сравнивает усилия науки с занятиями бестолкового математика, вооружившегося циркулем, который «твердо разумѣет цыркуль, окруженіем своим многіи милліоны миль вмѣщающій, а в маленьком золотом колцѣ той же силы и вкуса чувствовать не может» [I, I, 337]. Подобных примеров бессилия науки перед Богом и природой Г. Сковорода приводит много, предлагая помнить о том, что человеку не все подвластно. Он может знать, как устроен корабль, так как способен увидеть и сосчитать, сколько на нем кают и веревок. Ему понятна внешняя организация этой машины, но почему она движется по водам, какова ее сила, человек, даже не забывая о законах механики, знать не в состоянии.

Г. Сковорода, как бы предвосхищая современную экологию, возмущается насилием над природой, которого в его время и не существовало. Он сетует по поводу того, что где-то засыпают бездны и пускают реки вспять, производят «чтоденно новыя опыты и дикія изобрѣтенія» [I, I, 336]. Он видит в этом не только искажение бо-

жественной природы, которая равна Богу, но и тщетность усилий людей. Трудясь в этом направлении, они не смогут понять мир или даже приблизиться к этому, ибо им неведомы его тайны. Их отношение к природе неверно. Сиясь познать его, они даже не предполагают, что натура, премилосердная мать человека и премудрая путеводительница, преблагая домостроительница, «несытому дарует много, а мало дает довольному малым» [I, 1, 127]. Потому душа человека, познав, остается несытой.

Итак, чтобы выявить свой предмет изучения, Г. Сковорода выражает демонстративное недоверие к науке и к ученым, стремится отторгнуть его от тех предметов, которыми они занимаются. Это заметил Г. Шпет, который сказал: «К науке, как такой, Сковорода, будучи моралистом, иначе и не может относиться как скептически. Она для него возносится лишь к „плотскому“, она — „высокий есть гроб“» [Шпет 1989, 87]. Это замечание чрезвычайно важно, так как указывает на классификацию наук по общему принципу деления всего сущего. Как мир, человек, Библия, так и наука подлежит делению на плотское и духовное. Рассмотрение того, что Г. Сковорода вкладывал в понятие плотских наук, приводит к следующему выводу. Решительно все науки являют собой плотское знание, не нужное человеку. Если науки не пекутся о душе, то доверять им не следует. Потому светские, или плотские, науки, забывающие о душе человеческой, не привлекают философа. Он может только с сожалением воскликнуть: «Ах, бѣдное наше знаніице и понятіице!» [I, 1, 345]. Ученых же, ими занимающихся, он высмеивает, их собрания именую не иначе как шайками.

Чем изобильнее человек вкушает науки, математику, медицину, физику, химию, тем пуще голод и жажда духовная. Это происходит потому, что человек, познавая мир, не в силах отделить полезное от негодного и поглощает ветошь. Этой ветошью питаются не только ученые, но, что примечательно, суеверы и лицемеры. Они жуют тряпицу, невзирая на рядом лежащий опреснок, поглощают грязь вместе с дьяволом. Код вкуса способствует определению науки через код вкуса: «Одну манну всѣ сіи ядят: хорош во всѣх помянутых вкус, но разный» [I, 2, 35]. Этот код разрастается, и пищей становится вообще весь опыт жизни: «Все то для тебе худая пища, что не сродная, хотя бы она и царьская» [I, 1, 419]. Так входит в действие оппозиция *истина/ложь*.

Философ всем наукам противопоставляет самые простые занятия, например, хлебопашество, хотя и в этом противопоставлении можно уловить символический смысл. Неполезные науки, если ими все займутся, опасны потому, что полезный труд простого хлебо-

пашца просто исчезнет: «Естли всѣ сыновя отца оставили и, бросив дом, отдалися в математику, в навигацію, в физику, можно справедливо сказать, что таковым головам и в мысль не приходит хлѣбопашество. Однак землѣдѣлство десятеро лучшее тѣх крученных наук, потому что для всѣх нужныя» [I, I, 340]. Философ, как бы противореча сам себе, все же рассуждает и о практической пользе, а не только высшей, духовной. Призывает помнить, что наука живет не в знании, а в деланье: «Вѣдѣніе без дѣла есть мученьем» [I, I, 113], что без него она не существует, как и дело без природы.

Г. Сковорода ищет и находит все новые причины, по которым можно осудить науки, например, исходя из практического опыта, от которого он только что отказывался. Сравнивая намерения ученых с результатами, которых они достигают, философ приходит к выводу о том, что науки больше обещают, чем дают. Особенно достается медицине, которую философ считал неосновательной, в том числе и потому, что среди врачей много случайных людей. Его пугает, что «ни по одной отрасли в народе нет такого большого числа знатоков, как по медицине, и ничто, однако, народу не известно так мало, как лечение болезней» [II, 2, 194]. Конечно, когда Г. Сковорода говорит о врачах, то сравнивает их с тем, кто действительно врачует людей и лечит их души. Рассуждения о медицине кратки и наглядно представляют неустанное колебание между конкретным и абстрактным. В одном письме философ советует избегать кровопусканий и слабительных средств, как ядовитой змеи. Вспоминает он, как уже говорилось, «анатомика» и «хирургия», не противопоставляя их, что свидетельствует о том, что в равной степени не доверяет обоим.

Арифметика, геометрия, астрономия также достойны порицания. Астрономия при этом, хотя ей посвящалось немало критических строк, явно привлекает философа. Очевидно, что причиной этому был ее объект, который хотя бы внешне приближался к объекту, избранному им самим, но не окончательно, так как вышний мир не только не доступен зрению человека, но и сливается с человеком и с Библией. Признавая ценность астрономии, Г. Сковорода тем не менее видел в ней символический ряд и однажды, следуя эмblemатической традиции, пронизывающей все его творчество, предложил изображать ее фигурами небесных кругов и земных шаров, на которых эта наука ездит, будто на колеснице. Так, с его точки зрения, должна выглядеть аллегория этой науки. Философ заметил, что астрономия вечна, но тут же усомнился в этом и даже затеял спор в терминах кода обоняния. Когда один участник диалога «Кольцо», Афанасий, заявляет, что астрономия есть дух, другой собеседник, Яков, ему возражает: «И обоняніе есть дух, естли понюхать в на-

возную кучу» [I, 1, 400]. Уговоры Афанасия не действуют, и Яков доказывает, что между кучей и планетой нет различий и что существует только один пречистый дух. Г. Сковорода, выражая свою склонность к науке о небесных светилах, перевел из Овидия «Похвалу астрономии», сделав, правда, значимыми восхождение сердца на небесные горы, отказ от «угодія плоти»: «Так-то должно восходит на круги прегорны. Не так, как исполины когдася богоборны» [I, 1, 96]. Вновь на первый план выдвигаются символические значения религиозного плана. Об астрологии философ также упоминает, толкуя греческое слово, его означающее, что немедленно приводит к противопоставлению видимого неба и невидимого, которое одно достойно божественного созерцания. Рассуждает Г. Сковорода о несовершенстве механики и химии. Проскальзывают упоминания о физике, как, например: «Ибо естественное движение со временем становится стремительнее» [II, 212]. Все эти науки не привлекают его, так как учат ненужному. Это не мешает Г. Сковороде в одном письме похвалить знакомого игумена за то, что он муж сведущий в экономике, смыслит арифметику и географию, способен и к наукам, и к практическим делам. Отсюда еще раз можно сделать вывод о том, что критика различных наук направлена не столько против них, сколько в защиту концепции философа.

Философию Г. Сковорода также подвергает критике, имея в виду философию античную, и явно находясь на пути к синтезу античности и христианства, относится к ней более снисходительно, чем к другим наукам. Он объясняет, что античность — это только внешнее, и потому использует концептуальный образ одежды для того, чтобы показать, что она скрывает внутреннее Христово начало [Софронова 1978, 79]. Он ставит знак равенства между античностью и язычеством, не раз называет античность языческим богословием, или «обветшалым», а также матерью богословия еврейского. Однажды он определяет ее как языческий *яд*; в другой раз называет собранием образов, как полотном, прикрывающим истину. Однажды он даже применяет к античности такую дефиницию, как *навоз*, но такой, из которого можно собрать золото. Не только *яд*, *навоз*, но и обряд обрезания является символическим способом перехода от античных значений к христианским. Философ пишет, что языческую деву Минерву достаточно подвергнуть обрезанию, дабы посвятить ее Господу, для которого важно только сердце, обладающее духом веры. Потому языческое богословие годится на библейский стол, и пища эта не будет смердеть, если ее освятит Христос. Так коды вкуса и обоняния активизируются в этом аспекте сочинений философа.

Античные авторы — любимый круг его чтения. Он обращается к ним, на время откладывая Библию. Он христианизует их сочинения и утверждает, что Аристотель провидел святую истину. В толковании Плутарха упоминает о добрых и злых ангелах, о царстве Божием, о пути к Богу, и сам Плутарх приобретает у него некий сакральный ореол. Рассуждая о Гомере, Г. Сковорода приводит слова Давида и Исаяи. Переводя Цицерона, Г. Сковорода прилагает к нему евангельские цитаты. Христа объявляет образцом для античных героев и в античной мифологии выискивает префигурации библейских персонажей.

Переходя в наступление, Г. Сковорода уверяет, что все философы много врут. Нехороши Платоны, Солоны, Сократы, Пифагоры, Цицероны и вся древность, ибо им была неведома истинная мудрость. Напомним, что Г. Сковороде называли «своим» Пифагором, «под чубом и в украинской свитке» [Эрн 1991, 116—117]. Даже любимого им Диогена философ одмажды назвал Диогенишкой. Все они вздорные и скучные говоруны, которые не стоят ни одного слова пророка Моисея, и конечно, Господа. Вся их наука — суеверие, а сами философы — *терновники*. Терновник «бодущий», колючий всегда означал у Г. Сковороды только нечто отрицательное. Эти философы явно стремятся к гибели, заражая язвою людей, ибо учат о вещественном мире, а не о духовном.

Г. Сковорода не анализирует отдельные философские учения. Для него достаточно имени античного философа и свода цитат, чтобы отрицать его философию. Но это отрицание все-таки не повсеместно. Оно даже не мешает Г. Сковороде радоваться тому, что Сенека пишет о спокойствии сердца и не влечет человека в праздность. Вспоминает он с удовольствием древнего «празднолюбца» Эпикура, чьи слова не раз цитирует, как, например, о том, что «жизнь зависит от сладости и что веселіе сердца есть то живот человекѹ» [1, 2, 6]. Он трогательно именует его древним архидураком. Часто повторяет его изречение о трудном и легком, нужном и ненужном и основывает на нем ряд диалогов. К Сократу он также относится благосклонно и не раз цитирует следующие его слова: «Иной живет на то, чтобы ѣсть, а я де-ѣм на то, чтоб жить» [1, 2, 6]. Платон вызывает у него истинное уважение и именуется боговидцем. Американский исследователь Р.Цяпало предполагает, что Г. Сковорода использует элементы философии Платона и неоплатонизма [Цяпало 1996, 68]. Примечательно, что в диалоге «Кольцо» у Платона появляется критик, тот самый Афанасий, рассуждавший о кучах и планетах. Он боится, что суждения его друга нехороши и даже опасны, что Яков, излагающий концепцию пифагорова треугольника, «накадил и духом платоновским, а мы



ищем Христова духа» [I, 1, 304], но получает достойный отпор. Яков же утверждает, что можно «пифагорствовать и платонствовать», но только не «идолопоклонствовать», несмотря на возражения своего собеседника, Лонгина, почувствовавшего, как запахли платоновские идеи.

Таким образом, Г. Сковорода как бы смиряется с теми философами, у которых он находит мысли, созвучные его собственным, но, предлагая деление наук на плотские и духовные, философию Г. Сковорода относит к плотским и не выделяет ее окончательно из всего круга наук. Заявленная им позиция не мешала многим исследователям отыскивать внутренние связи его творчества с античной философией. На это, видимо, мало оснований. Г. Сковорода имел представления об античности в том объеме, который предполагала современная ему система образования. Кстати, Г. Шпет вообще отказывал Г. Сковороде в глубоком ее знании.

Отрицая естественные и точные науки, а также философию, так как они все забыли человека, Г. Сковорода иногда умеряет пыл и заявляет: «Я наук не хую и самое послѣднѣ ремесло хвалю; одно то хулы достойно, что, на их надѣясь, пренебрегаем верховнѣйшую науку, до которой всякому вѣку, странѣ и статьи, полу и возрасту для того отворена дверь, что щастіе всѣм без выбора есть нужное, чего, кромѣ ея, ни о какой наукѣ сказать не можно» [I, 1, 337]. Так он подводит читателя к мысли о том, что есть все же науки, приносящие человеку пользу. Это духовное знание, вера, и следовательно, богословие, которое содержит «в благоденствіи жителство» [I, 1, 131]. Плотские науки не выдерживают никакого сравнения с наукой о душе и царстве Божием. Разделяя их, Г. Сковорода проводит границу между ученостью и неученостью, основываясь на оппозиции *жизнь/смерть*, и решительно заявляет, что «не ошибся нѣкий мудрец, положившій предѣлом между учоным и неучоным предѣл мертвого и живаго» [I, 2, 6]. Все науки поэтому по отношению к науке божественной «суть служанки при госпожѣ и хвост при своей головѣ, без которой весь тулуб недействителен» [I, 1, 336]. Все они, кроме нее, называются посторонними делами.

Противореча, как всегда, сам себе, Г. Сковорода, на время оставляя критическое отношение к знаниям, призывает учиться и уважать науку, хотя, конечно, в первую очередь, думает о науке божественной: «Кто думает о науке, тот любит ее, а кто любит ее, тот никогда не перестает учиться, хотя бы внешне и казался праздным» [II, 2, 190]. Все эти призывы, кстати, содержатся, в основном, в письмах ученикам. Он, как бы вспоминая о годах преподавания и о занятиях с любимыми учениками, учит их учиться, наставляет успевать в науках, ибо только

таким путем можно достичь успехов: «Сладкое вкусит позднее тот, кто в силах поглотить неприятное!» [II, 1, 77]. Он также дает наставления, как учиться, и уверяет, что процесс обучения должен быть медленным, ибо он дает более глубокие знания. «Медленная непрерывность накапливает большую массу, чем можно было предполагать» [II, 2, 192]. В афористической манере он сообщает, что упражнение через ошибки ведет к изяществу стиля. Это не мешает ему тут же предупреждать, что особенно доверять наукам не следует, как впрочем, и искусству, что полностью овладеть ими чрезвычайно трудно и требует длительного времени и неустанного труда. «Естли кто в какую-либо науку влюбился, успѣл и прославился, тогда мечтает, что всякое уже веденіе отдано ему за невѣстою в приданое. Всякій художник о всѣх ремеслах судейскую произносит сентенцію, не разсуждая, что одной наукѣ хорошо научится, едва доставит цѣлый вѣкъ человѣческій» [I, 1, 360]. Это частное противоречие общей концепции еще раз свидетельствует о том, что Г. Сковорода выступает не столько против науки, сколько против ее самодостаточности, так как она исключает из своих пределов высшее знание, к которому он сам неустанно стремится.

Постоянно споря с воображаемыми противниками, философ тем не менее приводит различные научные факты, естественно, не сведенные в систему. Они появляются в тех случаях, когда он стремится передать через них абстрактные идеи. Так выстраивается код науки, служащий для построения религиозных, нравственных идей, как, например, в уже упомянутом стихотворении «Похвала астрономіи», где астрономы представляются совершенными людьми, ибо они отринули мирские заботы и соблазны и вперяют свой взор в небесные светила. Научные примеры нужны также философу для проповеди о счастье, которая объявляется новой наукой. Функция этих примеров сейчас не так важна. Интересен их диапазон. Г. Сковорода также широко пользуется научными терминами своего времени, естественно, придавая им символический смысл. На страницах его сочинений можно встретить слова-термины: *земной шар, экономия, сумма, план, модель, симметрия*. Не раз он упоминает геометрические фигуры и инструменты, а также безуспешные попытки построения вечного двигателя. Он вдается в подробности геометрии и тут же вспоминает пророка Моисея, снявшего план с невидимого образа Божия. Рассуждает о зависимости окружности от центра, размышляет о крошечной фигурке, циркульном пункте, точке, которая есть умаление зерна макового и песчинки, родитель «плотных и дебелых фигур с их машинами огромными» [I, 1, 398]. От этой ничтожной точки происходят корабли, городские стены, хо-

ромы, мосты, башни, пирамиды, колоссы, лабиринты. Шар, как уже было сказано, служит для сравнения с состоянием души. Называет философ циркуль отцом квадратов, треугольников, а также источником всех фигур и машин. Конечно, циркуль появляется не просто так, он — «умный циркуль», являющий собой начало в мире. Упоминаются не раз компас, телескоп, с которыми выступают аллегорические фигуры.

Интересуется Г. Сковорода в какой-то мере историей науки, приводя хрестоматийные примеры. Вспоминает он Пифагора, приписав ему слова Архимеда. Его Пифагор, «раскусив эмблемат треугольника и узрѣвъ в нем истину, с веселіем вопіет „Обрѣтох! Обрѣтох!“» [I, 2, 6]. Тут же оказывается, что Пифагор выступает префигурацией Иоанна Предтечи, перстом указывающего туда, где обретается чистое сердце. Треугольник Пифагора становится символическим изображением «присносущнаго центра пресвятыя вѣчности» [I, 1, 304]. В центр этого треугольника философ помещает око и изображает эту композицию графически. Обозначив углы треугольника как  $\alpha$ ,  $\beta$ ,  $\omega$ , Г. Сковорода объясняет: «1. алфа — всякую тварь предваряет. 2. ѡмега — послѣ твари остается» [Там же]. Трактуя  $\beta$ , философ утверждает, что она «есть раждающаяся и ищезающая средина, но по началу и концу вѣчная» [Там же]. Так в план религиозных значений переводятся сведения из геометрии, и это происходит решительно со всеми научными фактами, к которым прикасается Г. Сковорода.

Он вспоминает об открытии Коперника, объясняя, что Коперник — новейший астроном, создавший систему небесных кругов, которую принял весь мир. Приводит краткие биографические сведения о нем, указывает дату издания его основного труда. Кажется, что в этом случае Г. Сковорода не отходит от научного знания, но он тут же его переводит в иной план. Появляются «коперниканскіи» миры, ничего не стоящие по сравнению с вечной истиной, даже какие-то «коперниканские пилулы». Рассуждает философ и об открытии Америки и Христофоре Колумбе, вновь вводя его в символический контекст. Колумбом Сковорода, пользуясь излюбленной им этимологизацией, называет голубя, вылетевшего из ковчега: «Сей голубъ есть истинный Americus Columbus, обрѣтшій новую землю» [I, 1, 280]. Так Америка утрачивает истинные очертания и оказывается «новой землей». Упоминает он знаменитых Галена и Гиппократа, не предъявляя к ним никаких претензий.

Итак, процесс познания мира, как его видит Г. Сковорода, сопрягается с познанием самого себя и Бога и должен быть строго избирательным. Человек не должен для этого вооружаться арифметикой и геометрическими кубами, компасами и телескопами. Так он

только отвлечется от своей главной цели и станет подобен землемеру, занятому поисками центра земли «в другом мѣстѣ» и не могущему его обнаружить «под самим собою», то есть в самом себе. Г. Сковорода, несмотря на некоторые послабления, сделанные науке, остается непреклонным по отношению к ней в целом, оставляя за ней место служанки истины и предлагая свою собственную концепцию мира и познания его.

Для философа она «худая пища» потому, что ее конечные результаты мало значимы, а иногда и вовсе не существенны. Однажды он подключает код музыки и называет людей ученых «беспесенными», что на его языке означает отсутствие дара провидения, необходимого в познании. Категория пользы, которой, с его точки зрения, поклоняются ученые, им отрицается и не применяется. Вместо нее выступает счастье, к которому не стремится ни одна наука. Счастье, радость, или, как замечательно говорит философ, «кураж» — это самый важный итог познания, без чего оно теряет смысл. О счастье как о конечной цели наук говорил и Я. А. Коменский [Мельников 1997, 121].

Г. Сковорода намечает пути связи науки с человеком. Один, против которого философ возражает, — это путь, на котором наука приносит человеку практическую пользу. Другой, по которому не идет ни один ученый, делает человека счастливым; на это не способна ни одна наука, кроме божественной. С точки зрения Г. Сковороды, ученые, правда, «пришивают» счастье свои наукам, потому они так горды и заносчивы и спорят о пользе своих наук, о политике с обращением, о грамматике с языками, что бесполезно. Люди науки не могут благодетельствовать человечество, хотя все говорят о счастии. «Проповѣдует о щастіи историк, благовѣстит химик, возвѣщает путь щастія физик, логик, грамматик, землемѣр, воин, откупщик, часовщик, знатный и подлый, богат и убог, живой и мертвый... Всѣ на седалищѣ учителей сѣли; каждый себѣ науку сію присвоил» [I, 1, 360]. Знаменательно, что в ряд с неразумными учеными, возводящими пользу в ранг высшей ценности, поставлены часовщики и откупщики, также знающие свою маленькую пользу. Составленный таким образом ряд еще раз снижает значимость науки с ее практическими результатами. Но есть наука пророков и апостолов, священников и богомудрых проповедников, просвещенных христианских учителей. «Развѣ не довольно для их неба и земли со всѣм вмѣщающимся» [Там же], — восклицает Г. Сковорода.

Попытки познания мира не могут ни изменить его, ни принести человеку счастье: «Пересмотрѣв всѣ планеты и приобрѣв все міры, не имѣя и не зная тое, что для тебе, и скуден, и не знаток, и не весел если, так как перевѣдав всѣ дороги, но не увѣдав твою, ничево и не

знаеш, и не имѣш, и не куражен» [I, I, 132]. Что толку знать, сколько на земле огнедышащих гор? Это знание, уверяет философ, как и знание того, где находится вершина (исток) реки Нила, или как зовут основателя города Афинейского, может поставить человека в ряд знатных людей, но никак не осчастливить. Ему ничего не даст представление о том, где находятся Великое и Средиземное моря. Это все сведения из ненужной науки. Если человек будет на нее опираться, то, может быть, он и будет счастлив, но счастье это будет воровской монетой. Ни одна из наук не приносит подлинного счастья, так как книжники не знают, где оно. Г. Сковорода же знает и постоянно об этом говорит — оно только в Боге. Он уверен в том, что наука должна быть связана с Богом, и только эта связь придает ей смысл. Человек должен помнить, что только духовные ценности способны насытить его жизнь и осчастливить. Говоря о счастье, философ, естественно, имеет в виду его связь с духовной радостью, отличающей каждого христианина.

Оценивая систему наук, он заявляет о том, что предмет их мало существен и что все они должны были бы заняться человеком, а не способами облегчить его земное существование. Он показывает, как науки связаны с человеком, и с этой точки зрения пытается их рассмотреть, утверждая, что пока связь эта чисто внешняя. Ученые не видят человека целостного и давно разобрали его по частям. Например, «медицина врачует тѣло; юриспруденція страхом приводит каждого к должности» [I, I, 131]. Чтобы доказать тезис разобщенности наук с человеком, он обращается к ремеслам, вновь ставя их в один ряд, что, соответственно, должно снижать значение наук: «Один со всѣх тварей человек остался для духовных, да и в сем самом портной взял одежду, сапожник сапоги, врач тѣло; один толко владѣтель тѣла остался для апостолов. Он есть сердце человеческое» [I, I, 360–361]. Идея объединения наук вокруг человека свидетельствует о проницательном отношении философа к гуманитарным наукам. Она в какой-то мере предвещает тенденцию, характерную для века XX.

Ставя превыше всех наук богословие, которое людей «из рабов дѣлает сынами и друзьями Божиими, вливая в сердце их охоту свободную к тому, к чему гражданскіе законы силою волокут» [I, I, 131], философ утверждает, что его объектом является не разъятый на части, а целостный человек. Потому только богословов можно считать настоящими учеными и именовать *doctores*, как это делают в Европе. Это утверждение не окончательно, потому что и богословие иной раз вызывает у Г. Сковороды опасения, ибо оно нечто заимствует из плотских наук, что ему кажется чрезвычайно опасным. Потому бо-

гословы именуются не только *doctores*, но и «подлыми школьными богословцами», презрительно называются «толковниками», а однажды «олховыми богословцами». Они вызывают раздражение, потому что пытаются применить к священному тексту исторические методы, а также методы естественных наук. Это они «куда высоко многи возносятся в мудрствованіи Божія Писанія! Возносятся по знанію историчному, географичному, математичному, да все плотскому» [I, I, 212]. Это они «химичествуют», толкуя эпизод Аарона, бросающего в огонь златого тельца. Г. Сковорода же не интересуется «химической работой», зная, что Библия, полная всех необходимых знаний, не есть «наука химии», но книга священная.

Имея в виду критику богословия и богословов, можно сделать вывод о том, что под божественной наукой Г. Сковорода имеет в виду не столько современное ему богословие, сколько собственную философию. Он не «возносится», как другие ученые, и смиренно толкует священный текст, оставаясь в круге сакральных значений и не пытаясь придать Писанию светские смыслы. В последнем он видит неблагоприятное состояние богословия, ищущего новые подходы к вечным истинам, и предупреждает о том, что истинная мудрость родилась не в наше время, что нельзя говорить о том, что сыновья века нынешнего мудрее прежних, что не следует доверять разным хитростям и полагаться можно только на «умности Христовы»: «Не хочу и наук новых, кромѣ здраваго ума, Кромѣ умностей Христовых, в коих сладостна дума» [I, I, 70].

Итак, в системе наук философ стремится выдвинуть на первое место свою Христову философию, делающую человека счастливым. Ей он посвятил свою жизнь, и как бы определяя ее место среди прочих наук, о ней ведет бесконечный спор с другими носителями знания, в том числе с богословами, а также с философами, не вынося всем остальным наукам окончательный приговор. Несмотря на резкость его суждений о них, он все-таки надеется на создание некоей синкретической науки, центром которой является богословие [Мельников 1997, 119].

## Двоемирие



Основной смысл концепции философа сводится к двойственности всего сущего. Мир также не един, он распадается на два мира: мир символический и мир реальный. Г. Сковорода предпочитает символическую интерпретацию мира, что не означает решительного ухода от мира реального. Частным, но чрезвычайно значимым примером, поясняющим эту дихотомию, является

проведенный философом анализ лексемы *вол*. Он отделяет символическое ее толкование от повседневного, а также научного. Последнее он оставляет для писателей экономических и физических. Так практически он поступает со всеми явлениями реального мира.

Символический мир, или христианский космос, именуется миром духовным, находящимся «в самой среднѣйшей точкѣ души» [I, 1, 368]. Реальный мир — это Вселенная: «Тя поет и вся вселенна, В сем законѣ сотворенна» [I, 1, 87]; она же — подсолнечная: «Я тебѣ всю подсолнечную и вси Коперниковы мыры представляю» [I, 1, 164]; поднебесная. Иногда мир называется шаром земным. Г. Сковорода, предлагая дуалистическую концепцию мира, не утрачивает связи с научным воззрением на мир, которое он столь резко осуждает. Например, он упоминает множество миров и помещает в него обитательный мир, разделяя, таким образом, современную ему научную точку зрения на Вселенную: «Естли находится одна точію земля, как прежде думали» [I, 2, 18]. Каждый из миров имеет свое особое небо: «Каждого міра машина имѣет свое, с пловущими в нем планетами небо» [Там же].

Отношения между мирами представлены не механистически. Они не вкладываются один в другой, не надстраиваются, и вообще, наглядно представить эти отношения довольно трудно. Г. Сковорода не разделяет мир на две части. Они почти всегда соприсутствуют и совпадают по параметрам. В них действует система отражений, в которой заложена тенденция к росту. В одном элементе мира таится все то, чему по воле Бога будет дано развитие. Бесчисленные отражения, содержащиеся в мире, не только объединяют его в синхронном срезе, но и сливают все времена, прошедшее, настоящее и будущее. Так упорядочиваются обитательный и духовный мир, и как целостная система рассматриваются в сетке отражений: «Зѣница солнца маленькое, находящееся в солнцѣ солнушко» [I, 2, 25]. Оба мира будто являют собой одно и то же, но это впечатление ложное. Философ напоминает, что «есть земля земная, и есть земля нагорная, обѣтованная, небесная, Господняя, духовная» [I, 1, 231].

Он четко различает миры по признаку отношения к вещественному: «Щастіе наше есть мир душевный, но сей мир ни к коему-либо веществу не причитается; он ни золото, ни серебро, ни древо, ни огонь, ни вода, ни звѣзды, ни планеты» [I, 1, 361]. Духовный, или душевный, мир — это новый мир, мир сакральный. Мир душевный называется также вторым, и это наименование указывает на его невидимость. На вопрос, где мы стоим пред Господом, следует ответ: «Там, на том мірѣ, на другом свѣтѣ» [I, 1, 310]. Мир обитательный доступен обозрению, и он никак не может претендовать на звание

нового мира. Этот мир есть вещество, потому он — земляной: «Вся система мыра сего есть земля и прах, вода текущая и сѣнь псам проходящая» [I, 2, 155].

Эта антитеза превращается в антитезу материи и формы. Тогда мир представляет собой два «едино» составляющих вещества, называемых материя и форма. Форма — это первородный, тайный и «нерукотворенный» мир. Философ вспоминает, что «формы у Платона называются *идеи*, сирѣчь *видѣнія, виды, образы*» [I, 2, 139]. Понимая под формой первородные миры, усиливая смысл этого наименования, как всегда, обращаясь к миру реальному, повседневному, Г. Сковорода присваивает им имя «тайных веревок», а материи «преходящей сѣни», в чем можно усмотреть глубокое понимание того, что тень способна «формировать среду или быть ею формируемой» [Злыднева 1992, 162—163]. Вещественный вид этой «сѣни» не только не презирается, но даже не отбрасывается, ибо он дает знать об «утаенных под ним формах, или вѣчных образах» [I, 2, 139]. Вот как, например, Г. Сковорода объясняет положение о материи и форме, обращаясь к солнцу. Оно есть «матеріа, или стѣнь. Но понеже оно значит положившаго в него селение свое, того ради вторая мысль есть форма и дух, будто второе в сонцѣ сонце» [Там же]. Материя — отмечает философ — вечна (*materia aeterna*), «„вещество вѣчно есть, сирѣчь все мѣста и времена наполнила» [I, 2, 148]. Против этого тезиса никто не может возразить, только «младенческий разум» может решить, что мира, или материи, не бывало или не будет. Кроме того, материя постоянно изменяется, будучи тенью Божией. Она исчезает по частям и пребывает в постоянном преобразовании, ибо она «раздѣляюяся во свою безконечность, раздѣленіем своим и сѣченіем отвѣтствуя противостоящему естеству Божию, единицею своею в нераздѣльную безконечность и в безконечную нераздѣльность простертому» [I, 2, 153].

Итак, материя вечна, и она изменяется. Эти утверждения никак не противоречат науке. Но не всегда о материи говорится в этих терминах, которые у Г. Сковороды на самом деле неокончательно совпадают по значениям с общепринятыми. Он, например, требует, чтобы человек покинул материю, вовсе не думал о ней. Причем для этого утверждения преднамеренно выбираются «низкие» слова, «мотыла» (экскременты) и гной: «Оставь сей весь физическій гной и мотылу буйным и насморкливым дѣвам» [I, 2, 48]. Неразумные и сопливые девы — это люди, не способные ощутить благоухание Божие, что на языке философа означает неспособность познания божественных истин. Противопоставление материи и формы, кроме того, влечет за собой противопоставление формы и содержания, ко-



торое иллюстрируется на традиционном примере сосуда. Философа занимает не столько противопоставление формы-сосуда и содержания-жидкости, сколько то, какова эта жидкость. Неизвестно, чем может быть наполнен сосуд, нечистым ликером или благословенным питием.

Не только плоть и дух, материя и форма определяют отношения двух миров. Над ними высится основная антитеза *Бог/дьявол*, которой подчиняется противопоставление времени и вечности. Итак, один мир проклятый, другой благословенный; один бесовский, раб сатаны и пленник дьявола, входящий в «богомерзкую» троицу: сатана, плоть, мир; другой Господень. Существуют «два миры — первородный и временный, и двѣ натуры — божественная и тѣлесная, во всем-на-всем» [I, 1, 353]. Божий мир — это лето Господне приятное, день воздаяния и весна вечности. Обительный мир — это нечто скверное, ибо он земля, плоть и кровь и связан с человеком: «Обительный мир касается до тварей. Мы в нем, а он в нас обитает» [I, 2, 17]. Человек не должен забывать о связи с духовным миром: «Здравіе тѣла не иное что есть, как мир тѣлесный, а мир сердечный есть живность и здравіе души» [I, 1, 368].

Мир в целом, т. е. миры духовный и плотский, Г. Сковорода определяет как систему: «Ничто же бо есть мир, точію связь, или состав дѣл, или тварей» [I, 2, 125]. Эта связь реализуется в ряде антитез, восходящих к системе смысловых оппозиций. Противопоставленные по основной парадигме религиозных значений, эти антитезы не разорваны и не изолированы друг от друга, а, напротив, взаимосвязаны: «Мир в мирѣ есть то вѣчность в тлѣни, жизнь в смерти, востаніе во снѣ, свѣт во тмѣ, во лжѣ истина, в плачѣ радость, в отчаяніи надежда» [I, 2, 14]. Эту антитетическую связь философ подтверждает постоянными обращениями к священному тексту: «Сыскал блаженный Авраам во тмѣ свѣт, а в песку камень, в тлѣнном живое, в мертвенном нетлѣнное, в сокрушеніи исцѣленіе язвы» [I, 1, 221]. Настаивая на антитетичности мира, Г. Сковорода утверждает, что отдельные элементы мира не существуют сами по себе: «Свѣт и тма, тлѣніе и вѣчность, вѣра и нечестіе — мир весь составляют и одно другому нужное» [I, 1, 119]. Члены антитез не могут обойтись друг без друга, «лесть одна без правды, и злоба без благодати, и старость без юности, и тма без свѣта, и потоп без суши» не бывают [I, 1, 189]. Они необходимы друг другу: «Противное противному способствует. Сладость есть наградою горести, но горестъ — мати сладости» [I, 1, 441]. В этом собрании антитез мир приобретает объем, тем более что все твари и дела мирские имеют своих антитипов, что не мешает их целостности. И земля, и огонь, и время,

разделившись надвое, составляют единое целое, но всегда готовое разорваться на противопоставленные половины и тут же немедленно объединиться.

Будучи противопоставленными, антитезы взаимно дополняют друг друга: «Если в богатствѣ есть, чего в нищетѣ нѣтъ, справся — и сыщеш в нищетѣ, чего в богатствѣ нѣтъ. В которой земли менѣе родится плодов, там в награду здоровость воздуха. Гдѣ менѣе клюквы и черницы, там менѣе скорбунной болѣзни» [I, 1, 123]. Как видим, антитезы необязательно имеют абстрактный характер, и один их член немедленно вызывает другой. Если нечто исчезает, то возникает ему противоположное: «Сѣется гніющее, возстает благовонное; сѣется жесткое, возстает нежное; сѣется горькое, возстает сладкое; сѣется стихійное, возстает Божіе, сѣется несмысленное и глупое, воскреснет премудрое и прозорливое» [I, 1, 372].

«Противности», кроме того, сменяют друг друга в круге времен: что начинается сладким, будет иметь горький конец. Нечто, «начинающая — кончит, а кончая — начинает; раждающая — погубляет, погубляющая — раждает; противным, врачуя, противное и враждебным, премудро споспѣшествуя, враждебному» [I, 2, 14]. Антитезы бывают построены таким образом, что один их член скрывает в себе другой, то есть они выступают в оппозиции *внутреннее/внешнее*: «В немощах — сила, в тлѣни — нетлѣніе, а в мѣлочи есть величіе» [I, 2, 14]; горькое же сверху покрывается сладким.

Итак, мир делится надвое, и все в нем противопоставлено: и явления реального мира, и абстрактные понятия, и действия. Мир — это собрание антитез, хотя на первый взгляд все в нем смешано, и нет ничего чистого. Это впечатление хотел создать сам Бог, не желающий окончательной «смѣси» всего со всем. Смешать антитезы, слить их окончательно воедино невозможно, как нельзя их путать, ибо это творит лишь дьявол. Ему вторят язычники, для которых обительный мир подобен идолу, кумиру со золотой главой, с реальным, физическим солнцем. Когда человек смешивает противоположности, он находит для себя источник адских мук.

Кроме того, что существуют мир духовный и мир обительный, и они являют собой собрание антитез, каждая вещь и каждое явление существуют в двух ипостасях. В этом состоит основная особенность собрания антитез: есть кровь незаконная, есть и праведная; есть плоть тленная, есть и нетленная. «Два хлѣба, два дома и двѣ одежды, два рода всего есть, всего есть по двое, затѣм, что есть два челоуѣка в челоуѣкѣ одном и два отца — небесный и земный, и два миры — первородный и временный, и двѣ натуры — божественная и тѣлесная, во всем-на-всем...» [I, 1, 353]. Эти ипостаси несут в се-

бе антитетические значения. Видимая реальность удваивается повсеместно. Есть два огня — огонь похотей и беззакония и огонь праведный, жертвенный; две славы: одна — тень, а другая — феникс; два пути — левый и правый. Каждое явление мира двойственно. Например, солнце есть огненный шар, находящийся в вечном движении, оно же «не точію есть чертог и вѣчно бродящая авраамская скинія, но и колесница, служащая нетлѣнному нашему Илии, могущая возить вѣчное наше *сонушко*» [1, 2, 140].

Итак, мир состоит из «противных натур: из лукавья и добря, тлѣнная и нетлѣнная, из глада и сытости, из плача и радости в неслитном соединѣніи» [1, 2, 19]. Он составлен из противопоставленных величин, из связанных между собой противоположностей, которые нельзя смешивать. Человек должен уметь все разделить на «противности»: «Как же ты посмѣл, уничтожив голову, возвеличить хвост, присудив тлѣнію безвредность, праху — твердость, кумиру — божество, тмѣ — свѣт, смерти — живот?» [1, 1, 170]. Чтобы познать мир, нужно уловить в нем признаки антитетического строения: «Кто может говорить о бѣлости, чтобы ему не была знакома чернота?» [1, 1, 183].

**Смысловые оппозиции.** Рассуждая о двоemiрии, Г.Сковорода оценивает его через систему смысловых оппозиций. «Выражая те или другие мнения о мире, человек постоянно налагает на него свето-тенивую сеть общечеловеческих и индивидуальных представлений о добре и зле (хорошем и плохом). Эта сеть улавливает и перераспределяет все сущее: естественные объекты, артефакты, продукты потребления и произведения искусства, людей, их психические свойства и состояния, их сознательные действия (поступки, поведение), их отношение друг к другу, мелкие и крупные события видимых и невидимых миров. Человек оценивает все, что было, есть, будет, может быть и могло бы быть» [Арутюнова 1984, 6]. Эти наблюдения полностью применимы к тактике Г. Сковороды за тем лишь исключением, что мир прежде всего интересует его в символическом аспекте. Отделить реальное от символического, с его точки зрения, человеку помогает раскрытие множества тонких связей между мирами, описанных им через оппозиции *истинное/ложное, внутреннее/внешнее, видимое/невидимое, плоть/дух, свет/тьма, время/вечность, чистое/грязное* и проч. Усвоив их, человек увидит глубочайшие различия между двумя мирами и сумеет разделить их, что, как мы помним, является обязательной процедурой.

Миры различаются как истинный и ложный. Обительный мир — мир не подлинный, а мнимый, в то время как духовный мир истинен.

Истина никогда не живет в обительном мире, она страшится его и царствует только среди просвещенных «человѣков». Будучи ложным, обительный мир распространяет ложь и обманывает человека. Человек не должен слушать его враки, ибо мир — *лицемер*, «лицевѣр», как и бог его — *дьявол*. Он «суетное точію лице вѣры носит листвѣм проклятыя смоковницы, имущія образ благочестія» [1, 2, 93]. Как видим, оппозиции у Г. Сковороды представлены не в афористичной манере. Они постоянно разрастаются, и образ лжи мира обогащается различными дополнениями.

Г. Сковорода разрешает обительному миру, несмотря на то, что он ложный, выступить в функции оболочки христианского космоса, его вместилища. Он внешний мир, в то время как христианский космос — внутренний. Внешний, обительный мир только на вид прекрасен, чему человек не должен доверять: «Мір сей являет вид благолѣпный. Но в нем таится червь неусыпный» [1, 2, 132]; мир «блядокрасіем красуется в суетное любодѣяніе очес» [1, 2, 94]. «О украшенная гробница царская, полна мертвых костей и праха, міре блядословный» [1, 2, 62], — обращается к нему философ, называя мир также гробом повапленным: «О міре, міре украшенный! Весь притворный, весь гробе повапленный!» [1, 2, 69]. Оппозиция *внутреннее/внешнее* расширяет круг присущих ей значений. Она неустойчива, так как за мирами не закреплено одно и то же положение. Обительный мир перестает быть внешним по отношению к миру духовному, а напротив становится внутренним: «Безцетный всѣх наших міров хор сокрывается в Божіем мирѣ и в раѣ первороднаго онаго міра» [1, 1, 312].

Будучи противопоставлены как внутреннее и внешнее, миры, естественно, различаются как плоть и дух. Но они не застывают в своей разделенности, и между ними развиваются сложные отношения, что никогда не должно приводить к их слиянию. Дух не только выше плоти, а плоть не только — вместилище духа. Они постоянно соревнуются, и между ними идет вражда. Дух совершенен, плоть же ничтожна и не заслуживает внимания. Только язычники смешивают плоть и дух, презирая его и видя в нем «мечту». Прав был «дивнозритель», пророк Аввакум, который называл «мечтой» как раз все внешнее, т. е. плоть. Она «сплетенная пльотка, склеенный пѣсок, слѣпленный прах» [1, 2, 153], — уверяет философ, создавая единый ряд на основе созвучий. Доводя отрицание плотского мира до логического конца, он утверждает, что этот мир — ничто. Оппозиция *плоть/дух* постоянно принимает разные формы. Например, она переводится в код природы, и становится ясно, что сеять «по плоти» на божественной ниве нельзя, т. е. нельзя смешивать плоть и дух. Оп-

позиции *внутреннее/внешнее, плоть/дух* притягивают оппозицию *свет/тьма*: «День наш есть то же, что вечер, ночь, луна. День Господень есть то вѣчное утро, свѣтъ неприступный, незаходимое солнце» [I, 1, 312]. Обительному темному миру противостоит «ведро пресвѣтлаго и вѣчнаго мира» [I, 1, 368].

Конечно, миры различаются и как мир видный и невидный: «Весь мир состоит из двух натур: одна видимая, другая — невидимая» [I, 1, 145]. Очевидно, что невидное выше видного: «Невидимость в тварях первенствует» [I, 1, 163]; что духовный мир скрыт от человека, и он должен к нему неустанно стремиться: «Восходящее, высокое в нем и божественное — оное да будет твое» [I, 1, 276]. Незримый мир — это мир Бога, который проникает тварное начало духом жизни, скрытым как в вещном мире, который Г. Сковорода называет рухлядью, так и в мире слов, выражающих не только то, что доступно человеку, но и то, что находится за пределами обыденного сознания. «Видимость есть травою, лестю, мечтою и ищезающим цвѣтом, и вѣчная невидимость находится ей головою, силою, каменем основанія и щастіем нашим» [I, 1, 177–178]. Видимый мир — лишь «болванеющіи» внешности, отражающие невидимое. Они человеку ничего не приносят, кроме горестей и бед. Обительный мир явлен ему, и ничего не стоит его обозреть. Человек видит его как красочную тень или грязь, и наружность его «шибает» ему в глаз.

Таким образом, для определения миров приемлемой оказывается оппозиция *чистое/грязное*, и обительный мир определяется как *грязь*: «Грязь же сія и сволочь тлѣнных фигур натаскана безобразно и беспорядочно, не имущая ни вида, ни доброты» [I, 2, 18]. Так дефиниция *грязь* обогащается идеей всемирного хаоса и безобразия. Мир называется болотом мирских скверностей. Даже искусство описывается через мирскую грязь: краски в рисунке оказываются грязью и пустошью. Грязь мира — особая грязь, вещественная. Это та самая грязь, которую воспевают адские силы и которую так любит дьявол. Обительный, вещественный мир, получающий отрицательные значения грязи, все равно красив; об этом философ говорит не раз, именуя грязь красной: «Все вещество есть красная грязь и грязная краска и живописный порошок» [I, 1, 354]. Оппозиция *чистое/грязное* очень активна по отношению к миру. Она сопрягается с оппозициями *внешнее/внутреннее, высокое/низкое*. Все внешнее есть грязь, или грязная вещественность. Все низкое — дольная грязь, ср. «возвесь тебе из долней твоей грязи (...) на тую высоту» [I, 1, 241]. Духовный мир же чист и высок и трудно до него добраться. Эти же оппозиции взаимодействуют еще с одной *жизнь/смерть*. Как пишет Н. В. Злыднева, «они могут быть опи-

саны более широкой оппозицией *чистое/нечистое* и отсылают к основной парадигме *жизнь/смерть*» [Злыднева 1999, 295].

Миры различаются не только как мир видный и мир невидный, внешний и внутренний, но как живой и мертвый. Мир обительный полон мертвых, в нем не сыскать Христа. Он мертвая внешность, мертвенность стихийная. Мир духовный — мир Божий, мир живой. Различаются миры как временный и вечный: «Если ж мнѣ скажеш, что внѣшній мір сей в каких-то мѣстах и временах кончится, имѣя положенный себѣ предѣл, и я скажу, что кончится, сирѣчь начинается» [I, 2, 14]. Утверждая существование видимого мира, Г. Сковорода говорит и о его конечности, описывает как преходящее, которое есть тьма и смерть. Так оппозиция *жизнь/смерть* вновь притягивает оппозицию *свет/тьма* и сочетается еще с одной — *время/вечность*. В мире все сущее «всеминутно» рождается и исчезает, и следовательно, он не принадлежит человеку: «Ах, все то не наше, что нас оставляет» [I, 1, 264]. Тема переменчивости и конечности мира относительно слабо развита. Иногда говорится о том, что «доколѣ ты в мірѣ, дотолѣ в суетѣ» [I, 2, 50]; называется мир суетным.

В большей степени Г. Сковорода заинтересован в том, чтобы представить двойственность мира, показать его как «цѣлый и сокрушаемый» [I, 2, 14], «здешний» и «тамошний», старый и новый. Последняя оппозиция чрезвычайно важна для описания двух миров: «Вѣтхій мір есть тѣнію новаго» [I, 1, 311]. В нем «потопные глаголы» и льстивый язык, подлые, плотоядные, хамские сердца. Новый мир — новая заря, новое небо, новый свет, новое время. Это невидный, внутренний мир. Г. Сковорода не только утверждает оппозицию *новое/старое*, но и показывает, как происходит обновление мира, когда Бог побеждает сатану и изменяет лицо земли. Тогда ветхий мир исчезает, тьма становится светом, сияют небеса, блистает солнце. Это исчезновение оказывается совмещением: оба мира, старый и новый, сосуществуют. Старый мир, старое небо и старая земля находятся везде. Нет на свете пустого места, «все наполненно старым небом и землею» [I, 1, 311]. Новый мир также пребывает повсюду и соотносится со старым как яблоня и тень.

Существуют и более частные оппозиции, характеризующие не столько мир, сколько отношение к нему человека. Это *плач/смех*: «Плач ведет к смѣху, а смѣх в плачѣ кроется» [I, 2, 161]. Так противопоставленные члены оппозиции испытывают воздействие еще одной: *внутреннее/внешнее*. Эта оппозиция непременно участвует в собрании антитез. Возникает противопоставление веселого Божиего мира и печального мира обительного: «Печаль сего мыра подобна пьяному вину. Печальный, будто пьяный, бывает расслаб-

лен, томный и унылый» [1, 2, 158]. Печальный мир, хотя внешне и веселится, постоянно обливается слезами: «Горе ти міре! Смѣхъ внѣ являеш, Внутр же душею тайно рыдаеш» [1, 2, 132]. Духовный мир одевает душу одеждой веселия. Он «верхушка и цвѣтокъ всего житія» (...) сердечное веселіе, душевная крѣпость» [1, 1, 339]. Напомним, что оппозиция *смех/плач* в школьном театре была закреплена за Гераклитом и Демокритом. Один из них ругается миру и оплакивает его, а другой веселится.

Если в предыдущей оппозиции мир принимал характеристики человека, то в следующей описывается его отношение к человеку. Видимый мир — злой мир, им владеют злые мысли, невидимый же добрый. Злой мир только «глупомудрымъ сердцамъ видится добромъ — по естеству же своему есть лукавое» [1, 1, 312]. Если видимый мир зол, то и человек лукав и несyt, так как обительному миру всего мало. Этот мир «василисковымъ убо ядомъ надхненъ» [1, 2, 64]; потому и счастье, которое несет этот мир, — ядовитый мед. Он привлекает человека «подкрашенными красотами», но под ними скрывается много зла: «Змея тaitся в траве» [II, 2, 235]. Человек должен бежать этого мира. Ключевой фразой, объясняющей смысл отношений человека и мира, можно считать эпитафию Г. Сковороды, написанную им самим: «Мир ловил меня, но не поймал». Мир, несмотря на свои ухищрения, не властен над человеком, если он признает невидимое, внутреннее, истинное.

Система смысловых оппозиций не дана раз и навсегда. Потому обительный, внешний, видный мир не всегда получает только отрицательную оценку. Точнее сказать, она сохраняется, но как бы не принимается во внимание тогда, когда этот мир становится знаком, или собранием знаков, мира духовного, внутреннего, невидимого. «Возможность удвоения является онтологической предпосылкой превращения мира предметов в мир знаков: отраженный образ вещи вырван из естественных для нее практических связей (пространственных, контекстных, целевых и прочих) и по-новому легко может быть включен в моделирующие связи человеческого сознания» [Лотман 1979, 238]. Если взглянуть на окружающий мир внимательно, что может сделать далеко не каждый, ибо большинство прозирает в нем лишь «видимость», «плотность, или плоть», то можно увидеть, что «вся тварь есть то поле слѣдовъ Божіихъ» [1, 2, 9], что мир есть «фабрика фігур», значения которых не всем дано познать. Во внешнем, видимом мире разбросаны знаки, следы, символы. Так невидимый мир просвечивает сквозь видимый. Его проблески опутывают тропинки, ведущие к высшему смыслу. В их сплетении символы мелькают подобно змею. Таким образом, между двумя мирами существуют отно-

шения, при которых один из них выступает знаком другого. Кроме того, они подчиняются принципу отражения. Миры будто вторят друг другу, ибо дольний мир, хотя он и столь ничтожен, повторяется в небесном, а тот отражается в нем. Внешний, видимый мир — икона незримого мира.

## Коды культуры



Как обычно, смысловые оппозиции неразрывно связаны с кодами культуры; следует сказать, что по отношению к миру коды развиты

в большей степени, чем оппозиции. Один из наиболее распространенных — код движения.

**Код движения.** Мир постоянно находится в движении, и типы этого движения тщательно детализируются. Выделяется движение циклическое, когда мир «то рождается, то ищезает, то убывает, то уклоняется» [1, 1, 312]. Это движение есть смена времен года, которая описывается как переход: «Се зима преиде, дождь (потоп) отъиде, отъиде себѣ, цвѣты явишася на землѣ», — не раз цитирует философ книгу Песни Песней (2, 11–12). Этот же тип движения показан на примере цикла роста растения, которое не умирает, но обновляется и «будто перемѣняет одѣяніе» [1, 1, 173]. Цитируя Евангелие, философ неустанно повторяет, что в маленьком закрытом зерне скрылась новая солома, «весною наружу выходящая, а вѣчное и истинное свое пребываніе в зернѣ невидимо закрывшая» [1, 1, 173].

Циклическое движение мира дополняется движением механическим. Когда вселенная оказывается «машиной мирской» и дух приводит ее в движение, а премудрость задает ей tempo, то эта машина производит ритмические и механически повторяющиеся движения, не изменяющие ни скорости, ни направления. Таким образом, представления о мире в аспекте движения неоднородны и даже противоречивы, что и создает многомерность его образа. Правильность и закономерность этих типов движения вступает в противоречие с движением хаотическим, всегда находящимся в сфере символических значений. Миру присущи ненаправленные движения. Примечательно, что «аглицкіе бегуны», «манежные лошаки», почтовые коляски, «многокрылатые пакетботы» появляются на страницах сочинений Г. Сковороды, свидетельствуя о том, что все в мире движется. Человек же вечно спотыкается, попадая в лужи, «безпутныя и строптивыя калуги» [1, 2, 90], в дебри и пропасти. Происходит это потому, что мир перевернут, утратил свой центр, «в задняя» грядет:



«Мір есть превратный. Он грядет руками, Пад ниц на землю, но горѣ ногами» [Там же]. По этому перевернутому миру шествуют люди, и слышится грохот их колесниц, шум бичей. Они нагружены тучными трапезами, издают смрад плоти и крови, идут в «безпутных сапогах» с непокрытой головой, во вретницах. Так мир сразу принимает множество кодов: кроме кода движения, коды обоняния, вкуса, звука. Философ резко снимает их конкретность, указывая на то, что всяк ездит на колесницах и ходит во вретнице. Этот развернутый образ, данный в движении, знаменует волю человека.

Определяет философ мир и через противоположность движения. Мир может находиться в покое, спать, и сон этот не идет ему на пользу. Мир в отличие от Бога не имеет права на неподвижность, на абсолютный покой. Ему этого не дано, но он спит, «да еще не так спит, как о правѣдникѣ сказано: „Аще падет, не разбѣется...“. Спит глубоко, протянувшись, будто ушибен об нея» [I, 1, 136]. Поглаживают его мнимые наставники, уговаривая не вставать. Не спит мир только тогда, когда уловляет в свои сети человека. «Не спит ловец. Бодрствуй и ты» [I, 2, 119], — предупреждает его Г. Сковорода. Спящий мир легко превращается в мертвеца; так оппозиция *жизнь/смерть* поддерживает код движения. Философ просит не винить мир, потому что «отнят сему плѣннику кураж, избоденно око, прегражден путь; связала вѣчными узами туга его» [I, 2, 64]. Теперь код движения как бы припоминает противопоставление мира печального, облитого слезами и мира веселого, радостного. Печальный мир скован и неподвижен, потому что на него воздействует человекоубийца, которым всегда выступает дьявол: «Не винен убо мертвец, винен человекѣубийца» [I, 2, 65]. Потому мир и холоден, как лед, к премудрости Божией, а по отношению к Господу он глух, как аспид, и не слышит его призывов.

**Коды звука, зрения, тела, искусства.** Этот неслышащий мир наполнен звуками. Шум природных стихий постоянно «озвучивает» его: «Ярится бурями наш воздух, когда режут громы, а молнии трясут землю» [I, 2, 175]. Всегда слышен «борющихся вѣтров шум», шум моря, которое «восходит и бѣсится» [Там же]. Кроме того, мир издает и другие звуки, «символические», приманивая к себе человека и пугая его. Поют птицы пустынные, сладкогласные: «Околдунил тебе глас сладкій, сиренскій глас, влекущій лотку твою на камни» [I, 1, 264]. Это мирские сирены, от сладкого и ясного пения которых вздымается море и радостно скачет весь мир, а человек стремится построить счастье на камне. Не только мир, но и город полон звуков. Город всегда шумит. Таким его вспоминает Иероним Блажен-

ный, которому кажется, что «шумят в ушах его римские карневалы и дамские танцы» [1, 2, 176].

Мир также наделен зрением. Его око — солнце: «Но может ли солнце одним взором сіе видѣть, хоть на одной поверхности земли?» [1, 1, 393]. Солнце, эта «благороднѣйшая и прекраснѣйшая тварь», видит все одним взором; его око всевидящее, недремлющее, великое всего мира око. От главного ока зависят все другие очи мира, например, око «в животном есть то, что солнце (есть, в мирѣ), что драгоценныя камни в землѣ» [1, 1, 396]. Через код зрения, немедленно входящий в соприкосновение с оппозицией *свет/тьма*, противопоставляются символические птицы, прозорливый нетопырь, который видит только «днешній вечер», и чистые птицы, летающие днем и не терпящие тьмы. Естественно, речь здесь идет о духовном мире. Плотский же мир слеп. Его ослепил сатана, и слепота его есть «мати житейских похотей и плотских сластей» [1, 2, 96].

Последовательно анализируя строение мира, Г. Сковорода сближает его с человеческим естеством, презрение к которому высказывает не раз; находит в нем множество сравнений и метафор для построения образа внешнего, видимого мира, усиливая тем самым его отрицательную оценку и одновременно возвращаясь к мифологеме о макро- и микрокосме [Топоров 1997, 471–474]. Мир повторяет строение человека, как макрокосм строение микрокосма. Он не только антропоцентричен [Цивьян 1999, 9], но и антропоморфен. У него есть нога, пята, хвост, голова, сердце. Солнце выступает лицом видимого мира, и сатана гасит огонь в мирском сердце. Мир не подражает человеку, не становится им целостным, а лишь одной его какой-нибудь частью, преимущественно низменной, пятой, подошвой, хвостом. Кстати, о хвосте философ ведет речь постоянно, иной раз напоминая, что он означает плоть человеческую. Конечно, мир духовный — голова. Это определение быстро перестраивается, и мир получает главу и основание. Затем мир невидимый объявляется главой, а основанием — видимый. Так миру сообщается «непосредственная, телесно-вещественная убедительность» [Вайскопф 1993, 360]. При этом он остается подножием Божиим. Человек, соответственно, видит в мире только пята, ногу и хвост, а также чрево. Чрево — бог мира, оно же «пупаду, челюсти, ключ и жерло, изблевающее их бездны сердечныя всеродную скверну, неусыпных червей и клокошущих дрождей и блевотин оных и вод» [1, 2, 94].

Код тела Г. Сковорода не изолирует, а связывает с оппозицией *видимое/невидимое*. Как нельзя понять человека, рассматривая его подошву, как нельзя представить, какова птица, видя только ее хвост, так и с миром: «Из ног его не узнаешь его, развѣ из главы

его, разумѣй, из сердца его» [I, 2, 125]. Постоянно используя «антропологические» метафоры, философ иногда так их запутывает, что создаются почти гротескные образы мира, служащие абсолютной свободе смыслов и свидетельствующие о принципиальном равнодушии философа к вещному, телесному началу, а также об относительном равенстве двух миров, макро- и микрокосмоса: «Пяту его блюдут, как написано, на ноги взирают, не на самый мір, сирѣчь не на главу и не на сердце его смотрят. Сего ради никогда его узнать не могут (...) из ног его не узнаешь его, развѣ из главы его, разумѣй, из сердца его» [I, 2, 125]. Мир, приобретая очертания человеческого тела, обогащается концептуальным образом одежды. Два мира противопоставляются через него и связываются одновременно, поддерживаемые кодом живописи. Этот код работает на оппозицию *истина/ложь*. Как обительному миру незнакома истина, так подлинная «живописная истинна» известна не всем художникам, а только избранным: «Собери пред себя из всѣх живописцов и архитекторов и узнаешь, что живописная истинна не во многих мѣстах обитает, а самую болшую их толпу посѣло невѣжество и неискуство» [I, 1, 332].

Г. Сковорода, развивая код живописи по отношению к миру, предлагает свою семиотическую теорию изображения, состоящего, по его мнению, из рисунка и красок. Рисунок, или образ, невидимы и внутренни. Они всегда находятся в уме живописца, не рождаются и не погибают, они вечны. Рисунок — «прямая пиктура», согласная с вечной мерой сущих образов. Это положение явным образом перекликается с маньеристской концепцией «внутреннего рисунка», являющего собой «некое символично-смысловое ядро, лежащее в основе творческого мироощущения, при этом диктующее (или подсказывающее) и способ конструирования художественного произведения» [Тананаева 1996, 33]. Краски же согласуются со свойствами этих образов. Они внешнее и видимое; грязь, порошок, пустошь, тень. Однажды философ спрашивает: «Скажи жь, что такое живописью считаешь? Краски ли или закрытый в краскѣ рисунок?» [I, I, 164]. Ответ ясен. Живопись — это рисунок, ибо он есть значение, краски же — знак. Рисунок — «невещественная мысль и тайная начертанія, до коих то пристаёт, то отстает краска так, как тѣнь к яблонѣ своей, и краска есть как плоть, а рисунок — как кость в тѣлѣ» [I, 2, 138]. Потому и духовный мир есть рисунок, а обительный — краска, закрывающая рай веселья нашего, т. е. рисунок, который человеку следует отыскать в природе. Так человек отрывается от мира земного и поселяется в мире духовном. Для характеристики мира, полного противоречий, философ отыскивает и другие

живописные образы. Как «живописец свѣтлыми красками одобряет темныя» [1, 2, 212], так и мир то светлеет, то темнеет.

Рассмотрев культурные коды, можно сказать, что наиболее развиты коды движения и код искусства. Другие играют вспомогательную роль, как, например, слабо развитый код природы, работающий, в основном, на создание дефиниций.

## Художественные дефиниции



Противопоставляя миры, философ, как всегда, не описывает их, а определяет. Он хочет, чтобы их познание осуществлялось в сжатой форме в двух планах, логическом и художественном.

Дефиниции в полной мере отвечают этим задачам. И коды, среди которых выделяются коды движения, природы, машины и смысловые оппозиции способствуют построению художественных дефиниций. Огромную роль в создании дефиниций играют категория зрелищности и принцип отражения.

**Принцип отражения.** Обращаясь к коду живописи, Г. Сковорода объявляет мир портретом Бога, его иконой, а также собранием его фигур, или знаков, так как Бог всю тварь сделал «славы своея фигурами» [1, 2, 22]. В каждой из этих фигур таится, «почивает» его сила, и все они его копии. Чтобы конкретизировать отношения Бога с миром через дефиниции, философ называет мир *тенью*, замечая, что тень есть безделка, а не дело: «Воззри же нынѣ тлѣнным твоим оком на бездѣльную тѣнь тлѣннаго твоего міра» [1, 1, 311–312]; запомни, что «протчая же вся крайняя наружность не иное что, токмо тѣнь его» [1, 1, 165], т. е. Бога. Эта дефиниция применяется ко «всѣм мырам» бесчисленным. Называется мир *последней тенью*. Оставляя за миром наименование *тени*, философ меняет объект отражения. Теперь это уже не Бог, а древо жизни, и мир — *тень* того древа, которое вечно растет и зеленеет. *Древо жизни*, соответственно, обозначает целостный духовный мир, мир Господень, а также день его. Мир обительный, «дряхлый, тѣнный и тлѣнный» [1, 1, 312] — не только *тень* этого древа. Он сам способен выступать как *древо*, но *древо смерти*. Мир-*тень* не стоит на месте и способен преобразовываться в различные формы: «Вчера была одна, днесь другая, завтра третья привидится» [1, 1, 311]. Так вновь возникает тема изменчивости мира. Библейское древо часто заменяется обычной яблоней, отбрасывающей тень, и тогда выстраиваются дефиниции мира истинного, духовного, и ложного, обительного: «Он всегда и вездѣ

при своем началѣ, как тѣнь при яблонѣ» [I, 2, 16]. Философ замечает, что тень не мешает яблоне и никогда не бывает ни больше ее, ни меньше. Как видим, дефиниция *тень* сливается с кодом природы.

Определения мира как тени встречаются часто. Мир не только *тень* Бога и древа жизни, но и всего мира духовного. Потому он назван однажды *дымом вечности*. Понятие тени тесно связано с категорией времени. Тень исчезает стремительно, погибает, потому на мире-*тени* человек не должен задерживаться. Этот мир «не постоянствует»: «Мир наш, вѣк наш и человек наш есть то тѣнь одна» [I, 1, 311]. Эта дефиниция вызывает эмоциональную реакцию одного из собеседников: «Ах! Бѣдненькіи мы с нашим міром» [Там же]. *Тень* обычно увязывается со *сном*. Потому однажды по направлению к видимому миру движется известная дефиниция: *мир есть сон*, но окончательно не оформляется: «Что является, то сон и тень» [II, 1, 74]; «Сон есть всяка плоть» [I, 1, 260–261]. *Тень* и *сон* одинаково именуются пустыми. До тех пор пока, рассуждает один из участников диалога «Асхань», мы не знали о двойственности мира, «мы хватали на водѣ одну тѣнь пустую» [I, 1, 177].

Иллюзорность обительного мира вызывает его определение через концептуальный образ одежды. Тогда он на мгновение утрачивает отрицательные коннотации и становится обветшающей *ризой Господней*, в то время как мир духовный выступает *телом*: «Сей — риза, а тот — тѣло, сей тѣнь, а тот — древо; сей вещество, а тот — ипостась, сирѣчь: основаніе, содержащее вещественную грязь так, как рисунок содержит свою краску» [I, 2, 14]. Иногда мир сужается до «стихийной подлости» и определяется как *риза*, носимая Господом.

**Пространственные дефиниции.** Мир — это *улица*, но улица библейского города: «Мыр есть улица Мелхолина» [I, 1, 157]. Мелхола, дочь царя Саула, жена царя Давида, не раз упоминается в сочинениях Г. Сковороды. Она символизирует непонимание священного, ибо это она унизила Давида, пляшущего перед ковчегом, и насмеялась над ним. Ее имя стало нарицательным для тех, кто не способен познать суть, или, по терминологии философа, попасть в центр, оставаясь вдали от него на окружности. Отдаленность от центра вызывает образ улицы, которая и становится Мелхолиной. Это тот локус, где совершается беспорядочное движение, не направленное к центру, или к самому себе. Аналогично построена дефиниция: мир — *торжище* блудников шатающихся. К этому ряду дефиниций примыкает еще одна: мир — *Иерихон*. Это «образ суетнаго міра сего и лестнаго» [I, 1, 80]. Как видим, данные дефиниции почерпнуты из Библии.

Мир — не только *улица* и *торжище*, но и *лабиринт*, в котором движение постоянно повторяется и возвращается. Мир-лабиринт обманывает и запутывает человека, и он не может выйти из него на верный путь спасения. Таким образом, *лабиринт* здесь является образом замкнутого пространства, в котором можно двигаться «и „вперед“, и „назад“, и „вширь“, и „вглубь“» [Цивьян 1996, 306], и самого пути. «Для того, чтобы в пространстве лабиринта найти путь, открыть его, необходимы сверхчеловеческие способности, ясновидение, высшее сакральное знание, или хитрость или помощь со стороны сочувствующих» [Топоров 1997, 497]. Очевидно, что Г. Сковорода определяет мир как *лабиринт*, чтобы указать на внутреннюю необходимость сакрального знания.

Дефиниция *дом* противопоставлена предыдущим дефинициям. Она отводит мир от «околичностей» и превращает в центр. Правда, она недостаточно развита, хотя в ней просвечивают архаические представления. «В архетипической модели мира (ММ), антропоцентричной по определению (при том, что человек занимает в ней действительно центральное, но не высшее положение), творение *мира* осуществлено Богом, человеку же отведена роль строителя дома. Мир и дом противопоставлены как *макрокосм* и *микрокосм* (...) Микрокосм является таким образом репликой макрокосма, структура *дома* повторяет структуру *внешнего мира*» [Цивьян 1997, 48]. Философ именует мир *храмом* и *домом Божиим*: «Что бо есть система *мира* сего, аще не храм Божій и дом его?» [I, 2, 128]. Однажды он называет его *увеселительным домом вечного*. Таким образом, в данной дефиниции на первый план выступает принадлежность *мира-дома* Вышнему. Не развивая особенно эту дефиницию, а только заявляя ее, Г. Сковорода как бы возвращается к той, которую дал миру Ориген, утверждавший, что мир Бог «создал как один дом» [Бычков 1995, 282]. Мир также выступает страной прокаженных.

**Мир-море.** Основываясь на кодах движения и природы, Г. Сковорода объявляет мир *морем*. Он не раз указывает на характер его движения. Мир бывает *морем* волнующимся, или лживым. «Многомятежное», волнующееся *море* «воюется, тяжбы водит, коварничит, печется, затѣвает, строит, разоряет, [кручинится], тѣнит» [I, 1, 335]. Как видим, эта дефиниция разрастается, выявляя беспорядочный характер движения, которое оценивается отрицательно. Эта оценка усиливается с введением в этот морской «пейзаж» человека: «Мир сей есть великое море всѣм нам плывущим. Он-то есть океан, о, вельми немногими щастливцами безбѣдно преплавляемый» [I, 2, 119]. Мир-море не пассивен по отношению к человеку, тем более,

что *море* это бесноватое. Он прельщает его и угрожает: «От каменей — претыканіе, от сирен — прелщенье, от китов — поглощенье, от вѣтров — противленіе, от волн — погруженіе» [Там же]. Г. Сковорода однажды просит Господа спасти его от этого *моря-мира*, явно настаивая на значимости внутренней рифмы. Переставая быть *морем*, мир превращается в *бурю*, которой следует оберегаться и даже бороться с ней. Этот мотив, как известно, очень долго живет в поэзии. Обращаясь к коду природы, философ именует обительный мир и всякую внешность *мимо протекающей рекой*.

**Код природы.** Мир — это не только море и буря, но и *орех*, червем растленный. Оппозиция *внутреннее/внешнее* определяет эту дефиницию, которую философ использует практически для всех описываемых им явлений. Она передает идею пустоты мира. Стремясь выразить все его ничтожество, философ часто именует его пустым: «Как внѣшность есть пуста, так и мѣра ея» [I, 1, 167].

От растительного мира философ быстро переходит к животному и называет мир *медведем*, который «влеком за ноздри своя» [I, 2, 65]; ведет его, конечно, дьявол. Когда мир чрезвычайно активен по отношению к человеку, он из медведя превращается в *волка*, который «день и ночь незлобных жрет агнцов», а затем во *льва*. Эта дефиниция сужается и строится на основе метонимии. Мир становится одной из уловок животного — не львом, но *львиной оградой*. Здесь проступает связь с эмблематикой. Г. Сковорода рассказывает о том, как *лев-мир* охотится, ограждая дубраву не стеной или рвом, но своими следами. Спрятавшись, он поджидает, когда звери, обходя его ограду, бросятся на ту тропу, где нет его следов. Он рычит, пугая их: «Как только гладен, так возревѣл» [Там же]. Звери в страхе, ища «спасительную стезю» бросаются именно туда, где он прячется. «Здѣ уловляются. Вот врата адава! Здѣ всему міру исход и кончина» [Там же]. Таков и человек по отношению к миру.

Итак, художественные дефиниции, построенные на основе кода природы и его ответвлений, внешне удалены друг от друга, но на уровне значения совпадают. Существует еще одна дефиниция, заимствованная из мира природы, которая относится только к миру духовному. «Вседражайшій сердечный мір подобен самым *драгоценным камушкам* (курсив наш. — Л. С.): одна крошечька цѣну свою имѣет, естли станем его одну каплю щадить, тогда можем со временем имѣть цѣлую чашу спасенія» [I, 1, 357]. Так художественное определение духовного мира сливается с евангельским образом чаши. Этот мир-сокровище зарыт в сердце человека. Чтобы представить ничтожество мира обительного и возвысить мир духовный, Г. Ско-

ворода выбирает из кода природы драгоценные камни и металлы. Тогда духовный мир скрывается в обительном, «будьто злато в сумах Веніаминовых, и воздающія Израилеви вмѣсто меди — злато, вмѣсто желѣза — серебро, вмѣсто дров — мѣдь, вмѣсто каменія — железо, вмѣсто песочнаго фундамента — адамант, сапфир и анфракс» [I, 1, 273].

**Мир-вещь, мир-машина.** Очевидно, что мир часто определяется как действитель, проявляющий себя в высшей степени активно. Мир выступает как *ловец* и *хитрец*, «ловцово сердце в тѣлѣ его, утаенном за купиною» [I, 2, 125]. «Ловцово» сердце — это сам дьявол. Так мир утрачивает «зоологические» дефиниции и определяется через действия ловца «человѣков». Но гораздо чаще он превращается в орудие действия врага рода человеческого. Подобного рода замена постоянно встречается в сочинениях Г. Сковороды. Тогда мир становится *«удкой* сластолюбной. Он не только *«удка»*, но и *сети*, в которых все увязают. Принимая вид сетей, мир ловит людей не только как рыболов, но и как птицелов. Он раскидывает свои сети и уловляет человеков, будто птенцов. Соответственно, счастье человеческое — это также *сети*. Г. Сковорода подробно описывает внешний вид мира-*сети* и объясняет, что она подобна «вентеру», т. е. желудку: у нее вход широк, а выход узок. Этими сетями дьявол готов поймать каждого, в том числе и своего собеседника Варсаву: «Вельми внял, яко ты мнѣ нынѣ, аки птица в сѣть ят еси» [I, 2, 93]. Таков и мир по отношению к человеку, но по отношению к дьяволу — он пленник и раб.

Наряду с этими определениями не раз повторяется такая дефиниция мира как *машина*. Г. Сковорода называет мир «машинищей», «всемирной машиной», или «машиной мірской». Он составлен из «машинок» и выглядит как «умная всемірная машинища». Ее заводит и чинит Бог, а она задает движение людям, сообщая им правильность и верность. Эту *машину* должен познать человек, чтобы отыскать ее начала. Тут же, почти противореча сам себе, философ замечает, что машину мира даже рассматривать не стоит, не познав естества Божия. Это ни к чему не приведет. Вот язычники-афиняне «зѣвали (...) на мірскую машину, но одну только глинку на ней видѣли» [I, 1, 426]. Великая *машина* мира отнюдь не вызывает восхищения Г. Сковороды. Обращаясь к оппозиции *видимое/невидимое*, он предлагает в ней узреть ничтожество. Также человеческое общество является *машиной*. Данная дефиниция распространяется и на другие миры. Не только наш мир есть *машина*, но и все остальные. Образ *машины*-мира детализируется. В ней, как и во всякой другой, находится не-



видимая пружина, благодаря чему она движется, подобно часовой машине. Иногда пружину заменяет «десятофунтная машинка», которая «ворочает стопудную тяжесть» [I, 2, 13]. Часы с их колесами, качающимися в противоположные стороны, «по нашей склонности, но в противную сторону» [I, 1, 111], вторят ей. Кстати, этот образ использовал и Я. А. Коменский [Валка 1997, 84]. Интересно проследить, с какими дефинициями вступает в отношения мир-машина. Мир, названный *машиной*, тут же объявляется земным клубом: «Призри, пожалуй, на весь сей земный клуб и на весь бѣдный род человѣчій» [I, 2, 150], а также рухлядью. Так дефиниции вновь смешиваются и на поверхность выходит оппозиция *внутреннее/внешнее*. Мир — это не только *машина*, но и *фабрика Божия*, *фабрика* его фигур.

**Мир-книга.** Обительный мир в представлениях Г. Сковороды многолик, на что указывают разнородные дефиниции. Мир выступает не только как *улица*, *лабиринт*, *море* или *машина*, но и как *книга*, и *книга* мрачная, полная всяческих опасностей; потому она подобна морю. Так сливаются воедино две, казалось бы, несовместимые дефиниции. «Кая польза читать многія книги и быть беззаконником? Едину читай книгу и довлѣет. Воззри на мір сей. Взглянь на род человѣческій. Он вѣдь есть книга, книга же черная, содержащая бѣды всякаго рода, аки волны, востающія непрестанно на морѣ» [I, 2, 125]. Развивает Г. Сковорода и сравнение двух дефиниций, призывая читателя книги-мира поучаться так, будто он взирает на беснующийся океан «из высокія гавани» [Там же]. Сплетая две далеко отстоящие одна от другой дефиниции, философ затем разделяет их и дефиницию *книга* награждает оппозицией *тайное/явное*. Оказывается, *книга*-мир открыта не для всех и полна тайн; читать ее нужно, извлекая их на поверхность. Все и читают эту книгу, но часто бессмысленно, как зрячие по телу, но слепые сердцем. Мир как *книга* — это не только плотский мир, но и мир духовный. Философ призывает ее читать по-особому: «Сим образом, читай, сыне, мірскую книгу и имѣти будеши купно утѣшеніе и спасеніе» [I, 2, 127]. Образ мира-книги поддерживается кодом человеческого тела. Находятся читатели, блюдушие только пяту *книги*-мира, на ноги ее взирающие, но не на голову или сердце. Данный пример показывает, сколь сложно построение художественных дефиниций, которые практически не существуют изолированно.

Мир определяется не только как книга, но и как *алфавит*, как упорядоченный ряд знаков. Иногда *алфавит* называется *букварем*. Эти определения не лишают мир загадочности и тайны, которые ему

присуши, когда он выступает в образе книги. Построить алфавит мира человеку помогает Библия. Благодаря ей он видит, что обительный мир как *алфавит*, или *букварь*, ведут его по пути несчастий, и первые буквы — АБВГ — символизируют несправедливые поступки, или же дорожки обительного мира. Так код движения еще раз смыкается с художественной дефиницией. Алфавит, соответственно, демонстрирует человеку Премудрость Божия. Присутствующая в данной дефиниции идея зрелищности полностью реализуется в следующей.

**Мир-театр, обезьяна, мода.** Г. Сковорода часто излагает свою концепцию мира в театральных терминах, что способствует представлению мира в театральном коде и образованию дефиниции *театр*. Она отнюдь не нова и присутствует в мировой художественной литературе, как у Шекспира, в научных трактатах, как у Я. А. Коменского. Театр у Г. Сковороды — это символический образ мира. Он не просто *театр*, но *театр* вселенский и чудотворный, так как ничто не сравнится по зрелищности с этим «поднебесным позором». «Преславным позорищем» оказывается и мир, ушедший от нас во времени, мир в историческом движении. Например, театр древнейших римских времен открывается философу при чтении Цицерона. Г. Сковорода веселится сим театром, пленяющим его душевное око. Прославленные театры язычников — ничто по сравнению с этими зрелищами. Обогащая понятие мира-зрелища, Г. Сковорода называет его не только лучшим зрелищем, но и указывает на то, что он доступен всем: «Разве мир и народ не лучшее зрелище, к тому же бесплатное наподобие известного Пифагоровского торжища» [II, 2, 242]. Все, что творится в мире, — это *зрелище*, которое устраивает Бог для человека, в том числе и такое: «Если мимо тебя, например, проходит пьяный, ты так мысли: Бог представил тебе зрелище, дабы ты на чужом опыте узнал, какое великое зло — пьянство, — беги от него» [II, 2, 213]. Таким же зрелищем, из которого можно почерпнуть мораль, является убогий нищий, у которого сгнили ноги или нос — перед нами зрелище плодов разврата. Зрелище, соответственно, бывает не только отвратительным и поучительным, печальным и постыдным, но и возвышенным, величественным, или смешным, но непременно всегда полезным: «Такое поведение, помимо того что оно очень полезно, доставляет нам также чрезвычайно приятное зрелище» [II, 2, 242]. Человек наблюдает мир как любопытный зритель театральное представление, не помышляя о внутреннем устройстве вселенского театра. Это происходит потому, что он только видит его и осязает, но чтобы понять его, он должен приложить огромные духовные усилия.

Рассуждая о *мире-театре*, философ опирается на категорию художественного пространства, указывая на закрытость сцены мира, отделенность ее от человека «благообразной завѣсой». Таким образом, сцена и занавес становятся важными показателями *мира-театра*. К ним примыкают ширмы, т. е. декорации. Иногда в связи с миром возникает концепт маски. Г. Сковорода призывает не обольщаться украшенными масками и проникать взором вглубь «во внутренность завѣсы: провидишь, что сіи их поваленныя ширма и червь, и моль, и многія закрывают горести за собою» [1, 2, 210]. (Видимо, *поваленныя* здесь следует читать как *повапленныя*.) Иногда он доказывает противоположное, уверяя, что за ширмы *театра-мира* не следует заглядывать, так как внутреннее должно быть человеку неведомым. Интересно, что мир не обязательно выступает сценой. Оппозиция внутреннего и внешнего вызывает к жизни наименование его «фигуральной завѣсой» [1, 2, 22], однородной по значениям с такими определениями, как крайняя наружность или красочная тень.

Важно отметить, что не только мир, окружающий человека, подобен театру. Также мир, скрытый от него, духовный, невидимый, приобретает данную дефиницию. Однажды философ сказал, что на свете есть царский театр: «Сей царскій театр и дивный позор всегда был присный и неразлучный всѣмъ любомудрымъ, благочестивымъ и блаженнымъ людямъ. Всякое позорище ведет за собою скуку и омѣрзѣніе, кромѣ сего; паче же сказать: чемъ болѣе зрится, тѣмъ живѣе рвется ревность и желаніе» [1, 2, 114].

С определением мира как театра соседствует еще одно, довольно редко встречающееся. Оно связано с ним через категорию зрелищности и основано на идее подражания, к которому так стремится дьявол. Мир называется нарумяненной *обезьяной*. Обезьяна, подражая людям, с удовольствием взирающим на ее проделки, смешит их. В этом подражании, с точки зрения философа, нет ничего смешного. Более того, в нем кроется ужасное, ибо обезьяна ведет себя подобно дьяволу, который есть, как известно, мартышка Божия. Делая обезьяну нарумяненной, Г. Сковорода увязывает данную дефиницию с оппозицией *внутреннее/внешнее*.

Тема подражания способствует возникновению следующего определения. Г. Сковорода именует мир *модой*, ибо она есть внешнее, которое следует разглядывать: «Мода тожде есть, что мыр» [1, 2, 108]. Мир, потопляющий человека в грехах, становится модой. Если мода и мир равны по значению, то мир «уязвлять только нас может, исцѣлять не может» [1, 2, 405]. Получая дефиницию *мода*, мир антропоморфизируется через нее: «Люде и мода одна то» [1, 2, 108]. Он украшается блондами и буклями, подобно человеку, у которого

«хохол (...) нынѣ новомодными пуклями и кудрявыми раздуты завертасами» [I, 2, 121]. Блонды, букли с кудрями, «завертасы» у Г. Сковороды всегда означают «внѣшнее украшеніе, коим мыр сей, во злѣ лежащій, аки блудница, украшается, презрѣвъ совѣтъ Христов: „Лице-мѣре! омый прежде внутренность скляницы“» [I, 2, 106]. Модный мир танцует, музицирует, наряжается, а люди-«мартушки» вторят ему, играя на лютне, поднося к носу золотые «табакирки». Мир выступает как безрассудный, прельщающий и прельщаемый. Потому он и прекрасный *Нарцисс*. Он «смотрит на себе, амурится и любит сам собой непрестанно» [I, 2, 32]. Человек не боится такого мира и не убегает, но стремится к нему и не хочет с ним сражаться, хотя «з свѣтом, пока жизнь, надобно боротся» [I, 1, 93], учась на чужих ошибках. Потому он становится «вѣтрогоном» с «сегосвѣтним» нравом, «манѣрной фігурой», так как лишь один «свѣтъ» остался его приятелем. Только познав себя, поняв, что значит быть человеком, он осознает, что мир внешний не стоит его усилий и что есть иной мир, мир внутренний, находящийся в центре души человеческой. Но сводит его с ума «мир, свѣтъ, манѣръ» [I, 1, 340]. Происходит персонификация, и эта троица получает наименование злых людей. Против них выступает человек добрый: Христос, Евангелие, Библия. Так дефиниция *мода* входит в оппозицию *сакральное/светское*.

Все дефиниции взаимодействуют между собой и имеют сходные значения. Потому мир одновременно выступает как великая *машина*, *море* и *книга*, а также как бездушный *истукан*, *идол* поля Деирского, которому поклоняются язычники. Они могут даваться перечислением: «Мыр же есть море потопляющихся, страна моровою язвою прокаженных, ограда лютых львов, острог плѣнных, торжище блудников, удица сластолюбная, пещь, распалаяющая похоти, пир бѣснующихся, лик и коровод пьяно-сумазбродных (...) слѣпцы за слѣпцем в бездну грядуще» [I, 2, 108]. Все они адресованы человеку. Мир с ним лукавит, подобно дьяволу, и заманивает драгоценными одеждами, светлыми чертогами, «сластными» трапезами, позлащенными колесницами. Он полон пиров, богатств и сластей, обременен «чревонеистовством». Так через код вкуса развиваются темы тщеты и суеты мира, которые философ сводит воедино и называет пароксизмами мирских сует. «Безразсудный мире, прельщающий и прельщаемый! Яд совѣтов твоих есть сѣмя смерти сердечной, а твоя сласть то лютѣйшій звѣрь» [I, 1, 374], — восклицает он. Имея в виду принцип двоемирия, Г. Сковорода определяет мир как рай и ад. Мир обительный называется *адам* и *бездной*, где царствует вечная печаль, смущение, отчаяние: «Небо наше есть тѣнь, а Господня — твердь. Земля наша — ад, смерть, а Господня — рай, воскресение» [I, 1,

312]. Если мир *ад*, то он связан со смертью и гибелью: «Сія есть земля Египетска и поле Танеос, сирѣчь поле пагубы, и поле мертвецов, и поле жажды» [1, 1, 319]. Мир духовный — *рай*, сотканный из бесчисленных вертоградов. Он человеку конец и надежное пристанище.

## Натура



Построенная на основе принципа отражения, смысловых оппозиций и кодах культуры система мира сужается до природы. «Блаженная натура есть сама началом, то есть безначальной инвенцією, или изобрѣтеніем, и премудрѣйшею делинацією» [1, 1, 354]. Она вечный источник опыта человека и ведет его к познанию сущности Всевышнего. Г. Сковорода не ставит своей задачей ее подробное описание, но все же перед тем, как наделить ее символическими значениями, он задерживается на ней несколько дольше, чем, например, на рассматривании предметов вещного мира, конечно, только затем, чтобы расподобить реальное и символическое. Он замечательным образом толкует противопоставление двух подходов к природе в диалоге «Имя ему — Потоп Змін». Душа доверительно сообщает Духу о том, что она читала «нѣкогда, что еленицы и горніа козы не могут раждать, развѣ на сих горах» [1, 2, 143]. Дух объясняет ей, что это возможно «в одном разсуженіи о Богѣ», т. е. в Библии; «в натурѣ тварей недостаточное (...) в нашем великомъ мирѣ есть небыль. В Богѣ и от Бога — все возможное, не от тварей ни во тварях» [Там же].

Философ отличает природу от мира, определяя ее как его часть: «Натура — есть римское слово, по-нашему природа, или естество. Сим словом означається все-на-все, что только родится, во всей мирѣ сего машинѣ, а что находится нерожденное, как огонь, и все родящееся вообще, называется мир» [1, 1, 329]. Эта все рождающая натура «не творит ничто же здура» [1, 1, 87]. Таким образом, понятие природы уже понятия мира и входит в него, означая только то, что зарождается, растет и умирает. Кроме того, понятие природы вмещает в себя понятие тайной, всемирной, Божией «экономіи»: «Не точию всякое раждаемое и премѣняемое существо значит, но и тайную экономію той присносущной силы, которая вездѣ имѣет свой центр (...) кто яко то Бог?» [1, 1, 329]. Не раз Г. Сковорода именует природу вечной, постоянно переходя от понятия природы «физической» к понятию природы «духовной» и намеренно смешивая их. Утверждает, что блаженная натура постоянна. Правда, натура характеризуется не только категорией вечности, но и времени.

Философ полагает, что человек не имеет права возражать против ее устройства и должен принимать ее такой, какая она есть, хотя есть такие, которые «неразумѣюще хулят распоряженіе кругов небесных, оуждают качество земель, порочат изваяніе премудрой Божіей десницы в звѣрях, древах, горах, рѣках и травах» [I, 1, 345]. Человек должен знать, что натура — его единая учительница. Ей лишь не следует мешать. Она принимает и определение целителя, так как не только научает, но и исцеляет, и человек должен расчищать дорогу для ее действий. Она истинная «врачебница» и учительница; более того, сам Бог — это натура. Философ называет натуру отцом и началом, ни начала, ни конца не имущим, что вновь сближает ее с Богом. Она, по мысли Г. Сковороды, — «первоначальная всему причина и самодвижущаяся пружина» [I, 1, 418]. Таким образом, как по отношению к миру, так и по отношению к натуре, философ использует дефиницию *машина*, точнее, производные от нее.

**Вселенная.** Выстраивая концепцию обительного мира, Г. Сковорода говорит о натуре как о Вселенной, различая земное и небесное пространства. Небесное пространство, или обширность, простирается выше звезд. Там планеты плавают по небу, в том числе Земля. Примечательно, что небожители, восседающие на дуге облаков, видят с неба «земной круг». Около планеты Сатурн находится луна, и может, не одна. Луна и Земля называются шарами, и на шаре-Луне, может, и живут люди, лунатики, или лунные жители: «Брось, пожалуй, думать мнѣ, сколько жителей в лунѣ!» [I, 1, 86]. Философ специально отмечает положение Луны между Землей и Солнцем. Небо становится великим океаном, на котором располагаются «коперниковски сферы» или коперниковы миры. Они нужны философу, правда, для того, чтобы сравнить их с сердцем человека, преисполненным любовью к Богу. Так происходит символическая интерпретация природы, и картина мира, вмещающая в себя человека, тем не менее оказывается не подходящим для него местом, так как он не должен бродить по планетам и по звездам. Небесный океан соседствует с небесной твердью и небесными горами.

Между элементами Вселенной и христианским космосом налаживаются связи, и «благодарный» лук радуги становится раем, райком. Над землей ходит солнце, «златая глава мира», источник света; оно сродни водному источнику. Источник водный прохладждает и очищает от грязи. Источник огненный «источает лучи свѣта, просвѣщая, согрѣвая, омывая мрак» [I, 1, 156]. Солнце «услаждает жизнь, оживляет тварь, просвѣщает тму, источает свѣт, обновляет время» [I, 1, 118]. Философ постоянно сталкивает символическое и

реальное описание светила. Оно есть огненный шар, который никогда не стоит на месте, исчезает, скрывается и снова встает над землей. Оно прообраз, главная и первоначальная фигура всех вице-фигур, которые к нему стекаются. «Краснѣйшая всѣхъ есть и мати протчимъ есть фигура сонечная» [I, 2, 141]. Описывается солнце через оппозицию *свет/тьма*: «Свѣтъ, утро, день всегда около лучей, а лучи при сонцѣ» [I, 2, 141]. Прилагаются к нему и пространственные определения, когда оно именуется чертогом и храмом вечного. Кроме того, неожиданно оно становится ветошью и суетой, или мирским солнцем, и не к нему должен стремиться человек. Не всегда о натуре говорится столь бесстрастно. Порой высказывания о ней получают эмоциональную окраску, и тогда появляются и солнышко, и ясные или темнозрачные небеса. Тогда краснеет солнечный запад, предвещая погожий день, румянится восток, обещая стужу. Тогда шум ветров, борющихся на небе, предвещает грядущую весну, а участники диалога восхищаются прекрасным летним днем: «О бесѣдка! О сад! О время лѣтное» [I, 1, 282].

Взирая на землю, философ усматривает огнедышащие горы, вулканы; предполагает, что в ее недрах дремлют огненные бездны. Он наблюдает мертвые озера, гнилые низины, где живут жабы и «сродныя им птицы» [I, 2, 7], противопоставляя им чистые небеса, в которые взмывают «соколы с орлами» [Там же]. Это все составляющие натуры, среди которых традиционно выделяются четыре стихии: вода, земля, огонь, воздух.

**Природные стихии.** В их описании очевидны приметы реального мира, но оно практически всегда преобразуется в символическую интерпретацию: «В водѣ и морѣ вмѣстилась тма и смерть, а на сушѣ, на небѣ и в облакѣ вселился свѣтъ и живот» [I, 2, 19]. Вспоминая о стихиях, философ вдруг заявляет, что они являют собой не мир, но дух Божий, и тут же говорит, что они все тьма; так они начинают собирать в себе отрицательные значения: «Всякая стихія со всѣмъ своихъ мыслей потрохомъ есть раб, скот и кумир» [I, 1, 400]. Вдобавок часто они именуются мертвыми. Философ призывает человека не спать на стихиях и восстать. Иногда они замещают собой весь мир и представляются всем сущим, правда, только язычникам. Христианин же должен знать, что «то значитъ полагать болѣзнь в сердцѣ, если не мыслить и не совѣтовать в душѣ своей, что всѣхъ тварей основаніемъ есть огонь, воздух, вода, земля» [I, 1, 322]. Зачастую о стихиях говорится в сравнениях. Например, когда сказано, что мнения человеческие подобны невидимому воздуху, что они тверже земли и сильнее воды, стихии перестают принадлежать са-

ним себе и становятся частными проявлениями кода природы. Тем не менее Г. Сковорода задерживает на них внимание на какое-то время, и пусть недолго, они бывают ценны и сами по себе.

Он по традиции делит стихии на жидкие, противные земле, и твердые, и в этом делении на первый план выдвигает их антитетичность. Стихии не существуют друг без друга и не могут быть познаны в изолированном виде: «Кто может узнать матерья земли сушу, не узнав жидкія, землѣ противныя стихіи?» [I, I, 242]. Он, следуя за древними философами, утверждает, что стихии, находящиеся в равновесии, составляют телесное здоровье человека.

Рассуждая о воде, Г. Сковорода подробно объясняет, как происходит ее круговорот в природе, говоря о том, что «море из рѣк, рѣки из потоков, потоки из ручаев, ручаи из пары, а пара всегда при источникѣ сущая сила и чад его, дух и сердце» [I, I, 156]. Как только он доходит до слова *источник*, то переводит рассуждения в символический план, и источник становится главой, а родник — началом всему; струи оказываются вечными, и их «источает» начало из своего сердца. Между различными «водоемами» устанавливаются, как всегда, антитетические отношения, и все они получают оценку в зависимости от отношения их к жизни духа. Происходит это на основе кода движения. Источник, например, противопоставляется морю, и оно, неподвижное, видится подобным гною; является он противоположностью и «проходящим» рекам и высыхающим потокам, и исчезающим ручьям: «Поточки могут отвестись в иную сторону, а (...) озеро может по-прежнему высохнуть. Родник (...) всегда надежныѣ лужи» [I, I, 116]. Так в противопоставление морей и океанов, ручьев и потоков включается категория времени. Могут они подпасть под власть оппозиции *чистое/грязное*, и тогда возникает противопоставление мутного потока и чистого ручья. Примечательно, что философ не ограничивается различными явлениями водной стихии, но вспоминает и о ее укрощении. Так появляется метафорический образ водопровода: «Не надобно приводить трубами воду туда, гдѣ отрыгает чистѣйшее питье сам источник — всѣх поточков отец и глава» [I, I, 131].

Итак, водная стихия не самоценна, но, используя ее для создания символических значений, философ не только тщательно рассматривает ее непосредственные значения, но и пробует привязать их к различным сферам жизни духа и повседневности. Так возникают сравнения и метафорические конструкции типа: «оскудѣть и высохнуть, как озеро», «лужа великих доходов», «ручайки гражданских законов» [I, I, 116], «будто рѣки до своих повернутся ключей» [I, I, 81]. Человек, мир и Библия могут быть описаны через водную стихию. Сердце, например, в этом случае приобретает наименование чистого



источника благодетей. Мир, как уже было сказано, оказывается морем потопляющим, а также «удкой сластолюбной». Он и вода текущая, в которой можно погрязнуть, не добравшись до суши. Существует гнилая вода мирских советов. Водная стихия захлестывает Библию, которая становится и рекой, и источником, в чьи воды безостановочно смотрится Нарцисс. Из Библии постоянно черпаются цитаты, где слова *вода, источник, река* становятся ключевыми.

Г. Сковорода подробно объясняет, что такое атмосфера, эта «воздушна околичность», находящаяся там, где «восходят пары или атомы, яснѣ сказать — доколѣ облаки восходят» [I, 2, 60]. В лоне этой атмосферы рождается радуга, дуга, прекрасная своим сиянием, излюбленный символ философа. Воздух описывается как стихия, обладающая неимоверной силой, хотя многие почитают его за «пустошь». Он «ламает деревья, низвергает строения, гонит волны и корабли, ѣст желѣзо и камень, тушит и разъяряет пламень», сокрушает горы [I, 1, 357]. Конечно, им движет Создатель, содержащий все невидимое существо. Сила воздуха передается через код вкуса. Сказано, что он все «объедает». Особенно важным его свойством называется невидимость; оппозиция *видимое/невидимое* играет в характеристике воздуха важную роль, кстати, впрочем, как и принцип отражения. В басне «Ветер и Философ» невидимость ветра подается через концепт тени, утрачивающий негативное значение. Философ, называя Ветер пустой тенью, даже не удостаивает его своим «внятіем», взирая на небесные планеты. Ветер соглашается: «И правда, что я тѣнь, а невидимая во мнѣ Божія сила есть точным тѣлом» [I, 1, 113]. Так демонстрируется невидимая, «непоказная» сила природы. Ветер крепче камня и железа, способен держать птиц в полете. Он «не столько казист, однак крѣпшій камня и желѣза. А нужен столь, что дхнуть без его нелзя» [I, 1, 174].

Утверждая, что воздуху неведомо состояние вечного покоя и спокойной вечности, Г. Сковорода непременно называет его волнующимся. Воздух находится в постоянном бешенстве; море, как помним, также бесится. Так вводится код движения. Не меньшее значение имеет в характеристике ветра и код звука. Воздух непременно «шумит, гремит, трещит и сим самым дает знать о пребываніи своем» [I, 1, 175], хотя человек часто полагает, что то, что невидимо, также и беззвучно, но напрасно. Воздух не освобожден от шумов, тресков и «перемѣн». Надеясь воздух не только символическими значениями, философ выдвигает на первый план код музыки: «Музыкаю воздух растворенный шумит вкруг» [I, 1, 70]. Он вспоминает о воздухе, создавая бытовые картинки: он разбросал чесночную шелуху, опрокинул рюмку с вином, сдул табак со стола и за-

сорил уже приготовленное кушанье. Наряду с этим данная стихия участвует в образовании метафорических конструкций, как, например: «Страсть есть моровой в душъ воздухъ» [I, 1, 153]; «не попуская волноватись подлыми посторонних мнѣній вѣтрами» [I, 1, 152]; «Сии добродѣтели сердце человѣческое, будто надежный вѣтер корабль, приводит, наконец, в гавань любви и ей поручает» [Там же]. Существуют, конечно, и мирские ветры.

Огонь, как и все другие стихии, присутствует в сочинениях Г. Сковороды как в прямом, так и переносном смысле. Упоминания об огне появляются в сентенциях типа: «Нелзя огненного стана скудной капль прохладжать» [I, 1, 69]; «Огня истребить не можем» [I, 1, 189]. Вспоминает философ связанные с огнем сентенции, близкие к поговоркам, например, о сене, которое не горит, не касаясь огня. Образ огня используется в метафорических конструкциях. Вера — «огонь есть невидимый, которым сердце разпалается к Божію слову или волъ» [I, 1, 152], «Вѣчность — есть огонь, все ядущій» [I, 2, 33]. Также огонь есть пламя похотей. Существует и огненная река Божия. Определения со значением огненной стихии приданы сердцу: «Сим троеличным огнем ражженное сердце никогда не согрѣшает» [I, 1, 151], ибо оно им согревается. Но также сердце человека есть «пещь горящая и дымящая вѣчно (...) Из неблагодарного сердца, аки из горнила вавилонскаго, похотный огонь пламенными крилами развѣваясь, насиліем сердце восхищает» [I, 2, 112]. Чаще всего стихия огня порождает определения вышних сил — огненное лицо Божие, огонь Божий, огонь Господень с громом. Означает огонь и любовь, ее огонь — просвещающий и распалаяющий, но не опаляющий. Только грех опалает огнем душу человека, «пламенем и хвастіем похотей» [Там же]. Иногда «огненная» тема разрастается, создавая законченный эпизод. Объявляя желание неугасимым огнем, называя дровами объект желания человека, Г. Сковорода будто отвлекается от этих образов, переходя к теме бездны, которая также определяется через стихию огня. Бездна становится «угліем огненным», дымом, восходящим до небес. Кстати, однажды уголь выступает фигурой противоположного по сути божественного, очищающего огня. Редко, но все же встречается противопоставление огня льду, истеающему от пламени.

Земля имеет отрицательные значения, связанные с оппозициями *чистое/грязное*, *время/вечность*. Она равнозначна плоти, праху, а также миру: «Вся система мыра сего есть земля и прах» [I, 2, 155]. Не часто земля выступает самостоятельно; иногда ее место занимает «глинка», вбирающая значение материи. Афиняне только и занимались, например, этой глиной: «глинку мѣрали, глинку счи-

тали, глинку существом называли, так как неискусный зритель взирает на картину, погрузив свой тѣлесный взор в одну красочную грязцу» [I, 1, 426]. Чаше, чем лексему *земля*, у Г. Сковороды можно обнаружить ряд сравнений, производных по значению, как, например, *прах колесный*. Есть и эмблематическое понимание земли. Когда философ говорит о лице земли, то требует, чтобы этот образ понимали эмблематически, фигурально, так как «лице есть то же, что фигура, эмблемат, образ» [I, 2, 155]. В самостоятельную группу образов он выделяет добываемые из-под земли драгоценные камни: «Всѣ же драгоценные камни, яко сапфир, фарсіс и протчіи, суть красотою своею и твердістю образы Божія премудрости» [I, 2, 77], немедленно переводя их в символический план. Порой отказываясь от символического толкования, философ возвращает земле ее исконный вид.

Натура у Г. Сковороды не статична. Он видит ее в непрестанном движении, не раз описывая смену времен года и подмечая те изменения, которые происходят в природе в течение годового круга. Это движение обогащается множеством разнонаправленных движений мировых стихий, ветра, колышущегося между стихиями, угасающего огня, реки, бурного моря и круговорота воды в природе, где громы и молнии трясут землю, хлопочет и «изблеваает» тучи юг, а север стреляет ледяной дробью. Иногда движение мира успокаивается, и тогда Г. Сковорода вспоминает «волнующіеся нивы», как бы предвещая знаменитое стихотворение М. Ю. Лермонтова. Постоянно мелькают, рыщут звери, кружатся и парят птицы, в том числе эмблематические. При этом сам философ предпочитает наблюдать натуру в состоянии покоя и предлагает это делать каждому человеку, помня о том, что «всѣм тварям дает толк и свѣтъ свѣтлая седмица» [I, 2, 141].

**Животный мир.** Г. Сковорода не раз пишет о том, что солнце, луна, звезды, радуга, цветы, травы, деревья, птицы, рыбы, животные подчиняются властелину всех тварей, Господу, и что их «премилосердной» и «попечительной» матерью является натура. Он не стремится к детальному описанию всех этих «тварей», но все же одним он явно отдает предпочтение, других упоминает относительно редко, как, например, рыб. Животные и птицы довольно часто выступают персонажами басен и диалогов, иногда теряя условное значение, как в диалоге «Убогій жайворонок»: «Тетервак вѣдь есть птица глупа, но незлобива» [I, 2, 119]. Г. Сковорода вспоминает, что всю Малороссию «Велероссія» называет «тетерваками», чего стыдиться не следует.

Мир, с точки зрения Г. Сковороды, не существует без «звѣрочков». Правда, среди них много эмблематических — слоны, львы, верблюды, крокодилы, кабаны, обезьяны, ехидны. Бараны, или агн-

цы, тельцы, олени, скачущие по горам, козы, волки «арапские» пришли из Библии. Всем им философ отдает предпочтение перед животными реальными, замечая при этом, что животные апокалиптические суть подобия реальных, что «они точію похожи на то, Давид о себѣ говорит и о прочих говорит: «Дніе мои яко снь...»» [I, 1, 384]. То есть, они выступают тенью реальных. Хотя рядом с ними появляются сайгаки, а затем свиньи, для которых нужно строить ограды; борзые, гоняющие зайцев; коты, сидящие целую ночь возле мышиной норки; кроты, не только роющиеся в земле, но и видящие внутреннее, будучи слепыми. Говорит Г. Сковорода о чайках и дятлах, тетеревах и жаворонках, хотя его больше привлекают символические орлы, голуби, среди которых сияют Ноева голубица, ласточки, эмблематические аисты и павлины. Среди насекомых он замечает пчелу, умирающую без движения в изобилии, так как ей положено от природы летать по цветоносным лугам. Рядом с ней незаметный червячок и мотылек пернатый.

Практически все животные, даже пришедшие на страницы сочинений Г. Сковороды из реального, окружающего его мира, имеют символическое значение. Оно сквозит в рассуждениях о том, кем хочет быть человек — «гайстром» (аистом. — Л. С.), кабаном, «велблюдом» или птицей. Следует ответ: «Еленем быть я бы хотѣл, а лучше птицею» [I, 1, 278]. Особенно символическая тенденция проявляется относительно персонажей животного мира, известных философу по зоологионам. Оттуда появился дельфин, чья природа горячо любит человека; лев, трепещущий петуха. Говоря о них, философ утверждает, что каждая тварь является фигурой, «значащею нѣчтось точное» [I, 2, 146]. Эта фигура хвалит Господа, но как бессловесная тварь может это делать? «Только может болванѣть фігурою и гадательным молчаніем, аки помаваніем, давать знать о Бозѣ» [Там же]. Кроме того, философ рассуждает о «звѣрках», толкуя смысл обряда жертвоприношения.

Несмотря на это, животные не замирают в своей «фігуральности» и приобретают реальные черты. Например, эмблематический аист (еродий) в диалоге «Благодарный Еродій» сравнивается с журавлем, и оказывается, что у аиста нос коралловый или светло-красный, а оперение более светлое, чем у журавля. О внешнем виде этой эмблематической птицы рассуждает и обезьяна, Пишек, говоря о его черных, «смуглых» крыльях, на что следует ответ: «Черная видь, но лѣтают путем посребренным» [I, 2, 103]. Сказано также, что еродии — «непримиримы враги змїям и буфонам, значит — ядовитым жабам» [I, 2, 99]. Рассказано, где селятся еродии-аисты. Рядом же находится эмблематическая интерпретация аиста, который кормит и

носит на крыльях старых родителей. Звери и птицы, в том числе эмблематические, не бездействуют. Они все находятся в движении: «Не по землѣ ли черевом ползают сіи зміи? Не в водѣ ли играют сіи киты?» [I, 1, 222]. Это движение происходит в реальности, но есть еще движение символическое, так как вся «фигуральная мертвенность» плывет, движется к своему пристанищу, и вот «вся тварь приспѣла к намѣренной своей точкѣ и покою» [I, 2, 21].

**Растительный мир.** Как и животные, растения не являются объектом самостоятельного описания, но служат материалом для построения сравнений и метафор, для образования дефиниций. Наиболее часто встречаются упоминания о дереве. «Акцент делается на дереве в полноте его жизненных сил, когда оно выступает как символ жизни, микрокосма и макрокосма в их устойчивости, надежности, устремленности к максимуму» [Топоров 1996, 34]. Когда говорится об условном «благолиственном» дереве, о его корнях, то непременно раздаются призывы: «Глянь на сіе дерево» [I, 1, 163]. И это неслучайно. Взирая на дерево, философ и участники его бесед создают сентенции, где дерево служит для образования переносных значений, как, например: «Древо от плодов познавается» [I, 1, 109]. Аналогично выстраивается ряд семантических оппозиций, в первую очередь оппозиция *внутреннее/внешнее*. Г. Сковорода конкретизирует дерево и предлагает внимательно рассмотреть прекрасную яблоню, растущую перед окошком. Участник одного из диалогов, Памва, указывает на то, что она тянет свои ветви и сучья, украшенные листьями, вверх, что она их будто возвышает. Мы видим ее, но не целиком, так как ее корни скрыты в земле: «Вѣтвы пред тобою молчаніем вопіют, свидѣтельствуя о кореніи своем, посылающем для них влагу и распространяющем их поверхность» [I, 1, 242]. Листья, плоды, как и корни, постоянно принимают символические значения. «Развивают» новый лист райские деревья, «безделным» листом прикрываются первые грешники. Довольно часто упоминается лист смоковный. Философ может назвать веселье человека благовонным яблочком, которое никогда не бывает без яблони, и яблоней здесь оказывается надежда. Яблоко появляется на страницах его сочинений и как реальный плод, которым любуются участники диалога, вдыхая его аромат. Правда, тут же оказывается, что в нем можно найти «столько яблочных вертоградов, сколько во всевселеннѣй коперниканских міров» [I, 1, 276]. Закон Божий именуется плодом жизни.

Имея в виду зависимость мира растений от ряда символических значений, можно выяснить, что из растительного мира предпочитает философ для создания символического языка, например, для органи-

зации оппозиции *видимое/невидимое* или дефиниции *тьнь*. Мир-тьнь не имеет границ и всегда и везде находится при своем начале, при вечном и невидимом мире, как тень при яблоне, которая «то преходит, то родится, то ищезает и есть ничто» [1, 2, 16]. Философ постоянно противопоставляет тень и дерево, которое именует точным. О дубе, отбрасывающем тень, философ вспоминает, когда задается вопросом, будет ли видима тень дуба, если дуба не будет. Часто он говорит о библейском дубе мамврийском, знаменующем день Божий. «Знать-то он высок, когда авраамский пир под ним...» [1, 2, 156]. В сравнениях он называет также клен, липу, березу, явор, вербу, при живых водах насажденную, розу, руту. Входят в его арсенал знакомые ему только по библейским книгам такие деревья, как пальма и смоковница, виноградная лоза, маслина. Объясняя, как выглядит пальма, Г. Сковорода предлагает собеседнику взглянуть на икону, спрашивая, видел ли он когда-нибудь финик. «В изображениях святых XVII—XVIII веков можно найти пальмовую ветвь, лучезарный венец или венец из роз и разных цветов. Все это — установившиеся в постренессансной западноевропейской эмблематике символы, проникшие в православные иконы» [Тарасов 2000, 162]. Раз ты не можешь вообразить себе финик, взгляни на прекрасную яблоню у тебя под окошком, — просит Г. Сковорода, разъясняя смысловую оппозицию *внутреннее/внешнее*. Но тут же спрашивает: «Зачем сажаешь маслину, которая не принесет плодов?» [II, 2, 233]. Философ, не ставя задачу полного описания мира растений, внимательно вглядывается в цикл их роста, утверждая, что они не умирают, но неустанно обновляются.

Эта тема особенно интенсивно развивается, когда Г. Сковорода рассуждает о зерне, маленьком и закрытом. Смысл очень многих положений он раскрывает через концепт зерна, или семени, которое есть начало плодов, а также всего дерева. Он пишет о зерне пшеницы как о зерне воскресения Господня, о маленьком «смоквином» зерне, о семечке яблока, конечно, о зерне горчичном, о злом семени на огородных грядках — не убережешься, чтобы не родилось. Рядом с зерном находится орех, ядро которого скрывается под верхней коркой. Его оплакивает неразумный младенец, не понимая, что «орѣшная сущая иста состоит не в коркѣ его, но в зернѣ, под коркою сокровенном, от котораго и самая корка зависит» [I, 1, 172]. Таким образом, и зерно, и орех оказываются пригодными для создания оппозиции *внутреннее/внешнее*. Однажды весь мир назван «садом орешным», где в скорлупах следует искать зерно вечности.

Из мира природы Г. Сковорода выделяет колос, явно следуя за евангельскими притчами, но он его не только называет, немедленно

выстраивая некий символический ряд, а подробно описывает. Колос предстает как стебло с ветвями, как имеющий ость и полову. (Напомним, что этот образ использовал и Гегель.) Но тут же оказывается, что это еще не колос, потому что истинный колос — это та «самая сила, в которой стебло со своими вѣтвями и ость с половиною заключается» [I, 1, 180], т. е. зерно. Не только колос и зерно, освященные традициями, появляются на страницах сочинений Г. Сковороды, но и трава, и сено, отнюдь не сразу приобретающие евангельское значение плоти. Солома примыкает к ним, обозначая тление земного человека. Встречаются упоминания о сорняках, которые нужно выпалывать с корнем, или о траве, растущей на кровлях. Говорится о садовых «куртинках», о садах Версаля, т. е. тех элементах природы, которые подверглись воздействию человека. Так в сочинения философа входит оппозиция *природа/культура*.

Он, вводя в свои рассуждения о мире планеты одновременно с сорняками, настаивает на их относительном равенстве перед системой высших значений. Кроме того, так он опредмечивает мир, а также структурирует его, хотя, в основном, последнюю задачу он выполняет, рассматривая его пространственные и временные параметры.

## Пространство



Категория пространства в мифопоэтическом сознании тесно связана с категорией времени, и эта связь постоянно декларируется в сочинениях

Г. Сковороды. Не раз он говорит об этих категориях одновременно: «Что было бы тогда, естли бы щастіе (...) зависѣло от мѣста, от времени (...)?» [I, 1, 144]. Данная ситуация свидетельствует об особой архаичности его концепции: «Вообще, применительно к сакральным ситуациям (...) пространство и время, строго говоря, не отделимы друг от друга, они образуют единый пространственно-временной континуум (...) с неразрывной связью составляющих его элементов» [Топоров 1997, 460]. В картине мира философа категория пространства все-таки порой отрывается от времени и добавок, хотя философ и отводит ей достаточно места, он не конкретизирует ее тщательно, что уводит ее в мифопоэтические измерения. Тем не менее очертания пространства у него присутствуют, не только когда он говорит о мире, но и душе человека, о Библии, о Боге, постоянно переходя от значений реальных к символическим.

**Пространственные измерения мира.** В. Н. Топоров полагает, что в XV–XVII веках, в то время, из которого собственно и вырастает

концепция Г. Сковороды, несмотря на его связанность со своим временем и предвосхищением века XIX, в картине мира можно усмотреть две противоречивых тенденции. Одна из них предлагает человеку переживать свою причастность космическому в связи с резким расширением горизонтов географическими и научными открытиями. Другая актуализирует быт, его детали, ту атмосферу, «которая создается вещами и которая превращает их из простой совокупности, беспорядочного набора в близкий душе и осмысленный порядок, жизненную опору — в „вещный“ космос» [Топоров 1995а, 27]. Эти типы пространства присутствуют в сочинениях Г. Сковороды и то сливаются, то занимают самостоятельную позицию по отношению друг к другу, но никогда по отношению к пространству мифопоэтическому, духовному. Они и существуют, кажется, только для того, чтобы его конкретизировать, представить как пространство семантизированное и сакрализованное [Топоров 1995б, 446]. В. Н. Топоров, который вводит понятие текста «усиленного» типа, к которым относит как художественные, так и религиозно-философские, и мистические произведения, рассматривает присущий им тип пространства. С его точки зрения, «таким текстам соответствует и особое пространство, которое, перефразируя известное высказывание Паскаля, можно назвать «пространством Авраама, пространством Исаака, а не философов и ученых», или мифопоэтическим пространством» [Топоров 1997, 457]. Этот тип пространства ученый называет также пространством созерцания, определяя его как «эквивалент реального пространства в непространственном сознании» [Топоров 1996, 13].

Духовное, мифопоэтическое пространство, естественно, занимает Г. Сковорода больше, чем все остальные, но непосредственно он говорит о нем отнюдь не всегда, предпочитая косвенный способ его описания и приближаясь к нему через остальные типы пространства, которые, с одной стороны, иногда проявляют самостоятельность и конкретизируются, вырываются за пределы символического, становясь на мгновение сами собой; а с другой — преобразуются в сердце, душу и мысли человека, свободно направляющихся ввысь или стремительно падающих вниз. Философ постоянно осуществляет переход от конкретных описаний реального мира в его пространственных измерениях к метафизическим конструкциям, совмещая таким образом все виды пространства в единое целое и выводя на первый план пространство духовное. Так образуются различные его измерения, и посреди его пределов разыгрываются практически все пространственные метафоры, раскрывающие сложнейшие отношения человека с миром и Библией, характеризующие также и мир в целом. Именно к душе человека сводимы все измерения мира, именно



там размещается основная концепция философа. Вот как, например, он организует высказывание о счастье с помощью слов с пространственным значением: «Ищем щастія по сторонам, по вѣкам, по статьям (...) Нѣтъ его нигдѣ, затѣм, что есть вездѣ» [I, I, 334].

**Типы пространства.** Конкретные, видимые очертания мира, как географические, так и бытовые с их многочисленными вещами, интересуют философа гораздо меньше, чем космос, где «плавает» земной шар, который тщетно завоевывает человек, распростирается небо, светит луна и сияют звезды. Так у него явно вырисовывается как самостоятельный вариант пространство космическое, объемлющее всю Вселенную. Из космоса Г. Сковороде гораздо легче сделать рывок в мир абстракции. Потому о нем и говорится чаще, чем о странах, городах, океанах и реках, домах и вещах. Космос находится ближе к духовному пространству, принципиально неопределенному и часто не названному, где человек пребывает с Богом и к которому он стремится, а вовсе не к облакам или морям. Говоря о нем, философ призывает: «Не ищи щастія за морем, не проси его у человѣка, не странствуй по планѣтам, не волочись по дворцам, не ползай по шарѣ земном, не броди по Іерусалимам...» [I, I, 144]. Планеты и шар земной, которые здесь снабжены символическими значениями, часто совмещаются с библейскими локусами. В сочинениях Г. Сковороды библейские топонимы встречаются в огромных количествах. Галилея, Фавор, Синай, Вифлеем, Хеврон, Давир упоминаются постоянно, но в данном случае важно то, что они выходят в космическое пространство, превращая его в пространство сакральное.

Что касается географического пространства, то, хотя оно и не представлено во всей полноте, тем не менее в сочинениях Г. Сковороды проступает географическая карта с указаниями сторон света, которые обычно бывают скрыты в сравнениях и интерпретациях. Он вспоминает дальние страны и континенты в связи с толкованием мифа об Эдипе, замечает, что сфинксов, «сих звѣрей ни в Америкѣ, ни в самой Африкѣ, ни в островах японских натура не раждает, а в Европѣ их не бывало» [I, I, 373]. Он обогащает упоминания о городах и странах некоторыми историческими и географическими сведениями. Говорит о Египте с его великой рекой Нил, об Индии и Китае, куда стремятся попасть европейцы. Их путешествия в символическом плане предстают способом познания духовного мира. Вспоминает и о тех странах, в которых бывал сам, как, например, о любезной «Хунгаріи», почти отказываясь на этот раз от символического толкования. Предстают перед ним Португалия, Франция, город Афинейский, Канарские острова, Кавказские горы, Черкесские «верха», символизи-

рующие высоты духа. Говорится о Великом (видимо, океане. — Л. С.) и Средиземном морях. По этим морям движутся корабли, нагруженные всякими сокровищами. Порой они «приплывают» из эмблематики; иногда на свою беду ими правят обезьяны. Г. Сковорода стремится описать климат называемых им стран, естественно, с целью немедленного перехода в мир символических значений. Рассуждая о «глубокой» Норвегии, он замечает, что ее жители по полгода сидят во мраке с тем, чтобы встретить наступающую зарю, и эта зоря — новый мир и новый свет Господень. Так в очертаниях реального проступает оппозиция *свет/тьма*.

Касается он и природного ландшафта, всякий раз отмечая, что повсюду есть «остров, гавань, суша, или матерая земля» [I, 2, 17]. Эти элементы ландшафта тут же становятся знаменательными символами, так как гавань, остров, к которому можно пристать во время мореплавания, — это символы Христа, как «Фарійская вежа» — символ Библии. О ней сказано отдельно: «Фарійская пирамида, или турія, недалече от устія рѣки Нила, гдѣ град Александрія» [I, 2, 84]. Несмотря на тенденцию к символизации, все же что-то, как видим, остается за ее пределами, например, рассуждения о нравах и обычаях разных народов. Интерпретируя Библию, философ сообщает, что в Италии есть обычай молотить на волах. Иной раз он связывает некое географическое название с великими научными открытиями. Говоря о Польше, он называет родину Коперника — Торунь, упоминает Вислу и Краков. Проявляет осведомленность в культурной жизни Европы. Городами, объатыми «тріумфом», знаменитыми своими забавами и роскошными увеселениями, он называет Венецию и Париж с его «версальскими лесами». Невозможно не привести комментарий, который дает философ этим «лесам»: «Версалія (Versailles) именуется французскаго царя едем, сирѣчь рай, или сладостный сад, неизреченных свѣтских утѣх исполнен» [I, 1, 86]. Также упоминается Флоренция с ее роскошными садами. В одном сравнении возникает лондонская колокольня с бесчисленными часами, видимо, Биг Бен.

Иногда название городов и стран перерастает в исторические рассуждения. Говоря о Париже, философ пишет о беспорядках на парижских улицах, что дает повод для сентенции о зловещей роли суеверия в жизни человека. Обезображенные «братнею кровью парижскіи улицы» стоят рядом с разрушенным Иерусалимом. Рассуждая о парламентах, лондонском и парижском, Г. Сковорода немедленно выстраивает тезис о независимости счастья человеческого от разума. История, таким образом, выступает у него как собрание примеров и источник сентенций. Он называет не только дальние, никогда не виденные им или древние страны, но и города своей ро-

дины. В посвящении одного произведения он пишет: «Мати моя, Малороссія, и тетка моя, Украина, посылают тебѣ в дар малоросскую мою дочь Авигею „Икону Алківіадскую“» [I, 2, 356]. В его письмах рассеяны названия городов и сел, которые он посетил в своих странствиях по Украине: Харьков, Кременчук, село Бабаи и многие другие.

Конкретизированный элемент географического пространства, город, несмотря на то, что часто бывает назван, все же не имеет явных очертаний; он прежде всего город условный, богатый, «премно-голюдный», противопоставленный шири и дали полей. Так его контуры размываются, и он как бы исчезает с географической карты, но зато становится образом мира, как Иерихон, символизирующий его суетность. В такой же функции выступает Рим, который в мечтаниях Иеронима Блаженного видится как «пированія и дамскіи плясанія», где «бѣглыя взоры, нѣжные глаза женскіе, шуточные улыбки, щогольные башмачки, розовые чулки» [I, 2, 177].

**Центр/периферия: дом — улица.** Сужая реальное пространство, Г. Сковорода чаще всего выделяет в нем дом, выступающий обычно как дефиниция, способная определить все три мира. Философ не занимается описанием дома как такового, а преимущественно оперирует понятием плана. Имеется в виду, конечно, не внешний реальный план, который можно измерить «сажнем или веревкою» и в результате узнать лишь размеры строения. Так определяется некое «пространство матеріалов» [I, 1, 167], но не тот точный план, который невидим внешнему зрению. Этот невидимый план, или мера, и содержит измеряемые материалы. Наряду с планом философ рассуждает о симметрии, пропорциях, линиях, размерах, структурируя таким образом пространство, но употребляя все эти термины в отвлеченном смысле, не по отношению к дому. Они призваны описать в первую очередь строение невидимого Божиего мира, в котором вечно все, в том числе и симметрия. Перевод пространственных терминов в символический план вновь подводит к концепции знаковой системы культуры.

Дом у Г. Сковороды обычно представляется через оппозицию *внутреннее/внешнее*, при учете различения знака и значения. Поэтому у него разные строения равны между собой. Рассуждая о моделях и симметрии, о плане, Г. Сковорода имеет в виду и египетские пирамиды, и крестьянские хатки с горницами. Он не раз говорит о невинном, беспечном, спокойном домике, об убогом домике или «хижинке», скрывающих в себе сокровище, о храмах, «красных» домах, исполненных «червія неусыпаемаго», светлых чертогах и

дворцах, развивая противопоставление бедности и богатства. Постоянно возвращается к храму Соломонову, к «дому на столпах» и трактует его как «фігуру». Также гробницы древних царей, эти высокие горницы, «извнѣ архитектурно украшенныя» [1, 2, 69], мавзолеи, пирамиды, и другие «царскіе» памятники, наделяются метафорическими значениями. Философ переносится мыслью и к конкретным архитектурным строениям, которые видел воочию. Вспоминает известную ему церковь в Ахтырке, стремясь объяснить различие между «наружностью» и внутренним планом. Эта церковь знаменита чудотворным образом Богородицы, явившимся в 1739 г. июля второго дня. Но не об этом мыслит Г. Сковорода, когда говорит: если видишь «на старой в Ахтыркѣ церквѣ кирпичъ и вапну, а плана ея не понимаешь, как думаешь — усмотрѣл ли и узнал ея?» [1, 1, 164]. Ответ ясен: конечно, нет. Церковный интерьер подробно описан в одном его аллегорическом сне.

Такая явная выделенность дома (храма) свидетельствует об особом его положении в системе символических значений. Как уже говорилось, мир может выступать *храмом*, *домом* вечного, как храм образом мира [Вагнер 1980, 22]. Также Библия предстает *домом*. Душа человека — это *дом* нерукотворный. В одном случае указание на строение служит введению оппозиции *натура/культура*. Речь идет о беседке, не раз упоминаемой философом. Он размещает в ней участников многих своих диалогов, располагающихся для уединенных размышлений в прекрасном саду.

В сочинениях философа дом членится на составные части: крыльцо, «преддверіе», дверь, не дающие уклониться в сторону и прямо ведущие к той двери, которая сама о себе вопиет. Дверь открывает новые «пространности», возводит на высокий край. Она имеет исконное евангельское значение, вызывающее ряд сходных, но противопоставленных значений, например, тесной двери мира. Всегда бывает отмечена стена, как являющая собой естественную границу между светом и тьмой, и соответственно, верой и неверием. Именно с таким значением выступает стена в одной притче. Странный монах не пускает деда с бабой в дальний поход в чужие страны, но прорубает стену в их горнице. «Вдруг отворилась стѣна, наполнил хramину сладкій свѣтъ, и от того времени даже до сего дня начали в той странѣ созидать свѣтлыя горницы» [1, 1, 334]. Иногда стена от внешнего мира отделяет сад, «пространный вертоград», еще одну конкретизацию пространства. Кстати, сад однажды служит примером категории отражения: «Если купуеш сад, плотиш деньги за яблоню, не за тѣнь?» [1, 1, 291]. Как часть дома выделяются горница, зал, где происходят «таинствами и благоуханіем безсмертія

дышущая вечеря и Фомино увѣреніе» [I, 2, 145]. Все эти части дома преобразуются в концепты и постоянно участвуют в конструировании многих дефиницій.

Дом, сохраняя причастность оппозиции *внутреннее/внешнее*, противопоставлен улице, выступая как внутреннее по отношению к ней или как центр к периферии: «Осудливое око наше дома слѣпотствует, а зѣвая на улицы, простирает луч свой во внутренность сосѣдских стѣн» [I, 1, 290]. В этом элементе пространства очевидно значение периферийности. Здесь входит в действие образ пути, и код движения существенно дополняет, таким образом, названную выше оппозицию. Введение улицы как особой части пространства ставит «локативный» акцент на коде движения, притом всегда резко отрицательный, как, например, в этом случае: «Улицы сіи не иное что суть, как путь или совѣтъ безбожников, которыи, кромѣ тлѣнных видимостей, ничего не понимают и на них укрѣпляются» [I, 1, 218]. Образ улицы развивается и обогащается оппозицией *чистое/грязное*. Улицы всегда нечисты, и человек, выйдя из дома, бродит по «калугам». Околица, «наружность», как и улица, всегда имеет отрицательное значение, ибо по «наружностям» некоторые расточают сердца свои, а по околицам собирают пустошь. Околица, улица, «наружность» сливаются по своим значениям с пустотой. Так возникают понятия «пустоши» мира, «окольных» пустынь, «околичнѣйших» «наружностей», противопоставленных наполненности дома. Все они губительны для человека. Дом оказывается спасительным центром, главнейшим пунктом, и только в нем должен пребывать человек, то есть в себе самом. Он не должен обходить его, страшась войти внутрь.

В противопоставлении дома и «околичностей», как уже было сказано, явственно проступает противопоставление центра периферии. Центр определяется как главный пункт, намеренная точка, как в реальном, так и в метафизическом пространстве. Г. Сковорода не раз пишет: «В сей-то центр ударяет луч сердца наперсникова» [I, 1, 273]; «Ты в самый центр попал» [I, 1, 303]. Возникает также такой оборот, как центр счастья. Это понятие столь важно, что оно одухотворяется, и философ призывает человека влюбиться в самый центр, т. е. в Господа. Центр пространства — это всегда главная цель. Эти понятия становятся синонимичными: «Сирѣчь центр и мѣтъ, куда бѣет от чистаго их сердца дух правды, как из облака праволучная стрѣла молніина» [I, 1, 288–289]. Попадание в цель влечет за собой образ стрелы. Стрелами именуются слова богопроповедников. В центре собираются воедино все сущностные значения. «В горизонтальной плоскости Космоса пространство становится

все более сакрально значимым по мере движения к центру, внутрь, через ряд как бы вложенных друг в друга „подпространств“, или объектов» [Топоров 1997, 485]. Он представляет собой сакральное ядро и найти его можно повсюду. Центр мира — сам Господь, его мир крепкий, твердый, высокий. Он побуждает человека к исканию подлинного мира, и сам есть мир. Совсем другой центр мира ищет и находит землемер. Имея центр, мир представляет собой «окружие», по которому происходит беспрестанное движение.

Г. Сковорода обычно подчеркивает удаление объекта от центра, как бы стараясь привести все воображаемое пространство в движение, придать ему четкость и определенность. В этом состоит основная особенность его принципов структурирования пространства. Философ конкретизирует удаленность: «И тамо Бог, и щастіе, не далече оно» [I, 1, 145]; «А цари издалеча прійшли во град» [I, 1, 221]. Выражает идею удаленности такими словосочетаниями, как: *из-за гор, из-за моря, из-за облаков*, а также географическими названиями как Америка, или Канарские острова, свидетельствующими о дальности. Все удаленное от центра есть периферия, о которой философ говорит редко или вообще не обращает на нее внимания.

Удаленному противостоит не только близкое, но и внутреннее, пребывающее внутри человека. Таким образом, с пространственными измерениями вновь сближается главенствующая оппозиция *внутреннее/внешнее*. Потому *издалека* может противостоять *внутри*: «Море от нас далече, а Господь наш внутрь нас есть» [I, 1, 361]. Играя противопоставлениями далекого и близкого, внешнего и внутреннего, маркируя центр пространства, философ строит следующее рассуждение о пророках: «А как сами они колесницею и престолом живущего внутрь их Господа суть, так и нас, заблуждающих на концы земли, возвращают во внутренность нашу, к главѣ нашей, к тому дереву жизненному (будьто к безопасному ковчегу)» [I, 1, 250]. Дерево жизненное, древо жизни — центр мира, — утверждает Г. Сковорода, ориентируя мифопоэтическое пространство по вертикали [Топоров 1997, 486]. Как видим, этот центр совпадает по значению с «внутренностью».

**Способы структурирования пространства.** Путь — основная единица в характеристике устройства пространства. Он не только способ его познания и освоения, но и наделения его ценностными смыслами. Путь — это «образ связи между двумя отмеченными точками пространства в мифопоэтической и религиозной моделях мира, т. е. то, что связывает — в максимуме условий — самую отдаленную и труднодоступную периферию и все объекты, заполняющие

и/или образующие пространство, с высшей сакральной ценностью, находящейся в центре» [Топоров 1997, 487]. Имея в виду, что сам Христос есть *путь*, философ выводит на первый план путь к Богу, и главным путем здесь оказывается путь волхвов и пастырей, шествующих по звезде Вифлеемской. Не все способны повторить подобный путь, потому мир исчерчен дорожками «нечестия», «шестви́ем путем нечестия», и мало кто достигает конечной цели пути, «края», «гавани», «конца», Христа. Это основной, главный путь, но есть и другие пути, структурирующие мир иначе, широкий путь слепцов, например. Появление темы слепоты способствует передаче идеи о ненаправленном, хаотическом движении, присущем, как мы уже говорили, грешникам и всему миру. Мир, а не только Бог, оказывается *путем*, но таким, который начинается красными воротами и заканчивается непроходимой пропастью, глубокой бездной, непроходимой чашей. Путь этот ненадежный. Кроме того, он пуст, он путь «посторонностей», хотя и радостен. Широкому пути противопоставлен, естественно, путь тесный. Входят в символическое пространство, испещренное различными путями, и обозначения средств передвижения, и тогда, например, оказывается, что «бесѣда есть возок, путника облегчающий. А тѣм он лучше, когда катится на колесах пророческих» [I, 1, 447]. Во многих аллегорических эпизодах встречаются колесницы. «Аспект движения как внутренняя характеристика пространства особенно выявляется в тех обозначениях пространства, которые обнаруживают связь с названиями орудий движения (например, колеса)» [Топоров 1997, 467–468].

Структурирование пространства с помощью кода движения существенно дополняется противопоставлением ограниченного, закрытого, тесного пространства и пространства открытого, безграничного. Это противопоставление издавна присутствует в литературе [Демин 1998, 68–70]. Мир обительный — это мир закрытый, но он имеет врата, как ад и рай. Его основные дефиниции в этом аспекте — *ограда, тюрьма, темница, острог*, где томятся пленники. Представление о мире-*темнице* расширяется с помощью таких лексем, как: *узы, сеть, плетень*. Вслед за ними возникает образ колодника в темнице. В этом закрытом мире господствуют теснота и узость, свойственные не только миру, но и аду, а также греху. Существует узкий тесный ров греха. С помощью образа, явно стремящегося к эмблематическому, образа птиц, бьющихся в тревоге в тесной железной клетке, Г. Сковорода передает значение тесноты. Он спрашивает: «Что есть столь узко и тѣсно, как видимость?» [I, 1, 176]. Теснота и узость всегда характеризуют все видимое. Эта характеристика распространяется и на неверно избранный объект по-

клонения: «Бренный кумир ограничим, заключаем тѣснотою» [I, 2, 44]. Теснота и узость — основные характеристики ограниченного закрытого пространства [Топоров 1997а, 609].

Они противопоставлены открытому, широкому: «Ах, пожалуй, не стѣсный мнѣ премудраго его промысла в ускіе предѣлы» [I, 1, 331]. Философ изменил бы себе, если оставил бы эти определения без противоречащих им: «Вся исполняющее *начало* и мір сей, находясь тѣнью его, границ не имѣет» [I, 2, 16]. Открытое пространство безгранично, что передается устойчивыми словосочетаниями: *везде и всегда, повсюду и внутри*. Человек может в него попасть, так как в обительном мире человек не заперт навсегда, ибо существуют врата Господни в новую страну.

Огромное значение придается ориентированности пространства по вертикали: «В высоту, в глубину, в широту лѣтает безпредѣлно» [I, 2, 44]; «В сей-то символ ударяет Езекина сердца луч сей» [I, 1, 268]. Значение вертикали выражает противопоставление бездны и небесных гор: глупость «то восходит до небес, то низходит отчаяніем до бездн» [I, 1, 124]. Записывается она традиционным словосочетанием: *небо и земля*: «Щастіе ни от небес, ни от земли не зависит» [I, 1, 144]. *Пещера, пропасть, ров и гора* постоянно участвуют в структуризации как реального, так и духовного мира. Взираются на горы путники и падают во рвы, спускаются в пещеры, где встречают отшельников и попадают в чудесные дворцы. Душа человека стремится к горе ведения Божиего, восходит на нее из рва отчаяния. Философ постоянно сталкивает конкретные и символические значения низкого и высокого: «Узнай, что значит низко — узнаеш и до высоты касающееся» [I, 1, 242]. Вертикаль обозначается не только лексемами *горнее, дальнее*, но и концептом лестницы. Она принимает метафизические значения, например, вечности, выше которой нет ничего.

Высшая точка вертикали обозначается следующими словосочетаниями: «Вышше небес, вышше гор (...) вышше стихій, вышше гор» [I, 1, 79]. Духовный мир всегда получает наименование высокого. Только там, на земле высокой, человек узрит Бога. Вопрошая, где искать его, Г. Сковорода тут же находит ответ: «Там, высоко!», конкретизируя пространственные измерения этого «там»: «Там! По тую сторону Іордана. В новой нагорней землѣ. Там, идѣ же есть Христос — одесную Бога» [I, 1, 218]. Так вертикаль дополняется указаниями на правое и левое с их символическими значениями. Иногда указание на ориентированность пространства по вертикали сочетается с указанием на степень удаленности. Тогда духовный мир становится и высоким, и далеким. Движение к высшей точке всегда отмечается, например, когда библейские герои и представители вышних сил достигают



ее. Г. Сковорода указывает на особенности движения ангелов, нисходящих с небес и восходящих.

Ориентированность по вертикали ценностных значений приводит к тому, что гора имеет положительное значение, как и «холм высокоместный», на который восходят Мария и Елизавета, «всѣ фаміліи и колена ізраилская» [I, 2, 143], сам Господь и его ученики. Она означает высоты духа, Библию, Пасху, светлую седмицу. Философ указывает, что речь идет о горе символической, дающей «прибѣжище таким еленим, каковъ есть Давидъ и о каковыхъ слово сіе: „тогда скочитъ хромый, аки елень“» [I, 2, 143]. На этих горах и холмах «скачетъ и прескакиваетъ младый елень, братъ и женихъ Соломоновскія невѣсты» [I, 2, 144]. В горе высечен гроб Господень. Эта гора — «столица Сіонъ, яже есть мати всѣмъ намъ» [I, 2, 144]. Но может гора лишаться положительных значений и означать смерть и плоть, имеваться умерщвляющей. Тогда она гора горестная, темный день для человека. Но она же последняя точка его пути к высшим ценностям. Благодарность, благочестие, вера ведут его к символической Араратской горе.

Высшей точке вертикали противопоставлена низшая. По вертикали ориентируется как пространство духовное, так и географическое и бытовое, участвуют пещера, «темна яскиня», «разсѣлина», ров. Они противопоставлены горе и аналогичны по значению бездне. В ров и пещеру «упадаютъ» как в прямом, так и в переносном смысле. Потому пещера — это мир, который также называется бездной, и следовательно, такое обозначение мира сближает его с адом. Пещера и бездна — синонимы для Г. Сковороды. Мир часто оказывается бездной, в которой «трудно не потопиться» [II, 1, 73], как в бездне океана, которую нельзя «горстью персти забросать» [I, 1, 69]. Играя значениями бездны, философ говорит о том, как весь мир падает в бездну; не раз упоминает бездну беззакония. Может бездна символизировать низость. Этой бездне противостоит бездна сердечная, или чистосердечие. Она Бог, «глава и источникъ всѣмъ дѣламъ и всему міру» [I, 2, 125]. Соответственно, «бездна духъ есть въ человѣцѣхъ, водъ всѣхъ ширшій и небесъ» [I, 1, 69]. Низшая точка вертикали не всегда означает падение, унижение, но, как и положено в христианском космосе, низкое может приобретать значение высокого. Одна пещера — это вертеп, где родился Христос: «Се пещера убога Таитъ блаженнаго Бога В блаженномъ сердцѣхъ» [I, 2, 132]. Другая — Библия, Существуют и «сердечныя пещеры».

**Вещь.** Г. Сковорода не стремится населить пространство вещами, обнаружить частности, хотя они все же присутствуют в его описа-

ниях. Это происходит потому, что он взирает на мир глазами человека, наделенного архаическим знанием, провидит в нем мир невидимый и равнодушно проходит мимо повседневного, хотя иногда не забывает направлять читателя к материально-вещному миру, овеществляя свою концепцию, и даже охотно рассматривает приметы реальности. В этом проступает не только желание быть понятым, стремление стянуть воедино высокое и низкое, абстрактное и конкретное, но также явный интерес к вещи как к предмету творения человека, не раз расширяющей пределы создаваемой философом картины мира.

Вещь, появляясь в бытовом пространстве, а иногда и вне его, стремительно символизируется, но продолжает оставаться знаком тварности мира. Возникающие на пути познания высших истин вещи воспринимаются поэтому и как нечто достойное внимания. Это кухонная утварь, одежда; примыкает к ним как знак физического мира пища. В сочинениях Г. Сковороды в самых разнообразных контекстах встречаются глиняные сковородки, горшки, простонародная «тканка», шапка, мешки, чемоданы и многое другое. Из пищи упоминаются хлеб, ячменная с маслом кутья, капуста, репа, квас, чеснок (чесночная шелуха), «сковрадные» блины, но необычные, ибо они помещаются в высокий ряд среди вертоградов, винограда и плодов. Так они перемещаются в сакральное пространство: «И не только сам насытился (Давид. — Л. С.), но и неимущим охотникам раздарил хоть по одному блину сковородному» [1, 2, 52].

Отношение к вещи распространяется и на ее делание. «Иное сад разводить, иное плетень дѣлать, иное краски тереть, иное разумѣть рисунок, иное дѣло вылѣпить тѣло, иное дѣло водхнуть в душу веселіе сердца» [1, 1, 361]. Но вещь и действия человека, с нею производимые, ненадолго сохраняют четкие очертания. Главное в вещи состоит в том, что она «ведет человека к Богу, и человек, пользуясь вещами по своим «низким», собственно человеческим нуждам, должен помнить, что через них он вступает в общение с Богом и Бог через них говорит с человеком» [Топоров 1995а, 22]. Потому она, хотя и остается в поле зрения философа, довольно быстро исчезает со страниц его сочинений, ее разнообразие оказывается мнимым и сводится к идее ненужной человеку видимости. «Значение отдельного тем меньше, чем богаче обилие, чем нескончаемей перечень» [Баткин 1987, 196].

Отношение к вещи сказывается и в том, что философ не боится сталкивать вещи, совершенно разнородные. Особенно часто это происходит, когда он стремится показать, как мир сокрушает человека. «Спирты, порошки, помады, духи», роскошные кушанья,

«хорошіе дома», «матеріи» и другие признаки богатства называются, перечисляются, но не детализируются и создают риторические общие места. Они выстраивают устойчивые ряды тщательно прописанных примет повседневной жизни. Затем начинается выветривание значений, вещь утрачивает их, и потому легко, хотя и неожиданно, появляется в духовном пространстве, входит в мир вышний. Так в чертоге вечного, в горницах, оказывается, расставлены стулья. Естественно, группа вещей с сакральным значением чаще появляется на страницах сочинений Г. Сковороды, чем со значением мирским, внешним. Среди сакральных предметов выделяется скиния, образ которой детализируется. Отмечены «золотые кольца, золотые петли, золотые крючки, пуговицы, колокольчики на священнической одеждѣ, серебряные куполки скинии, мѣдныя у дверей головки» [I, 1, 404]. Оставить сакральную вещь в покое нельзя, для нее тут же находятся сравнения из мира светских вещей, из одежды. Ковчег сравнивается с «мантелем»; он, оказывается, лучше прикрывает от «дождевных» туч, нежели этот самый «мантель».

Есть еще одна причина, по которой вещь занимает Г. Сковороду. Он вводит повседневность с ее миром вещей в текст затем, чтобы еще раз наметить дистанцию, существующую между различными видами пространства, а также продемонстрировать свое к ней отношение. Даже в письмах, упомянув нечто конкретное, он немедленно переводит его в символический план, чтобы наделить вторичными значениями. Без них конкретная вещь ему не нужна. Но все-таки она вошла в его арсенал, и в этом можно видеть не только стремление превратить ее в символ и через нее представить человека, о чем философ никогда не забывает: «Должно трезвенно поднимать очи, когда здѣсь начитать: одѣяніе, мѣх, вретіще, пелены, яслы, коробочка, кошница, гнѣздо (...), сѣть, плетень» [I, 2, 20].

## Время и вечность



Философ, уверенный в том, что все в мире делится надвое и что только не могущие подняться мыслью ввысь полагают, что время од-

но и таким образом сближают его с понятием тьмы. Таков Крот из басни «Нетопыр и два птенца», которому не дано познать время. «Одна есть только тма в мірѣ, так одно и время, а другому времени быть чепуха, вздор, небыль...» [I, 1, 118], — утверждает он. Представив этот образ, символизирующий внешнего человека, Г. Сковорода проводит мысль о том, что время не едино и что существуют первое и второе времена. В них скрываются стужа и теплота, зима и

весна, покой и досада. Выступают у философа вместо двух времен «полувремена»: «Надобно знать с Даниилом время одно и время второе. Из сих полувремен все составлено» [I, 1, 271]. Первое время принадлежит человеку, это время обительного мира. Оно пребывает внутри него и характеризует только тварное бытие [Бычков 1995, 312]. Это злое время, приравняваемое не только «чуждой тмѣ» как неразделенное, но и гнили. Второе время именуется блаженным; это то время, к которому стремится человек, никак его не достигая. Это не его время, а Божие, т. е. вечность, которую невозможно обнаружить внешним оком: «Пожалуй, хоть тысячу лѣт или вѣков ищи, не сыщеш» [I, 1, 219]. Человек, не достигая вечности, должен о ней знать, иначе его жизнь бессмысленна и полна тягот: «Кто одно знает, а не двое, тот одну бѣду знает» [I, 1, 271]. Все, что Божие, — это вечное, и сам Бог — вечность. Она покрывает золотом ковчег Божий, спасающий от всемирного потопа. Как все в мире, и время принадлежит Богу, ибо вѣра, мера и число суть Божии. Таким образом, при ближайшем рассмотрении оказывается, что философ вводит концепцию двух времен для того, чтобы противопоставить время вечности, отдав время человеку, но напомним ему, что оно Божие, как и вечность, которая также есть царство Божие; они в итоге равны перед Богом.

Вечность и время осмысливаются в терминах оппозиции *новое/старое*, противопоставляются как время ветхое и время новое: «А как только прешел и зашел ветхій мыр, возсіяло купно и Ноево, и новое время» [I, 2, 81]. Новое время именуется обновленным: «Ветхий час убегает, обновленный час приходит» [II, 2, 237]. Времена эти, несмотря на противопоставленность, сливаются воедино: «Все то не великое, что не заключает в себѣ купно древности и новости» [I, 1, 298]. Значение древнего времени никак не отрицается и даже совпадает по значению с вечностью, которая есть Премудрость, Бог и истина. Оно необходимо, как компас и кормило. Новое время открыто только для духовного человека, только он способен в него «заглядывать». Концепция Г. Сковороды, таким образом, предполагает различение времени конечного и бесконечного, что аналогично различению ветхозаветного и евангельского времен.

Полагая, что время и вечность едины, в то же время философ настаивает на том, что они различны. Осознавая огромные сложности в понимании этого предмета, он вовсе не уверен в том, что всем понятно их противоречивое единство, и потому спрашивает, все ли осознают смысл таких слов, как *время, жизнь, смерть, вечность*, и приходит к выводу, что это не так. Чтобы объяснить сущность противопоставления времени и вечности, он, опираясь на оппози-

цию *внешнее/внутреннее*, в который раз предлагает рассмотреть зерно: оно «по внѣшней кожицѣ согнѣет, но сила его вѣчна» [1, 1, 182]. Соответственно, «сгнивает» время, прорастает вечность. «Вѣкъ наш есть то лжа, мечта, суета, пара, ничто же, а *истина* Господня пребывает вовеки. Вѣкъ наш есть то различіе и разнообразіе тѣни, сѣченіе пѣска, увяденіе цвѣта. Вѣкъ же Господень ест единство, тождество, адамант» [1, 1, 312]. Таким образом, в противопоставлении вечности и времени значимую роль играет оппозиция *истина/ложь*. Вечность истинна, а противопоставленное ей время ложно, что доказывает и набор концептов, присущих данной оппозиции; среди них *тень* и увядающая *природа*. Не меньшее значение имеет оппозиция *свет/тьма*: «Вечность и время един состав суть, но не едино: одно — свѣтъ, другое — тьма; одно — добро, другое — зло; одно — глава, другое — хвост» [Ковалинский 1973, 471]. Как видим, код человеческого тела служит для различения времени и вечности, которые на самом деле едины.

Вечность противопоставлена не только времени, но и плоти, так как она есть дух. Это противопоставление расширяет ее значения. Она противна тли и никогда не «засматривается» на вещество, на все земное, плотское, материальное: «Все бо есть пепел, кромѣ вѣчности» [1, 1, 201]; «Все наше ищезает, а на мѣсто тѣни вѣчность...» [1, 2, 32]. Полагая вечность нематериальной, Г. Сковорода объявляет ее твердью: «Конечно, вѣчность есть твердь, вездѣ всегда во всем твердо стоящая, и всю тлѣнь, как одежду носящая, всякаго раздѣленія и осязанія чуждая. Она-то есть истина и нетлѣніе» [1, 2, 137]. Она увязывается с невидимым, а не только противопоставлена бренности. Все «фігуры» без вечности «пьяны и слабы суть» [1, 2, 158]. Все, что невидимо, вечно. Стремясь донести до читателя смысл вечности, философ проводит ее через код вкуса, называя сладкой духовной пищей, сотом. Она «слаже меда» [1, 2, 115] насыщает человека. Вечность — это не только мед, сот, но и воск, которым можно замазать уши, как это сделал Уликс, спасаясь от пения сладкогласных сирен. Вечная истина есть «сладчайшій муст и нектар, не во грусть, но в кураж и в крѣпость приводящій» [1, 2, 158]. Вечность, здобавок, всегда несыта, так как никогда не огорчает. Проводимая через код движения, вечность объявляется спокойной, покой же вечным. Познавший истинного нетленного человека, то есть проникший в смысл вечности, не умирает, и смерть им не обладает. Провидел это эмблематический благодарный еродий. Эта птица познала великое — время и время.

Как уже говорилось, философ увязывает временные категории с категориями пространства, потому он определяет вечность через

пространство: «*Вѣчность* не начинаемое свое и послѣ всего остающееся пространство даже до того простирает, чтоб ей и предвѣрять все-на-все» [I, 2, 12], т. е. Вселенную. Кроме того, существуют пределы вечности и врата в нее. Связав вечность с пространством, Г. Сковорода стремится показать, как складываются отношения времени и вечности. Несмотря на то, что существует их единство, вечность находится сверх времени, ибо она «время времен», Бог вечный в тленном мире, его слово, пребывающее вовеки, его безначальная Премудрость. Напомним, что Блаженный Августин полагал, что время «является знаком, т. е. как бы следом вечности» (цит. по: [Бычков 1995, 313]). Философ, характеризуя вечность в пространственных измерениях, не только сопрягает ее с Богом, но и с человеком. Она находится над головою человека, она его сила, камень, основание и счастье. Вечность как бы перемещается, уводя человека от мира, тем самым спасая его. Тема вечности вызывает идею изменчивого и вечно возрождающегося мира, но здесь она приобретает положительное значение. Именно вечность не дает миру кончаться ни в каких временах и ни в каких местах.

Смысл вечности состоит в том, что она сопрягает конец и начало, которые едины. Г. Сковорода постоянно говорит о том, что конец возвращается к началу: «Если ты ему был началом, будь ты ж и концем ему» [I, 1, 231]. Он не раз повторяет, что чудное начало «начиная — кончит, а кончая — начинает; раждая — погубляет, погубляя — раждает» [I, 2, 14]. Начало, или центр, бывает обычным и безначальным, или неначинаемым: «Есть начало начинаемое, и то не начало, потому что предваряется другим, прежде себя началом. И есть начало неначинаемое» [I, 1, 211]. Неначинаемое, безначальное начало, бесконечно и живет повсюду и всегда. Символ его — жезл Авраама. Оно неделимо на части, так как оно «цѣлое и твердое, затѣм и неразоряемое, с мѣста на мѣсто не преходящее, но единое, безмѣрное и надежное» [I, 2, 12]. Это начало является и концом всему гибнущему. Таким образом, и конец бесконечен. Г. Сковорода усматривает в конце и начале единство, так как они принадлежат Господу: «Господень есть начаток, Господень и остаток» [I, 1, 211].

В связи со значимостью конца и начала символом вечности становится *круг* — *кольцо*, которое всегда находится при своем начале, *перстень*, *колесо*, *шар*, *солнце*, *око*, *гривна*, *венец*: «В ней так, как в колѣ: первая и послѣдняя точка есть та же, и гдѣ началось, там же и кончилось» [I, 2, 12]. Используя концепт круга, приобретшего «ассоциацию с безвыходностью» [Арутюнова 1998, 11], философ стремится увидеть в нем вечность. В связи с этим у него отмечен повторяющийся круг годового времени: «Кромѣ того, лѣто и год —

то же; год и круг — то же; круг и кольцо — то же» [I, 1, 387]. Есть у него значимые указания на внутреннюю связь латинских слов *apnus* — *appulus*. Так вновь сливаются вечность и время. Для разъяснения отношений конца и начала философ использует концепт дома: «Знать то, что горница без начала и основания крышею своею с вѣнчиком не увѣнчается» [I, 1, 118]. Для его ознаменования существует множество других фигур и «монументов». Находит символом вечности философ змия и подробно развивает этот концепт. Змий так в кольцо свивается, что трудно понять, где конец и где начало. Следовательно, он кольцу подобен: «Так и вѣчность вездѣ есть, и нигдѣ ея нѣтъ, тѣм, что невидна, закрывая свою ипостась» [I, 2, 147]. Использует философ для определения вечности концепт зерна в новом варианте: конец и начало зависят друг от друга, как плод от семени. Как помним, он же служил различению времени и вечности. В зерне, как в вечности, присутствует «возобновленіе, свидѣтельствующее о премудром ея и всеохраняющем міростроительствѣ» [I, 2, 12]. Здесь оно означает неизменное возрождение всего сущего. Символизирует вечность огонь всепоглощающий, а также вода, «Моисѣем изведенная от камени и Сампсоном из челюсти ослиной» [I, 1, 405].

Идею вечности утверждают не только эти устойчивые символы, но и ряд явлений и вещей, приобретающих у Г. Сковороды символическое значение, разрешающих приметить вечность. Все на свете может стать прекрасным лицом вечности, в том числе и сердце человеческое. Подлинные, «чистосердечные» охотники за вечностью могут обнаружить ее во многих веществах, так как она всегда дает о себе знать, испуская тончайший луч. Здесь в действие входят составляющие дефиниции *машина* и код природы. Легко увидеть вечность, рассматривая «маленькую компасную коробочку» и руль корабля. «Он правит теченіе, а тая указывает путь» [I, 2, 13]. Познать вечность можно, обратив внимание на циркуль, на неосязаемую точку, которая есть начало всевозможных машин и фигур. Также вечность уподобляется пружине, приводящей в движение часовую машину. Эти образы встречаются довольно часто по отношению к миру и к Богу. Служат познанию вечности и сюжеты зоологионов, насыщенные эмблематическими значениями, и исторические анекдоты. Вечность можно приметить в рыбе, прозванной римлянами *гетого*. Про эту рыбу сказано следующее: «Она, прильнувши к брюху корабля, самое быстрѣйшее удерживает его стремленіе» [I, 2, 13]. Таким образом, ее пронизывает подлинное Божие начало. Ведь без Бога невозможно маленькой рыбке остановить такую ужасную машину, как корабль. Также «мѣлочной звѣрочок мыш (...) самых буйных лошаков приводит в слабость и истомленіе» [Там же]. Петух,

«малая птица», пугает льва, мышь — слона. Человек укрощает медведей и слонов, и все это знаменует вечность. Как видим, философ, предлагая рассмотреть приметы вечности, обнаруживает ее в незаметном и малом. В доказательство ее величия приводятся примеры, которые можно отнести к бытовым. Ее иллюстрируют кремь и «соломяной крутънь», знаменует «ничтожная гражданских законов бумажка», которая «содержит гражданство в тишинѣ» [Там же]. Аналогичным по смыслу оказывается пример государя, несмотря на слабое здоровье, управляющего своим народом.

Пространственные измерения на время оставляются, и тогда вечность становится радостью и надеждой человека. Так она набирает значения христианского веселия: «Вѣчность, ах вѣчность едина есть безпечалие, постоянство, надежда» [Ковалинский 1973, 471]. Вечность находится в тесной связи с памятью: «О вѣчности! Ты едина еси и свѣтъ нам и память» [1, 2, 32]. Память — ее мать, а она мать памяти. Память вместе со святынею, верой и надеждой — это четыре «духи», единые с вечностью. Все, кто забывает вечность, становятся бесславными. «Буй книжник на болван смотрит, вѣчность в память не приходит» [1, 2, 33]. Г. Сковорода призывает учиться вечности, познавать ее, раскусывая зерно, ибо «все тлѣнь и лужа, кромѣ единыя вѣчности» [1, 2, 158]. Познав ее, человек не страшится смерти. Он должен стремиться к ней, ловить ее, подобно тому, как «нѣкій монах 1000 лѣтъ ловил прекраснѣйшую из всѣх птиц птицу» [1, 2, 115]. Так неуловимой, но смирной птицей становится вечность, причем самой прекрасной и дивной. Эта птица противопоставлена тени, которая, символизируя время, всегда исчезает в отличие от вечности.

**Категория времени.** Г. Сковорода рассуждает о смысле и значении времени, не только в противопоставлении его с вечностью. Время описывается и через человека. Оно не существует без него, движется по прямой, уходит, удаляется и рвется вперед. Оно же возвращается, следуя по кругу. Таким образом, философ различает циклическое и линейное время, символами которого, соответственно, являются круг и стрела. Он расширяет понятие времени, примеряя его к миру, и доказывает, что время — это ритм вселенной, мера движения небесных кругов, основа гармонии мира. Время организует этот мир, являясь основой его единства: философ говорит о едином ритме движения планет, часовых машин и человеческого пения. Кроме того, время не безотносительно к миру, так как оно владыка всему и способно на многое — например, оно может уничтожить изобилие. Другое его свойство — краткость, быстротекущность, которое постоянно ощущает на себе человек: «Ах! Отвер-



жем печали! Ах, вѣкъ наш краткій, малый!» [I, 1, 89]; «Живые проживаемо, други мои, жизнь нашу, да протѣкают безумныя дни наши и минуты» [I, 1, 349]. Понять, что значит время, человеку не дано: «Кто может изъяснить, что значит время, если не проникнет в божественную висоту? Время, жизнь и все прочее в Богѣ содержится» [I, 1, 184]. Оно, как мы помним, ограничено волей Божией. Но все же человек должен стремиться познать время, т. е. овладеть им. Потому наряду с призывом познать себя у Г. Сковороды существует призыв познать время: *Nosce tempus*.

Он не мыслит время исторически. Если оно и существует в его представлениях как «измерение человеческого бытия» [Малинов 1998, 112], то история никак не выглядит как один из смыслов временной модификации. Г. Сковорода не вычленяет собственно исторического времени и довольствуется противопоставлением времени древнего и нового. Он указывает на то, что время делится на настоящее, прошедшее и будущее и рассматривает его в отношении к человеку. Будущее ему не принадлежит, и он не может его предугадать: «Не наше то, что породит будуща пора (...) Не знаем, что принесет вечерняя заря» [I, 1, 81]. Он предлагает сомневаться в истинности и реальности будущего: «Все то не будущее, чего не будет; все то не будет, что тѣнь; все то тѣнь, что гибнет. То одно есть будущее, что всегда пребудет» [I, 1, 387], т. е. Господь, или вечность. Человек не может себе присвоить не только будущее, но и прошлое: «Не наше то уже, что прошло мимо нас» [I, 1, 81]. При этом философ предлагает человеку взирать на прошедшие времена: «Тѣм же оком, коим смотришь на вчерашнее время, можно взирать на самые авраамскія времена» [I, 1, 310].

Единственное время, в котором существует человек, — настоящее, и это настоящее также ему не принадлежит. Оно идет мимо, уплывает, расходуется по пустякам, полно грехов и сожалений и не насыщается богоугодными делами. Человек не ценит его, хотя должен уметь щадить «дражайше жизни время» и не растрачивать его на «безделки», в чем Г. Сковорода обвиняет и самого себя: «Так как из всех потерь потеря времени наитягчайшая, то даже одно мгновение из этих ангельских дней так ценно, что превышает все, что мы имеем, даже самое себя, настолько, насколько время превышает другие владения» [II, 2, 222]. Это отношение ко времени философ не раз подтверждает изречением Горация о ценности времени. Он знает, что человек плохо понимает конечность времени и воображает, что будет жить вечно, чего делать не следует. Пусть никто не думает, что он проживет «лѣтъ на свѣтѣ восемсот» [I, 1, 81]. Это не только невозможно, но и бесполезно, ибо человек дол-

жен уметь распоряжаться тем временем, которое ему отведено. Подождожаивае наблюдение над временем, философ утверждает: «На будущее мы надеемся, настоящее презираем: мы стремимся к тому, чего нет, пренебрегаем тем, что имеется, как будто может текущее вернуться вспять или будущее наверняка будет достигнуто» [II, 2, 236].

Если для вечности наиболее характерным было совпадение конца и начала, то для времени самой важной приметой становится движение. Г. Сковорода, не только философствуя, тщательно замечает, как движется время. В частных наблюдениях, сделанных, например, в письмах и посвящениях сочинений, он указывает на отрезки реального времени. Часто фиксирует точное время, называя год, месяц, день, час, минуту. Он полагает важным заметить: «Се нынѣ течет десятый час, 30 четвертая минута, 1772-е лѣто от Христа, пятнайнадесят дѣнь мѣсяца маіа, наконец, половину десятого часа сего прошедшую так видѣть можно, как 4 минуты» [I, 1, 308]. С увлечением выстраивает последовательность отрезков времени: *пол-часа — час — утро — вечер — день — год — десять лет — век*, противопоставляя их по значимости: «Лутче час честно жить, неж скверно цѣлый день, Лутше один день свят от безбожнаго года, Лутше один год чист, чем десяток сквернен, Лутше в пользѣ десять лѣт, неж весь вѣкъ без плода» [I, 1, 81]. Занимается философ и выявлением внутренней семантической связи отрезков времени: «Слѣдующий весело свѣтающій день есть плодом вчерашнего в страѣ Божіи проведеннаго дня, так как добрая старость есть награждение доброй младости» [I, 2, 415]. Ставит знак равенства между днем и веком, днем и пятидесятью годами, утверждая, что «пятидесятый год есть его ж радостное лето (jubilaeus)» [I, 2, 22]. В конце концов через общее значение уравниваются и сакрализуются все отрезки времени: «Каждый же день фигурныя сея седмицы, имѣя солнце, есть суббота и покой Божій» [I, 2, 23]; «Свѣтлая седмица есть день Господень, покойный полудень, весна цвѣтоносная, вѣчное лѣто, время благо, всѣм воскресеніе, просвѣщеніе и освященіе» [I, 2, 145]. Оказывается также, что каждый из отрезков, минимальным из которых Г. Сковорода считает мгновение, или пункт, которого достаточно, чтобы царство Божие, как молния, озарило душу человека, скрывает в себе все другие. Так, день содержит в себе «круги вѣков и тысячи лѣт, как одна форма — миллионы монет» [I, 2, 22]; он же — «малое коло, обращаемое в 24 часа». Отрываясь от символических значений, философ говорит о способах измерения времени. Из его поля зрения не уходят часы, которые он часто упоминает в различных сравнениях. Среди них греческие часы автомат, водяные часы, т. е. клепсида, и солнечные часы. Заметим, что когда он

пишет о вечности, то предлагает читателю взглянуть на часы, чтобы увидеть, как текут минуты.

Философ, как всему сущему, и времени придает символическое значение, называя, например, время суток образами: «Самыи сіи два образа — вечер и утро, естли бы не истинны были и не возводили куда-то» [I, 1, 380]; суббота оказывается образом святого покоя. Он легко преобразует отрезки времени в поэтические формулы: *утренний час, блаженное утро, вечерняя заря*. На их основе вырастают такие сложные фигуры, как: «вечерней зари темно блистающіи волоса» [I, 1, 391]. Отрезки времени описываются через смысловые оппозиции, например, *свет/тьма*: «Сутки состоят из тмы и свѣта» [I, 2, 22]. Таким образом, и время, как и вечность, подлежат символической интерпретации и символизируются.



Рассуждая о мире в различных аспектах, представляя его не единым, а двойственным, выделяя в нем как важную составляющую натуру и подробно ее детализируя, рассматривая категории времени и пространства, Г. Сковорода не считает, что мир можно полностью познать даже тогда, когда человек вооружен не только не любимыми им точными научными методами, но и верой. Философ понимает, сколь трудное это дело познать мир, и потому всех размышляющих о нем призывает к осторожности: «Теперь скажу вам то же, что вначалѣ: осторожно говорите ѿ мирѣ. Высокая рѣчь есть мир. Не будьте наглы, испыуйте все опасно. Не полагайтесь на ваших мыслей паутину, помните слово сіе: „Не буди мудр о себѣ; не мудрися излише, да некогда изумишися“» [I, 1, 376—377]. Он не раз повторяет, что рассуждать о мире нужно осторожно и мирно, иначе он пожрет человека, как дракон незадачливых путешественников в одной из его притч, или басен, которая, хоть и чучело, но весьма схожее с житием человеческим.

# Глава VI

## Небесный человек и духовный враг

Небесный человек

359

Бог — мир — человек — Библия

359

Зеркала Ветхого Завета. — Бог — бытие всему.

Смысловые оппозиции

370

Коды культуры

374

Код движения. — Коды зрения и осязания. — Коды слуха — звука, музыки. — Код обоняния.

Рай Божий

384

Имена и художественные дефиниции

387

Имена Божии. — Сакральные художественные дефиниции. — Светские художественные дефиниции.

«Путеводный лабиринт»

397

Духовный враг

402

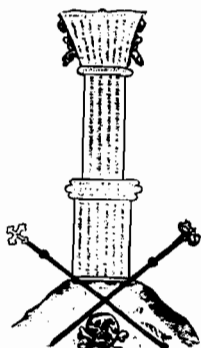
Бог — человек — дьявол. — Смысловые оппозиции. — Коды культуры.

Имена и художественные дефиниции дьявола

417

Ад

419





*Берегись, друг мой, дабы не вкрался  
под святлюю маскою, в нѣдро твое  
хитрый змій, дабы ангелская  
любовь к Богу не преобразила тебе  
в діавола для человѣков.*

.

Представив Библию как путь человека к Богу, как мост и лестницу, ведущую в царство Божие, человека как микрокосм, отражающий Вселенную, мир в его двойственности, Г. Сковорода надстраивает над системой трех миров образ Всевышнего. Находясь над этими мирами, он одновременно проникает в них и совпадает с ними. Не только он определяет сущность этих миров, так как и его извечный противник дьявол стремится овладеть ими. Противоборство Господа и дьявола происходит в каждом человеке, в каждом проявлении мира, его окружающем. Пытается дьявол отравить и священное слово Библии. Философ подробно показывает, как происходит противостояние сил небесных и адовых, осмысляя систему трех миров и выстраивая смысловую ось своей философии. Он проводит главную вертикаль: *небо/земля/ад*, представляя ее по-своему, ведя рассуждения о божественном начале и бездне ада, не отрывая их от концепции человека, мира и Библии, выражая сущность отношений противоборствующих сил прежде всего в них, утверждая, что «Бог, и мир его, и человек его есть то одно» [1, 1, 312], что дьявол, клеветущий на Господа, таится в душе человека и воздействует на него, завлекая в тенета лукавого мира. Итак, образ Всевышнего дан не прямо. Следуя традиции, философ не приближается к нему. Представлен он преимущественно косвенно, через атрибуты; являет высочайшую степень абстракции, зато этот образ чрезвычайно насыщен и эмоционален. Естественно, как это всегда бывает у Г. Сковороды, Бог не остается на надмирной высоте. Философ занят налаживанием его связей с миром, Библией, человеком. Дьявол достаточно

условен и слабо конкретизирован, его характеристика проступает сквозь образы человека и мира. В целом, конкретные очертания сил добра и зла создаются в восприятии человека.

Г. Сковорода не вмешивается в богословские споры современников, хотя протестует против исторического подхода к Евангелию, возражает тем ученым, которые хотят знать, где Бог родился, от каких родителей, сколько лет жил на свете и как давно. «О христіанине! Окрещен ты по плоти, да не омыт по смыслу» [I, 1, 136], — укоряет он их. Не касается он обрядовой стороны религии. Только иногда вспоминает об иконах и церквах, но лишь для того, чтобы обосновать свою концепцию. Так, несколько слов сказано о киевском кафедральном Софійском соборе в связи с главной его иконой. Она образует «дом премудрости, выставила седм колумны, поддерживающія стѣну» [I, 2, 159]. Рассказывает о «претыкающихъся» иконописцах, ставящих «Симеона Столпника на колумнѣ, не на виноградной горничкѣ с балконом, как видно из притчи» [Там же]. Упоминает церковь в Ахтырке, чтобы объяснить, что есть материя и форма. Это кажущееся равнодушие к формам религиозной жизни перекрывается огромной внутренней работой. Г. Сковорода истово служил Богу, создавая свою религиозную философию.

Мы постараемся представить ее семантический центр, причем так, как он дан в его сочинениях, в тех образах и определениях, которые использовал он сам. Предварительно заметим, что образы Бога-отца и Бога-сына не всегда разделены и находятся в постоянном мерцании общих для них смыслов: «Бог и Христос есть одно, воля Божія и заповѣдь Христова есть одно» [I, 2, 415]. Аналогичную ситуацию наблюдает М. А. Корзо, исследуя проповедническую литературу XVII в. [Корзо 1999, 41].

Г. Сковорода настолько увлечен созданием образа Всевышнего и характеристикой его отношений с человеком, что антитеза Бог/дьявол не развернута подробно. Она выражается в бесконечно чередующихся, сменяющих одна другую, а иногда и сливающихся воедино смысловых оппозициях *истинного/ложного, внутреннего/внешнего, видимого/невидимого, временного/вечного, чистого/грязного, света/тьмы*. Многократно философ использует коды движения, слуха, обоняния, вкуса, постоянно обращая внимание на их нерасчлененное единство и внутреннюю связь со смысловыми оппозициями, при этом явно отдавая предпочтение культурным кодам, которые создают впечатление вписанности человека в христианский космос. Эти коды насыщаются множеством реальных, что оживляет и «расцвечивает» основную антитезу религиозного мировидения. Огромное внимание Г. Сковорода уделяет художественным дефиници-

ям, которыми он щедро одаривает как вышние силы, так и дьявола. Также он составляет списки имен Бога и дьявола, что, с его точки зрения, позволяет проникнуть в их суть.

## Небесный человек



Итак, Г. Сковорода, рассуждая о Боге, не столько стремится изложить христианскую доктрину, сколько утверждает

ее через «другое», говорит о ней «своими» словами. Он не повторяет известные истины, а рассуждает о них по-другому, испещряя их многочисленными разнородными символами, метафорами, эмблемами, мотивируя их употребление невидимостью Бога. В конечном итоге он возвращается к этим истинам. На самом деле он даже не отходит от них, удаляется только внешне и для того, чтобы вновь к ним приблизиться. Удаление, сменяющееся приближением, создает контраст далекого и близкого, на котором строится вся его концепция.

## Бог — мир — человек — Библия



Когда философ рассматривает отношения Бога к миру и человеку, то возвышает его над ними с тем, чтобы затем слить воедино: «Видно, что

чудный сей человек чужд есть плоти наша и крови наша и всѣ нашего міра стихій превзошедшій» [I, 1, 314]. Божий мир — утверждает он — есть «образ ипостаси» Бога. Сам Бог у него говорит: «Я — древо жизни, а другое все — тѣнь моя» [I, 1, 414]. Но философу кажется, что этого недостаточно. Потому мир он называет тенью и пятой, подножием и обветшавшей ризой Господа. В другой раз риза теряет отрицательное значение, и мир-риза оказывается пронизанной Господом: «Вся стихійная подлость, будьто риза, им носимая, его ж самага она есть, и он в ней вездѣ» [I, 1, 316].

Затем Г. Сковорода отказывается от высокого стиля и абстрактных концептов и представляет Бога разумным и рачительным хозяином, последовательно расширяя этот образ. Бог всечасно занят миром, и не следует думать, что «в мірѣ все дѣлается на удачу так, как в беззаконном владѣніи» [I, 1, 123]. На самом деле все подчинено воле Божией, во всем есть мера и порядок, правда и равенство. Бог постоянно думает о том, чтобы в мире не было никаких раздоров и потому разделяет «естества», составляющие мир, не допуская деления того, что едино. Он, как добрый хозяин, всему дает



имя, называет свет истины днем, а тьму ночью. Делает он это потому, что «всминутно» промышляет о пользе всякой твари. Представляя Бога в образе хозяина, Г. Сковорода как бы вспоминает о концепции Блаженного Августина, сочинения которого он хорошо знал и часто перечитывал. Августин воображал Бога мудрым управителем, полагал, что мир «не мог бы просуществовать и мгновения ока, если бы Бог лишил его своего управления» (цит. по: [Бычков 1995, 439]).

Оставляя образ хозяина, Г. Сковорода переходит к приему антропоморфизации и усложняет его, делая мир и Господа единым телом. Затем оказывается, что мир есть тело, а Бог — ум. Как ум «по разсужденію разных частей (тела. — *Л. С.*) дѣйствует, так и в помянутых сожительствах (в мире. — *Л. С.*), сею премудростію связанных, Бог чрез различные члены различныя в пользу общую производит дѣйства» [I, 1, 147]. Оставляя антропоморфизацию, Г. Сковорода затем стремительно конкретизирует принадлежность мира Богу, населяя мир растениями и вещами, утверждая, что «весь сеновный мир до послѣднія своя черты, от виноградныя лозы до самой крапивы, от нитки до ремня, событіе свое получает от вышняго» [I, 1, 386]. Таким образом, конкретность то находится на стороне Бога, то на стороне мира. Вновь мир обретает реальные, узнаваемые черты, когда философ обращается к природе, выступающей как выражение божественной сущности. Однажды идея совпадения Бога и природы выражена в следующем высказывании, явно приземляющем ее: «Кто на погоды или на урожай сердится, тот против самого Бога, всястрошаго, гордится» [I, 1, 114].

Когда философ повествует о власти и силе Господней, то замечает, что «сила в природѣ, природа в Богѣ, яко дуб в зернѣ, пребывает вовѣки» [I, 2, 205]. Это единство объясняет, почему Бог в Библии, по мнению Г. Сковороды, «означается годом, погодою, благоденствіем» [I, 1, 121]. Мир и природа существуют и преобразуются не благодаря человеческому вмешательству, а только по воле Бога: «Кто зовет в лѣса и сады род соловьев и дроздов, на поля жаворонков, а жаб в воды и болота? Кто ведет рѣчные потоки к морю? Кто влечет к магниту сталь? Кто устремляет дрожащій пламень выспрь? Сей есть Бог наш, всѣми царствующій и всѣм все домостроящій» [I, 1, 438]. Философ не раз, конкретизируя функции Бога, обращается к природе, выделяя в ней отдельные растения и представителей животного мира. Однажды он замечает, что природа, т. е. Бог, «больше прилагает хитрости, вылѣпливая фигуру мурашкину, нежели слонову, и дивнѣйшій царствія Божія промысл можно видѣть: в пчельных роях, нежели в овечьих и воловых стадах» [I, 1, 435]. Это утверждение подкрепляется высказыванием, переводящим абстрактные идеи

в народную пословичную формулу: «Два кота в мѣху скорѣе, нежели два начала, помѣстятся в мѣрѣ» [I, 2, 401].

Рассуждая о Боге и мире, философ отказывается от статичного образа мира и приводит его в движение, заставляет преобразоваться. Повторяя вслед за Священным Писанием, что Бог создал «сію землю, сіе солнце», он полагает, что это утверждение нуждается в развитии. Ему кажется, что его недостаточно, чтобы представить великую работу Господа, и потому он предлагает проследить за процессом миротворения, рассматривая, как Бог творит из ничего чудо, из тени точность, воду и землю делает «преклонными долой, а воздух и огонь стремительными выпрыг» [I, 1, 433]. Бог создал совершенство, и неправы те, которые хотели бы переделать мир. Они хулят его устройство, порочат Промысел Божий, наблюдая за животными и растениями. Кроме того, философ отважно вступает в спор с Книгой Бытия и предполагает, что если бы Господь остановил процесс мироздания, «прервался на отдых», то тогда бы в мире все смешалось. Торопливо перечисляя, что могло бы произойти, если бы Бог действительно отдыхал, Г. Сковорода создает причудливую картину творящегося мироздания в стиле низового барокко, выдвигая на первый план абсурдные несообразности, неправильности воображаемого и несостоявшегося мира: «Непрѣменно у нас нынѣ показались бы безхвостые львы, крылатые черепахи и кобылы, хвостатые зайцы, единорожны воны, сладкогласные крастели, пухо-собольи ежаки, четыреokie и четыреушие судьи, правдолюбные ябедники и клеветники, премудрые шпицбубы (...) и протчая чудовища и уроды, а за ними бы вслѣд тобиле regretium и філософскій все блато европейское преобразующій в злато камень» [I, 2, 149]. Этот перевернутый, искаженный мир не состоялся, и потому, по мнению философа, Библия просто нескладно лжет, и истину следует искать под ее словами, а не в них. Эта идея настолько увлекает Г. Сковороду, что он видит в библейском рассказе о сотворении мира «грубое юродство», которое особенно ярко проявляется в словах: «Почи от всѣх дѣл своих» [I, 2, 149]. Таким образом, он затронул мотив *deus otiosus*, берущий свое начало не только в христианских, но и в архаических традициях [Цивьян 1999, 27]. В этом аспекте Г. Сковорода как бы продолжил мысль Оригена о том, что не следует рассказ о сотворении мира принимать буквально, что трудно представить, как мир первые три дня обходился без солнца и луны или как Адам разгуливал в раю подобно обычному человеку [Бычков 1995, 262].

Отношения человека с Богом рассмотрены не менее подробно, чем отношения Бога с миром. Часто они представляются в афористической манере, основой которой является антитеза *Бог/чело-*

*век*: Бог — существо и красота человека, а человек — ничто. Стремясь сблизить их, философ их противопоставляет, объясняя что каждое сходство есть одновременно и различие: «В сем только разнь, что наша гниль и стень, а его — нетлѣніе и истина» [I, 1, 372]. Соответственно, человек — это не только то же самое, но совершенно отличное от Бога, хотя он вторит Богу, как тень: «Всѣ родове от Адама до Христа образы и тѣни суть великія Божія» [I, 1, 383]. Так исчезает напряженность противопоставления. Бог выступает как новый, истинный человек, сотворивший небо и основавший землю. Видя, как человек иссыхает подобно траве, он не оставляет его без милости, дарует ему свою высочайшую премудрость. Он дает грязи ипостась, а подлому праху величие, или «дѣлает нас из диких и безобразных монстров, или уродов, челоуѣками, то есть звѣрками, к содружеству и к помянутым сожителствам годными, незлобивыми, воздержными, великодушными и справедливыми» [I, 1, 147].

Бог по отношению к человеку выступает как внутреннее, и человек, соответственно, принимает значения внешнего. Г. Сковорода стремится показать, что Бог внутри человека, что он его внутренняя жизнь, которую должно совершенствовать и искать Бога нужно внутри себя, не выходя наружу. Как помним, не только человек по отношению к Богу есть внешнее, но и мир. Философ непрестанно говорит об участии Бога в жизни человека. Он уверен, что если человек не признает Бога, он испытывает мучительное волнение и смерть сердечную; утверждает, что Бог пребывает в человеке тайно и имеет «во славъ и в тайности истое, твоею ж (человека. — Л. С.) внѣшностію свидѣтелствуемое» [I, 1, 273]. Потому он называет Бога тайной, скрываемой в тени плоти. У него сам Бог говорит человеку: «Не один ты в себѣ, но и я средѣ тебе» [I, 1, 227]. Он мало внимания уделяет творению человека, сосредоточиваясь на решающей роли Бога в жизни души. Если он и рассуждает о создании человека, то не прямо, а, как всегда, в метафорическом ключе, подключая концептуальный образ: Бог свыше соткал для человека кафтан, т. е. плоть человеческую.

Философ наделяет Бога теми чертами, которые делают его похожим на человека, тем самым приближая его к нему с тем, чтобы затем возвысить и отдалить. Он уделяет внимание его человеческой ипостаси, замечая, что в Боге нет ни мужского пола, ни женского. В другом месте, правда, сказано: «А в послѣдовавшія уже времена показалаь она во образѣ мужеском, здѣлавшись богочеловеком» [I, 1, 148]. (Здесь речь идет об атрибуте Бога, Премудрости.) Философ развивает черты, приближающие богочеловека к человеку. Бог у него — первый сирота, потому что все его оставили. На сиротство

его обрекает человек, не могущий принять Господа. Он и первый нищий, потому что у него все отняли. Как видим, через тему смиренной нищеты проводится идея об отношениях Бога с человеком. Далее Г. Сковорода, будто увлекаясь, пишет о Боге как о человеке с присущими ему чертами характера. Его Бог не мелочен и не враждует за мелочь, ибо он не варвар в отличие от богов языческих. При этом он честолобив, так как хочет, чтобы все его искали и просили о помощи. Бог желает, чтобы человек сам к нему обращался, и не использует своей власти. Так переводится в реальный план тема божественной власти. Бог гневается на человека за то, что тот не в силах разделить в себе плотское и духовное, за то, что оправдывает язычество. Злится ужасно, если кто поклоняется кумирам. Человек даже способен его обидеть: «Мы всё его в сем ужасно обижаем, всегда и вездъ» [I, 2, 179]. Стараясь сделать образ Бога доступным для всех, Г. Сковорода приписывает ему бодрость и живость, называет чудным человеком, не раз переводя в реальный план метафизические концепции. Его Бог пьет, но не вино, а муст, «сирѣчь нехмельное, но сладкое и новогроздное вино, оприснокам приличное» [I, 2, 157]. Человек, читая об этом, должен понимать, что «наше пьянство злое, а Божіе доброе» [I, 2, 48]. Так код вкуса осложняется религиозными значениями; очевидно, что здесь включается в действие тема причастия. Философ наделяет Бога и многими другими свойствами человеческой натуры, например, споря с теми, кто считает его меланхоликом. В этом вопросе он расходится со своими предшественниками, уверенными в том, что Христос никогда не смеялся, только плакал [Софронова 1996, 75].

«Несмышленным» Г. Сковорода считает вопрос о том, смеялся ли когда-нибудь Христос. С его точки зрения, этот вопрос так же разумен, как вопрос о том, горячее ли солнце. Он сливает понятие радости и веселья с Богом и полагает его их олицетворением: «Христос есть сам Авраамов сын, Исаак, то есть смѣх, радость и веселіе, сладость, мир и празденство...» [I, 1, 244]. Так как имя *Исаак* значит *смех*, то о радующемся Христе можно сказать, что это наш Исаак смеется истинным смехом: «Non dentes pudare, non ore ringi, sed corde ridere» [I, 2, 65]. В другом месте Г. Сковорода пишет, что имя Исаак значит по-еврейски *засмеется*, а также, что смех есть родной брат радости. Смех радующегося Христа — родной и истинный. Он противопоставлен смеху лицемерному, «поверхнему», при котором улыбается только кожа уст, разводятся челюсти и показываются зубы, а сердце сжимается от тоски. Истинный смех обходится без «наружной» улыбки. «Если сердце может тайно говорить, можно ему тайно и смѣяться» [I, 1, 244]. Чтобы усилить значение радости

Иисуса, философ вспоминает, как смеются мать пророка Самуила, апостол Павел, как улыбается Давид. Он сливает воедино образы радостного Бога и веселого Божиего мира.

Также Библия образует с Богом единое целое, одновременно служа его портретом. Она не только ведет человека к Богу, но и отражает Всевышнего. Божий град, Библию, философ подчиняет принципу отражения и предлагает видеть в библейских персонажах только то, что предвещает и означает Господа. Этих отражений множество, так как в каждом библейском персонаже сквозит Божие величие. Г. Сковорода выстраивает значительный ряд отражений, используя прием префигурации, который позволяет ему не приближаться напрямую к образу Всевышнего и одно подать через другое. Он почтительно отдаляется от него и последовательно использует косвенный принцип описания, именно ему отдавая предпочтение. Этот способ позволяет не выводить образ Бога из сакрального пространства и не сталкивать его со светским началом, что, кстати, также успешно проделывал философ.

**Зеркала Ветхого Завета.** Как все средства, которые Г. Сковорода использует при строении системы трех миров, и префигурации он рассматривает в знаковом аспекте. Он прямо указывает на то, что все они сводятся к образу образуемому, т. е. к Господу: «Сей на всѣх их, как на апостолах и на своих ангелах, ѣздит» [I, 2, 10]; «Самыя мелочныя их дѣйствія, будто отломки зеркала, цѣлое лице Божіе изображают» [I, 1, 396–397]. В этом заключается их основное значение. Персонажи Ветхого Завета, прообразуя Господа, сами по себе мало что значат. Пока они не выстраиваются в ряд знаменательных соответствий, то они просто «несмысленные еврейскіе дѣти». Вдобавок, все они постоянно сталкиваются и встречаются, будто узлы одной цепи, «вьются и переплетываются между собою, нечаянно там являя голову, гдѣ был недавно хвост, и напротив» [I, 1, 405]. Таким образом, обнаружение префигураций затруднено; также их «прилаживание» к вечному образу требует раззѣтия целого, высвобождения персонажей из тех многочисленных сцеплений, в которых они находятся. Когда эти операции проведены, они встают рядом зеркал, отражающих Господа, при этом теряя некоторые свои свойства, выходя из своего сюжетного пространства, но зато теперь вписываясь в новый мир евангельских значений. «Самая их легонькая сѣнь, будто маленькое крылышко, кроет под собою Вѣчнаго; и точную правду сказал Іезекииль, что сіи животныя не имѣют хребта. Хребет есть Божій. Одно лицо их собственное, а за лицом слѣдует станок и подсада Божія в цѣлом сем Божіем

градъ» [I, 1, 397]. Концепт зеркала не единственный раскрывает смысл системы префигураций. Он дополняется концептом тени. Г. Сковорода называет Моисея, Даниила, Еноха тенью Бога, ве-зущими за собой Вечного и славящими его. Ветхозаветные пер-сонажи — это не только зеркала и тени. Они относятся к Господу как части к целому. Никто из них полностью не являет его. Только взя-тые вместе они свидетельствуют всю правду о Боге, во всем повто-ряя его. На них переносятся основные его свойства. Их, как и Гос-пода, не дано видеть каждому. Они скрыты в Библии, таятся в ней.

Философ использует различные способы превращения ветхоза-ветного персонажа в префигурацию. Один из них основывается на оппозиции *внутреннее/внешнее*. Каждая префигурация, с точки зрения Г. Сковороды, вмещает в себе Господа или только одно его свойство. Потому каждая из них получает наименование из мира вещей. Они кошельки и корзинки, или говоря высоким слогом, вме-стилища сакральных значений, но никак не однообразные им па-раллели. В ветхозаветных образах таится если не сам Господь, то его божественные атрибуты. Так включается в действие не только оппозиция *внутреннее/внешнее*, но и *тайное/явное*. Философ всякий раз указывает на эту «тайность», например, когда называет префигурации особыми узлами, таким образом, лишая их звания кошельков и корзинок. Эти узлы славу Божию «утаевают».

Работая с префигурациями, Г. Сковорода не забывает об имени. Иногда он не называет великий образ и не прямо ищет ему соответ-ствия в Ветхом Завете, а внимательно рассматривает имя библей-ского персонажа, стремясь распознать его значение, которое и встает в ряд префигуративных. Сам же персонаж и его действия не способствуют образованию префигурации. Только значение имени отсылает к Богу или его атрибутам: «Имя Давид значит возлюблен-ный, и есть тѣнь того: „Бог любви есть...“» [I, 1, 384]. Как видим, Бог не назван, и не префигурация его отражает, но имя. Работа с именем продолжается, и Бог получает прямые наименования име-нами ветхозаветных персонажей. Для создания префигурации бывает достаточно операции переназывания: «Щаслива земля, когда сей мертвец встал, когда сей Иосиф изведен из твердыни, когда сей Сампсон проснулся, разорвал ужи» [I, 2, 27]. Так говорит философ о Господнем Воскресении. Бог в этой конструкции присутствует не-зримо, только подразумевается, как и в том случае, когда Иосиф на-зван печатью не самого Бога, но его слов: «Бог мира будет с вами».

Обычно переназывание подкрепляется аналогиями действий, совершаемых персонажами или испытываемых ими на себе. Также они могут выходить на первый план. О тесной связи имени и дейст-

вия говорит и сам Г. Сковорода, указывая на то, что как имена «любѣзнейшихъ челоѣковъ», так и их действия и состояния могут прообразовывать Господа. Префигурациями его выступают «Исаакъ связанный, Іосифъ в узахъ, Моисей в коробочкѣ, Сампсонъ в веревкахъ, Даниилъ во ямѣ, Іеремія въ колодѣ, Петръ въ темницѣ, Павелъ въ кошницѣ» [I, 1, 405]. Пленение персонажей, нахождение их въ закрытомъ пространствѣ позволяютъ сопоставить ихъ съ Христомъ въ гробѣ; ихъ местонахождение: яма, колода, темница, прообразуютъ гробъ Господень. Изменение состояній персонажа также служитъ для образования префигурацій. Воскресение Христово уподобляется освобождению Іосифа изъ темницы и Сампсона отъ сна. Также выполняется префигурация: Ева-Богородица: «Снійде ангелъ въ Назаретъ ко дѣвѣ, Приноситъ радость праматерѣ Евѣ» [I, 2, 66]. Иной разъ только действие персонажа становится средствомъ образования префигурацій. Значимой здѣсь является конечная цель действия. Такъ, Моисей влагаетъ въ воду древо; Елисей сыплетъ въ воду соль; корабельщики бросаютъ Іону въ море. Іоаннъ Предтеча погружаетъ въ воду Христа. Порой на первый планъ выходятъ отдельные характеристики или атрибуты Бога, «благодарность Іовлева, цѣломудріе Іосифово, ревность Іліина, чистота Сусаннина, кротость Давидова, правда и вѣра Авраамова» [I, 1, 396]. Также отдельные предметы и явления природы, упомянутые въ Библии, создаютъ основу для префигурацій: вода, которую Моисей извелъ отъ камня, знаменуетъ вечность, т. е. Господа; Данииловъ камень — чертогъ славы Божіей.

Префигурация можетъ разрастаться, и тогда не одинъ персонажъ, а вся сюжетная ситуация, въ которую онъ вписанъ въ священномъ текстѣ, становится прообразомъ самого Господа и евангельскихъ событій. Когда въ роли префигурации выступаетъ ветхозаветный Іона, то Богъ не только называется новымъ Іоной, но для него находится разветвленное сравнение съ нимъ. Іона лежитъ во чреве китовомъ и такимъ образомъ знаменуетъ Христа, три дня въ гробѣ лежащаго, котораго не ищутъ внутри себя люди, уподобленные китамъ. Такъ человекъ включается въ развернутую префигурацію, выстраиваемую на основѣ библейскаго эпизода. Онъ долженъ, подобно киту, въобрать въ себя Іону-Бога, истиннаго челоѣка, а не плотскаго кумира: «Чему вы, о киты, не ищите Іоны средѣ себе?» [I, 1, 223]. Такимъ образомъ, состояние ветхозаветнаго персонажа, его заключеніе въ течение трехъ дней во чреве китовомъ разрешаетъ ему стать семантической параллелью Христа. Онъ именуется истиннымъ Іоной, который «адамъ изъблеванъ во третій день на брегъ горъ Кавказскихъ» [I, 1, 280]. Какъ видимъ, префигурация уходитъ изъ привычнаго контекста, обогащается парадоксальнымъ образомъ «брега горъ», въдобавокъ Кавказскихъ. Это

еще один пример того, насколько Г. Сковорода далек от реальных измерений. Они нужны ему только для того, чтобы в символическом плане противопоставить сушу и море, одновременно задав движение по вертикали, знаменующее восхождение.

Основой для построения префигураций становятся характеристики библейских персонажей. Так, ветхий человек, Адам, или сей болван, как называет его философ, имея в виду то, что в ветхом человеке есть только внешнее, предсказывает и ведет за собой того, кто его создал: «Хоть по образу, хоть вначалѣ, да образует сѣнь того единого мужа, кой есть начало и конец» [I, 1, 383]. Выстраиваются на основе префигурации и более сложные семантические конструкции, явно соотносящиеся с косвенным принципом описания: «Щаслив Исаак! Он под Исавом нашол Іакова. А мы напротиву того под пеленами ізраилскаго младенца, под плащеницею Христовою часто находим непріятеля Ізраилева — Ісава» [I, 2, 165], т. е. не Христа, а дьявола. Или: «Вѣрую и разумѣю, что тайная Воскресенія сила, под каменными скрыжалами сокровенная, как Моисеево из горящей купины, так и Давидово сердце облистала и напечатлѣлася внутрь его» [I, 1, 366].

Не только Ветхий Завет, но и античность предоставляет материал для построения префигураций. Г. Сковорода не раз возвращается к образу Купидона, чье изображение послужило эмблематическим именем Христа. Бог есть истинный Купидон, ибо он любовь; он, «нестарѣющийся наш Купидон (...) ведет нас за хребет» [I, 2, 54]. Бог — это и Минерва. Философ объясняет, почему он избрал для префигурации именно Минерву: причиной тому Премудрость Божия. Не только мифологические персонажи, но и античные философы прообразуют Христа, который есть еврейский Эпикур: «Так живал афинейскій, так живал и еврейскій Эпикур — Христос» [I, 1, 89]. Отношения с античностью расширяются, и тогда ковчег уподобляется троянскому коню, Библия становится Орфеевой псалтырю, словами «пророчіих муз».

**Бог — бытие всему.** Г. Сковорода точно так же, как об отношениях Бога с миром, человеком и Библией, ведет речь о его сущности. Бог все содержит, в нем пребывает все бытие, и он бытие всему. Он стоит над всем миром и сам есть мир, «плоть и дух» [I, 2, 54]. Бог — это «Воскресеніе и живот», начальник вечной жизни, крепкий властелин, князь мира, всеобщий жизнедавец, «твердь и крѣпость, елей и милость» [I, 1, 277]. Философ не всегда довольствуется краткими определениями. Например, он развивает образ Бога-судии следующим образом. Человек, завидев только смирение Бога, не будет



страшиться его, не увидев в нем грозного судию. Ему нельзя взи- рать только «на одну внѣшность смиренія Христова (...) во смиреніи его суд его взятъ (поднялся высоко, высоко)» [I, 2, 164].

Самое распространенное определение: Бог есть любовь. Г. Сковорода объясняет, что значит любовь Господня, предлагая следующее толкование. Эта любовь есть «древнѣйшая всѣх тварей сим- метрія (...) ревностным сострастіем всѣх міров системы связавшая и обращающая» [I, 1, 298]. Таким образом, гармонию мира определяет и основывает любовь. Она не просто разлита во всем мире. Бог-любовь имеет и иные свойства. Дух любви Божией жесток, как буря, «шумен, как от вина, угліем огненным и пламенными варит, как ад жжет сердце, воскреляет и устремляет в горня» [I, 1, 302]. Челов- век рождается «любиться» с Богом. Тема любви ширится, и оказывается, что ангелы иногда «амурятся» с женами земными. Так мир зем- ной в этой аллегорической картине соединяется с миром небесным.

Называется Бог блаженным естеством, которое богословы име- нуют трисолнечным. Выступает он и как блаженная натура. Тогда Бог является «безначалною инвенцією, или изобрѣтеніем, и пре- мудрѣйшею делинеацією, всю видимую фарбу носящею, которая нетлѣнной своей силѣ и существу так сообразна, будто [одежда] тѣ- лу» [I, 1, 354—355]. Как видим, код науки объединяется в данном случае с кодом искусства и дополняется концептуальным образом одежды. Предлагая осмыслить сущность Бога в пространственных и временных категориях, Г. Сковорода указывает на то, что Бог не ограничен никакой «пространностію», «не имѣет ни высоты, ни глу- бины, ни широты, везде сый и всегда» [I, 2, 399], пребывает всюду «не мѣстом, но святынею» [I, 1, 316], даже в черепке, валяющемся на земле. Правда, исходя из глагольной формы *воззрѣх*, Г. Сковорода объясняет, что Бог находится над миром; ведь всегда, когда хот- ят его увидеть, смотрят «вгору». Указывая на то, что в Боге нет «раздѣленія», философ подчеркивает его единство, простирающееся по всем векам, местам и тварям. Так, пространственные пред- ставления при создании образа Бога сопрягаются с временными. В диалоге «Разговор пяти путников» на вопрос о том, когда и где люди могут «достать» Бога, сказано: «Вездѣ (...) Всегда» [I, 1, 339].

Рассуждая о вездесущности Всевышнего, Г. Сковорода называет его вечной мерой и планом всего «тварного» мира и человека. «Слово Божіе, совѣты и *мысли* его — сей есть план, по всему ма- териалу во вовсеселенной не чувствительно простершіей, все со- держащей и исполняющей» [I, 1, 167—168]. Идея всемирной гармо- нии, плана распространяется на Премудрость Божию. План оказы- вается и в руках Моисея, который с невидимого образа Божиего

«начертил его просто и грубо самонужнѣйшими линіями» [I, 1, 149]. Развивая идею плана, Г. Сковорода изображает Святую Троицу в виде «фігураднаго» треугольника Пифагора.

Бог — не только план, но и начало. Это понятие, взятое в связи с концом и бесконечностью, служит созданию образа Бога. Он «всему начало, Бог — средство, Бог и конец всему» [I, 2, 416]; «Начало и конец есть то же, что Бог, или *вѣчность*» [I, 2, 12]. Это начало невидимо и не маркировано во времени. Его концептом часто выступает колесо, который использовал также Я. А. Коменский [Палоуш 1997, 49]. Противопоставление конца и начала — еще один путь описания божественной сущности: Бог «все кончит, сам безконечный, а безконечный конец, безначальное начало и Бог — все одно» [I, 1, 341]. Для подтверждения этой идеи Г. Сковорода ссылается на «тайноводителей» или мистагогов. Особое внимание он обращает на то, что точное начало присутствует во всех системах мирских. Оно «есть то, что прежде-себе ничего не имѣло. А как вся тварь родится и ищезает, так, конечно, нѣчтось прежде ея было и послѣ ея остается» [I, 2, 12]. Единое начало однажды знаменательно названо родным, что указывает на неразрывную связь человека с Богом, который глава во всем; он всюду правительствует «за главу и вмѣсто начала» [I, 1, 165].

Как все категории и определения не стоят у Г. Сковороды на месте и постоянно меняются и даже преобразуются, так и начало становится словом: «Начинаніе, начало, совѣт, λόγος и Бог есть то же» [I, 2, 34]. Утверждение, что Бог есть слово, совпадает с определением Бога как начала, и цепочка тождеств растет: слово Божие есть человек Божий, а Божий человек — слово пророков: Мойсей «самое слово Божіе называет Божіим человѣком» [I, 1, 205]. Бог есть не только начало, слово, но и центр мира. Точно так же полагал и Я. А. Коменский, писавший: «Бог — как всеобщий центр, каждое из существ со своим центром, мир и жизнь как движение вокруг абсолютного центра» (цит. по: [Палоуш 1997, 49]). Бог дает человеку «тьму» небесных и земных знаменій, и невидимая и неустроенная земля благодаря центру принимает новый вид и просвещается. Так активность центра подана через оппозицию *свет/тьма*. Если Бог центр, то мир, как мы уже говорили, — окружность, по которой все стремится и течет к центру. Достигнув, доплыв до него, мир земной, именуемый «фігуральной мертвенностью», исчезает.

От «геометрическаго» образа мира Г. Сковорода переходит к категории причины и с ее помощью объясняет величие Бога. Он не только центр и начало, но и высшая из всех причин: «Бог есть вышшая всѣх вин вина и резон. Ему всѣ отдают причину, а он —

никому» [I, 2, 401]. Он «безвиновное *начало*, *безначальная вина*» [I, 1, 365]. Наделяя Бога определением причины, Г. Сковорода не переводит свои рассуждения в философский план. Причина у него по смыслу близка ответственности за все сущее. Эта ответственность безраздельно лежит на Боге, и он сам за все отвечает, никому не давая «отчет». Если бы так было, то Бог испытывал бы зависимость, и следовательно, имел бы над собой начало, что невозможно, ибо в этом случае он утратил бы божественную натуру. Как видим, у Г. Сковороды логическое толкование соседствует с попыткой мистического проникновения в тайну Божию.

## Смысловые оппозиции



Бог невидим, он тайна для человека, хотя и скрыт в его душе, он вечен и вездесущ, он новый человек и

человек истинный. Г. Сковорода эти представления о Всевышнем не просто подтверждает, но предлагает воспринять их в контексте антитетического строения всех трех миров, для чего выстраивает сложную систему смысловых оппозиций, применяя их к его образу. В результате он приобретает динамизм, а в сплетении противопоставлений углубляется видение его сущности. Философ очень тщательно работает с оппозициями. Он объединяет их и сталкивает, представляя одновременно. Выстраивает их последовательности, выводит отдельные ряды часто в усеченном виде; демонстрирует внутреннюю связанность, семантическую однородность; наглядно показывает принцип сцепления членов различных оппозиций в единое целое, их способность порождать следующие, а также вмещать в себя предыдущие. Г. Сковорода пишет, например, что «вся дѣла его (Бога. — Л. С.) в вѣрѣ, вѣра во истинѣ, истина в вѣчности, вѣчность в нетлѣннѣ, нетлѣние в началѣ, начало в Богѣ» [I, 2, 19]. Все смысловые оппозиции оснащены культурными концептами, обогащены кодами культуры. Иногда, правда, они сжимаются и становятся только определениями. Оппозиция *свет/тьма* порождает такие определения, как *блистающий*, *молниевидный*; иногда она реализуется в предикатах, например, когда говорится, что правда Божия блистает над землей.

По отношению к образу Бога оппозиции ведут себя весьма своеобразно. Заложенное в них противопоставление часто только подражает, как в оппозиции *тайное/явное*. С Богом всегда сопрягается тайное. Он есть «тайная нѣкая, по всему разлившаяся и всѣм владѣющая сила» [I, 1, 146]. О явном же в этом контексте ничего не

говорится, хотя концепция двойственной природы Бога требует явного противопоставления. Размышляя о ней, философ объясняет, что лицо Божие одно, «но двѣ породы: пустая и Божія, явная и тайная, образующая и образуемая» [I, 1, 402]. О богочеловеческой сущности Христа он говорит осторожно и призывает человека не судить по плоти, не засматриваться на «плотскую завѣсу», а «на лице истиннаго Божіево чловѣка смотрѣть» [I, 1, 137], постигая божественную истину. Двойственная природа Христа трудно воспринимается, в нее нужно уверовать. Когда этого не бывает, то возникает множество сект, появляются страдалцы, «кои лестію сего мучителя (дьявола. — Л. С.) прелщенны, выбодли себѣ соблазняющія очи, вырѣзали для царствія небснаго свои ятра и скопили самоизвольно или вдруг во великом числѣ сожгли самы себе» [I, 2, 150].

Богочеловеческая сущность Христа описывается через противопоставление внутреннего и внешнего, с помощью концептуального образа одежды, которой становится плоть человеческая. Господь одет «в болванѣющую кожу нашу» [I, 2, 44]. Не понимая, что под ней таится главное — так входит в действие оппозиция *тайное/явное* — люди «раздѣлили себѣ ризы его по модѣ Пентефріевои жены» [Там же], забыв о главном богатстве, о слове Божиим. Они пошли вслед за теми, кто всему прочему предпочитает осязаемое. В этом высказывании проступает еще одна префигурация Христа, Иосиф Прекрасный, чья одежды пыталась сорвать жена Пентефрия. Философ намеренно соединяет в этом высказывании старое и новое. Оппозиции *внутреннее/внешнее*, *тайное/явное* знаменательным образом выступают в описании рождественского эпизода: «Не устыдился всеблагій Бог, одѣваясь свѣтом солнечным, и в тлѣнных пеленах сокрылся так, как плод в ничтожном зернѣ; и сокровище, утаенное в рубище, тѣм пріятнѣе, когда найдется» [I, 1, 394]. Здесь вновь возникает концептуальный образ одежды — «тлѣнные пелены», противопоставленные солнечному свету. Бог же приравнен сокровищу, спрятанному в рубище. Оппозиция *внутреннее/внешнее* обогащается концептами, основанными на коде природы: «Сію я правду и царствіе твое посреде мене сыскал, вырил, как источник живыя воды, в тлѣнной землѣ моей, не скрыл и не смѣшал» [I, 1, 217]. Бог в этой оппозиции определяется как источник, человек как тленная земля. Оппозиции, с помощью которых философ создает образ Бога, применимы и к его атрибутам. Так, Премудрость «снаружи неказиста и презрѣнна», но «внутрь важна и великолѣпна» [I, 1, 148].

Богочеловечество Христа философ раскрывает через оппозицию *жизнь/смерть*, строя ее особым образом. Есть тленный, мертвый, смертный Христос и Христос живой. Конечная точка этой оппози-

ции — смерть Иисуса на кресте, умирающего во плоти, которая означает смерть ложного мира: «Во умирающей на крестъ Христовой плоти умирает весь вздор исторіалный» [I, 2, 21]. Конечно, когда Г. Сковорода противопоставляет Христа всему миру, то только живым его видит, а все остальное мертвым: «Отвело ты нас от живаго человѣка к мертвецамъ» [I, 2, 167]. Не меньшее значение имеет оппозиция *свет/тьма*. Бог и свет неразделимы. Он, «свѣтилник свѣта», «имѣл и любил в себѣ свѣтъ, свидѣтельствовавал и ходил во свѣтѣ, окончив в нем и за него теченіе жизни своей» [I, 1, 443]. Значения света принимает слава Божия. Всегда «блистает слава Вѣчнаго — как одно лицо в семи зеркалах; и одно солнце в седми днях, и один огонь в седми свѣчах» [I, 1, 403]. Человек жаждет увидеть этот свет, постоянно взывая к Господу, умоляя блеснуть своим светом. Значения тьмы не принимаются во внимание.

Бог — истинный человек из истинной плоти, истинный муж. Он сам истина, потому *Божий* и *истинный* — также одно. Как истинен Бог, так истинно и слово Божие, единственное средство избежать обмана и незнания. Бог один говорит истину, освещает ее и ее же творит, находя ее и во лжи. Эта истина сокрылась в нем, а он в ней, и соответственно, она находится внутри человека, если он принял в себя Бога. Так активизируются оба члена оппозиции *истина/ложь*. «Ты привидѣніе, а он в тебѣ истина» [I, 1, 163], — говорит философ человеку. Мир, «вся тварь», по сравнению с Богом есть «сѣнь привидѣнія» [I, 2, 39]. Бог не только истинный, внутренний, живой, но и новый человек. Оппозиция *новое/старое* принимает в себя значения других, как *свет/тьма*, *тело/душа*. Бог — новый свет, новое тело в перстном теле человека; он «новое во всем дѣлает сам собою» [I, 1, 165]. Обращаясь к образу Бога-создателя, Г. Сковорода выделяет в акте творения новое небо и новую землю. Понятие *новый*, с точки зрения философа, требует особого восприятия, которое он описывает через код движения. Однажды сказано: «Взлети к новостям с орлами» [I, 1, 288]. Эта оппозиция последовательно выступает в противопоставлении человека нового и ветхого Адама, который, как мы уже говорили, служит его префигурацией. Бог вбирает в себя оба противоречащих определения *новый* и *древний* и становится не только новым человеком, но и древним: «Что древнѣе, как премудрость, *истина*, *Бог*?» [I, 1, 298]. В нем скрыта древняя новость и новая древность. Он новый истинный Адам и ветхий деньми. «Все то не великое, что не заключает в себѣ купно древности и новости» [Там же], — заключает философ.

Таким образом, Г. Сковорода не только высоко ставит новое, но и сопрягает его с древним, выискивая в их синтезе тайный смысл

вечного. «Истинное учение перестало быть новым. Оно стало вечным, исключив тем самым возможность существования другого нового» [Арутюнова 1998, 21]. Противопоставление вечности и времени участвует в создании характеристики Бога. Г. Сковорода называет его вечным, ибо он жив не умирая. Он жизнь вечная, и не только вечен, но и равен вечности: «А что ж есть Бог, если не вѣчная глава и тайный закон в тварях?» [I, 1, 414]; «Он един дивное во всем (...), и истина его во всем вѣвѣки пребывает» [I, 1, 165]. Идея вечности увязывается с представлением о вездесущности Бога: «Он всеячно есть во всем, потому что истина есть Господня» [I, 1, 165].

Г. Сковорода настойчиво демонстрирует невидимость Бога, его невещественность. Бог, его лицо, его перст, его сила невидимы в этом видимом мире. По этому признаку он противопоставлен всему земному: «Видимая натура называется тварь, а невидимая — Бог» [I, 1, 145]. Это противопоставление Г. Сковорода представляет в движении, как становящееся: «Тогда прямо увидѣли, когда стал невидим и неосязаем так, как когда ишез из глаз тѣлесный друга моего болван, тогда осталось в моем сердцѣ его, как магнитной дух в стальном колцѣ: „Крѣпка, яко смерть, любовь...“» [I, 1, 301–302]. Объясняя значение данной оппозиции, он вступает в воображаемый диспут, возражая тем, которые думают, что Бог невидим, потому что мал, как маковое зерно, отчего и видеть его невозможно. У философа вызывает смех заявление о том, что Бог такой низкий, что не может распространиться по земле. Как видим, оппозиция *высокое/низкое* работает применительно к образу Бога: «С Богом святым низкое возводится, а без его низводится и высокое» [I, 1, 439]. По отношению к Богу Г. Сковорода применяет еще одну пару оппозиций, которую обычно использует в связи с человеком: *нужное/ненужное, трудное/легкое*. Объявив нужное легким, а трудное ненужным, философ заявляет, что человеку нужно только благое, все остальное — труд и болезнь. Благое — легкое и нужное, это и есть Бог един. Все остальное — «рухлядь, смѣсь, сволочь, сѣчь, лом, крушь, стечь, вздор, сплочь, и плоть, и плетки...» [I, 1, 145].

Через оппозиции философ демонстрирует способы почитания Бога, выделяя оппозицию *язычество/христианство*. Она постоянно участвует в создании образа Бога и обычно выступает как *видимое/невидимое, внутреннее/внешнее*. Все смешивая и ничего не разделяя, язычники избрали объектом поклонения плоть, т. е. внешнее. Они ей удивляются, ее описывают и ее измеряют, даже не помышляя о духовной истине, находящейся внутри. Они вещество принимают за Бога, поклоняются внешней пустоте, не видя внутреннего. Почитают видимых идолов, болванов, доверяются серебряному ку-

миру. Напомним, что «изображения, прежде всего статуи, по мнению ранних христиан, особенно вредны тем, что в них поселяются демоны, которым и поклоняются идолопоклонники» [Бычков 1995, 159]. Философ замечает, что подобная вера была присуща многим народам в древние времена. За язычниками следуют те, кто почитает в себе одну лишь видимость. Христиане же почитают невидимое, внутреннее, осуждая поклонение видимому: «Все то идол, что видимое» [I, 1, 150]. Антитеза *язычество/христианство* обогащается оппозицией *жизнь/смерть*. Быть язычником значит не только «увьрится праху ног», спутать зло с добром, тьму со светом, но также присудить праху, или смерти, жизнь, отдать почести идолам и кумирам, этим неудачным соперникам Бога: «Непонятно мнѣ то, каким образом присудил я кумиру божество, а живот тому, что мертвое» [I, 1, 170], — сокрушается один из участников диалога «Наркісс». Кумиру невозможно приписывать «божество», нельзя почитать идола за живое. Бог «ужасно ярится, если кто дерзнет ея (действительность. — Л. С.) хотя мало удѣлить твари или кумирам, с которыми он от начала вѣка всегда ревностную тяжбу имѣет» [I, 1, 179].

Важно отметить, что язычество, безбожие представляются философу лабиринтом. Здесь лабиринт выступает как тип пространства, из которого невозможно найти выход, и имеет только переносное значение [Цивьян 1996, 307]. На первый план выходит представление о язычестве-лабиринте, не приводящем к цели и только запутывающем человека. Таким образом, антитеза *язычество/христианство* вызывает к жизни другие и решается в разных культурных кодах, с помощью многочисленных культурных концептов. Примечательно, что проводится она через код музыки. Так, способна смутиться и вскипеть «вся мусікія, поющая пѣсни бездушному истукану, тлѣнному сему мыру, со златою его главою — солнцем (...) О Боже, сколь не слична мусікія без святаго духа твоего!» [I, 2, 115].

## Коды культуры



Нельзя сказать, что по отношению к Богу смысловые оппозиции достаточно развиты. В гораздо большей степени, чем им, философ доверяет культурным кодам, которые, с одной стороны, служат характеристике Всевышнего, с другой воссоздают его отношения с человеком, миром и Библией. Коды как бы подавляют оппозиции и даже распоряжаются ими. Так, например, многие из них требуют появления оппозиции *тайное/явное* и с ее помощью превращают демонстрируемые ими отношения человека с Господом в сложную внутреннюю жизнь души.

Г. Сковорода стремится представить мир религиозного чувствования как мир закрытый от посторонних глаз. Он не хочет выносить веру на всеобщее обозрение, полагая ее интимным переживанием каждого человека в отдельности; предупреждает, что войти в общение с Богом — очень трудное дело. Человек, всякий раз совершая сложную внутреннюю работу, должен идти к нему различными путями, которые и знаменуют культурные коды. Разрабатывая их, философ не только намечает пути, но и показывает трудности, стоящие перед человеком, которые он должен преодолеть. С их помощью Г. Сковорода выстраивает образ Бога. Например, высоко ставя оппозицию *внутреннее/внешнее*, он укрепляет ее значения, вводя код движения, имея в виду его символические значения. Именно этот код характеризует Бога безотносительно к человеку, демонстрируя принадлежность ему пространства всего мироздания.

**Код движения.** Слова Христа: «Аз есмь путь» многократно повторяются и варьируются в сочинениях Г. Сковороды. Не только сам Христос — путь, но и его слово — путь. Философ постоянно напоминает о его учительском пути. Слово *путь*, которое ведет его по текстам псалмов, по книге пророка Исаии, будто приводит Христа в движение: «Се! Спаситель твой грядет, имѣя со собою воздаяніе» [I, 1, 161]. Он находится в метафорическом движении: разъезжает на ангелах и апостолах, «и не Симеон его, но вѣчный Симеона и всѣх их, как ветошь свою, носит» [I, 2, 10]; «проходит перед Илиею в дуновении ветерка, то есть в виде легкого движения» [II, 2, 230]. К божественному пути пытаются пристать и язычники. Так код движения способствует развитию антитезы *язычество/христианство*: «Тлѣнь посюду взлѣзла на колесницу Божію. Сами свой прах вознесли на высоту Господню» [I, 1, 404]. Но Божий путь — это путь царский, верховный, горный, радостный, «сим путем шед Христос во пустыню, побѣдил сатану» [I, 2, 68]. Вне этого пути нет спасения, и человек жаждет именно так, в движении, увидеть Господа и даже слышит его обещания прийти: «О, гряди, господи Исусе! Ей, гряду скоро, аминь (...) Се Господь мой пришел!» [I, 1, 274]. Бог приводит в движение все невидимое существо.

Г. Сковорода вычерчивает направление Божиего пути, всегда ориентированного ввысь. Такое же движение совершают аллегии, замещающие Бога, ставшие самостоятельными определениями: «Веліколѣпіе онаго челоуѣка превышше небес и вышше всѣх наших стихій поднялося» [I, 1, 315]. Кроме того, философ стремится конкретизировать пространственные параметры пути Господа — на этом пути оказываются руки, ноги, волосы, вся плоть челове-



ская, а затем и его жилище. От него Г. Сковорода переходит к окружающему пространству, заглядывая за дворовый плетень, и вырывается взглядом наружу. Пространство ширится, и Бог уже движется по лесам и полям, над которыми надстраивается небо и вся система «коперниканских» миров. Итак, путь распространения намечен следующим образом: человек — земля — Вселенная. Поднимается Господь и выше Сатурна, восходит на солнце. Его путь предельно и парадоксально конкретизирован: планеты, как видим, здесь находятся рядом с плетнем. Так движение по вертикали в этом эпизоде соседствует с движением по горизонтали. Во всяком движении выделяется идея водительства: весь мир движется за Господом, следуя ему, ибо он ведет «лучшим» путем.

Не только направление, но и скорость движения Бога стремится передать философ в различных сравнениях, как, например, в следующем: «Сам Господь (...) яко вихр духа, возвищет в крылѣх своих» [I, 1, 281]. Он наделяет движением дух Божий, который носится над глубокой бездной морского течения, над тонкою тленью, как ковчег сверх всемирной воды. «Он сію тму просвѣщает, как молнія вселенную, сходит на ню, как голуб, согрѣвает, как кокош, как орел хвастное гнѣздо свое и крилами своими ничтожное естество наше возносит в горня и преобразует» [I, 2, 18].

Господь не только движется ввысь и вширь, но и пребывает в состоянии абсолютного покоя, он «почивает». Потому суббота оказывается «покоем покоев», символом «покоя Божія», а также идеального состояния «всѣх чистых фигур». Философ выискивает в Библии указания на состояние покоя, они полны для него высшего смысла и соответствуют идее покоя Господа. Соответственно, категория святости выступает как нечто незыблемое и неподвижное.

**Коды зрения и осязания.** Имея в виду оппозицию *видимое/невидимое*, заданную, но относительно не развитую, рассмотрим код зрения. Философ не только учит человека видеть Бога, но и свидетельствует о том, что и как видит Бог. «Очи Господни висоцы, чело-вѣкъ же смирен» [I, 2, 24], — вторит он священному тексту, наделяя Господа особым взором, «добрым», «высоким», «глубоким», «преблаженным» и «вѣчно сіяющим» оком. Одно оно светится везде, и в нем «высокое веденіе утаевается» [I, 1, 390]. Блистающее зарей, это око никогда не дремлет и не спит. Взор Господа направлен на самого себя. Его око — всевидящее, недремлющее, которым Бог не смотрит на презренный мир, «презирая нашего свѣта подлюю худость, терпящую запад, единственно смотрит на свой невечерній свѣтъ» [I, 2, 19]. Но все же он взирает на людей, но не на всех, вы-

бирая смиренных и не узнавая гордых. Он знает о всех тех, в чьих очах «высокое оное око, зѣница вѣчности и во свѣте свѣт истинный» [I, 2, 24]. Если истинное око не отражается во взоре человека, он становится недужным, хромым, слепым и не видит истинный внутренний свет. Его око не восходит к Господнему. Удвоив таким путем концепт ока, философ затем объявляет, что истинное человеческое око — это сам Бог; в нем, как в зеркале, видится истина. Око Господне соседствует с гласом: «О, преблаженное и вѣчно сияющее око! Привлечи нас, яви нам зрак твой и услышан сотвори нам глас твой, яко глас твой сладок и образ твой красен» [I, 1, 390]. Сближение различных кодов — обычный способ построения их системы.

Сделав слово *око* ключевым, Г. Сковорода многие библейские символы называет оком Господа. Семисвечник Захарии рассматривается им сквозь призму его значений. Семь свечей суть очи Господни, они же очи вечности, становящиеся одним оком, которое «открывается по всей его землѣ сей с нагрузом ея» [I, 2, 23]. Таких примеров немало, и все они свидетельствуют о том, что «во всѣх таких как содержатся внутри их, так и открываются *въчнаго* очи» [I, 2, 24]. Код зрения способствует созданию образов пророков и обогащает их. Они оказываются «глазастыми» и «прозорливыми», а очи их совершенными: «Нелзя имѣть очей лучших, как Авраамовы. Они одни видят овна, держамаго рогами в садѣ Савек» [I, 2, 168]. Через код зрения проведен и евангельский эпизод поклонения волхвов и пастырей. Никто не видит Иисуса, никто не кланяется ему, кроме них; они «издалеча прійшли во град Давидов и ночью в вертепных тайностях сыскали его» [I, 1, 221]. Они смогли увидеть Господа, потому что узнали себя. Также и апостол Петр видел далее «пустой плотяной завѣсы» своим голубиным оком.

Концепт ока распространяется на веру. Она наделяется зрением, как и блаженство: «Закрытое всѣм совѣтам блаженство, будто издали в зрительную просматривает трубку, с которою и представляется» [I, 1, 152]. Способность видеть усиливается введением телескопа, с которым появляется и вера. Зрительная трубка, телескоп, направлена ввысь. Вера смотрит на Господа, и они обмениваются взорами: «Одна точію вѣра на них (на очи Господни. — Л. С.) взирает, а они взаим на вѣру» [I, 1, 382]. Премудрость Божия, характеристика которой всегда сопровождает образ Бога, также получает однородные с ним характеристики. Она наделяется «остродално-зрительным» орлиным глазом.

Другое дело человек. Он не обладает таким совершенным зрением и потому не может узреть Бога, если пользуется только внешним

зрением, ибо «нелзя ползующим по землѣ и пресмыкающимся по стихіам взором видѣть его» [I, 1, 315]. Раз Бога нельзя увидеть, то нельзя его понять, и тогда человек не понимает и себя. Если ему это удалось, то он может надеяться на то, что узрит невидимое, ибо тогда он приобретает внутреннее зрение и видит Господа: «Явися не только Симону, но и мнѣ, малѣйшему, познался» [I, 1, 321]. Естественно, познание Бога через код зрения нельзя воображать в реальных измерениях. Развивая его, Г. Сковорода не вспоминает об экстатических видениях и чудесах. Он четко заявляет, что Бога созерцать как видимое нельзя: «На лице истиннаго человѣка Божія смотрѣть никак твоему оку нетерпѣливо» [I, 2, 163]. Эту мысль, чтобы приблизить ее к читателю, философ выражает в стяжении высокого и низкого: «Не можеш, Лука, Христа видѣть. Одну срамоту, лице его покрывающую, и задняя его видиш (...) И засмотрѣвшись на плечи его, не миновал бы того Христа, Павлом познанного, вчера и днесь вовѣки находящагося и Ісаією видѣннаго» [I, 1, 208]. Он подтверждает ее, напоминая, что также и ученики Христа на Фаворе по-разному видели Христа: «Один Христос сносен очам Петровым, второй — страшен. Перваго множайшіи 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» [I, 1, 207]. Эта мысль Г. Сковороды перекликается с идеей Я. Беме о том, что «Бога способен созерцать тот, в ком Бог стал человеком (...) это соответствует моралистически-психологическим мотивам барочного века» [Михайлов 1997в, 649].

Отказав человеку в способности видеть Бога, Г. Сковорода тем не менее призывает его стремиться к этому: «Продерим же, о мертвая и безсушная тѣнь, глаза наши и заобыкшее око ко плотской тмѣ око наше возводя потихоньку в горняя, приобучаймо смотрѣть на Ізраиля то есть на истиннаго человѣка, минуя покрывало плоти» [I, 2, 164]. Если человек не в состоянии это сделать, то сидит в аду, лишается жизни, света и мира. Когда философ строит противопоставление Бога дьяволу, то также учитывает невозможность видеть Бога: «Надобно, кажется, еще знать и то, для которых совѣтов или дѣл тот дом построен — бѣсам ли в нем жертву приносят или невидимому Богу» [I, 1, 169].

Сложная ситуация с кодом зрения, условия, которые ставятся человеку, возможность зреть все вокруг себя, которой располагает Всевышний, поддерживаются запретом на код осязания. Ко всему вышнему христианин не может прикоснуться. Только язычники осязают своих идолов. Философ иллюстрирует эту идею, в диалоге Души с Духом. Душа, завидев двух птиц, пугается, и ее ободряет Дух,

объясняя, что это «небо посылает вѣстники со знаменіями (...) дневный вран несет яблоко, прозорливый же еродій — гроздь виноградный» [I, 2, 161]. Этих вестников можно видеть, но ни в коем случае нельзя к ним прикасаться, иначе они больше не появятся. Так они, «лѣтая и увеселяя, пребудут до скончанія вѣка» [I, 2, 161].

Интересным образом видоизменяется код осязания, никогда не включаемый в сферу сакрального. Однажды оказывается, что человек, ведомый верой, способен, осязая, провидеть невидимое. Тогда он присовокупляет к гнилым и подлым мыслям мысли высокие и прозорливые. Это происходит потому, что при Господе исчезает слепота человеческая.

**Коды слуха-звука, музыки.** Итак, Бога невозможно увидеть, не обратившись к внутреннему зрению. Контакт с ним через этот код явно затруднен, но это не единственный код, с помощью которого человек познает Господа. Код слуха — важнейшее средство установления связей с Всевышним; философ настаивает на том, что Господа можно слышать. Проводя его образ через этот код, он не удаляет Бога от человека, как делает это, разрабатывая код зрения, а приближает к нему. Естественно, вся эта акустическая ситуация разыгрывается в метафизическом плане и происходит при определенных условиях.

Философ говорит, что услышать Господа можно точно так же, как и увидеть: только познав себя и имея Бога в сердце. Тому, кто лишен этого, Бог не отворит благое сокровище, небо, и человек никогда не услышит его. В противоположном случае он может рассчитывать на то, что Господь его услышит и он уловит идущий с небес божественный глас. К нему человек должен прислушиваться и передавать сказанные им слова потомкам. Г. Сковорода заставляет его делать это непрерывно. «Слыши слово Господне!» [I, 1, 180], — повторяет он призыв, объясняя, как этого добиться. Человек должен наставить уши, внимательно прислушиваться к гласу небесному. «А гдѣ же ваши уши тогда, когда громчайшею трубою небеса проповѣдую: „В солнце положи селеніе свое?“» [I, 1, 157], — спрашивает он. «Вѣдь развѣ по сію пору ушей не имѣешь? И не слышишь, что такое молніевидный ангел вопіет: „Нестъ здѣ!“» [I, 1, 219], — с раздражением обращается он к человеку. «А не дышет ли во уши твои, любезная моя, вѣтер и шум орлиных крил, несущих апокалипснужену с прекрасным ея сыном?» [I, 2, 145] — вопрошает Дух Душу.

Бог сам требует от человека услышать его тайный и немолчный глас. Обращаясь к нему, он тайно кричит, и его нетленный глас должен услышать каждый. Человек же со страхом отвечает, что не

слышит, ибо Бог произносит слова, которые никто не может «слухом услышать», но возгласы, направленные к Богу с просьбой «сотворить глас», звучат неумолчно. Человек должен приложить усилия, чтобы услышать Господа. Он испытывает затруднения, прислушиваясь к слову свыше: «Почувствовал он в ушах своих неслыханный пред сим звон и дивный голос таков: „Глупый! Чего ты плачешь? Кого ищешь? Я всегда с тобою“» [I, 1, 206], — утешает Господь человека. Эти затруднения объясняются тем, что прислушиваться к священному слову следует, обратившись внутрь себя самого. Господь же слышит человека, до него доходят его молитвы.

Код слуха постоянно связан с кодом звука. Сила и громкость звука постоянно фиксируются; библейские пророки и сам Господь говорят с различной интонацией. Глас Бога — это нетленный глас. Он произносит живое слово и им исцеляет. Его слово — «тайно гремящее». Бог не может обратить к себе мир, «не загремѣвъ страшным оным тайным громом» [I, 2, 405]. Божий глас Г. Сковорода часто именует громом: «Внемлите грому сему: „Плоть ничто же, дух животворит“» [I, 1, 156]. Господь «гремит», обращаясь к апостолу Павлу. Иногда он «ревет», как лев, и глас его тогда — это рык львиный. Не только громopodobный глас, но и крик присущ вышним силам. Господь кричит человеку. Важно, что крик этот, как и гром — тайный: «В то время, по открытіи глаз, тайно кричит в душѣ дух святыи слѣдующее: „Правда твоя, правда вѣѣкъ, и закон твой — истина“» [I, 1, 152]. Таким образом, код слуха сближается с оппозицией *тайное/явное*. Однажды, когда Бог изображается в образе змия, сказано: «Естли имѣѣшуши, послушай, как чудно сей змій свистит: „Плоть ничто же...“» [I, 1, 365]. Таким образом, «змій», который есть Христос, слово Божие, священная Библия, издает звуки, какие ему положены в народных мифологических представлениях [Гура 1997, 320]. В другом месте сказано, что Господь обращается к народам «свистом своим. Свистом отзываются отдаленные заблужденіем в полѣ или в лѣсу, живо на голос возвращаясь» [I, 1, 248]. Символический змеинный свист здесь сочетается с бытовой картинкой, изображающей заблудившихся в лесу.

Человек прислушивается не только к гласу Божиему, но и к посланцам небес, к Премудрости Божией, которая вечно продолжает неумолчную речь свою и говорит «чувственным» голосом. Различает он и вопли пророков, вторящих Господу. Они, как и Господь, кричат, орут и стенают. Их крик обращен к человеку. Они бы так не кричали, если бы тот отличал честное от недостойного. Философ постоянно призывает его слушать их, ибо так он услышит слово Господне: «Слушай, что о таковых ко Исаи говорит Бог» [I, 1, 176];

«Слушай, что отец его чрез его жь самага и в нем и к нам говорит» [I, 1, 182]. При этом он указывает на то, что расслышать это слово трудно, ибо этому мешают бури и облака. Не только человек стремится быть услышанным Господом, но и весь мир. Их воззвания к Господу выражаются воплем и криком, а также «гадательным молчаніем» [I, 2, 146], которое свойственно немым небесам.

Естественным образом код звука преобразуется в код музыки, который образуется благодаря переводу произнесенного слова в спетое. Так философ повышает ранг слова. Силы небесные, ангелы у него обычно поют. Кстати, не всегда удачно, порой даже не согласно «и не по Давидовому на библейном инструменте» [I, 1, 376]. Код музыки распадается надвое, как все в системе философа. Для него важно противопоставить музыку угодную и неугодную Богу. Бог недоволен той музыкой, которую создают язычники. Несмотря на то, что Г. Сковорода не касается споров между католиками и православными, в вопросах музыки он не отступает от трактовки церковной католической музыки, идущей еще от ранних полемических споров. Он осуждает ее за наличие музыкальных инструментов. Ржание и пищание музыкальных органов не угодно Богу: «Поют в костелах в день святаго духа: „Согласная возшумѣ пищальская пѣснь“» [I, 2, 151]. Ему нужна иная музыка.

Очевидно, что противопоставление католической и православной церковной музыки Г. Сковорода переводит в план противопоставления музыки духовной и светской. Об их разделении Г. Сковорода знаменательно пишет в «Пѣсни Рождеству Христову о нищетѣ его», спрашивая, какая музыка звучала в вертепе: «Музыка там ли Модна и лестна Увеселяет Царя небесна? — Пастырскій сонм на свирѣлках Хвалит его на сопѣлках Препростым хором» [I, 2, 132]. Как видим, незатейливые музыкальные инструменты, сопелка и свирелка, допущены в духовную музыку, хотя главный акцент делается на «препростом» хоре. Это противопоставление вновь трансформируется в противопоставление музыки святого духа музыке языческой. «Не можно ль довольно надивиться, коль согласная сих проповѣдников труба и музыка!» [I, 1, 320], — восклицает один из участников диалога «Разглагол о древнем мирѣ». В данном высказывании подчеркивается согласие, гармония; иного и быть не может. Ведь это «пресличная святаго духа мусикия», которая «противится в чело оной идола деирскаго музыкѣ» [I, 1, 320–321], то есть языческой, которая мутна, «раздорна», скверна и дышит столпотворением. Ее инструменты несовершенны, как и те, с которыми Адам покидал рай: он нес расстроенную псалтырь и «несличныя» гусли. Значит, когда он был в раю, то играл на них, еще настроенных, воздавая хвалу Господу.

Небесная музыка влечет человека и мир, и тогда он и вся вселенная отзываются Господу всеобщим сладким и громким пением «с несказанным веселием и согласием плещуща руками» [I, 1, 344]. Также весело поют ангелы, трубят пророки. Согласные хоры воспевают: «Коль красны дома твои, Иакове...» [Там же]. «Сии ангелы Божии высоким трубным гласом возбуждают спящих на землѣ и мертвых в сѣни стихійной» [I, 1, 318]. Апостол Павел и пророк Исайя — это чудесная «двоица» трубачей, и трубят они не о земном человеке, но о Господе. Их трубы согласны с трубой святого Петра: «О, коль красное и согласное сих трубачей воскликновение» [I, 1, 318]. Как помним, Захария и Иезекииль — также трубачи.

Примечательно, что однажды философ коснулся и поэзии в связи с Богом, развивая ее тему в одном своих сновидений, которое можно назвать филологическим. В этом сне он видит себя вооруженным «ценнейшим и художественно выполненным серебряным копьем» [II, 2, 265]. Упоминание копья явным образом связано с темой вечного сражения с дьяволом. Он движется с ним к великолепному дворцу, где его ожидают. Телохранители, стоящие у ворот, следят за тем, чтобы ему никто не мог воспрепятствовать войти внутрь. Там философа просят комментировать стихи. Услышав просьбу и среагировав, в основном, на указание, что он должен сделать это, чтобы рассеять скуку, Г. Сковорода не может ее выполнить и заливается слезами. Он даже не может вспомнить имя поэта, стихи которого ему предложили комментировать. Рыдая, он говорит, что нельзя требовать утешения от поэтов, минуя Бога. Вновь появляется тема человека, лучшего из творений, ищущего утешения в самом себе, ибо Бог в нем, но не в искусстве слова. Так определяется место поэзии и всякого искусства в мире. Оно находится между человеком и Богом.

**Код обоняния.** В создании образа Всевышнего очень активно участвует код обоняния, так как он в полной мере демонстрирует недостижимость Всевышнего для человека и являет собой подлинно косвенный путь его познания. Коды зрения и слуха связывают человека с Богом, несмотря на все те трудности, которые он испытывает, стремясь увидеть и услышать Господа. Код обоняния превышает их по силе связи и при этом отодвигает образ Всевышнего от человека, так как он может не слышать и не видеть Господа, но зато чувствовать божественный аромат и так воспринимать его.

Код обоняния не изолирован от других и часто выступает с ними вместе. Возведя его на ступень абстракции, лишив знак соотнесенности со значением, Г. Сковорода совмещает его с кодом зрения, предлагая человеку увидеть невидимое благоухание. Он также есте-

ственным образом связывает код обоняния с кодом природы. Конкретизирует его, упоминая различные цветы, розы, лилии, нарциссы, ландыши, а также символические «крыны селные», или полевые лилии, «шыпок», или дикую розу. Также ароматические вещества, смирна, стакта, касия, фимиам, миро, участвуют в создании этого кода. Он вбирает в себя различные, удаленные от него по смыслу образы, соотнобразуется со смысловыми оппозициями. За счет своей абстрактности, невещественности он легко вступает в отношения с ними и объединяет их, как это происходит в следующем высказывании: «А как в розах, лиліях, нарцызях благовонность по добротѣ одна, разная по вкусу, так сія разнovidная сила Божія, таящаяся в избранных его наподобіе злата и драгих камней, довольно заслужила, дабы имена любезнѣйших челоуѣков и дѣла их, будто корзинками и кошельками были вседражайшего существа вѣчнаго, царствовавшего в одушевленной их плоти» [I, 1, 396]. Философ рассуждает о «благовонности» цветов, символически изображающих «разнovidность» проявлений Божией силы. Эту «разнovidность» в свою очередь знаменуют драгоценные камни и золото. Так цветы встают в один ряд с драгоценностями, хотя их главный отличительный признак — аромат. Затем Г. Сковорода вспоминает, что ведет речь о символических цветах, и называет их вместилищами Бога, будто забывая о коде обоняния. Он будто исчезает, чтобы затем вернуться и вновь принять символическое значение.

Основные значения кода обоняния связаны непосредственно с Господом. Он не только невидим, не только одевается светом, но способен издавать благоухание, «аки роза и крын, дышет благовонныя духи: „Смирна и стакта и касія от риз твоих“» [I, 2, 156]. Бог может творить благоуханную бурю. Он окутывает весь мир фимиамом, и мир становится благоуханием, «миром» мира. Философ в семиотическом аспекте преподносит фимиам и миро. Обращаясь к истории ветхозаветного Товита, он, повторяя слова ангела Рафаила, объясняет, что благоухание Господне — «дым дыма и дух духа» [I, 2, 68], которые превосходят «дебелость» плоти и тонкость души. Благоухание Господне сопровождает благие дела человека: «Благословенное Господем дѣло, будто полная роза и благовонный ландыш, сокровенною дышет красотою» [I, 1, 424]. Это благовоние издают сакральные локусы, как Галилея. Его вечно вдыхают пророки: «Благословен еси, Господи Боже мой. Се начинаю чувствовать сладчайшее благоуханіе разлившагося без границ духа животворящаго твоего, как сладковоннѣйшаго фиміама, готов вслѣд его текти» [I, 1, 232].

Небесные силы описываются через код обоняния и предстают издающими небесные ароматы. С архангелом Михаилом связыва-



ется запах нарда. Он отверзает цветущие уста «в сей нетлѣнный запах» [1, 2, 66]. Архангел Гавриил восседает на небесах с цветком в руке, «обоняя (...) сладковонный шипок и крын сельный» [1, 2, 67]. Аллегорическая фигура, Астрая, издает «дивный дух, превосходящій фіміями, крини и розы» [1, 2, 129]. С ее появлением вся горница исполняется божественного благоухания.

Код обоняния, как и все другие, двойствен. Он вмещает в себя значения не только прекрасного аромата, но и смрада. Наличие последнего не разрешает струиться чудесным запахам, потому что дух веры бывает только там, где его нет. Нельзя найти благоухание «в смрадном содомском и мертвом блатѣ» [1, 2, 93], там, где существует плотский человек и где забыли Господа. Благоухание всегда противопоставлено зловонию и смраду. Иногда их противопоставление снижается, и тогда появляются некие «срединные» запахи, «поваренные», гарь и «курение».

### **Рай Божий**



Код обоняния присущ не только Богу. Г. Сковорода распространяет его на рай и прежде всего описывает его как источающий чудесные запахи. Возможно, здесь философ идет вслед за Блаженным Августином, полагавшим, что обоняние не столь прямо действует на человека и не столь опасно для души, как другие способности человека воспринимать мир [Бычков 1995, 328]. Следовательно, этот код в состоянии передать наиболее абстрактное, недостижимое и возвышенное. Благоухание разлито в рай. Его издают чудесные цветы, о красоте которых ничего не говорится. Они выступают в обобщенном виде, потому что главное не то, каковы растения, а какой неземной аромат они издают. Весь рай — это сад благоуханный, он пронизан чудесным ароматом, который столь совершенен, что человеку трудно его уловить; но, взирая на райские цветы издали, с земли, он может их разглядеть. Так неожиданно разрешается увидеть невидимое. Человек смотрит на цветы, не чувствует аромата, но верит, что они дышат дивным благовонием. Потому и весь рай именуется, как и райские цветы, «сладкодышущим». Так происходит колебание между далеким и близким, столь типичное для Г. Сковороды, и точка зрения резко меняется. Однажды рай дан через код вкуса: «Вѣра, свѣтъ во тмѣ видящая, страх Божій, плоть пробуждающій, крѣпка, яко смерть, любовь Божія — вот единственная дверь к райскому вкусу» [1, 1, 162].

Г. Сковорода не ставит задачи дать конкретное описание рая. Его очертания остаются неуловимыми, даны очень скупо, что шло

вразрез с существовавшей тогда традицией, которую философ прекрасно знал. Рай представляли конкретно и зримо, наделяя его пространственными характеристиками [Корзо 1999, 28]. Рай у него явно не противопоставлен аду, что неожиданным образом соответствует древней славянской традиции: Его «первоначальные картины (...) строились в оппозиции не к аду, а к земле» [Бартминьский Небжеговска, 1999, 61]. Естественно, трудно предположить, что философ имел в виду эту архаическую концепцию. Его вела иная задача — придать христианской картине мира высокую степень абстрактности и лишить ее вещественности, которой она обрастала как в народных религиозных представлениях, так и в проповеди и в иконописи. Он даже был готов эту вещественность сохранить, но только при условии вынесения на первый план ее символического начала, как это происходит, когда блаженную нищету философ объявляет дверью в рай. В остальном очертания рая расплывчаты и неопределенны.

Рай представлен не столько как верхний ярус мира, сколько как тождественный самому Богу и его заветам: «Что убо есть рай? Что ли есть благовидная свѣтлость высоты небесныя, аще не заповѣди Господни, просвѣщающія очи?» [I, 2, 111]. Бог — рай веселья и мира нашего, один «всем сладость». Рай же называется истиной Господней. Г. Сковорода сплетает рай с темой Пасхи, центральной для его религиозной философии. Тогда он оказывается «воскресенским» садом. Итак, рай и Бог равны. Как Бог находится внутри человека, так и рай, совпадая по значению с Богом, обретается там же: «Весь рай заключается в твердом сохранении и соблюдении заповедей Божиих» [II, 2, 246]. Рассматривая отношения рая и мира, Г. Сковорода предполагает, что мир может стать раем, если Бог внутри нас: «Так для мудреца раем будет любой берег, любой город, любая земля и любой дом» [II, 2, 258]; «Если, напримѣр, кая-то фамилія, или город, или государство по сему моделю основано и учреждено, в то время бывает он раем, небом, домом Божиим и прочая» [I, 1, 147]. Рай-сад перемещается и появляется на земле, где человек сам сажает его, а затем собирает плоды. Так он оказывается в душе человека. Не только Бог, но и человек становится его проекцией.

Рай конкретизируется, когда в действие входит код природы. Он представлен не только через код обоняния, но и через этот код, так как соткан из бесчисленного множества садов, будто венец из венчиков. В нем течет чистейший родник. Напомним, что и в проповеди XVII в. рай изображался «вечнозеленым садом, „наполненным розами, весельем, красотой. Никогда в нем не увядают, не перестают цвести цветы; всегда царит в нем весна с плодами лета, так, что он подобен небу“ (Мл. 1.11, 479)» [Корзо 1999, 15–16]. Философ

не просто переносит на образ рая образ сада реального, земного, хотя, конечно, частично это перенесение происходит. Он редко описывает сады и райские кущи, они остаются почти невидимыми; упоминается только райская яблоня, дерево жизни, противопоставленное «хвастію», т. е. человеку. Это дерево жизни соотносимо по смыслу с садом [Цивьян 1997, 583], а следовательно, с раем. Для Г. Сквороды оно не только яблоня, цветущая в раю, но и мир Господень, и день Господень, и закон Божий Его животворящие плоды названы заповедями Господними. Дерево жизни противопоставляется евангельской «гибельной» смоковнице с ее «гладкой» тенью и смертными плодами, которые хватает человек, минуя райское дерево. Встречается противопоставление живого и мертвого дерева. Один раз говорится о семи райских яблонях, обычно фигурирующих в иконографии, и даже о райских плодах, которыми оказываются правнуки «премудрой прабабы» Евы, несовершенные люди. Кроме яблонь, в раю есть чудные «красные грозды», или виноград, восходящие к наименованию Господа виноградной лозой: «Да красный грозд тебѣ принесу, как розу. Грозд райскій» [1, 2, 165].

«Сад содержит в себе некую особую ценность (первоначально сакральную — священное дерево и под.), и потому нуждается не только в уходе, но и в охране (...) сад представляет собой замкнутое, огражденное (что и отразилось в его этимологии) пространство с контролируемым входом и выходом» [Цивьян 1997, 583–584]. Г. Скворода явным образом концентрируется на замкнутости сада. Его привлекает не столько он, сколько его ограда. Его рай не просто огражден, а окружен «непролазными» чащами. Об этих чащах говорится чаще, чем о самом саде, что неслучайно. Они, как и садовая ограда, в символическом плане демонстрируют невозможность проникнуть в ядро сакральных значений.

Таким образом, при описании рая философ стремится приумножить символичность христианского космоса, отвести его от мира реального [Бычков 1995, 262], представить христианскую картину мира в связи с внутренним миром человека. Общие черты священного локуса он конкретизирует только с вступлением в действие кодов обоняния и природы. Также этому способствует оппозиция *сладкое/горькое*, как всегда по отношению к высшим сакральным ценностям утрачивающая член с отрицательным значением. Важно отметить, что рай постоянно вызывает к жизни тему веселья и радости, присущую Богу: «Едем значит рай сладости, увеселительный сад» [1, 1, 407]. Это чрезвычайно значимое определение для Г. Сквороды. Он наделяет им также всякого истинного христианина и мир, который называет веселым и Божиим.

## Имена и художественные дефиниции



**Имена Божии.** Философ постоянно прослеживает процесс наименования Богом всех явлений мира как часть процесса творения; перечисляет наименования, которые Бог дал миру, указывая

на то, что те имена, которые дает миру человек, не сравнимы с божественным творением имени. В поисках путей познания Бога философ обращается к категории имени. Определяя его сущность через имя и осознавая взаимозаменяемость его имен, философ рассматривает эту категорию, всякий раз поясняя, что в имени, как сказал бы он сам, провидится сущее. Потому так необходимо проникать в смысл имен Бога, — считает он. Познать имена Божии значит проникнуть в его тайну. Будучи уверенным в том, что субъект и имя неразрывно связаны, кстати, в отличие от слова и вещи, Г. Сковорода утверждает, что, познав имя, мы познаем и Бога, так как имя его и естество тождественны. Потому, отдавая слово Богу, он развивает идею этого тождества: «Кто-де ищет моего имени, тот не видит естества моего. Имя мое и естество есть то же» [I, I, 414]. Таким образом, только в высшей точке концепции Г. Сковороды происходит совпадение знака и значения. Совпадают не только естество Бога и его имя, но и его слово, истина, судьба и милость. Здесь концепция философа сходна с идеей Оригена о том, что «имена Бога не произвольны, но связаны с его сущностью» [Бычков 1995, 257]. Он призывает человека внимательно прислушиваться к имени Божию и предостерегает от принятия его «напрасно», то есть вне тех значений, которые оно содержит. Человек зря думает, что может его сразу осмыслить и понять, так как сделать это без представления о двойственности мира, невозможно: «Скажи ж теперь, что такое разумѣешь чрез сіе имя (Христос)? Если разумѣешь какую тлѣнь, без сумнѣнія, чрез имя Христово разумѣешь пустошь» [I, I, 208] и слышишь «звон».

Всегда проявляя огромную свободу в обращении со священным, стремительно сокращая дистанцию между человеком и вышними силами, философ полагает, что человек сам может давать имена Богу. Предварительно он рассматривает вопрос о том, как назывался бог у древних. Оказывается его имя было *ум всемирный*. Используя риторическую фигуру перечисления, философ составляет целый список имен, которыми называли бога язычники: «Натура, бытіе вещей, вѣчность, время, судьба, необходимость, фортуна» [I, I, 145–146]. Эти имена предвещают те, которые дают Богу христиане, следовательно, и язычники стремятся к вечной истине. Поч-

ти весь этот список, за исключением фортуны, оказывается пригодным для христиан, которые, очевидно, дают Богу «знатнѣйшіе» имена. В их списке, более кратком, на первый план выходят имена, означающие власть Божию: «Дух, Господь, царь, отец, ум, истинна» [I, 1, 146]. Философ проводит краткий семантический анализ этих имен, останавливаясь на двух последних. В них он отмечает такие категории, как вечность и невещественность: «Ум вовся есть невеществен» [Там же]; «Истинна вѣчным своим пребыванием совѣм противна непостоянному веществу» [Там же]. С тем, чтобы усугубить значение такого имени Бога, как *истина*, Г. Скворода вспоминает венгерское слово *isten* (бог), приводя его в славянской транскрипции и смело предполагая созвучие русского *истина* и венгерского *isten* неслучайным: «Да и теперь и в нѣкоторой землѣ называется Бог иштен» [Там же]. Так он объясняет сущность имени путем этимологизации.

Г. Скворода ищет объяснения имени Бога, обращаясь к античности и даже к сонму египетских богов. Он перечисляет имена божественной силы, побуждающей человека к сродности: у древних египтян ее называли Исис, у эллинов — Афина, у римлян — Минерва. Последнее имя философ трактует как обозначение натуры, что неслучайно, так как не раз называет Бога природой — «Нельзя сыскать важнѣе и Богу приличнѣе имени, как сіе» [I, 1, 329]. Он рассуждает о том, был ли Минерва мужчиной или женщиной, и главное видит в том, что он (она) «к тому рожден, чтоб мог для себе и для своей братьи хорошо научиться знать, гдѣ обитает щастіе» [I, 1, 423]. Природу-бога, напоминает философ, также именовали гением.

Библия также поставляет множество имен Бога, которые Г. Скворода сводит в один ряд на основе символического значения слова: «В Библии Бог именуется: огнем, водою, вѣтром, железом, камнем и протчими безчисленными именами» [I, 1, 329]. В поисках божественных имен он обращается к книгам Ветхого Завета. Называет имена, которые давали Богу ветхозаветные пророки — Моисей и Исайя именуют его сущим, Павел — вечным. Указывает Г. Скворода имена Божии, которые создавали апостолы. Иоанн Богослов называет его любовью.

Пускаясь в поиски божественных имен, философ довольно часто оперирует атрибутами, все-таки опасаясь проводить операции наименования напрямую. Богу дается множество определений-атрибутов, среди которых, например, такие, как простота и девственность, и конечно, мудрость, или Премудрость, имя которой у христиан есть Христос. Так происходит совпадение наименования атрибута с именем его носителя. Воспринимая Бога в неразрывной связи с

присущими ему категориями и приравнивая их ему, Г. Сковорода и им дает имена, вторящие Божьему имени. Премудрость называется душой, пользой и красой всякого дела. Она есть слава, совет, Воскресение, живот, путь, судьба, оправдание, камень веры, имя Божие, царство Божие, живое слово Бога.

Есть еще один более сложный путь познания имени Бога, который можно назвать эмблематическим. В одном диалоге философ, участвуя в дискуссии на тему о том, как можно изобразить нетленный дух, предполагает, что сделать это можно, нарисовав крылатого младенца, купидона. Таким образом, Г. Сковорода отказывается от слова и переходит к изображению, что естественно для него, так как эмблематическое видение мира, Библии, человека было ему всегда присуще. Новизна же этого подхода заключается в том, что он применяется относительно самого Бога. Собеседники философа возражают ему, полагая, что нельзя мешать «дѣло с бездѣльям, а христианство с язычеством» [I, I, 455]. Но философ непреклонен и призывает не опасаться изображать невещественное тленным. Для него язычество, т. е. античность, является лишь оболочкой, знаком, свободно вбирающим разнообразные и неожиданные значения; тем более что античное изображение легко читается символически. Крылатый младенец — идеальное изображение Бога, так как «крила его значит непрерывное, всю вселенную движущее движение, а младенство намѣчает в нем то: «Ты же тойжде еси...»» [Там же]. Так из эмблематического изображения-имени вычленяется код движения как значимый для «изобразительного» имени Бога. Отсюда делается невероятный рывок в область этимологизирования. Уловив созвучие в словах *бог* и *бег*, философ считает его неслучайным, так как каждый звук у него легко принимал значение. Опираясь на код движения и выводя его на первый план среди прочих, «зацепившись» за слово *бег*, Г. Сковорода создает следующую конструкцию, удивляющую своей смелостью: «Может быть отсюда родилось и имя сіе „Бог“, что движения вселенную движущаго так, как рѣки текуція, есть бѣг непрерывный» [I, I, 455]. Так эмблематический способ образования имени сливается с этимологизированием, что заставляет вспомнить В. Маяковского, который, следуя поэтике футуризма, также сблизил эти слова, только, естественно, определив не бога через бег, а бег через бога: «Дней бык пег. Медленна лет арба. Наш бог бег. Сердце наш барабан» [Поэзия 1999, 204]. Как заметил В. Кравец, «символические фигуры (Сковороды. — Л. С.) стали насущными и востребованными два века спустя, а путь его свободного гения, — «не тот ли путь для всех людей?», как вопрошал Велимир Хлебников» [Кравец 2000, 49].

**Сакральные художественные дефиниции.** Находясь в круге имен Бога, Г. Сковорода постоянно обращается к теории символа; давая Богу художественные дефиниции, он основывается на метафоре, или на эмблеме, в которой, как известно, скрывается метафора. Философ подробно объясняет, почему он избирает путь познания Бога через дефиниции, отличающиеся от имен тем, что в них наличествует элемент художественности. По его словам, Бога нельзя иначе изобразить как образами, или фигурами, потому что он невидим. Дефиниции поэтому оказываются наиболее подходящими фигурами. Проникнув в их смысл, можно приблизиться к божественным тайнам, — полагает философ. Особенность дефиниций состоит в том, что они определяют Бога с разных сторон. В каждой из них на первый план необязательно выходит целостный образ Бога, но в метафорическом контексте рассматриваются различные божественные категории, например, вечность или сила. К ним Г. Сковорода и подбирает необходимые для их разъяснения определения. Каждое из них опирается на культурные коды, среди которых выделяются коды природы, науки, искусства.

Часть художественных дефиниций философ заимствует из Библии. Бог — это *краеугольный камень*; но он же оказывается *драхмой*, а человек вслед за этим *кошельком*: «Уже червонец есть [Бог драхма], на что желать, чтоб кошелек был червонным? Довлѣт один» [1, 2, 401–402]. Так библейский образ усложняется, приобретает значение потаенного сокровища и втягивает в свое пространство человека. Оппозиция *внутреннее/внешнее*, всегда сопровождающая образ Бога, находит в этом высказывании приземленное, но неокончательное решение. Вниз его не пускает евангельская драхма. Г. Сковорода находит в Библии и другие дефиниции. Бог — это библейский *младой олень*, скачущий выше небес и гор. Таким образом, через библейский символ сквозит код природы. На евангельской цитате Г. Сковорода строит еще одну дефиницию — *дверь*. Он распространяет ее, именуя призывы Господа, обращенные к человеку, *преддверием*. Называет его по традиции *вертоградарем*: «Да и о Христѣ недурно написано: „Она же, мнящи, яко вертоградарь есть“» [1, 1, 249], тут же добавляя, что «всѣ богоглаголивыи пророки суть будѣто хранители вертограда» [1, 1, 250]. Бог получает дефиниции из христианского космоса. Он есть *рай* и *обетованная земля*. Эти дефиниции, хотя и расширяются, не отходят от канона.

**Светские художественные дефиниции.** Так как Г. Сковорода свободен в поисках художественных дефиниций, то определяет Бога в разных качествах и свойствах, обращаясь не только к сакральному

кругу культуры, но и к светскому. Можно утверждать, что этот круг предоставляет философу большие возможности для создания дефиниций, поражающих порой своей смелостью и неожиданностью. Часть из них идет из прошлого, но резко осовременивается в сочинениях философа.

Идея Бога-создателя разрабатывается им в ряде дефиниций, построенных на обращении к различным ремеслам, науке, художествам, врачеванию. Привлекает философа в этой связи древнееврейское сравнение Бога с *горшечником*, тут же превращающегося в *мастера*, который «непрестанно в препорциях или размѣрах упражняется, вытѣпливая по разным фигурам, напимѣр: травы, дерева, звѣрей и все прочее» [I, 1, 146—147]. Эта дефиниция благодаря расширению включает в себя понятие не только сотворения мира, но и гармонии его, творимой художником. Напомним, что уже Тертуллиан и Ориген так называли Бога, утверждая, что он «работал, как настоящий художник, притом красота законченного произведения возникла не сразу, но постепенно в процессе творчества» [Бычков 1995, 191]. Присоединился к этому метафорическому определению и Блаженный Августин: «Сам Верховный творец регулярно называется Августином Художником (*artifex*) и уподобляется во многом земному художнику» [Там же, 435]. Г. Сковорода обосновывает через эту дефиницию Бога идею единства мира. Развивая далее код искусства, он именует день субботний особенным портретом Бога. Когда код музыки входит в сакральный ареал, Г. Сковорода не только уверяет, что Бога поет вся Вселенная, но и что Господь есть «в музыке музыкою» [I, 1, 165]. Можно усмотреть сходжение этой дефиниции с образами барочной поэзии. Поэт эпохи барокко Дж. Марино называл Господа «извечным Маэстро», который «сочинил и представил свету дня прекраснейшую музыку Вселенной» (цит. по: [Гудимова, 1999, 12]). Господь распределил партии, сделал ноты ступенями к своему престолу, удалил Люцифера из райской капеллы, который слушает теперь только диссонансы ада.

Стремясь представить Бога как создателя всего сущего, Г. Сковорода приводит известные с древних времен сравнения его с *математиком*, *геометром*, переводящие поиски художественных дефиниций в разряд кода науки, что должно выявить понятия меры и точности, заложенные в этих образах. Представляя акт творения мира научным творчеством, Г. Сковорода утверждает, что «Бог есть лучший астроном» [II, 1, 66], ибо в его распоряжении находится весь космос. Примечательно, что это определение выступает однородным еще с одним: Бог — «наилучший эконо́м». В его распоряжении — «Божія економія», весь мир. Она «во всей вселенной ис-



правна, добра и всем нам всеполезна есть» [I, 1, 342]. Бог — также и *философ*. Очевидно, что в этой дефиниции активизируется известный топос всемирного учителя.

Бог — это не только *ученый, художник*, но и *архитектор*, создающий мир: «Не Бог ли есть всехитрец, еллински — аристотехна?» [I, 2, 89]. Закон же Божий с преданиями — его храм с притворами. Эта дефиниция полностью соответствует идее созидания, построения мира. Бог — не только архитектор, но и, как мы уже говорили, план. Этим планом «все-на-все создано или слѣпленно, и ничто держать не может без него» [I, 1, 167]. Если бы Бог был назван только планом или образом, Г. Сковорода изменил бы самому себе. Он развивает эту дефиницию, утверждая, что раз Бог это *план*, значит он и *мера*. Она тут же принимает конкретные значения. Бог — *пядь*, измеряющая весь наш ничтожный состав. Если Бог *мера*, то он и орудие измерения. Так оказывается, что Бог — это *цепь* и *веревка*, которой можно измерить все сущее. Сталкивая понятия действителя, орудия действия и его результаты, философ в метафорическом плане рисует образ Создателя. Оставляя на время в стороне дефиниции, несущие в себе конкретность, Г. Сковорода уверенно объясняет, что план этот есть «цѣна всему и благолѣпіе» [I, 1, 438]. Раз Бог объявляется орудием измерения, то к нему легко применить прием метонимии и по традиции назвать «рукой десной», направляющей мир, или перстом, содержащим «всю персть».

Через код архитектуры возможно описать его атрибуты. Так, Премудрость «весьма похожа на искуснѣйшую архитектурную симитрію, или модель, который, по всему матеріалу, нечувствительно простираясь, дѣлает весь состав крѣпким и спокойным, всѣ прочія приборы содержащим» [I, 1, 147]. Как помним, в аналогичных терминах определяет Г. Сковорода и любовь. Путь человека к Богу, точнее, неспособность человека одолеть этот путь, также преподносится в терминах архитектуры. Противопоставляя трудной дороге, ведущей к царствию небесному, дорогу легкую, отводящую от Господа, философ утверждает, что она открывает «перспективу и архитектурной мост прямо во град жи» [I, 1, 282].

Дефиниции все разнообразятся, и вот уже Бог объявляется *главным лекарством* и одновременно *главным врачом*, лечащим болезненную душу. Это о нем вещает Иисус сын Сирахов: «Почитай врача... ибо Господь созда его» [I, 1, 368]. Бог — главный «архиатор», и его лечение состоит в том, что он исцеляет человека от «сердечного сокрушенія». Его врачевания — не телесные. Душа человека выздоравливает, внимая премудрости притч, слушать которые, вопя, призывает лекарь. Бог называется и  *пациен-*

том иерихонским, которого привез в гостиницу самаритянин. Так по отношению к нему оживает медицинский код, развиваясь в разных вариантах.

От древности философ стремительно движется к новым временам, и Бог-создатель мира становится *машинистом*, а дух Божий — «*машинистовой*» хитростью. Он «сам одушевляет, кормит, разпоряжает, починает, защищает и по своей же воле, которая всеобщим законом, или уставом зовется, опять в грубую материю, или грязь, обращает» [I, 1, 146]. Если Бог *машинист*, то царство Божие есть «*главный пункт*» *машины*, которой он управляет. Премудрость же задает темп машины, ее правильность и верность. Эта художественная дефиниция представляет Бога как высшее, неподвижное начало. «Сам Творец недвижим, но побуждает, подталкивает, поощряет к движению» [Топоров 1996, 19].

Этот тип взаимодействия мира и его создателя передается не только через образ деятеля. Раскрывая божественную сущность через код науки, философ обращается к инструментам и через них описывает сущность отношений Бога с человеком. На первом месте стоит *компас*: что «компас в корабль, то Бог в человекъ. Компасная в сердце корабельном стрѣла есть тайный язык, закон, глава, око и царство корабельное» [I, 1, 414]. Кстати, вера у Г. Сковороды снабжена компасом, как и телескопом. Этот код развивается далее, и вот уже Бог перестает быть деятелем и становится частью инструмента, но такой, без которой этот инструмент — ничто. Имеется в виду *пружина*: «Он один тайная пружина всему сему» [I, 1, 422]. Природа, которой Бог равен, также именуется пружиной первоначальной всему и самодвижущейся. Таким путем Г. Сковорода передает идею всеобщей гармонии мира, который приводит в согласие и единство Бог. Так, не только сотворение мира, но и мудрое управление им раскрывают созданные философом художественные дефиниции, основанные на кодах природы, искусства и науки.

Возникают художественные дефиниции на основе выстроенной Г. Сковородой системы трех миров. Мы уже показали, каковы отношения Бога с миром и человеком. Теперь продемонстрируем, как полное их слияние порождает особые дефиниции.

Бог есть *мир*. Дав эту дефиницию, философ подробно ее анализирует. «Для чего ж не зватьс я ему миром и мира имущую крѣпостью, естли он показывает, гдѣ мир, и побуждает к нему, находясь сам всему благу началом и источником?» [I, 1, 341]. Он не только мир, но и *натура*. Он есть «господственная» *природа*, ибо в нем «весь мир с рожденьями своими, как прекрасное, цвѣтущее дерево, закрывается в зернѣ своем и оттуда ж является» [I, 1, 329]. Таким об-

разом, у Г. Сковороды понятие природы и Бога если не совпадают, как у Лейбница, то сближаются через метафорические определения. Так сужается только что заданная дефиниция, сосредоточиваясь на идее порождения всего сущего в мире.

Бог, как уже говорилось, *новый, возлюбленный человек*. Это определение дробится, включается код человеческого тела, и дается следующий краткий список дефиниций Бога: *глава, око, сердце*. Исходя из определения Бога человеком, философ внимательно рассматривает отношения человека и Бога. Эти его наблюдения порождают новые дефиниции. Господь наделяется определениями из мира человеческих отношений: он всех не только *отец*, но и *друг*, и дружба с ним — лучшее, что имеет человек. Когда человека замещает сердце, тогда оно оказывается Божиим другом: «Вы двое есте и есте едино» [1, 2, 127]. Бог, подобно Библии, — и *брат* человеку.

Дефиниции Всевышнего, не отрываясь от человека, перемещаются в то пространство, где он обитает. Бог оказывается в его доме *домом*. Конечно, рассматривая данную дефиницию, следует помнить, что тело всякого человека есть дом его души, телесный, или «пепельный» домишко. Этот дом — ничто, но он содержит внутри себя сокровище, истину, Бога, который также есть *дом*. Как видим, необязательно, чтобы внутреннее отличалось от внешнего. Они могут совпадать вплоть до наложения. Наименование Бога *домом* объясняется через известную антитезу *мир/дом*. Противопоставленные по принципу *внутреннее/внешнее*, в идеале они совмещаются, так как дом подражает образцу, т. е. миру [Цивьян 1999, 31].

Огромное количество художественных дефиниций Бога основано на коде природы. Их можно рассматривать как вторичные. Они явным образом связаны со многими новозаветными концептами, а также проявляют схождения с эмблематикой. Философ обращается к эмблемам, награждая их новыми, не устоявшимися значениями. Обычно в них происходит определение отдельных свойств Всевышнего. Также они в сжатой форме раскрывают смысл отдельных евангельских эпизодов. Например, Г. Сковорода использует эмблему, имеющую источником зоологию. Тогда Христос предстает *львом*, но не поражающим своей силой, а *львом*, который, родившись, спит три дня и оживает только благодаря тому, что лев-отец вдвух в него жизнь. Так известная эмблема служит теме воскресения Христа, который есть и *чудный змий*. Премудрость Божия — это также *змий*, избавляющий человека от ползущих *змиев*, т. е. дьявола. Кроме того, *орел* «находится» божественной фигурой Господа. *Орел* этот бывает «горским». Он творит из плоти дух, из скотов и зверей человеков, «перераживает» их. Эмблематические птицы, как

известно, широко использовались для обозначения вышних сил [Морозов 1978]. Чтобы объяснить сущность Божию, Г. Сковорода выбирает из птиц, конечно, *голубя*. Награждение природными дефинициями растёт и ширится. Их вслед за Богом приобретает Премудрость: «Кит в сравненіи моря фигура есть Божіей премудрости, плавающія сверх стихійныя гнили» [I, 1, 405].

Философ выбирает из мира природы *дерево* и последовательно рассматривает его с тем, чтобы назвать Бога «в деревѣ истинным деревом, в травѣ травною» [I, 1, 165]. Необязательно дефиницией выступает обобщенное дерево; оно может конкретизироваться, например, становиться плодовым. Конкретизация быстро исчезает, и Бог выступает как *дерево жизни*. Г. Сковорода, как всегда, подробно рассматривает дерево и находит возможности сравнить Бога со сладчайшими плодами цветущей смоковницы, назвать корнем. От дерева философ переходит к злакам. Конечно, Бог подобен полному доброму колосу пшеничному. Затем Бога знаменует *семя* и *зерно* «потому, что как зерно 1000 садов, так он всю тварь от себя изводит наружу и паки в себѣ скрывает» [I, 2, 399]. В этом концепте основным философ считает противопоставление внутреннего внешнему, тайного явному. Премудрость вслед за Богом философ также называет *зерном*. Это «малинькое, напримѣр, смоквинное зерно, в котором цѣлое древо с плодами и листом закрылось» [I, 1, 148].

Из мира растений философ переходит в мир «геологический» и, варьируя дефиницию Бога как *краеугольного камня*, часто называет его *скалой*, *твёрдым камнем* (*кифа* — приводит он древнееврейское слово), на которые можно опереться и которые всем дают прибежище. Премудрость вновь следует за Богом и становится *камнем*, только маленьким. Это такой «маленькой простой камушек, в котором ужасный пожар затаился» [I, 1, 148]. Образовывается Господь *драгоценными камнями*, только не напрямую, а косвенно: «И подлинно сила терпѣнія похожа на адамант, цѣломудренная чистота — на прозрачную зелень смарагда: вѣра и любовь Божія — на огненный анфракс» [I, 1, 396]. Аналогично определяются божественные атрибуты. Слава Божия — *пламенеющий уголь*: «Сей уголь очистил Исаи уста; то уже видно, что уголь есть фигура; и не уголь очистил сердце сыну Амосову, но тайно образуемая углем горящим слава Божія» [I, 1, 381].

Поднимаясь от земли к небу, Г. Сковорода определяет Бога как *солнце*, но не по лицу, а по сердцу. Философ уверяет, что этой дефиниции требует сам Господь, повелев Моисею сделать солнечный свет его фигурой. Затем снимая символическое значение этой дефиниции, Г. Сковорода говорит, что Господь в вещественном

солнце «положил селение свое» [I, 2, 18]. Если Господь солнце, то ангелы — это *звезды небесные*. Назван Бог и сияющей *радугой*: «Ты и плоть и дух. Ты и радуга и *солнце*» [I, 2, 54]. Однажды речь идет об облаке и радуге, за которыми наблюдают собеседники одного диалога. Они видят облак, который «есть морская пара и ничто» [I, 1, 286]. Но Григорий упрасивает их смотреть внимательно. Тогда они видят, что облак — «восточный», а в нем сияет красавица радуга. Поддерживающие этот образ библейские цитаты подводят к дефиниции Бога: «Пред очима твоими благокруглый радуги лук, а за спиною у тебе царь небесных кругов — *солнце*» [I, 1, 287]. Так радуга замещает солнце. Напомним, что те же дефиниции применяются и к Библии. Также философ просит не забывать, что Бог наш — *огонь*, и очи его «пламеннодышущи». Стихия огня участвует в создании его характеристики: «Все погибает огнем Божиим (...) Не терпит ничто огненного лица Божия. Всѣ, как хвастные, горят» [I, 1, 206]. Однажды Бог получает такое определение, как *искра*. Так в сложный комплекс дефиниций входят природные стихии.

Водная стихия для создания дефиниций Бога разработана философом очень тщательно. Бог назван *источником*, который источает животворящие струи. В этом источнике, как в зеркале, человек видит все новым оком. Эта стихия дает развернутый эмблематический образ, образ *фонтана*. Г. Сковорода приводит эту эмблему в сочинении «Разговор, называемый алфавит, или букварь мира». На ней изображен фонтан, вокруг которого вьются, видимо, виноградные лозы, а рядом стоят сосуды, большие и малые, высокие бокалы, миски, кувшины. В них льются струи из фонтана. Это изображение снабжено надписью: «Не равное всѣмъ равенство». Подпись же гласит: «Льются изъ разныхъ трубокъ, разные токи: в разные...» [I, 1, 435]. Эта подпись — часть текста диалога, как видим, оборванного на полуслове. Зато уже вне изображения эмблема подробно развивается. Очевидно, что скрытая антитеза, должная присутствовать в словесном ряде эмблемы, не выдержана. Г. Сковорода уже не ощущает необходимости в такой барочной категории, как остроумие. Толкование эмблемы он выносит в текст, хотя его должно было бы порождать столкновение надписи и подписи. Итак, философ заявляет, что «Бог богатому подобен фонтану, наполняющему различные сосуды по их вмѣстности» [Там же]. Он объясняет, что Бог-*фонтан* раздает всем равно, но люди-*сосуды* разные. Потому и дается неравное всем равенство. Эта эмблематическая дефиниция вновь соединяет Бога и человека.

## «Путеводный лабиринт»



Рассматривая коды культуры, имена и дефиниции Бога, можно было заметить, что многие из них строятся на отношениях Бога и человека. По всей вероятности именно они занимают фи-

лософа в большей степени, чем отношения Бога с миром. Отталкиваясь от образа человека и проблем веры, он подробно касается сути обряда. Этот давно сформулированный вид связи со Всевышним он вводит в мир своих образов, опираясь на ветхозаветные традиции, обогащая их кодом движения. Так как Бог — путь и его познание — это также путь, то и обряд именуется «нѣкоей тропинкой», ведущей к чему-то тайному. Это метафорическое наименование обряда явно указывает на его вспомогательную роль на пути приближения человека к Богу, которому поклоняться нужно не пустыми церемониями, но делом, во всем сердечно ему подражая. Оказывается обряд помощником человеку, ѐго дядькой, ведущим по пути благочестия. Система человеческих отношений, таким образом, становится способной раскрыть его сущность. Итак, от кода движения зависит определение обряда как пути. Он же способствует его наименованию *лабиринтом*: «Тот лабиринт, которой должен был вас путеводничать к милости, отводит от нея» [I, 1, 227]. Обряд-лабиринт содержит в себе идею затрудненности пути, идею «движения в предельно усложненном варианте» [Цивьян 1999, 16].

Обряд посвящен Богу, не противен ему. У Г. Сковороды, который пытается предупредить возможные упреки за его нелюбовь к обрядам и всяческим церемониям, сам Господь рассуждает о церемониях, говорит об их пользе и бесполезности, утверждая, что сами церемонии ему не противны, так как могут надоумить добрую и прекрасную душу. Но более всего Богу любезны милость, суд и видение Божие. Если они отсутствуют, тогда церемонии — это мерзость, и они никому не нужны. «К чему они мнѣ, а следовательно, и вам?» [I, 1, 227] — вопрошает Господь. Если человек мудрствует в церемониях, последствия бывают самые ужасные. Он прикрывается ими, как листом в наготе своей; «засматриваясь» на них, не может узреть истину, к которой его ведет церемония. Он не видит ее света и сидит во тьме, живет «по похотям своим», даже верит в нее, а не в Бога. «Таковых людей на обряды упования можно назвать вѣрою затем, что на них положились, но не твердою и плотною» [I, 2, 418]. От этого начинаются всеобщие раздоры, разорение во всех концах земли. Таким образом, отношение к знаку без денотата осуждается, и в этом осуждении формулируется идея произвольности отношений знака и значения, не раз высказанная философом. Здесь же она от-

дана самому Богу: «Я никогда не желал, то есть чтоб во всѣх концах земных на одну мѣру и форму сошиты были церемоніи» [I, 1, 227].

Обряд, посвященный Богу, принадлежит человеку, потому знаменует переход человека из одного состояния в другое. Его центром, концом всех тайных образов, печатей и признаков является человек, должный разгадывать обряд как загадку. Если этого не происходит, обряд остается пустым и бессмысленным. Наименование обряда загадкой сближает его с эмблемой, всегда несущей в себе сообщение, требующее разгадки и интерпретации. Всякий обряд, его внешняя сторона — заявляет философ — еще не связывает человека с Богом, хотя, углубившись в его суть, он приближается к божественной истине. Так обряд, как и все на свете, оказывается двойственным. В нем есть сила Божия и пустошь, внутреннее и внешнее. Он знак, или «маленькій слѣд» истины: «Церемонія возлѣ благочестія есть то, что возлѣ плодов лист, что на зернах шелуха» [I, 1, 152]. Называется также обряд «значком», «узлом». Его значение складывается из ряда значений священных предметов и действий, образующих обряд. Использует философ для раскрытия соотношения знака и значения концепт тени: «Однако ж во всѣх вѣках и народах полно вездѣ таковых, кои в сей законной тѣни, не сродными находясь к жванію, засѣли и поселились» [I, 1, 232].

Обряд Г. Сковорода рассматривает через смысловые оппозиции, прежде всего, оппозиции *внутреннее/внешнее*, *тайное/явное*, *плоть/дух*. К ним ко всем прилагается концепт маски: «Естли ж сія маска лишена своей силы (значения. — Л. С.), в то время остается одна лицемѣрная обманчивость, а человек — гробом разкрашенным» [I, 1, 152]. Соответственно, обряд уподобляется театральному представлению в целом: «Сіи всѣ церемоніи, ежедневно, как на театрѣ, представляемыи, тайным мановеніем давали знать, чтоб человек вникнул во внутренности свои и со временем добрался бы до увидѣнія Божія» [I, 1, 232]. В этом концепте философ вплотную подходит к проблеме соотношения обряда и театра [Софронова 1996, 154–155]. Однажды Г. Сковорода назвал церемониальные действия комплиментами, «жеманными наружностями», явно связав их с этикетом, и следовательно, вновь с театральностью. Обращается он для создания образа обряда и его двойственной природы к кодам природы, вкуса, обоняния.

Стараясь представить обряд как можно полнее, философ применяет код природы, опираясь на оппозицию *внешнее/внутреннее*. Внешне обряд, или церемония — ничто, шелуха, корка, «полова», закрывающая зерно царства Божия. Чтобы припасть к нему, нужно отбросить внешнее, бесполезную ореховую корку, на языке фило-

софа, и искать сокровенный вкус скрытого в ней зерна. Хотя некоторые церемонии пусты, как орех без ядра, и являют собой только плоть, не ведя к тайному, «к тому центру, для показанія котораго она и родилась» [I, 1, 226]. Привлекая природные образы, философ предупреждает своих собеседников и читателей, что во враках церемониальных можно увязнуть, как в терновнике. Так появляется церемониальный терновник, который окружает священный источник, суть обряда. Не продравшиеся сквозь него суть суеверы. Код природы разрастается, и возникает непроходимая чаща левитских обрядов, хворост: «Коликий вздор, однако, вся сія землянность, со всѣм хворостіем сгорѣвъ, в начало течет: „Коль чудно имя твое по всѣй землѣ“» [I, 1, 386]. Напомним, что непроходимые чащи окружают и рай. Используется для раскрытия смысла обряда образ цветущей смоковницы, обещающей сладчайшие плоды так, как церемонии обещают истину Господню.

Коды обоняния и вкуса раскрывают суть ядра обряда, смысл жертвоприношения, символизирующего отношения Бога и человека. Жертвы, приносимые Господу, издают благовоние: «Суть и Авелевы жертвенники благовонныи, яко кадило дым, воздѣвающіи во обоняніе Господа вседержителя» [I, 2, 113]. Это благовоние угодно Господу, оно Божие, а не «идолская мерзость» кровной жертвы. Об этой жертве Г. Сковорода пишет подробно, и она в его рассуждениях становится идеальным примером перехода от конкретного к абстрактному, от ветхозаветного к новозаветному, от знака к значению. Самым замечательным образом философ однажды сказал, что телец, приготовленный для блудного сына, не тот, что в мясных рядах продается. Это высказывание знаменует разрыв между сакральным и светским, Божиим и человеческим. Г. Сковорода значительно усложняет код вкуса, утверждая, что принесение в жертву животных, о котором говорится в Библии, нельзя воспринимать буквально. Подтверждение этому он находит у Авраама, который «знал, что невеликая мудрость и никакая святость убить барана, и что Бог не охотник кушать мясо юнчее и пить кровь козлову, и что на тѣх, кои не смыслят (а, может быть, сверх того и не хотят), к чему ведет и какое дѣло тайно означает сія церемонія, ужасно гремит Бог: „Что, к чему мнѣ множество жертв ваших? Милости хочу от вас“» [I, 1, 226]. Также не раз философ говорит о жертвенных птицах и спрашивает, зачем нужны Богу горлицы: «Что за горлицы? На что Богу горлицы? Пускай их охотники и птицеловы ловят!» [I, 1, 260]. Богу нужны иные горлицы, «собранная его чада», каждый человек.

Размышляя о жертвоприношении, Авраам — повествует Г. Сковорода — понял, что оно лишь малый след на пути познания Бога,



что ему совершенно не нужны никакие скоты, что сам обряд жертвоприношения похож на враки, так как пресыщение не делает счастливым никого, даже человека. Наконец, пророк догадался, что Бог ожидает не скотину, а человека, погрязшего в пепельной тленности, его душу. Этот человек — «и телец, и козел, и баран, и елень, и все» [I, 1, 228]. Авраам осознал, что, принося жертву, он грехи свои закалывает, а не скотину, что все чистые животные и птицы означают людей с сердцем, способным увидеть Бога. Он понял, что Господь требует от человека взамен вола человеческой «воловоу упрямоу». Он ее должен приносить в жертву Господу, закалывая грех свой, а не жертвенное животное: «Заколи грѣхъ в тебѣ, о человѣче! Убій в себѣ упрямоу и гордоу (...). Сотри и сожги ее жаромъ любви твоея к Богу» [I, 1, 251]. Так жертвоприношение лишается конкретных очертаний и переносится в план духовной жизни. Сам Бог у Г. Сковороды сердится на то, что ему приносят в жертву козлов и волов. Ему вторит Исайя, слова которого повторяет Г. Сковорода, восклицая: «Колика жъ глупоу нести мясо предъ очи, предъ пламеннодыщуи очи того, предъ которымъ всякая плоть, какъ солома горитъ и ищезаетъ» [I, 1, 250]. Так активизируется оппозиция *плоть/дух*.

Итак, если человек не познает сути обряда и не будет почитать жертвоприношение средством, ведущим к тайному, он не сможет приблизиться к Господу и постичь его. Концепция жертвоприношения усложняется с введением представлений о животных с «двойнымъ жваніемъ», символизирующих восприятие вечных истин. Так код вкуса объясняет сущность Бога и его отношений с человеком. Он не оторван от идеи обряда; напомним, что трапезой Господней названо сердце человека. Сам же человек готов насытиться присутствием Бога. «Агнецъ, например, жареный, и в собраніи истину любящихъ, и союзомъ блаженныя любви связанныхъ пріятелей ядомый», может церемонію дѣлать, то есть тайно назнаменовывать и в догадку наш разум приводить, что человекъ, ради благополучія своего, долженъ себе посвятить Богу, то есть отдать на исканіе и жваніе точныя истины» [I, 1, 225]. Агнецъ здесь выбран не случайно. Он отсылает к известному образу агнца Божия, но философ изменил бы себе, если бы не заметил, что агнецъ этот — жареный и что поедает его приятели, тут же возводя эту ситуацию в план высокихъ значений. Направленность кода вкуса меняется, пища преобразуется: она «насушна отъ небеснаго отца всѣмъ подается тварямъ» [I, 2, 109]. Смысл этого высказывания усиливается с введением образа царя Давида, вкусившего Господа. Г. Сковорода уверяет, что Господь сам желает насытить душу человеческую, безъ чего она «глотаеъ воздухъ съ ядушимъ

вся дни живота своего землю змѣю» [I, 1, 357]. Предлагая немедленно воспринять фигуральный смысл этого высказывания, философ напоминает, что «царствіе Божіе несть пища и питіе» [I, 2, 157], и тут же укоряет человека за то, что тот вкушает хлеб Господень. Это высшая точка кода вкуса в сакральном измерении, разрешающая евхаристию назвать спиртом, беседу о Боге самой спасительной пищей: «Кая спасителнѣе пища, как бесѣда о Богѣ?» [I, 2, 113], пищей божественной, сладчайшей. Ее дарует нам Господь, но не каждый может ее принять, так как «недужной утробѣ мерзка есть ядь самая лучшая и яд для нея» [Там же]; человек, не живущий жизнью духа, не воспримет слово Господне и не вкусит его.

Философ как бы перебирает все возможные варианты развития кода вкуса. Не только сердце человека может стать трапезой Господней, а человек может вкушать самого Господа, но он может и разделить трапезу с Господом. Сядясь с ним за один стол, человек должен вести сообразно, вкушать слово Божие с толком и не тесниться в одно «солило». Образ «солила», солонки, не однажды встречается у Г. Сковороды. Он означает самую суть сакральных отношений человека с Господом, их ядро; так философ задает дистанцию по отношению к вышним силам и указывает на то, что окончательное слияние Бога и человека, несмотря на усилия последнего, не состоится, если Господь сам того не пожелает.

Код вкуса существенно дополняется оппозицией *сладкое/горькое*, но она реализуется не столько в отношении к нему, сколько к Божию слову, которое определяется как сладкое, или сладчайшее. Также сладостна речь херувимов. О Боге говорится: «Ты един всѣм рай и сладость!» [I, 1, 87], но не так часто. Зато слово Христово, «сладостна дума», упоминается постоянно. Также наука Христова и беседа с ним описывается через эту оппозицию: «Сядем себѣ, брате мой, сядем для бесѣды. Сладок твой глагол живой, чистит мнѣ всѣ бѣды» [I, 1, 79]. Противоположное понятие может и не выступать, и необязательно сладкому противопоставлено горькое. Возможно, что ему противостоит «жесткое и гладное».

Итак, невидимость Бога может быть преодолена, если человек сумел познать Бога. Она восполняется возможностью слышать его и его божественных трубачей, вкушать его слово, обонять божественный аромат, тем более что истинный и вечный Бог пребывает в каждом человеке: «Не вездѣ ли присносущнаго Божія естества исполнение? Есть он во всяком человѣкѣ» [I, 1, 418]. Он и правда его, и царствие Божие «внутри тварей, есть» [I, 2, 433]. Философ пытается приблизить человека к Богу, прочерчивая границу между видимым и невидимым, внутренним и внешним, наделяя его движе-

нием, представляя двигателем мира, напоминая, что и Бога, и царство Божие нужно искать внутри себя. Он дает Богу различные имена и дефиниции, которые сталкиваются между собой, противоречат друг другу затем, чтобы вновь слиться в едином согласии. Он наглядно представляет Господа в эмблемах, изображая богатым фонтаном, изливающим свою благодать на землю, в сопоставлениях с ветхозаветными и античными персонажами. Призывает человека услышать глас Божий, почувствовать небесное благовоние, вкусить небесную пищу, проникая в слово Божие.

## Духовный враг



О дьяволе, как и о Боге, Г. Скворода не пишет специальных трактатов. Замечания о нем разбросаны по всем текстам. Но зато существует два сочи-

нения, где дьявол выступает участником диалога и сражается с человеком и высшими силами не только словом, но и делом. Это «Брань архистратига Михаила со Сатанюю о сем: легко быть благим» и «Пря бѣсу со Варсавою». В первом диалоге происходит сражение сил небесных и адских, во втором — диспут дьявола с ученым философом. Последний диалог написан в жанре видения, к которому философ обращался не однажды. В других сочинениях о дьяволе речь идет не часто, но все упоминания о нем, взятые вместе с этими двумя диалогами, где дьявол выступает как персонаж, составляют довольно внушительный материал, позволяющий построить основную антитезу картины мира Г. Сквороды: *Бог/дьявол*.

**Бог — человек — дьявол.** Бог выступает не только в отношениях с человеком, миром и Библией, но и с дьяволом; хотя, как уже было сказано, философ не выносит эту антитезу на поверхность и не делает ее основным центром внимания. Она дана неявно, что полностью соответствует концепции о тайном и явном и не мешает данной антитезе оставаться смыслообразующей.

В этой антитезе дьявол объявлен врагом божественного человека. Враг, как и все остальные бесы, ему подчиненные, знают, что Бог есть, и боятся его, но не веруют в него и не идут его путем, избирая свой путь. Так философ раскрывает смысл главного противостояния, в котором находятся все силы небесные и адские. Оно сказывается во всем. Например, ангельскому тону противостоит адская «думка». Конкретно это противостояние выражается в том, что дьявол ведет постоянное сражение с Богом и вслед за ним все преисподние духи сражаются с небесными силами. Конечно, победа ос-

тается за новым и нетленным человеком: он «до конца разрушит (дьявола. — Л. С.), низвергнет от престола (...), здѣлав (...) из головы ничтожным ошѣбом» [I, 1, 190]. Христос борется с дьяволом для того, чтобы руками чистоты, «непреодолимыми для дьявола и его слуг» [II, 2, 245], спасти человека. Дьявол пытается сесть на престол Божий, хочет завоевать мир и человека, но безуспешно. Он искушает Бога: «Мнѣ непрестанно в очах мечтается искуситель учителя нашего во пустынѣ. О безстыдный!» [I, 1, 300]. Бог же побеждает его: «Во мгновѣніи ока в послѣдней трубѣ все ночныя птицы, все ядовитыя гады, всѣ лютыя звѣри, всякій труд и болѣзнь, и всѣ злыхъ духовъ легионы, всѣ безчисленныя свитки, изблевающіи хулу на вышняго вихромъ возметаемы отъ лица земли, ищезоша» [I, 2, 82]. В сочинениях Г. Сковороды, правда, дьявол обычно не прямо борется с Господом; его противниками становятся архангелы. Между ними происходит настоящая битва, из которой архангелы выходят победителями. Михаил поражает врага «молніевиднымъ копіемъ» в самое сердце; Уриил и Варахиил — в чрево и в око. Сраженный дьявол падает, но кричит, что все же это он победил.

Г. Сковорода переводит вечное сражение Бога с дьяволом в план военного сражения, выстраивает военную иерархию нечистой силы. Во главе ее стоит сатана, или архисатана. Он полководец всех адских сил, злой вождь, которому подчиняются не только легионы, но и полки бесовские, мучающие людей. Эти силы отдают приказы демонам и бесам; по их указаниям начинают суетиться мелкие бесики. Г. Сковорода не только называет силы зла военными чинами, выстраивает их в полки, но и применяет «военную» лексику для описания отношений дьявола с человеком. Между ними разворачиваются баталии. Они происходят у человека с маленькими «бѣсками», с «маленькими партіями» бесовскими. Все эти подразделения объединяются в эскадроны и стоят в «гварнизонах». Дьявольским полкам, легионам и гарнизонам противостоит «горнѣе духовъ ополченіе» [I, 1, 296]. Так военная лексика распространяется далее, уже на вышние силы, и теперь все военные объединения дьявольские именуются дольным ополчением.

Назвав дьявола врагом Божиим и представив их сражение, Г. Сковорода только отдает дань традиции и активно не развивает это определение. Его гораздо больше интересует другая характеристика дьявола. Для него он, пожалуй, не столько супостат и враг Божий, сколько его безуспешный подражатель. Именно эта черта дьявола для философа является доминантной. Он подробно и не раз рассказывает о том, как дьявол силится подражать Богу, пытаясь поработить человека и устроить земной мир по своему усмотрению. Раз

дьявол подражатель, то у него нет ничего своего. Он только вторит Богу, естественно, искажая его замыслы. Таким образом, хотя он и абсолютный носитель зла, претендующий на всевластие, он вынужден занять подчиненное положение, ибо не способен творить и создавать. Он только копирует действия вышних сил, но с противоположным знаком. Эту попытку философ мотивирует, обращаясь к традиционным представлениям о способности дьявола, как и его приспешников, к превращениям. Он не может не подражать, ибо такова его природа. Дьявол это и делает: «Поет Христос: „Нужное есть царствіе Божіе“. Діавол подпѣвает: „Трудное есть царствіе Божіе“ (...) тѣм же звоном поет, да чего-то как нѣтъ» [1, 2, 76]. Подражая Господу, сатана беседует со своими ангелами: «Болтает сатана со ангелами лютыми своими. Болтает и Бог Іаковль со своими» [1, 2, 372]. Он пытается выступать в роли учителя, потому он называется «славным патером Піфиксом», противопоставленным учителю небесному. У него ничего не выходит: он «тѣм же мостом грядет, а в разный город» [1, 2, 76]. Все это объясняется тем, что дьявол — клевета на Господа, ибо крадет образ и имя светлого ангела. «И смѣх, и плач нам есть Божія сія мартышка...» [Там же]. Таким образом, в описании противника Бога используется принцип отражения, естественно, с заведомым искажением.

Как видим, дьявол получает наименование *обезьяны*, *мартышки*. Философ также называет его *мартышкой* или *обезьяной* Божией, пакостной *обезьяной*. Кроме того, для обозначения дьявола Г. Сковорода использует слово *пификс*, или *пифик*, поясняя, что это «слово елинское, значит — обезьяна рода и роста большего» [1, 1, 117]. Чаще всего он превращает это наименование дьявола в имя собственное. Устойчивое наименование дьявола обезьяной связывает представления о нем с римским кругом славянской культуры и, возможно, с мифологией германского мира. Приведем знаменательный пример из работы И. В. Климовой: «Несколько лет служил черт доминиканцам в Мекленбург-Шверине под видом обезьяны, работая на кухне, метя пол, разливая вина» [Климова 1998, 122].

Дьявол — это не только обезьяна. Так как он хочет быть не тем, что есть, он в какой-то степени играет роль. Дьявол представляет, создает видимость, как на театре. Театральный код здесь не развит и реализуется только в концепте маски, которая может быть прекрасной и светлой: «Часто под злобным лицом и под худою маскою божественное сияніе и блаженное таится сердце, в лицѣ же свѣтлом, ангельском — сатана» [1, 2, 126]. Изменив свой вид, притворившись, дьявол способен пробраться в «нутро» человеческое, и тогда любовь к Богу исчезает, а человек становится сущим дьяволом для других.

Рассуждая о дьяволе, философ говорит о нем как о враге рода человеческого и чаще характеризует его в связи с человеком, чем в связи с Богом. Дьявол — это третий и последний враг человека после мира и тела, но опасен он более других. Мир и плоть подчиняются ему и служат. Они его помощники, и на человека наступают в едином союзе. Плоть, мир и дьявол — богомерзкая троица врагов человеческих. «На сей тричастности стоит все адское царство» [I, 2, 78]; это бездна мирская, пропасть чрева, «студодѣйство». Их значения практически синонимичны: «Что ли есть плоть? То, что мир. Что есть мир? Ад, яд, тля» [I, 2, 93]. Философ не раз обличает этих врагов: «Прочь, бѣжи, сатана, плоть, мыре! Полно мнѣ волноваться. Здравствуй, святой мире!» [I, 2, 161]. Чтобы читатель понял, что такое силы преисподней и каково единство этих трех сил, философ преподносит эту идею не однажды и представляет ее метафорически: «Дух моря мырскаго, сердце плотское, отец лжи, сатана — сія есть тройца нераздѣльная» [I, 2, 98]. Он сам не без гордости признается, что заплеваны им мир, плоть и дьявол. Однажды, о чем мы уже упоминали, выносятся на поверхность скрытое противопоставление этой троице Троицы истинной — отца, сына и духа святого.

Рисуя образ врага, Г. Сковорода не преуменьшает его возможностей и уверяет человека в том, что тот силен и тленным его законам никто не может противиться. Рука вражия может коснуться души каждого. Дьявол, этот человекоубийца, поражает жертву огненными стрелами страстей, увлекает ее в волны моря житейского. Поражение человека — это его смерть. Дьявол пытается погубить его то скупостью, то удовольствиями. Тогда он остается в живых, но становится пакостником плоти и сатанинским ангелом. Смерть может быть не только духовной, но и плотской, как в рассказе одного монаха, встреченного Г. Сковородой. Этот монах мучим бесом меланхолии, хотя и живет уединенно и строго. В мирской жизни он пережил тяжелое испытание. «Бес в присутствии моем и моей тещи поверг на землю мою жену и лишил ее жизни» [II, 2, 264], — приводит Г. Сковорода слова своего собеседника. Как рассказал монах, бес вселился в его жену потому, что она сильно испугалась пожара, случившегося в доме. Тогда ею овладел демон страха, «по-народному — переполох» [II, 2, 264]. В этом отрывке бес появляется воочию, и его поведение интерпретируется в терминах народных поверий. Отрывок не изолирован от дальнейшего повествования. Г. Сковорода уверяет, что монах передает ему «большую часть своего демона», начавшего и его мучить страхом смерти и предстоящих несчастий. Примечательно, что один из своих снов философ трактует как пребывание «во чреве морского зверя, если (...) зверь есть дьявол» [II,

2, 265]. Здесь дьявол — меланхолия, скука, с которыми философ сражался всю свою жизнь. Одно из сражений описано следующим образом: ему привиделся бесенок, преследовавший его; «Я убегаю, он нападает на тебя; пока я помогаю тебе, опять подвергаюсь его нападению, увертываюсь и едва спасаюсь» [II, 2, 264]. Сон этот насыщен движением, передающим смысл борьбы человека с дьяволом. Отсутствие конкретных примет пространства, а также слова, делает этот эпизод, действительно, похожим на сновидение.

Тема борьбы с дьяволом, которую в идеале ведет всякий человек, соседствует с темой бегства от дьявола: «Противитесь — и бѣжит от вас» [I, 1, 350], что также является одним из «правильных» вариантов поведения. Но все же человек должен бороться с дьяволом, хотя трудно связать его и расхитить сосуды его. С ним следует сражаться день ото дня, выгоняя из нутра. Бес так просто не сдается. Даже какой-нибудь крошечный «душок» демонский может разжечь пожар в душе, поднять бунт и мятеж. Дьяволу, «бездѣльному наезднику», нельзя уступать место, его нужно обратить в бегство. Человек должен сражаться с дьяволом храбро, отгонять лукавого, любя и храня мир и радость. Он не может быть «борцом разслабленным», ему необходимо всю жизнь вести «всепользительнейшую сию войну» [I, 1, 351]. Силы зла наступают на «неукрѣпленный городок» его души, и потревожить ее может «самый послѣдній бѣсишка». Сам Григорий Сковорода, которого один из бесов мучил ночью, обещает сокрушить дьявола с его слугами «не железом, а оружием мудрости, невинности, чистоты и терпения» [II, 2, 260]. Конечно, имя Христа всегда должно быть у борца на устах, но когда-то — пишет Г. Сковорода — бесов изгоняли и именем Плутарха. Так античные мотивы включаются в сквородинскую демонологию.

«Духовный враг» человека, дьявол, выступает не только в непрекращающемся сражении с человеком. Благодаря способности к превращениям, к подражанию он появляется со специфической функцией «ловителя», устрояя и губя его. Эта функция усложняется тем, что дьявол действует постепенно и не прямо. Он, этот «тайный ласкатель», соблазняет человека миром, охотится на него, а не просто набрасывается и уволкивает в ад. У него тонкие приемы: «Птицелов и рыболов ловит сѣтьми, а он козньми» [I, 2, 74]. Он искони наблюдает за человеком и подстерегает его, расставляет сети, стараясь заманить, и эти сети есть мир. Итак, мир-*сеть* находится в лапах дьявола, и именно о нем, а не о дьяволе, в основном, размышляет философ, перемещая центр тяжести в сторону орудия дьявольских действий, используя косвенный принцип описания.

Мир с его богатствами, сластями и пирами представлен как средство увлечь человека в тенета греха, а затем в ад.

Дьявол — это не только враг, охотник, но и лицемер, который тайно «ласкает» человека, уловляя его «на самых злых мѣстах, во Едемѣ священныхъ Библии (...) примѣшав, аки змѣй, в матернее для чад млеко яд свой, так он вкус и дух свой в благоуханныя *плоды* Божіею рая» [1, 2, 75]. Его дьявол всегда посягает на Библию. Он «весь вкус из своего чрева, как паук паучину из собственного своего брюха, тончайше и глаже шелка, ведет» [1, 1, 297]. Г. Сковорода в одном письме так сказал об этом: «Я с Августином говорю, что он вездѣ сѣти поставил, даже при самом небесном столѣ, внутрь самаго чертога, гдѣ пируют жаждущіе правды» [1, 2, 392]. Дьявол растлевает священное слово, как червь орех. Гневно осуждая лицемеров и льстецов, Г. Сковорода однажды сказал, что лстец опаснее дьявола. Они его посланцы, адские змеи.

Дьявол — враг внутренний, который тайно нашептывает человеку сомнения, отвлекает от священных книг. Он искушает человека и не стыдится никому мешать. Он — лукавый мира искушитель, не только лицемер, но также и вор. Он крадет добрые мысли, «перекидает будто сѣть и препону чрез добрый путь, а сим самым сводит и переводит его на путь зол» [1, 2, 74]. Похищает он и сердце человека, когда нашептывает ему злые мысли и клеветает на Господа. Он хочет, чтобы человек роптал на него, ничем в мире не довольствовался.

Г. Сковорода не только представляет сражение дьявола с Господом и человеком, но и наделяет дьявола интеллектуальными способностями, явно наследуя школьной традиции. Его дьявол вступает в пространные споры с архистратигом Михаилом и с Варсавой, т. е. с самим философом, задает им «наводящие» вопросы, на которые те пространно отвечают. Он приводит аргументы в защиту ложных идей и, таким образом, как в школьном театре, поучает наоборот. Последовательно противореча собеседникам, выстраивает свод «антитезисов», необоснованность которых очевидна и которые разбивают архангел Михаил или Варсава. Дьявол рассуждает о «многолюдіи» преисподнего жительства по сравнению с небесной «пустыней»: «Претрудно быть жителем небесным» [1, 2, 62]. Постоянно сравнивает трудное и легкое, нужное и ненужное. Говорит о царствии небесном, о его тесных вратах. Вступает в диспут на темы: что есть зло, что есть бремя, что такое воля человека. Таким образом, в словопрениях вырисовываются оппозиции *истина/ложь, трудное/легкое, нужное/ненужное*. Дьявол постоянно демонстрирует свою ученость, сыплет латинскими цитатами и греческими



словами. Он цитирует Библию, непременно извращая ее смысл или переиначивая известные высказывания, как в этом случае: «Блаженни богатыи, яко тѣхъ есть царство всякихъ утѣхъ» [1, 2, 70]. В бытовой контекст вводит сакральное слово: «Начаша глаголати иными языки» [1, 2, 94]. Как видим, бес Г. Сковороды говорит на разных языках, чем напоминает беса из III части «Дядюв» А. Мицкевича [Софронова 1992, 155]. Его разноязычие может интерпретироваться и как заумный, «тарабарский» язык, «который может, видимо, рассматриваться как своеобразное обобщение иноязычной речи в языковом сознании» [Успенский 1994а, 41] и, следовательно, выводит на поверхность оппозицию *свой/чужой*. Раз дьявол воздействует словом, то и Варсава сражает его этим же орудием. Попытки дьявола поколотить его остаются безуспешными. «Се тебѣ удареніе, Варсаво!» [1, 2, 94], — кричит он, нападая на философа, но этот удар кажется ему «младенческим». Таким образом, борьба с дьяволом происходит на уровне как слова, так и действия.

## Смысловые оппозиции



Хотя философ и разнообразит приемы, с помощью которых характеризует дьявола, по отношению к нему, как и к Богу, также разработана система смысловых оппозиций. Так выдерживаются сходные параметры описания. Дьявол четко противопоставлен Богу, и потому философ обращается к тем же оппозициям, с помощью которых он характеризует Бога, но только к их членам с отрицательными значениями. Оппозиции, наконец, достраиваются: члены оппозиций с положительными значениями и с отрицательными встречаются. Рассмотрим, как это происходит.

Оппозиция *истина/ложь* делится между Богом и дьяволом. Если Бог — отец истины, то дьявол или сатана — отец лжи. Дьявол — это и дух лжи, следовательно, он противопоставлен Богу как ложь истине. Он же антихрист, лукавый дух, «лже-Христос», «министр Лжехриста». Дав эти традиционные афористические определения, Г. Сковорода приписывает дьяволу поведение, схожее с человеческим. Как Бога он стремится представить в образе человека, так и дьявола выводит, наделяя характеристиками из мира человеческих свойств. Только теперь это пороки и слабости, конкретизирующие ведущую смысловую оппозицию *истина/ложь*. Его дьявол беспрестанно лукавит и лицемерит, хотя не желает выглядеть таковым, так как всех уверяет в своей неподдельной искренности и откровенности. Он способен к якобы ирониче-

Оппозиция *истина/ложь* делится между Богом и дьяволом. Если Бог — отец истины, то дьявол или сатана — отец лжи. Дьявол — это и дух лжи, следовательно, он противопоставлен Богу как ложь истине. Он же антихрист, лукавый дух, «лже-Христос», «министр Лжехриста». Дав эти традиционные афористические определения, Г. Сковорода приписывает дьяволу поведение, схожее с человеческим. Как Бога он стремится представить в образе человека, так и дьявола выводит, наделяя характеристиками из мира человеческих свойств. Только теперь это пороки и слабости, конкретизирующие ведущую смысловую оппозицию *истина/ложь*. Его дьявол беспрестанно лукавит и лицемерит, хотя не желает выглядеть таковым, так как всех уверяет в своей неподдельной искренности и откровенности. Он способен к якобы ирониче-

ским суждениям, бывает нарочито просторечив, простодушно изображает доверительность, мягко укоряет собеседника: «Не подobaет небесных воинств архистратигу быть сварливу, но тиху, кротку, и...» [1, 2, 61]. Беседуя с Варсавой, дьявол, этот «домашний» враг, притворно расстраивается и смущается: потупляет взор, опускает голову, задумывается. Он намеренно ругает и хвалит Варсаву, стараясь склонить его на свою сторону. Но человек должен знать, что дьявол — хитрый, нечестивый и «козненный». Г. Сковорода не жалеет для него ругательств и называет лживым псом, указывая на то, что и язык его лживый и доверять ему нельзя. Он воплощение лжи, причем не одно. Так как дьявол в отличие от представителей вышних сил способен к превращениям, то этих воплощений множество. В этом кроется одно из важнейших противопоставлений истины и лжи, Бога и дьявола.

Истина — одна. «Истиной может быть только одна вера, один закон, одно учение, один образ (прообраз, замысел) мира, один мир — мир духа или плоти, одно будущее, когда оно становится настоящим, наконец, один Бог, единственный для данного народа (наш Бог), а следовательно, истинный Творец и Владыка Вселенной» [Арутюнова 1995, 7]. Ложь же множественна. Во всем пытаюсь сравниться с Богом, дьявол подражает ему. Как у Бога есть путь, так у дьявола есть путь, по которому он ведет человека. Но этот путь, как и он сам, лукав. Он превращает путь слова Божиего в лукавую, но внешне гладкую и легкую стезю, а стезю Божию делает трудной для человека. Практически он не выдумывает ничего нового по сравнению с Богом, а только искажает его истинный путь и человека по нему «татски» ведет. Гораздо реже выступает на первый план жестокость, хотя однажды дьявол назван злобой, а также лютым духом. Так еще раз утверждается противопоставление Бога и дьявола.

По отношению к дьяволу активно работают оппозиции *тайное/явное, внешнее/внутреннее, видимое/невидимое*. Дьявол, как и Бог, проявляет себя не открыто, а тайно. Он тайно соблазняет человека, завлекая в тенета греха, тайно нашептывает ему клевету на Господа. Так же как и Бог, он находится внутри человека, в его сердце. Это он печатает в его душе кривой путь к счастью. Неслучайно страх Божий, которые испытывают люди, не обладающие истинной верой, называется погибельным и адским, а вера их бесовской. Также злые мысли человеческие и мечты, получающие имена дьявола, противников Божиих, «шепотников и клеветников», «пресильных и прехитрых неприятелей», с которыми следует бороться, находятся внутри человека: «Догадуюся нечто, чуть ли не внутрен-

ной тайной шепотник и тут присовокупился тот, о коем написано: „Предсташа ангелы...“ и по пѣнію птичку узнать можно» [I, 2, 392]. Превращая невидимые злые мысли в дьявола, Г. Сковорода мотивирует эту процедуру отсылкой к греческому *δαίμονιον*, что значит «вѣдѣніе, знаніе, подлое помышленіе, стихійное разумѣніе, долу ползущее, не прозирающее в Божіи стихіи» [I, 1, 363]. Также праздные разговоры суть ветры бесовские. Дьявол живет не только в душе человека, но и в его слове: «В словах любого человека таится добрый или дурной дух» [II, 2, 264]. Так совпадают локус и субъект, и дьявол становится «знаніем или разумѣніем». Таким образом, в сочинениях Г. Сковороды дьявол имеет двойственную природу. С одной стороны, он действует на человека извне и вредит ему. С другой — сам человек носит в себе злое начало, и его душа и мысли приобретают дьявольские черты и даже становятся его служителями, бесами.

Находясь внутри души, проявляя склонность ко всему тайному, дьявол тем не менее видим в отличие от Бога. Можно было бы ожидать, что Г. Сковорода представит дьявола наглядно и подробно, следуя традициям как школьного искусства, так и народного. Известно, что этот персонаж в народной культуре характеризуется набором «телесных аномалий» [Виноградова 1999, 179]. В школьном искусстве обычно он наделяется хвостом и рогами. Судя по замечанию: «Яко избодеша рогами» [I, 2, 94] — у него есть рога. Также он наделен крылами «нетопырскими». Таковы не развитые, но только названные приметы зооморфного облика дьявола. В основном, Г. Сковорода предпочитает описание символическое. Уподобляя дьявола змию и дракону, философ поясняет, что «седьм глав суть сатанѣ, яко едина» [I, 2, 81]; но тут же конкретность описания дьявола исчезает и приобретает условный характер: глава его «аки заходящее солнце, мглою обезображенное» [I, 2, 81]. Так в изображении внешнего облика дьявола сквозит оппозиция *свет/тьма*.

Также оппозиция *плоть/дух* входит в развитую характеристику дьявола и проявляется по-особому. Дьявол всегда на стороне плоти. Пытаясь соблазнить человека миром, дьявол, злой ангел, вызывает к плотскому, но не к духовному началу. Он обращается к сатанинскому сердцу, но не к ангельскому. Если человек прислушается к велению первого сердца, пропадет. Его победят чрево, сирище и чресла, которые «есть ад и кит, поглощающій всѣх» [I, 2, 67]; если второго — спасется. Дьявол, приверженец плоти, захватывает и весь земной, плотский мир, подчиняя его себе. Он бог плотского, земного мира, бог, ослепляющій разум. «Весь мір дышет его духом. Он

есть сердце міру. Сердце нечистое, сердце плотское» [I, 2, 62]. Так мир становится его пленником. Иногда он выступает с дьяволом наравне. Тогда один из членов оппозиции *плоть/дух* высвобождается и занимает место рядом с миром и дьяволом.

Оппозиция *жизнь/смерть* участвует в характеристике дьявола, противопоставляя его Богу. Если Бог есть жизнь, то дьявол — смерть. Он неразрывен со смертью, потому что, по словам Г. Сковороды, исповедует, «что одна только смерть вездѣ владѣет, низводя все-на-все во ад истлѣнія» [I, 1, 189–190].

Перечисленные выше оппозиции ведут за собой следующие. Если Бог свет, то дьявол всегда связан с тьмой. Он любит ее и владеет ею. Он не только отец лжи, но и отец тьмы, ярый противник света и часто гасит свет божества в сердце человеческом. Так в ключе этой оппозиции происходит сражение Бога и дьявола, в чем виноват человек: «Мы сами занесли сію началородную тму с собою, родившись с нею» [I, 1, 345]. С дьяволом связаны понятия, имеющие значения тьмы, а следовательно, и ада: «Ночь, тма, мрак, мечты, призраки, страшилища — всѣ сіи адскія езера союзы своей безднѣ» [I, 2, 95]. Эти адские «езера» разливаются повсюду, порождая «ночных» птиц, и сам дьявол становится такой птицей, нетопырем, ибо любит «помрачать». Он не одинок в этой своей ипостаси, его окружают нетопыри и другие «ночные» птицы, исчезающие с обновлением мира, а вместе с ними ядовитые гады, лютые звери, такие же приспешники дьявола, как и злых духов легионы. Так оппозиция *свет/тьма* переходит в мир природы, откуда философ черпает образы, сопутствующие дьяволу.

Эта оппозиция, применяемая относительно дьявола, сопряжена с понятием холода. Дьявол не прямо именуется холодом; здесь присутствует гораздо более тонкая интерпретация врага рода человеческого. Г. Сковорода обращается к категории времени и определяет не самого дьявола, а день его как зиму, и *зима* только начинает список метафорических определений дня дьявола. За ней следуют «скрежет, плач, буря, море...» [I, 2, 88]. Буря и море очевидным образом отсылают к художественным дефинициям жизни человеческой и мира, скрежет и плач — к аду, так как там всегда слышится плач и скрежет зубовой.

В наибольшей степени по отношению к дьяволу разработана оппозиция *чистое/грязное*, переводящая его характеристику почти что в реальные измерения. Он именуется «нечистым духом», следовательно, противопоставлен духу чистому. Дьявол собирает все значения грязи, нечистоты, «дольней» подлости. Г. Сковорода усиленно развивает концепт грязи, и делает это, в том числе, и через

код музыки, который, например, был сильно развит по отношению к дьяволу в карпатской мифологии [Левкиевская 1999, 304]. Человек должен знать, что бесы воспевают «грязь рыночную и обвившую [езекиилевский оный оприснок мотылу]» [I, 2, 61]. Слово *мотыла*, с точки зрения Г. Сковороды, требует объяснения. Он и объясняет его, обращаясь к латыни и старославянскому. Это «есть ветхославянское слово, римски — *excrementum*» [I, 2, 61]. Так создается конкретность смысловой оппозиции *чистое/грязное*, переводящаяся на язык физиологии. Все, что связано с дьяволом, нечисто, как нечисты ехиднины духи.

Для характеристики дьявола существенна оппозиция *горькое/сладкое*. Это он нарек «сладкое горким, легкое же бременем» [I, 2, 62]. Это он изблевывает горький яд на дом Божий, и вокруг него собираются те, кто возлюбил горькое паче сладости. Это он, подобно змию, крадет сок тех же цветов, из каких пчелы собирают сладчайший мед. Но он «не мед, а яд высосает» [I, 1, 297]. Обычно прикрываясь сладким, дьявол предлагает человеку горькое, против чего Г. Сковорода предупреждает: «Слышиши совѣт, словесным медом умашенный, но со утаенным внутрь ядом, воспой: „Блага ярость пачѣ смѣха“» [I, 2, 126–127]. Дьявол сам в диалоге «Пря бѣсу со Варсавою» объясняет, что для него только его собственная воля сладка как мед, воля же Божия «пелынь мнѣ и алой есть, и раны...» [I, 2, 91]. Всей горечи адской, концентрируемой дьяволом, соответственно, противопоставлена «сладкоздравая» пища, сладчайшее слово Господа.

## Коды культуры



Как и по отношению к Богу, оппозиции относительно дьявола разработаны достаточно скупое, зато культурные коды разрастаются и последовательно противопоставляют дьявола Богу. Конечно, они отнюдь не механически перенесены в новое смысловое пространство и используются избирательно.

Вернемся к образу дьявола, собирающего нектар полевых цветов. Г. Сковорода расширяет его, дополняя замечанием о том, что это тот же «сок», который собирают пчелы, а также утверждением, что дьявол в этой ситуации подобен змию и «Божьи соки по природному яду в яд обращает» [I, 2, 393]. Этот образ парадоксален только внешне, так как концепция превращения всегда характеризует адские силы. Они способны видоизменяться, и эта их способность распространяется на все, к чему они прикасаются. Однажды задает-

ся вопрос, откуда сей змий зарождается в сердце. Этот змий, трудящийся подобно пчелам, но во вред человеку, неожиданным образом превращается в растение. Он становится сорняком, что еще раз утверждает образ врага рода человеческого, с которым уже сближались рыночный мусор и экскременты. Поступать с дьяволом нужно, как со всякими сорняками, от которых трудно уберечься на грядках и которые следует постоянно уничтожать, выпалывать. Потому душу и сердце следует возделывать как ниву. Как видим, заурядные огородные грядки заменяет уже даже не поле, а нива, нива души человеческой. Здесь-то человек и должен трудиться: «Выплѣняй или искореняй и вырывавай всякий совѣтъ лукавый, все злое съма змино» [I, 1, 171]. Таким образом, код природы растет, привлекая устойчивый концептуальный образ семени. Он в связи с дьяволом не раз появляется в сочинениях Г. Сковороды. Своим семенем дьявол засеивает сердце человека с самого его детства, разбрасывая его повсюду. «По всей вселеннѣй разсѣял сатана съмена свои!» [I, 2, 64]. На вопрос собеседника, что значит семя змино и совет лукавый, следует ответ: «Любить и оправдать во всяком дѣлѣ пустую внѣшность или пята» [I, 1, 171]. Код природы, как видим, сменяется дидактическими назиданиями, подключающими код человеческого тела.

Точно такая же трансформация происходит с описанием окружения дьявола, которое, как уже было сказано, составляют нетопыри, а также гады и жестокие звери. Все они мгновенно превращаются в символическое обозначение злой воли, что и позволяет всем этим гадам и зверям встать в один ряд с веревками и узами, опутывающими человека. Итог этому ряду подводят ад и огонь, червь, плач и зубовой скрежет.

Один раз возникает противопоставленный коду природы, довольно редкий для дьявола код машины; с машиной сравниваются хитрые козни дьявольские. Они суть «ловкая машина, напимѣр, ков, пруголо, капкан, западня, сътъ, *вентер*, *верша*, еллин[ски] — строфа, сирѣчь, увертка, вертушка и протчая» [I, 2, 75]. Если рассмотреть список «машин» дьявольских, то оказывается, что в него входят различные виды ловушек, сетей, капканов в отличие от механизмов, символизирующих действия Бога по отношению к миру и человеку. От дьявола нельзя ожидать мерности, ритма, правильного движения, которыми наделяется Бог, когда именуется часовой машиной или пружиной. Как видим, и код природы, и код машины, будучи внутренне противопоставленными, выполняют одну функцию — раскрывают суть отношений дьявола с человеком. Этому же служит и код движения.

Через этот код, как мы уже заметили, дьявол уподобляется змею, так как основной тип его движения — ползание. Соответственно, он ползает и тогда, когда не называется змеем, например, сказано: «Супостат ползѣ» [I, 2, 8]. Дьявол ползает неспроста. Этот ползущий по траве змий выманивает сердца человеческие из блаженного сада, уводит от Господа: «Мы ползаем по землѣ, как младенцы, а за нами ползет и змій» [I, 2, 154]. Очевидно, что здесь намечается обратная последовательность в совместном движении человека и дьявола: не человек движется за дьяволом, а он за ним. Дьявол подобен не только змею, но и червю, растлевающему орех изнутри. Здесь явно принимается в расчет не движение, а такие действия, как разрушение, растление. Кроме того, дьявол характеризуется хаотическим и энергичным движением, он постоянно гонит человека к грехам и водворяется в гробах: «Похотѣния наши суть то гробы наши» [I, 1, 218]. Ненаправленное движение дьявола передается людям, которые бывают умны за карточной игрой, например, в лабет, но не отличают благого духа от злого. Потому они попадают в лабиринт безбожия. Это ненаправленное движение превращается в бег; дьявол носится, как прах ветром «возмѣтаемый», и бывает он быстрее молний.

Перечисленные выше типы движения сводятся к движению по горизонтали, но дьявол способен двигаться и по вертикали. Однажды он, изгоняемый Господом с небес, «оттуду (...) со всѣми своими тмами низвержен во ад» [I, 2, 76]. Но он же взлетает до атмосферы, до этой «воздушной околичности земнаго клуба», где простираются облака; но далее следовать не может, завидев дом Премудрости. Дьявол силится ввергнуть всех и вся в преисподнюю, потому его движение по вертикали почти всегда направлено вниз. Он выводит всех из рая и потопляет в бездну. Антитеза верха и низа работает постоянно. Персонажи так и представляются: «Я от вышних», «Вы от нижних».

У дьявола лукавое око змиино, любящее только пята, т. е. все плотское, но не главу, которой бывает назван Христос. Видит он этим оком только внешний мир и не способен проникнуть в мир духовный. Он слеп, т. е. не способен видеть идеальный мир. Дьяволу не дано прозреть невидимое, и в диалоге «Пря бѣсу со Варсавою» он постоянно допытывается, как этого можно добиться. На что ему отвечают, что для такого нетопыря, как он, — это только труд и болезнь, естественно, указывая на особенности зрения летучей мыши. Внутренняя слепота дьявола объемлет весь мир. Таким образом, приспешники дьявола, как и он сам, способны видеть только реальный, плотский мир, что, по мнению фило-

софа, и есть слепота. Так по-разному ведут себя смысловые оппозиции в главной антитезе.

Код вкуса способствует развитию образа дьявола, рассматриваемого в его отношениях с человеком. Г. Сковорода несколько раз повторяет, что дьявол всех готов поглотить без остатка. Мы полагаем, что такое прямое прочтение отношений человека и дьявола неинтересно философу. Он предпочитает их иную интерпретацию; наделяя дьявола запахом, он настойчиво указывает на смрад, идущий от преисподней. Как только появляется упоминание о дьяволе, сразу возникает код обоняния. Враг рода человеческого немедленно окружается, обволакивается чудовищным запахом, который, кстати, ни разу не напоминает собой серу. Для Г. Сковороды подобное упоминание, видимо, слишком привычно и устойчиво. Ему кажется более важным и в этом реальном, сниженном ракурсе добиться абстракции и назвать дьявольский запах бесовским смрадом, «мірских вожделеній зловонієм» [I, 2, 68]. Дьявольский смрад противопоставлен небесному благовонию и благоуханию Господа. Дьявол стремится уничтожить его, «украва дух Христов, вложил в него свой душеубійственный вкус» [I, 2, 75]. Присущ ему запах смерти и ада, о чем говорит Варсава в диалоге «Пря бѣсу со Варсавою»: «Обаче смрада сего отнюдь не вмѣщает сердце мое» [I, 2, 87]. Все вокруг дьявола смердит «богомерзостью». Таким образом, коды обоняния и вкуса в данном случае сходны по значению, как по отношению к Богу — коды обоняния и зрения.

Философ обращает особое внимание на мир звуков при создании характеристики дьявола. Как уже говорилось, дьявол способен петь. Кстати, в народной культуре существуют поверья об умении нечистой силы играть на музыкальных инструментах и петь [Виноградова 1999, 191–193]. Однажды у Г. Сковороды сказано, что силы ада поют, но поют они «подлое, мірское, мерзкое» [I, 2, 61]. Их мерзкому пению противостоит небесная музыка, которой можно изгнать бесов: «Запойте на Давидовых гусях (...) Иждените бѣса» [I, 1, 196]. Бесы не устоят перед пением сладчайшим и игрой на органе, обращенной к Господу, и исчезнут: «Тогда-то действительно изгонятся бѣсы из Саулов» [I, 1, 370]. Человек, чтобы не быть пойманным дьяволом, должен прислушиваться к его пению, естественно, опасаясь его.

Кстати, коды звука и обоняния могут объединяться: «Шум, треск, рев, вопль, вой, свист, дым, жупель и смрад содомскій» [I, 2, 73]. Здесь хотелось бы отметить свист как звуковой показатель демонического начала. В народных представлениях свист неизменно



связывался «с призывом зла, лиха, беды, нечистой силы» [Плотникова 1999, 295], с дьяволом. Появление дьявола непременно сопровождается шумом и ревом, страшными возгласами из преисподней, он пугает человека адским рыком и зловещим шумом крыльев. Этот супостат поднимает «от преисподних хулный шум, рык, вой, свист, стон (...), каков бывает от дубравных звѣрей, от ночных птиц, от блатных жаб во время землетрясенія» [1, 2, 77]. Все звуки, которые издает дьявол, сравниваются с криками животных и птиц, тревожащихся во время землетрясения, что должно усилить впечатление от страшных воплей дьявольских.

Если дьявол пытается вступить в беседу с небесными силами, то говорит так, будто гром «возревел», и речь его звучит, как «трус бурен». Но тайного в этих звуках ничего нет в отличие от речей Бога, которые, как бы они ни звучали, всегда неслышимы. Крики дьявола может различить человек, например, когда тот орет: «Уа! (...) Ура! Побѣди!» [1, 2, 89]. Этим звуковая характеристика дьявола не исчерпывается. Страшным крикам противопоставлена неспособность дьявола издавать звуки.

Указывая на немоту дьявола, Г. Сковорода цитирует священный текст: «Ангел мой похваляет слово твое, а клеветник нѣм» [1, 1, 298]. Обе эти характеристики, немота и способность издавать громкие звуки, присутствуют одновременно. В отличие от Бога дьявол не только нем, но и глух: «Слушай же, бѣсе глухій, языче немый и пустый!» [1, 1, 189]. Если он не глух и не нем, то способен лишь шептать: «Непріязненный ангел хитро противорѣчит и шепчет» [1, 1, 297]. Обычно он шепчет человеку, что и вызывает вопросы: «Что ли ты нам нашептал, о древня злобо и прелесть?» [1, 1, 189], «Не шепчет в твоём сердцѣ, онѣмѣвъ, злый язык?» [1, 1, 190]. В данном случае между немотой и шепотом стоит знак равенства. Философ постоянно призывает человека не слушать «шипотника» дьявола, который всегда беспокоит его. Таким образом, немота, глухота и в лучшем случае шепот, характеризуют дьявола, который также называется «злым» или «проклятым» языком. У этого языка, кстати, вдруг возникает глава змиина. Таким образом, код звука по отношению к дьяволу разработан достаточно подробно.

Этот код, кстати, создает и комическую функцию. Дьявол постоянно смеется, и его смех фиксируется в тексте, передается, обязательно называется «песьим» смехом, лаем: «Ха-ха-ха! Странное поют силы небесныя...» [1, 2, 61]. Этот смех и пугает и веселит одновременно. Он является знаком «властвующей позиции», подчиненности ему человека [Айдачич 1999, 28]. Ужасу этого смеха про-

тивостоит радость Божия, его внутренний смех. Дьявольский смех, хотя и отмечен, едва развит у Г. Сковороды. Философ, только следуя традиции, обозначает этот признак дьявола. Его интерес вызывает другая его черта, которой он обычно бывает наделен в школьном театре. Его дьявол склонен к «блядословію», ведущему к вратам адовым. Мир пустого слова — это его мир. Его напыщенные, «темноречивые» высказывания смешат собеседников, но не пугают, как в диалоге «Пря бѣсу со Варсавою». Дьявол своими вопросами веселит собеседника, с пристрастием допрашивает, проявляя осведомленность, не он ли написал тридцать притчей и подарил их некоему Афанасию Панкову. Хвалит его за чудесный слог. Сердится и обзывает сатаной, восклицая: «Не рекох ли, яко бѣса имаши? Воньми, о бѣсне!» [1, 2, 88]. Таким путем, дьявол будто стремится сократить дистанцию между собой и человеком (собеседник даже обращается к нему: «Друже и враже мой!»), что приводит к усилению его комической функции.

## Имена и художественные дефиниции дьявола



Г. Сковорода, как всегда, внимательно относится к именам, в том числе и дьявольским. Он выискивает их, опираясь на смысловые оппозиции и культурные коды, ведя филологиче-

ские разыскания, давая дьяволу особые имена и повторяя уже существующие.

Философ утверждает, что существует главный дьявол, архисатана, эта «нечистая сердечная бездна, раждающая во мгновении ока безчисленные легионы духов и тмы безчисленных мечт во мучение всем» [1, 2, 95]. Чаще говорится о сатане или Люцифере. Г. Сковорода замечает, что *сатана* — слово еврейское, по-славянски *сатана* — 'супостат' (про греческий язык он тут не вспоминает). Сатане подчинен дьявол. Философа занимает этимология этого имени, и он производит его от слова *клевета*: «Еллински — діаволи, римски — *traductio*» [1, 2, 74]. Это имя Г. Сковорода интерпретирует через смысловую оппозицию *сладкое/горькое*: «Славянски же клеветать значит то же, что колотить, мѣшать сладкое с горьким» [1, 2, 74]. Так еще одна оппозиция участвует в образовании и толковании дьявольского имени. Дьявол также — сводник, «переметчик», *traductor*.

Называет философ еще одно имя адских сил — *бес*. В отличие от дьявола бесов может быть много. Они объединяются в «маленькие

партіи», шатаются по душе человека, будто по «пространнѣйшемъ воздухѣ». Потому бесами становятся душевные состояния. Появляется бес скуки, или меланхолии: «Сей бѣс молній всѣхъ быстрее можетъ насъ сыскать вездѣ» [I, 1, 82]. «Скука у древнихъ хрістіанскихъ писателей названа бѣсомъ унынія» [I, 1, 431], — подтверждаетъ свою идею философъ. Вспоминаетъ онъ о бѣсе страха, бѣсе «самолубной» воли и вообще этимъ словомъ заменяетъ выражение *состояніе души*. Г. Сковорода постоянно связываетъ душу, сердце и бѣса: сердце опалается печалью «бѣсовскимъ манеромъ»; бѣс «приводитъ все сердечное сокровище въ смущеніе» [I, 1, 200].

Философъ используетъ еще одно наименованіе дьявола — *даймон*: «Тогда во пустынь явился мнѣ бѣсъ отъ полчища оныхъ: „Кленущу нечестивому сатану, самъ кленетъ свою душу“. Имя ему Даймон» [I, 2, 85]. Это имя Г. Сковорода отсылаетъ къ группѣ словъ со значеніемъ знанія или ведовства: «Даймон, или демонъ, у еллиновъ значитъ вѣдающій, или вѣдьма; знатокъ (δαίμων), отсюда δαιμόνιον острое, трудное, но неключимое и непотребное вѣдѣніе» [I, 2, 85]. У евангелистовъ же — считаетъ Г. Сковорода — симъ словомъ именуются бѣсы. Иногда философъ наделяетъ дьявола не только именемъ. Онъ даже предполагаетъ, что на самомъ дѣлѣ *даймон* — это фамилія великаго бѣса, и даетъ онъ ее «малымъ» бѣсамъ на время. Слово *черт* философъ не употребляетъ. Оно встречается только въ устойчивыхъ словосочетаніяхъ: «Сауле! Сауле! Что мя гониши? Адаме! Адаме! Гдѣ еси? Куда тебя чертъ занесъ?...» [I, 2, 405]. Также оно присутствуетъ въ приведенной философомъ немецкой пословицѣ: «Поютъ германы притчу сію: „Богъ строитъ кирку, а чертъ тамъ же часовню“» [I, 2, 76].

Если, рассматривая эти дьявольскіе имена, Г. Сковорода предпочитаетъ заниматься этимологизированіемъ, то, переходя къ другой группѣ именъ, онъ подробно ихъ интерпретируетъ, темъ самымъ развивая общую характеристику дьявола и рассматривая его функции. Философъ даетъ дьяволу слѣдующіе «фамиліи»: «Ненависть, памятозлobie, гордость, лесть, несытость, скука, раскаяніе, тоска, кручина и прочій неусыпаемый въ душѣ червь» [I, 1, 153]. Онъ вспоминаетъ также «несчастнѣйшую жажду, то есть несытость, неудовольствіе — зависть, вождельніе, скуку, ропотъ, тоску, страхъ, горестъ, раскаяніе и протчія бѣсовскихъ головъ жала, душу всѣ купно умерщвляющія» [I, 1, 347]. Все эти фамиліи суть грѣхи человѣческіе.

Применяя для характеристики нечистой силы термины родства, философъ называетъ дьявола отцомъ бесовъ и демоновъ, темъ самымъ объединяя всехъ представителей адскихъ силъ въ подобіе семейства. Онъ замечаетъ, что они всегда поддерживаютъ другъ друга, приводя латинскую пословицу: «Daemon in daemonia non suadet, lupus lupinam non est»

[I, 2, 403]. На отношения человека с дьяволом они не распространяются.

Как и Богу, дьяволу, этой мартышке Божией, даются художественные дефиниции, часто эмблематического свойства. Иногда они даже совпадают с дефинициями Бога, расходясь по значениям. Например, дьявол — это *лев*, но тот *лев*, который никогда не спит: «Никогда не спит этот лев — дьявол, поэтому нам всегда надо бодрствовать» [II, 2, 245–246]. Это естественно, так как дьявол не знает абсолютного покоя, присущего только Господу. Дьявол это — и *морской зверь*, во чреве которого пребывает человек. Возможно, что этот зверь — *кит*, и тогда возникает еще одно совпадение художественных дефиниций вышних и адских сил. Очень часто дьявол именуется *змием*, пожирающим всех и вся страшными зубами, или *главой зминой*. Назвать дьявола *змием* Г. Сковорода кажется недостаточным. Он стремится показать, что этот *змей* свободно превращается в иного *змия*, Господа, способного вывести человека из тенет греха. От человека зависит, какого змия он выберет.

Вынося на рассмотрение главную антитезу, Г. Сковорода именуется дьявола «нощным» *орлом*. Дефиниция *орел* всегда принадлежит Господу, но став темным, *орел* относится к дьяволу. Он выступает «нощной» птицей, проще сказать, «пугачом». *Пугач* этот ведет непримиримую борьбу с *орлом дневным*: «Можно обоих уловить на борбѣ, толь упорно борются» [I, 2, 63]. Называется дьявол также *псом смердящим*; к нему так и обращаются: «Лай, лай, пес...» [I, 2, 62]. Бывает дьявол, как уже говорилось, *непопырем*, но он же подобен маленькой постельной *собачке*, которая «дѣйствительно колеблет наше неискусное в битвѣ и не вооруженное совѣтами сердце» [I, 1, 351]. Дьявол — это также *дракон*; древняя злоба и болезнь. Подводя дьявола ближе к человеку, Г. Сковорода называет его старым пройдохой, предваряя этим именем его комическую функцию. Однажды он назвал его софистом, что в его представлениях имеет только отрицательные коннотации, так как софисты, по мнению философа, запутываются в собственной лжи.

## Ад



Дьявол имеет закрепленный за собой локус — ад, пекло, или преисподнюю, куда его низвергла гордыня. Иногда Г. Сковорода употребляет для обозначения ада латинское слово — *тартар*. Так же, как и рай, адское царство не описано подробно. Указано только, что оттуда вылетает

нечистая сила, поднимается сам сатана, чтобы встретиться с архангелом Михаилом. Сказано также об адском дне и адских вратах, о закрытости, замкнутости ада, о теснотах преисподних. Такая позиция отличает Г. Сковороду от многих его предшественников, для которых ад был не столько метафизическим пространством, сколько физическим, которое они тщательно конкретизировали, что, правда, было более присуще католическому региону [Корзо 1999, 67]. Зато смысловые оппозиции у него характеризуют ад достаточно подробно: «Ад слово еллинское, значит темницу, мѣсто преисподнее, лишенное свѣта, веселія и дражайшія злата — свободы» [I, 1, 87]. В этом высказывании явно просвечивают оппозиции *высокое/низкое, свет/тьма*.

Ад в отличие отрая философ все же предлагает воспринимать пространственно, воображать его как бездну и намечает его точный центр, который существует и урая. Если в раю это символическое древо жизни, то в аду грех человеческий. Так ад приближается к человеку. Центр ада — гордость, или бесовская мудрость, овладевающая человеком тогда, когда он тщится воссесть на престоле Господа. Гордость — это «мати блядивых и презорливых бѣсиков» [I, 2, 111–112]. Ее же матерью является зависть, которая также выступает центром ада: «Она есть главным центром оныя пропасти, гдѣ душа мучится» [I, 1, 153]. Так философ совмещает метафорический и конкретный образы ада, и метафорический очевидным образом превосходит конкретный, о чем свидетельствует и то обстоятельство, что ад легко принимает условные значения, теряет конкретные очертания, входит в ряд абстрактных понятий, обозначающих члены постоянных оппозиций с отрицательным значением: *плоть, горечь, тьма*: «Земля, плоть, пѣсок, пельнь, желчь, смерть, тма, злость, ад...» [I, 1, 177].

Чтобы пояснить теснейшую связь ада и дьявола, Г. Сковорода представляет ад как точку, через которую проходит ряд смысловых оппозиций и культурных кодов. Код вкуса, хотя и не разработан подробно, присутствует здесь, продолжая существующую традицию, — не раз упоминаются адские челюсти, которыми ад все перетирает. Каждый человек может попасться ему в зубы: «Се ехидн лютый бѣжит, се мя достигает! Се челюсть адску на мя лють разверзает! Поглотить хочет» [I, 2, 160]. По отношению к аду активизируется оппозиция *сладкое/горькое*. Естественно, с ним связываются лексемы со значением *горький*: «Вод горких хлябы студно изблеваает черный» [Там же]. С адом соединяются представления о стихии огня, существует понятие адской горячки. Ад вбирает в себя злое: «Развѣ думаеш не одно то: невѣденіе, ночь,

сон, глад, меч, мучение, смерть, ад?...» [I, 1, 403]. Также оппозиция *свет/тьма* постоянно присутствует в характеристике ада.

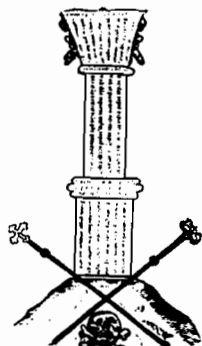
Для этой характеристики огромное значение имеет категория свободы, которой лишается человек, попадая в лапы дьяволу. Бог даровал человеку свободу — дьявол ее отнимает. Адовы жители суть пленники, среди них царствует вечная печаль и отчаяние. О пленниках, сущих во аде, говорится не раз, причем через код зрения — все они не узрели Господа, видят одну только темную тень и не знают истину. Они, сидя во аде, лишены жизни, света и мира. Тем самым адовы пленники становятся назидательным примером для живущих на земле: «Адскій узник есть зеркалом плѣнников мучительная своя воля, и сия лютая фу́рія непрерывно вѣчно их мучит» [I, 1, 87]. Так ад становится волей человека, и вновь нижний ярус мира совмещается с его душой. Эта концепция, идущая от Блаженного Августина, больше занимает философа, чем мучения грешников в аду. Они практически не попадают в его поле зрения.

Как и дьявола, ад Г. Сковорода подает через человека и помещает его в «нутро» человеческое, в мысли, как бы отвлекаясь от ада-локуса. Человек, с его точки зрения, носит ад в себе: «Нѣтъ бѣднѣе и в самом адѣ, как болѣтъ в самых внутренностях, а самые темные внутренности есть то бездна дум наших, вод всѣх ширша и небес» [I, 2, 399]. Потому ад именуется мучительнейшим безумием. Беспредельный и бесконечный, он становится сердцем человека. Тогда оно сущая адова печь, адовы врата, или насытый ад, яд. Воля и сердце «мучит паче тысячи адов» [I, 1, 376], — утверждает философ, ссылаясь на Августина. Если эту волю уничтожить, то ад исчезнет. В аду царят «труд и болѣзнь, печаль и въздыханіе» [I, 2, 76]. Там делается все ненужное, лишнее, «скверное, мучительное, нечестивое, богомерзское, проклятое, мірское, плотское, тлѣнное, вѣтренное, дорогое, рѣдкое, модное, заботное, разорительное, погибельное, адское (...) и протчіи неусыпающій червь» [I, 2, 76]. Так ад сближается с миром, ибо в его описании встречаются определения, присущие миру: *ветреное, дорогое, модное, разорительное*. Это сближение разрешает сделать заключение, несущее в себе основное противопоставление: «Земля наша — ад, смерть, а Господня — рай, Воскресение» [I, 1, 312]. Люди, сами того не зная, всю жизнь на земле мучатся в аду и почему-то боятся ада после смерти: «Не всѣ ли не преплывши мучатся в огненной безднѣ? Не всѣ ли блеют о пеклѣ? И кто уразумѣл пекло? Не смѣшно ли, что всѣ в пеклѣ, а боятся, чтоб не попасть?» [I, 2, 135]. Мир и мирское мнение — это «свиніям и бѣсам водвореніе» [I, 1, 332].



Таким образом, и Бог и дьявол у Г. Сковороды, определяя картину мира, проецируются на душу человека. Тайное сражение двух мысленных воинств происходит в душе ежечасно, и человек способен вступить в него, приняв ту или другую сторону: «Объ сіи арміи, как потоки от источников, зависят от таковых же, двоих своих начал: горняго и долняго, от духа и плоти, от Бога и сатаны, от Христа и Антихриста» [I, 1, 296–297]. У человека есть выбор, решиться на который трудно, но в этом ему всегда помогают Господь и Библия. Мир же способен завлечь его в ад, и тогда он склонится на сторону дьявола, «в долнюю грязь и в подлость смрадную» [I, 1, 300]. Человек не может занять нейтральную позицию: «Нѣтъ здѣсь неутралства по двойному роду людей, вспомните евангелское распутіе: путь узкій и пространый, десный и лѣвый» [I, 1, 299].

Заключение  
Единство трех миров  
423







Итак, творчество Г. Сковороды — это синтез религиозной философии и риторики. Его философия, именуемая им самим Христовой, является по сути дела развернутой интерпретацией христианской доктрины. Она, по его убеждению, объединяет людей и является главной целью их жизни. Выражена она в виде риторически правильно построенных бесед и разговоров, или диалогов, в основе которых лежит проповедь. Диалогическая структура этих произведений очевидна. Г. Сковорода постоянно видит перед собой адресата и беседует с ним. Он введен в текст его сочинений и тоже имеет право голоса. Между ним и философом разворачивается дискуссия. Беседуя, он неустанно возвращается к одним и тем же темам; разъясняет и убеждает; будто запутывается в них, останавливается и затем вновь погружается в них через слово, которое рассматривает с разных сторон, выискивая его графические, фонетические, семантические особенности. Работа со словом также подчинена правилам риторики, которые затем по законам барочной поэтики нарушаются. Философ постоянно идет от сложного к простому, а затем от простого к сложному и преподносит вечные идеи не в величественной простоте, а в небывалой сложности, которая знаменует трудности пути познания трех миров, а также их внутреннего строения. Язык, созданный философом, оказывается созвучным не только объекту, но и способу его восприятия. Он, например, рассуждая о вере, утверждает общеизвестное — что только она спасает человека; но передает эту идею, «переписывая» ее сущность отнюдь не в богословских терминах. У него появляются «нечувственные» очки, телескоп, компас

как символические аксессуары веры, а вовсе не привычный эмблематический якорь. Читатель должен собрать эти аксессуары воедино и понять их значение, следуя той интерпретации, которую дает этой категории философ. Его интерпретация явно насыщена художественным началом, неразрывно связанным со словом Библии. Таким образом, учительная литература превращается в диалоги о религиозной философии, очевидным образом стремящиеся к развитому искусству слова, не утрачивающему связи с барочной риторикой.

Г. Сковорода в своих сочинениях не столько желает вызвать у читателя рациональное восприятие вечных истин, сколько нацелен на их эмоциональную передачу и восприятие. Он обогащает их познание, порой стремясь уравновесить рациональное и эмоциональное, намеренно сокращает дистанцию между священным текстом и верующим, между своими произведениями и читателями. Эмоциональное начало пронизывает все его сочинения, тем самым приближая их к читателю. Выстраивая рациональное повествование, он тут же дает волю чувствам, которые выражает по отношению к Богу, Библии, миру и человеку. Философ, таким образом, в полной развернутой форме преподносит истинное знание. Он не желает следовать букве, не пересказывает и не всегда точно цитирует известные сакральные тексты, а создает свои собственные, с ними неразрывно связанные. Связь между своим и «чужим» словом постоянно присутствует у него и передается манифестацией отношения к священной книге. Представление религиозного чувствования — одна из главнейших его задач. «Религиозной Истиной *проникаются*, и она преобразует душу; эпистемическую *узнают* или *открывают*, и она расширяет сферу знания» [Арутюнова, 1991, 25].

Доминанта этого чувствования — радость, о которой Г. Сковорода пишет в связи с Богом и человеком, миром и Библией. Радостен Бог, радостна вера в него; читающий Библию испытывает несказанную радость. «РАДОСТЬ — одна из энергетических сил, которую образуют животворящие силы святого духа, действующего „не только в человеческой, но и в животной, и в растительной, и, может быть, вообще в космической, мировой душе“» [Пеньковский, 1991, 153], — пишет современный исследователь, цитируя слова Г. П. Федотова. С радостью философ взирает на Библию, на мир и человека, с радостью славит Господа, и это чувство в конечном итоге помогает ему связать миры между собой. Конечно, не только глубинное эмоциональное отношение к ним философа их объединяет. Этому служит и то, что Г. Сковорода «пропускает» образы этих миров через восприятие своих собеседников, слушателей, также испытывающих радость христианина, совмещающуюся с радостью познания. За ними следует

и читатель. В результате уже не религиозная доктрина, но религиозное чувство становится главным объектом философии Г. Сковороды. Потому его сочинения никогда не выглядят как логическая последовательность общеизвестных положений, пусть оснащенных риторическими фигурами и пронизанных художественным началом. Эмоциональное начало превращает их в сбивчивое взволнованное повествование о Боге, о душе и Библии.

Назвав Библию, человека и мир особыми мирами, философ явно не желает нечто дописывать к существующей картине мира и тем более изменять очертания христианского космоса или кардинально трансформировать образ человека. Но тем не менее он существенно обогащает существующие представления, предлагая увидеть их под другим углом зрения. Он, например, не останавливается на том, как человек должен себя вести в соответствии с церковными правилами. Он не излагает сущности греха и покаяния, не предлагает читателю вместе с ним вникнуть в смысл заповедей. Его человек как бы освобожден от посредничества — священник в сочинениях Г. Сковороды не сопровождает его от колыбели до могилы. Он напрямую общается с высшими силами, «возлетает» мыслями и сердцем к Богу, достигая небесного Иерусалима. Философ призывает его заглянуть в свою душу и там обрести Господа. Мир он представляет не только как опасный для человека, повторяя давно известные условия общения с ним истинного христианина, но и как особое метафизическое пространство, способствующее продвижению человека ввысь. Библия для него — священная книга, которую трудно понять, а порой и невозможно. Философ не пересказывает ветхозаветные и евангельские эпизоды, священная история не выстраивается в последовательность событий в его сочинениях. Зато он дает ключ для прочтения священного текста в непривычных для того времени и общественного контекста терминах, предлагая освоить его глубинные смыслы. Также и христианский космос, хотя и остается неизменным, выглядит у Г. Сковороды все-таки своеобразно. Он равнодушно проходит мимо его вертикальной ориентации, помещая вертикаль в духовный мир человека; рай и ад представляет отмеченными точками верха и низа мира, которые не подлежат тщательному описанию. Философ не только и не столько учит почитанию и восхвалению Бога, сколько заставляет человека найти в себе самом возможности приблизиться к нему. Он будто не желает повторять известные истины, хотя он и делает это, иначе преподнося их читателю, предлагая подойти к ним начертанными им самим путями.

Эти пути — связи между тремя мирами, им налаженные, которые в конечном счете становятся определяющими для характери-

стики каждого из миров. Только в этих связях выясняются особенности каждого из миров. Только в них эти миры и существуют. Таким образом, объявляя Библию, мир и человека тремя мирами, философ не столько объясняет их строение и значение, сколько рассматривает отношения между ними. Миры сближаются между собой, совмещаются. Г. Сковорода одновременно говорит о человеке и мире, о Библии и Боге; практически ни в одном его сочинении не разрабатывается последовательно концепция одного из трех миров. Если она даже задана, как в диалоге «Кольцо», посвященном миру душевному, рядом с понятием душевного, т. е. внутреннего, мира развиваются дефиниции Бога, природы, противопоставляются понятия счастья мирского и вечного, рассматриваются в критическом свете достижения науки. Разъять миры поэтому чрезвычайно трудно, но необходимо. Их целостное описание не раскрывает полностью особенностей, присущих каждому миру в отдельности. Их сходство остается не доказанным и не детализированным. Потому их необходимо на время оторвать друг от друга и последовательно рассмотреть в отдельности, показывая, как сходные принципы их строения воплощаются в разнообразии средств, которые Г. Сковорода в Библии черпает из Библии и риторики, намеренно смешивая языки культуры. Созданные им концепты и образы теснятся, будто отталкивая друг друга, сливаются, создавая мощный хор доказательств существования трех миров. «Суть же три мыры. Первый есть всеобщий мир и мыр обительный, гдѣ все рожденное обитает. Сей составлен из безчисленных мыр-мыров и есть великій мыр. Другіи два суть частныи и малыи мыры. Первый — мікрокозм, сирѣчь — мырик, мирок, или человек. Второй мыр символичный, сирѣчь Библиа» [1, 2, 137]. Напомним о том, что и Я. А. Коменский полагал, что человек «обладает тремя источниками, тремя Божественными книгами — это природа, Священное Писание и человеческая душа» [Палоуш 1997, 48].

Три мира Г. Сковороды не соположены, не представляют они собой некую последовательность, ориентированную только по восходящей. Каждый из миров способен «напрямую» общаться с другими и самостоятельно направлен к Богу. Они все находятся в различного вида зависимостях между собой и с Богом: Бог — человек, Бог — мир, Бог — Библия, человек — мир, человек — Библия, мир — Библия, мир — человек, Библия — человек, Библия — мир. Соответственно, эти отношения разнятся комплексом присущих им значений. Они во многом определяют характер созданной Г. Сковородой системы и даже являются для нее основополагающими. Линии, которыми можно представить эти отношения, постоянно соприкасаются

между собой, пересекаются, расходятся или совмещаются. В результате они структурируют и организуют пространство, вмещающее в себя все три мира. Как только выясняется, что каждый мир не одинок, не изолирован и пребывает с другими в едином пространстве, соотношения трех миров все больше усложняются и углубляются. Г. Сковорода ведет бесконечную сложнейшую работу по выискиванию их связей, обнаруживая все новые и новые, ранее трудно различимые, постоянно повторяя, что только в целостном единстве этих связей выявляются смыслы каждого из миров. Он запутывает читателя в сети этих связей, о чем можно сказать словами В. В. Бычкова: «Нанизывая один символ на другой, он с упоением погружается в поток своих рассуждений. Сам поток ассоциаций, часто оппозиционных, доставляет ему невыразимое удовольствие. Он наслаждается их свободной игрой, их перетеканием одна в другую, их неуловимостью и многозначностью» [Бычков, 1995, 49]. Исследователь говорит это о Филоне Александрийском, но его наблюдения приложимы и к творчеству Г. Сковороды. Заметим, что в столь сложно построенной системе связей три мира приобретают подлинное единство.

Через все сочинения философа проходит мысль не только о единстве, но и о равенстве связанных между собой миров. Он не раз их объявляет не только сходными, но и равными, так как называет Библию человеком, а человека Богом; мир в его определениях сближается то с человеком, то с высшими силами. Эти положения он тут же сам и отрицает, предлагая все новые и новые, им противопоставленные. Постоянно видоизменяющиеся соотношения трех миров лишают их только что декларированного равенства. Они оказываются равны перед Богом, но не между собой. Как бы ощущая колебание своей системы, философ непрестанно утверждает их единство, заключенное в Боге, центре всех миров. Это единство на мгновение становится совпадением, и тогда каждый из миров как бы сливается с Богом, а также и между собой — так вновь обретается равенство, но ненадолго. Миров снова отталкиваются друг от друга, возвращаясь к предыдущему состоянию. Таким образом, система трех миров находится в постоянном колебании, но не занимает окончательной позиции. Происходит это благодаря тому, что вся она покоится на опорных точках, удерживающих ее в относительном равновесии и не допускающих ни до окончательного слияния и полной аналогии, ни до распада. Эти опорные точки наделены высшим сакральным значением: это Бог и Библия.

Можно было бы ожидать, что они окажутся неподвижными, но, как показывает наш анализ, они таковыми не являются. Вся система трех миров динамична. Напомним, что одним из главнейших

культурных кодов философ избрал код движения и придал его трем мирам и высящемуся над ними Богу, отнюдь не механистически наградив их различными видами движения. Его концепция построена таким образом, что опорные точки ее, освященные верой и являющие собой вечные идеи культуры, пребывают неизменными по отношению к другим, но внутри них все движется и изменяется. Вспомним, как тщательно Г. Сковорода отмечает в Библии все образы движения, как наделяет око Божие стремительностью и как высшую точку движения отмечает его отсутствие — покой Божий. Следовательно, все миры внутри себя подвижны. У Г. Сковороды, как и у Я. А. Коменского, «движение и есть тот момент, через призму которого каждое существо доказывает свою принадлежность к божественному источнику» [Палоуш, 1997, 59]. Представляя миры в постоянно изменяющихся связях между собой, Г. Сковорода и системе их значений, которые у него становятся ключевыми точками всей системы, приписывает движение, располагая их по кругу. Не изменяясь, они совершают круговое движение, соответственно, возвращаясь в исходное положение. Эту ситуацию можно описать иначе — к этим ключевым точкам непрерывно подходит множество путей их познания, вызывающих их перемещение. Философ не придает своим рассуждениям однонаправленного движения вперед. Сосредоточиваясь на ключевых точках своего мировидения, он неизменно шествует по намеченному им кругу, возвращаясь к ним, каждый раз углубляя их значения, открывая то, что было до поры не явлено читателю.

Итак, Бог высится над всемія тремя мирами, и в его образе сходятся все центральные линии концепции философа. Он центр, или, как сказал бы сам Г. Сковорода, конечный пункт системы трех миров. Философ не склонен к его непосредственному описанию и, как подобает барочному автору, он одно подает через другое. Право на это ему дают не только барочная поэтика и концепция мироустройства, в которой, говоря словами Я. А. Коменского, «одно существует через другое, как в цепи каждое из ее звеньев завешено на предыдущем» (цит. по: [Палоуш 1997, 51]); но и завещанное традицией отношение к сакральным ценностям, которые все сходятся в образе Бога; резкое приближение к нему в культурном сознании эпохи было невозможным.

Библия — это путь к сакральному центру, т. е. к Богу. Таким образом, не только Христос — путь, но и Библия — путь, путь его познания. Это сложный путь со многими парадоксальными отклонениями, остановками, изменениями в ритме и направлении движения. Библия, вобравшая в себя всю правду о мире и человеке, со-

единяет Бога и человека и столь интенсивно присваивает весь круг сакральных значений, что сама становится им: «Христiанский Бог есть Бiблiа» [1, 2, 7]. Следовательно, священный текст возвышается над двумя другими мирами, человеком и миром.

Если Бог центр всей системы, а Библия путь к нему, то человек, по словам Г. Сковороды, — ее исходный пункт. Он стремится преподнести знания о Боге и Библии, разрабатывая концепцию природы человека, представляя ее двойственной, рассматривая противопоставление жизни и смерти, плоти и духа, категории веры, счастья, самопознания, сродности. Человек у него выступает читателем Библии, ведущей его к Богу. Не поняв Библию, не познав истины, он лишается своей двойственности, остается только плотским, внешним и не может дотянуться до Бога, ибо его держит плоть, песок, грязь. Вчитавшись в священное слово, человек обретает себя внутреннего и, шествуя по Библии, движется к главному центру. Таким образом, можно полагать, что Бог — Библия — человек у Г. Сковороды существуют в «эллиптической конструкции барочного мира» [Силюнас, 1998, 47], где Библия связывает центр-Бога и исходный пункт-человека как путь, пролегающий между ними.

Отношения человека с Богом Г. Сковорода чаще всего рассматривает сквозь призму его отношений с Библией, соединяющей центр, или конечный пункт, с исходным, т. е. Бога и человека. Узнав себя, человек мудрствует в Священном Писании, — утверждает философ, проводя таким образом идею индивидуального религиозного опыта. Сделать он может это, только вникнув в священный текст, который есть его путь к Богу. Приняв в себя Бога через Библию, человек сам становится Богом, а Бог есть тот же человек. Также Библия не существует вне человека, овладевающего ее тайными смыслами, проникающего в суть священного. Если узнаешь истину, один будешь с Библией, — говорит Г. Сковорода, настаивая на слиянии человека со священным словом и утверждая, что Библия есть тоже человек и даже брат его. Преобразившись в человека, Библия характеризуется как не идущий на совет нечестивых, как человек без порока. Сам же человек становится всей Библии концом, центром и гаванью. Так в пространстве трех миров возникают новые точки. Человек теперь — не только исходный пункт, но и центр Библии, что существенно дополняет описанную выше эллиптическую конструкцию.

Отношения человека с Богом и Библией разворачиваются в сакральном пространстве. Но человек обитает и в земном мире, и он сходим с ним, когда выступает как внешний, земляной, плотский. Сравнимы, например, бездна, в которой мятется его сердце, и бездна мира. Мир также повторяет очертания человека. У него есть



нога, пята, голова, сердце. Чаще всего мир не самостоятелен и всегда сосуществует с человеком. На первый взгляд он реален. В нем бушуют стихии, плавают планеты, деревья дают тень, а животные и птицы попадают в сети охотников. Он наполнен вещами и едой. Эти приметы зыбки и как бы ждут момента, чтобы ускользнуть из поля зрения автора и читателя, превратившись в символы, что немедленно и происходит. Философ, утверждая, что мир красив, предостерегает, что он опасен для человека. От мира человеку следует отказаться, ибо здесь его подстерегает враг рода человеческого.

Если Библия — это путь к Богу, то мир есть лукавая стезя, уводящая человека от вышних сил. Мир, таким образом, занимает пространство между человеком и Богом, но не то, которое принадлежит Библии. Это пространство светское. Но он не только среда, где обитает человек, но и его отражение, как и человек — отражение мира, который может отодвигаться от него, выступая его «тайнозрителем». Таким образом, представляется, что мир занимает подчиненную позицию по отношению к человеку и равенство его с ним расшатывается, но ситуация изменяется, когда Г. Сковорода вспоминает о способности мира отражать. Мир, как и человек, имеет двойственную природу, потому он портрет Бога, собрание его фигур или знаков. На нем милость Всевышнего, он — Божий. Тогда оказывается, что и через его реалии также проходит путь проникновения в высший мир, мир духовный, где человек вступает в отношения с Богом, очищенный от всего мирского. Изменяются и отношения мира с Библией — она объявляется новым миром, книгой, равной миру, ведущей по его алфавиту или букварю. По отношению к миру земному Библия является горним миром, так как для нее одной существует Вселенная. Библия выступает и маленьким миром, солнцем которого есть Бог. Итак, три мира не занимают четких позиций относительно друг друга. Картина постоянно меняется: они то оказываются равными, то неравными и постоянно колеблются относительно друг друга.

Представление о равенстве трех миров ослабевает все больше, когда становится очевидным, что их система характеризуется иерархической зависимостью. Все три мира испытывают ее одинаково от главного центра, в чем и проявляется их равенство. Что касается их отношений между собой, то между ними явно выделяется Библия, но и она связана с земным миром, с плотским человеком, и сама имеет значения грязи, плоти. Она дышит ложью, мешающей человеку добраться до высоких истин и потому подобна «непролазному» терновнику. Таким образом, и ее положение не всегда однозначно. Сказать же, кто «главнее», мир или человек, тем более, что в ко-

нечном итоге они могут совпадать, довольно трудно. Сделаем предположение, что все же человек, этот исходный пункт системы трех миров, не забывая при этом, что и мир наделен высшими значениями.

Миры время от времени укрепляют свое равенство. Это происходит тогда, когда философ им всем приписывает двойственность, которая является выражением оппозиции *сакральное/светское*, пронизывающей всю его систему. Миры несут в себе противопоставление внешнего, тленного с вечным и невидимым, состоят из двух неразрывно связанных «естеств». Мир имеет две стороны, человек различается как внутренний и внешний, в Библии есть ложь и истина. Эти две стороны налагаются одна на другую, и тогда происходит всеобщее удвоение каждого из миров. Есть мир земной, в котором пребывает другой мир, внутренний, духовный. Есть тело «земляное», но есть в нем и другое, тайное. Итак, есть мир и мир, тело и тело, человек и человек — «двое в одном и одно во двоих, нераздельно и неслитно же» [1, 1, 273]. Раздвоение это длится бесконечно и касается малых тварей и всего космоса, небес и души человеческой. Есть два духа, благой и злой, два сердца, ангельское и сатанинское, две славы, одна — тень, а другая — Феникс. Концепция удвоения распространяется на все сущее. Обращаясь к эмблематике и выводя на обозрение аиста, философ утверждает, что есть простой еродий (аист) и тайный, «сирѣчь Израиль, сверх стихій и сверх самого тонкаго воздуха, видит тончайшее второе естество, и тамо сей еродій гнѣздится» [1, 1, 272]. Это удвоение явно зависит от противопоставления Бог/человек, а также связанного с ним: *небо/земля*. Библия также беспрестанно удваивается.

Особенно подробно оппозиция *сакральное/светское* разработана относительно священного текста. Г. Сковорода всякий раз поверяет свои идеи, обращаясь к Священному Писанию, неустанно объясняя его смысл, не снижая его высочайшего статуса; но все же в многочисленных интерпретациях и он перестает быть незыблемым. Философ объясняет, что отдельно взятое слово священного текста ничем не отличается от слова повседневного языка, что не в нем, а за ним следует искать истину, которую составляет его символическое значение. Так оказывается, что Библия не лишена светского начала, и, указывая на него, философ последовательно разрушает сложившийся веками пиетет к сакральному тексту, называя его *ложью, лужей, шелухой, орехом, корзинкой*. За этими, на первый взгляд, возмутительными наименованиями скрывается призыв разглядеть за видимым сущее, и сами эти наименования таят в себе указания на сложную структуру священного текста. Они определяют лишь внешнюю сторону Библии, заглянуть за которую удается

не всякому. Но именно там, за словами-оболочками царит мир сакральных значений, освоив которые человек уверенно идет по пути Божию. Эти вроде бы кощунственные наименования на самом деле — страстные призывы проникнуть в глубинный смысл Священного Писания. Философ добирается до него с помощью сложнейших операций со словом и проявляет к нему в целом, как и к каждому отдельному слову, истинный пиетет. Так он демонстрирует глубинную связь с сакральным ядром смыслов, при этом разрушая традиционное для православного круга культуры отношение к слову, которое предполагает его неизменным во всей своей целостности. В этом можно видеть влияние римского круга славянской культуры, так как Г. Сковорода, находясь в культурном пограничье, каким тогда была Украина, не мог его не испытывать. Также и в России уже с XVII в. в стихотворных переложениях библейских текстов сказывался принципиально новый подход к священному слову [Черная, 1999, 146—148]. У Г. Сковороды эти два подхода, вызывавшие острую полемику в течение нескольких столетий, слились, и их противоречия снялись благодаря тому, что он творчески переработал их, создав целостный подход к священному тексту.

В постоянной противопоставленности и совмещении сакрального и светского человек, мир и Библия фокусируют в себе все множество сакральных и светских значений, как бы стремясь к равенству, которое вновь исчезает, так как все три мира не статичны и не занимают одного раз и навсегда данного положения. Они под пером Г. Сковороды будто постоянно вращаются относительно друг друга, что и разнообразит их отношения, лишая при этом равенства. Например, мир, разделенный надвое, как человек и Библия, разными своими сторонами поворачивается к ним, как и они к нему. В зависимости от этого и определяется, какое положение они занимают относительно высшей точки или центра системы. Они могут приближаться к Богу или отдаляться от него. Также они перемещаются по иерархической лестнице, поднимаясь «наверх» или опускаясь «вниз», меняясь позициями между собой. Так, например, человек противопоставляется Библии как светское сакральному; в другой раз он являет сакральное начало по отношению к светскому миру и наоборот. Итак, если миры как бы замирают и пребывают в неподвижности, то они оказываются равными. Как только они приходят в движение, что происходит чаще всего, то между ними возникают отношения иерархического подчинения. Опозиция *сакральное/светское* увеличивает, таким образом, возможности их отношений. Говоря об этой опозиции, следует заметить, что сам философ, хотя и видит человека реального и мир обычным и повседневным, всегда обращен «„внутренним“ оком к

сакральному, а мир дольний для Сковороды — тень мира горнего, свод или реестр символических фигур, чья синтагматика подчинена скрытой логике» [Кравец, 2000, 22].

Философ конкретизирует оппозицию *сакральное/светское*, например, придавая ей все признаки противопоставления материи и формы; только материя у него невещественна в отличие от формы, и они выступают как доброе и злое. Он представляет ее как противопоставление вещественного духовному. Все три мира имеют вещественный вид, который дает знать о вечном. Мир и человек устроены таким образом, что видимое, вещественное неустанно напоминает о скрытых значениях. Такова и Библия, неявные значения которой выражает вещественное. Оно в Библии составляет «собрание тварей» [I, 2, 139]. «Твари», называемые также «физическими предметами», обязательно противопоставлены «метафизическим». Это противопоставление — доминантная тема сочинений Г. Сковороды. Оно «не есть дуализм спиритуалистический, а дуализм космический — в духе платонизирующего христианства, дуализм видимой действительности и невидимого Духа, царства земного и небесного, тленного и вечного, зла и блага» [Шпет, 1989, 92].

Выяснив скрытую иерархию системы трех миров и относительность их равенства, проявляющегося только в их статичном положении, можно предположить, что для Г. Сковороды чрезвычайно важной является концепция единого пространства, в котором пребывают три мира. И выявление связей между тремя мирами, и построение постоянно колеблющейся их системы способствуют определению этого пространства, которое наиболее четко характеризуется принципом отражения. Каждый из миров отражается в других двух и сам отражает их. Например, человек отражает мир и становится маленьким «миром». Если оком земного мира является солнце, фигура, знаменующая Бога, «тогда не дивно, что человек назван *микрокосмос*, сирѣчь маленький мир» [I, 2, 137]. Все миры ведут себя активно, и ни один из них не становится только зеркалом для другого. Библия, мир и человек не только отражают друг друга, соответственно, обогащая комплекс присущих им значений. Их составляющие, отражаясь между собой, будто перетекают из одного мира в другой и порой совпадают, как и сами миры, что усиливает целостность их отношений. Принцип отражения организует их в единое целое. Соответственно, отражений этих бесчисленное множество, и вглядываясь в них, можно реконструировать облик каждого из трех миров, притом каждый раз по-разному.

Этому же способствуют принципы их описания, которые в чисто барочном духе можно назвать единообразным разнообразием. Их

философ варьирует постоянно, противопоставляя разнообразие выражения однообразию содержания. Ко всем трем мирам применяются одни и те же принципы анализа, но каждый раз они принимают различное выражение. Миры неуклонно стремятся к объединению в единое целое, организованное общим к ним подходом, которое вдруг распадается под плотным слоем сходных тропов и фигур. Миры в результате порой делаются просто не узнаваемыми и разводятся друг от друга на значительные расстояния. Повествование о трех мирах разнообразно и единообразно одновременно. Используя одну из ведущих оппозиций философа *внутреннее/внешнее*, можно утверждать, что единообразие — это внутренний принцип структуры его сочинений, а разнообразие — внешний. Он все время говорит об одном, но каждый раз по-разному. Эта положение несколько усложняется, когда выясняется, что само разнообразие выражения тоже довольно однообразно. По отношению к каждому из миров и к каждой их составляющей Г. Сковорода применяет сходные дефиниции, культурные коды, концепты. Подобно художнику он использует одни и те же устойчивые образы [Злыднева 1991, 147–148], как, например, по отношению к Богу и Библии, которые выступают как солнце и радуга, как источник и змий. Продолжая архаические традиции отношения к числу как к символу, он выстраивает пропорции, объединяя разное и обнаруживая общее, выявляя принципы построения семантической структуры священного текста [Кириллин 2000, 21–24, 28–30]. Рассматривая какой-то один объект, философ, таким образом, собирает вместе различные средства описания; будучи почерпнутыми из разных сфер, из высокого и низкого, они поэтому как бы не могут ужиться между собой и постоянно спорят. Такая преднамеренная сбивчивость и противоречивость средств выражения создает впечатление разнообразия, часто непонятного на первый взгляд. Кроме того, Г. Сковорода часто использует фигуру перечисления, и через все его сочинения протягиваются длинные ряды не соединимых между собой определений. Таким образом, разнообразие проявляется, когда философ занят интерпретацией какого-то одного элемента или одного мира. Единообразие же возникает, когда он строит разнообразие по единым принципам, и оно вмещает в себя одно и то же. Так, по отношению ко всему на свете, к Богу и к дьяволу, к человеку и его мысли, к смерти и жизни, непременно используются концепты зерна и ореха. Особо следует отметить единые для всех трех миров пространственные параметры их описания. И мир, и Библия, и обряд — это лабиринт. Человек пребывает в мире в различных вариантах пространства, например, в таком, как дом, и сам он становится домом. Сопоставив все эти слу-

чаи и последовательно применив принцип парадигматического чтения, мы можем свести разнообразие к единообразию, не упуская из виду, что оно в любой момент готово взорваться и вновь вернуться в исходное положение. «Тетради Сковороды — плод особого многостороннего творения, где каждый элемент неотрывен от другого. Здесь воплощена любимая Сковородой формула „единство во множестве“ = „неравное всем равенство“» [Кравец 2000, 26].

Таким образом, вернувшись к излюбленной пространственной дефиниции философа, можно сказать, что все его сочинения являются собой своеобразный лабиринт, предназначенный для читателя. Его запутывают совмещение и совпадение трех миров, их одинаковые наименования, одни и те же средства описания, сплетающиеся в клубок, вытянуть путеводную нить из которого представляется почти невозможным. Нагромождение концептов и дефиниций создает как бы ложные пути выхода из этого лабиринта. Читатель уже забывает, к чему они прилагались, и беспомощно бродит в воздвигнутом философом строении, не находя из него выхода. Его постоянные перемещения не напрасны, так как постепенно оказывается, что именно его блуждания по лабиринту и есть тот выход, который он ищет. Только пребывая в нем, он обретает то, что искал, т. е. приходит к пониманию Христовой философии. Происходит это не сразу, так как Г. Сковорода преднамеренно всякий раз уводит читателя от главной цели, полагая, что он еще не провел его по всем путям, что тот еще не осознал своей истинной цели, которая есть познание священных истин. Философ, выстраивая свой лабиринт, создавая преднамеренные трудности, ведет читателя окольными путями, предпочитая кривое прямому, заводит его в тупики, которые также по приписанным им смыслам обладают прямоотой. Он предлагает такое множество способов познания истины, что они, как и положено во всяком лабиринте, не столько помогают ориентироваться, сколько сбивают с толку. Но Г. Сковорода требует прохождения всех причудливо прочерченных им путей, хочет, чтобы читатель находился в беспрестанном движении. Эти пути заводят его все глубже и дальше, и когда он наконец понимает, как устроен философский лабиринт, то удивляется тому, сколько же усилий он предпринял, чтобы еще раз понять и прочувствовать то, что знал заранее, при этом осознавая, что они не пропали даром.

Все пути познания, или пути лабиринта, несмотря на их внешнюю запутанность и разнообразие, параллельны по смыслу и ведут к одним и тем же точкам. Таким образом, их различия оказываются мнимыми на уровне логическом, но не мифопоэтическом, составляющем важнейший модус сочинений Г. Сковороды. Как пишет В. Н. Топо-

ров, «тексты выступают в „пассивной“ функции источников, по которым можно судить о присутствии в них (...) модусов, но эти же тексты способны выступать и в „активной“ функции, и тогда они сами формируют и „разыгрывают“ мифологическое и символическое и открывают архетипическому путь из темных глубин подсознания к свету познания» [Топоров, 1995в, 4]. Обратим внимание на то, что аналогично с корпусом сочинений Г. Сковороды построена народная картина мира. Как пишет Л. Г. Невская, какой бы концепт ни взять за основу, «цельность и единство составляющих картину мира представлений „выведут“ и на другие, синонимичные ему, которые и составляют с ним единую парадигму» [Невская 1999, 123].

Философ, таким образом, видит свою задачу в том, чтобы читатель осмыслил вместе с ним многообразные способы приближения к великим истинам и по-новому сумел проникнуть в их суть. Его читателю было известно великое значение священной книги, он находился в пространстве христианского космоса, и антитетические идеи, предлагаемые для обсуждения Г. Сковородой, были им глубоко усвоены. Сохраняя неизменными опорные точки своей системы, известные всем, философ зато различными способами воссоздает их значения, интерпретирует их с помощью символично-метафорического языка, с его точки зрения, наиболее пригодного для описания великих истин, которые никому не даны прямо — к ним нужно суметь подойти. Он возвращается на эти пути снова и снова, находя их внутренние связи, выискивая все новые средства их выражения, при этом опираясь на священный текст и, следуя правилам поэтики эпохи, перекладывая его на язык барокко, что заставляло современников и исследователей видеть в сочинениях Г. Сковороды оспаривание библейских истин и даже сектантство [Шпет, 1989, 84; Багалей, 1992, 180].

Назвав сочинения Г. Сковороды лабиринтом, мы хотели подчеркнуть их чрезвычайную усложненность. Ей служат его язык: практически все средства описания трех миров, принципы отражения и косвенного описания, а также избранная философом точка зрения, явно приближающаяся к художественной. Ему присуще особое видение созданной им системы. Это видение постоянно, но точка наблюдения меняется бесконечно. Философ то приближается к какому-нибудь из миров, то удаляется, то рассматривает кузнечика и мотылька, то планеты. Он скользит взглядом то по одному миру, то по другому, как бы стараясь повернуть их, поставить так, чтобы разглядеть ранее невиданное и по-новому представить каждый из трех миров, не забывая о данных им ранее характеристиках. Эти операции приводят к невероятной усложненности, ибо одно никогда

не следует из другого, а только сочетается, а противоположные точки наблюдения совмещаются. Так вырастают противоречивые наблюдения над мирами, без которых их система, может быть, была бы более стройной, но утратила бы многозначность, переводящую сочинения философа в разряд художественных.

Усложненности текстов Г. Сковороды способствует его отношение к тому «строительному материалу», из которого он создает свои умозрительные конструкции, к тем явлениям реального мира, которые у него стремительно символизируются, превращаясь в символы, метафоры, концепты. Над этим материалом он работает очень тщательно, будто отливает своеобразные заготовки, а затем наполняет их различным составом, как бы он сам выразился, «ликвором». Среди них яблони и никогда не виденные им пальмы и смоковницы, басенные кроты и свиньи, евангельские верблюд и олень, бесчисленное множество птиц, не только символические голубь и ласточка, но удои и коростели. Философ присматривается к повседневной работе крестьянина, ругает бестолковых докторов и ученых. Все эти приметы реального, т. е. светского, и священного, смешиваются. Обычно они выступают группами, их редко можно встретить поодиночке. Группы эти варьируются и повторяются; сочинения Г. Сковороды изобилуют ими и производят впечатление невероятного нагромождения. Философа это нисколько не смущает, так как он не только следует правилам поэтики барокко, где асиндетон был одним из ведущих тропов, но и доказывает, что система трех миров едина, ибо все в ней сводится к нескольким основным значениям. Именно для этого доказательства ему требуется такая усложненность текста. Примериваясь к образам, почерпнутым из разных сфер человеческой жизни и из священного текста, намеренно смешивая высокое и низкое, Г. Сковорода, кажется, выясняет, что к чему подходит и что чему соответствует. Об этом он говорит не раз, но всегда приходит к одному и тому же выводу: все всему подходит и соответствует. Осознавая внешние несообразности, он неустанно экспериментирует с материалом и принципиально соединяет несоединимое, предпочитая образы «несходные» «сходным» [Вагнер, 1980, 16]. Их несоответствие постоянно бросается в глаза, к чему философ и стремится. Не однажды он пишет и о том, что предпочитаемый им материал внешне не пригоден для его замыслов, но это его не пугает; он видит в этом глубокий смысл. Он уверен в том, что все идет на пользу его огромному строению, и в конце концов прилаживается друг к другу, причем таким образом, что сам материал становится основным средством выражения его концепции, которая не просто декларируется, но воплощается. В толще разно-



образного материала прокладываются пути проникновения в мир идей, что не сразу понятно читателю. Он, говоря словами философа, продирается сквозь чащу образов, никак не прилаженных друг к другу, а будто разбросанных или не попадая соединенных между собой. Но именно эта усложненность, по мысли Г. Сковороды, способствует восприятию высших смыслов. На протяжении всей жизни, от одного сочинения к другому, он дополняет и усложняет свой материал, часто вступая в противоречия с самим собой, не обращая на это никакого внимания. Он собирает и копит, без усталости «натаскивает», соединяет и нагромождает, создавая все новые виды усложненности текста, в чем видятся не только особенности его стиля, но и мировидения.

Может быть, современному читателю оно покажется наивным, а средства его выражения уводящими от сути дела. Наивность, простота Г. Сковороды — знак причастности к подлинно сакральной сфере культуры. Он, размышляя о высших ценностях, выступает как смиренный христианин. Сложность выражения — свидетельство того, что философ не вышел за пределы барокко. Потому он и добивался контраста между кругом идей и способами их передачи, что свойственно и романтизму, и символизму, и авангарду. В этой позиции философа не просматривается отставание от просвещенного времени — он, знавший суть противопоставления старого и нового, не спешил следовать за своей эпохой; по-своему говорил о том, что вечно, а не временно. Он рассуждал о том, о чем мыслят всегда, во все эпохи, даже в те, которые сакрализуют иные ценности. Нельзя сказать, что в сочинениях Г. Сковороды есть некий налет провинциальности, хотя он, действительно, далек как от философских, так и богословских споров своего времени. Он отходит от них сознательно, возвращаясь к давним традициям религиозной философии. Вспомним, как Г. Сковорода любил и знал сочинения Августина, как он стремился осмыслить Оригена. Они его предтечи, их опыт он унаследовал не только непосредственно, но и через духовную дидактическую литературу XVII—XVIII вв. Такое свободное движение во времени культуры свойственно не только мыслителю XVIII в. Вспомним А. Ф. Лосева, стремившегося к синтезу веры и науки, постигавшего те же три «абсолюта», что и Г. Сковорода, Бога, мир и человека. «Примирения этих областей Лосев искал на путях построения универсальной системы знания, разрабатываемой им в традиции христианско-православного неоплатонизма школы всеединства В. С. Соловьева» [Постовалова, 1999, 407]. Не выглядит Г. Сковорода и как самостоятельный философ-самоучка, занимающий маргинальное положение в системе культуры своего вре-

мени, хотя подобный стереотип такого восприятия его жизни и творчества бытует до сих пор. Получив хорошее для своего времени образование, побывав в столицах и повидав мир, что в его время было довольно редким, он отказался от стандартных решений своего жизненного пути во имя Христовой философии, которую создавал в одиночестве и учил ей немногих учеников, встав в позицию, освященную христианской традицией. Он удалился от мира (насколько смог) и радовался тому, что тот его не поймал. Его философия питалась многими источниками, чему способствовало его положение на перекрестье разных кругов славянской культуры. Оно оказалось очень выгодным для развития его концепции и предоставило ему большую свободу, которая, например, сказалась в его подходе к человеку.



Мы старались подробно рассмотреть три мира Г. Сковороды, учитывая их сложность и простоту, соединение несоединимого и, конечно, вхождение философа в мир священного слова. Представив эти миры раздельно, мы предлагаем теперь читателям вновь собрать их в единое целое, но уже, как мы надеемся, на новых основаниях. Если это произойдет, наша роль проводника по философскому лабиринту будет выполнена. В помощь к книге прилагается указатель-путеводитель по трем мирам Г. Сковороды.

В основу путеводителя положен тематический принцип. Путеводитель открывается терминами, определяющими основной предмет занятий Г. Сковороды — **Христову философию** — и неразрывно связанную с ней категорию **радости**.

Строение трех миров философа — Библия, мир, человек — зависит от главной антитезы **Бог/дьявол**. Эта антитеза, как и локусы Бога и дьявола — **рай и ад**, составляет своеобразное введение в систему трех миров.

Далее путеводитель ориентирует читателя по четырем направлениям.

Первое направление — система трех миров (в терминах Г. Сковороды) на основе предложенных нами принципов исследования.

Второе направление — поэтика и грамматика текста, построенные философom.

Третье — мифологический аспект сочинений Г. Сковороды, разработанный нами в терминах смысловых оппозиций, культурных кодов, концептов и художественных дефиниций.

Четвертое — список имен, составляющих общекультурный и литературный контекст сочинений философа, а также список имен, использованных в нашем исследовании.

**Христова философия** — 40–43, 61, 224–225, 301, 358, 425, 427, 437, 441

**Радость (веселие)** — 27–29, 31, 34, 49, 64, 88, 116, 199, 213–216, 227–228, 256, 281, 299, 310, 332, 351, 363–364, 386, 417, 426

**Бог** — 57, 61, 64, 118, 121, 122, 133, 155, 156, 221, 222, 224–226, 246, 265, 266, 282, 283, 305, 358, 361, 362, 367–370, 372–374, 376, 379, 380, 383, 426, 429, 430–431

**Дьявол** — 62, 72, 88–89, 132, 224, 226, 244, 307, 308, 312, 319, 357, 402–416

**Рай** — 68, 80, 104, 123, 127, 133, 200, 207, 224, 274, 325, 342, 384–387, 427

**Ад** — 69, 80, 91, 133, 250, 273, 342, 411, 419–421, 427

# I. Три мира Григория Сковороды

**Три мира** — 16, 77, 79, 80, 112, 127, 132, 145, 155–157, 191, 220–229, 286, 289, 327, 357, 359–364, 425–441

**Двойственность миров** — 155–160, 161, 202, 229–233, 253–254, 257, 263, 271, 273, 282, 292, 301–306, 346–347, 381, 410

**Библия** — 15, 45, 48–49, 54–55, 61, 65–67, 91, 98, 106, 115, 123, 124, 127, 130, 135, 137, 140, 142, 143, 149, 162, 164, 165, 166, 168, 170–175, 216, 274, 301, 316, 344, 357, 365, 389, 399, 408, 422, 426, 427, 429, 430–431

Сакральное слово — 83, 150, 160–162, 175, 184, 187, 434

Ложь Библии — 158, 159–160, 162, 186, 203, 204, 361, 433

Цитата — 47, 51, 58, 63, 66, 67, 82, 105, 133–134, 167, 175–179, 185, 193, 197, 201, 207, 408

Притча — 47, 63, 91, 99, 108, 136, 139, 145, 168–170, 174, 237, 263, 273, 339, 354, 358

Префигурация — 170, 364–367

Ветхий и Новый Заветы — 166, 170–175, 189, 245

Ветхозаветные имена

Аарон — 301	159, 164, 171, 172, 174, 176,
Аввакум — 153, 181, 307	177, 178, 180, 181, 183, 184,
Авель — 399	185, 187, 188, 190, 191, 197,
Авигея — 45, 140, 154,	204, 207, 209, 212, 215, 216,
Авраам — 159, 170, 174, 178,	228, 242, 243, 245, 250, 255,
180, 183, 184, 200, 203, 207,	273, 277, 279, 283, 295, 316,
215, 216, 258, 277, 283, 304,	344, 345, 364, 365, 366, 381,
335, 349, 352, 363, 366, 377,	400, 415
399, 400	Далила — 102, 154
Адам — 102, 125, 159, 160,	Даниил — 24, 65, 102, 155,
213, 220, 222, 229, 361, 362,	163, 178, 188, 347, 365, 366
367, 372, 381, 416	Ева — 102, 154, 172, 213, 366
Азария — 24	Екклесиаст — 233, 254
Анания — 24	Елисей — 159, 187, 366
Асхань (Ахса) — 45, 51, 154,	Енох — 153, 159, 365
170	Захария — 178, 179, 181, 377,
Варахил — 403	382
Варух — 63	Иаков — 93, 152, 153, 158, 172,
Вениамин — 88, 177, 319	173, 177, 178, 190, 206, 207,
Вооз — 178	277, 367
Голиаф — 102	Иезекииль — 101, 125, 152,
Давид — 45, 47, 66, 92, 102,	165, 181, 185, 187, 196, 200,
105, 129, 140, 152, 153, 154,	233, 241, 245, 364, 382

Иеремия — 63, 125, 153, 155,  
165, 172, 176, 178, 180, 185,  
247, 252, 366

Иефай — 68

Иисус Навин — 101, 159, 166,  
178

Иисус Сирахов сын — 118,  
129, 176, 177, 180, 181, 193,  
225, 392

Илия — 65, 153, 159, 170, 366,  
375

Иов — 102, 165, 177, 180, 185

Иоильт — 64, 178, 366

Иона — 90, 152, 165, 184,  
185, 191, 366, 371

Иосиф — 101, 153, 165, 174,  
178, 214, 365, 366

Исаак — 133, 134, 172, 173,  
183, 196, 203, 215, 240, 335,  
363, 367

Исайя — 55, 63, 121, 125, 129,  
134, 152, 153, 154, 165, 167, 174,  
176, 178, 179, 180, 181, 185,  
232, 247, 248, 266, 295, 375,  
378, 380, 382, 388, 395, 400

Каин — 172

Лаван — 93

Лазарь — 200

Ламех — 172, 184

Лия — 185

Лот — 45, 63, 134, 159, 160,  
174, 185

Лота жена — 46, 97, 154, 173,  
197, 214

Мелхола — 66, 243, 316

Мисаил — 24

Михей — 179

Моисей — 63, 83, 85, 102, 106,  
116, 153, 155, 170–171, 173,  
178, 180, 190, 278, 295, 297,  
350, 365, 366, 367, 368, 369,  
388, 395

Навуходоносор — 160

Ной — 88, 152, 166, 167, 193,  
201, 212, 214, 228, 252, 347

Осия — 180

Пентефрия жена — 64, 174,  
371

Раав — 101, 210

Рафаил — 173, 383

Рахиль — 154, 174

Ревекка — 154, 178, 185

Руфь — 154, 178

Самсон — 102, 154, 174, 185,  
202, 350, 365, 366

Самуил — 154, 364

Сарра — 154, 160, 173, 214

Саул — 171, 172, 184, 190, 243

Симеон — 375

Соломон — 63, 155, 166, 168,  
174, 176, 178, 185, 191, 203,  
209, 235, 283, 344

Сусанна — 154, 213, 366

Товий — 153, 173

Товит — 153, 173, 185, 383

Фамарь — 154

Халев — 166, 171, 178

Ханаан — 73

Эсфирь — 154

Юдифь — 154, 174

#### Новозаветные имена

Богородица (Мария дева) —  
172, 175, 344, 366

Варрава — 175

Гавриил архангел — 22, 384

Елизавета — 175, 344

Иисус Христос — 43, 59, 61,  
125, 152, 153, 156, 168, 170,  
171, 174, 175, 198, 201, 205,  
215, 216, 221, 222, 223, 225,  
228, 229, 234, 235, 245, 265,

- 277, 282, 284, 294, 295, 323,  
342, 343, 344, 358, 366, 371–  
372, 378, 401, 403  
Иоанн апостол — 176  
Иоанн Богослов — 186, 388  
Иоанн Предтеча — 24, 29,  
59, 298, 366  
Ирод — 56, 244  
Мария Магдалина — 152, 172,  
184, 213  
Марк — 205
- Михаил архангел — 22, 51,  
383, 403, 407, 420  
Павел апостол — 25, 102,  
153, 154, 155, 156, 164, 168,  
176, 178, 180, 181, 184, 186,  
188, 206, 215, 233, 240, 241,  
247, 263, 284, 364, 366, 378,  
380, 382, 388, 418  
Петр апостол — 102, 103, 155,  
180, 366, 377, 382  
Пилат Понтий — 221

**Человек** — 15, 61, 72, 92, 95–97, 108, 115, 117, 119, 121, 124, 125, 127,  
130, 132, 135, 138, 140, 156–157, 159, 162, 187, 219–220, 228, 300, 311,  
323, 378, 398, 400, 405, 431

Жизнь — 121, 135, 143, 269–274, 275, 276

Смерть — 121, 173, 246, 247, 265, 274–276, 285, 405, 411, 422

Тело (плоть) — 57, 84, 119, 120, 124, 138, 139, 221, 222, 223, 229,  
248–249, 257, 260, 266, 268

Душа — 57, 116, 119, 137, 223, 249, 252, 255–256, 259, 274, 335, 343, 413

Сердце — 53, 92, 100, 105, 112, 116, 125, 251–255, 259, 266, 269, 270, 329

Мысль — 125, 137, 139, 252, 255, 256–259, 270, 410

Богатство — 256, 284, 285, 305

Бедность (нищета) — 27, 28, 284, 305, 363

Самопознание — 117, 131, 173, 234, 274, 276–279

Сродность — 116–117, 279–291

Счастье — 109, 228, 279, 281–284, 299–300, 302, 310, 319, 336

Обряд — 47, 116, 159, 160, 161, 203, 222, 331, 397–402

**Мир** — 94, 113, 117, 120, 121, 124, 125, 130–131, 137–138, 143, 156, 313,  
361, 405, 407, 410–411, 421, 427, 432

Вселенная — 155, 156, 192–196, 290, 291, 299, 302, 325, 336, 376

Натура — 34–36, 63, 126–127, 140, 200, 291–292, 305, 324–325, 326,  
330, 432

Природные стихии — 79, 135, 140, 166, 193, 229, 238, 254, 257, 326–  
330, 432

Животный мир — 62, 105, 106, 107, 124, 140, 152–153, 165, 169, 170,  
189, 201, 229, 257, 311, 313, 330–332, 342, 411, 413, 416, 432, 439

Растительный мир — 104, 133, 134, 140, 169, 170, 224, 228, 229, 264–  
265, 266, 273, 332–334, 383, 384, 432, 439

Пространство (пространственный) — 110, 221, 271, 278, 282, 334–  
338, 349, 368, 420, 429, 432, 435

- Центр/периферия — 155, 156, 157, 184, 219, 222, 227, 232, 243, 252, 258, 278, 291, 299, 311, 316, 317, 338–341, 369, 398, 420, 429, 430, 431
- Конец/начало — 155, 157, 179, 224, 305, 316, 349, 369, 431
- Открытость/закрытость — 208, 209, 342–343, 386, 420
- План (мера) — 290, 297, 338, 339, 368–369
- Путь — 123, 136, 137, 182, 183, 184, 198, 199, 219, 241, 271–272, 280, 282, 340, 341–342, 375–376, 409, 427, 430, 431, 432
- горизонтальный/вертикальный — 136, 213, 241–242, 255, 272, 284, 289, 343, 357, 375, 376, 427
  - прямой/кривой — 272–273, 284, 437
  - левый/правый — 88, 273–274)
- Граница — 121, 138, 208, 213, 258, 272, 343
- Лабиринт — 137, 142, 160, 183, 244
- Вещь — 91, 114, 126, 261, 284, 335, 336, 344–346
- Время — 110, 126, 136, 149, 235, 270, 271, 278, 302, 304, 334, 351–354, 368
- Вечность — 93, 99, 101, 105, 114, 126, 135, 170, 221, 231, 270, 304, 324, 329, 343, 347, 348, 349, 350, 351, 353, 354

## II. Поэтика и грамматика текста

- Поэтика барокко** — 15, 37–38, 56–57, 61, 81, 93, 102, 114, 166, 168, 188, 276, 361, 425, 426, 435, 439, 440
- Риторика** — 36–38, 50–56, 59, 63, 71, 77, 81, 83, 158, 216, 425
- Простой/украшенный стиль — 54–55
  - Диалог/монолог — 51–52, 58, 60, 71, 82, 176–179, 425
  - Проповедь — 59, 64, 71, 280, 284, 299, 385, 425
  - Интерпретация — 81, 95–96, 150–151, 162, 172–174, 179, 214, 233, 301, 325, 326, 337, 411, 425, 426
- Слово** — 65, 68, 72, 77–97, 103–105, 145–154, 161, 425
- Устное/письменное — 58–59, 180–181
  - Ключевое слово — 85, 163
  - Имя — 18–19, 45, 85–86, 90, 92, 172, 178, 360, 365–366, 387–389, 404, 417–419
  - Символ — 46, 58, 78, 79, 84, 93, 94, 96, 99–103, 107–108, 114, 145, 162–166, 168, 310, 331, 332, 336–337, 359, 390
  - Метафора — 78, 80, 84, 96–99, 144, 335, 359
  - Эмблема (герб) — 45, 47, 62, 69, 79, 89, 92, 96–97, 102–108, 145, 157, 166–169, 193, 199, 202, 207, 226, 265, 298, 318, 330, 331, 332, 337, 342, 348, 359, 389, 390, 394, 396, 398, 402, 433

### III. Мифопоэтический аспект

**Мифопоэтический аспект** — 36, 79, 81, 88, 285, 286, 334, 335, 437–438

**Смысловые оппозиции** — 79, 81, 108–113, 140, 157–160, 259–264, 286, 306–311, 370–374, 408–412

Сакральное/светское — 48, 61, 63, 82, 109–111, 126, 323, 433, 434, 435

Истина/ложь — 82, 109, 122, 123, 126, 128, 144, 153, 181, 223, 234, 262, 292, 306, 314, 348, 358, 401, 408

Новое/старое — 48, 65, 109, 111, 117, 125, 222, 253, 269, 275, 309, 347, 371

Свет/тьма — 109–110, 120–123, 128, 131, 209, 222, 245, 268, 270, 284, 306, 308, 313, 326, 337, 348, 354, 358, 369, 370, 372, 410, 411, 420, 421

Видимое/невидимое — 83, 94, 109–110, 114–116, 118–120, 122, 123, 126, 129, 131, 132, 138, 143, 157, 230, 232, 262, 306, 308, 313, 319, 328, 333, 358, 373, 376, 409

Внутреннее/внешнее — 55, 109–110, 114, 117–120, 130, 131, 140, 143, 157, 158, 169, 174, 191, 194, 195, 196, 197, 202, 206, 207, 211, 221, 223, 230, 259, 261, 266, 275, 282, 305, 306, 307, 308, 309, 320, 332, 333, 338, 340, 341, 348, 358, 365, 371, 394, 398, 409, 436

Тайное/явное — 49, 109, 110, 111, 116–117, 119, 124, 125, 132, 157, 159, 162, 230, 238, 289, 320, 365, 370, 374, 380, 398, 409

Плоть/дух — 109–111, 115, 117, 119–121, 123, 157, 230, 274, 306–308, 398, 400, 410, 411

Жизнь/смерть — 109, 111, 121, 122, 126, 230, 256, 260, 306, 308, 309, 312, 371, 374, 411

Время/вечность — 109, 124, 126, 306, 309, 329, 348, 358, 373

Высокое/низкое — 57, 58, 67, 109–110, 123, 198, 211, 230, 268, 308, 373, 420

Левое/правое — 88, 109–110, 123, 202, 306

Сладкое/горькое — 109, 111, 122, 281, 284, 305, 386, 401, 412, 417, 420

Чистое/грязное — 109, 110–111, 117, 120, 122, 125, 196, 267–269, 306, 308, 327, 329, 358, 411, 412

Трудное/легкое — 65, 109, 111, 123, 274, 281, 373, 407

Нужное/ненужное — 109, 111, 281, 373, 407

Язычество/христианство — 109, 111, 118, 373–374, 375

**Культурные коды** — 80, 81, 126–129, 179, 233, 286, 311, 374–375, 412, 436

зрения — 127, 129, 130–132, 184–185, 226–227, 233–237, 248, 254, 312, 313, 376–378

обоняния — 129, 132–134, 185, 196, 238, 239–240, 254, 265, 294, 312, 382–384, 398, 399, 415

слуха-звука — 129, 131–132, 180, 237–238, 312, 328, 379–381, 425–417



- вкуса — 49, 129, 134–135, 144, 151, 185–189, 195, 199, 226, 240, 256, 292, 294, 312, 323, 328, 348, 363, 384, 399, 401, 407, 415, 420
- осознания — 129, 135–136, 175, 235, 244, 321, 378–379
- движения — 136–137, 182–184, 200, 227, 237, 241–248, 254–255, 257–259, 271, 272, 282, 311–312, 315, 321, 328, 330, 332, 340, 342, 344, 351, 352, 374–376, 397, 413–414, 430, 434, 437
- движение по вертикали — 182–183, 197, 238, 241, 243, 255, 278, 414
  - полет — 137, 204, 242, 255, 256, 258, 278, 282, 284
  - блуждание — 184, 210, 243, 244, 255, 258, 284, 311, 316, 317, 414
  - танец — 66, 215, 244–245, 312
  - бег — 121, 184, 244, 272, 274, 414
  - плавание — 183, 194, 245–246, 270, 282, 332
  - ползание — 121, 137, 241, 244, 255, 258–259, 414
  - переход — 175, 184, 213, 243, 276
  - отсутствие движения (покой) — 207, 246–247, 275, 282, 312, 330, 348, 376
- человеческого тела — 120, 138, 188, 231–232, 248–251, 312, 313–314, 320, 360
- медицины — 139
- природы — 34–36, 63, 139–141, 152, 171, 192, 213, 225, 229, 264–267, 318, 319, 327, 385, 398, 412–413
- науки — 141, 297, 368, 393
- музыки — 33–34, 47, 141, 142, 181–182, 205–206, 238–239, 280, 299, 328, 374, 381–382, 404, 412, 415
- театра — 31, 67, 141, 189–191, 398, 404
- живописи — 141, 142, 143, 308, 314–315, 398, 404
- архитектуры — 141, 142, 273, 302

**Концепты** — 79, 80, 81, 91, 92, 97, 112–115, 127, 144, 437

- вино — 63, 65, 214, 309, 363
- голова — 74, 82, 93, 112, 118, 138, 167, 232, 250, 252, 257, 296, 306, 313, 314, 327, 414, 432
- город — 163, 243
- грязь (гниль) — 98, 100, 101, 103, 112, 120, 127, 229, 230, 241–242, 244, 246, 247, 250, 257, 268, 275, 292, 411
- дерево — 79, 80, 112, 114, 141, 228, 315–316, 332–333, 393
- дом — 113, 119, 240, 243, 278, 284, 339, 350
- дверь, ворота — 93, 106, 175, 244, 272, 339, 343
  - стена — 163, 244, 339
- драгоценные камни — 114, 141, 194
- занавес (завеса) — 190, 198
- земля (прах, пыль, глина) — 79, 116, 117, 120, 137, 229, 241, 268

- зеркало — 82, 91, 92, 93, 116, 131, 140, 156, 195, 220, 237, 254, 260, 364–365, 377
- зерно (семя) — 84, 99, 116, 119, 124, 141, 155, 159, 172, 173, 174, 176, 186, 257, 333–334, 350, 393, 398, 399, 413, 436
- зрительная труба (телескоп) — 131, 157, 226, 232, 236, 237, 256, 298, 377, 393, 425
- зубы — 138, 188, 189
- колос — 102, 118, 141, 151, 152, 172, 232, 266, 333–334
- компас (магнитная стрела) — 141, 256, 258, 298, 321, 393, 425
- крот — 122, 132, 133, 136, 237, 269
- круг (кольцо, колесо) — 79, 84, 99–100, 101, 102, 112, 131, 137, 162, 165, 196, 291, 349–350, 369
- маска (маскарад) — 31, 118, 143, 190, 248, 280, 404
- нога — 98, 125, 137, 138, 150, 183, 231, 248, 250, 251, 252, 254–255, 313, 314, 432
- нос — 134, 138, 239–240, 252
- одежда — 28, 80, 57–58, 95, 117, 118, 127, 139, 174, 234, 251, 256, 275, 280, 284, 289, 294, 314, 361, 371
- око — 109, 122, 125, 128, 131, 138, 156, 165, 168, 185, 226, 233, 234, 237, 239, 250, 251, 252, 253, 259, 313, 321, 376–378, 414
- орех — 119, 141, 168, 170, 333, 399, 407, 436
- очки — 131, 232, 236, 237, 425
- сад — 133, 141, 170, 224, 282
- сеть — 88, 116
- слепота (слепец) — 122, 127, 131, 136, 234, 235–236, 254, 261, 313, 320, 331, 342, 414–415
- соль — 173, 187, 279
- тень — 79, 92, 93, 105, 112, 114, 116, 120, 121, 124, 163, 164, 165, 223, 234, 235, 254, 328, 331, 348, 351, 365, 398,
- травя (сено) — 55, 105, 141, 167, 174, 175, 334
- улица (околица, околичность) — 121, 137, 174, 210, 232, 235, 243, 244, 263, 284, 291, 340
- хвост (пята, подошва) — 79, 112, 120, 138, 167, 232, 234, 241, 250, 251, 252, 296, 306, 313, 314, 320, 359, 364, 414, 432
- циркуль — 142, 235, 291, 298, 350

**Художественные дефиниции** — 81, 144–145, 179, 191–192, 259–269, 315–324, 390–392

ад — 212, 254, 323, 324, 421

алтарь — 213

алфавит (букварь) — 156, 216, 320, 432

аптека (больница) — 139, 206

- архитектор — 142, 391  
астроном (математик, геометр) — 391  
берег — 48, 100, 145, 195, 198  
блудница — 205, 269  
болван — 91–92, 93, 95, 123, 248, 259, 260, 261, 264, 351, 367  
брат (и другие термины родства) — 191, 205, 223, 394, 431  
верблюд — 100, 106, 157, 254, 256  
вертоградарь — 390, 201  
вечный двигатель — 256  
виноград — 166, 201, 266, 386  
вода — 195, 201–202, 205, 212  
волк — 318  
гавань (пристань) — 48, 49, 87, 145, 155, 157, 175, 195, 198, 207, 222, 245, 285, 337, 342, 431  
голубица (голубь) — 99, 102, 152–153, 157, 167, 168, 192, 204, 207, 212, 216, 254, 395  
гора — 182, 183, 197–198, 204, 298, 241, 343  
город (республика, царство) — 154, 211, 254, 263, 364  
гостиница — 206  
граница (предел) — 57, 145, 198  
грязь — 268, 269, 314, 413  
дверь (врата, крыльцо, порог) — 46, 49, 145, 150, 163, 198, 199, 208–209, 226, 278, 390  
дерево — 265, 266, 270, 309, 315, 341, 359, 395  
дом (храм) — 61, 145, 161, 200, 206–209, 262–264, 266, 269, 317, 338, 394, 436  
драгоценные камни — 86, 197, 268, 269, 318–319, 33, 395  
дракон — 202, 419  
драхма — 390  
друг — 205, 223, 394  
зверинец Божий — 201  
зверь — 165, 266, 267  
земля (прах, песок, глина, навоз, сор) — 86, 145, 165, 192, 195, 196–198, 248, 263, 264, 266, 267–269, 294, 303, 329, 330, 347  
зерно (семя) — 82, 202, 222, 254, 265, 266, 395  
змий — 99, 100, 101, 102, 145, 172, 202, 203, 208, 380, 394, 413, 414, 419, 436  
источник — 194, 195, 199, 396, 436  
кит — 66, 97, 105, 165, 195, 201–202, 267, 419  
книга — 155, 320, 321, 323, 432  
ковчег — 212  
колесница — 101, 163, 212, 306, 341  
компас — 246, 350

- корабль — 246  
корова (телец) — 203  
краеугольный камень — 390, 395  
крылья — 145, 198, 204  
купель — 212  
кустарник (терновник) — 200, 295, 399  
лабиринт — 209–210, 317, 32, 397, 436, 437, 438  
лев — 37, 106, 167, 168, 202, 203, 262, 318, 394, 419  
лекарство — 139, 392  
лекарь (целитель) — 127, 139, 235, 325, 392  
лестница (лествица) — 154, 175, 210–211, 357  
луна — 192–193, 197  
маска — 261, 262, 264  
машина (пружина) — 127, 142, 228, 192, 246, 254, 255, 257, 302, 319–320, 323, 393, 413  
машинист — 393  
медведь — 318  
мертвец (труп) — 204, 229, 247, 249, 256, 260, 275  
мешок (мех) — 125, 235, 261, 264  
мир — 157, 357, 393  
мода — 322–323  
море — 100, 113, 165, 167, 194, 200, 245, 317–318, 320, 323, 328, 405  
мореплаватель — 200, 246  
мост — 175, 210–211, 357  
музыка — 142, 391  
музыкальные инструменты (арфа, свирелка, труба, дуда, орган) — 142, 181, 205–206, 415  
натура (природа) — 325, 393  
обезьяна (мартышка) — 62, 80, 102, 267, 322, 404, 419  
облако (столп облачный) — 68, 87, 154, 192, 193, 200  
огонь (искра) — 396  
одежда — 262, 264, 316  
око — 101, 131, 156, 377, 394  
олень — 107, 157, 166, 184, 254, 390  
орел — 100, 105, 106, 153, 154, 394, 419  
орех — 97, 158, 201, 266  
Пасха — 175, 192, 212–213, 254  
пещера (колодец) — 118, 145, 198–199, 241, 343, 344  
печать — 92, 102, 163  
план (мера) — 339, 363, 369, 391  
поле — 192, 200, 219  
портрет — 92, 93, 94, 168, 252, 315, 364

потоп — 195  
 путник — 200, 271, 274  
 путь (путешествие) — 207, 222, 271–274, 342, 397  
 радуга — 193, 396, 436  
 рай — 159, 164, 212, 213, 254, 323, 324, 390  
 река — 159, 194, 318  
 сад (вертоград) — 68, 84, 200, 264, 265, 337, 384–386  
 свет — 222, 263  
 свинья (вепрь) — 100, 254  
 сердце — 300, 394  
 сеть — 194–195, 197, 274, 284, 319, 406  
 скала — 395  
 слово — 360  
 смерть — 112, 261, 275, 309, 421  
 солнце — 101, 121, 122, 156, 192–192, 197, 395, 396, 436  
 сон — 247, 261, 276, 316  
 сосуд — 118–119, 163, 195, 262, 263, 304, 396  
 статуя — 91, 94, 106, 157, 197, 205  
 стена — 124, 145, 163, 209  
 сфинкс — 203, 204  
 театр — 70, 321–322  
 тень — 247, 255, 260, 261, 262, 264, 276, 280, 303, 315, 316, 323, 333, 343, 359  
 трава (сено) — 175, 232, 265–266, 395  
 тьма — 121, 222, 247, 263, 309  
 тюрьма — 342  
 улица (околица, околичность) — 121, 145, 316  
 фонарь (факел, лампада, маяк) — 122, 145, 199, 200, 337  
 фонтан — 195, 396  
 часы — 246, 320, 350  
 человек — 157, 204, 357, 394, 431,  
 чучело — 7, 223, 252, 259, 260, 261, 264  
 эконо́м — 391

#### IV. Список имен

##### Отцы церкви и апологеты

Августин Аврелий — 69, 151, 159, 224, 238, 262, 349, 360, 384, 391, 407, 421, 440	Григорий Назианзин — 151
Амвросий Медиоланский — 151	Григорий Нисский — 187, 228
Василий Великий — 151	Дионисий Ареопагитский — 49
Григорий Великий — 151	Иероним Блаженный — 29, 56, 151, 312, 338
	Иоанн Дамаскин — 24, 39, 186

Иоанн Златоуст — 49, 151  
 Ипполит Римский — 245, 246  
 Климент Александрийский — 49, 69  
 Максим Исповедник — 49  
 Нил Синайский — 49

Ориген — 36, 49, 69, 162, 163, 317, 361, 387, 391, 440  
 Тертуллиан Квинт Септимий Флоренс — 391  
 Филон Александрийский — 49, 99, 130, 429

### Античная философия, история, литература

Август, император — 101, 102, 121  
 Александр Македонский — 56, 70  
 Архимед — 298  
 Аристотель — 295  
 Бозций — 69  
 Вергилий — 70, 264  
 Гален Клавдий — 298  
 Гераклит — 310  
 Гиппократ — 298  
 Гомер — 70, 295  
 Гораций Квинт Флакк — 49, 69, 73, 141, 215, 352  
 Демокрит — 310  
 Демосфен — 50  
 Диоген — 70, 295  
 Еврипид — 22, 71  
 Катон Марк Порций — 92, 215  
 Кратес — 215  
 Лукиан — 49

Овидий Публий Назон — 294  
 Пифагор — 70, 102, 141, 295, 298, 321  
 Плавт Тит Макций — 54  
 Платон — 38, 61, 69, 221, 223, 295, 303  
 Плутарх — 40, 49, 53, 54, 91, 241, 249, 295, 406  
 Сенека Луций Анней — 295  
 Сократ — 22, 38, 43, 61, 70, 169, 215, 277, 295  
 Солон — 295  
 Теренций — 54  
 Тиверий, император — 221  
 Фалес — 277  
 Цицерон Марк Туллий — 49, 52, 54, 92, 215, 275, 295, 321  
 Эзоп — 70, 169  
 Эпикур — 22, 61, 65, 215, 367

### Мифологические имена

Аполлон — 70  
 Ариадна — 101, 210  
 Афина — 388  
 Ахиллес — 70  
 Икар — 105  
 Крез — 70  
 Купидон — 90, 190  
 Минерва — 70, 72, 86, 88, 294, 367, 388  
 музы — 45, 68, 70  
 Нарцисс (Наркисс) — 70, 157, 167, 278–279, 323, 328

сирен(а) — 54, 91, 97, 102, 151–153, 312  
 сфинкс — 44, 49, 68, 94, 102, 215, 336  
 Тантал — 70  
 Улисс (Уликс) — 70, 151, 348  
 Фаэтон — 70  
 Циклоп (циклиоп) — 70  
 Эдип — 49, 70  
 Юпитер — 69, 133, 135

**Литературный контекст**

Варлаам Лашевский — 37  
 Гедеон Крино́вский — 48  
 Гео́ргий Ко́нисский — 172  
 Иоанни́кий Галятовский — 15  
 Иоса́ф Горле́нко — 37  
 Ка́рион Исто́мин — 128  
 Лаза́рь Бара́нович — 15  
 Макси́м Гре́к — 67, 186

Андре́й Бе́лый — 17  
 Бато́шков Ко́нстантин Николае-  
 вич — 227  
 Ге́те Иога́нн Во́льфганг — 130  
 Досто́евский Фе́дор Миха́йлович —  
 89  
 Леско́в Никола́й Се́менович —  
 17  
 Маяко́вский Влади́мир Влади́ми-  
 рович — 264, 389  
 Ми́цкевич А́дам — 408  
 На́рбут Влади́мир Ива́нович —  
 20

**Общекультурный контекст**

Барсо́в Анто́н Алексе́евич — 70  
 Бе́ме Яко́б — 40, 130, 378  
 Ге́гель Гео́рг Вильге́льм Фридри́х  
 — 334  
 Герде́р Иога́нн Готфри́д — 130,  
 236  
 Губа́йдулина Со́фия Асха́товна —  
 17–18  
 Ка́нт Иммануи́л — 38  
 Карса́вин Ле́в Плато́нович — 42  
 Козе́льский Яко́в Петро́вич — 128  
 Колу́мб Христо́фор — 298  
 Ко́менский Я́н Амос — 48, 275,  
 299, 320, 321, 369, 428, 430  
 Копе́рник Мико́лай («копе́рникан-  
 ский») — 87, 222, 298, 302,  
 325, 332, 337

Симео́н Поло́цкий — 129  
 Сте́фан Яво́рский — 186  
 Фео́фан Про́копович — 37  
 Кова́линский Михаи́л Ива́нович —  
 19, 25–28, 30–35, 38, 40, 44, 66,  
 73  
 Писа́рев Сте́фан — 48

Плато́нов Андре́й Плато́нович —  
 269  
 Ра́дищев Алекса́ндр Никола́евич —  
 20  
 Срезне́вский Измаи́л Ива́нович —  
 16  
 Та́рковский А́рсений Алекса́нд-  
 рович — 17  
 Тредиако́вский Васи́лий Кири́л-  
 лович — 60  
 Хле́бников Ве́леме́р — 389  
 Ше́кспир Вилья́м — 321  
 Ще́рба́тов Михаи́л Миха́йлович —  
 20

Лейбни́ц Готфри́д Вильге́льм —  
 394  
 Лосе́в Алексе́й Фе́дорович — 82,  
 221, 440  
 Ма́стер Э́ххарт — 130  
 Па́вел Фло́ренский — 20, 91, 102  
 Пирс Чарль́з Са́ндерс — 93  
 Спино́за (Бене́дикт) Ба́рух — 38  
 Соловьёв Серге́й Влади́миро-  
 вич — 38  
 Соловьёв Влади́мир Серге́евич —  
 440  
 Фе́доров Никола́й Фе́дорович —  
 19  
 Фе́дотов Гео́ргий Петро́вич —  
 426  
 Ю́м Дэ́вид — 38

## Принятые сокращения

- Аверинцев 1996 — *Аверинцев С. С.* Авторство и авторитет // Риторика и истоки европейской традиции. М., 1996.
- Аверинцев 1996а — *Аверинцев С. С.* Греческая «литература» и ближневосточная «словесность» (противостояние и встреча двух творческих принципов) // Риторика и истоки европейской традиции. М., 1996.
- Адуло 1997 — *Адуло Т. И.* «Школа старости» Я. А. Коменского // Человек — культура — общество в концепции Я. А. Коменского. М., 1997.
- Айдачич 1999 — *Айдачич Д.* Смех демона в славянских литературах XIX века // Славянские этюды. Сборник к юбилею С. М. Толстой. М., 1999.
- Андрей Белый 1989 — *Белый Андрей.* Петербург. М., 1989.
- Антонова 1998 — *Антонова М. В.* Древнерусское послание XI–XIII веков: поэтика жанра. Дисс. ... на соиск. уч. степ. д. ф. н. Орел, 1998.
- Арутюнова 1984 — *Арутюнова Н. Д.* Аксиология в механизмах жизни и языка // Проблемы структурной лингвистики, 1982. М., 1984.
- Арутюнова 1990 — *Арутюнова Н. Д.* Метафора и дискурс // Теория метафоры. М., 1990.
- Арутюнова 1991 — *Арутюнова Н. Д.* Истина: фон и коннотации // Логический анализ языка. Культурные концепты. М., 1991.
- Арутюнова 1995 — *Арутюнова Н. Д.* Истина и этика // Истина и истинность в культуре и языке. М., 1995.
- Арутюнова 1998 — *Арутюнова Н. Д.* Новое и старое в библейских контекстах // Слово и культура. Т. 1. М., 1998.
- Арутюнова 1999 — *Арутюнова Н. Д.* Путь по дороге и бездорожью // Логический анализ языка. Языки динамической культуры. М., 1999.
- Арутюнова 2000 — *Арутюнова Н. Д.* Наивные размышления о наивной картине языка // Язык о языке. М., 2000.
- Аскольдов 1997 — *Аскольдов С. А.* Концепт и слово // Русская словесность. Антология. М., 1997.
- Багалій 1992 — *Багалій Д.* Український мандрований філософ Григорій Сковорода. Київ, 1992.
- Барка 1977 — *Барка В.* Апостолічний старчик // Сучасність, 1977. № 1.
- Бартминьский, Небжеговска 1999 — *Бартминьский Е., Небжеговска Ст.* Языковая картина польского рая и ада // Славянские этюды. Сборник к юбилею С. М. Толстой. М., 1999.
- Баткин 1978 — *Баткин Л. М.* Категория «разнообразия» у Леона Баттисты Альберти. Проблема ренессансного индивидуализма // Вопросы искусствознания, 1987. № 1.
- Батюшков 1977 — *Батюшков К. Н.* Опыты в стихах и прозе. М., 1977.



- Борухов 1991 — *Борухов Б. Л.* «Зеркальная» метафора в истории культуры // Логический анализ языка. Культурные концепты. М., 1991.
- Бычков 1995 — *Бычков В. В.* Эстетика отцов церкви. Апологеты. Блаженный Августин. М., 1995.
- Вагнер 1980 — *Вагнер Г. К.* От символа к реальности. Развитие пластического образа в русском искусстве XIV–XV веков. М., 1980.
- Вайскопф 1990 — *Вайскопф М.* Гоголь и Сковорода. Проблема: Внешний человек // Советское славяноведение, 1990. № 4.
- Вайскопф 1993 — *Вайскопф М.* Сюжет Гоголя. М., 1993.
- Валка 1997 — *Валка Й.* Некоторые категории социального мышления Яна Амоса Коменского // Человек — культура — общество в концепции Яна Амоса Коменского. М., 1997.
- Вендина 1998 — *Вендина Т. И.* Этнолингвистика, аксиология и словообразование // Слово и культура. М., 1998. Т. 1.
- Виноградова 1999 — *Виноградова Л. Н.* Звуковой портрет нечистой силы // Мир звучащий и молчащий. Семиотика звука и речи в традиционной культуре славян. М., 1999.
- Вышеславцев 1925 — *Вышеславцев Б.* Значение сердца в религии // Путь. 1925. № 1.
- Гачев 2000 — *Гачев Г. Д.* Соблазн книги // Книга в пространстве культуры. М., 2000.
- Гервер 1992 — *Гервер Л.* Хлебниковская мифология музыкальных инструментов // Примитив в искусстве. Грани проблемы. М., 1992.
- Гердер 1977 — *Гердер И.-Г.* Идеи к философии истории человечества. М., 1977.
- Гудимова 1999 — *Гудимова С. А.* Музыкальная эстетика. М., 1999.
- Гура 1997 — *Гура А. В.* Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997.
- Демин 1998 — *Демин А. С.* О художественности литературы древней Руси. М., 1998.
- Дубин 2000 — *Дубин Б. В.* Книга и сверхкнига: о строении и динамике письменной культуры // Книга в пространстве культуры. М., 2000.
- Живов 1985 — *Живов В. М.* Язык Феофана Прокоповича и роль гибридных вариантов церковнославянского в истории славянских литературных языков // Советское славяноведение. 1985. № 3.
- Живов 1996 — *Живов В. М.* Язык и культура в России XVIII века. М., 1996.
- Злыднева 1991 — *Злыднева Н. В.* Художественная традиция в пространстве балканской культуры. М., 1991.
- Злыднева 1992 — *Злыднева Н. В.* Образ тени в балканском искусстве (мифопоэтический аспект) // Образ мира в слове и ритуале. Балканские чтения 1. М., 1992.

- Злыднева 1999 — *Злыднева Н. В.* Риторика мусора [в рассказе «Мусорный ветер» Платонова] // *Studia Litteraria Polono-Slavica*, 4 SOW. Warszawa, 1999.
- Иванов 1994 — *Иванов С. А.* Византийское юродство. М., 1994.
- Иваньо 1973 — *Иваньо И. В.* Примечания // *Сковорода Г.* Сочинения в двух томах. Т. 1. М., 1973.
- Кагарлицкий 1999 — *Кагарлицкий Ю. В.* Риторические стратегии в русской проповеди переходного периода. 1700—1775. Дис. ... на соиск. уч. степ. к. ф. н. М., 1999.
- Калугин 1998 — *Калугин В. В.* Андрей Курбский и Иван Грозный (Теоретические взгляды и литературная техника древнерусского писателя). М., 1998.
- Карсавин 1997 — *Карсавин Л. П.* Основы средневековой религиозности в XII—XIII веках. СПб., 1997.
- Кириллин 2000 — *Кириллин В. М.* Символика чисел в литературе Древней Руси (XI—XVI века). М., 2000.
- Климова 1998 — *Климова И. В.* Образ черта в немецкой мистике позднего средневековья // Религия и искусство. Материалы научной конференции, состоявшейся в Государственном институте искусствознания 19—21 мая 1997 года. М., 1998.
- Ковалинский 1973 — *Ковалинский М.* Жизнь Григорія Сковороды // Григорій Сковорода. Повне зібрання творів. Київ, 1973. Т. 2. С. 439—476.
- Козельский 1990 — *Козельский Я. П.* Философические предложения // Русская философия второй половины XVIII века. Хрестоматия. Свердловск. 1990.
- Козлова 1999 — *Козлова Н. Н.* Социально-историческая антропология. М., 1999.
- Корзо 1999 — *Корзо М. А.* Образ человека в проповеди XVII века. М., 1999.
- Кравец 2000 — *Кравец В.* Разговор о Сковороде. Київ, 2000.
- Крейдлин 1999 — *Крейдлин Г. Е.* Движения рук: касание и тактильное взаимодействие в коммуникации людей // Логический анализ языка. Языки динамического мира. М., 1999.
- Левкиевская, 1999 — *Левкиевская Е. Е.* О «демоническом» в музыке и музыкальных инструментах (карпатская народная традиция) // Мир звучащий и молчащий. Семиотика звука и речи в традиционной культуре славян. М., 1999.
- Лингвистический энциклопедический словарь. М., 1990.
- Лосев 1993 — *Лосев А. Ф.* Очерки античного символизма и мифологии. М., 1993.
- Лотман 1979 — *Лотман Ю. М.* Театральный язык и живопись. К проблеме иконической риторики // Театральное пространство. Материалы научной конференции. М., 1979.
- Малинов 1998 — *Малинов А.* Философские взгляды Григория Сковороды. СПб., 1998.

- Марченко 1996 — *Марченко О.* Герменевтика субъекта у Григорія Сковороди // *Філософія. Історія культури. Освіта. Третій міжнародний конгрес українців.* Харків, 1996.
- Маяковский 1987 — *Маяковский В. В.* Сочинения в двух томах. М., 1987.
- Мельников 1995 — *Мельников Г. П.* Прологомены к рассмотрению феномена книги в пространстве культуры // *Книга в пространстве культуры. Тезисы научной конференции.* М., 1995.
- Мельников 1997 — *Мельников Г. П.* Автопортрет ученого XVII века (Я. А. Коменский в зеркале своих сочинений) // *Человек — культура — общество в концепции Яна Амоса Коменского.* М., 1997.
- Мельников 2000 — *Мельников Г. П.* Книга в культурно-философской концепции Я. А. Коменского // *Книга в пространстве культуры.* М., 2000.
- Михайлов 1997 — *Михайлов А. В.* Диалектика литературной эпохи // *Языки культуры.* М., 1997.
- Михайлов, 1997а — *Михайлов А. В.* Из истории характера // *Языки культуры.* М., 1997.
- Михайлов, 1997б — *Михайлов А. В.* Проблема характера в искусстве: живопись, скульптура, музыка // *Языки культуры.* М., 1997.
- Михайлов 1997в — *Михайлов А. В.* Глаз художника (художественное видение Гете) // *Языки культуры.* М., 1997.
- Мишанич 1994 — *Мишанич О.* Григорій Сковорода. Нарис життя і творчості. Київ, 1994.
- Морозов 1978 — *Морозов А. А.* Из истории осмысления некоторых эмблем в эпоху ренессанса и барокко (пелликан) // *Миф — Фольклор — Литература.* Л., 1978.
- Нарбут 1990 — *Нарбут В.* Стихотворения. М., 1990.
- Невская 1999 — *Невская Л. Г.* Молчание как атрибут сферы смерти // *Мир звучащий и молчащий. Семиотика звука и речи в традиционной культуре славян.* М., 1999.
- Никитина 1999 — *Никитина С. Е.* Сердце и душа фольклорного человека // *Логический анализ языка. Образ человека в культуре и языке.* М., 1999.
- Николаева 1997 — *Николаева Т. М.* «Слово о полку Игореве». Поэтика и лингвистика текста. «Слово о полку Игореве» и пушкинские тексты. М., 1997.
- Николаева 1997а — *Николаева Т. М.* «Из пламя и света рожденное слово...» // *Из работ московского семиотического кружка.* М., 1997.
- Ничик 1993 — *Ничик В.* Роль Києво-Могилянської Академії в розвитку філософії в Україні // *Українське барокко. (Матеріали I конгресу Міжнародної асоціації українців.* Київ, 27 серпня — 3 вересня 1990 р.). Київ, 1993.
- Палоуш 1997 — *Палоуш Р.* Мир Я. А. Коменского // *Человек — культура — общество в концепции Яна Амоса Коменского.* М., 1997.
- Панченко 1998 — *Панченко А. А.* Религиозные практики и антропология религиозности // *Антропология религиозности. Канун.* СПб., 1998. Вып. 4.

- Панченко 1990 — *Панченко А. М.* Юродивые на Руси // *Азъ. Л.*, 1990.
- Пеньковский 1991 — *Пеньковский А. Б.* *Радость и удовольствие* в представлении русского языка // *Логический анализ языка. Культурные концепты. М.*, 1991.
- Плотникова 1996 — *Плотникова А. А.* Слав. \*viti в этнокультурном контексте // *Концепт движения в языке и культуре. М.*, 1996.
- Плотникова 1999 — *Плотникова А. А.* О символике свиста // *Мир звучащий и молчащий. Семиотика звука и речи в традиционной культуре славян. М.*, 1999.
- Постовалова 1999 — *Постовалова В. И.* Бог, ангельский мир, человек в религиозной философии А. Ф. Лосева // *Логический анализ языка. Образ человека в языке и культуре. М.*, 1999.
- Потебня 1997 — *Потебня А. А.* Мысль и язык // *Русская словесность. От теории словесности к структуре текста. Антология. М.*, 1997.
- Поэзия русского футуризма. СПб., 1999.
- Ранняя русская драматургия (XVII — первая половина XVIII в.): Русская драматургия последней четверти XVII и начала XVIII в. М., 1972.
- Розина 1999 — *Розина Р. И.* Движение в физическом и ментальном пространстве // *Логический анализ языка. Языки динамического мира. М.*, 1999.
- Рябцева 1999 — *Рябцева Н. К.* Помехи, преграды и препятствия в физическом, социальном и ментальном пространстве // *Логический анализ языка. Языки динамического мира. М.*, 1999.
- Сазонова 1989 — *Сазонова Л. И.* Эмблематическая эпиграмма Кариона Истомина «Книга любви знак в честен брак» // *Карион Истомин. Книга любви знак... М.*, 1989.
- Сазонова 1991 — *Сазонова Л. И.* Идея пути в древнерусской литературе // *Russian Literature. XXIX. (1991).*
- Сазонова 1991а — *Сазонова Л. И.* Поэзия русского барокко. М., 1991.
- Свирида 1994 — *Свирида И. И.* Поэтика пейзажного парка и культура Просвещения // *История культуры и поэтика. М.*, 1994.
- Силюнас 1998 — *Силюнас В. Ю.* Творчество Кальдерона: религия, культура и художественный язык барокко // *Религия и искусство. Материалы научной конференции, состоявшейся в Государственном институте искусствознания 19–21 мая 1997 года. М.*, 1998.
- Сковорода 1973 — *Сковорода Г.* Повне зібрання творів у двох томах. Київ, 1973.
- Сковорода 1973а — *Сковорода Г.* Сочинения в двух томах. М., 1973.
- Софронова 1978 — *Софронова Л. А.* Миф и драма барокко в Польше и России // *Миф — Фольклор — Литература. Л.*, 1978.
- Софронова 1989 — *Софронова Л. А.* Категория любви в культуре романтизма // *О Просвещении и романтизме. Советские и польские исследования. М.*, 1989.
- Софронова 1992 — *Софронова Л. А.* Польская романтическая драма. Мицкевич — Красинский — Словацкий. М., 1992.

- Софронова 1992а — *Софронова Л. А.* «Воскресение мертвых» Г. Конисского. Структура и смысл драмы // Герменевтика древнерусской литературы. XVII — начало XVIII в. М., 1992.
- Софронова 1996 — *Софронова Л. А.* Старинный украинский театр. М., 1996.
- Софронова 2000 — *Софронова Л. А.* Код искусства в сочинениях Г. Сквороды // Искусствознание. 2000. № 1.
- Сулима 1997 — *Сулима М.* Розум небесний, розум земний. До 275-ліття від дня народження Г. Сквороды // Київ, 1997. № 11/12.
- Сухачев, Туниманов 1978 — *Сухачев Н. Л., Туниманов В. А.* Развитие легенды у Лескова // Миф — Фольклор — Литература. Л., 1978.
- Тананаева 1996 — *Тананаева Л. И.* Рудольфинцы. Пражский художественный центр на рубеже XVI—XVII веков. М., 1996.
- Тарасов 2000 — *Тарасов О. Ю.* Икона и книга: о синтезе искусств в эпоху барокко // Книга в пространстве культуры. М., 2000.
- Толстая 1994 — *Толстая С. М.* Зеркало в традиционных обрядах и верованиях // Славянский и балканский фольклор. Верования. Текст. Ритуал. М., 1994.
- Толстая 1996 — *Толстая С. М.* Акциональный код символического языка культуры: движение в ритуале // Концепт движения в языке и культуре. М., 1996.
- Толстая 1999 — *Толстая С. М.* Звуковой код традиционной народной культуры // Мир звучащий и молчащий. Семиотика звука и речи в традиционной культуре славян. М., 1999.
- Толстая, рук. — *Толстая С. М.* Бренное тело, или из чего сотворен человек (этнолингвистическая заметка). (Рукопись.)
- Толстой 1995 — *Толстой Н. И.* Культурная семантика славянского \**vesel-* // Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995.
- Толстой 1995а — *Толстой Н. И.* Народная этимология и этимологическая магия // Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995.
- Толстой 1995б — *Толстой Н. И.* Язык и культура // Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995.
- Толстой 1995в — *Толстой Н. И.* Глаза и зрение покойников // Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995.
- Топоров 1995 — *Топоров В. Н.* Проглас Константина Философа // Святость и святые в русской духовной культуре. М., 1995. Т. 1.
- Топоров 1995а — *Топоров В. Н.* Вещь в антропоцентрической перспективе (апология Плюшкина) // Миф. Ритуал. Символ. Образ. Исследования в области мифопоэтического. М., 1995.
- Топоров 1995б — *Топоров В. Н.* Об индивидуальных образах пространства («Феномен» Батенькова) // Миф. Ритуал. Символ. Образ. Исследования в области мифопоэтического. М., 1995.

- Топоров 1995в — *Топоров В. Н.* От автора // Миф. Ритуал. Символ. Образ. Исследования в области мифопоэтического. М., 1995.
- Топоров 1996 — *Топоров В. Н.* Об одном парадоксе движения. Несколько замечаний о сверх-эмпирическом смысле глагола «стоять», преимущественно в специализированных текстах // Концепт движения в языке и культуре. М., 1996.
- Топоров 1997 — *Топоров В. Н.* Пространство и текст // Из работ московского семиотического кружка. М., 1997.
- Топоров 1997а — *Топоров В. Н.* О структуре романа Достоевского в связи с архаичными схемами мифологического мышления. «Преступление и наказание» // Из работ московского семиотического кружка. М., 1997.
- Урысон 1999 — *Урысон Е. В.* Дух и душа: к реконструкции архаичных представлений о человеке // Логический анализ языка. Образ человека в культуре и языке. М., 1999.
- Успенский 1994 — *Успенский Б. А.* Отношение к грамматике и риторике в Древней Руси (XVI–XVII вв.) // Избранные труды. Т. 2. Язык и культура. М., 1994.
- Успенский 1994а — *Успенский Б. А.* Языковая ситуация и языковое сознание в Московской Руси: восприятие церковнославянского и русского языка // Избранные труды. Т. 2. Язык и культура. М., 1994.
- Ушкалов 1994 — *Ушкалов Л.* Світ українського барокко. Харків, 1994.
- Ушкалов 1996 — *Ушкалов Л.* Сковородинівський ейдос самопізнання у контексті українського літературного барокко // Літературознавство. III міжнародний конгрес українців. Київ, 1996.
- Флоренский 1914 — *Флоренский П.* Столп и утверждение истины. М., 1914.
- Флоровский 1981 — *Флоровский Г.* Пути русского православия. Paris, 1981.
- Фромм 1996 — *Фромм Э.* Иметь или быть? М., 1996.
- Ханпира 1984 — *Ханпира Э. И.* О художественной дефиниции // Проблемы структурной лингвистики, 1982. М., 1984.
- Холопова, Рестаньо 1996 — *Холопова В., Рестаньо Э.* София Губайдулина. М., 1996.
- Цивьян 1973 — *Цивьян Т. В.* О некоторых способах отражения в языке оппозиции *внутренний/внешний* // Структурно-типологические исследования в области грамматики славянских языков. М., 1973.
- Цивьян 1993 — *Цивьян Т.* Предмет в обэриутском мироощущении и предметные опыты Магритта // Русский авангард в кругу европейской культуры. М., 1993.
- Цивьян 1996 — *Цивьян Т. В.* Путешествие Одиссея — движение по лабиринту // Концепт движения в языке и культуре. М., 1996.
- Цивьян 1997 — *Цивьян Т. В.* Verg. Georg. IV, 116–148: К мифологеме сада // Из работ московского семиотического кружка. М., 1997.
- Цивьян 1997а — *Цивьян Т. В.* Интерьер космоса в интерьере дома // Натура и культура. М., 1997.

- Цивьян 1999 — *Цивьян Т. В.* Движение и путь в балканской модели мира. Исследования по структуре текста. М., 1999.
- Цивьян 1999а — *Цивьян Т. В.* Отражение звукового пейзажа в языке и в тексте (на материале русской загадки) // Мир звучащий и молчащий. Семиотика звука и речи в традиционной культуре славян. М., 1999.
- Цяпало 1996 — *Цяпало Р.* Ключові платонічні та неоплатонічні елементи у філософській думці Григорія Сковороди // Філософія. Історія культури. Освіта. Третій міжнародний конгрес українців. Харків, 1996.
- Черная 1999 — *Черная Л. А.* Русская культура переходного периода от средневековья к новому времени. М., 1999.
- Черная 2000 — *Черная Л. А.* Книга в русской культуре «переходного периода» от Средневековья к Новому времени // Книга в пространстве культуры. М., 2000.
- Чижевський 1992 — *Чижевський Дм.* Нариси з історії філософії на Україні. Київ, 1992.
- Чижевський 1994 — *Чижевський Дм.* Історія української літератури. Тернопіль, 1994.
- Шевчук 1993 — *Шевчук М.* Кілька зауважень до проблеми так званого «низового» барокко // Українське барокко. (Матеріали I конгресу Міжнародної асоціації українців. Київ, 27 серпня — 3 вересня 1990 р.). Київ, 1993.
- Шинкарук, Іваньо 1973 — *Шинкарук В., Іваньо І.* Григорій Сковорода // Григорій Сковорода. Повне зібрання творів. Київ, 1973. Т. 1.
- Шишкин 1996 — *Шишкин А.* «Велимир»: об имени Хлебникова // *Euroпа Orientalis*. 15 (1996), 2.
- Шпет 1989 — *Шпет Г. Г.* Сочинения. М., 1989.
- Штырков 1998 — *Штырков С. А.* Аспекты концептуальной метафоры (наука и религия) // Антропология религиозности. Канун. СПб., 1998. Вып. 4.
- Элиаде 1989 — *Элиаде М.* Космос и история. М., 1989.
- Эрн 1995 — *Эрн В. Ф.* Жизнь и личность Григория Савича Сковороды // Лики культуры. Альманах. Том первый. М., 1995.
- Cieślakowska 1990 — *Cieślakowska A.* Kanon i recenzja // *Biblia a kultura Europy*. Lublin, 1990. T. 2.
- Mokry 1996 — *Mokry W.* Od Ilariona do Skoworody. Antologia poezji ukraińskiej XI–XVIII w. Kraków, 1996.
- Puzynina 1992 — *Puzynina J.* Biblijna etyka mowy a współczesna filozofia języka // *Biblia a kultura Europy*. Łódź, 1992. T. 1.
- Salij 1992 — *Salij J.* Znaczenie biblijnej nauki o stworzeniu świata dla kultury europejskiej // *Biblia a kultura Europy*. Łódź, 1992. T. 1.

Научное издание

*Людмила Александровна Софронова*

**ТРИ МИРА  
ГРИГОРИЯ СКОВОРОДЫ**

Корректор — *Р. А. Агеева*

Младший редактор — *Н. Ю. Квасницкая*

Редактор — *И. А. Седакова*

Оформление — *С. Г. Григоренко*

Оригинал-макет — *Л. Е. Коритысская*

**Издательство «Индрик»**

По вопросам приобретения книг следует обращаться по адресу:

117334, Москва, Ленинский проспект 32-а,

Институт славяноведения РАН (для издательства «Индрик»)

тел. (095) 938-01-00

тел./факс 938-57-15

**INDRIK Publishers** have the exceptional right to sell this book outside Russia and CIS countries. This book as well as other **INDRIK** publications may be ordered by

e-mail: **indrik@pochtamt.ru**

or by tel./fax: **+7 095 938 57 15**

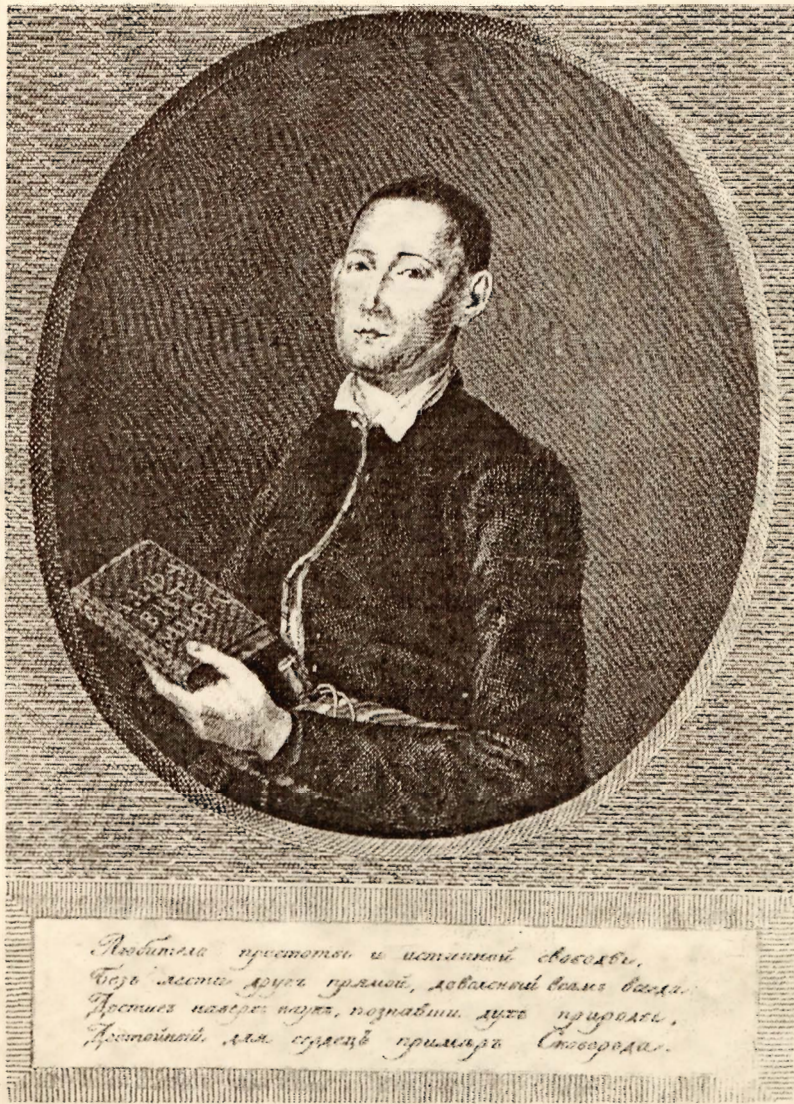
ЛР № 070644, выдан 19 декабря 1997 г.

Формат 60х90 1/16. Гарнитура «Литературная». Печать офсетная.

29,0 п.л. Тираж 1200 экз. Заказ № 5776

Отпечатано в полном соответствии с качеством предоставленных диапозитивов  
в ППП «Типография «Наука» 121099, Москва, Шубинский пер., 6





Любитель простоты и истинной сдержанности,  
безъ лести другъ прямой, доверенной всемъ вѣда,  
достигъ наверхъ науки, познавши духъ природы,  
достоинъ для судей примыкать къ Скворода.