

<https://doi.org/10.33608/0236-1477.2023.01.16-29>
УДК 821.161.2Сков.:27-277

Роман КИСЕЛЬОВ, кандидат філологічних наук
Інститут літератури ім. Т. Г. Шевченка НАН України
вул. М. Грушевського, 4, Київ, 01001
e-mail: kyselyov@yahoo.com
ORCID <https://orcid.org/0000-0002-6777-9229>

ІГРИ З БІБЛІЙНИМ ЗМІЄМ: ГЕРМЕНЕВТИЧНІ ВИТІВКИ ГРИГОРІЯ СКОВОРОДИ

У статті подано приклади смислової невідповідності між біблійним текстом та його тлумаченням у творах Г. Сковороди. Немає сумніву, що скрізь або майже скрізь автор усвідомлював такі розбіжності чи принаймні можливість їх існування. Іноді свідомі ігри Г. Сковороди з текстом Біблії очевидні, якщо зіставити його цитати навіть із самою лише церковнослов'янською версією. В інших випадках перевірка на відповідність сквородинського тлумачення цитати її мовному значенню в Біблії вимагає залучення давніших за церковнослов'янську версій Святого Письма. Барокові ігри зі словом і текстом, що супроводжують серйозний екзегетичний намір, додають неповторності сквородинському підходові до Біблії. Поясненням такого парадоксального поєднання може бути своєрідне розуміння ролі Святого Письма.

Ключові слова: бароко, герменевтика, біблійні цитати, переклади Біблії, Єлизаветинська Біблія, Острозька Біблія, Септуагінта.

«Смотри, как вьется змій сей и играет!» — казав Г. Сковорода про Біблію, шукаючи в ній змістові й лексичні паралелі та вибудовуючи «симфонії», що відповідали системі символів, які філософ бачив у Святому Письмі. У цьому занятті він був рішучий і легко руйнував традиції розуміння тексту: «...толкую сіє слово, возмутил всю С[вященнаго]

Цитування: Кисельов Р. Ігри з біблійним змієм: герменевтичні витівки Григорія Сковороди // Слово і Час. 2023. № 1 (727). С. 16—29. <https://doi.org/10.33608/0236-1477.2023.01.16-29>

© Видавець ВД «Академперіодика» НАН України, 2023. Стаття опублікована за умовами відкритого доступу за ліцензією CC BY-NC-ND license (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>)

Писання куп'яль» [Листи (86), 1240]¹, — так Сковорода сам охарактеризував свою екзегетичну практику в листі до Якова Правицького. Цілісність і гармонійність власної герменевтичної системи були для автора важливою метою: «Сковорода розглядає символічний світ Біблії не як конгломерат розрізнених одиниць — алегоричних образів, символів, метафор, а як певну знакову єдність, структурно впорядковане й релятивно самостійне утворення, автономний, замкнений світ» [2, 351]. Карколомні прийоми екзегетичної практики філософа, з допомогою яких він моделював світ Біблії, вже значною мірою висвітлені у працях Леоніда Ушкалова [9; 10; 11], Олега Марченка [11], Наталії Левченко [1] та інших дослідників, тож те, що з біблійним текстом він міг поводитися дуже вільно, не є секрет. Однак саме питання смислових неточностей і явних чи позірних переінакшень сковородознавці досі порушували недостатньо предметно. Та зрештою й самі підґрунтя для системної текстологічної роботи з творами Г. Сковороди з'явилися щойно з виходом «Повної академічної збірки творів» (2011) за редакцією Л. Ушкалова, з її точно відтвореним текстом, ідентифікованими цитатами з Біблії, необхідними примітками й коментарями.

У статті я хочу показати деякі випадки очевидної смислової невідповідності між біблійним текстом і його тлумаченням у Сковороди, а після поданих прикладів спробую дати пояснення такої практики. При цьому не планую жодним чином входити у сферу богословської герменевтики, зосередившись на суто мовній неправильній інтерпретації оригіналу, яка стає підґрунтям або ж додатковим аргументом у герменевтичних, а потім і філософських побудовах автора. Ці окремі філологічні невідповідності навряд чи самі по собі десь підважують його зазвичай аргументаційно розгалужені погляди щодо ідейного спрямування Біблії, але можуть поглибити наше розуміння роботи Сковороди з текстом Святого Письма. Також хочу наголосити, що «неправильне» тут не означає «помилкове». Думаю, що скрізь або майже скрізь автор усвідомлював ці невідповідності чи принаймні можливість їх існування. Основним прийомом у статті буде порівняння цитат і тлумачень Сковороди з текстом

¹ Тут і далі твори та листи Г. Сковороди цитую з покликанням на видання за редакцією Леоніда Ушкалова [7]. Перед номером сторінки подаю умовні назви збірки віршів та прозових творів: Сад — «Сад божественных п'єсней, прозябший из зерн Священнаго Писанія»; Убуждшеся — «Убуждшеся вид'ша славу Его»; Дверь — «Начальная Дверь ко християнскому добронравію»; Наркіс — «Наркісс. Разглагол о том: узнай себе»; Асхань — «Симфонія, нареченная Книга Асхань о познаніи самага себе»; Двое — «Бес'да, нареченная Двое: о том, что блаженным быть легко»; Сіон-1 — «Бес'да 1-я, нареченная Observatorium. (Сіон)»; Сіон-2 — «Бес'да 2-я, нареченная Observatorium. Specula. Еврейски: Сіон»; Древній Мир — «Діалог, или Разглагол о древнем мірѣ»; 5 путников — «Разговор пяти путников о истинном щастіи в жизни (разговор дружескій о душевном мірѣ)»; Кольцо — «Кольцо»; Алфавіт — «Разговор, называемый Алфавит, или Букварь мира»; Икона — «Книжечка, называемая Silenus Alcibiadis. Сирѣчь Икона Алківіадская»; Жена — «Книжечка о чтеніи Священнаго Писанія, нареченна Жена Лотова»; Брань — «Брань Архистратига Михаила со Сатаною о сем: легко быть благим»; Пря — «Пря Б'су со Варсавою»; Еродій — «Благодарный Еродій»; Потоп — «Діалог. Имя ему: Потоп зміин».

і контекстом Біблії у версіях церковнослов'янській (за промовчанням у її єлизаветинській редакції, а в разі потреби — в острозькій), грецької Біблії, латинської Вульгати, а також із буквральними та підрядковими перекладами єврейського масоретського тексту.

Іноді свідомі ігри Сковороди з текстом Біблії очевидні, якщо зіставити його цитати навіть із самою лише церковнослов'янською версією.

1. Цитату з Пісні Пісень «Гдѣ починаєши въ полудне?» (Пісн. 1:7; «Де ти спочиваєш опівдні?»), крім одного разу, де її подано як епіграф до вірша [Сад (пісня 21), 71], автор регулярно розділяє на два речення й подає їх як питання й відповідь: «Гдѣ починаєши? В полудне» [Ікона, 746, 747], що відзначив Л. Ушкалов [10, 113]. У такому зміненому вигляді цитата допомагає Сковороді увиразнити символ полудня, пов'язаний зі станом духовного просвітлення. Часом він розширює її власними інтерпретаціями: «Сюда ж течет к Брату и она. “Яви мнѣ зрак твой. Гдѣ починаєши?” Отвѣт: “В полуднѣ, в сонцѣ”»; «Тут празник и торжество. Но гдѣ? Слышь! в полуднѣ, в солнцѣ» [Потоп, 949, 964].

2. Надзвичайно частотна у творах Сковороди цитата «Плоть ничто же...» [Наркіс, 232, 271; Асхань, 298, 341; Древній Мир, 484; 5 путников, 529; Кольцо, 565, 583, 589, 597; Алфавіт, 647, 660; Жена, 797, 804; Листи (79), 1186, (106), 1277], яку він трактує як «плоть є ніщо», — результат застосування подібного прийому. Натомість у церковнослов'янській Біблії висловлювання виглядає так: «Дух есть, иже оживляет, плоть не пользует ничтоже» (Йн. 6:63). У грецькій Біблії, яка була джерелом церковнослов'янського перекладу: «ἡ σὰρξ οὐκ ὠφέλει οὐδέν». *Οὐδέν* — це займенник середнього роду, що означає «ніяке, ніщо, нічого», але тут він стоїть у знахідному відмінку як прямий додаток після дієслівної форми *οὐκ ὠφέλει* («не приносить користі»). Тобто вираз означає буквально «плоть не приносить користі ні в чому». Треба визнати, що це дещо інше, ніж «плоть — ніщо», адже про користь від плоті можна сперечатися, а якщо вона взагалі ніщо — це інша ситуація, яка й потрібна Сковороді: «“Плоть ничтоже...” Но когда сия невидима и неустроена плоть из ничтожности своей выходит в точное свое начало, тогда создается из ничтожности в нечто и престаёт быть ничто, т. е. плотию и тьмою» [Кольцо, 583; див. також роздуми на ґрунті переінакшеної цитати в: Наркіс, 232; Сіон-1, 435]. Водночас інша, на позір подібна цитата «Идол ничтоже есть» (1 Кор. 8:4), яку Сковорода використовує розвиваючи ту саму ідею протиставлення видимого та істинного життєвого начала [Ікона, 738], має зовсім інакшу граматичну структуру. Тут *ничтоже*, а в грецькому тексті *οὐδέν* («οἰδαμεν ὅτι οὐδέν εἶδωλον ἐν κόσμῳ»), виступає в ролі іменного присудка і справді означає «(є) ніщо». В одному місці Сковорода контамінує ці дві цитати: «Плоть ничтоже, и все плотское есть идол и ничтоже» [Жена, 797].

3. Одна з улюблених біблійних цитат Сковороди, якою він аргументує важливість самопізнання — «Стѣзи твоя посредѣ тебе упокоиши» [Наркіс, 231, 234]. Натомість у церковнослов'янському оригінальному тексті (Іс. 58:12), як і в грецькому, латинському та єврейському, немає сло-

ва «тебе» чи «себе» [Еродій, 893, 908], а без нього зміст геть інакший [10, 108] і заклик до самопізнання в цьому вірші знайти не так і просто. Хоча Сковорода його для себе знаходив і прив'язував фрагмент (ще без видозмін) до згаданої ідеї віднайдення себе, яке провадить до духовної гармонії, ще в ранньому творі «Начальная дверь ко християнскому добронравію»: «А я желаю, дабы душа твоя, как Ноева голубица, не обрѣтши нигдѣ покоя, возвратилась к сердцу своему, к тому, Кто почивает в сердцѣ твоєм, дабы собылося оноѣ Исаино: “Будут основанія твоя вѣчная родом родов. И прозовешися здатель оград. И стези твоя посреѣди упокоиши”» [Дверь, 214]. В оригінальному вигляді цитата з'являється і в «Женѣ Лотовѣй» [Жена, 792] та в одному з пізніх листів до Михайла Ковалинського [Листи (77), 1183]. Але для філософа вона, схоже, була бажанішою з його вставкою, згодом видозміненою ще й у віршованій формі:

Враз отрешь Твои всѣ Слѣзы.
Внутрь [курсив мій. — Р. К.] всѣ упокоиш Стѣзы [Потоп, 942].

У перекладі Біблії Івана Хоменка весь вірш Іс. 58:12 виглядає так: «Тобою будуть відбудовані руїни віковічні, ти знов поставиш підвалини минулих родів. Тебе назвуть поправником проломів, оновником стежок для житла». Зовсім не по-сковородинському...

4. У «Потопі зміїному» Сковорода вказує, що для постаті Йоана Хрестителя в Біблії закладена роль символу світла, і зближує її з архетипним образом сонця: «Херувім естъ и Предтеча. “Бѣ свѣщник горяй и свѣтѣй”. “Бѣ” значит не то, что был, но то, что здѣлан и создан свѣтилником. Звѣзды прелестныя и лжеденницы горят, но не свѣтят. Иоанн же истинная естъ денница» [Потоп, 947]. Коментар філософа стосується фрази з Йн. 5:35 («Бѣ свѣщник горяй и свѣтѣй»). І тут Сковорода відверто змагається з граматикую. Форма 3-ї особи однини *бѣ* дієслова *быти* формально походить із парадигми аориста, але вже в старослов'янській мові мала значення імперфекта — часу, що позначає тривалу або повторювану минулу дію або відповідний стан [8, 319]. Саме в такому значенні вона регулярно вживається і в церковнослов'янській Біблії. Її у церковнослов'янській мові протиставляється власне аористна форма дієслова *быти* — *бысть*, яка дійсно могла означати «з'явитися; бути зробленим, створеним». Порівняймо: «бѣ свѣтъ истинный... въ мѣрѣ бѣ, и мѣрѣ тѣмѣ бысть, и мѣрѣ его не позна» (Йн. 1:9—10); «Бысть человекъ посланъ ѿ Бога, имя ему Иоаннъ» (Йн. 1:6); «И рече Богъ: да будетъ свѣтъ. И бысть свѣтъ» (Бут. 1:3). Для певності можна зазирнути до грецької Біблії, де в усіх наведених цитатах, включно з поданим у Сковороди Йн. 5:35, формі *бѣ* відповідає *ἦν* — 3-я особа імперфекта дієслова *εἶμι* «бути», а формі *бысть* — 3-я особа аориста дієслова *ἵσταναι* «ставатися; робитися; з'являтися». Отже, з мовного погляду в згаданій цитаті з Йн. 5:35 ідеться тільки про те, що Йоанові Хрестителю названа риза була стало притаманна, а не про те, що він був створений як світло.

5. У творах Сковороди часто з'являється орел як символ істинної людини та взірць правдивого пізнання. Йому протиставляються інші «орли» — ті, що вособлюють матерію і обмежені нею у своєму

сприйнятті. Для характеристики цих других філософ достосовує цитату з Прип. 30:18—19: «Сего орла гнушається Соломон: “Не вѣм орла, паряща по воздуху”. Не только все под солнцем, но и самое солнце есть ветошь и суѣта» [Жена, 797]; «Ей, не от рода он подлецов сих: “Не вѣм орла, паряща по воздуху”. Глупца, высокомудрствующа по стихіам» [Двое, 405]. Так само важливий у системі Сковороди символ змія. Якщо змії нездатний до духовного пізнання, його, за твердженням філософа, відкидає Соломон у тих-таки Прип. 30:18—19: «“Не вѣм змія, ползущаго по каменѣ”, — вопієт Соломон. Видишь, что змії по лжѣ ползет, лож жерет, лжею рыгает. Не знай и ты его, о душа моя!» [Потоп, 954]. Цих матеріальних і непросвітлених орла та змія автор згадує і вкупі: «Все подлое и все низкое, кромѣ Бога, и не можешь похвалиться с Павлом: “Не всуе текох”, — поколь ползеш со змієм, Соломону ненавистным, по каменѣ и по стихіам физыческим, а с орлом, имущим око совиное, лѣтаеш по осязаемом воздухѣ» [Жена, 797]; «Не терпит смотрѣть Соломон как на орла, парящаго к солнцу, не к СОЛНУШКУ, так и на гнусное сего змія ползанье» [Икона, 753]. Оригінальна церковнослов'янська цитата в цілості виглядає так: «Тріє ми суть невозможнаѣ уразумѣти, и четвертаго не вѣмъ: слѣда орла паряща по воздуху, и пути змія ползуща по камени, и стези корабля плывуща по морю, и путій мужа въ юности его» (Прип. 30:18—19). Очевидно, що тут ідеться не про незнання як небажання знати чи відкидання, а про незбагненні речі, які пізнати украй важко чи неможливо. Що підтверджують і єврейський масоретський текст, і Септуагінта, і Вульгата. У грецькому тексті маємо словоформу дієслова *νοῶ* («усвідомлювати, уявляти») на місці церковнослов'янського *уразумѣти* та *ἐπιγινώσκω* («знати, упізнавати, розпізнавати») на місці *вѣдѣти*. Український переклад І. Хоменка з давньоєврейської виглядає так: «Трое речей для мене надто дивовижні, ба й чотирьох не розумію: дороги орла на небі, дороги гадини на скелі, дороги корабля посеред моря і дороги чоловіка до дівчини». Як бачимо, застосувавши прийом вилучення з контексту, в своїх парафразах Сковорода ще прибрав із тексту *слѣдѣ* і *путѣ*, про які власне йшлося, та зробив основними об'єктами орла і змія, яким ці атрибути належали («не вѣм орла», «не вѣм змія» замість «не вѣмъ слѣда» і «не вѣмъ пути»). Як це в нього не раз буває, часте використання парафрази і регулярне наголошування на тому, що висловлена думка належить саме біблійному авторові, посилюють у читача ілюзію оригінальності цитати. Утім, коли в українського філософа виникає ідея потрактувати це місце з Біблії інакше, відповідно до власних контекстуальних потреб, він віднаходить і первісну форму фрагмента, і відповідне їй зовсім інакше значення, що збігається з традиційним розумінням. Ідеться вже не про негідних орла та змія, а про незбагненне: «По чащам сих узлов ходит неизслѣдимая Божія премудрость. Сюда-то Приточник... “Не вѣм: слѣда орла, паряща по воздуху, и пути змія, ползуща по камени...”» [Кольцо, 604]. Формально надання тому самому біблійному символі різних значень у різних контекстах цілком відповідає узвичаєнням барокових авторів [див.: 15, 97].

В інших випадках перевірка на відповідність сквородинського витлумачення цитати її мовному значенню в Біблії вимагає обов'язкового залучення давніших за церковнослов'янську версій Святого Письма.

6. Один із символів образного світу Сковороди — вежа, як «горнее жилище» [Брань, 830]: «Образується сим столпом священная Библия» [Брань, 853]. Збираючи в церковнослов'янській Біблії матеріал для відповідної «симфонії», він залучає і фрагменти, де трапляється слово *столпъ*. При цьому авторові необхідно, щоб це слово означало якогонебудь типу приміщення, як-от вежу або маяк із простором усередині. Загалом таке тлумачення церковнослов'янського слова цілком можливе: слово *столпъ* переклав як «вежа» і Памво Беринда [3, 234], на що вказано і в академічному виданні Сковороди [7, 994]. Ось оригінальні церковнослов'янські цитати з Біблії, у яких, згідно з баченням філософа [Асхань, 328; Двоє, 407; Алфавіт, 674; Ікона, 751; Брань, 830, 853; Потоп, 959, 962, 963], *столпъ* (або його похідні) позначає вежу чи маяк: «Богъ же вождаше ихъ, въ день оубо столпомъ облачнымъ, показати имъ путь, нощю же столпомъ огненнымъ, свѣтити имъ» (Вих. 13:21); «Въ столпѣ облачнѣ глаголаше къ нимъ» (Пс. 98:7); «Премудрость созда себѣ домъ и утверди столповѣ седмъ» (Прип. 9:1); «Буди же мир в Силѣ твоей, и Обиліе в Столпостѣнах твоих» (Пс. 121:7); «Человѣкъ... иже насади виноградъ... и ископа въ немъ точило, и созда столпъ» (Мт. 21:33; под. Мр. 12:1). Аби втілити бажану герменевтичну програму, Сковорода то підміняє стовп пірамідою («Премудрость созда себѣ дом и утверди пирамид седмъ» [Брань, 830]), то пропонує більш чи менш розлогі тлумачення слова: «“Созда точило и столп”, сирѣчь горничку во виноградѣ» [Потоп, 963]; «Не прелщайся же, и знай, что здѣсь столп значит не тоє, что у римлян columna, но то, что у них turris, а у еллинов пургос, сирѣчь возвышенное здание по образу круглаго или квадратнаго столпа. У нас называется башня, бойница (propugnaculum), или терем, как видно из Малороссийской Пѣсни:

Понад Морем глубоким
Стоит Терем высокій» [Потоп, 962].

А з'ясувавши, що у Вих. 13:21 у Вульгаті таки *columna*, а не *turris*, приписує латинському перекладачеві помилку: «Преткнулся толковник. Правда и приличность вопіет, да будет столп столповидным жилищем» [Потоп, 963]. Та річ у тім, що і тут, і в згаданих Пс. 98:7 та Прип. 9:1 і грецький, і латинський перекладачі «преткнулися» в той самий спосіб, бо скрізь маємо відповідно *στύλος* і *columna*, що позначають таки стовп або колону, а не вежу чи маяк. Лише у притчі про злих виноградарів у Мт. 21:33 та Мр. 12:1 у грецькому й латинському перекладах ужито бажані для автора *πύργος* та *turris*: імовірно, виноробство потребувало вежі. Також у Пс. 121:7 на місці церковнослов'янського *столпостѣнь* маємо *πυργόβαρεις* та *turres*: тут ідеться про фортецю чи укріплений палац. Таке ж бачення має і автор буквального перекладу з масоретського тексту Джей Патрик Грін (відповідно *pillar* у перших трьох випадках та *towers / tower* у Пс. 121:7 і притчі в Євангеліях).

Вибудовуючи свої герменевтичні «симфонії» на підставі словоформ однієї лексеми, які вишукує в Біблії, або ж спільнокореневих слів, Сковорода часто ігнорує можливу багатозначність слова в мові перекладу і моделює сенс вислову на ґрунті довільно обраного значення, а також ризикує наразитися на звичайні мовні помилки церковнослов'янського перекладу. Таких випадків у його побудовах можна знайти чимало.

7. Розробляючи тему «остатка» чи «останка» [Асхань, 323, 325, 327, 341; 5 путников, 527; Кольцо, 605], який протиставляється плоті як духовна сутність людини, до колекції цитат Сковорода не раз залучає другий вірш із 30-ї глави книги Йова: «У нихъ погибаше скончаніє». Приміром, у такому контексті: «Примѣтъ, что останок топчут тѣ же сами, о коих теперь же Йов: “У них погибаше скончаніє”, — сказал. Что за чудо? Все порвали, пожрали, поглотали зубами отца своего желѣзными, да без останка. Гдѣ ж ваш останок? Ах! Потоптали вы останок!» [Асхань, 323].

Натомість у Септуагінті в книзі Йова 30:2 маємо: «ἐπ' αὐτοῦ ἀπώλετο συντέλεια». Слово *συντέλεια* може означати «скончання», кінець, але тільки як «завершення» або «припинення» (процесу), а не в значеннях «решта», «залишок» чи «кінцева частина», які були потрібні Сковороді. Рафаїл Турконяк, який прагнув зробити якомога точніший переклад саме церковнослов'янського тексту, переклав цей фрагмент як «у них згинило завершення» [6, 117]. У єврейському тексті, згідно з буквальними та підрядковими перекладами, на відповідному місці йдеться про старість або ж час, а зовсім не про кінець. Варіант Вульгати взагалі не містить подібного слова: *et vita ipsa putabantur indigni* («і їх визнано за таких, що не гідні самого життя»).

8. Сковорода зближує поняття залишку («останка») з поняттям додатка («приложенія»), тобто нової, духовної, якості, якої набувають речі та висловлювання після абстрагування від матеріального складника: «Останок есть то же, что барыш, рост, приложеніе, прилагаемое прекрасным Йосифом в пустое вретисще Веніаминово» [Двое, 399]. Цього разу біблійну «симфонію» на ґрунті лексем *приложеніє* і *приложити(ся)* сформовано з таких фрагментів Святого Письма: 1 Цар. 10:7 [Асхань, 294; Кольцо, 580], Йоїл 2:2 [Убуждшися, 201; Асхань, 295; Потоп, 967, 974], Прип. 9:11 [Двое, 399], 2 Цар. 20:6 [Двое, 399]. Її доповнює етимологія імені «Йосиф», яке означає «приложеніє» [Двое, 399; Кольцо, 582, 597] та, поза лексикою, деякі біблійні сюжети, в яких додавання чогось до чогось створює нову якість [Двое, 399; Кольцо, 580, 597]. Але біблійним фундаментом цілої «симфонії» про «додаток» є парафрази Прип. 3:8 («...тогда исцѣленіе будетъ тѣлу твоему и уврачеваніе костемъ твоимъ») та 3:22 («...будетъ же исцѣленіе плотемъ твоимъ и уврачеваніе костемъ твоимъ»). Відповідно у Сковороди це виглядає як «Исцѣленіе плотем и приложеніе костем» [Двое, 399] та «Будет же изцѣленіе (приложеніе) плотем твоим и уврачеваніе костем твоим» [Кольцо, 571]. Отже, бачимо, що *приложеніє* в нього покликане заступити церковнослов'янські *исцѣленіє* або *уврачеваніє*. В іншому місці він пояснює цю заміну: «Слушай Соломона! “Исцѣленіе костям твоим”. Во

єврейської Біблії: «Приложеніє, разумѣй, новых к старым» [Потоп, 973]. Тоді як у буквальному перекладі Дж. П. Гріна на місці згаданих двох слів у Прип. 3:8 маємо, відповідно, «зцілення» (*healing*) і «кістковий мозок» (*marrow*); у буквальних перекладах Юлії Сміт та Роберта Янга — «зцілення» і «зволоження» (*moistening*), у Джозефа Браяна Ротергема — «зцілення» і «відсвіження» (*refreshing*). Решта переглянутих перекладів єврейського масоретського тексту близькі до цих значень. У Вульгаті це також «зволоження, зрошення» (*inrigatio*). У перекладі Івана Хоменка Прип. 3:8 виглядає так: «...і це буде здоров'ям для твого тіла, й оновою для костей твоїх». У перекладі Івана Огієнка: «Це буде ліком для тіла твого, напоєм для костей твоїх». Відповідника до другої цитати (речення з Прип. 3:22) у єврейському тексті немає: як і вся церковнослов'янська Біблія, це переклад із Септуагінти.

Вельми ймовірно відповідь на те, звідки ж узагалі взявся сквородинський «додаток», дав свого часу Віктор Іваницький, який пише про Прип. 3:8: «...тут жидівський текст не дає нічого подібного до перекладу Сковороди; але в грецькому тексті наведене речення читається: *καὶ ἐπιμέλεια τοῖς ὀστέοις σου*; у слов'янському виданні 1663 року перекладено: “прилежаніє костямъ твоимъ”. Чи не з цього тексту (“приложеніє” замість “прилежаніє”) походить і довідка Сковороди? Але тоді чи не слід читати “въ греческой библии” замість “въ єврейской библии”?» [5, 103]. Сам В. Іваницький перекладає відповідний фрагмент з іврити (російською) як «освежение для костей твоих» [5, 103].

Справді, у грецькій Біблії в Прип. 3:8 маємо: «*ἰασις ἔσται τῷ σώματι σου καὶ ἐπιμέλεια τοῖς ὀστέοις σου*», і в Прип. 3:22 — майже аналогічне «*ἔσται δὲ ἰασις ταῖς σαρκί σου καὶ ἐπιμέλεια τοῖς σοῖς ὀστέοις*» (на місці *σώματι* «тілу» в першій цитаті у другій ужито *σαρκί* «плоті», давальний відмінок множини, тому в церковнослов'янській буквально *плотемъ*), де *ἰασις* — це «зцілення», а *ἐπιμέλεια* може мати значення «дбайливість», «турбота», «підкування». Перекладачі Острозької Біблії (1581), імовірно, неслухно вибрали перше з наведених значень і переклали *ἐπιμέλεια* церковнослов'янською як *прилежаніє*, причому другий раз (Прип. 3:22) там справді надруковано *приложеніє*, що, без сумніву, є результатом помилки писаря або набірника. Ця помилка перейшла і до московської Біблії 1663 р., яку згадує В. Іваницький і яка є передруком Острозької. Невідомо, яким виданням скористався Сковорода, але в кожному разі цікаво, що текст Острозької Біблії був серед його орієнтирів і він міг поспілкуватися ним так само некритично, як і текстом Єлизаветинської. Тож можемо лише подякувати чи то Іванові Федорову, чи іншому працівникові острозької друкарні за хибодрук, який дав філософові ідею для чергової вишуканої біблійної «симфонії». Редактори Єлизаветинської Біблії звернули увагу на це місце і в обох випадках виправили острозький переклад слова *ἐπιμέλεια* на *увачеваніє* [4, 1024—1025].

9. Інший наскрізний мотив у творчості Сковороди — тварини, що відригують жуйку [Наркіс, 268; Асхань, 321—328, 339; Сіон-1, 428, 438; Сіон-2, 463; 5 путников, 522, 529; Ікона, 745; Жена, 796; Брань,

831, 832, 846; Пря, 882; Еродій, 902; Потоп, 960]. Це пов'язано з протиставленням буквального і символічного розуміння сакральних текстів і загалом поверхового (обмеженого матерією) та істинного пізнання. Д. Чижевський вказує, що тлумачення жування та розщепленого копита як символів істинного пізнання походять від Філона [12, 160]. Шукаючи в Біблії цього «відригування», окрім старозаповітної заборони споживати м'ясо нежуйних тварин, філософ залучає багато цитат із церковнослов'янським дієсловом *врыгати*, сумарне значення якого можна окреслити як «видавати щось із себе через уста», що може бути пов'язане як із фізіологією травлення, так і з говорінням. Скворода ж регулярно вибирає лише перше значення: «Но послушай, друг мой, надѣюсь, что догадаешься, кого Исаія разумѣет чрез животных, отрыгающих жваніе и раздвоенным копытом одаренных? “Да отрыгнут веселіе вкупѣ пустыни Іерусалимскія! Яко помилова Господь людей своих” [Іс. 52:9]. Если ж по сіе время стада скотскіе бродят в головѣ твоей, а не можеш разжевать, что все сіе до тебе касается, так выслушай послѣдняго Давида: “Отрыгну сердце мое слово благо” [Пс. 44:2]. “Отрыгнут устнѣ мои пѣніе...” [Пс. 118:171]» [Асхань, 327]. У діалозі «Потоп зміїн» є такий текст: «Но стѣны двигнутся проч, а злой день изблюет благаго. “День дню отрыгает глагол” [Пс. 18:3]» [Потоп, 960].

Обмежмося цими цитатами і звернімося до грецької та латинської версій. Бачимо, що в трьох із чотирьох наведених випадків (Пс. 44:2, Пс. 118:171 та Пс. 18:3) у Септуагінті вжито дієслова (*ἐρεβύουσαι* та *ἐξερεβύουσαι*) з багатозначністю, яка майже симетрична церковнослов'янському *врыгати*. Те ж саме можна сказати про латинське *eructo*, яке використав у згаданих цитатах блаженний Єронім. Буквальні переклади масоретського тексту часом подають образні назви, але пов'язані з виливанням, а не відригуванням. У Пс. 44:2 це *poured* у Дж. П. Гріна і Ю. Сміт та (*hath been*) *poured forth* у Р. Янга. У Пс. 118:171 Дж. П. Грін також подає *pour forth*; Ю. Сміт вживає образний вислів *shall seek praise* («шукатимуть хвали»), а Р. Янг — просто *utter* («вимовляють»). Для Пс. 18:3 це *pour forth* (Дж. П. Грін), *will gush out* («виплесне», Ю. Сміт) і, знов-таки, просто *uttereth* («вимовляє») у Р. Янга. Звісно, сучасні переклади українською, англійською, польською та іншими мовами, де значення відригування й промовляння не поєднані в одній лексемі, віддають перевагу процесові говоріння. Тому на підставі, приміром, українського перекладу Біблії Скворода ніяк не зміг би вибудувати таку герменевтичну «симфонію». Але в одному випадку і церковнослов'янсько-грецько-латинської симетрії лексичної багатозначності, що дає принаймні формальні підстави шукати в поданих цитатах значення відригування, бракує. У першій цитаті («Да отрыгнут веселіе вкупѣ пустыни іерусалимскія», Іс. 52:9) в Септуагінті маємо форму дієслова *ῥήγγυμι*, що означає «пробивати(ся)», «проламувати(ся)» і под. Також у нього розвинулося метафоричне значення «радісно вигукувати». З відригуванням воно нічого спільного не має. У Вульгаті тут узагалі маємо форму *gaudete* («радійте»). Буквальні переклади з давньоєврейської теж не виказують слідів

«відригування»: «break out, sing together» (Дж. П. Грін), «break forth into joy» (Ю. Сміт), «break forth, sing together» (Р. Янг).

Більшість таких неточностей зумовлені некритичною інтерпретацією біблійного тексту лише на ґрунті церковнослов'янського перекладу, без зіставлення з оригіналом та іншими мовними версіями. Це явище у біблійній екзегезі не нове: середньовічні автори, такі як Беда та інші, аналізували риторичні фігури Біблії на підставі перекладу, не вдаючись до єврейського оригіналу (Умберто Еко з покликанням на Марі-Домініка Шеню [13, 232]). Блаженний Августин, зіставляючи різні версії біблійного тексту, віддає перевагу Септуагінті над Вульгатою, а часом і над єврейським оригіналом, тому що вважає її богонатхненною, навіть якщо в певних випадках текст інших версій значно логічніший і прозоріший [13, 231]. Але Сковороду годі запідозрити в бракові належних текстологічних уявлень (оскільки в інших місцях він охоче зіставляє різномовні версії), ані в надмірній сакралізації церковнослов'янської Біблії (деінде він легко віддає перевагу текстам іншими мовами). І все ж таки зазвичай церковнослов'янський переклад у версії Єлизаветинської Біблії становить єдине джерело його екзегетики [10, 98].

10. Такі прийоми Сковорода, схоже, міг застосовувати й до богослужбових текстів. У біографії філософа М. Ковалинський подає цитату з його усних слів: «Не туда ли воззывают нас оныя слова, часто провозглашаемыя в храмах наших: “Премудрость прости”? Что бо есть простое, аще не дух? Что сложенное, что смѣсь, состав, сотканіе, аще не плоть, история, обряд, наружность?» [7, 1370].

В оригінальній літургії Йоана Золотоустого «премудрость простѣ» звучить як «Σοφία! Ὁρθοί!». Це заклик встати перед читанням Євангелія та іншими найважливішими частинами літургії. Тут *ὀρθοί* — це називний відмінок множини прикметника *ὀρθός*, основне значення якого — «прямий, випрямлений». Тепер в українській літургії православної церкви це звучить як «станьмо побожно». На відміну від багатозначного церковнослов'янського *простый*, грецьке слово не має значення «нескладний» і ніяк не пов'язане з простотою.

Подані приклади, які, звісно, не вичерпують усіх ситуацій значенневих розходжень між текстом Біблії та положеннями сквородинської герменевтики, вимагають відповіді на питання, чому автор уважав таку екзегезу прийнятною.

Л. Ушкалов та О. Марченко говорять про авторські комбінації з семантикою як «посутній складник сквородинівського герменевтичного органону» і вказують на їх ігрову природу, а керовані подекуди лише фантазією етимологічні етюди філософа (які я тут не брав до уваги, хоч вони не раз також мають стосунок до Біблії) пов'язують із «технікою барокового концептизму» [11, 66]. Однак тут-таки підкреслюють, що «“концептні” сквородинівські вправи на терені філології відверто змодельовані метафізичною телеологією» [11, 66].

Тож попри явний вплив барокових ігор зі словом і текстом, які поширювалися й на Біблію, а також риторичної традиції концептів, цих

явищ недостатньо для пояснення згаданої практики філософа. Адже у випадку класичного барокового вжитку все-таки йдеться суто про стилістику, а у Сковороди — про справжню екзегезу. Л. Ушкалов не раз засвідчував, що пояснення Біблії в українського філософа — далеко не пересічний художній прийом: «...сковородинівська біблійна герменевтика на значну міру є наслідком радикального “перекодування” підставових структур української екзегетичної практики XVII—XVIII ст. у стратегії всезагального “фігуратизму”» [9, 42].

Веслав Павляк, дослідник польського барокового концептизму, з яким український був поєднаний в одну традицію, послуговується визначенням концепту італійського проповідника XVII ст. Фелікса Брандигартеса: це «риторичний аргумент, виведений зі Святого Письма» [16, 22]. Згідно з моделлю одного з чільних теоретиків концептизму XVII ст. Емануеле Тесауро, концепт мусив мати три складники: достосування біблійного тексту, його «привабливе» пояснення і думку якогось авторитета на підтвердження [16, 82]. Очевидно, що покликання на думки авторитетів не було правилом для Сковороди, але й у решті схожість інтерпретаційних побудов філософа з бароковими концептами лише формальна. За Тесауро, підкреслює В. Павляк, метою проповідника-автора концептів насправді є пошук не автентичного (відповідного намірові Святого Духа чи принаймні автора-людини) біблійного сенсу, а лише значення, яке узгоджується з головною думкою казання або, за висловом Тесауро, з «релігійною темою, яку доводять» [16, 83]. Такі класичні концепти у Сковороди теж іноді трапляються. Приміром, як цей: «Многіи волочатся по Іерусалимах, по Іорданах, по Виолеемах, по горах Кармилских, по Фаворах, по холмах сінайских и аеонских, нюхают между Эвфратами и Тиграми рѣками. Тут-то Он конечно! Думают: “Вот! вот! Здѣ Христос! Здѣ! Вон он!” Кричат и другим: “Здѣ Христос!” “Знаю,— кричит ангел,— Иисуса Распятого ищете”. “Нѣсть здѣ! Нѣсть!”» [Потоп, 969]. Філософ тут послуговується алегорією і вправно достосовує новозаповітний сюжет про жінок-мироносиць (Мт. 28:1—8 та ін.) до обговорюваної проблеми істинної духовності, але не стверджує і не має на увазі, що первісне і, можливо, єдине значення цього місця в Біблії саме таке. Проте зазвичай він таки це стверджує, має на увазі, а часто робить власне екзегезу основним завданням цілого твору чи його частини. Чому ж тоді він дозволяє собі не надто ретельно аналізувати, а то й свідомо переінакшувати текст, який є предметом пояснення?

Думаю, нам дещо можуть зарадити нечисленні непрямі коментарі автора стосовно можливих формальних неточностей у його побудовах. Так, у діалозі «Двоє» Сковорода застановляється над етимологією церковнослов'янського слова *єрвдїй*: «У древних славян она єрвдїй, у еллинов — пеларгос, у римлян — киконїа, у поляков — боцян, у мало-россіан — гайстер, схожа на журавля. Єрвдїй значит боголюбный, если слово єллинское. Но что в том нужды? Брось тѣнь, спѣши ко истинѣ» [Двоє, 396]. Тут-таки в примітці автор уточнює, що він бачить у лексемі *єрвдїй* словоскладання: *єрως* («любов») + *Ζεύς* (у родовому відмінку

Διός — «Зевс»). Запропонована етимологія неправильна [14, 107], і, схоже, Сковорода й сам це підозрює, але, попри те що лелека — один із чільних елементів його символічного світу, а згадані етимологічні штрихи тут ще й є складником екзегези Пс. 103:17 та Єр. 8:7, він вважає, що, врешті, лексико-семантичні питання — це «тїнь», і закликає вдовольнитися запропонованим ефектним поясненням, а не займатися філологією («что в том нужды?»).

У «Потопі зміїному» Дух, бесідує з Душею, витрачає чимало зусиль, аби довести, що згадувані в Біблії стовпи є насправді не стовпи, а вежі, а отже, мають приміщення всередині, а отже, є оселями і символізують Царство Боже (див. вище пункт 6). Але підсумовує своє доведення (імовірно, також відчуючи його хисткість) дуже парадоксально: «Но не вельми будь любопытна во ветошах и вретнщах. Термін, или глас, есть вретнще. Путь Израилскій не к ним, но чрез них. Забудь столпы твои. Спїши ко оным нерукотворенным» [Потоп, 963]. Постає питання: як це взагалі можливо поєднати? З одного боку — ігри зі словом, випадки альтернативних тлумачень (див., наприклад, вище пункт 5), твердження про другорядність словесної форми, а з іншого — опертя на цю ж таки словесну форму в здійсненні цілком серйозного екзегетичного наміру. Думаю, Сковорода тут неповторний, і самою бароковістю не можна пояснити такого парадоксу. Натомість спільним знаменником, який примирює ці суперечності, є його бажання в кожному контакті з Біблією знаходити виключно модель власного духовного досвіду: «Библия ничево не говорит, что б не касалось до человекa» [Асхань, 342].

Не надто вимогливе ставлення до смислової відповідності конкретного біблійного тексту тим ідеям, які, згідно з розумінням Сковороди, він має нести чи потверджувати, зумовлене передусім баченням Біблії як віддзеркалення духовного світу її читача. Якась інша її роль, окрім дзеркала (яке, втім, не лише відображає відоме, а й допомагає побачити і відкрити досі приховане в собі), для нашого автора просто неактуальна. Тому навіть якщо буква Біблії, залученої у світ Сковороди, явно не збігалася з бажаними для автора сенсами Святого Письма, він усе одно міг віддати перевагу власним моделям.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Алексеевко Н.* Біблійна герменевтика в українській бароковій прозі: Автореф. дис. ... канд. філол. наук / Харківський національний університет ім. В. Н. Каразіна. Харків, 2001. 19 с.
2. *Барабаш Ю.* Дух животворить... Читаємо Сковороду. Київ: Темпора, 2014. 478 с.
3. *Беринда П.* Лексіконъ славенорѡсскій и именъ тълкованіе. Київ: Друкарня Печерської лаври, 1627. [2] арк., 475 шп., 476—477 с.
4. Біблія, сирѣчь книги Священнаго Писанія, Ветхаго и Новаго Завѣта. Санктпетербургъ, 1751. Кн. 2. Стлб. 621—1172.
5. *Іваницький В.* Жидівська мова у Г. С. Сковороди // Збірник праць Жидівської історико-археографічної комісії Всеукраїнської Академії наук. Київ, 1928. Кн. 1. С. 98—104 (Збірник історико-філологічного відділу Української Академії наук, № 73).

6. Книги Товії, Юдити, Естери та Йова / [перекл. за текстом Острозької Біблії ермн. Рафаїл Торконяк]. Львів: Українське біблійне товариство; Благодійний фонд «Книга», 2004. 136 с.
7. *Сковорода Г.* Повна академічна збірка творів / за редакцією проф. Леоніда Ушкалова. Харків—Едмонтон—Торонто: Майдан; Видавництво Канадського Інституту Українських Студій, 2011. 1400 с.
8. *Станівський М.* Старослов'янська мова. Львів: Видавництво Львівського університету, 1964. 470 с.
9. *Ушкалов Л.* Біблійна герменевтика Григорія Сковорода на тлі українського барокового богومислення // Збірник Харківського історико-філологічного товариства. Нова серія. Харків, 1999. Т. 8. С. 23—44.
10. *Ушкалов Л.* Сковорода та Біблія (варіації на тему Юрія Шевельова) // *Ушкалов Л.* Від бароко до постмодерну: есеї. Київ: Грані-Т, 2011. С. 85—120.
11. *Ушкалов Л., Марченко О.* Нариси з філософії Григорія Сковорода. Харків: Видавництво «Основа» при Харківському університеті, 1993. 152 с.
12. *Чижевський Д.* Філософія Григорія Сковорода. Харків: Прапор, 2004. 272 с.
13. *Eco U.* Fakes and Forgeries in the Middle Ages // *Eco U.* From the Tree to the Labyrinth / transl. by Anthony Oldcorn. Cambridge, Massachusetts; London, England: Harvard University Press, 2014. P. 231—249.
14. *Hofmann J. B.* Ἑτυμολογικὸν Λεξικὸν τῆς Ἀρχαίας Ἑλληνικῆς / Мтφρ. Αντώνιος Δ. Παπανικολάου. Ἀθήναι, 1974. κγ', 543 σ.
15. *Maciuszko J. T.* Symbole w religijności polskiej doby baroku i kontrreformacji. Warszawa: Chrześcijańska Akademia Teologiczna, 1986. 348 s.
16. *Pawlak W.* Koncept w polskich kazaniach barokowych. Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 2005. 353 s.

Отримано 31 жовтня 2022 р.

REFERENCES

1. Alekseienco, N. (2001). *Bibliina hermenevtyka v ukrainskii barokovii prozi* [Extended abstract of candidate's dissertation]. Kharkiv. [in Ukrainian]
2. Barabash, Yu. (2014). *Dukh zhyvotvoryt... Chytaiemo Skovorodu*. Kyiv: Tempora. [in Ukrainian]
3. Berynda, P. (1627). *Leksykon slavenorosskii i imen tolkovaniie*. Kyiv: Drukarnia Pecherskoi lavry. [in Church Slavonic and Ukrainian]
4. *Bibliia, sirech knigi Sviashchennago Pisaniia, Vetkhago i Novago Zaveta*. (1751). Saint Petersburg. [in Church Slavonic]
5. Ivanytskyi, V. (1928). Zhydivska mova u H. S. Skovorody. *Zbirnyk prats Zhydivskoi istoriko-arkheobrafichnoi komisii Vseukrainskoi Akademii nauk*, 1(73), 98—104. [in Ukrainian]
6. *Knyhy Tovii, Yudyty, Estery ta Yova*. (2004) (R. Torkoniak, Trans.). Lviv: Ukrainske bibliine tovarystvo; Blahodiinyi fond "Knyha". [in Church Slavonic and Ukrainian]
7. Skovoroda, H. (2011). *Povna akademichna zbirka tvoriv* (L. Ushkalov, Ed.). Kharkiv—Edmonton—Toronto: Mайдан; Canadian Institute of Ukrainian Studies Press. [in Church Slavonic and Ukrainian]
8. Stanivskiy, M. (1964). *Staroslovianska mova*. Lviv: Vydavnytstvo Lvivskoho universytetu. [in Ukrainian]
9. Ushkalov, L. (1999). Bibliina hermenevtyka Hryhoriia Skovorody na tli ukrainskoho barokovoho bohomyslennia. *Zbirnyk Kharkivskoho istoriko-filolohichnoho tovarystva. Nova seriia*, 8, 23—44. [in Ukrainian]
10. Ushkalov, L. (2011). Skovoroda ta Bibliia (variatsii na temu Yuriia Shevelova). In L. Ushkalov, *Vid baroko do postmodernu: esei* (pp. 85—120). Kyiv: Hrani-T. [in Ukrainian]

11. Ushkalov, L., & Marchenko, O. (1993). *Narysy z filosofii Hryhoriia Skovorody*. Kharkiv: Vydavnytstvo "Osnova" pry Kharkivskomu universyteti. [in Ukrainian]
12. Chyzhevskiy, D. (2004). *Filosofia Hryhoriia Skovorody*. Kharkiv: Prapor. [in Ukrainian]
13. Eco, U. (2014). Fakes and Forgeries in the Middle Ages. In U. Eco, *From the Tree to the Labyrinth* (Anthony Oldcorn, Trans.; pp. 231—249). Cambridge, Massachusetts; London, England: Harvard University Press.
14. Hofmann, J. B. (1974). *Ετυμολογικόν Λεξικόν τῆς Αρχαίας Ἑλληνικῆς* (Antonios D. Papanikolaou, Trans.). Athens. [in Greek]
15. Maciuszko, J. T. (1986). *Symbole w religijności polskiej doby baroku i kontrreformacji*. Warszawa: Chrześcijańska Akademia Teologiczna. [in Polish]
16. Pawlak, W. (2005). *Koncept w polskich kazaniach barokowych*. Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. [in Polish]

Received 31 October 2022

Roman Kyselov, PhD
Shevchenko Institute of Literature
4 M. Hrushevskoho st., Kyiv, 01001
e-mail: kyselyov@yahoo.com
ORCID <https://orcid.org/0000-0002-6777-9229>

GAMES WITH THE BIBLICAL SERPENT: HERMENEUTIC TRICKS OF HRYHORII SKOVORODA

The paper gives examples of evident semantic inconsistency between the biblical text and its interpretation by Skovoroda. The aim of looking for mentioned details is not to assess the validity of statements about the biblical ideas (the author's interpretations are usually provided with branched arguments) but to deeper understand the nature of Skovoroda's work with the text of the Holy Scriptures. In all these cases, or almost all, the philosopher must have been aware of these discrepancies or at least the possibility of their existence. Sometimes Skovoroda's conscious games with the text of the Bible are obvious if one compares the very quotes in his works even with the Church Slavonic version of the Bible alone. In other cases, the verification of the correspondence of the author's interpretation of a quote to its linguistic meaning in the Holy Scriptures necessarily requires the involvement of the Bible versions older than the Church Slavonic one. Constructing his hermeneutic 'symphonies' on the basis of the word forms of a single lexeme or cognate words, which he collects in the Bible, Skovoroda often ignores possible polysemy of the word and also risks running into common linguistic errors of the Church Slavonic translation. At the same time, it is difficult to suspect him of lacking proper understanding of a textual nature (since elsewhere he willingly compares multilingual versions), nor of excessive sacralization of the Church Slavonic Bible (again, in some places he easily prefers the text in other languages).

Baroque games with words and text, accompanying serious exegetical intention, add uniqueness to Skovoroda's approach to the Bible. An explanation for this paradoxical combination may be his vision of the role designed for the Holy Scriptures. Not too exacting requirements to the semantic correspondence of a specific biblical text to the thoughts that, according to Skovoroda's understanding, it should carry or confirm, is caused primarily by the idea of the Bible as a reflection of the spiritual world of its reader. Any role of it other than a mirror (which, however, not only reflects what is known but also helps to see and discover what has been hidden in oneself) is simply irrelevant for our author.

Keywords: baroque, hermeneutics, biblical quotations, translations of Bible, Elizabeth Bible, Ostroh Bible, Septuagint.