

DOI: 10.26565/2227-1864-2022-91-02
УДК 821.161.2-1-96.09"17"Г.Сковорода

Григорій Сковорода про гори – небесні й земні

Богдана Криса

доктор філологічних наук, професор,
професор кафедри української літератури імені академіка Михайла Возняка,
Львівський національний університет імені Івана Франка
(вул. Університетська 1, м. Львів, 79000, Україна);
e-mail: bohdana.krysa@lnu.edu.ua; <https://orcid.org/0000-0002-7266-2797>

Актуальність статті зумовлена найперше тим, що ключовий у сквородинівському поетичному й філософському мовленні образ-символ гори не був предметом спеціальної уваги.

Метою статті є спроба з'ясувати семантико-емоційну функцію цього образу в духовному просторі Г. Сковороди, зумовлену співвіднесеністю християнської писемної традиції з ознаками її авторського тлумачення, які визначає рух назустріч Богові як рух назустріч самому собі, що спонукає підніматися над буденністю та відмовлятися від світових спокус. А водночас символ духовної вершини співдіє з образами земних гір, з чуттєвою просторовістю, дозволяючи акцентувати на співмірності видимого й невидимого, іманентного й трансцендентного. Таке співвідношення робить духовну подорож Сковороди напружено-драматичною й ліричною водночас, земною й небесною, а знак видимого Христового Розп'яття співіснує з Його невидимим Воскресінням.

Образ гори у сквородинівському світі займає особливе місце. Навіть спорідненість або й тожсамість образів гори й каменю виявляє цю особливість як здатність бути опорою й вершиною водночас, метою й дорогою до мети, проглядати на землю й на небо, на людське й Боже. Небесна гора для Григорія Сковороди – Божа Премудрість, місце одкровення, зустріч з Богом, оприявлення Його волі, Слово Боже, а земна гора – видимий Божий слід.

Образ гори пов'язує видиме й невидиме, стає еквівалентом міри людського життя. Один авторський текст розкриває інший, а всі вони разом прокладають шлях до Святого Письма, бо виростають з нього.

У такому плані Сковорода продовжує традицію, яка до нього об'єднувала різних авторів і проходила по вершинах українського письменства.

Зроблено висновок, що розмова про гори в сенсі Сковороди породжує своєрідну зворотну перспективу, спроектовану на загальний досвід людини і на досвід прочитання зокрема.

Ключові слова: Сковорода, гора, маркер, метафізичний маршрут, духовний простір, Божі сліди

Образ гори у сквородинівському світі займає особливе місце. Навіть спорідненість або й тожсамість образів гори й каменю [1, 5-6] виявляє цю особливість як здатність бути опорою й вершиною водночас, метою й дорогою до мети, проглядати на землю й на небо, на людське й Боже. Небесна гора для Григорія Сковороди – Божа Премудрість, місце одкровення, зустріч з Богом, оприявлення Його волі, Слово Боже, а земна гора – видимий Божий слід. У такому плані Сковорода продовжує традицію, яка до нього об'єднувала різних авторів і проходила по вершинах українського письменства. Зокрема Кирило Транквіліон Ставровецький у «Дзеркалі богослов'ї», передаючи загальні настрої свого часу, згадував, що «*превротные дѣти еретическіи, силуют ся зопсовати и съкрушити вѣру каменную твердую и превратити горы и хълми. Въспакъ обернути науку правдивую, патриарховъ, и пророковъ, апостоловъ и учителей вселенъскихъ, которіе в Писмѣ святом именуются горами*» [7]. Очевидно, не тимчасове й минуше, а понадчасове й вічне єднає Сковороду зі Ставровецьким: і ті, які в «*Писмѣ святом именуются горами*», і сама

«гора богомислення», на яку належить підніматися людині, хоч її, немов пекельні пси, переслідують спокуси – «*А тыи пси быстрыи ноги мают,/ И на горах богомыслности душу мою постизають,/ И нещадно ю зубы своими ядовитыми растезають,/ Всюду за нею быстро текуть/ И въслѣд себе, лукавыи, влекут*» [8].

Власне кажучи, якраз традиція увиразнює голос Григорія Сковороди та його заклик підніматися над буденністю, зміцнювати віру й помножувати зусилля в наближенні до мети, прокладаючи свою «взузьку стежку». Зрештою, цей голос чи не найбільше виділяється звітуванням, що горішній, або ж метафізичний, маршрут може бути доступний кожному: і тому, хто «*с самых пелен / Посвятил себе Христови*», і тому, хто заборгував Йому «*лѣт [...] остатки*» [6, с. 51–52], тобто здобутки всього життя [6, с. 399]. Така ймовірна відмінність руху-ходу назустріч Богові як назустріч самому собі відбивається у жанровій природі авторських текстів. І певна річ, вірші «Саду божественних пісень» більше торкаються чуттєво-асоціативного людського досвіду, ніж його філософські діалоги, а якщо скористатися поясненнями самого Сковороди, то мають ширші «термини и предѣли», в яких захована та сама божественна істина [6, с. 732].

Очевидно, «предѣли» чи межі не завжди може передбачити й сам автор – вони залежать також і від характеру рецепції, що або вкладається в історію інтерпретації або, навпаки, змінює цю історію.

Утім, Сковорода, як і кожен поет, має більше шансів бути почутим тоді, коли такі зміни відбуваються. І якщо його душевний порив резонує з бажанням людини XXI ст. покинути багатолюдне місто, щоб піднятися в гори, то приховує в собі немалу ймовірність, що велич і зосередженість природи якогось разу нагадають про Божий Промисел, дозволять ступити на вершину, немов у видимий слід самого Бога. У такому контексті слова, що «земна гора веде до гори небесної» звучать як сучасна метафора, хоча це лише половина сказаного, бо Сковорода говорить: «*Но и Гора Сльд есть Божий. А куда она возводит? На Сион Гору возводит. Но Сион Гора Земная. Она возводит к Небесной. Сион на Град призывает. Небесная Гора на весь Мир. Там твой Лот обитает. «Гора Сион, в ней же вселился еси»* [6, с. 781]. Бачимо, як те, що може сприйматися в метафоричному сенсі, заховує у собі зв'язок з поняттям святости, розширюючи його предметне поле. Очевидно, й інші сквородинівські метафори перебувають у подібних зв'язках. Мабуть, тому у філософських трактатах Сковороди часто натрапляємо на тлумачення його віршованих висловів.

І якщо під безіменною горою, де «*правда живет Свята*» і до якої у Пісні 2-ій поет велить піднятися своєму духові, легко впізнати той самий Сион, то така інструментальна дія, таке впізнання не руйнуватиме багатозначности образу, не загрожуватиме втратою духовної перспективи лише тому, хто знає, куди йде. У такій ситуації важливе не «стисле» знання, а «рухомі» межі віршованого тексту, коли й власні назви набувають амбівалентности, і кожна гора може стати Сионом, горою молитви, на яку треба піднятися, як і Сигором – кожне місто, яке доведеться покинути, щоб відбудувати його в собі: «*Сам ты град, з души вон выгнав яд. Святому Духу храм и град* [6, с. 71]». Отже, ситуація подібна до тієї, яку Григорій Сковорода викладає в науці про Боже ім'я: одна річ – знати, а інша – розуміти, що це ім'я означає особисто для тебе, бо як ти Його назвав, так ти Йому раптом ім'я дав [6, с. 678].

Спроба дослідити художній часопростір «Саду божественних пісень» [3], а «гірська» тема, власне кажучи, й виникла з такої спроби, переконує, що просторовість помітно домінує над часовістю, і образ гори є власне знаком такого домінування, бо співвідноситься з духовною вертикаллю, яка поєднує небесне й земне і якої не можуть порушити хвили часу, що, спливаючи через цю вертикаль, приєднується до неї лише високим і чистим. І тому: «*Остав*

земны печали! и суетность мірских дѣл. / Будь чист, хоть на час малый, дабы ты выспрь возлетѣл»[6, с. 52]. Річ у тому, що Сковородинівський часопростір, що постає у формах чуттєвості, зумовлених людським досвідом [2, с. 225], співвідноситься з невидимим або небесним своїм Початком, «*Гдѣ Іяковль Господь, / Гдѣ невечерняя Заря. / Гдѣ весь Ангелскій род лице його выну зрят»* [6, с. 52]. Переживання часу («*О дражайше жизни время»*) зводиться до того, щоб використати повну міру годин, днів, років [6, с. 74], осягаючи земне буття з Богом. Якщо при цьому згадати «Просьбу чительникову о час» Дем'яна Наливайка та його плани «*прочитати й учинити»* [4, с. 156-157], то можна зауважити, що відповідальною за «дороговизну» земного часу Бог, за Сковородою, призначає саму людину.

З цього погляду не лише «Сад божественних пісень», але й інші твори Сковороди засвідчують тонку грань між емпіричним і метафізичним знанням, або причетність до сфери трансцендентального як до того, що не будучи досвідом, уможливує його [2, с. 111]. Так ось розмова про характер часопростору виходить поза форми чуттєвості, передбачаючи в кінцевому результаті розуміння часу як вибір-сповнення у земному того, що наближає до небесного, або як внутрішній зв'язок між ними. І тому час не має значення, «*если не проникнет в Божественную Высоту»*[6, 258]. Втім, Сковорода зауважує, що збагнути, як це «По земль ходяще, обращение имамы на небесѣх», може «*развѣ сшедый с небесе»* [6, с. 53]. Та ще, очевидно, ап. Павло, який нагадував у посланні до филип'ян про «наше громадянство в небі» (3:20), бо, власне, парафраза з цього послання, за спостереженням Леоніда Ушкалова [6, с. 89], послужила зерном для Пісні 2-ої.

Утім, відчуваючи своє небесне громадянство, Сковорода міг не перейматися минушістю земного, милуючись образами саду, раю, Божого граду як знаками співіснування видимого й невидимого: «*Щаслив тот и без утѣх, хто побѣдил смертнѣй грѣх. / Душа его – Божій град. Душа его – Божій сад. / Всегда сей сад даст цвѣты, всегда сей сад даст плоды. / Всегда весною там цвѣтет. И лист его не падет* [6, с. 54]. У такому вічному саду душа поета почувається вербою, яку доглядає-напуває сам Бог. Зрештою, подібний мотив повторюється у кількох його піснях (13-ій, 18-ій, 21-ій), що, як найреалістичніший «малюнок з натури», служить уроком «вічної філософії» Сковороди [10]. І він, як учитель, запрошує до земної школи Божественної Премудрости, до простору спілкування людини з Богом, в якому неминуче постане образ гори.

Зрештою, «Сад божественних пісень» свідчить про існування землі нагірної, про гору Святого Письма та про того, хто міг почути: «*Хочеш ли постигнуть Гору? Узнай Правду. Хочеш ли постигнуть Правду? Узнай Царство Божіе»* [6, с. 303]. Очевидно, втечу Сковороди з

багатолюдного міста – на «Гору Миру», в «Город Миру» [6, 518-519], – що становить наскрізний сюжет його текстів, треба розуміти як перехід з видимого в невидиме. Інша річ, що у віршах цей сюжет набуває особливої напруги, немов би виказує, як хвилини найбільшої рішучості тамують сумнів того, хто зважився на таку дорогу.

І земний, і небесний сенси гори приховані в особі Ісуса Христа. Дві пісні «Рождеству Христову» (4-та і 5-та) можна сприйняти як нагадування про христологію – вчення про зємну й небесну природу Божого Сина. На знак повноти часу («Се льта пришла кончина») Бог «Посла духа Сына своего в сердца наши», щоб земна людина пізнала себе в Його образі, а пізнавши, стала вільною: «Дух свободы внутрь нас родит» [6, с. 54]. «Странна и преславна» таємниця Різдва захована в людському серці, яке має збагнути, що «вертеп вмѣсто небес!» – це Божий рух назустріч людині, ототожнення висоти й глибини: «О блаженны тѣи очи! / Что на сію тайну зрят. / Коих в злой мірской полночи / Привела к Богу заря. / Ангелскій ум тайну видит, / А плотскій муж ненавидит» [6, с. 55].

І коли на «тілесного мужа» в часі Христового Хрещення скерована та видима зміна, якій підлягає Боже Творіння – небо й земля, морські безодні, що «согласно двинулися», Йордан, який повернувся назад, ліси, які відкрили свої стежки, – він починає розуміти, що апокаліптична ріка («Испусти змій за женою из уст своих воду яко рѣку, да ю в рѣцѣхъ потопит») відступає перед росою Духа і святість сходиться на всіх:

*Освятити струи и нам. Змію сотри главу.
Духа твоего, Христе, росу даждь и славу.
Да не потопит нас Змій. И мы всѣ от земна края
Да почити полещем до твоего рая* [6, с. 56].

Власне, з глибини Йордану – «Снійде Спас во Йордан, ста в его глубине, Се снійде на-нь и Дух Свят в видѣ голубинѣ», з Пісні 6-ої починається дорога в гору. Вже на схилі літ, у листі до Кирила Ляшевецького Григорій Сковорода пояснював, як все покинув заради того, щоб зрозуміти, «що таке смерть Христа й що означає його воскресіння. Бо ніхто не може воскреснути з Христом, якщо спершу не помре з ним» [6, с. 1263]. А що це переконання формувало алгоритм дії поета засвідчують сьома й восьма пісні «Саду божественних пісень», знову під подвійною, христологічною, посвятою «Воскресенію Христову». Щоб приєднатися до Христових апостолів – «Єдиний же надесьте учениці идоша в Галілею, в гору, а може повелѣ им Ісус», – і стати співучасником події Відкуплення, треба зійти на

гору мук і принижень, увінчану «поносним» хрестом:

*Срасни мое тѣло, спригвозди на хрест.
Пусть буду звѣ не цѣлой, дабі внутрь воскрес.
Пусть вѣшний мой изсхнет!
Да новый внутрь цвѣтет* [6, с. 57].

Власне ця, за означенням Сковороди, видима «смерть животна», яка найбільше лякає народ, і є передумовою воскресіння. А голоси пророків і апостолів – «О! о! Бѣжите на горы!». «Востани спяй». «Покой даст Бог на горѣ сей», – сповіщають про потребу піднятися насамперед до розп'ятого Спасителя:

*Я на Голготу поскорю, постѣю,
Там висит врач мой меж двою злодѣю.
Се Іоанн здѣ при крестѣ рыдает!
Крест лобызает* [6, с. 58].

Сковорода переконує, що смерть не страшна тому, кого лікує зраниений Бог. Боятися варто лише світових стихій, бо вони загрожують зруйнувати в людині Божу подобу. І навіть простора огорожа саду передбачає втечу хіба що вгору, у «таємну дійсність Невидимого Бога». Гарячкове шукання виходу закінчується розумінням, що висота починається з глибини – «із земних безодень» [6, с. 256-258]. А «рів страждань і глибина темені» [6, с. 263] дозволяє знайти тверду основу, щоб вибратися наверх, отже, спрямувати «мысли в Гору, повышше Стихийныя Тѣни», відшукуючи «на горах ріки» чи «серед поля» – джерела [6, с. 486-488]. І це вже про рятівну силу Божого Слова.

У згаданому листі до Кирила Ляшевецького, міркуючи про Святе Письмо, «в якому розум Божий ховається, замкнений, недоступний і запечатаний», Сковорода запитував: «І хто ж зірве печатку?». І зізнавався, що знайшов відповідь у Сенеки: «Не треба ні простягати до неба рук, ані бламати храмового сторожа, аби допустив тебе ближче до зображення когось із безсмертних... Бог побіч тебе, з тобою, в тобі», коли вперто йдеш до свого вдосконалення [6, с. 1263]. Що більше, коли маєш Святе Письмо як план свого сходження до Бога, як гору, якою «восходим на гору» [6, с. 260].

Піднімаючись «горою на гору», Сковорода спирається у тлумаченні Святого Письма і на «аптекаря» Павла [6, с. 571], і на «вола-молотильника» Луку [6, с. 585], але робить це так, немов би перевінює наново, для себе, вже зважене й змолочене, спостерігаючи і за зерном, і за половиною, та остерігається бісівських вітрів, або стихій, які щоразу намагаються увірватися в цей процес.

«В подлых и Угрюмых наружностях, – міркує він, – как в ветхом Портитце, завита невосходящая на сердце Человѣческое Премудрость, коей вся и всякая Драгоценность недостойна. Сею подлостью высокая сія Божія Лѣсница опустила на простонародной Улицѣ, дабы вступивших возвесть до самой крайней Верхушки небесного понятія» [6,

с. 331]. Так ось і Сковорода припасовує свої вірші, немов драбинки, якими і сам піднімається вгору, і багатьом іншим допомагає в дорозі до Істини. А що ж промови, діалоги, трактати? Спрямовані в глибину, вони тримають верховіття, щоб взаємодія між Словом Божим і словом людським тривала в людському самопізнанні як у практичному сповіданні науки про Небесну Премудрість.

Так образ гори пов'язує видиме й невидиме, стає еквівалентом міри людського життя, скеровує до розуміння «свого Лота», а що один авторський текст розкриває інший, то всі вони разом прокладають шлях до Святого Письма, бо виростають з нього.

Власне, інтерпретація віршів Сковороди передбачає особливу потребу прочитувати їх у контексті всієї його творчості, бо «як візія раю, очищеного Христовою смертю» і плідний ґрунт філософських настроїв [5, с. 199], «Сад божественних пісень» постає символом цілоти творчого світу Григорія Сковороди, який виправдовується перед Богом «новоізобр'яченим прямиком к щастію» [6, с. 575].

Якщо фундаментальні аналогії між онтологічними й мовними структурами [10, с. 433], між актом Творіння і Божим Словом вгадуються в українських текстах лише якоюсь мірою, наприклад, у «Дзеркалі богословія» Кирила Ставровецького, то творчість Сковороди, даючи підстави спостерігати парадигматичну відповідність між філософським і поетичним змістом [11, с. 281-286], виразно засвідчує «принцип Учасі або Подібності як такої», що сформувався в процесі ретрансляції платонівської ідей у християнське розуміння Бога, передусім у вчення Августина про Святу Трійцю, згідно з яким прототипом Подібності-до-Бога «може бути лише Слово Боже, народжене від нього та єдиносутне з ним, тобто

Друга Особа Трійці, за допомогою якої були створені всі речі» [9, с. 177]. Власне, «внутрішня людина», до якої апелює Сковорода, стає втіленням Божого Слова у процесі метафізичного переходу між видимим і невидимим, інакше кажучи, між горою землею і небесною.

Григорій Сковорода не раз дає підставу переконатися, що одне й те ж слово в різних контекстах набуває різних значень, що творять «ланцюг варіантів» ключового образу й орбіту його функціонування [1, с. 11]. Щось подібне стосується й образу гори, всі значення якого об'єднуються поняттям Божої присутності. І попри традиційність такого тлумачення, зусилля Сковороди спрямовані на широку шкалу цього образу, в межах якої саме людське життя стає горою, потребуючи зосередженості, молитви, праці, бо й «*Світлая Седмиця єсть Гора Божія, гдѣ благоволил жити*» [6, с. 948].

Очевидно, Сковорода дає можливість пізнати, що земна гора є тінню небесної, коли говорить: «*Фігурная сія Гори суть Сонцы*» [6, с. 949]. І хоч спроба зрозуміти, що і про які гори каже Сковорода, нагадує його застереження про неможливість або й непотрібність зрозуміти все до кінця, та навіть те, що виявилось більш-менш доступним, залишає враження, що образ гори вивершує ієрархію сквородинських образів. І найбільше переконує в цьому авторське уточнення про «фігуру сонця», яку Сковорода завжди трактує як головну «фігуру Бога». Зрештою, сказано про Святе Письмо як про гору, якою йдемо на гору, отже, йдемо до Бога. А щоб «*Стропотныя Гори отворили Стези свои, одѣваясь Цвѣтами оными: Аз Цвѣт Полній и Крын Удолній*» [6, с. 853], то треба лише зрозуміти, що «*Горы преносит... Вѣра*» [6, с. 957].

Все разом дозволяє зробити висновок, що «гірський сюжет» Григорія Сковороди пронизує й об'єднує його творчість, породжуючи своєрідну зворотню перспективу, спроектовану на духовний людський досвід і на досвід прочитання зокрема.

Список використаної літератури

1. Ісіченко Ігор, архієп. Жорновий камінь серця: зі спостережень над метафорикою Григорія Сковороди // Слово і Час. № 5, 2022. С. 3-17.
2. Кант Іммануїл. Пролегомени до кожної майбутньої метафізики, яка може виступати як наука. Пер. українською мовою за ред. проф. Івана Мірчука. Мюнхен. 2004. 324 с.
3. Криса Богдана. Григорій Сковорода: поет як подорожній // Переяславські сквородинівські студії. Збірник наукових праць. Вип. 9. Ніжин, 2022. С.80-90.
4. Наливайко Дем'ян. Просьба чительникова о час // Українська поезія. Кінець XVI – початок XVII ст. Упорядники В. П. Колосова, В. І. Кречотень. Київ, 1978. С.156-157.
5. Пилип'юк Наталія. Християнські епікурейці пізнього бароко // Київська Академія. Вип. 6, 2008. С.183-199.
6. Сковорода Григорій. Григорій Сковорода. Повна академічна збірка творів / За редакцією проф. Леоніда Ушкалова. Майдан, 2010. 1398 с.
7. Ставровецький Кирило Транквіліон. Зерцало богословія. Почаїв, 1619. Глава 1.
8. Ставровецький Кирило Транквіліон. Перло многоцѣнное. Чернігів. 1646. Арк. 39.
9. Тейлор Чарльз. Джерела себе. Пер. з англ. Андрій Васильченко. Київ: Дух і Літера. 691 с.
10. Ушкалов Леонід. Про «вічну філософію» Григорія Сковороди / Сковорода та інші. Причинки до історії української літератури. Київ, 2007. С. 423-436.

11. Elizabet von Erdmann. Unähnliche Ähnlichkeit. Die Onto-Poetik des ukrainischen Philosophen Hryhorij Skovoroda (1722- 1794). Köln; Weimar; Wien: Böhlau Verlag, 2005. 780 S.

Надійшла до редакції 09 листопада 2022 р.

Прийнята до друку 08 грудня 2022 р.

References

1. Isichenko Ihor, arch. Zhornovyy kamin' sercia: zi sposterezhen' nad metaphorykoyu Hryhoriya Skovorody // Slovo i Chas. № 5, 2022. P. 3-17.
2. Kant Immanuyil. Prolegomeny do kozhnoyi majbutn`oyi metafizyky, yaka mozhe vystupaty yak nauka. Per. ukrayins`koyu movoyu za red. Prof. Ivana Mirchuka. Myunxen. 2004. 324 s.
3. Krysa Bohdana. Hryhoriy Skovoroda: poet yak podorozhnyy // Pereyaslavski skovorodynivski Studii. Zbirnyk naukovykh prac'. Vyp. 9. Nizhyn, 2022. P.80-90.
4. Nalyvajko Demyan. Pros`ba chytel`nykova o chas // Ukrayins`ka poeziya. Kinecz` XVI – pochatok XVII st. Uporyadnyky V. P. Kolosova, V. I. Krekoten`. Kyiv, 1978. S. 156-157.
5. Pylypiuk Natalia. Khrystyianski Epikureytsi Piznioho Baroko // Kyivska Akademia. Vyp. 6, 2008. P.183-199.
6. Skovoroda Hryhoriy. Hryhoriy Skovoroda. Povna Akademichna Zbirka Tvoriv / Za redakciyeyu prof. Leonida Ushkalova. Maydan, 2010. 1398 p.
7. Stavrovecz`kyj Kyrylo Trankvilion. Zerczalo bogosloviy`. Pochayiv, 1619. Glava 1.
8. Stavrovecz`kyj Kyrylo Trankvilion. Perlo mnogoczlnnoye. Chernigiv. 1646. Ark. 39.
9. Taylor Charles. Dzherela Sebe. Per. z anhl. Andriy Vasylichenko. Kyiv: Dukh i Litera. 691 p.
10. Ushkalov Leonid. Pro "Vichnu Philosophiyu" Hryhoriya Skovorody / Skovoroda ta Inshi. Prychynky do Istoriyi Ukrayinskoyi Literatury. Kyiv, 2007. p. 423-436.
11. Elizabet von Erdmann. Unähnliche Ähnlichkeit. Die Onto-Poetik des ukrainischen Philosophen Hryhorij Skovoroda (1722- 1794). Köln; Weimar; Wien: Böhlau Verlag, 2005.780 S.

Submitted November 09, 2022.

Accepted December 08, 2022.

Bohdana Krysa, Doctor of Philological Sciences, Professor, Professor, The Ukrainian Literature Department named after academician Mykhailo Vozniak of Ivan Franko National University of Lviv (Universitetskaya Street, 1, 79000, Lviv, Ukraine); e-mail: bohdana.krysa@lnu.edu.ua; <https://orcid.org/0000-0002-7266-2797>

Hryhorij Skovoroda on heavenly and earthly mountains

The image-symbol of mountain, a key image-symbol in Skovoroda's poetical and philosophical discourse never was an object of special attention, thus making the article relevant. It aims at an attempt to ascertain the semantic and emotional function of this image in H. Skovoroda's spiritual space, conditioned by the correlation of the Christian written tradition with the signs of its author's interpretation determined by the advancement towards God as an advancement towards yourself, urging to rise above ordinariness and to relinquish the world's temptations. And at the same time, the symbol of spiritual summit matches the images of earthly mountains, with spatiality of feelings enabling the emphasis on the commensurability of the visible and the invisible, of the immanent and the transcendental. This correlation makes Skovoroda's spiritual journey both intensely dramatic and lyrical, earthly and heavenly, and the sign of Christ's visible Crucifixion coexists with His invisible Resurrection. The image of mountain holds an important position in Skovoroda's world. Even the affinity or the identity the images of mountain and rock have reveals this characteristic to be the foundation and the summit at the same time, the aim and the way to that aim, to watch the earth and the heaven, the man's and the God's. H. Skovoroda perceives the heavenly mountain as the Wisdom of God, the place of revelation, meeting with God, announcement of His will, and the earthly mountain as the visible trace of God. The image of mountain connects the visible to the invisible, becomes an equivalent of the measure of human life.

One author's text opens another one, and all of them together path the way to the Holy Scripture because they grow from it. Along these lines, Skovoroda continues the tradition which united different authors preceding him and touched the summits of Ukrainian literature.

Along these lines, Skovoroda continues the tradition which united different authors preceding him and touched the summits of Ukrainian literature.

We make a conclusion that talking about mountains in Skovoroda's sense brings about a certain reverse perspective projected on the general experience of man and the experience of reading in particular.

Keywords: Skovoroda, mountain, marker, metaphysical route, spiritual space, traces of God
