

Міністерство освіти і науки України
ДВНЗ «Переяслав-Хмельницький державний педагогічний
університет імені Григорія Сковороди»
Центр Сковородинознавства



ПЕРЕЯСЛАВСЬКІ СКОВОРОДИНІВСЬКІ СТУДІЇ

Збірник наукових праць

Філологія

Філософія

Педагогіка

Випуск 3

Ніжин – 2015

ББК 72+83.3(4Укр)+87.3(4Укр)
УДК 821.161.2.09:929Скворода
П 27

ISSN 2409-1146

Переяславські Сквородинівські студії: філологія, філософія, педагогіка: зб. наук. праць / [за заг. ред. М. П. Корпанюка]. – Ніжин: Видавець Лисенко М.М., 2015. – Вип. 3. – 376 с.

Свідоцтво про державну реєстрацію ЗМІ КВ № 19733-9533Р від 25.02.2013

Збірник наукових праць засновано в 2011 році.

Засновник – ДВНЗ «Переяслав-Хмельницький державний педагогічний університет імені Григорія Сквороди»

Головний редактор

В. П. Коцур, доктор історичних наук, професор, академік АПН України

РЕДАКЦІЙНА КОЛЕГІЯ:

ФІЛОЛОГІЯ:

- О. В. Александров**, доктор філологічних наук, професор;
М. П. Корпанюк, доктор філологічних наук, професор (співредактор);
Б. С. Криса, доктор філологічних наук, професор;
Г. С. Мазоха, доктор філологічних наук, професор;
О. О. Селіванова, доктор філологічних наук, професор;
В. О. Соболев, доктор філологічних наук, професор Варшавського університету (Польща);
М. М. Сулима, доктор філологічних наук, професор, член-кореспондент НАН України;
Л. В. Ушкалов, доктор філологічних наук, професор;
Т. З. Александрович, кандидат філологічних наук, доцент (відповідальний секретар).

ФІЛОСОФІЯ:

- О. О. Базалук**, доктор філософських наук, професор;
М. В. Кашуба, доктор філософських наук, професор;
М. М. Кисельов, доктор філософських наук, професор;
В. П. Кінцанс, доктор філософських наук, професор Латвійського університету (Латвія);
Н. П. Поліщук, доктор філософських наук, професор;
М. В. Попович, доктор філософських наук, професор, академік НАН України;
М. М. Стадник, доктор філософських наук, професор;
І. П. Стогній, доктор філософських наук, професор (співредактор);
Н. Ф. Юхименко, кандидат філософських наук, доцент (відповідальний секретар).

ПЕДАГОГІКА:

- Ю. І. Бондаренко**, доктор педагогічних наук, професор;
А. В. Градовський, доктор педагогічних наук, професор;
С. О. Жила, доктор педагогічних наук, професор;
О. М. Куцевол, доктор педагогічних наук, професор;
А. Л. Ситченко, доктор педагогічних наук, професор;
Г. Л. Токмань, доктор педагогічних наук, професор;
А. О. Червова, доктор педагогічних наук, професор Шуйського державного педагогічного університету (Російська Федерація);
О. І. Шапраи, доктор педагогічних наук, професор (співредактор);
Н. В. Дига, кандидат педагогічних наук, доцент (відповідальний секретар).

*Рекомендовано Вченою радою Переяслав-Хмельницького
державного педагогічного університету імені Григорія Сквороди
(протокол №7 від 10 березня 2015 року)*

До збірника ввійшли статті зі Сквородинознавства та Верещинськознавства, авторами яких є учасники Міжнародної конференції «XVII Сквородинівські читання».

Для науковців, аспірантів, студентів, учителів.

ISBN 978-617-640-200-8

© ДВНЗ «Переяслав-Хмельницький державний педагогічний університет імені Григорія Сквороди», 2015.

© Центр Сквородинознавства.

ГРИГОРІЙ СКОВОРОДА – ДЖЕРЕЛО НАШОГО БУТТЯ

*«...в усіх був він свій...любили його як рідного...»
Федір Луб'яновський.*

Українці за власною етно-психологічною характеристикою – нація кордоцентрична, бо шляхетна, побожна й красолюбна. Краса нашої природи, вроди й культури, працелюбство й господаровитість надихають на роздуми кожне покоління митців, мислеників і навчителів, і вже впродовж не одного сторіччя в наших краях людина й довкілля творять те духовне диво, котре виокремлює нас, русичів-українців, з-поміж інших народів, гартує і наснажує на протиборство з лихом, неправдою, невірністю, нелюдністю, незнаннями. До творення духовно-просвітницького світогляду вкраїнців Григорій Сковорода докладав чимало снаги, знань і переконань, навчаючи, що лише доброта, щира віра, наполеглива споріднена праця приносять людині щастя й насолоду від самореалізації.

Тип «сковородинівської людини» – шляхетної, високоерудованої, моральної, працелюбної особистості – опрацьований в нашій етнопсихологічній науці М. Шлемкевичем, Б. Цимбалістим, І. Мірчуком, Д. Донцовим, І. Рибчиним, О. Кульчицьким, В. Янівим, Г. Ващенком та ін. Цей тип надзвичайно впливовий, бо він прагне зреалізувати себе з великою користю для нашого народу, й притаманний людям різних фахів, споріднених внутрішньою культурою, відповідальністю та бажаннями покращувати суспільний поступ. Поруч із письменниками Василем Капністом, Григорієм Квіткою-Основ'яненком, Миколою Гоголем, Тарасом Шевченком, Паньком Кулішем, Павлом Тичиною, Валер'яном Поліщуком, Володимиром Підпалим, Дмитром Шуптою, Валерієм Шевчуком маємо ціле гроно науковців: Олександра Потебню, Івана Франка, Івана Пулюя, Володимира Вернадського, Агатангела Кримського, В'ячеслава Липинського, Михайла Грушевського, котрі вчення Г. Сковороди втілювали у галузях власної діяльності. Долаючи історичні, суспільні, політичні несприятливі умови для розвитку української справи впродовж ХІХ-ХХ сторіч, національна творча й наукова еліта намагалася й намагається сьогодні наблизити спадщину нашого любомудра – філософську, літературну, богословську, педагогічну, музичну – до свідомості, потреб широких верств українців, розуміючи, що на її засадах ми зможемо очищуватися від спадкових, набутих духовних, побутових, психологічних, соціальних вад, які не дають снаги долати в своєму розвитку вкорінені колонізаторами комплекси самозневаги, понадмірного мавпування чужого, схильності до зрадництва тощо.

Сучасна сковородинознавча наука, як і в попередні доби, зосереджується на комплексному підході до життя та творчого доробку мисленика. Ми розуміємо, що глибоко пізнавши й вивчивши особливості його життя та філософсько-педагогічно-богословське вчення, доносячи їх до учнів, студентів, інтелігенції, широких читацьких кіл, зможемо допомогти сучасній урбанізовано-глобалізованій людині не витратити свої антропологічно-гуманістичні засади як гаранті збереження її самобутності, бо технократично-космополітична знеціненість національно-неповторного загрожує не лише українцям.

У вивченні та обґрунтуванні особливостей національного самопізнання та історичної неповторності української нації чимало зробили наші вчені, філософи, богослови, публіцисти доби Відродження, серед яких постать і вчення Йосипа Верещинського (1530-1598 рр.), римокатолицького Київського біскупа, козакофіла, проповідника й громадсько-політичного діяча. Він у відстоюванні історичної перспективи українців, патріотичної наснаженості своїх учинків і творчості виразно суголосний з позицією Г. Сковороди. Окреслення життєвого шляху й творчого доробку

цього діяча дає можливість поглиблено обґрунтувати тяглість національної гуманітарної науки, відображення в ній історико-часових особливостей, осмислених у художніх творах, філософських та богословських студіях, вершиною яких у давньому літературному періоді є творчість Г. Сковороди. Суголосність творчості Г. Сковороди з доробком його попередників унаочнює цілісність національного літературно-філософського процесу, його етноцентризм як спадкову домінуючу діячів різноконфесійної належності. Як писав Григорій Савович:

Сядем себѣ, брате мой, сядем для бесѣды.

Сладок твой глагол живой, чистит мнѣ всѣ бѣды.

Зміст третього випуску *«Переяславських Сковородинівських студій»* продовжує традиції попередніх видань і, сподіваємося, стане новим кроком у дослідженні доробку письменника-філософа. Чим ближче ми наближаємося до 300-х роковин любомудра, тим переконливіше відчуваємо, що його геній й глибина та мудрість вчення дають підстави йти його шляхом до національного щастя (особистого, суспільного, державного), зберігаючи власну неповторність, повнокровність і споконвічну українську господаровитість, шляхетність і духовність. Чим більше ми запізнаємося з вченням Сковороди, тим надійнішим буде наше буття, напрацьоване чесно й облагороджене вірою та людяністю. Ввійшовши в добу Сковороди випробуваннями та очищенням, вийдемо з неї здоровішими й мудрішими. Наснага наша, дослідників-сковородинознавців, облагороджена вченням і художньою творчістю мисленика, підхоплена щирими прагненнями інтелігенції, школярів, студентів, українців-патріотів здатна позитивно впливати на справи суспільства й будувати-таки «горню республіку» – країну щастя – *нашу* Україну.

300-річчя Григорія Сковороди на наших порогах: духовних, розумових, патріотичних, державотворчих, антропологічно-соціальних, естетичних. Цей ювілей має стати наріжним каменем та історичною добою у поверненні українців до самих себе, у завершенні формування нас як повнокровної самобутньої нації, наснагою в оновленні та ошляхетненні європейської спільноти. Тому україноцентризм, європоцентризм, антропоцентризм і соціальна справедливість, утверджені філософом-письменником і педагогом, мають стати надійною опорою в нашому національному відродженні.

Григорій Сковорода для нас, українців, був і залишається сучасником, просвітителем-прагматиком, натхненником віри у себе і оптимістом. Долаючи помилки поколінь попередників, ми входимо в добу оновлювачів і відбудовувачів, пов'язану з нашою прекрасною й мудрою молоддю. Для цього мусимо змести зі свого шляху мавп Пишеків – мішуків-космополітів, шкуродерів Салаконів, псевдоюристів і кар'єристів-беззаконників, україноненависників з-поміж українців-зрадників і чужинців задля одного: ***нам пора стати господарями в своїй хаті, на своїй землі, в своїй державі.*** У цьому святому поступі з нами йдуть: Бог, історична пам'ять про предків, про сучасних героїв-захисників від московської ненависті і агресії, та Сковорода. Він переконує нас щоденно й на кожному кроці: ***«...вольность одна есть нравна // И безпечальный, претпростый путь. // Се – моя мѣра в житіи главна».*** Задля неї ми впродовж тисячоліть змагаємося з чорними силами. Перемога над ними, зовнішніми й своїми, уже на порозі нашої вічної України-матері.

Микола Корпанюк.

ФІЛОЛОГІЯ

УДК 821.161.2–92.09 (092)

Тетяна Александрович,
Микола Малинка
(м. Черкаси)

ПОГЛЯДИ НА ГЕОПОЛІТИЧНЕ СТАНОВИЩЕ УКРАЇНИ В ДОБУ РЕНЕСАНСУ ЧЕРЕЗ ПРИЗМУ ТВОРІВ ЙОСИПА ВЕРЕЩИНСЬКОГО

Анотація. У статті розглядаються проблема геополітичного становища України в добу Ренесансу, а також концепції державотворення зі збереження національної самоідентичності. У зв'язку з цим аналізуються ідеї, представлені в творах Й. Верещинського, С. Наливайка, С. Оріховського. Зокрема, зосереджується увага на тому, що С. Оріховський віддавав перевагу закону перед будь-яким рішенням монарха, ключову роль відводив моралі та освіченості короля в управлінні державою. С. Наливайко прагнув створити центр української козаччини на незаселених територіях Південного Бугу та Дністра, яким керував би гетьман, проте верховенство влади належало королю. Проекти Й. Верещинського покликані були створити потужний військовий оборонний комплекс у країні, вирішити проблему фінансування війська, змінити негативне уявлення поляків про козаків, а також не лише захистити українські землі від іноземних агресорів, але й сприяти вихованню молодого покоління.

Ключові слова: Україна, Річ Посполита, Ренесанс, геополітика, державотворення, Європа, Азія, концепції, козаки, шляхта.

Аннотация. В статье рассматриваются проблема геополитической ситуации Украины в эпоху Ренессанса, а также концепции создания государства с сохранением национальной самоидентичности. В связи с этим анализируются идеи, представленные в произведениях И. Верещинского, С. Наливайка, С. Ореховского. Акцентируется внимание на том, что С. Ореховский приоритет отдавал закону перед решением монарха, ключевую роль отводил морали и образованности короля в управлении государством. С. Наливайко хотел создать центр украинского казачества на незаселенных территориях Южного Буга и Днестра, которым бы руководил гетман, но верховная власть принадлежала королю. Проекты И. Верещинского должны были создать могучий военный оборонный комплекс, решить проблему финансирования войска, изменить негативное представление поляков о казачестве, а также не только защитить украинские земли от иностранных агрессоров, но и способствовать воспитанию молодого поколения.

Ключевые слова: Украина, Речь Посполитая, Ренессанс, геополитика, государственность, Европа, Азия, концепции, казачество, шляхта.

Annotation. The article deals with the issues of the geopolitical situation of Ukraine during the Renaissance and the concept of state formation with the preservation of national self-identity. In the author's opinion thinkers tried to create such a project thanks to which Ukraine could be the outpost of Europe in the face of the Asian threat. The proximity of dangerous and powerful enemy forced European countries to unite in the face of a common threat. The leading part in protecting Europe was assigned to the Polish-Lithuanian Commonwealth (hence to the Ukrainian lands) that was supposed to stop the march of cruel invaders to the civilized world and to preserve the Christian faith.

In this regard the ideas of state formation represented in the works of J. Vereshchynsky, S. Nalyvaiko and S. Orihovsky are analyzed. In particular, attention is focused on the fact that S. Orihovsky gave preference to the law rather than to any decision of a monarch, the leading role was assigned to moral principles and education of the King in governing a state. S. Nalyvaiko sought to create the centre of the Ukrainian Cossacks in uninhabited areas of the Southern Bug and Dniester led by Hetman, but it was led by the King. J. Vereshchynsky's projects were designed to create a strong military defence complex in the country, to solve the problem of funding the troops, to change negative opinion of Polacks about Cossacks and not only to protect Ukrainian land from foreign aggressors but also actively support the education of young generation.

The authors emphasize common feature for the concepts analyzed in the research, that is, the absence of separate course of development of Ukraine as an independent and equal country among European countries. Ukrainian Renaissance thinkers discussed the issue of relative autonomy of the country but as a part of the Polish-Lithuanian Commonwealth and under the power of the King. The authors suggest that the reason for this could be turbulent time, geopolitical circumstances under which our country was during the Renaissance, the origin and education of most thinkers as well as the perception of these ideas by the people. However, the researchers make a stress on the fact that history repeatedly proves that only strong, sovereign, economically developed, deeply spiritual Ukraine and with its great intellectual potential can be not only a defender of its own land but to become an outpost for Europe in the face of the Asian threat.

Key words: *Ukraine, Polish-Lithuanian Commonwealth, Renaissance, geopolitics, state formation, Europe, Asia, concepts, Cossacks, Polish gentry.*

Історичне минуле нашої країни, як і сьогодні, пов'язане з боротьбою за незалежність, за право існування України як держави, а українців як нації. Географічне становище на перетині Європи та Азії не лише збагачувало нас культурами і традиціями інших народів, але й змушувало балансувати між двома протилежними світами – Сходом і Заходом. Майже кожне покоління українців упродовж століть вело свою боротьбу за незалежність країни, намагаючись зміцнити становище нашої держави на міжнародній арені як рівного, суверенного, сильного партнера.

Це й змусило представників українського Ренесансу (Й. Верещинського, С. Наливайка, С. Оріховського та ін.) шукати шляхи порятунку від азіатів, не втрачаючи самобутності й відносної самостійності країни.

Темі геополітичного становища України в добу Ренесансу, концепціям державотворення зі збереженням національної самоідентичності присвячено дану розвідку. Не дивлячись на значну кількість досліджень у цій царині (С. Леп'явка, П. Кралюка, В. Пилипенка, П. Саса, І. Терлюка, В. Шевчука та ін.), бачимо, що не існувало в напрацюваннях філософів-політологів стратегічного універсального шляху порятунку України від азіатської загрози в добу Ренесансу, а, отже, не може бути і єдиного погляду на своєрідність концепцій наших мислителів, особливо в річищі подій, які відбуваються в державі сьогодні. Це спонукає науковців шукати відлуння сьогоднішніх проблем в історичному минулому, проводячи паралелі, роблячи висновки, а тому залишає тему актуальною для сучасників.

Мислителі доби Ренесансу намагалися створити таку концепцію державотворення, завдяки якій Україна була би форпостом Європи перед азійською загрозою. Цікавість до суспільно-політичної думки на теренах Речі Посполитої дозволяє вести мову про «військовий дискурс», який об'єднує мрія про «створення ефективної оборонної системи, польського варіанту «засічної» лінії та військово-економічної колонізації Причорномор'я» [6; с 56].

В основі поглядів одного із представників українського Ренесансу С. Оріховського лежать ідеї морального традиціоналізму та шанування закону, що склалися ще за часів Київської Русі. Мислитель наголошував на пріоритетності закону перед будь-яким рішенням монарха, ключову роль відводив моралі та освіченості короля в управлінні державою. Він одним із перших в українській політичній думці сформулював демократичні принципи правової держави: верховенство права в суспільному та державному житті, обмеження законами дій державної влади.

Звертаючись до історичного минулого Польщі, С. Оріховський нагадував співвітчизникам про відповідальність за долю країни та її громадян: **«Предки закликають, щоб ви вашу свободу і державу, зрошену їхньою кров'ю, не дозволили топтати хижому туркові»** [4; с. 75]. Наголошуючи на бездіяльності Речі Посполитої перед турецькою загрозою, публіцист наполягав на тому, що зволікання призведе до геополітичних змін у європейському просторі, ослаблення християнства як одного з провідних світових віровчень. Ключову роль у трактатах «Про турецьку загрозу» відіграє збірний образ «військового союзника» польського короля. У тексті він утілюється в образах представників європейських лицарів, зокрема шляхтичів Речі Посполитої.

Причину тогочасних лихоліть у Європі Станіслав Оріховський вбачав у чварах королів та занепаді військової звитяги. Нагальна справа аристократів, шляхти, правителя як гаранта державності – сприяти піднесенню духу народу, зміцненню віри.

Із пропозицією про «створення окремого адміністративно-військового регіону та повномасштабного використання козацтва для боротьби з татарами до короля звернувся ватажок козацького повстання Семерій Наливайко [5; с. 310].

Реформаторський шлях для зміни козацького устрою він виклав у «Кондиціях». Автор прагнув створити центр української козаччини на незаселених територіях Південного Бугу та Дністра. Проект С. Наливайка зводився до двох принципів: «вертикальна» політична залежність від королівської влади та відносно автономні адміністративно-територіальні принципи суспільного ладу [7; с. 41-42]. Керувати військом щодо внутрішнього життя козацтва повинен був гетьман, проте в похід воно виступало за поклик короля [8; с. 38]. Як стверджує П. Сас, «за планом Наливайка на зміну демократичним «республіканським» засадам Запорозької Січі мала прийти державно-цивілізаційна модель суспільного устрою козаччини з елементами кастовості й орденського характеру» [7; с. 43]. І. Терлюк наполягає на тому, що автор «Кондицій» вважав козацтво суб'єктом політичного процесу й ставив питання про його територіальне обмеження. «З цього погляду, повстання С.Наливайка стало першим національно-визвольним повстанням із виразною програмою Козацької держави (субдержави)» [8; с. 41].

Сусідство із небезпечним і могутнім ворогом – Османською імперією – змусило європейські країни об'єднуватися перед спільною загрозою. Ключова роль у захисті Європи відводилася Речі Посполитій (отже, і українським землям), яка покликана була зупинити похід жорстоких загарбників на цивілізований світ, зберегти віру. Зокрема, пропагуючи християнську єдність, Йосип Верещинський висловив ідею хрестового походу християн, в якому би взяли участь усі держави Європи [8; с. 27].

Фактором, що зупинить іноземного агресора, український мислитель уважав лицарський орден для шляхти, створений на прикордонних територіях. Центр організації склали офіцери й досвідчені рицарі з різних кінців Речі Посполитої. До складу ордену повинні були входити і запорожці. Письменник одним із перших спробував подолати звичне для польського суспільства негативне уявлення про козаків. Йосип Верещинський доводив, що вони такі ж лицарі, як і шляхта, тобто мають право користуватися всіма шляхетськими правами. Саме це право в майбутньому буде предметом найзаповітнішої мрії козаків [9; с. 188]. Завдання лицарського ордену полягало не лише в обороні рідної землі, але й у вихованні молодого покоління шляхтичів на прикладах бойової звитяги,

лицарської відваги. Про це веде мову біскуп-публіцист у трактаті «Публіка» (1594), наголошуючи, що лицарський орден на Задніпров'ї повинен бути подібним до мальтійського за звичаями та укладом [6; с. 64].

Проте, створенню лицарського ордену публіциста не судилося реалізуватися в життя через відсутність підтримки в урядових колах. Мислитель не зупинився і розробив новий проект, у якому запропонував реорганізувати козацтво, надавши йому Лівобережжя Дніпра. На цій території потрібно було створити автономне князівство у складі Речі Посполитої на чолі з князем і гетьманом. У межах князівства повинна була діяти козацька юрисдикція. Основою економічного устрою мала бути земельна власність, яка закріплювалася за військом через військово-територіальні полки. Обов'язок жителів цієї держави автор вбачав в обороні земель від турків, татар і московитів. «Очевидно, Й. Верещинський брав собі за зразок Велике князівство Литовське, яке мало автономію в складі Речі Посполитої» [2].

Дослідник С. Леп'явко вважає, що роль цього проекту надзвичайна в історії України, бо вперше було запропоновано «організувати козацтво за полковим адміністративно-територіальним принципом, що було здійснено значно пізніше» [3; с. 182]. А В. Шевчук зазначає, що Йосип Верещинський одним із перших «накреслив конституцію України як козацької держави у формі князівства, де князь ставав чільним правителем краю» [9; с. 188].

Безпосередньо із реорганізацією козацтва пов'язана ідея Сіону як захисного форпосту, котра наскрізно проходить через творчість Й. Верещинського. У мислителя тема Сіону – це фактично відродження давньої слави Києва, реінкарнація князівства. На цій проблематиці зосередив письменник увагу в творі «Droga rewna». Мислитель стверджує, що повернути колишню велич столиці можна, якщо відбудувати фортецю, економічно розвинути край, збільшити кількість населення, зрештою, перетворити Київ на одну зі столиць Речі Посполитої держави [6; с. 554]. У «Способі осади Нового Києва і оборони колишньої столиці Київського князівства...» автор зазначає, що це місто може бути надійним захистом від зовнішніх ворогів: *«Міг би постати над рікою славною Дніпром новий Київ, до того осаджений між величезними валами, запобігаючи тому, щоб більше москвитин, також і поганин татарин кров'ю християнською не торгували»* [1; с. 419].

Дослідник І. Терлюк вважає, якщо в першому проекті біскупа-реформатора (1590 р.) автор веде мову про прийняття на службу низового запорозького війська для унеможливлення нападів із боку Османської імперії, то в другому – організація козацької держави на Лівобережжі (1596 р.) зумовлена обороною Речі Посполитої від Московської держави. Ще одна суттєва розбіжність між двома проектами полягала в тому, що низове військо утримувалося коштом держави, оскільки на Запоріжжі ще не було феодальних поземельних відносин. Козацька же держава на Лівобережжі існувала за рахунок землеробства, міст. Це й створювало умови для матеріального забезпечення війська [8; с. 34].

Проте двом проектам Йосипа Верещинського не судилося реалізуватися тому, що ні польський уряд, ні козаки не були готові до їхнього втілення в життя. Однак «ідея Українського (козацького) князівства ще довго буде в основі суспільно-політичного мислення українців: спочатку шляхти, а потім козаків через І. Виговського, Петрака, І. Мазепу аж до К. Розумовського, хоча здійснити цю ідею до кінця так і не вдалося» [8; с. 36].

Протягом багатьох років в історії нашої держави постає питання оборони рідної землі від зовнішніх ворогів, збереження християнської віри, а, отже, й моральних чеснот (любви, добра, милосердя тощо), які споконвічно становили духовну основу нації. Знаходячись по сусідству з сильними, а досить часто й агресивними, державами (Османська імперія, Московське царство), український народ змушений був кожне

століття вести на власній території криваві й спустошливі війни, намагаючись зберегти державу, віру, самоідентичність. Саме тому на теренах наших земель виникла така кількість проектів, які покликані були знайти шляхи збереження української державності. Оскільки ключова роль у цих концепціях відводилася козацтву, відразу стає зрозумілим, чому деякі з них ми можемо віднести до ренесансної доби (зокрема проекти Йосипа Верещинського).

Обидва проекти Верещинського покликані створити потужний військовий оборонний комплекс у країні, а також вирішити проблему фінансування війська. Усією своєю творчістю мислитель прагнув докорінно змінити негативні уявлення поляків про козаків, показуючи їхні найкращі якості, доводячи, що українські оборонці повинні користуватися такими ж самими правами, як і шляхта. Метою створення лицарського ордену письменник-публіцист вважав не лише захист від іноземних агресорів, але й виховання молодого покоління на прикладах бойової звитяги. Заслугою письменника є і те, що він спробував організувати козацтво за полковим адміністративно-територіальним принципом. Не меншу увагу зосередив автор і на відродженні Києва як міста-фортеці, як духовного центру.

Є в концепціях державотворення проаналізованих у даній розвідці ще одна спільна риса: ні Й. Верещинський, ні С. Наливайко, ні С. Оріховський не шукали окремого шляху розвитку для України як самостійної, рівної серед європейських держав. У своїх проектах вони радше вели мову про відносну автономію у складі Речі Посполитої та під владою короля. Зрозуміло, що причиною того був і неспокійний час, і геополітичні обставини, в яких перебувала Україна в добу Ренесансу, і походження та освіта самих мислителів, а також сприйняття ідей серед народу. Проте наша історія неодноразово доводить, що лише сильна, суверенна, економічно розвинена, високо моральна, глибоко духовна, з великим інтелектуальним потенціалом Україна спроможна не лише бути захисницею власних земель, але й стати опорою для всієї Європи перед азійською загрозою. Власне про таку державу, нехай і в різних проекціях, мріяли діячі українського Ренесансу.

Список використаних джерел

1. Верещинський Й. Спосіб осади Нового Києва і оборони колишньої столиці Київського князівства від всякої загрози... 1595 р. Війську Запорозькому пресвітлий виказ ...1596 р. / Й. Верещинський // Тисяча років української суспільно-політичної думки: у 9 т. / Редкол.: Т. Гунчак (науков. ред.) та ін. – К. : Дніпро, 2001. – Т. 2. Кн. 1. – XVI ст. / Упор., передм., приміт. В. Шевчука. Ред. тому С. Коба. – С. 408-426.
2. Кралюк П. Історія української філософії. Тема 7. Західні (гуманістичні, реформаційні, контрреформаційні) впливи на культуру українську [Електронний ресурс] / П. Кралюк. – Режим доступу: <http://kulturolog.org.ua/materials-for-courses/4-kurs/istoria-ukr-fil/80-2011-01-15-17-36-27/277--q-q-7-xv-xvii-.html>
3. Леп'явко С. Козацькі війни кінця XVI ст. в Україні / С. Леп'явко. – Чернігів : Сіверянська думка, 1996. – 286 с.
4. Оріховський С. Твори / С. Оріховський; Пер. з латинської та старопольської В. Д. Литвинова. – К. : Дніпро, 2004. – 668 с.
5. Пилипенко В. «Дискурс про козаків» Кшиштофа Пальчовського / В. Пилипенко // Український історичний збірник. – 2009. – Вип. 12. – С. 309-317.
6. Пилипенко В. М. Перед лицем ворога. Польська антитурецька література середини XVI – середини XVII ст. / В. М. Пилипенко. – К. : Ін-т укр. археографії та джерелознавства ім. М. С. Грушевського НАН України, 2014. – 232 с.

7. Сас П. М. Політичний проект Северина Наливайка 1596 р. / П.М. Сас // Українська козацька держава: витоки та шляхи історичного розвитку: матеріали Четвертих Всеукраїнських історичних читань. – Київ-Черкаси. – б.в, 1994. – С. 41-43.
8. Терлюк І. Я. Політико-правова доктрина козацького державотворення: нарис історії української державної ідеї / І. Я. Терлюк. – Львів : Вид-во Тараса Сороки, 2008 – 300 с.
9. Шевчук В. О. Муза Роксоланська: Українська література XVI – XVIII століть: У 2 кн. / В. О. Шевчук. – К. : Либідь, 2004. – Кн. 1: Ренесанс. Раннє Бароко. – 398 с.
10. Wereszczyński J. Pisma polityczne / Józef Wereszczyński; wyd. K. J. Turowski. – Kraków, 1858. – XVI, 184 s. – (Biblioteka Polska, Seria III, zeszyt 4-6).

Стаття надійшла до редакції 23 березня 2015 року.

УДК 821.161.2-1.09 (092)

*Петро Білоус
(м. Житомир)*

ГРИГОРІЙ СКВОРОДА ЯК ПОЕТ УКРАЇНСЬКИЙ

***Анотація.** У розвідці обґрунтовуються українські національні засади поетичної творчості Григорія Сквороди.*

***Ключові слова:** архетипні образи, українська барокова поезія, усна народна поетична творчість, образи-символи, індивідуальне поетичне мовлення, художній світ Сквороди.*

***Аннотация.** В статье обосновывается украинские национальные основания поэтического творчества Григория Сквороды.*

***Ключевые слова:** образы-архетипы, украинская барокковая поэзия, устное народное поэтическое творчество, образы-символы, индивидуальная поэтическая речь, художественный мир Сквороды.*

***Annotation.** The article focuses on Ukrainian national principles in poetry of Hryhorii Skovoroda.*

***Key words:** archetypal images, Ukrainian baroque poetry, folklore poetry, images and symbols, individual poetic language, Skovoroda's artistic world.*

Сквородинознавство нараховує уже чимало різноматематичних досліджень, а проте проблема національної самобутності філософа і поета залишається маловивченою. На це звернув увагу один із чільних нині сквородинознавців Л. Ушкалов: «На превеликий жаль, доля нашої гуманістики впродовж ХХ століття складалася так, що й до сьогодні, попри наявність, приміром, цікавих розглядів науки Сквороди на тлі киево-могилянської мисленнєвої традиції, «Саду божественних пісень» – у річищі української поезії ХVІІ – ХVІІІ століть, а мови його творів – на тлі мовної практики вітчизняного літературного бароко, *українськість* філософа в переважній більшості присвячених йому студій залишається, власне, на маргінесах <...> Правдивим «ключем розуміння» феномена Сквороди, як ото й наголошував свого часу Микола Сумцов, є *українська традиція*» [7; с. 12].

На початку ХХ ст. відбулося перетягування Сквороди у поле російської культури, про що свідчать видані 1912 року у Санкт-Петербурзі і Москві книги: «Собрание починений Г. С. Сквороды с биографией Г. С. Сквороды М. И. Ковалинского, с заметками и примечаниями Владимира Бонч-Бруевича» та «Григорий Саввич Скворода. Жизнь и учение» В. Ерна. І Бонч-Бруевич, і Ерн безапеляційно підкреслюють, що Скворода – «русский философ», «родоначальник русской философской мысли» та, занедбавши українську філософську та літературну традицію, уводять його в російський контекст, порівнюючи з П. Чаадаєвим, І. Киревським, О. Хом'яковим, Ф. Достоевським, Л. Толстим, В. Соловйовим, С. Трубецьким та ін.

Проти такого присвоєння Сквороди рішуче виступив журнал «Українська хата», назвавши це властивим для російських авторів «душехапством». Зокрема М. Сріблянський іронічно зазначав: «Де що є путнього в сусіда, то «русское». І «собираніє Руси», і «умноженіє землі» – все це з області любезного московського «душехапства». Д-ій Ерн добре знає, що слов'янофільство наскрізь колективістичне, а Скворода – яскравий індивідуаліст, що москалі – церковники, а Скворода більш ніж байдужий до офіційної церкви (Ерн ніде не згадав про «столпотвореніє церковне», з якого сміявся Скворода); москалі мислять тільки «міром», а Скворода цілком

скептично ставиться до «толпы», поклавши в основу самопізнання людини як абсолютної індивідуальності. Вже зробилася шаблонною в характеристиці українського народу вказівка на основну його прикмету – індивідуалізм, скупчення духовних його інтересів не коло церкви, а коло *особи* людини <...> З цього національного ґрунта виросла філософія Сковорода, а не з московського «обозничества» [5; с. 362]. Підтримав М. Сріблянського й інтерпретатор творчості Сковорода А. Товкачевський: *«Сковорода і за походженням, і за симпатіями, і за своїм психічним складом був щирим українцем»* [6; с. 479]. Водночас цей автор визнавав, що «єдиною підставою зарахувати Сковороду до гурту своїх філософів» є мова («Сковорода і справді писав на великоруській мові»). Проте навряд чи правомірним є таке твердження, як і схожий висновок Т. Шевченка: *«І наш Сковорода таким би був [народним поетом], якби його не збила з пливу латинь, а потім московщина»* [9; с. 208].

Перший біограф Г. Сковорода М. Ковалинський не сумнівався в тому, якою мовою спілкувався і писав філософ та поет: *«Він завжди любив природну мову свою і рідко змушував себе спілкуватися чужоземною мовою»* [2; с. 287]. Із цього виходить, що в повсякденному спілкуванні Сковорода вдавався до розмовного варіанту української мови, а в своїх писаннях – до тогочасної книжної (літературної) мови, яку виплекав у стінах Києво-Могилянської академії, на що вказував М. Сумцов: у творчості Сковорода яскраво відбилася життя його етносу, побут, писемність, школа з усіма тогочасними прикметами – з її схоластичністю, символізмом, риторизмом, літературністю [4; с. 49]. Більшість творів Сковорода увібрала книжно-мовну традицію старої України. Він не писав російською мовою, це російська літературна мова у XVIII ст. взяла за основу українську книжну мову. Про це свідчить хоч би той факт, що М. Ломоносов – основоположник російської літературної мови – називав «вратами своєї учености» граматику українця Мелетія Смотрицького; десятки випускників Києво-Могилянської академії стали засновниками навчальних закладів у Росії (друга половина XVII – XVIII ст.), куди перенесли і граматичні та лексичні норми тієї книжної мови, яка була однією з мов (поряд із латинською та грецькою) викладання в академії; чимало росіян навчалися у Києві [8; с. 196 – 223].

Для того, щоб переконливо довести українськість поетичної спадщини Сковорода, варто ретельно прочитати його вірші, звернувши увагу передусім на архетипні образи, джерелом яких є етнічна традиція, виражена у світоглядних та естетичних уявленнях давнини.

У *«Пісні 1-й» «Саду божественних пісень»* поетично розгорнуто роздуми на філософську тему життя і смерті. Ці роздуми подано у християнській традиції, тому панорамно зринає протиставлення – рай/пекло; то є архетипні символи післяжиттєвого існування, вибір якого залежить від характеру земного буття людини. Як християнський мораліст Сковорода застерігає від пекла, куди потрапляють після смерті неправедні душі. Там *«горит огонь неугасный»* – так з'являється архетипний символ пекельного вогню. Вогонь – найдавніший архетип, який у процесі культурного поступу розгортався у різних семантичних напрямках. У вірші Сковорода спостерігаємо своєрідну дихотомію цього образу: вогонь пекельний, що спалює грішні душі, символізуючи тим покарання, – і «Перун огнист», Перунів вогонь, тобто язичницький символ вогню, оскільки Перун уявлявся богом блискавиць і грому, він давав людям вогонь, але міг ним і карати. Співіснування християнського і язичницького образів в одному тексті – річ цілком звичайна для українських барокових авторів.

Семантика вогню у цьому вірші більше схиляється до значення руйнування («ожження»), знищення, покарання й асоціюється із символікою смерті і післясмертних мук, страждань. Убезпеченням від такої злої долі є інший вибір людини – присвятити себе Христові: *«День, ночь мислит его в словъ // Взъв иго благое и бремя легкое»* [3; с. 34]. Смерті, «страстям и злым сластям» протиставляється «слово» (благовісне, священне)

і близьке до нього за своїм значенням світло («свѣт»). Смерть (темрява, тьма) і світло – у тексті Сковорода є антонімами, а за художньою суттю – архетипними символами.

Інша антиномічна пара – вогонь і камінь. Авторський голос просить Христа: *«Сотри с сердца камень, зажжи в нем твой пламень»* [3; с. 34]. Вогонь набуває ще іншого значення – значення божественної енергії, яка має витіснити «камінь», який тут є символом «темного» у душі, яке підсвідомо здатне провокувати на гріх, «злые сласти». Закінчення «пісні» виражає сподівання на перемогу світлої енергії: *«Живу в тебѣ, мой свѣт»* [3; с. 34].

Істотний смисл *«Пісні 2-ї»* виражено в епіграфі: *«По земль ходяще, обращение имамы на небесѣх»*. Уже тут оприявнюється антитеза – земля/небо, що структурує образ символічної світобудови за допомогою основних домінант-архетипів. В авторському тексті ця антитеза набуває модифікованого характеру: *«земляныи мѣста»* – *«горы»* (гора). Якщо перший образ символізує земне життя, буденний світ, *«земны печали и суетность мирских дѣл»*, то символ гори вміщує у своєму значенні «покой», «тишину», «правду святу». Сковороду не приваблює «весь мір сей прескверный», тому він охоче і натхненно розвиває образ гори, що асоціюється у нього з небесами, *«гдѣ Іаковль господь, гдѣ невечерня заря, гдѣ весь ангельскій род»* [3; с. 35]. Протиставивши «землю» і «небеса», поет переходить на інший реєстр, ануючи відповідну пару архетипних символів – тіло/душа (*«Душа наша тѣлесным не может довольна быть»*). Саме душа кличе людину до висот (*«дабы ты выспрь возлетѣл»*; *«дабы возлетѣть до небес»*), бо «земленному» до небес не дано долетіти, особливо коли він призвичаївся (*«к сему обык»*) до «міра прескверного». Вдаючись до морального імперативу, Сковорода не обмежується лише прямими закликами, порадами, спонуканнями зрестися «земной печали», «суетности», а поступово вимальовує привабливий образ високого світу: спочатку це «гора», потім «небеса», а далі «горный град», «страна, в коей неприступный свѣт».

«Пісня 3-я» розпочинається знаменитим рядком: *«Весна люба, ах, пришла! Зима люта, ах, прошла!»*. Цей рядок одразу ж оприявнює барокову антитезу: весна/зима, в основі якої – протиставлення архетипних образів розквіту і мертвотності. Додані до цих понять епітети також мають антитетичне забарвлення, хоч за звучанням досить близькі: «люба – люта».

Зима в уяві поета асоціюється із «печаллю», яка «безобразить красні села», вона пов'язана зі «смертним грѣхом», якого хочеться позбутися. Зима неприємна, тому місце її в «болотах», в «подземних воротах», в «аду». Тут уявлення про підземний світ у Сковорода мають язичницький відтінок. Зокрема, болото, за давніми українськими міфами, – то «небезпечне і нечисте місце, де водяться чорти»; також був звичай «викидати на болота «нечисті» речі (старий віник, речі покійника) і сміття, яке назбиралося під час Святко» [1; с. 38-39].

Розвиваючи тему весни (як розквіту, гармонії, молодості, свіжості, животворіння), поет вдається за допомогою символічних образів до конструювання художнього паралелізму, властивого усній творчості: *«Уже сади росцвѣли и соловьев навели»* – *«Душа моя процвѣла и радостей навела»* [3; с. 36]. Перемогти зиму – значить перемогти «смертний грѣх», відтак образ переможної душі трансформується в образ «божого граду», «божого саду». Виникає поетичний ланцюжок, що складається з однотипних, синонімічних символів: рай – сад – град. Власне, Сковорода вибудовує образ весни (солов'ї, цвітіння, радість, любов, мир), що має очевидне алегоричне значення: квітуєчий весняний сад – то «град божий», у якому *«невинность – то цвѣти, любовь и мир – то плоды»* [3; с. 36]. Але той «град божий» зовсім не схожий на християнське тлумачення «Граду Небесного» (за Августином), а нагадує автохтонний фольклорний колорит, перейнятий із веснянок, із ліричних пісень. Це підтверджує ще один символ, до якого вдається Сковорода: *«Душа моя есть верба, а ти [Бог] еси ей вода»* [3; с. 36]. Верба

досить часто згадується у словесній творчості українців. І не тільки тому, що належить до найбільш поширених рослин майже по всій території України, а й через те, що це дерево – священне. Не випадково кажуть: *«Де верба – там вода»*. У давнину існував культ Води, яка, за первісними уявленнями, відігравала дуже важливу роль у світобудові і разом із Сонцем та Землею творила і підтримувала життя людей. Культ Води простежується у всіх обрядах календарного циклу; поклоняючись їй, наші предки-язичники вшановували і ті рослини, що росли коло води або ж росли досить швидко – «як з води». Отже, верба має магичні властивості, здатні впливати на сили, ворожі людині.

Приблизно таке художнє тлумачення цього образу-символу бачимо і в Сквороди, лише з тією відміною, що животворним началом він хоч і називає воду, але пов'язує її з божественною енергією. Інакше кажучи, поет робить своєрідну корекцію архетипного символу.

Образ саду і в цьому вірші (недаремно вся збірка називається *«Сад божественних пісень»*) займає центральне місце. Як не раз відзначали дослідники української поезії XVII – XVIII ст. (В. Кречетень, Б. Крива, Л. Ушкалов, М. Сулима, А. Макаров, В. Шевчук), образ саду належить до виразних барокових символів. У Г. Сквороди сад – весняний, розквітлий: *«Всегда сей сад дает цвѣты, всегда сей сад дает плоды»* [9; с. 36]. *«Цвѣты» – тут символ «невинности», тобто первородства, свіжості, юності, а «плоды» – то символ «любви и мира», тобто життєрадості, духовної спроможності й енергії, повноцінності, гармонії, «веселія серця», то «ключ моих всѣх утѣх».*

Підсумовуючи, відзначимо, що в поетичній творчості Скворода неодмінно спирається на архетипи, джерелом яких здебільшого є «колективне підсвідоме» (за К. Г. Юнгом), вербально зафіксоване в автохтонній усній творчості українців. Ці архетипи своєрідно поєднуються у віршах Сквороди з біблійними архетипами, оскільки співіснують у художній свідомості поета як образотворча матриця. Поет розгортає архетипні образи у своєму індивідуальному мовленні, вдаючись до символічних образів, які у тексті набувають оригінального звучання і виконують функцію моделювання неповторного художнього світу Сквороди.

Список використаних джерел

1. Войтович В. Українська міфологія. – К. : Либідь, 2002. – 664 с.
2. Ковалинський М. Життя Григорія Сквороди // Сад божественних пісень / Упоряд. В.О. Шевчук. – К. : Школа, 2007. – С. 245-287.
3. Скворода Григорій. Вірші. Пісні. Байки. Трактати. Притчі. Прозові переклади. Листи. – К. : Наукова думка, 1983. – 512 с.
4. Сумцов М. Скворода і Ерн // Літературно-науковий вісник. – Т. XIX. – Кн. 1. – К.: Українська видавнича спілка, 1918. – С.41-49.
5. Товкачевський А. Григорій Савич Скворода // «Українська хата». – Червень. – К., 1913. – С. 350-362.
6. Товкачевський А. Григорій Савич Скворода // «Українська хата». – Липень – серпень. – К., 1913. – С. 479-496.
7. Ушкалов Л. Українське барокове богомислення. Сім етюдів про Григорія Сквороду. – Харків: Акта, 2001. – 224 с.
8. Хижняк З.И. Киево-Могилянская академия. – К. : Вища школа, 1988. – 268 с.
9. Шевченко Тарас. Повне зібрання творів у 12 томах. – Т. 5: Щоденник. Автобіографія. Статті. – К.: Наукова думка, 2003. – 494 с.
10. Юнг К. Г. Психология бессознательного. – М. : Канон, 1996. – 320 с.

Стаття надійшла до редакції 25 березня 2015 року.

ГРИГОРІЙ СКОВОРОДА І ХАРКІВСЬКА ШКОЛА ОДОПИСЦІВ

Анотація. У статті автор простежує вплив Григорія Сковороди на творчість харківських одописців кінця XVIII – початку XIX століть. Мета пропонованої розвідки полягає у намаганні висвітлити рецепцію поетичної творчості й просвітницького вчення Григорія Сковороди харківськими поетами-одописцями.

Ключові слова: Слобожанщина, вплив, школа одописання, антична література, поетична творчість.

Аннотация. В статье автор анализирует влияние Григория Сковороды на творчество харьковских одописцев конца XVIII – начала XIX вв. Цель предлагаемой работы заключается в попытке показать рецепцию поэтического творчества Григория Сковороды представителями харьковской школы одописания.

Ключевые слова: Слобожанщина, влияние, школа одописания, античная литература, поэтическое творчество.

Annotation. The author analyses the impact of H. Skovoroda on the creative work of poets from the Slobozhanshchyna. The purpose of the present article is to define H. Skovoroda's poetry writing and its reception on the representatives of Kharkiv ode school.

Key words: the Slobozhanshchyna, influence, ode school, ancient literature, poetry writing.

Для кожної нації духовні цінності (воля, гідність, добро, рівність, патріотизм, справедливість), які формуються упродовж тисячоліть, виступають основними ціннісно-фундаментальними орієнтирами для стабільного розвитку в державі. Для українського народу, котрий постійно здобуває свою волю дорогою ціною, свобода – не абстрактне поняття, а найвища духовна опора, яка акумулювала постійну внутрішню потребу здобуття незалежності. Саме культурно-духовні надбання (історія, література, фольклор) закладають підвалини демократичного й успішного суспільства, в якому кожен громадянин буде найвищою цінністю в державі. Сьогодні постає дуже важливе завдання – забезпечення становлення нової системи морально-духовних цінностей, нового світогляду, який би ґрунтувався на глибоких культурних традиціях нашого народу. Етичні, культурні, духовні надбання – основа суспільства, його життєдайне коріння, вони визначають неповторність кожної нації, є визначальними засадами загальної системи цінностей, які дають можливість нащадкам не загубитися в полікультурному світовому просторі, розвивають почуття національної самосвідомості, повагу до своєї культури, власних надбань. Для нас життя і творчість Г. Сковороди – це невичерпна сакральна криниця, яка дає в XXI столітті наснагу на працю й боротьбу за краще сьогодні і майбутнє.

У цій розвідці автор опирається на праці С. Єфремова, А. Ніженець, Л. Ушкалова, Т. Шевчук у сфері дослідження творчості Г. Сковороди, особливостей й ролі античної доби, епох Класицизму, Просвітництва в національному історико-літературному процесі. Мета статті полягає у спробі з'ясувати вплив просвітницького вчення Г. Сковороди на харківських поетів-одописців кінця XVIII – початку XIX століть в національному письменстві. Для цього аналізуються авторські на анонімні оди представників

харківської школи одописання для вивчення літературних процесів, які розгорталися в Слобожанщині й мають важливе значення для відтворення культурно-історичного тла.

С. Єфремов слушно зауважив, що *«... перший на території України університет Харківський не дурно постав на Слобідській Україні, де найбільше жив і навчав Сковорода... Жертви на новий університет ... посипались головним чином од учнів Сковороди, знайомих та приятелів його, і тих жертв зразу ж набралось на велику, як на той час, суму – 400.000 карб.»* [2; с. 255]. Беззаперечним є той факт, що ім'я Григорія Савовича тісно пов'язане зі Слобожанщиною. За спостереженнями Л. Ушкалова, *«Сковорода – один-єдиний поет, який склав молитву до Бога за місто Харків, зазиваючи його Захарполісом, тобто містом пророка Захарії, а ще – «сьомим Божим оком»* [9; с. 43]. Києво-могилянець, інтелектуал, мандрівний філософ, блискучий педагог, Г. Сковорода добре знав творчість античних поетів, мислителів, істориків, йому імпонувала філософія стоїків, а поняття неможливості («нищета») та спокій були основними духовними й ідейними опорами в його житті. Філософія Аристотеля, Платона та епікурейців вплинула на формування естетичних концепцій Горація, тому в одах він подавав моральні настанови для сучасників та нащадків, засновані на принципах урівноваженості, поміркованості, наслідуванні природи, розважливості. В оді «До Лініція Мурени» римський лірик задекларував теорію aurea mediocritas («золотої середини»). Горацій заманіфестував екзистенційну ідею неможливого й поміркованого життя, яку продовжив у своїй поетичній творчості Г. Сковорода у XVIII ст. («Похвала бідності»); він вважав, що людина, не обтяжена думками про збільшення статків, у душевній гармонії з природою та спорідненому працелюбстві, може досягти найбільшого щастя й прожити довге життя. На думку Т. Шевчук, «римський пророк» приваблював Сковороду художнім смаком, неперевершеною поетичною майстерністю і близькістю філософсько-етичних уподобань» [11; с. 285]. У своїй творчості Г. Сковорода двічі звертався до оди Горація «До Помпея Гросфа» (II; 16): «перетолковує» її «малоросійським діалектом» («Піснь 24») та вільно перекладає. Автор намагався інтерпретувати твір, тобто зробити його більш зрозумілим для українського читача, свідомо уникаючи імен античних героїв (самого адресата Гросфа (Гросф – друг Горація), Ахілла, Тіфона, Парки, еллінських камен) та географічних назв (Егейське море, сіцилійське поле).

Твори представників харківської школи одописання (І. Коростовцева, Є. Філомафитського, В. Раєвського, С. Васильківського, анонімних авторів) можна поділити на дві групи: 1) переспіви та вільні переклади Горація; 2) власні твори (оди), в яких автори пропагували культ освіти, науки, особистісного розвитку, тобто орієнтувалися на просвітницько-культурні засади у нашій літературі. Оди Горація були дуже популярними в Слобожанщині на початку XIX ст. Про це свідчать численні російськомовні переклади та «вольные подражания» вітчизняних авторів ліричного доробку римського корифея на сторінках періодичних видань «Українського вісника» (1816 – 1819), «Українського журналу» (1824 – 1825), де постійно, крім Горація, друкувалися переклади Гомера, Овідія, Тібулла, Шекспіра, Данте, Петрарки, Гердера, Руссо, тобто видавці прагнули популяризувати найкращі зразки античної та європейської літератур серед українців. Автори зверталися до тієї загальнолюдської тематики, яка хвилювала та була особливо близькою їм: Є. Філомафитський у вільному переспіві оди «До Сестія» (I; 4) та вірші «До корабля» (I; 3) опрацював мотив швидкоплинності життя, а в «Оді до Августа» (V; 5) творчо обдумав тему звеличування мирного суспільного життя; В. Раєвський створив «Подражаніє Горацію»; С. Васильківський у творі «До Арістія Фуска» (I; 22) традиційно зберіг строфічну побудову та численні античні образи; І. Срезневський переспівав оду «До ліри» (I; 32). Має всі підстави дослідниця Н. Корж, узагальнювати, що «видавці-редактори... закликали письменників-початківців учитися на кращих зразках літератур інших народів і особливо у письменників класичної давнини» [4; с. 69 – 70]. У 1817 році на сторінках «Українського вісника» було вперше

видруковано статтю професора Харківського університету Г. де Кальве, прихильника філософських поглядів та ідей Г. Сковороди та спогади І. Вернета (швейцарця за походженням), котрий особисто знав нашого любомудра [7; с. 105], котрі підкреслюють небайдужість інтелігенції та громадськості до постаті й творчості його.

Студент Харківського «казенного училища» Іван Коростовцев присвятив урочисту оду (1775) губернаторові, засновникові навчального закладу, «учредителю харьковскихъ классовъ», князю Євдокиму Олександровичу Щербиніну. Автор із захопленням славив добрі вчинки адресата – меценатство, сприяння у розвитку та поширенні освіти в Слобожанщині: *«Минерва въ градъ семь создала // Щербинина рукой свой храмъ, // сокровища всь показала // Искусствъ учащихся глазамъ»* [5; с. 7]. Академіст впевнений, що добрі справи князя довго пам'ятатимуть жителі міста: *«Усердный житель не забудетъ // Честь отдавать твоимъ дѣламъ»* [5; с. 10], тобто поет, відповідно до естетики й засад класицизму, апелює до нерозривності людини і громадянської справи.

В оді, присвяченій письменникові, почесному членові Харківського університету, педагогові, білгородському архієпископові Феоктистові Мочульському, автор (студент чи викладач) дякував адресатові за активну просвітницьку діяльність у Харкові, провідному культурно-освітньому осередкові Слобожанщини: *«О Феоктисть, мужъ меценатъ! // Тобой одолжены науки, // Они къ тебѣ простерши руки // Съ усердіемъ благодарятъ»* [1; с. 473]. Анонімна (можливо, написана «питомцѣм» (учнем) Харківського колегіуму) ода *«Въ протекшии лѣта взоръ склоняя» також присвячена «извѣстному своею любовью къ просвѣщенію и литературѣ»* вищезгаданому релігійному діячеві. Автор звертається до музи, що вказує на класицистичну ознаку й традицію твору, з проханням знайти пристойні слова, щоб *«пастырю хвалу воспѣть»*, – прославити його за освітню діяльність у краї: *«Толико знанія полезны, // О пастырь, под твоимъ жезломъ, // Сіяютъ намъ, какъ свѣтъ небесный»* [1; с. 473]. Ці рядки увиразнюють просвітницькі ознаки у творові, бо автор прославляв достойні справи адресата на культурно-науковій ниві; вказував читачам на важливість опанування наук і їх корисність у житті кожного, адже постійний ментальний розвиток відкриває широкі горизонти для саморозвитку громадянина й повинен бути в контексті ідеї єдності знань, діяльності і поступу.

Видавці Розумник Гонорський та Євграф Філомафітський («Український вісник»), Олександр Склабовський («Український журнал») згуртували довколо себе провідних письменників, істориків, філософів, філологів, поетів, котрі прагнули об'єднати місцевих інтелектуалів для пропаганди й популяризації найкращих здобутків античної та світової літератур, філософії, історії не тільки на теренах Слобожанщини, а й за її межами: вищезгадані періодичні видання передплачували і в інших містах імперії.

Микола Костомаров у «Слові про Сковороду» справедливо зазначив, що *«як проповідник правди і добра, Сковорода став народним ідеалом мудреця»* [3; с. 236]. Філософсько-просвітницьке вчення Григорія Сковороди знайшло благодатний ґрунт на теренах Слобожанщини, яка стала провідним освітньо-культурним осередком на початку ХІХ століття в Україні. Своім життям мислитель довів, що кожному з нас для щастя треба зовсім небагато, адже духовні опори та орієнтири людини – це опанування знань упродовж життя, саморозвиток, розсудливість, самовдосконалення, стриманість, толерантність, здобуття мудрості, здатність відстоювати свої принципи й переконання, набагато міцніші за матеріальні блага й високий соціальний стан у суспільстві, бо матеріальне не завжди може пройти перевірку часом.

Список використаних джерел

1. Багале́й Д. И., Миллер Д. П. История города Харькова за 250 лет его существования: 1655–1905: ист. монография / И. Д. Багале́й, Д. П. Миллер. – В 2-х т. – Репр. изд. Х.: Фолио, 1993. – 462 с.
2. Єфремов С. Історія українського письменства / С. Єфремов. – Мюнхен: Український Християнський Рух, 1989. – Т. 1. – 445 с.
3. Історія української літературної критики та літературознавства: Хрестоматія у 3 книгах. – К.: Либідь, 1996. – Кн. 1. – 416 с.
4. Корж Н. Г. Переклади творів Горация на Україні (XVIII–XIX ст.) / Н. Г. Корж // Іноземна філологія. – 1970. – № 20. – С. 68–73.
5. Коростовцев Иван. Ода его высокопревосходительству господину генералу-порутчику сенатору, лейбгвардии премьер-майору Евдокиму Алексеичу Щербинину Харьковских классов высокопочтенному учредителю для засвидетельствования благодарного духа нижайше подносимая оных классов студентом Иваном Коростовцевым 1775 года октября 30 дня. – М.: Тип. Моск. унта, 1775. – Центральна наукова бібліотека Харківського національного університету ім. В. Н. Каразіна, шифр РК 226132. – 10 с.
6. Ніженець А. На зламі двох світів. Розвідка про Г. С. Сковороду і Харківський коле́гіум / А. Ніженець. – Х.: Прапор, 1970. – 207 с.
7. Радіонова Н. В. Журнал як форма соціокультурної комунікації на Слобожанщині ХІХ століття / Н. В. Радіонова // Мультиверсум. Філософський альманах. – К.: Центр духовної культури. – 2005. – № 50. – С. 102–111.
8. Торжество Харьковского духовнаго училища. – М.: Тип. Комп. типогр., 1787, 4°. – Відділ стародруків та рідкісних видань НБУ імені В. І. Вернадського, шифр Н. 560 (к. 4). – С. 3–13.
9. Ушкалов Л. Григорій Сковорода. – Харків: Фолио, 2009. – 123 с. – (Знамениті українці).
10. Сковорода Григорій. Вірші. Пісні. Байки. Діалоги. Трактати. Притчі. Прозові переклади. Листи / Григорій Сковорода. – К.: Наукова думка, 1983. – Т.1.– 541, [1] с.
11. Шевчук Т. На перехресті епох: антична література у творчості Григорія Сковороди / Т. Шевчук. – Ізмаїл: «СМИЛ», 2010. – 358 с.

Стаття надійшла до редакції 21 лютого 2015 року.

УДК 821.161.2-3.09

Галина Бокшань
(м. Херсон)

МІФОЛОГЕМИ ПЕРШОСТИХІЙ У ТВОРЧОСТІ ГРИГОРІЯ СКОВОРОДИ ТА ГАЛИНИ ПАГУТЯК

Анотація. У статті досліджується специфіка художньої інтерпретації міфологем вогню, води, землі й повітря у творчості Г. Сковороди та Г. Пагутяк. Увага акцентується на проявах амбівалентності семантики міфологем першостихій у доробках обох митців. З'ясовуються джерела міфологічного матеріалу й особливості авторського міфомислення, що виявилися в аналізованих творах.

Ключові слова: міфологеми першостихій, амбівалентність, семантика, мотив, філософема.

Аннотация. В статье исследуется специфика художественной интерпретации мифологем огня, воды, земли, воздуха в творчестве Г. Сковороды и Г. Пагутяк. Акцентируется внимание на проявлениях амбивалентности семантики мифологем первостихий в их творчестве. Анализируются источники мифологического материала, а также особенности авторского мифомышления, которые представлены в анализированных произведениях.

Ключевые слова: мифологеми первостихий, амбивалентность, семантика, мотив, философема.

Annotation. The article analyzes the specifics of literary interpretation of the mythologems of fire, water, earth and air in the literary works of H. Skovoroda and H. Pahutiak. It focuses on the examples of ambivalence realized in the semantics of the mythologems of primordial elements in the compositions of both writers. The paper considers the sources of mythological material and the peculiarities of the authors' mythical thinking represented in the analyzed works.

Key words: mythologems of primo elements, ambivalence, semantics, motive, filosofem.

У художній прозі Галини Пагутяк можна відстежити зв'язки ремінісцентного й алюзивного характеру з доробком Григорія Сковороди. Асоціативна присутність образу мандрівного філософа відчувається в таких творах, як «Гірчичне зерно», «Господар», «Слуга з Доброміля». Наскрізний образ дороги й мотив мандрів у прозі Г. Пагутяк суттєво позначені впливами філософії Г. Сковороди. В есеях письменниця також апелює до окремих положень з його філософських творів, зокрема, розглядає такі поняття, як «мир», «самопізнання», «освічене серце», «совість» [10; с. 114–117]. Тож маємо підстави говорити про імпліцитний та експліцитний прояви впливів Г. Сковороди на творчість Г. Пагутяк.

Рецепцію «сковородинства» у творчості Г. Пагутяк розглядали А. Артюх, О. Корабльова (саме ця дослідниця вперше акцентувала тип «сковородинівської людини» у художній прозі письменниці), К. Ісаєнко, Д. Лук'яненко та інші науковці. Утім, обрана нами тема залишається актуальною, позаяк міфологеми першостихій у доробках обох митців ще не були предметом окремого дослідження.

Мета статті – з'ясувати специфіку інтерпретації міфологем першостихій у художній прозі Г. Пагутяк (на прикладі роману-феєрії «Зачаровані музиканти») та поетичних і прозових творах Г. Сковороди.

Одним з ключових понять філософської системи Г. Сковороди є «натура», складовими якої виступають вода, земля, вогонь і повітря. Л. Софронова зазначає, що філософ ототожнює її з Богом [12; с. 325]. Міфологеми першостихій у доробку митця функціонують як філософеми, адже у своїх творах він «не лише ретельно розглядає їхні безпосередні значення, але й намагається прив'язати їх до різних сфер життя духу й повсякденності» [12; с. 327]. Вогонь у його поезії реалізує семантику, притаманну сакральним текстам: цей символічний образ пов'язується з покаранням за гріхи або з милосердним образом Ісуса («огонь адський» [11; с. 34], «купина пламеню» [11; с. 37], «дивный пламень сей» [11; с. 38]). Л. Софронова так визначила семантику вогню у творах Сковороди: **«Найчастіше стихія вогню породжує визначення вищих сил – вогненне обличчя Божє, вогонь Божий, вогонь Господній з громом. Означає вогонь і любов»** [12; с. 329]. Як і в романі Г. Пагутяк, першостихія вогню осмислюється філософом у зв'язку з образом Перуна («Перун огнистый») [11; с. 34].

У творчості Г. Пагутяк міфологеми вогню, води, землі й повітря актуалізовано досить виразно, що свідчить про мистецьку чутливість письменниці до космологічних універсалій. Найбільш репрезентативним у даному контексті видається її роман-феєрія «Зачаровані музиканти». Семантика міфологем першостихій у цьому творі виявляє переважно амбівалентний характер. Найбільш чітко це простежується щодо міфологеми вогню. Актуальними для нашого дослідження є міркування Г. Башляра про вогонь: **«З усіх явищ він один настільки очевидно наділений властивістю приймати протилежні значення – добра і зла. <...> Вогонь суперечливий, і тому це одна з універсальних засад пояснення світу»** [2; с. 18-19].

У перших епізодах роману «Зачаровані музиканти» міфологема вогню реалізує семантику світла, асоційованого з мотивом очисної сили: **«І хлопці-пастухи, розбещені двірським життям <...> при світлі вогнища, розпаленого й підтримуваного за допомогою плавника, мали на обличчях вираз, властивий дітям, які ще не відають, що то є правдивий гріх...»** [9; с. 9]. Проте далі образ вогню набуває зловісного значення: **«А пастухи перед світом прокинулися й побачили на траві випалену смугу вогню, а на місці кострища ще теплий попіл замість жару»** [9; с. 13].

Із образом липи, яка палає під грозивим дощем на обійсті Олександра Домницького, корелює мотив покарання за гріхи, адже загибель світу в християнстві пов'язується як з вогнем, так і з водою. Г. Башляр називає поєднання води і вогню прикладом «надзвичайно потужної амбівалентності» [3; с. 70]. В язичницьких уявленнях пожежа від блискавки також пояснювалася Божою карою за чийсь гріх [8; с. 74]. У «Зачарованих музикантах» гріх учинив батько Олександра, зрубавши липу й побудувавши дім у недозволеному місці. У скандинавській міфології це дерево вважалося священним; відтак тому, хто завдавав йому шкоди, загрожувало нещастя. Таким чином, Григорій Домницький був покараний за порушення сакрального табу. За прадавніми слов'янськими уявленнями в липу не могла влучити блискавка, тому вона виконувала функцію охорони обійстя під час грози [1]. Г. Пагутяк модифікує традиційну семантику липи, позбавляючи її образ захисних властивостей й увиразнюючи в такий спосіб мотив гріха. Образ палаючої липи посилює містичну атмосферу роману, оскільки «вогонь, запалений у дереві блискавицею Перуна, вважався чаклунським» [7; с. 83].

У творі згадується звичай палити громові свічки: **«До осені з тих свічок залишались самі недогарки. Вірили, що це помагає, що святий вогонь здатний відвернути гнів Перуна чи Іллі»** [9; с. 27]. Образ свічок також акумулює в романі амбівалентну семантику: **«Свічки за порятунок погасили двома пальцями, і настав час для жалобних свічок»** [9; с. 28]. Лейтмотивного характеру в «Зачарованих музикантах» набуває образ свічки, що горить зеленим світлом, яке в народних уявленнях пов'язується з нечистою силою [7; с. 83].

Семантика живого вогню оприявнюється в образі печі, яка залишилася після пожежі будинку. За звичаєм, такий вогонь у домі мала підтримувати жінка, тому природно, що в юного Матвія Домницького піч викликає приємні емоції: *«Але піч була до нього така добра. Піч його дитинства. Була замість мами»* [9; с. 104]. Піч вважалася сакральним місцем в оселі, оскільки хатній вогонь сприймався як частина небесного вогню. Окрім того, піч потрактовувалася як місце переходу до потойбіччя, а Матвій Домницький був одержимий пошуками Пані, яка належала іншому світові.

Образ вогняної стіни акумулює семантику межі між світами: Матвієві здавалося, що вона разом з вершниками на чорних конях охороняє чистий і радісний світ дитинства. Цей образ асоціативно співвіднесений з вогнем, який охороняє підхід до Раю: *«Хто б не хотів потрапити до Раю, повинен спочатку пройти через вогонь, який оточує його»* [13].

Цікаву художню інтерпретацію має образ вогненного змія, який спричинив смерть Докіїної тітки. За давніми уявленнями, цей образ пов'язується з пеклом і є обов'язковим атрибутом «нижнього світу»: *«За часів християнства пекло змальовувалося у вигляді вогняної річки, яку оберігає чи утворює своїм тілом змії»* [8; с. 72]. *З вогнем асоціюється образ слов'янського бога Сварожича, який грішних «страшно карає – вони горять у вогні»* [7; с. 83]. Отже, смерть Докіїної тітки потрактовується як розплата за гріхи.

М. Еліаде зазначає, що «символізм Вод передбачає рівною мірою як смерть, так і відродження» [14]. Саме таку семантику мають символічні образи цієї першостихії у творчості Г. Сковороди. Цікавою є його інтерпретація міфу про Нарциса в діалозі «Наркісс. Разглагол о том: узнай себе». У ньому міфологема води постає як дзеркальна поверхня для самоспоглядання, а також втілюється в образах річки, моря, потоку, ручаю, джерела. Міфологема водної першостихії в цьому творі корелює з мотивом самопізнання: «Наркісов образ благовѣстит сіе: «Узнай себе!» [11; с. 120]. Психоаналітичне тлумачення міфу про Нарциса подає Г. Башляр у розділі про «закохані води» [3; с. 22-37]. У діалозі про Нарциса міфологема води оприявнює семантику очищувальної субстанції: «Источник водный источает струи вод, напаяя, прохладая, омывая грязь» [11; с. 121]. У байці «Верблюды и Олень» образу джерела атрибутовано сакральний зміст, оскільки «сей живья воды фонтан» символізує Біблію. Розкриваючи «силу» цього твору, Г. Сковорода апелює до Притч та Книги Царств. Л. Софронова так коментує ремінісцентну залежність художнього світу митця від сакральних текстів: «Із Біблії постійно черпаються цитати, де слова *вода, джерело, ріка* стають ключовими» [12; с. 328].

Водна стихія у «Зачарованих музикантах» репрезентована переважно в образі річки (земної води), яка постає то як гідронім (Дунай, Свіча, Дністер), то як узагальнення – Ріка. Семантика води як каральної сили реалізована через образи злодіїв, які опинилися «на дні Ріки, куди зтягнув їх дністровський вир, перш ніж зійшло сонце, разом із золотим клейнодом» [9; с. 92]. Згадувані в романі образи русалок акумулюють пов'язану з водою семантику смерті: «Вона справжня матерія смерті – вищою мірою жіночною» [3; с. 59]. Товариш Олександра Домницького – Лукаш – загинув у болоті, що потрактовується як «мертва вода».

Міфологема води корелює з образом Олександра Домницького, який був «непроникний, як темна вода. Темна вода із зеленуватим відтінком, яка буває в лісовому озері» [9; с. 37]. Зелений колір є маркером «інакшості», причетності до темних сил і світу духів. Свяченою водою, якій приписували чудодійні властивості, намагалися вирівняти скорчене тіло діда.

Прикметним для творчості Г. Пагутяк є зображення першостихій як місць, де мешкають духи. Так, у феєрії «Зачаровані музиканти» товариш Домницького – пан Миколай – відчував, як за ним стежать очі духів води. Письменниця подає самотню художню версію релігійних уявлень українців: *«Бог ототожнювався з небесним*

володарем, якому підвладні нижчі духи землі, води й повітря» [9; с. 75]. Магістральним у творчості Г. Пагутяк постає мотив відновлення світового ладу, а одним з ключових понять є «гармонія», яке у Г. Сковороди позначене словом «мир» [10; с. 115]. У художньому Космосі «Зачарованих музикантів» гармонія передбачає злагоджене співіснування мешканців усіх стихій. Окрім того, в міфологічному континуумі твору вона репрезентована як рівноцінність християнських і язичницьких уявлень.

Для творчості Г. Пагутяк наскрізним є образ Перевізника. У романі «Зачаровані музиканти» «слуга ріки» [9; с. 199] трапився Матвієві, коли той залишив монастир. Цікавим є пояснення цього образу Г. Башляром: *«З того часу, як функція звичайного перевізника з'явилася в літературних творах, вона виявляється майже фатально забарвлена символізмом Харона. Через яку б звичайну річку не перевозив пасажирів, він однаково несе на собі печать вихідця з того світу. <...> А човен Харона завжди пливе до пекла»* [3; с. 57]. У романі Г. Пагутяк старий перевізник возив «причинних через ріку, що звалася Дунай і відділяла один світ від іншого» [9; с. 202]. Така інтерпретація водної стихії суголосна народним уявленням, за якими річка вважалася посередником між двома світами: *«Дунай виступає не як власна назва, а як межа, кордон між світом живих та світом мертвих»* [8; с. 61]. Матвій, перепливши Дунай, забув про свою родину, адже у фольклорі семантика цієї річки «пов'язана з потойбіччям, з пізнанням заборонених таємниць, забуттям» [8; с. 61].

Крім образів земної води, у романі присутній образ води небесної – дощ (злива). У сприйманні його Лукашем оприявнюються ознаки міфологічної свідомості, що виявляються у зачудуванні силами природи: *«Він дивився, як води небесні гасили небесний вогонь, і на вустах його завітла ледь помітна усмішка вдячності»* [9; с. 23]. Крім згадуваної семантики каральної сили, асоційованої з потопом, цей образ акумулює значення очищувальної стихії, адже *«як і вогонь, вода нетерпима до всякої нечистої сили»* [7; с. 83].

Характеризуючи міфологеми землі й повітря у творчості Г. Сковороди, особливу увагу слід звернути на їх підкреслену «антитектичність» [12; с. 327]. Філософ протиставляє ці стихії, пов'язуючи повітря з духом, а землю з плоттю: *«Оставь, о дух мой, вскорь всё земляны мѣста! Взойди, дух мой, на горы, гдѣ правда живет свята»* [11; с. 35]. Образ землі наділений конотаціями смутку, печалі й суєти, бо він рівнозначний «плоті й праху» [12; с. 329]. Міфологема повітря асоціативно співвідноситься у поетичних і прозових творах Г. Сковороди з образами птахів – орла, жайворонка, солов'я, голуба, чижа, щиглика, сороки тощо. Так, у байці «Орел и Черепаха» мотив спорідненої праці корелює з образами землі (схильність до повзання) й повітря (здатність літати). Пов'язаний з птахами мотив польоту актуалізує іманентну сакральність висоти: *«В усьому світі небесний символізм виражає освіченість трансцендентальності: той, хто «високо», який «піднявся», неодмінно виступає представником священного»* [13]. Л. Софронова акцентує дотичний до міфологеми повітря образ райдуги як улюблений символ філософа [12; с. 328].

Міфологема землі, асоційована з «нижнім світом» та хтонічними силами, представлена в романі «Зачаровані музиканти» образами пивниці, нори й каменя. Саме з пивницею пов'язана загадкова смерть Олександра Домницького. Спуск у підвал відображає занурення у «глибоке підземелля свідомості» [9; с. 23]. Образ пивниці, «освятої потойбічним світлом», акумулює семантику містичного простору. Г. Башляр завважує, що *«передусім льох втілює темну сутність дому; він причетний до таємних підземних сил»* [6; с. 24]. Амбівалентний характер землі експліковано в романі саме через образ пивниці, яка *«не раз у лихі часи була останнім порятунком або ставала могилою для тих, хто потерпав від облоги»* [9; с. 23]. Олександр шукав під землею спокій, якому протиставляв *«увесь галасливий надокучливий світ»* [9; с. 26]. За Г. Башляром, підземне

життя асоціюється з ідеалом спокою [5; с. 7]. Таким чином, у романі реалізується властивий прозі Г. Пагутяк мотив пошуку притулку.

У пивниці зберігався порфир, з яким пов'язана таємнича смерть Домницького. Камінь як репрезентант міфологеми землі також сугестує семантику вічного спокою: *«Однією із символічних ознак каменя є те, що він, як і мертва кістка, холодний, неживий. Як і мерці, каміння лежить у землі, як і мерці, воно не говорить»* [8; с. 82]. Окрім того, білий порфир акумулює семантику ідола, адже на кам'яну брилу Олександр спрямував усю свою любов, відмежувавшись від родини. Образ білого мармуру у фольклорі пов'язується з коханням, відтак у романі він корелює з казковим мотивом зняття чарів сну: *«Здавалось, світло жило в ньому завжди. Його слід було пробудити, як будять зі сну кохану жінку і, ще не розплющивши очі, вона знає, хто її будить, і лице в неї наповнюється світлом сонячного ранку»* [9; с. 26]. Тіло мертвого Олександра, що *«не бажало розлучатись з білим каменем»* [9; с. 36], актуалізує в образі порфиру семантику вівтаря, на якому було принесено жертву інфернальним силам.

Норá, в якій зимували Боніфацій та Івась, наділена семантикою материнського лона, бо в ній було *«м'яко і затишно»* [9; с. 152]. Як зазначає Г. Башляр, *«мешкати в печері означає <...> бути причетним до життя в самому лоні Землі як матері»* [5; с. 88].

З міфологемами землі і повітря у *«Зачарованих музикантах»* пов'язані образи духів, для створення яких Г. Пагутяк інтерпретує матеріал як слов'янської, так і кельтської міфології. Наприклад, *«ті, що літають у повітрі й живуть під землею»* генетично споріднені з образами кельтської міфології, а образ лісовика цілком відповідає уявленню про нього як представника української демонології. Утім, і в слов'янській міфології *«до стихії повітряного простору причетні духи, божества і створіння, які мають здатність літати, пересуватися в цьому просторі»* [8; с. 67].

Таким чином, у творах Г. Сковороди домінує етико-філософська семантика міфологем першостихій, виражена у співвіднесеності з категоріями гріха й любові (вогнь), самопізнання й чистоти (вода), високими устремліннями духу (повітря), подоланням плотських прив'язаностей (земля). У художній прозі Г. Пагутяк міфологеми вогню, води, землі й повітря засвідчують зацікавленість письменниці суміжними світами, відображеними в архетипних образах як української, так і світової міфології.

Список використаних джерел

1. Агапкина Т. Дом Сварога. Словарь [Электронный ресурс] / Т. Агапкина. – Режим доступа: <http://pagan.ru/slowar/lipa8.php>
2. Башляр Г. Психоанализ огня / Г. Башляр. – М. : Прогресс, 1993. – 174 с.
3. Башляр Г. Вода и грёзы. Опыт о воображении материи / Г. Башляр. – М.: Издательство гуманитарной литературы, 1998. – 268 с.
4. Башляр Г. Грёзы о воздухе. Опыт о воображении материи / Г. Башляр. – М.: Издательство гуманитарной литературы, 1999. – 344 с.
5. Башляр Г. Земля и грёзы о покое / Г. Башляр. – М.: Издательство гуманитарной литературы, 2001. – 320 с.
6. Башляр Г. Избранное : Поэтика пространства / Г. Башляр. – М.: Российская политическая энциклопедия, 2004. – 376 с.
7. Войтович В. Українська міфологія / В. Войтович. – К.: Либідь, 2002. – 664 с.
8. Завадська В. 100 найвідоміших образів української міфології / В. Завадська, Я. Музиченко, О. Таланчук, О. Шлак. – К.: Орфей, 2002. – 448 с.
9. Пагутяк Г. Зачаровані музиканти : роман-феєрія / Г. Пагутяк. – К.: Ярославів вал, 2010. – 224 с.
10. Пагутяк Г. Рукави, вологі від роси // Пагутяк Г. Мій Близький і Далекий Схід : Повість та есеї / Г. Пагутяк. – Львів : ЛА «Піраміда», 2014. – С. 86–131.

11. Скворода Г. Вірші. Пісні. Байки. Діалоги. Трактати. Притчі. Прозові переклади. Листи / Г. Скворода. – К. : Наукова думка, 1983. – 542 с.
12. Софронова Л. Три мира Григория Сквороды / Л. Софроновна. – М. : Индрик, 2002. – 464 с.
13. Элиаде М. Мифы, сновидения, мистерии [Электронный ресурс] / Мирча Элиаде. – Режим доступа : http://royallib.ru/book/eliade_mircha/mifi_snovideniya_misterii.htm
14. Элиаде М. Священное и мирское [Электронный ресурс] / М. Элиаде. – Режим доступа : http://modernlib.ru/books/eliade_mircha/svyaschennoe_i_mirskoe

Стаття надійшла до редакції 30 грудня 2014 року.

ПІДСВІДОМЕ ТА ОНІЧНЕ В ТВОРЧОСТІ ГРИГОРІЯ СКОВОРОДИ, МИХАЙЛА КОЦЮБИНСЬКОГО ТА НАТАЛЕНИ КОРОЛЕВОЇ

Анотація. У статті аналізується одна з категорій маргінального – сон. Розглядаються сни-твори українських письменників Григорія Сковороди, Михайла Коцюбинського, Наталени Королеви. Демонструється сон, як прототип підсвідомого: бажання і страху (за Зигмундом Фройдом). Сон розглядається також як тимчасове вмирання, що зближує категорії сну та смерті. Образ пророчого сну добре виписано в Старому Завіті, що часом також стає об'єктом для інтерпретації у письменників.

Ключові слова: сон, маргінальна категорія, межовість, підсвідоме, смерть, автор, текст.

Аннотация. В статье проводится анализ одной из категорий маргинального – сна. Рассматриваются сны-тексты украинских писателей: Григория Сковороды, Михайла Коцюбинского, Наталены Королевой. Демонстрируется сон, как прототип умирания, что сближает категорию сна и смерти. Образ пророческого сна хорошо выписано в Старом Завете, что иногда становится объектом для интерпретации у писателей.

Ключевые слова: сон, маргинальная категория, граница, подсознательное, смерть, автор, текст.

Annotation. One of the marginal categories – a dream – is analyzed in the paper. Ukrainian writers (Hryhorii Skovoroda, Mykhailo Kotsiubynskyi, Natalena Koroleva) dreams works are examined. A dream is demonstrated as a prototype of unconscious: desire and fear (by S. Freud). A dream is also considered as a temporary dying, that approximates categories of dream and death. An image of prophetic dream is well describes in the Old Testament that also becomes a subject of writers' interpretation.

Key words: dream, marginal category, limit, subconscious, death, author, text.

Сон – найпотемніша сторона нашого буття, яка залишається непізнаною та є загадкою навіть після появи великої кількості досліджень філософів, психологів, медиків. У снах люди стають хворими, виліковуються, вмирають, набираються сил, пригадують і забувають щось. Сни можуть розповісти про підсвідомі переживання та емоції, про такі орієнтири та потяги, які ніколи не були відомі індивіду. До прийому сну зверталися усі види мистецтва: від театру до музики, від танцю до літератури.

У нашій праці досліджуємо сни в оповіданні Наталени Королевої «Мати», Михайла Коцюбинського «Сон» та «Сон» Григорія Сковороди, датований «24.11.1758». Вважаємо, що сон Г. Сковороди не є простою копією сновидіння, адже той, хто спить, ніколи не пам'ятає все достовірно, а, навпаки, довигадає. Тому сон Г. Сковороди, хоч і може вважатися найменш «художнім», усе ж таки залучаємо до розмови. Для нашого аналізу обираємо сни саме цих письменників, бо між їхніми сновидіннями є цікавий подібний код, який вартий уваги. Сон Г. Сковороди у цьому дослідженні нам важливий більш контекстуально, адже його сон є одним з перших, які відкрили дискусію довкола сну як літературного тексту. У цьому дослідженні варто згадати про антологію снів

сучасних українських письменників «Сновиди», яка вийшла 2010 року у видавництві «А-БА-БА-ГА-ЛА-МА-ГА». Антологія вміщує сні 80-ти сучасних українських письменників – від найвідоміших до наймолодших. До цієї книжки включено й сні Г. Сковороди та його учня М. Ковалинського про свого вчителя.

Для того, щоб переконатися, наскільки по-різному трактують сні філософи, науковці, лікарі, достатньо лише прочитати повне зібрання великої праці відомого філософа Зигмунда Фрейда «Тлумачення сновидінь». З. Фрейд присвятив велику частину свого життя дослідженням снів; він на практиці спостерігав за своїми пацієнтами; найчастіше працював з невротиками, бо у них сновидіння виражені яскравіше. Загалом було шість видань його «Тлумачення сновидінь», які щоразу доповнювались та уточнювались. Шосте видання побачило світ ще сто років тому, в 1912 році, у Відні, але й досі залишається найбільшим і найважливішим дослідженням про сон.

Упевнені, що такі особистості, як Наталена Королева та Михайло Коцюбинський, були б дуже цікавими для З. Фрейда не лише своїми художніми творами про сон, а й як незвичайні індивідуальності. Саме тому для власного дослідження обрані їхні художні тексти як основні. Також згадуємо про «Сон» Василя Стефаника, бо в снах цих авторів чи не найкраще можна простежити взаємозв'язок між сном та реальністю.

В оповіданні Наталени Королевої «Мати» від самого початку не зовсім зрозуміло, що йдеться про сновидіння – реальність межує зі сном, стани перетікають один в одній. Авторка описує власні страхи та свою печаль, ідентичні її реальному життю. Наталена Королева упродовж життя була емігранткою, постійно змінювала країни, а з часом сама вже констатувала, що не знає, якого роду і звідки вона. **«І чого подалася вона на еміграцію?»** – питає себе в тисячний раз. **«Хіба ж не однаково було вмерти вдома? Все одно ж і тут незабаром доведеться вмирати... самотньо, як собака, серед чужих, таких дивних людей і умовин...»** [5; с. 34]. Тема еміграції не давала спокою письменниці упродовж цілого життя, одним з найяскравіших прикладів цього є автобіографічна повість письменниці «Без коріння». В оповіданні «Мати» Наталена Королева привірно себе до «русской беженки» [5; с. 34], бо все життя тікала від чогось, але так і не переконалася, чи щось таки своє знайшла. З. Фрейд, досліджуючи сновидіння, дійшов до думки, що сні є нашими бажаннями або страхами та віддзеркаленням власного минулого. Вченому довелося упродовж довгих років пояснювати, чому навіть те, що ми не хочемо бачити у сні, є втіленням нашого бажання. Можемо спробувати застосувати теорію З. Фрейда у дослідженні того моменту з оповідання, де письменниця говорить про еміграцію. Пригадуємо, що Наталена Королева і сама не хотіла повертатися до Іспанії, котра була її батьківщиною з уже відомих нам причин. Ця країна стала для неї символом болю, бо саме тут померла її мати, а батько відмовився від дочки. Вона була приречена носити шляхетне ім'я, хоча бажала бути простою, незважаючи на те, що народилася в аристократичній родині. Еміграція була і її болем, і порятунком. Власне тому з темою еміграції стикаємося в багатьох творах Наталени Королевої. Зустрічається вона і в оповіданні «Мати», яке можемо трактувати як сон з того моменту, коли з героїнею починаються химерні, дивні речі. Перехід від реальності до сну показано в тексті майже непомітно: **«Пані Захаріяниці прикрила руками світлинки й підвела голову: з кутка, ніби відділившись від ялинки, дуже повільно наближалася, немов плула до неї темна жіноча постать»** [5; с. 38]. Між перегляданням світлин і сном була лише єдина межа – перехід у стан сну. Авторка в тексті не описує цей момент як початок сновидіння, і це є найцікавішим епізодом, бо в ньому можна констатувати маніпуляцію автора читачем. Наталена Королева переносить читача вже в новий, маргінальний вимір, але спочатку адресат про це не знає. Коли письменниця ставить питання, ким же є ця постать, що без запрошення та стуку в двері з'явилася перед ліричною героїнею, сама ж спершу роздумує, що це або жебрачка, або

божевільна. Проте навіть у сні авторка звертається до підсвідомого, яке є основою її реального життя, – релігії. І слова «кожен гість – Божий посол і радість у дім» [5; с. 39] символізують духовність та смирення письменниці. Авторка приймає будь-який розвиток подій, бо так велить Бог, і за цими словами можна простежити життєве кредо Наталени Королевої, бо в більшості випадків вона покладалася на вищі сили. З. Фройд стверджував: *«Чим глибше ми проникаємо в аналіз сновидінь, тим частіше ми потрапляємо на сліди переживання дитинства, які в прихованому змісті сновидінь грають роль їх джерел»* [14; с. 178]. Дитинство Наталени Королевої пройшло в тісному спілкуванні з Богом, яке залишило вагомий відбиток на її житті та творчості.

Письменниця у повісті «1313» від імені героїні роздумує про сон: *«Не всі сни суть віщі, й вірувати кожному снові було б однаково, як вірити в чарівні дитячі казки. Але ж чи не часто бачимо волю Господню, об'явлену людям у снах? Обминаючи пророчий сон праотця Якова, поминаю сни Йосипа Єгипетського, не торкаючись взагалі Старого Завіту, але згадаймо лише, як найсвятіший зі смертних, той, кого Господь вибрав за охоронця сина свого єдинородного на землі, святий Йосиф тричі пізнавав зі снів волю Божу. Згадаймо багатьох інших святих, от, наприклад, хоча б святого Полікарпа, єпископа смірнського, якому Господь послав сон, ніби святому горить подушка під головою, й зрозумів святий Полікарп, що є йому вість про спалення на стосі»* [3; с. 189]. Пригадуємо зі Старого Заповіту, що всі, про кого згадує Наталена Королева: і Йосиф Єгипетський, і Йосиф, батько земний Ісуса Христа, і Яків, бачили сни пророчі, в яких Бог розмовляв з ними загадками (як у снах Йосифа малого та снах, які він розгадував) чи розмовляв з ними через сон (як з Яковом та Йосифом з Назарету).

Аналізуючи повість Наталени Королевої «Сон тіні», можемо одразу звернути увагу на назву художнього тексту, епіграфом до якого є рядки Піндара: *«Людина? Тіні сон»*. Письменниця посилює увагу на тому, що людина – це ніщо інше, як сон тіні, лише одна мить у часі та просторі Всесвіту. Проте у повісті є і звертання до сну-галюцинації, яке демонструє, що підсвідоме, яке виливається у свідомість, є нашими бажаннями і віддзеркаленням думок: *«Геленіон! Мене зурочили! На мене напустили якись чари! Я роблю одне, а думаю інше. Ось і ця ніч серед танцю я побачила раптом себе ніби в якомусь храмі... посеред нього стояла одинока статуя бога... А я ніби танцювала... потім немов щось вдарило мене по очах, і я зомліла від жаху. Я впала на самому закінченні... коли Псіхе вміває. Овації були страшні! А мене винесли з подіуму... Це, мабуть, так мені поробила Меланто-тесаліанка...»* [6; с. 51]. Між видінням, дрімотою та непритомністю Ізі думає про своє кохання, яке вперше трапилось з нею. *«Дитино, кожен мусить зажити перше кохання. Але від того мало хто вмирає. В тебе, справді, справа складна. То ж мусиш міцніше взяти себе в руки. Глянь, як блискуче до тебе всміхається життя. Ти ще дівча, дівчинка, а вже славна гістрія.»* [6; с. 51]. Ізі намагаються переконати, що її неміч – в її коханні, але дівчина поводить себе як причинна від почуття, яке виїдало душу, а душа – тіло. У романі також особливе ставлення до ще одного рівня маргінального – до смерті, яка є продовженням сну. Наталена Королева в автобіографічних текстах неодноразово казала, що боїться смерті, і у творах описувала смерть як продовження сну (оповідання «Мати»): *«А смерть? Таж вона ще більша неминучість, як кохання! Аби тільки не прийшла передчасно», – згадав сказані за вечерею слова Аврелія. Але як окреслити те «передчасно», коли ми не знаємо, доки й нащо ми мусимо жити? І потім – Танатос такий же прекрасний, крилатий, завітчаний і усміхнений, як і Ерос! Ні, мабуть, і кохання, і смерть мусять приходити несподівано»* [6; с. 68]. Головний герой роману Антіной, який не претендує на центральність своєї постаті, жахається від метелика, який сів йому на долоню, бо на спині того був намальований білий голий людський череп. *«Жива істота чи тільки привид? Чи ж би враз, як відчув у серці перший заблиск*

кохання, смерть посилала вже свого посланця? Невже оракул сказав правду, що кохання і смерть придуть разом?» [6; с. 69].

Такий же страх смерті переживає і Ж. Дерріда, засновник зламу структури. Він зміг змінити систему, але не зумів постструктурулізувати власну душу. В одному з останніх інтерв'ю зізнається, що дуже боїться смерті і не готовий прийняти її: *«Мене ніколи так сильно не переслідувала неминучість смерті, як у моменти щастя та насолоди. Насолоди і сльозливого страху перед неминучістю смерті – це одне й те ж саме. Коли я згадую своє життя, я думаю, що мені пощастило любити навіть нещасливі моменти, благословляти їх (майже всі, крім одного). Коли я згадую щасливі моменти, я, звісно, і їх благословляю, хоча вони приводять мене до думок про смерть, до самої смерті – як те, що вже пішло, закінчилось...»* [2; с. 142]. Філософ зумів зламати теорію та процес, час та контекст, але єдине, що не зміг зробити автор, – змінити задум Бога і зламати код смерті. Смерть, на думку Ж. Бодрійяра, є «іншим» у системі, що прагне своєї досконалості. Він виділяє три стадії соціальної історії витіснення смерті: перша – підробка соціального з її метафізикою буття та видимості (від Ренесансу до промислової революції); друга – виробництво соціального з його діалектикою енергії (праці) і законів природи (промислової епохи); третя – симуляція соціального з її кібернетикою невизначеності коду. На третій, останній стадії, вважає Ж. Бодрійяр, настає можливість підриву системи [10; с. 1]. Система «підривається» і в повісті Наталени Королевої «Сон тіні», коли між смертю та коханням ставиться знак рівності. Письменниця наголошує, що і любов, і смерть мають подібні рівні. *«Пророцтва Скитської Діани в Немі, про помилки якої ніхто ніколи не чув, сказала цілком ясно, що смерть Антіноя прийде з його першим – і єдиним – коханням. І от лише заклепало в серце кохання, а вже стукає в двері й смерть!»* [6; с. 107]. Пророцтво збулося: Антіноя позбавили життя, подарувавши йому вічний сон, а Ізі «лежала, мов мертва» [6; с. 135].

У повісті Наталени Королевої «1313» Ермель приймає смерть іншого як безповоротність, яку треба прийняти, проте сам не висловлюється, чи міг би так само легко прийняти й свою смерть. *«Смерть – так смерть. Ну, що ж? Хіба ж вона не знала раніш, що смерть існує в світі? Щоправда, ще вона її не зустрічала. Але ж це неминуче! І нема нічого страшного в тім, що нині її побачила»* [3; с. 184]. Та Колумба схрестила на грудях руки й запитала знову ще з більшим викликом: *«І чи довго ще дуритимеш ти нас, безсоромна облудо?! Чи ж ти маєш силу, віру чи славу? Осягнення людського духа? Невмирущу поезію? Красу речей і почувань? Чи знищиш те, що кров'ю, стражданням і смертю здобули борці? Чи вчиниш так, щоб нове життя не поставало на руїнах, розвіяним порохом? Брехня – всі твої слова, бо ніщо і ніколи не вмирає в природі. Бо на кожній смерті настає нове життя, з кожного Вчора приходять Завтра, для котрого і Вчора – так само живе, а не мертве. Вмирання – лиш перехід до нового існування, бо Життя – вічне, бо воно є Рух, як навіть Рух є і все те, чим ти тут перед нами розхвсталась!..»* [3; с. 185]. Смерть, чуючи такі слова, залишається непохитною, хоч і приймає істину, яку висловлює їй Колумба: *«Твоя правда, – прозвучав немов з повітря глухий голос Смерті. – Я не для тих, що можуть сміливо дивитися в очі й сказати з повним переконанням: тебе нема! Так, для тих смерті немає!»* [3; с. 185]. Колумба бореться за можливість не увійти у вічний сон, бо сама себе ставить на протиположність Смерті, вважаючи, що має достатньо сили на це. У контексті сну ми також звертаємося до образу смерті у текстах Наталени Королевої «1313» «Сон тіні», бо смерть в історичних писаннях була лише вічним сном, який дарував можливість мандрувати вже іншим життям. Цю думку авторка переносить і у свої історичні повісті.

У новелі «Чайка» Наталена Королева демонструється смерть не як те найстрашніше, чого боїться людина. Мати віддає свого сина у полон смерті, де його душа зовсім зщезне за гріхи, бо вважає, що він не гідний життя.

Коли читаємо роботу Г. Левченко, перед нами також відкривається і завіса снів О. Кобилянської, які в дечому є дуже схожими на сни Наталени Королеви. Не йдеться про одне сновидіння, а про низку сновидінь, які були подібними одне до одного і все повторювались, повторювались. О. Кобилянська записувала сни у щоденники, здебільшого сни були інтимними й часом дублювалися. «Ользі Кобилянській снилися переважно еротичні сни. Серед них більша частина має значення прямого замітника здійснення еротичних бажань, прагнень, залицянь і пестошів. Тобто такі сни найчастіше і дублювалися. Проте ці сни не становлять собою чогось особливого з погляду психоаналізу, зважаючи на їхню типовість» [9; с. 31]. Звісно, З. Фройд лише б констатував досконалість своєї теорії. Сама ж письменниця ніколи не посилалася на З. Фрейда. Г. Левченко звертає увагу на невротичні стани О. Кобилянської [9; с. 82], яка часто описує еротичні сни, можливо, в цьому і була її особлива жіночність. Наталена Королева ж навіть у творчості намагається не говорити про еротизм. Це можна звести до її надмірної сором'язливості чи до двох одружень, в яких вона була зреалізована як жінка, або знову ж таки – просто до індивідуальних особливостей особистості. Г. Левченко пише про О. Кобилянську: *«Чітке розмежування у психічному житті «життя серця» та «духовного життя» – симптоматичне у проявленні невротичного характеру»* [9; с. 82]. Наталена Королева не описувала сни так, начебто це її сни, але, безперечно, йшлося про них. Єдиним її пошуком-виходом з кризи було бажання руху, а не сну.

Оповідання «Сон» М. Коцюбинського описує сни ліричного героя та його дружини. Якщо добре знати біографію письменника, то можна простежити багато паралелей між його бажаннями, страхами й тим, що йому сниться: «Потреба краси, що жила в душі Антона, викликала у нього потребу скрізь шукати її, але дійсність давала мало» [7; с. 253]. Чи не тому всі бажання ліричного героя втілювалися у снах: *«Він любив сни. Лягаючи спати, наче пускаєшся плисти по морю ночі, невідомою, чорному. Які пригоди там стрінеш, що там побачиш, переживеш, поки темні хвилі ночі не викинуть тебе на ясні береги дня?»* [7; с. 253]. Антін зізнається, що в нього немає різниці між сном та реальністю, і саме з цієї репліки розгортається найцікавіша частина оповідання, бо читач стає готовим до того, що усе те, що промовляє текст, є абсолютною правдою: *«Яка різниця, коли у сні так само бачиш, смієшся, страждаєш, переживаєш? Хіба дійсність не щезає так само безслідно, як сон? Хіба життя не бистроплинний сон, а сон не життя?»* [7; с. 256].

Ізотерики вважають, що сон – це інша частина реальності, в якій перебуває душа того, хто спить. Одна з основ учіння К. Кастенеди полягає в тому, що кожен просвітлений повинен навчитися керувати своїми снами, підіймати руки вві сні, змінювати хід сновидінь, зупиняти їх в ті моменти, коли сам того забажає. Про щось подібне та зовсім інше говорять відомі філософи, які досліджували сон (З. Фройд, О. Ранк, Ж. Брейер). Згадані автори трактують сон як іншу частину свідомості, що демонструє наші бажання та страхи. Ліричний герой оповідання М. Коцюбинського «Сон» мав у сім'ї дивну, але цікаву традицію ділитися з дружиною розповідями про сон, і вона теж щоранку оповідала йому свій. Тому сам сон виписаний автором дуже детально. Найпершим видивом у сні головного героя є море, яке завжди символізувало долю та життя людини, яка снить. Михайло Коцюбинський завжди турбувався за своє земне життя, намагався боротися з обставинами та хворобами, які роками мордували письменника. Автор прагнув щасливого, спокійного існування чи бодай того-таки «Intermezzo» хоч час від часу (до слова, саме ця новела стала одним з найважливіших творів письменника). М. Коцюбинський створює образ спокійного, гарного моря з

човнами і з білими вітрилами, а поряд з ним у сні – прекрасна панна, якої теж так бракувало у реальному житті митця. Дружина письменника Віра Устимівна не була єдиною жінкою його життя, тому автор розривався між двома коханнями. Другою була О. Аплаксіна, якій він присвятив сотні листів та свої почуття, які, можливо, й були насправді щирими. Жінка зі сну звертається до ліричного героя: *«Вам не здається, що море, як синій птах щастя: занурило голову в блакитний туман і розпустило павиний хвіст під самі скелі, де кожне очко горить синьо-зеленим вогнем?»* [7; с. 257].

М. Коцюбинський часто звертався до автотренінгу, щоб переконати своє підсвідоме в чомусь кращому і щоб воно збулося. Пригадаймо його довгі перебування в санаторіях на лікуванні, коли письменник переконував себе, що їжа може його зцілити, і сам того не помітив, як вона стала його фетишем. Про це дуже добре описано у статті С. Павличко *«Пристрасть і їжа: особиста драма Михайла Коцюбинського»* [11]. Дослідниця вважала, що М. Коцюбинський ховався за своїми художніми текстами, намагався повірити в них і уподібнитись до уявних образів: *«У творах він хотів бути не тим, ким був насправді. За спокійним плином його сімейного життя ховалася драма почуттів, з якими він собі не дав ради. А в текстах він ховає власну особистість, свою психологічну і естетичну розгубленість, інфантилізм, нарцисизм»* [11; с. 522]. І *«Сон»* М. Коцюбинського є яскравим прикладом бажання існувати у паралельній свідомості.

Трагедією життя письменника стали не зовсім щасливе родинне життя, любов до іншої жінки, постійні екзистенційні пошуки і проблеми зі здоров'ям. Усе це лягло в основу його *«Сну»*. Так само й оповідання *«Мати»* Наталени Королевої відображає увесь біль письменниці: імміграція, вічне почуття «іншості», самотність та горе від того, що вона так і не стала мамою. В автобіографічних текстах письменниці ніде не йдеться про бажання мати власних дітей, але якщо уважно досліджувати творчість авторки, можна помітити, як часто вона говорить про материнство. У тексті *«Мати»* головна героїня оплакує своїх дітей, які перебувають далеко, а потім до неї навідується дивна жінка, яка теж плаче і звинувачує, що гинуть її діти. В якийсь момент героїня розуміє, що до неї прийшла її небіжка мати (ми вже раніше згадували, що мати Наталени Королевої померла при пологах). Письменниця приймає всі докори своєї матері, вона їх описує у сні: *«Опам'ятайся, мамо!... Це говориш ти мені!? А чи ж ти, як стала матір'ю, чи спам'яталася ти хоч раз за ціле життя? Згадай: де були й де є твої діти? Кому на послуги віддала ти їх? А за кого вмерли ті, що вже не живуть?.. Не мати я тобі, зраднице!»* [5; с. 41]. Комплекс матері переслідував письменницю від початку і до кінця життя.

У сні також впливає питання національності та релігії, саме вони так само переслідували письменницю усе життя. Наталена Королева визначилась ще з дитинства, що вона православна, і навіть одруження з Іскамбером Ібн Курушем та переїзд до Персії не похитнули її віри. Проте авторка так і не визначилась, в якій країні її серце, її рідний дім. Сон Наталени Королевої закінчується жажіттям, і не зрозуміло, чи це лише сновидіння, чи героїня справді померла у сні: *«Смерть – це спочинок від чуттєвих вражень, від смикання на мотузочках устремлінь, від перебігу думок, від служіння плоті»* [1; с. 74]. Ще Арістотель пояснював, чому ми бачимо жажіття: *«Сновидіння – це не послання Господнє, і походження його не божественне, а диявольське, бо природа скоріше демонічна, ніж божественна. Сновидіння виникають далеко не завдяки надреальній щирості, а в результаті дійств законів людського духу, звісно, близькому до божества. Сновидіння визначається як душевна діяльність сплячого»* [14; с. 11].

Продовжуючи аналізувати оповідання *«Сон»* М. Коцюбинського, можна відчутти, як і сам читач поволі входить у хвилі морські, бо автор так описує його, що читачеві може здаватися, ніби відчуває все поряд. Ліричний герой продовжує ділитися сном зі своєю дружиною і переоповідає, що у сновидінні основну роль відіграє молода панна, в

яку він закохується: *«Я був чистий і свіжий, ти розумієш, я був молодий, не чув своїх літ і свого тіла, того лету брудного життя, я міг би летіти... Ти розумієш, що значить молодим бути і чистим? Ти не забула?..»* [7; с. 262]. Для письменника сон є втіленням бажань, смутком за молодістю, поверненням у минуле. Навіть якимось подібно перегукується його реальна історія з дружиною та коханою, з одного боку, та з дружиною та дівчиною зі сну – з іншого. *«Море гойдало нас злегка, а ми сиділи поплич і наші тремтіння зливались в одно. І коли я глянув на неї, то близько перед собою побачив її вуста, такі червоні, що навіть ніч...»* [7; с. 270]. З цих слів герой зізнається дружині, що цілував дівчину зі сновидінь і думає про те, що коли йому це снилося, то він міг би і в реальності зрадити дружині. Оповідання «Сон» є дуже близьким до реальних біографічних моментів М. Коцюбинського.

Таким же близьким є «Сон» В. Стефаника, в якому герой твору мріє про родючу землю, про закінчення весни і час, коли розквітає все, що можна вкусити. *«Грунт – то спосіб до всього, як твій є, він тебе зазіє, і накриє, і погодує, і честь тобі поведе...»* [13; с. 113]. І тут сниться те омріяне, чого бажав ліричний герой – Бог дає йому грінку землі, але не наказує випускати, наказує тримати. *«Зубами держи її, кохай, як коли жінку, що тобі під руку вдалася...»* [13; с. 114]. І люди у сні вірять, що Бог дасть пшеницю, що Бог буде милосердним. І заговорили про худу худобу, що хилилася з голоду, бо весна лиш на порозі, а годувати нема чим.

Сон Г. Сквороди «24.11.1758» є надто коротким, і текстуально його непросто розглядати, проте простежується те особисте, що найбільше турбувало митця. Ще з апокрифів пам'ятаємо: автори шукали відповіді на питання, що є гріхом і як побороти в собі бажання до розбрату та гріховності. *«В одному місці я був, де царські палати, убори, музика, танці; де закохані то співали, то розглядали себе у дзеркалах, то бігали із кімнати в кімнату, знімали маски, сідали на пишні постелі тощо»* [12; с. 331]. Але і в сні підсвідоме виводить Г. Сквороду на той правильний шлях, що був йому подарований долею. Автор описує момент у тому самому сні, коли у день сходження Святого Духа служив літургію і проголошував: *«Бо святий ти, Боже наш!» і ін. до кінця. При цьому на обох хорах протяжно співали: «Святий Боже...» Сам же я з діячком перед престолом кланяюсь до землі, внутрішньо відчуваю найсолодше задоволення, яке не можу передати»* [12; с. 331].

Теорій і трактувань сновидінь безліч, але більшість науковців та лікарів залишаються однодумцями в тому, що сон – це відображення наших бажань та страхів. На прикладах текстів українських письменників Григорія Сквороди, Ольги Кобилянської, Михайла Коцюбинського, Василя Стефаника та Наталени Королевої можемо переконатися, що сні авторів були прототипами їхніх таємних бажань і життєвих трагедій: *«І в убогому є радість на світі: подрімати солодко в приємних снах! В них бо й убога вдова стає на хвилину щасливою, повною сил, молодою істотою та знаходить усе, чого їй бракує»* [4; с. 324].

Список використаних джерел

1. Аврелій М. Наодинці з собою / Марк Аврелій. – Л. : Літопис, 2007. – 212 с.
2. Деррида Ж. Наконці-то научилася жити / Жак Деррида // Вопросы философии. – 2005. – № 4. – С. 133 – 145.
3. Королева Н. 1313 / Наталена Королева // Королева Н. Предок / Наталена Королева – К. : Дніпро, 1991. – С. 135 – 269.
4. Королева Н. Quid est Veritas / Наталена Королева // Королева Н. Без коріння. Во дні они. Quid est Veritas? / Наталена Королева – Дрогобич : Відродження, 2007. – С. 263 – 554.

5. Королева Н. Інакший світ: екзотичні оповідання / Наталена Королева. – Л. : Бібліотека «Дзвонів», 1936. – 181 с.
6. Королева Н. Сон тіні / Наталена Королева // Королева Н. Предок. Наталена Королева. – К. : Дніпро, 1991. – С. 5 – 135.
7. Коцюбинський М. Сон / Михайло Коцюбинський // Коцюбинський М. Твори : у 2 т. / Михайло Коцюбинський – К. : Державне видавництво художньої літератури, 1950. – Т.1. – 1950. – С. 251 – 273.
8. Коцюбинський М. Цвіт яблуні / Михайло Коцюбинський // Коцюбинський М. Твори: у 2 т. / Михайло Коцюбинський. – К. : Державне видавництво художньої літератури, 1950. – Т 1. – 1950. – С. 390 – 397.
9. Левченко Г. Маргінальність як початок шляху до психологічної цілості / Галина Левченко // Зачарована казка життя Ольги Кобилянської : моногр. – К. : Книга, 2008. – С. 167 – 176.
10. Основи філософських знань. Розділ другий. Проблеми онтології та гносеології. – Режим доступу: <http://schoollib.com.ua/filosofiya/1/129.html>
11. Павличко С. Пристрасть і їжа: особиста драма Михайла Коцюбинського / Соломія Павличко // Павличко С. Теорія літератури / Соломія Павличко. – К. : Вид-во Соломії Павличко «Основи», 2002. – С. 505 – 525.
12. Скворода Г. 24.11.1758. Сон Григорія Савича Сквороди / Григорій Скворода // Сновиди: сни українських письменників / [упоряд. Тарас Малкович]. – К. : А-БА-БА-ГА-ЛА-МА-ГА, 2010. – С. 331 – 332.
13. Стефаник В. Сон / Василь Стефаник // Стефаник В. Своє слово / Василь Стефаник. – К.: Веселка, 1991. – С. 113-114.
14. Фройд З. Толкование сновидений / Зигмунд Фройд. – Минск. : Харвест, 2004. – 479 с.

Стаття надійшла до редакції 29 листопада 2014 року.

УДК [821.161.2Вовк+821.161.2Скворода].091

Юлія Григорчук
(м. Київ)

ВІДЛУННЯ ФІЛОСОФСЬКИХ ІДЕЙ ГРИГОРІЯ СКВОРОДИ У ТВОРЧОСТІ ВІРИ ВОВК

Анотація. *Стаття висвітлює ідейно-змістовий паралелізм і поетикальне суголосся художніх творів Віри Вовк і Григорія Сквороди.*

Ключові слова: *світогляд, ідея, мотив, образ, символ.*

Аннотация. *Статья освещает идейные параллели, присущие творчеству Виры Вовк и Григория Сквороды, а также демонстрирует поэтикальную близость художественных миров писателей.*

Ключевые слова: *мировоззрение, идея, мотив, образ, символ.*

Annotation. *The article deals with the ideological analogy and poetical similarity of the works of Wira Wovk and Hryhorii Skovoroda.*

Key words: *world outlook, idea, motif, image, symbol.*

«Не для того нам дано взірець / мудреця з вузликом на кийку, / щоб бовваніти ідолом... / Якщо ти великий, зійди із престолу / і сядь поруч замітача вулиці. / Тобі неспаде з голови авреоля, а він – схаченеться, / і, може, відкриє в собі людину» [10; с.125]. Цими афористичними рядками у вільновіршованій формі розпочинається розділ «Слідами Григорія Савича» із книги «Паломник» – сучасного інтелектуального роману української письменниці з Бразилії Віри Вовк.

Творчість авторки і доробок мислителя поєднують багато суголосних, перехресних моментів. Це і гуманістична спрямованість, і життєствердний пафос становлення свідомої, духовно вільної особистості, і зосередженість на онтологічних питаннях буття, себе- і сенсопошуку. Насамперед їх споріднює спільне джерело ідей і образів – Біблія, – із зерен якої проріс і «сад думок» Григорія Сквороди, і художній світ Віри Вовк. Зближує обох митців і органічна єдність філософії і творчості, слова та життя. Як зазначає М. Тарнавська, **«творчість Віри Вовк пронизана релігійними мотивами»** [16; с.239], а С. Гординський підкреслює: **«Все, що вона висловлює, є виявом її світогляду, точніше, християнського світогляду»** [13; с. 360]. Ще один фактор ідейно-естетичного відлуння цих віддалених у часі, але духовно близьких постатей – мандрівний вимір життя, самобутньо віддзеркалений у творах.

Наведені факти засвідчують зриму близькість світоглядно-аксіологічних орієнтирів Віри Вовк і Григорія Сквороди. Варто згадати й те, що українська письменниця, хоч виростала й формувалася як особистість за межами Батьківщини (в Німеччині й Бразилії), однак глибоко знає і невтомно популяризує за кордоном українську культуру. З-поміж опублікованих нею перекладів вітчизняної класики – португаломовне видання байок Григорія Сквороди під назвою «Fábulas» (1978), до якого ввійшли усі тридцять творів зі збірки «Байки Харківські», і глибока аналітична вступна стаття «Ghryghory Savytch Skovorodá, poeta e sábio» («Григорій Савич Скворода, поет і мислитель»); а також видана 1985 р. збірка португаломовних переспівів його байок – «Fábulas de Cabo Frio» («Байки Кабо-Фріо»). Загалом же, магнетизм творчої особистості «українського Сократа» багатогранно віддзеркалений у доробку Віри Вовк. У приватному листі вона зізнається: **«Скворода – дуже близький мій душі. Я намагаюсь жити за його навчанням»**. А в інтерв'ю з Людмилою Таран,

відповідаючи на запитання про «улюблену філософську лектуру», Віра Вовк першим називає ім'я українського мислителя: **«Я люблю філософів-поетів – таких, як Сковорода, Тагор, Лаоцзи»** [15; с.7]. Невипадковим є й нагородження письменниці у 2006 році Міжнародною літературною премією імені Григорія Сковороди «Сад Божественних пісень» за книгу новел «Сьома печать».

Які ж саме погляди філософа найвиразніше відлунують у творчості Віри Вовк і як виявляється це суголосся?

Передусім і мислителів, й авторці притаманна кордоцентрична природа світобачення, коли ключем до розуміння людини і сотвореного Богом світу постає не рефлексивно-аналітична, а інтуїтивно-духовна засада. Як і Григорій Сковорода, Віра Вовк у різножанрових творах пропагує ідею самопізнання, невтомного пошуку свого земного призначення (спорідненої праці), розвиває тему всеприсутності Бога в природі, проявлення Його невидимої натури через видимі знаки довкілля, опрацьовує мотиви смерті для світу з його марнотною гонитвою за привілеями й почестями і духовним преображенням особистості, що суголосне віднайденню в собі істинної, внутрішньої людини. Всі ці ідейно-аксіологічні паралелі багатогранно віддзеркалені в художніх текстах авторки, зокрема найприкметніше виражені на трьох рівнях:

- 1) персонажному;
- 2) мотивному;
- 3) образно-символічному.

Розглянемо їх детальніше.

1. Мандрівне життя Віри Вовк, ознаменоване сквородинськими ідеалами свободи, мудрості, щирої гармонії з природою, органічно відображене у долях її героїв. Усі вони – емігранти, скитальці, мандрівники, які прагнуть справжніх цінностей у карнавальній круговерті світу. Це і філософи (Морфо – «Стілкування з опалевим метеликом»), і письменники (Віра – «Духи й дервіші»), і науковці (Нестор Звонимир – «Останній князь Звонимир»), і митці (Альма і Раїна – «Старі панянки», Роман Мореплавець – «Каравела»), і духовні особи (Андре Шардон – «Вітражі»); загалом же, інтелектуали-ідеалісти, які глибоко рефлексують над прожитим, «листкують Премудрість / у книзі Сімох Печатей» [5; с. 233]. Усі вони сукупно (й кожен із них зокрема) асоціюються з постаттю мандрівного мислителя. Ця паралель іноді ледь помітна, а почасти свідомо підкреслена, заартикульована, як у поезії «Сковорода» з драми «Іконостас України»: **«Поет, байкар, лютир / Той, кого світ даремно ловить, / У світі маг і володар»** [3; с.157] – філософ символізує тут природну мудрість і вітаїстичну силу нації, в майбутнє якої щиро вірить авторка.

Із образом «українського Сократа» імпліцитно асоціюються персонажі прозових творів письменниці. Так, монах Северин Дзвін («Тотем скальних соколів») типологічно нагадує Сковороду: **«з торбою на плечах, сухий як тріска», він «не був говіркий і <...>жив собі, як птах на волі...»** [6; с. 68–69]. Уже в цих мікродеталях вміщено прихований натяк на образ мислителя, згодом увиразнений у повісті: **«Северин не звичайний собі пройдисвіт <...>а що ходить із мішком на спині, то Сковорода також ходив так убраний. Він – чоловік учений, зразу видно»** [6; с. 97–98]. Текстуальна паралель Северин – Сковорода окреслена тут не лише вербально, а й розвинена на рівні характеротворення. У розділі «Северин Дзвін» Віра Вовк кількома штрихами описує постать і життєвий шлях цього «мудреця без книг» і «ченця без ряс», колишнього «студента Львівського теологічного факультету», який в юні роки «перестудіював твори Плятона й Аристотеля <...> ранньогрецьку християнську лектуру <...> західних християнських учителів», однак у часи **«переслідування клеру, за порадою свого настоятеля, покинув духовну семінарію <...> щоб жити серед людей як простий робітник, нести їм Слово Божє...»** [6; с. 71–72]. Фрагментарна і стисла, ця характеристика виграноє образ небуденної, високоосвіченої людини, яка сповідує

сковородинську максиму: *«Невидное сильняе есть своего виднаго и от невиднаго зависит видное»* [14; с. 432], тому навіть у часи жорстоких переслідувань і гонінь самовіддано виконує свою щоденну місію: шевця – для зовнішнього світу й ченця – для спраглих Бога душ. Так, ненав'язливо, але промовисто, твір постулює тривкість і вітаїстичну силу християнських ідеалів справжньої, живої віри, що здатна перемінити світ.

Алюзійно з постаттю Григорія Сквороди асоціюється й головний герой роману «Паломник» – італійський емігрант-українець Джованні. Топологія життєвого шляху цього аскета-мандрівника нагадує інтелектуальне становлення Северина. Спершу «непомітний студент історії», згодом – відомий професор «в Болонському, а потім Падуанському університетах» [10; с. 6] і, врешті, – філософ-мандрівник без даху над головою, він відмовляється від усіх надбань, щоб *«жити, як польові лілєї й небесні птахи...»* [10; с.126]. На критичну репліку приятеля *«Сьогодні не часи Григорія Савича, щоб безсрібником по світу тинятися»* [10; с. 126], Джованні свідомо відповідає: *«Не забувай, однак, що я, перш усього, – паломник»* [10; с. 127]. У цьому контексті мандрівка («паломництво») постає символом, що виражає «самоздійснення людини як культурної істоти» (В. Табачковський), життя якої – це шлях, ознаменований постійним вибором *«однієї з двох доріг: лівої (дороги гріха) чи правої (дороги порятунку)»* [18; с. 176]. Власне, у світлі сквородинського постулату пошуку «правої дороги» й розгортається подорож героя, яка охоплює майже двадцять країн різних континентів і увиразнює найрізноманітніші колізії людського буття. Як і український філософ, паломник Віри Вовк замислюється над питаннями, в чому полягає людське щастя, як знайти мир і чи можлива гармонія в цьому строкатому, «заяложеному різними пороками світі»? [10; с. 5].

У двадцять восьмій пісні «Саду Божественних пісень» Григорій Скворода навчає, що не варто блукати світом, щоб знайти щастя, навпаки, слід зосередитися і збагнути його всередині себе (*«нужнѣйшее тебѣ найдеш то сам в себѣ»*) [14; с. 87]). Таке розуміння скеровує «розгортання ідеї «Пізнай себе» в перспективі «сродності», себто в площині проблематики узгодження людської волі (voluntas) із Божим промислом» [17; с. 145]. Аналогічну думку розвиває й Віра Вовк у розділі «Танцівниця бога Індри». *«Щастя, – стверджує письменниця, – залежне від уміння відчитати його (Божу – Ю.Г.) волю»* [10; с. 86]. Воно також виявляється у спорідненій праці, й тому, зізнається танцівниця паломникові, *«я щаслива, коли я танцюю»* [10; с. 86]. За твердженням Григорія Сквороди, щастя полягає й у тому, щоб не бажати більшого, ніж дає природа: *«Бог вездѣ есть, и щастіе во всяком состоянїи, если с богом в оное входим»* [14; с. 434]. Таке усвідомлення, власне, народжує душевний мир, бо *«кто согласнѣе с богом, тѣм, мирнѣе и щасливѣе»* [14; с. 416]. Внутрішня гармонія зі собою і з Творцем дає змогу побачити і збагнути гармонію в довкіллі. Як і Григорій Скворода, герой роману Віри Вовк вірить у мудрий, софійний порядок світу. Зокрема, мислитель стверджує: *«Думают, что в міръ все дѣлается на удачу так, как в беззаконном владѣнїи. Но распростри... очи твои и увидиши, что все дѣлается по самой точной правдѣ и равенству, а сим успокоишися»* [14; с. 123]. Аналогічні рефлексії часто висловлює мандрівник Джованні. На його думку, *«все на світі так упорядковане, мов у найскладнішій машині, де не можуть існувати винятки»* [10; с.108], тому навіть у найкритичніші моменти життя не варто зневірюватися, бо *«ми – в Божій опіці. Ніщо не станеться, що не має статися, що не записане в книзі вічності»* [10; с. 39]. В усвідомленні цієї правди й полягає, за авторкою, *«дорога через вершини й яруги життя до миру»* [10; с. 136], що художньо ілюструє її інтелектуальний роман «Паломник».

2. Загалом же, творчість Віри Вовк і Григорія Сквороди споріднюються багатьма суголосними мотивами.

Як і український мислитель, авторка постулює ідею самопізнання, а її драма *«Вершник і Криниця»* постає своєрідним віддзеркаленням сквородинського «Наркіса». В оригінальній формі діалогу чи, радше, діалогу-відлуння, письменниця передає тут розмову людини (Вершника) з власною совістю, голос якої втілюють анімистичні образи Криниці, Озера й Гори:

«Вершник: Дивися, криниця!

Криниця: Вершник, дивися!

Вершник: Ти – дзеркало.

Криниця: Дзеркало – я.

Вершник: Можу бачити в тобі своє лице.

Криниця: Своє лице можеш в мені бачити» [3; с. 179].

Вміло використовуючи алегорію й символіку, Віра Вовк заглядає в потаємне задзеркала людської душі, шукаючи відповіді на екзистенційне запитання, що діяти, коли «уже нічого втрачати, крім життя» [3; с. 182]:

«Вершник: Скажи мені, яка суть життя?

Гора: Трудиться... Трудиться...

Вершник: А коли всі труди даремні?

Гора: Усе ж таки далі трудиться... Ніщо не даремне, коли людина навчилася покори і стала на коліна перед святим у собі» [3; с. 184].

Як і Григорій Сковорода, Віра Вовк розгортає ідею самопізнання в ракурсі постійної праці над собою, неустанного «духовного самобудівництва» (С. Кримський), що полягає в подоланні в душі тлінного (гріха) й віднайденні вічної (Божественної) основи. Так, на шляху до вершини, Вершник сміливо перемагає Червоного Упира («жаль до себе самого»), Гірську Відьму («відчай»), Вія зі смертоносним поглядом («власні примари») і, врешті, стає вільною, духовно «преображеною» людиною, здатною бути «кухлем води» для інших [3; с. 183–184]. У Григорія Сковороди цей просвітлений, не обтяжений гріхом стан душі асоціюється із садом: *«Щастлив тот и без утѣх, кто побѣдил смертнѣй грѣх. Душа его – божїей град, душа его – божїей сад»* [14; с. 62], а досягнення цього стану – з віднайденням у собі істинної, внутрішньої людини.

Невід’ємна від ідеї самопізнання, концепція внутрішньої людини багатогранно висвітлена й у творчості Віри Вовк. Її персонажі раз-по-раз замислюються: *«що означає людина перед величчю всесвіту?»* [7; с. 482]. Це запитання набуває особливо гострого звучання в умовах технізації й гуманістичної кризи ХХ століття. В часи, коли «довкола горобина ніч, мов за днів Єремії» [3; с. 119], «світлі голоси» спонукають Валентина (героя «Триптиху») запалити свічку, а радше, віднайти її в собі:

«Валентин: Тут нема свічника, тим паче космацької трійці.

Світлі голоси: Добре пошукай. По всіх закутинах. І в собі. Піднеси свічник, Валентине...» [3; с. 119].

Як і в трактатах Григорія Сковороди, у творах Віри Вовк Божественне начало в людині найчастіше асоціюється зі світлом. Філософ стверджує: *«...сыщи внутрь себе свѣт... “Знай себе, довѣт за тебе”»* [14; с. 291]. В аналогічному ракурсі осмислює життєве завдання особистості й авторка, формулюючи своєрідний «закон світляка»: *«Бог хоче, щоб людина протидіяла хаосові, темряві. Хай би кожна людина несла у всесвіт стільки проміння, що несе світляк. Промінь до променя, світло до світла, наче колосок до колоска, що творить сніг, а сніг до снопа наповнить усю стодолу. Треба бути світляком...»* [7; с. 482–483].

Отже, з постулатом самопізнання нерозривно пов’язана ідея пошуку сенсу життя. На думку мислителя, він полягає в очищенні серця від половини гріха, в реалізації покликання, в осягненні внутрішнього спокою, тобто в діяльному наслідуванні Христа. Подібно трактує екзистенційне призначення й Віра Вовк, тільки ще виразніше акцентує його креативну, творчу природу: *«Повнота життя – творити прекрасне і робити*

людям добро. Це <...> два виправдання існування. Є ще третє, за Достоевським: *посвятити своє страждання Богові, але воно для святих*» [15; с. 6–7].

І філософ, і письменниця активно пропагують ідеал спорідненої праці. Для героїв авторки це передусім – художня творчість. Вона – той *«внутрішній голос», який кличе і вдень, і вночі*» [4; с. 30], спонукає *«підводиться на вершини*» [7; с. 517], ллється, *«наче ревно молитва»* [2; с. 287]. Вона – джерело правдивого щастя; тому любов до неї *«глибша, ніж любов до життя»* [4; с. 82]. Подібну думку висловлює й український мислитель: *«колько сладок труждающемуся труд, если он природный ...Сколько услаждается трудом пчела в собираніи меда»* [14; с. 420]. Тож, резюмує філософ, *«природному охотнику больше веселія приносит самая ловля и труд, нежели поставленный на стол жареный заяц»* [14; с. 430], а *«справжньому королеві, – підкреслює письменниця, – зайва корона: його короною мають бути характер і діла»* [4; с. 30].

Прикметно, що і Григорій Сковорода, і Віра Вовк часто висловлюють свої ідеї в місткій афористичній формі, а морально-етичні рефлексії митців іноді напрочуд суголосні, як-от:

– *«Нът радостнѣ, как жить по натурѣ»* [14; с. 126] (Григорій Сковорода); *«Для поэта найбільшою премією залишається його творчість»* [8; с. 72] (Віра Вовк);

– *«Схованим бути – це щось, виднеє все – це ніщо»* [14; с. 104] (Григорій Сковорода); *«Щоб бути великим, не конче стояти на виду»* [11; с. 46] (Віра Вовк);

– *«Долго сам учишь, если хочешь учить других»* [14; с. 440] (Григорій Сковорода); *«Тільки гідний приклад спроможний когось переконати, а не агресивне месіанство»* [5; с. 271] (Віра Вовк).

Наведені афоризми виразно засвідчують, що письменники вибудовують свою філософію не на ґрунті матеріальних цінностей, а проєктують її у вищий, ідеальний вимір. В одному з віршів Віра Вовк декларує: *«Це мій спосіб буття: / Левітую над буднем, / Не вдягаю серця в практичне»* [12; с. 88]. Звільнення від мирської суєти, пошук пристани від розбурханої стихії світу – наскрізний мотив і в ліриці Григорія Сковороди. Уже в другій пісні «Саду Божественних пісень» він проголошує: *«Оставь, о дух мой, вскорбь всё земляныи мѣста! Взойди, дух мой, на горы, гдѣ правда свята...Оставь земныи печали и суетность мырских дѣл! Будь чист, хоть на час малый, дабы ты выспрь возлетѣл!»* [14; с. 61].

Прикметно, що в ідейно-естетичній парадигмі митців «антиподом» світу, уособленням Божественних засад є природа. У пейзажних віршах Григорія Сковороди Бог проявляється через природу, ліричний герой спілкується з нею, насолоджується її красою. А в художніх текстах Віри Вовк Господь теж промовляє голосом доквілля: *«Бог говорив вже до мене вітром і дощем, розцвітав у магноліях і яблунях...»* [2; с. 101], а природа незримо славить свого Творця: *«в зоряному соборі / тополі шепчуть молитву / старі верби поприклякали / біля плащаниці ставу»* [3; с. 121].

Осмишуючи проблему вічного і тлінного, Григорій Сковорода доходить висновку, що існує невидима натура, Бог, яка *«всю тварь проникает и содержит, вездѣ и всегда был, есть и будет»* [14; с. 179] (за авторкою, *«променіє / від соняшних царств / до одноклітинних тварин»* [3; с.111]). Філософ стверджує: *«Ничто твое не пропадет потому, что бог порчи не знает»* [14; с. 179], а письменниця переконує: *«Ніщо не вмирає, все перетворюється...»* [2; с. 575].

На думку мислителя, проявлена у створіннях Божа Премудрість *«она весьма похожа на искуснійшую архитектурную симметрію, или модель, который, по всему материалу нечувствительно простираясь, дѣлает весь состав крѣпким и спокойный»* [14; с. 147]. Аналогічні роздуми про софійну будову світу висловлює Віра Вовк у поезії «Мандаля»: *«Тисячойменний спорудив / своєю премудрістю / на принципі ладу / велетенську мандалю. / Так кожна мандала / береже округину ладу, / а кожний лад*

окрушину мудрости, / і кожна мудрість ховає в собі / одне з Його тисяч імен» [1; с. 263]. Світоглядні віддзеркалення тут очевидні.

3. У максимально сконденсованій формі філософські ідеї письменників втілюються в символічній мові творів. Черпаючи зі спільного джерела – Книги Книг, Біблії, – образні знаки цієї мови концептуально споріднені між собою.

Так, символом вічності у Григорія Сквороди та Віри Вовк є коло. На думку Л. Ушкалова, філософ «називає безпочатковим і безконечним колом Бога, править про коло як про символ вічності («колесо – символ, який приховує в собі безмежне колесо Божої вічності»), про «доброкруглість» істини (*«Істина – доброкругла, неначе вічна райдуга»*), *говорить про коло як про джерело всіх фігур»* [18; с. 181]. У Віри Вовк коло теж виступає символом вічності. Її втілюють сонце, мандала, яблуко, вінок або ж абстрактні реалії, як-от коло гуцульського аркану чи коло народних свят в «Тотемі скальних соколів». Як і в Григорія Сквороди, Бог у творчій уяві письменниці асоціюється із сонцем: *«Бог був у його устах сонцем, що топило тверду льодову кору, якою обросло серце»* [2; с. 129], *«Ісус – сонце (а сонце ж – рух, ргитит мобіле!)»* [2; с.170], а райдуга постає символом «доброкруглості» істини: *«Так, я хочу молитися Тому, хто загорнений у сонце, / Бо молитва є звідні мости, веселки, аркади, / Що еднають коханців у чистім сузір'ї»* [1; с. 92].

В обох митців уособленням гармонійного, упорядкованого Божою Премудрістю світу є сад (з його інваріантами у Віри Вовк: квітник, гай). Поетка вірить: *«Колись перетвориться / Все, що болить, / У велетенський квітник, / І стане світ квітником...»* [12; с. 94]. Як і в образній палітрі поетичного «Саду...» Григорія Сквороди, в збірці її новел «Святий гай» цей символ постає втіленням людської душі. Водночас і наш мислитель, і авторка залучають рослинну символіку для тлумачення глибинних таємниць віри. Зокрема, символом життя, смерті й воскресіння Ісуса Христа в їхніх творах є зернина. Ліричний герой «Саду Божественних пісень» вірить: *«Зерно пшенично в нивах естли согниєт, вибиносьть естли нежива, нов плод внутрь цвѣтет»* [14; с. 65]. Цю ж думку метафорично висловлює Ісус у поезії Віри Вовк: *«З мене виросте колос / у Домі Хліба, / що нагодує всіх голодних / м'якушем неба»* [1; с. 320].

Прикметно, що і філософ, і письменниця, наскрізно опрацьовують у своїх творах тему протистояння свідомої, вільної особистості мирської суті світу. У Григорія Сквороди це протиріччя алегорично виражають образи моря і скелі, де море – земні пристрасті, а скеля – Бог і просвітлена Біблією людська душа, натомість у Віри Вовк цей антагонізм експлікують символи моря і човна («Вітражі» [2; с. 193]), моря і скелі («Мереживниця» [5; с.40]), вітру і щогли («Баляда про щоглу» [1; с. 204–205]).

Загалом, художні світи обох письменників мають багато спільного. У творах кожного з них автентичним виміром екзистенції є шлях, а «компасом» у цій мандрівці – невсипуще людське серце. Серце для авторки – осередок Божого духу в людині: воно «молиться» [12; с.106], співає «тихий хорал» [9; с. 68], «жде воскресіння» [12; с. 72], тужить «за безсмертям», горить «вічною ватрою» [1; с. 64]. В обох письменників серце, чисте і зігрите любов'ю, постає відблиском вічності у швидкоплинному світі. Авторка вірить: вічним є лиш *«те, що не минає, що завжди діє, що не зуживається... Серед людей воно має назву: Любов»* [10; с. 76]. Цю ж максиму констатує Григорій Скворода: *«Вся преходит, любви же ни»* [14; с. 280].

Отже, різножанрові та глибокозмистовні, філософсько-естетичні твори обох письменників виявляють струнку єдність образів і думок, міцно скріплених численними змістовими зв'язками. На ідейно-змістовому рівні їм притаманне суголосся філософських мотивів, на поетикальному – спільний, ґрунтований на біблійній образності, символічно-метафоричний стиль художнього вислову.

Список використаних джерел

1. Вовк Віра. Поезії / Віра Вовк. – К. : Родовід, 2000. – 422 с.
2. Вовк Віра. Проза / Віра Вовк. – К. : Родовід, 2001. – 448 с.
3. Вовк Віра. Театр / Віра Вовк. – К. : Родовід, 2002. – 448 с.
4. Вовк Віра. Каравела / Віра Вовк. – Л. : БаК, 2006. – 96 с.
5. Вовк Віра. Маскарада / Віра Вовк. – К. : Факт, 2008. – 288 с.
6. Вовк Віра. Тотем скальних соколів / Віра Вовк. – Л. : БаК, 2010. – 116 с.
7. Вовк Віра. Знамено, повісті і романи / Віра Вовк. – Л. : БаК, 2011. – 520 с.
8. Вовк Віра. Мережа / Віра Вовк. – Л. : БаК, 2011. – 152 с.
9. Вовк Віра. Зеніт / Віра Вовк. – Л. : БаК, 2012. – 102 с.
10. Вовк Віра. Паломник / Віра Вовк. – Л. : БаК, 2013. – 136 с.
11. Вовк Віра. Диптих / Віра Вовк. – Л. : БаК, 2013. – 120 с.
12. Вовк Віра. Вогонь Купала / Віра Вовк. – Л. : БаК, 2014. – 140 с.
13. Гординський С. Поезії Віри Вовк / Святослав Гординський // На переломі епох. Літературознавчі статті, огляди, есеї, рецензії, спогади. – Л. : Світ, 2004. – С. 360–361.
14. Сковорода Г.С. Повне зібрання творів у двох томах / АН УРСР. Ін-т філософії; Редкол.: В.І. Шинкарук та ін. – К.: Наукова думка, 1973. – Т.1. – 532 с.
15. Таран Л. Плекати Україну в душі. Розмова з Вірою Вовк / Людмила Таран // Хроніка–2000. – 1994. – Вип. 5/6. – С. 3–7.
16. Тарнавська М. Молитва при чужих вівтарях. Поезія Віри Вовк / Марта Тарнавська // Тарнавська М. Ключі до царства : [монографія]. – К. : Гелікон, 2001. – С. 235–241.
17. Ушкалов Л. Українське барокове богомислення : сім етюдів про Григорія Сковороду / Леонід Ушкалов. – Х. : Акта, 2001. – 222 с.
18. Ушкалов Л. Григорій Сковорода : семінарій / Леонід Ушкалов. – Х. : Майдан, 2004. – 876 с.

Стаття надійшла до редакції 30 квітня 2015 року.

УДК: 14+1.3+141.132+821.61.2

Райса Гусленко
(м. Київ)

ПРО ПОЕМУ «ЗМАГАННЯ ГРИГОРІЯ СКВОРОДИ» ВОЛОДИМИРА ПІДПАЛОГО

Анотація. Стаття присвячена аналізу символів, як джерел істини для Г. С. Сквороди та його прецедентних висловлювань, глибоке обмірковування яких В. Підпалим дало поетові невичерпні смислові глибини для втілення ідейного замислу поеми та створення в ній величного поетично-узагальненого образу філософа-мислителя, в монологах і діалогах якого відтворено суть та зміст його вчення.

Ключові слова: Біблія, концепція трьох світів та двох натур, літературні символи бароко.

Аннотация. Статья посвящена анализу символов, как источников истины для Г. С. Сквороды и его прецедентных высказываний, глубокое обдумывание которых В. Подпалым дало поэту неисчерпаемые смысловые глубины для воплощения идейного замысла поэмы и создания в ней величественного поэтически обобщенного образа философа-мыслителя, в монологах и диалогах которого воспроизведена суть и содержание его учения.

Ключевые слова: Библия, концепция трех миров и двух натур, литературные символы барокко.

Annotation. The article analyzes symbols as sources of truth for H. S. Skovoroda and his precedent statements, deep thinking of which gave V. Pidpalyithe inexhaustible sense depths for implementation of his ideologic poem conception and creation the grand poetic and generalized image of the philosopher-thinker, the essence and meaning of his teaching are reproduced in monologues and dialogues.

Key words: Bible, the concept of three worlds and two natures, literary baroque symbols.

Символ для Г. Сквороди – це джерело істини, можливість пізнати її в макрокосмі, мікрокосмі (передусім у власному) та символічному світі (Біблії) шляхом глибокого осмислення вже ustalених у староукраїнській літературно-писемній традиції, яка живиться і з античних та західноєвропейських витоків, зв'язків між предметами та явищами дійсності, заглиблення в невичерпні смислові глибини, що при цьому відкриваються, зумовлені різноманітністю знань мислителя... особливостями його мовної свідомості та лінгво-креативного мислення.

Гнатюк Л. П.

Поема «Змагання Григорія Сквороди» В. Підпалого була створена у відповідності з філософською концепцією Григорія Савовича: «*Мір сей... всегда и везде при своем начале, ... Как тѣнь при яблонѣ...*» [4; с. 258]. Для поета-філософа «*Світ, природа... існують завдяки Богові, який виявляє себе в них у ролі закону. Ісус Христос є вилитою Богом «найвищою премудрістю», а не однією з іпостасей його сутності. Істинна людина і Христос – все одне ціле*» [3; с. 308]. «*Чи же не учив я всіх: людина-Бог, якщо вона найсправжніша людина*» [4; с. 216]. У відповідності з цим, автор поеми духовні скарби найсправжнішої людини умовно переносить у духовний світ Г. Сквороди.

Постать великого любомудра і правдолюбця з Полтавщини як «істинної людини» – в центрі чотирьох стін. У них — відчутно майже на фізичному рівні концепт ущільнених до неймовірності біблійних та світових знань — античних, західно-європейських, — глибинно пов'язаних з тогочасною дійсністю, осучаснених та впорядкованих геніальним мислителем в чіткі логічні світоглядні принципи його вчення. Оточений чотирма стінами, що слугували в поемі також символом печерної самотності, сидить Григорій Савич на лаві за старим столом. Сили добра сконцентровані у правому його плечі, яке вище лівого. Освітлена стіна символізує благословенну мудрість його творинь, залишених на папері його правицею. «...**Встав Григорій Савич... Тепер їх у хаті двоє – він і тінь його на освітленій стіні**» [1; с. 215]. Тінь уособлює значимість його творчих досягнень та щаблі земного життя, їх скороплинність у вимірах від суспільно-свідомого віку філософа до останнього його кроку у вічність. «**Решти трьох стін в імлі, в мороці, хоч кожен може ставити їх там, де хоче**» [1; с. 215]. Для аудиторії, що активно володіє філософськими та морально-етнічними аспектами вчення мислителя, три стіни, як уособлення трьох світів його філософської концепції, виривають з мороку. Стають видимими. Це – ознака світового визнання горизонтів його творчих надбань.

У поемі постать Г. Сквороди – центр надпотужної духовності «істинної людини». До нього сходяться всі символи трьох світів та двох натур. Метафорично В. Підпалій пов'язує їх між собою багатовекторним мисленням філософа у межах цієї філософської концепції та умілим його досвідом бачити зв'язки між макрокосмосом, мікрокосмосом і символами у єдності видимого і невидимого світів. Життєвий досвід мислителя, набутий у борні з «юрбою», – гріховним світом – В. Підпалій презентує як змагання. Композиційно поема має ритмічну організацію – монолог та діалоги Григорія Савовича. В їх основі – сквородинські думи. Це вагомні роздуми поета-філософа, які є сутністю його вчення та основою вербального тексту поеми «Змагання Григорія Сквороди». Їх називають прецедентними висловами. Монолог та діалоги поеми супроводяться фрагментами прозових текстів. Довершені до неймовірності, викликають глибокі почуття. Зворушують душу. Символи прозових текстів – чотири стіни, свічка, буря, ритмна ніч, коріння дерев та ін. Вони спонукають відчутти невичерпні смислові глибини ритмічної частини поеми. На їхньому тлі змагання Г. Сквороди стають виразними, масштабними. Я. Розумний, аналізуючи поему, охарактеризував її так: «**Цей твір – підсумки життєвого досвіду, розчарувань та візій філософа**» [1; с. 353]. М. Наєнко [1; с. 455, 456] також відзначає наявність біографічних моментів з життя поета-філософа в поемі «Змагання Григорія Сквороди». Обидва літературознавці відзначають «осучаснення сквородинського духу» В. Підпалім у його збірці «Сквородинські думи», а також «прагнення пізнати себе та свою... епоху» [1; с. 456]. Моєю метою є пошук прецедентних висловлювань Г. Сквороди, що підтверджують думки Володимира у його поемі про філософське вчення та життєвий досвід просвітника.

Насамперед – це алегорія темної ночі. Вона уособлює імперську державу, котра зруйнувала Січ, закріпачила Україну. По суті — це «юрба», для якої «заповіди божія суть тяжкь і горкь». Гріховний «род человекскій!... Хищнее суть птиц,... злобнѣ звѣрей, лукавѣ гадов,... невѣрнѣ моря..., яко зль родятся [4; с. 306]. Не спіймав цей світ любомудра, хоча «юрба» «засіяла землю, у люті серце злом перепახала» [1; с. 216].

У добу занепаду та духовної кризи в державі змагався поет-філософ за право «узнять план в земних и небесних пространних матеріалах, прильпившихся к вѣчной своей симметрии»... [4; с. 132], щоб міряти «Коперника світи» [1; с. 216]. Мислитель проводить паралель між вічністю і зерном, як уособленням нетлінної енергії Божої. Утверджує необхідність пізнати, «что суцая иста... состоит в зернѣ» [4; с. 137], в тугій зернині, «яка уже лежить на рубежі». Володимир Підпалій проводить паралель між вічністю і зерном, з якого все проростає в мікрокосмі: «У міріадах крапель маси

краплю, А в ній гранчасту і тузу зернину» [1; с. 216]. *«Сіє сьмя ... утаеваєт в себї силу Божію, нетльнную, вьчнную»* [4; с. 372]. Філософ розвиває вчення про дві сторони всього суцього, закликає проникати в сутність речей, щоб перемогти *«бьшенные мысли и мучительные духи. Они-то суть сьмя, глава и начало всякія челоувьчєскія злобы»* [4; с. 145].

Вселенський сад вінченосної благодійниці *«порізниє з людиною живою таки людиною сушу..., та не омив нечисті мислі – бурю її люту»* [1; с. 216]. Ця тема актуальна. На часі. В. Підпалий ще з далеких 1970-х років ніби застерігає всіх, хто має хоч клаптик власної землі: «Будьте пильні!», щоби, як тая благодійниця, для вас «пан» і «раб» не узаконили на конституційному рівні. У діалозі – філософська оцінка Сковородою долі закріпаченого Катериною II трудового селянства, козацтва та моральної кризи духовенства і козацької верхівки, що отримали статус дворянства. Г. Сковорода відмовився тримати ганебний дах над смородом і брудом, «щоб вільно їм (духовенству) було у тому храмі глаголити...». Образ духовно зубожілого суспільства – ганебний дах. Він, на думку Григорія Савовича, «розчавить колись-таки... усіх». Та йому, на жаль, *«не судилося на тому святі бенкетувати...»* [1; с. 217]. Натомість він став «найзамітнішою постаттю з усіх діячів 18-го віку».

Великий «філософ не виявив якоїсь чіткої конфесійної належності,.. своїм його вважають різні релігійні течії» [3; с. 308]. Благословенна мудрість творчої спадщини мислителя «стіни затінені розсовує». «Розумом видим и осязаем в наличности, а примечаем и обладаем сердцем» [4; с. 150]. Цю тезу з *«Діалог, или разглагол о древнем мірѣ»* сповідує головний герой у поемі: *«Маю все, що маю за любов, що серцем у своєму серці бачу і думкою скеровую»* [1; с. 217]. «Перший розум наш» безумовно змагався за свободу. Її постулати він висловив у вірші *«De Libertate»* та у 12-й пісні *«О свобода! В тебе я начал мудреть»* [1; с. 42]. Свободу, окрім мудрості, Г. Сковорода пов'язує з духовністю людини: *«Духовный ...челоувьк есть свободен»* [4; с. 44]. Глибоко хвилювала мислителя свобода. Як особистість, «гостро національно свідома», він прагнув боротися за свободу України. Це його ідея Духовної (Горньої) республіки. Її влучно назвав В. Шевчук «домінантою мудрості та культури в суспільстві задля збереження національної ідентичності» [5; с. 139]. Горня республіка Г. Сковороди – *«горы, гдѣ правда живет свята..., страна, в коей... незаходимый свѣт, темную мыслей наших бездну просвѣщающей..., побуждает сердце наше к восходу на гору мира»*[4; с.177]. Це духовне єднання «вибраних» людей. Про них філософ говорить: *«истина всегда в малолюдном числѣ просвѣщенных божіих челоувьков царствовала и царствует, а мир сей прияти не может»* [4; с.167]. Все своє життя поет-філософ присвятив служінню Богові та вихованню «вибраних» людей. Серед них – М. Ковалинського, В. Томару, котрі свого часу посідали значні державні посади. Дійсно – *«світ ловив його та не спіймав»*.

«Горня республіка» мислителя та осучаснена «республіка далекої свободи» В. Підпалого – є дилемою роздвоєності поета, що перебував під пильним оком КДБ. Його болючі думи про себе і свій час дещо затьмарювали ідею Духовної Горньої республіки і він боявся *«одного – аби з собою / в республіку далекої свободи / людина не взяла.../ свою роботу рабську...»* [1; с. 217].

Символічним у поемі *«Змагання Григорія Сковороди»* бачимо вогник свічки. Він символізує надпотужну силу Розуму філософа-просвітителя. «Золоті стежки його змагань... зливаються у ясну дорогу», що була потребою його душі, та сенсом його життя. А сонце його благословенного вчення ніколи не згасне, бо геніальний мислитель все життя проповідував Святе Письмо, як джерело істини. «Його чисте, чуйне і до всього прекрасного здібне серце складало всю його власність» (Г. Гесс де Кальве). Тому мислитель і вчив людину нести в серці своєму Боже, нетлінне, вічне – Істину, Добро, Красу, – жити за заповідями Господніми.

Насамкінець прецедентні тексти визначили вербальний текст поеми та ніби рукою Великого Майстра представили у часі та філософській глибині досягнення, успіхи та розчарування мислителя.

У майстерно вибудованій композиції поеми В. Підпалій виразними художніми словами, в досконалій бароковій формі розкрив справжню сутність вчення Г. Сквороди та змагання за його право відбутися в нашому суспільстві генієм, якого не минули і розчарування.

Список використаних джерел

1. Підпалій В. О. Золоті джмелі: вибрані твори (упоряд. та приміт. Н. А. Підпалої, худож. оформ. К. І. Сулими. – К. : Твім Інтер, 2011. – 560 с.
2. Підпалій В.О. Тут все з дитинства серцеві знайоме.. Упорядкування Н. А. Підпалої – Полтава: Видавець Шевченко Р. В., 2011, – 504 с.
3. Релігієзнавчий словник / За ред. професорів А. Колодного і Б. Лобовика. – К. : Четверта хвиля, 1996. – 392 с.: - укр. мова.
4. Скворода Г.С. Повне зібрання творів у двох томах / АН УРСР. Ін-т філософії; Редкол.: В. І. Шинкарук та ін. – К. : Наукова думка, 1973. – Т.1. – 532 с.
5. Шевчук В.О. Національна ідея в Україні, зокрема національно-визвольна, та її подвижники: Істр. нарис. – К. : МАУП, 2007. – (Б-ка журн. «Персонал»). – 272 с.

Стаття надійшла до редакції 26 червня 2014 року.

УКРАЇНСЬКА ЛІТЕРАТУРНА ТРАДИЦІЯ КІНЦЯ ХVІІІ – ПОЧАТКУ ХІХ СТ. ТА ЇЇ ЗВ'ЯЗОК З ТВОРЧІСТЮ ГРИГОРІЯ СКОВОРОДИ

Анотація. У статті досліджується літературний рух України кінця ХVІІІ – початку ХІХ століть через призму духовної, літературної спадкоємності творчості Григорія Сковороди. Констатується, що постать Г. Сковороди стала знаковою для різних літературних епох, тому сьогодні посилюється увага науковців до освоєння спадщини українського філософа та письменника. Подається стисле окреслення специфіки сприйняття доробку письменника-філософа в українському письменстві кінця ХVІІІ – початку ХІХ століття. Визначається місце Григорія Сковороди в історії української думки, адже його різноманітна унікальна особистість викликає зацікавленість не лише професійних науковців, а й усіх, кого цікавить функціонування та розвиток різноманітних сфер сучасного світу. Різностороння творчість Сковороди як філософа-мислителя, письменника, педагога, музиканта, художника, знавця духовної спадщини Античності і Середньовіччя, його суспільно-історичні, етичні й естетичні погляди становлять важливий етап у розвитку вітчизняної наукової і суспільно-політичної думки.

Ключові слова: Просвітництво, Г. Сковорода, бібліографія, творча спадщина, духовна спадщина, сквородинознавство, літературний розвиток.

Аннотация. В статье исследуется литературное движение Украины конца ХVІІІ – начала ХІХ веков сквозь призму духовной, литературной преемственности творчества Григория Сковороды. Констатируется, что фигура Г. Сковороды стала знаковой для различных литературных эпох, поэтому сегодня усиливается внимание учёных к освоению наследия украинского философа и писателя. Подаётся сжатое определение специфики восприятия наследия писателя-философа в украинской литературе конца ХVІІІ - начала ХІХ веков. Определяется место Григория Сковороды в истории украинской мысли, ведь его разнообразная уникальная личность вызывает интерес не только профессиональных учёных, но и всех, кого интересует функционирование и развитие различных сфер современного мира. Разностороннее творчество Сковороды как философа-мыслителя, писателя, педагога, музыканта, художника, знатока духовного наследия Античности и Средневековья, его общественно-исторические, этические и эстетические взгляды составляют важный этап в развитии отечественной научной и общественно-политической мысли.

Ключевые слова: Просвещение, Г. Сковорода, библиография, творческое наследие, духовное наследие, сквородиноведение, литературное развитие.

Annotation. This paper examines the literary movement in Ukraine during late eighteenth - early nineteenth century through the lens of spiritual succession of literary works of Hryhori Skovoroda. It is noted that the figure H. Skovoroda was significant for various literary periods, so today scientists enhance attention to the research of Ukrainian philosopher and writer heritage. Brief outline of the specific perception of works and philosopher works at the end ХVІІІ - early ХІХ century is given. The place of H. Skovoroda in the history of Ukrainian opinion, because of the unique personality diversifies interest not only of professional scientists but also all those interested in the operation and development of various areas of the

modern world. H. Skovoroda versatile work as a philosopher and thinker, writer, teacher, musician, artist, scholar spiritual heritage of antiquity and the Middle Ages, his socio-historical, ethical and aesthetic views is an important stage in the development of national scientific and political thought. Hryhori belongs to the typical representatives of Ukrainian educational philosophy, and is often called the Ukrainian Socrates. His biography has demonstrated a rare example of coordination of his own philosophical system with his chosen way of life behavior that certainly deserves respect. Ascetic image of wandering philosopher is perceived by many generations of Ukrainian as the ideal sage prophet who taught his people, told them the truth about the true good. In our view, despite ideal and utopia of some hypotheses and assertions literary heritage of H. Skovoroda did not lose its significance in our time, when the results of labor become dangerous for our further existence, when for the purpose of making a profit by standards are not respected, yet not every person can realize herself according to aptitudes and abilities and have fun with their work. In our opinion, the revival and modernization of the theme of «sister» work set by H. Skovoroda about 250 years ago, its actualization, can contribute to the solution of many problems of today.

Key words: education, H. Skovoroda, bibliography, creative heritage, spiritual heritage, literary development.

Постановка проблеми. У багатомітній історії України XIX століття належить особлива роль. Попри всі інші духовні й культурні здобутки, що ними збагатилася українська нація у XIX сторіччі, це період, упродовж якого здійснилося перебазування усього духовного й культурного життя нації на живу, потенційно потужну й багату мову, що функціонувала як розмовна. Мова простолюду в цей час поступово, але неухильно стала мовою по суті всіх освічених верств українського народу, набула статусу літературної. У давній українській літературі знаходимо різні за інтенсивністю свого вияву риси і бароко, і класицизму, і передромантизму, і просвітницьких тенденцій [7; с. 109]. Літературний розвиток допроваджує їхні ознаки аж до XIX ст., періоду, в якому у сутнісних рисах розкрилися такі, спільні для всіх літератур доби, художні напрями, як романтизм, реалізм, натуралізм. Також і трохи пізніша доба, в якій заявляють про себе символістські, неоромантичні, неокласицистичні риси художнього мислення, декадентизм і модернізм, переконує, з одного боку, у спільності європейської парадигми, а з іншого – у примітній своєрідності, якою мусить відзначитися й реально відзначався національний літературний розвиток того часу [5; с. 21].

Розвиток культурної спадщини України та її народу нерозривно пов'язаний з іменем великого філософа і письменника, педагога Григорія Сковороди, який жив і творив у XVIII столітті.

Григорія Сковороду відносять до типових представників української просвітницької філософії, а також часто називають українським Сократом. Його біографія засвідчила рідкісний приклад узгодження власної філософської системи із обраним ним способом життєвої поведінки, що, безперечно заслуговує поваги. Аскетичний образ мандрівного філософа сприймається багатьма поколіннями українців як ідеал мудреця-пророка, який навчав свій народ, доносив йому правду про істинне благо. На думку мисленика, саме філософія, або «любомудріє», як він говорив, скеровує усе коло справ до мети, щоб дати життя духові, благородство серцю, світлість думкам [8; с. 42].

Велич філософа-мисленика – полягає насамперед у тому, що його філософсько-літературна спадщина не втрачає своєї самобутності і до сьогодні. Співзвучними сучасності є чимало духовних настанов митця, його пошук правди життя, людської ідентичності, невід'ємними атрибутами якої є любов і свобода, внутрішній стоїцизм.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Особистість Григорія Сковороди віддавна привертає пильну увагу науковців, а його творчий доробок від початку студій

над ним і по сьогодні постає «зрядям різних ідей і поглядів» (З. Генік-Березовська), викликаючи чимало суперечок: досить пригадати бодай ґрунтовні сквородинознавчі розвідки Д. Багалія, М. Сумцова, О. Єфименко, Ф. Зеленогорського, Ф. Кудринського, А. Лебедева, П. Житецького, а також класичні студії В. Ерна (1912), Д. Оляччина (1928), Д. Чижевського (1929, 1934) та ін. Помітне зростання цікавості до особи й творчості Сквороди в самій Україні та поза її межами свідчить про значущість цієї непересічної постаті в історії української культури взагалі та письменства зокрема. Варто також назвати імена таких учених, як Т. Бовсунівська, І. Стогній, Р. Мовчан, М. Сулима, М. Корпанюк тощо. У їхніх працях робиться спроба наукової ретроспективи світогляду письменника, аналізується творчість у контексті української та світової літератури.

Метою розвідки є стисле окреслення специфіки сприймання доробку письменника в українському письменстві, визначення місця Григорія Савовича Сквороди в історії української та всесвітньої думки, адже його унікальна особистість викликає цікавість не лише в професійних істориків, філософів, політологів, а й в усіх дослідників питань функціонування та розвитку гуманітарних галузей науки, мистецтва.

Виклад основного матеріалу. На початку XIX ст. українське письменство складалося в умовах помітних змін у житті нашого суспільства. Тоді на чолі національно-культурного руху опинилася нова соціальна верства – інтелігенція, яка поступово усвідомлювала себе носієм загальнонародних, а не лише вузьких станових, інтересів. При цьому важливо пам'ятати, що специфічно інтелігентський рух як особливий феномен був знаком доби Просвітництва – саме тоді він заявив про себе як основну силу історичних, суспільних та культурних перетворень. Не дивно, що український інтелігент кінця XVIII – перших десятиліть XIX ст., починаючи усвідомлювати себе носієм національної традиції, відчував водночас досить тісний зв'язок з європейським духовним життям [7; с. 96].

В Україні, як і в усіх країнах «некласичного» типу літератури, ідеї Просвітництва функціонували в умовах ідеологічної кризи феодального суспільства, яке ще зберігало міцні позиції (в Україні наприкінці XVIII ст. відбулася навіть реофеодалізація суспільного устрою), і національного гноблення. Тут Просвітництво не мало належної соціального ґрунту для свого розвитку й міцного зв'язку з найрадикальнішими проявами цього руху, внаслідок чого була ослаблена його філософсько-політична сфера. Натомість на перше місце виходять науково-просвітницький та етико-гуманістичний напрями (вони найбільшою мірою виражали інтереси міських низів і селянства), тісно пов'язані з ідеєю національно-культурного відродження. В Україні в центрі уваги опиняється духовне життя людини, питання онтологічної єдності її з природою, віра в розумні основи природи й людини, ідеї природної рівності людей незалежно від їх становища, морально-етичного перевиховання особистості, критика моральних вад суспільства [3; с. 77].

Перші десятиріччя XIX ст., що проходять в Україні під гаслами Просвітництва, були періодом формування суспільно-політичних поглядів більшості українських письменників просвітительської орієнтації.

Закономірно, що в умовах лібералізації суспільного життя, в свідомості українських письменників з'явилися ілюзії про можливість досягнення гармонії суспільних та індивідуальних інтересів через моральне самовдосконалення людини та помірковане приведення суспільного організму у відповідність із потребами такої «виправленої» людини. Як і всі просвітелі, вони спиралися на абстрактну громадянську свідомість особистості, покладаючи основне сподівання на виховання за принципами розуму й справедливості. Тому критика феодальної монархії у них не зачіпала її політичних та економічних основ, а вимога перебудувати суспільство на засадах «природності» була поєднана з антропологічною критикою людських вад. Звідси – переважна орієнтація у творчості не на соціальну сатиру, а на гумор. Для останнього характерні не однобічна критика й заперечення, а прагнення знайти позитивне в

заперечуваній дійсності. Комічне, отже, виступало не тільки засобом осміяння вад, а й формою утвердження очищеної за допомогою сміху здорової суті явища. Тому в письменників-просвітителів, як правило, немає нерозв'язних життєвих колізій. Сторони конфлікту ще соціально непримиренно не протиставлені (як у творчості Т. Шевченка), і сам він здебільшого рухається до мирного розв'язання [6].

За таких умов в українській літературі просвітницьке уявлення про місце й призначення людини в світі складалося на основі власної національної традиції, зокрема на онтологічній і філософсько-етичній концепції Г. Сковороди.

Роль Г. Сковороди у становленні нової української літератури, звичайно, особлива. У спрощеній версії історико-літературного канону він виступає останнім яскравим репрезентантом давнього письменства, що ніби фокусує в собі його здобутки й водночас віддзеркалює ситуацію кризи й занепаду давньої культурної традиції. Така позиція просто зобов'язує розглядати Г. Сковороду не лише як видатну особистість – філософа й письменника, а ще й як надзвичайно важливу в контексті всього українського життя культурну тему [4; с. 3].

На ту роль, яку Григорій Сковорода відіграв в історії нашої духовності, вказує його внесок у розвиток філософської думки та красного письменства в Україні. За словами декого з науковців, Сковорода, з одного боку, виробив таку філософію, що не була «перелицюванням, парафразою» якоїсь іншої думки, oprіч української, а з другого, – збагатив українську літературу новими образами, темами, жанровими формами тощо [5; с. 84]. Григорій Сковорода жив і творив на зламі двох визначальних для вітчизняної культури діб – Бароко й Романтизму, а відтак, його часто вважають представником тієї або тієї доби. З огляду на це, Д. Чижевський відводить Сковороді центральне місце в історії української інтелектуальної традиції [10; с. 51]. Він, досліджуючи систему думок Г. Сковороди в її єдності та цілості, шукав джерела його філософії у вченнях Платона, Спінози, Раймаруса, а також – в українських мислителів, і прийшов висновку, що все-таки Г. Сковорода «почався» з «німецької містики» (праць В. Вайгеля, Фр. Хр. Етінгера, та слов'янських мистиків – П. Величковського, Я. Коменського) [10]. Нині його сприймають як представника національного кордорцентризму – «філософії серця». Г. Сковорода знаменує завершення українського бароко і перехід до літератури нової. **«...З ним літературний барок не доживів, а догорів повним полум'ям до кінця та враз згас»** [10; с. 51], – писав Д. Чижевський, підкреслюючи значимість XVIII ст. в культурному розвитку нації.

Д. Багалій зазначав, що він «майже однаково вагу надавав і вільній філософській думці і своїй Сковородинівській Біблії, джерелу християнської релігії в його власному, а не православному, не християнському розумінні» [1; с. 356]. За його вченням, людина може бути щасливою тільки тоді, коли зрозуміє, збагне істину, пізнає світ [1; с. 41]. Під символічним світом Г. Сковорода розумів Книгу Книг (Біблію) в найширшому значенні, як усю духовну культуру, і, отже, наближався до осягнення символічної природи людської культури як такої. Таке осягнення було здійснене і філософськи обґрунтоване лише в XX ст. [1; с. 8].

Ю. Барабаш вказував, що, на жаль, ані поетика, ані філософсько-моралістичні ідеї Г. Сковороди в новій українській літературі не розвинулися **«... не до екзистенціальних проблем, не до «нрава» і «права» окремої особистості було нашій літературі, її без останку поглинали гнів і біль, та соціальний протест, політичні пристрасті, боротьба за виживання нації, мови, зрештою – за власне виживання»** [2; с. 28].

Своєю творчістю Г. Сковорода підсумував найвищі досягнення давнього українського письменства. Його поетична спадщина – це поезія роздумів над сенсом і суттю життя: **«Щастя, а де ти живеш?», «Розпошир у даль свій зір, як і розуму коло», «Ми тебе зовсім марнуєм...», «Розмова про премудрість...» Вона утверджує гуманістичні ідеали, гідні людини. Твори «Гей ти, пташко жовтобоко...», «Гей ти,**

нудьго проклята...», «Осінь нам приходить, а весна прийшла...», «Всякому місту – звичай і права» викривають негативні явища тогочасного суспільства. Він належить до тієї художньої доби, люди якої були переконані в тому, що віршами можна сказати все те, що ми говоримо прозою [9; с. 239]

Філософський і літературний спадок, життєвий і творчий шлях Г. Сковороди були об'єктом досліджень філософів, істориків, літературознавців, письменників. Його образ творила і мудра народна творчість, наповнена легендами, анекдотами. *«Він є, безперечно, найцікавішою постаттю історії українського духу» [10; с. 5]*

Висновки. Бібліографія творів Г. Сковороди та творів про нього, яка становить більше двох тисяч позицій, відображена в численних довідково-бібліографічних виданнях. Серед великої кількості матеріалів, присвячених Григорію Сковороді, подано спробу виокремити лише основні, значимі, що мають джерелознавчі, історіографічні і підсумовуючі функції. Зокрема, маємо констатувати, що в художній і науковій спадщині видатного українського письменника, філософа, педагога залишається ще багато «білих плям», включаючи і актуальні в контексті розвитку напряму локальні історії, нез'ясовані питання життя та творчості цієї неординарної постаті в контексті його доби та соціокультурного середовища.

На тлі вагомих здобутків у справі вивчення джерел сквородинівської прозової і поетичної творчості, її ідеології, риторики та жанрової природи слід відзначити питання, що з'ясовані недостатньо або зовсім не зазнали опрацювань. Так, наприклад, глибшого розв'язання вимагає проблема його залежності від новочасних містиків Заходу та зв'язку з різними релігійними течіями тієї доби. Не вичерпаним у доробку Григорія Сковороди залишається питання топіки, а подальше його опрацювання може прислужитися студіям над риторикою його поезій, а також прозових творів.

Загалом, феномен Г. Сковороди-письменника впродовж усього існування української літератури викликає до себе значну цікавість науковців і сьогодні, через сто років від початку серйозного студіювання, продовжує приховувати в собі ще чимало таємниць.

Список використаних джерел

1. Багалій Д. І. Український мандрований філософ Г. С. Сковорода / Д. І. Багалій. – К. : Вид-во «Орія» при УК СП «Кобза», 1992. – 472 с.
2. Барабаш Ю. Я. Вибрані студії. Сковорода. Гоголь. Шевченко / Ю. Я. Барабаш. – К. : Видавн. дім «Києво-Могилянська академія», 2006. – 744 с.
3. Бовсеунівська Т. Феномен українського романтизму: У 2-х частинах: Ч. 1 / Тетяна Бовсеунівська. – К. : Київський інститут «Слов'янський університет», 1997-1998. – 189 с.
4. Бордукова Н. Літературна творчість Григорія Сковороди в українській та світовій гуманістиці ХХ ст.: Автореф. дис... канд. філол. наук: 10.01.01 / Н. В. Бордукова; Харк. нац. ун-т ім. В. Н. Каразіна. – Х., 2001. – 20 с.
5. Борзенко О.І. Сентиментальна «провінція» (Нова українська література на етапі становлення) [монографія] / Олександр Борзенко. – Харків: ХНУ, 2006. – 322 с.
6. Історія української літератури ХІХ століття / Автори: М. Т. Яценко, О. І. Гончар, Б. А. Деркач, І. В. Лімборський, Є. І. Нахлік [Електронний ресурс] – режим доступу: <http://www.ukrlit.vn.ua/info/xix/index.html>
7. Лімборський І. Погранична літературна ситуація як факт художньої свідомості / І. Лімборський // Українська мова і література в середніх школах, гімназіях, ліцеях та колегіумах. – 2004. – № 4. – С. 108-119; 2005. – № 1. – С. 95-102; 2005. – № 3. – С. 96-101.

8. Попович М. Григорій Скворода: Філософія свободи: 2-е вид. / М. Попович. – К. : Майстерня Білецьких, 2008. – 256 с.
9. Шевчук В. Пізнаний і непізнаний Сфінкс: Григорій Скворода сучасними очима: Розмисли. — К. : Університ. вид-во «Пульсари», 2008. – 526 с.
10. Чижевський Д. Історія української літератури: Від початків до доби реалізму. – Тернопіль: Феміна, 1994. – 480 с.

Стаття надійшла до редакції 20 квітня 2015 року.

УДК 821.161. – 92.09 (092)

Микола Корпанюк
(*м. Переяслав-Хмельницький*)

ПАТРІОТИЧНО-ПОЛІТИЧНА ПАРАДИГМА ЛІТЕРАТУРНОЇ ПУБЛІЦИСТИКИ ЙОСИПА ВЕРЕЩИНСЬКОГО

Анотація. У розвідці аналізується ренесансно-класицистична змістовна, художньо-естетична та історико-літературна вартість політично-публіцистичних трактатів Йосипа Верещинського та їхня роль в розвитку національних державотворчих, націєцентричних ідей в другій половині XVI ст.

Ключові слова: Йосип Верещинський, політично-публіцистичні трактати, Відродження, класицизм, козацька держава, націєцентризм, історико-художня вартість, українська римокатолицька еліта, патріотизм.

Аннотация. В статье анализируется ренессансно-классицистическая содержательная, художественно-эстетическая и историко-литературная ценность политико-публицистических трактатов Иосифа Верещинского и их роль в развитии национальных государстворазвивающих, национально-центрических идей во второй половине XVI века.

Ключевые слова: Иосиф Верещинский, политико-публицистические трактаты, Возрождение, классицизм, Козацкая держава, нациоцентризм, историко-художественная ценность, украинская римокатолическая элита, патриотизм.

Annotation. This article analyzes Renaissance and Classicist meaningful, artistic, aesthetic, historical and literary value of political and journalistic treatises of Yosyp Vereshchynskiy and their role in the development of national state building, public spirit ideas in the second half of the XVIth century.

Key words: Yosyp Vereshchynskiy, political and journalistic treatises, Renaissance, classicism, Cossack state, public spirit, historical and artistic value, Ukrainian Roman Catholic elite, patriotism.

На підставі добре простудійованих латино-й полономовних літературних пам'яток українців XV-XVI ст., Володимир Литвинов прийшов до висновку, що в тодішній філософсько-етичній думці «католицької русі» ідеї громадянського гуманізму, суголосні з європейськими, охоплювали ідеї патріотизму, етнічної, національної окремішності, державовідновлення, конфесійної, політичної самобутності [5; с. 214-215].

Їхніми творцями було гроно високоосвічених інтелектуалів української проєвропейської інтелігенції, діячів римокатолицької української конфесії – проповідників, філософів, письменників, істориків, політологів-публіцистів, які, одержавши вищу освіту в європейських університетах, набувши певного досвіду в поширенні ідей Гуманізму в боротьбі зі середньовічною схоластиком, повернувшись додому, стали на шлях оновлення суспільно-національного життя свого народу. Вони обґрунтовують потребу втілювати в життя прогресивні ідеї Відродження як нагальну і природну потребу в розвитку суспільства, людини, а через них людства й держави, зокрема, «національної єдності і культури, правової рівності людей незалежно від станової приналежності, відокремлення світської влади від церковної, активності індивідуального буття» [1; с. 103].

Історія національної латино-і полономовної літератури, гуманістичного вчення розпочинається з творчого доробку львівського архієпископа Григорія з Сяноку

(Сяноцького), Юрія з Дрогобича (Котермака) і в XVI ст. набрала високого розвитку в творчості Павла Русина з Кросна (Кроснянського), Григорія Чужа, Русина із Самбора (Самборчика), Миколи Гусовського, Георгія Тичинського-Рутенця, Івана Туробінського-Рутенця. У середині XVI ст. вершинного рівня у розвитку національної гуманістичної ідеології та письменства досягнув Станіслав Оріховський, котрий у творах «Напучення польському королеві Сигізмунду Августу», «словах» «Про турецьку загрозу», промовах і листах про целібат, «Хроніках», «Життя і смерть Яна Тарновського», «Квінкунс», листах до італійських гуманістів Яна-Франциска Коммендоні та Павла Рамузю надав власній творчості яскравого проукраїнського змісту.

Наповнивши власні твори європейськими гуманістично-ренесансними ідеями, проблемами, темами, С. Оріховський-Окша, наповнює їх українськими особливостями, вводить у континентальний контекст вітчизняну самобутність як невід'ємну складову панєвропейської. Він утверджує в національному варіанті ренесансних світогляду, культури, науки поняття, що сучасна йому Україна-Русь має власну античність на державотворчому рівні – це Київську Русь, котра є спадкоємицею античної Сарматії, безпосереднього співтворця грецької античної. Сарматська етноміфологема в творчості Оріховського не лише утвердила на теренах України поняття «сарматського католицизму» (А. Єжова-Новіцька), але й етику, естетику та тематичну ідейність українського ренесансного класицизму, наповненого ідеалами національного патріотизму, історичної пам'яті, конституційної рівноправності, громадянської відповідальності кожного суспільного стану, владних чинників і монарха за згоду й мирне співжиття усіх у державі, її безпеку, добробут народу, рівність у Речі Посполитій усіх націй, католиків і православних, визволення християн з-під османської залежності, оборони України від мусульманського терору.

Успадкувавши у своїй творчості досвід національної середньовічної культури, зокрема філософію та ідейність «Повчання дітям» Володимира Мономаха, С. Оріховський дав поштовх до подальшого розвитку ренесансно-класицистичної ідеології в поетичному, публіцистичному доробку Шимона Шимоновича, Себастьяна-Фабіана Кленовича, Симона Пекаліда, Івана Домбровського, Мартина Пашковського, Йосипа Верещинського, Яна-Щасного Гербурта, Войцеха Кіцького; конфесійний діяльності – домініканця Антоніна з Перемишля, єзуїта Петра Скарги, римокатоликів Бенедикта Гербеста, Яна-Дмитра Соліковського, уніатів Іпатія Потія, Йосипа Рутського, Йосафата Кунцевича, Мелетія Смотрицького тощо.

Світоглядно-теоретичні, етично-естетичні та громадянсько-патріотичні ренесансно-класицистичні напрацювання С. Оріховського надалі творчо розвивав **Йосип Верещинський** (1532-1598/1599) – київський римокатолицький єпископ, сецехівський бенедиктинський опат (ігумен), громадсько-політичний діяч, козакофіл і патріот України, – у своїй літературній публіцистиці та діяльності.

Андрій Стороженко його літературну творчість поділив на два періоди: перший – проповідницьку, другий – публіцистичну, тісно пов'язані з «умовами, котрі характерні його життю [8; с. 296]. Виходячи з умов і потреб пастирської діяльності, християнського гуманізму, естетики ренесансного класицизму й наполегливої праці над очищенням душ і вчинків вірників, у проповіді **«Гостинець певний»** (1595) письменник розповідає про потребу кожному католикові, кожній людині щоденно дотримуватися християнських чеснот. Нагадуючи реципієнтові про величезні муки та випробування, котрі пройшли в пастирській діяльності Ісус Христос, Мати Божа, пророки, апостоли, святі подвижники віри, він закликає вірних примушувати себе жити за Христовими заповідями, піддає гострій критиці тих людей, котрі бачать сенс свого життя в п'янстві та об'їданні. Засуджуючи ці гріхи, проповідник щедро їх ілюструє прикладами високої моральності з діянь і життя героїв біблійної та античної історії, а буденної нищості з – життя знайомих сучасників і, зокрема, відомого й авторитетного письменника Миколая Рея.

У проповіді *«Візерунок»* (1685) автор на тих же християнських і морально-етичних засадах зосереджується на викритті та засудженні гріхів християн-католиків – самогубства, недотримання чоловіками й жінками честі, боязні смерті та моральної деградації аж до вбивств. У духовно-філософських роздумах про перипетії в житті людини/людства, проповідник протиставляє недосконалості людській з повчальною метою духовні опори, взяті зі Святого Письма, життя, вчення Ісуса Христа, апостолів, святих отців, античних філософів, історичних та літературних героїв. Зневірі людській він протиставляє життєдайну силу віри в панування та перемогу святої волі Божої, Його милості, потребу вірити в їхню допомогу кожній людині та дотримуватися у власних діях повчань і застережень предків.

Цей сюжет із життєпису письменника посприяв йому в усіх випадках життя, конфесійних непорозуміннях завжди дотримуватися поваги до людини, її віри, бути милосердним українцем-християнином, гордим сином католицької Церкви, зразком для духівництва і світських людей.

У цьому творі автор, користуючись бароковою антитетикою, звертає увагу на національну трагедію українців, котрі переживали період конфесійного розколу. Його, Верещинського, предки, були православними шляхтичами, але два сини дідуся, героя Обертинської війни проти волохів, пішли супротивним шляхом. У житті один став православним єрархом, а інший – католицьким священником. Коли народився батько письменника, то вся родина вирішила, що він буде охрещений в православному обряді, та їхні бажання зневажив дядько-католик, охрестивши в католицькому. Розповідаючи про подальші змагання за вплив у вихованні, навчанні на нього непорозуміння між дядьками, письменник зосереджує увагу на моральних питаннях: у родині Верещинських, глибоко віруючій, моральній, панували християнські чесноти й батько, католик, сам дотримувався й прищепив дітям, вірникам повагу та любов до православних українців, був толерантним і до реформаторів [11; с. 110-117].

Враховуючи досить складну в Україні, Речі Посполитій морально-психологічну, релігійну, міжконфесійну ситуацію впродовж 1580-1590-х рр., Йосип Верещинський досить активно включився не лише у виконання своїх пастирських обов'язків, але й як свідомий українець, у громадсько-політичну діяльність, котра виразно окреслилася в період його київського єпископства в 1589-1598 рр. і безпосереднього проживання в Україні Придніпровській.

Родинна історія та щира повага до своїх предків, батьків, до рідного народу, Холмського краю, козацтва, України; синівське прагнення бути корисним суспільству, нації, сповідування християнського ренесансного гуманістичного світогляду, власні амбітні лідерські плани, орієнтація на досвід і патріотичну діяльність С. Оріховського, його впливову у шляхетському стані громадянську позицію, творчість, заклики до хрестового походу проти мусульман, облаштування життя й добробуту в Україні; потреба гуртувати довколо себе мислячу, творчу, патріотично налаштовану духовну і світську еліту пронизують тематику політичної публіцистики як козацької [4; с. 89] за змістом, духом і стилем.

Як старожитній український шляхтич гербу *«Корчак»*, Йосип Верещинський власні державотворчі переконання та заходи вбачає у відновленні в Україні державності, котре можливе за умови забезпечення її від руйнівних нападів татар, турків, московитів, до відбудови та заселення всією шляхтою Речі Посполитої українських земель, освоєння півдня та Задніпров'я і панування в державі правового, гуманістичного устрою. У публіцистичному трактаті *«Регула»* (1587) він опрацьовує тему конституційності влади короля, контрольованого шляхетським станом і покликаного забезпечити в державі верховенство законів справедливості та захисту від ворогів. Його напучення монархові ґрунтуються на гуманістичних ренесансних цінностях, спрямованих на утвердження на практиці зразкової для Європи річпосполитської проукраїнської державотворчої думки і

страху Божого в усіх станах суспільства, тому письменник із засад класицистичної естетики надає в повчанні переваги раціоналізму в змісті твору, щедро ілюстрованому прикладами моральних чеснот (освіченості, філософічності, благородності, шляхетства) з історії діянь античних, середньовічних монархів, християнської церкви. Риторичний пафос твору підкреслює небайдужість автора до долі України, Речі Посполитої та утвердження в них гуманістичних засад в усіх сферах буття.

Як і С. Оріховський, Й. Верещинський принциповим питанням власного життя вважав потребу визволення християн з-під мусульманської залежності та забезпечення України від татарсько-турецького терору. Тему «хрестового походу» проти невірних він опрацював у творах «*Excítarz*», (1592), «*Pobudka*» (1594), «*Votum*» (1597); у листах до римських пап Григорія XIV, Климента VIII, імператора Рудольфа II, царя Федора Івановича, польського короля Сигізмунда III, закликаючи володарів до наступу на Османську імперію. Переплітаючи в творах ренесансний раціоналізм в обґрунтуванні підготовки війни, він надає їм барокової емоційності в розкритті християнсько-мусульманських протиріч. Наголошуючи на постійному терорі в Україні з боку татар, турків, письменник у віршованій епічній поемі «Побудка», котрою сподівається розбудити від байдужості та зневіри шляхту й запалити її вогнем ненависті проти ворогів – впевнено вістить:

*Хто б то не готувався волю боронити,
Краще мужньо померти, в рабстві не ходити!
Отож ви, монархове, швидше прокидайтесь,
Бог у поміч є, разом щиро об'єднайтесь.
На того поганіна знеацька вдаряйте,
І так християнина в неволю не дайте.
Допоможе вам пан Бог Сіону святого,
Зітре скиптром тирана клятого такого [2; с. 135].*

Ренесансно-класицистичні гуманістичні ідеї, плани єпископа Верещинського набули яскраво виражених патріотичних ознак у запропонованих сеймові публіцистично-політичних проектах відродження, заселення та оборони України. Ці теми опрацьовані в белетризованих трактатах «Дорога певна» (1590), «Зголошення на сеймики» (1594), «Спосіб осадження нового Києва» (1595), «Війську Запорозькому пресвітлий виказ» (1596).

У Верещинського, як виразника української станової національно-культурної ідеології, категорії «шляхетський народ», «вітчизна» відповідають міфологізованим традиціям шляхти [8; с. 242], котра вважала себе єдиною повноцінною володаркою в країні. Національні цінності, культуру, історію він сприймав як справжній українець і шляхтич на високому інтелектуальному рівні [8; с. 249]. Тому його проекти, названі Валерієм Шевчуком «утопічними» [10; с. 182], глибоко обдумані, зважені й звернені з конкретними історично-політичними обставинами. У них письменник-богослов, культурно-громадський діяч викладав не лише власні, але й багатьох поколінь українців, думки, бажання та напрацювання задля відбудови української держави, сповідуючи ренесансні ідеї про середньовічну сарматську античність.

Маючи найвищий ступінь національної свідомості [9; с. 14], автор у цих пам'ятках зі значним (густо наповненим темами, проблемами, ідеями) змістом і художньо-класицистичною виразністю порушує історичні доленосні питання, котрі увінчали напрацювання українських інтелектуалів-римокатоликів і дали поштовх до державотворчої діяльності козацтву, православному духовенству, діячам церковних братств, грекокатоликам.

У них автор увиразнює свій жорсткий прагматизм у підході до будь-яких питань, проблем, намагаючись логікою розрахунків, прогнозів, обґрунтувань переконати законодавців, короля, шляхту, читача в необхідності почути його й рятуючи та

облаштовуючи Україну, зміцнити шляхту і всю Річ Посполиту; забезпечити перемогу християнського добра над мусульманським і власним злом. У проектах Верещинського відбудови Української держави в складі Речі Посполитої прагматичні доводи й розрахунки оповиті в оболонку барокової естетики контрастів, яка надає індивідуальному стилеві письменника виразної самобутності й психологічно-емоційної мотивації.

У творі *«Дорога певна»* (1590) письменник порушує низку тем: українського народу як нації; його вітчизни; шляхти; колонізації України; взаємин між своїми й чужими в державі та поза нею; історичності українців і заселеної ними території («Руської України»); історично-зумовленої тяглості національних культури, традицій, духовності, політики; давньої (середньовічної) Української держави; вітчизняної богатирської античності; сучасного запустіння на місці минулої величі предків; гріхів предків; кари Божої за гріхи; позастанового обов'язку служити Батьківщині; розкішної рідної природи; заснування столиці королівської (річпосполитської) в столиці великокняжій (українській); політико-адміністративної військової реформи в Україні; колонізації шляхтою, населенням України, Польщі південних і задніпровських українських земель; поселення на Задніпров'ї 5-и тисяч козаків як оборонців України та Речі Посполитої; будівництва чотирьох міст-фортець на татарських шляхах; оплати служби козакам грішми й сукном; постачання війська крамом і харчами; цін на товари й послуги, оплати біскупові за організаційно-політичну працю; контролю вальним сеймом держави за прибутками й витратами у козацькому війську, будівництво для зберігання товарів у сотенних містах комор/шпихлірів; вибори шляхтою гетьмана; призначення князя володарем в Україні; збір коштів на потреби реформ в Україні; оподаткування діяльності жидів, вірменів і циган на потреби облаштування в Києві, Задніпров'ї.

Тематичний синкретизм твору є джерелом широкої образної палітри. В ньому зображені образи, портрети історичних постатей, словесні, абстрактні, тем, ідей, природи, речей, понять, тощо. Образами-символами державного устрою України зображені Київ, князь (колишній і новопризначений), король, біскуп київський, шляхта, богатирі, козацькі гетьман, полковники, сотники, козаки-лицарі. Ренесансно-бароковий образ України-Аркадії, «обітованої землі» зображений символом величезних її природних багатств і народного достатку, гарантії належно оплачуваної служби козаків, духівництва, біскупа, шляхти, розвитку освіти. Заповнені запасами комори забезпечують вояків від тривоги.

Аналізуючи перипетії історичного шляху українців, письменник не обминає нагоду звернути увагу на прорахунки, помилки предків і сучасників. Він пише про щире любов українців до своєї Батьківщини, їхню прив'язаність до рідної землі й жертвну оборону її від різних нападників, зокрема татарів, турків, московитів. Через образи плачів, невинної крові, людських криків унаочнює трагедію незахищених мирних країн, які стають жертвами ворогів-нападників, неоплаченої служби козакам, шляхті. Усі сподівання на відбудову держави та запанування в ній справедливості, миру, спокою, законності письменник втілює в образах короля, князя, гетьмана, шляхти, лицаря-козака, автора – провідника нації, київського біскупа, підтриманого у своїх задумах Богом, пророком Ісаєю, польським політикумом; носія і утверджувача в життя біблійних і античних мудрих істин, національних чеснот і обов'язку, ворога людей фальшивих, аморальних, лінивих, брехливих і безвідповідальних, паразитуючих на чужій праці та достатку, нехристиян.

Раціональний підхід до аналізу минулого й сучасного України, її природних можливостей із засад ренесансних світоглядних позицій характерний творам-проектам письменника *«Спосіб осади Нового Києва»* та *«Війську Запорозькому пресвітлий виказ»*.

У проектах «одержавлення» запорозького козацтва, над якими працював письменник упродовж 1590-1597 рр., щиро симпатизуючи й товаришуючи з ними, він, враховуючи комплекс нагальних проблем в Україні та Речі Посполитій, впевнено виявляє власні україно-та киевоцентризм і зосереджується й над проектом про відновлення й розбудову Києва як вагомого, військового, культурного, господарського, політичного центру, гідного ролі та величі столичного Києва в Княжу добу.

У творі «*Спосіб осади Нового Києва*» (1595) Й. Верещинський, як і в попередніх проектах, адресованих сеймові, на засадах прагматичного та емоційного підходів до теми, прагне переконати законодавців і короля, що відбудова й заселення Києва – це досить дешевий шлях до покращення загальнодержавних справ. Вдаючись до переконливо-розважливих аргументів, автор створює привабливий образ Києва не лише як давньої української княжої столиці, але й можливої сучасної столиці короля в Україні (його намісника в Україні), столиці римокатолицького єпископа.

Синівські почуття та державотворчий обов'язок єпископа-політика, котрий прагне відродити й очолити нову українську державу на засадах ренесансного гуманізму та класицистичного раціоналізму зумовлюють автора прорахувати й обґрунтувати шляхи й способи заселення міста, українських земель, відбудову й зміцнення трьох міст, складових частин Києва, потреби якісного відбору серед бажаючих переселитися з врахуванням їхньої господаровитості, підприємливості, фахової майстерності та законності. Письменник пропонує осаджувати місто, враховуючи найновіший європейський досвід, надати йому магдебурзьке право, будувати будинки «по-пруськи», замінити неякісні продуктивні товари, напої якісними, можливість хутірного (фільваркового) господарювання, покращення водозабезпечення та виводу з міста стоків, надання містянам вольностей, привілеїв і тимчасових податкових пільг; законодавче забезпечення у вирішенні податкових питань, обороні міста, адміністративних проблемах, суперечностей між владою, воєводами та містянами, щоб не повторювати помилок попередніх часів, які призвели місто до занепаду у політичному, військовому, релігійному та культурному розвитку.

Йосип Верещинський, звинувачуючи православних у руйнуванні католицьких храмів, будівель, шкіл, вважає, що це його обов'язок зробити Київ столицею українського католицизму й поруч із православними, докладати зусилля для відродження міста. Софія Київська, місійна діяльність у місті св. Яцека Одровонжа є тими берегами, котрі повинні надихати на співпрацю мешканців і влади так, як його.

Щоб надати творові охудожненого виразу, письменник вдається до практики публіцистів доби Відродження. Він наглядно відстоює ідею спадковості ролі міста Києва від давньоукраїнської княжої столиці до новітньої української, основного й могутнього заборона проти татаро-турецьких і московських нападників, бо ще з давніх-давен існує виправдана практика, коли на основних мілітарних шляхах володарі будували великі міста-фортеці: Картаген Дідона, Пенерополь Філіп, в Дакії Троян, на Рейні Агріппа.

Оскільки місто Київ він бачить тричастинним, то кожен уряд у них вважає між собою рівноправний, підпорядкований королеві й єпископові.

Українці, шляхта та осадчі з Речі Посполитої, наголошує автор, йдучи за прикладом Києва, повинні так осаджувати й інші занепалі міста-фортеці, будувати нові на Задніпров'ї та Пониззі Дніпра.

Насолоджуючись природними багатствами України, письменник підкреслює працьовитість українців, яким, з Божою підтримкою, прагне допомогти позбутися загроз від нападників, а з допомогою гідних осадчих заселити спустошені землі.

Використовуючи естетичні ренесансні канони, Йосип Верещинський охудожнює текст «*Способу осади Києва*», зіставленням вагомості діянь своїх сучасників із вагомістю античних, біблійних героїв, а власну роль державно-церковного діяча, ідеолога національного державотворчого процесу та її основних атрибутів – території, війська,

столиці, влади – з розбудовою її князями Києм, Щеком, чим нагадує читачам про основоположну роль династії Києвичів у становленні та розвитку прадавньої української держави, відновити яку має за честь і обов'язок.

За рівнем порушуваних тем, проблем, ідей у своїх політичних трактатах, логікою їх обґрунтування і рекомендаціями вирішення, стилем викладу матеріалу у власних творах Йосип Верещинський, як зазначає Петро Сас, є типовим представником європейської ренесансної політичної думки [6; с. 172].

Письменник питання облаштування на Задніпров'ї Козацької\ республіки, підпорядкованої князеві, котрий проживатиме й керуватиме в Переяславі, а гетьман, йому підпорядкований в Лубнях, розглядав у кількох проектах 1590-1596 рр. Він вбачав у запорожцях регулярне, на державній службі, військо (реєстрове), котре одержуватиме від короля платню та додатково матиме прибутки із земель, переданих їм у користування. На базі Запоріжжя наш реформатор хотів організувати всеєвропейську лицарську школу, де би шляхетна молодь проходила вишкіл і набиралася військового досвіду, гарту для боротьби з ворогами. У завершальному творі цієї тематики **«Війську Запорозькому пресвітлий виказ»** (1596) автор запропонував, як справжній національний провідник («Мойсей», «Йосип Патріарх») проект державного адміністративного устрою: поділу Задніпровського князівства на 13 полків, яким скористався Б. Хмельницький, дещо його підкоригувавши під час Національно-Визвольної війни 1648-1658 рр.

У своєму проекті Йосип Верещинський весь хист письменника і політичного діяча зосереджує на обговоренні питань назрілої потреби законодавчо затвердити оформлення взаємин між козаками та державою, козаками та королівськими адміністраторами в Україні з врахуванням тих історичних заслуг, які вони мають в обороні України, Речі Посполитої. Створення козацької держави – це найбільша, на погляд автора, нагорода за заслуги козацтву, тому в ній повинна панувати законність, господарська та військова упорядкованість, для розбудови яких він з власних прибутків дає значні кошти і матеріальні ресурси на її, держави, облаштування, бажаючи практично показати приклад для інших, щоб її розбудовували гідно.

Автор не соромиться запропонувати свою готовність очолити державу в час її становлення, бо різнобічно й глибоко розуміє ті проблеми, котрі чекають, накопичених на панівних тут негараздах і беззаконні, сіяних королівськими владними чинниками, що призвело до поглибленої конфронтації між військом і магнатерією та владою: «Бо як Господь Бог дав ізраїльському народові Мойсея таємним способом як князя і вождя, аби був з неволі їх єгипетської на побут ліпший за море вивів, так і мене Господь Бог в таємний спосіб для Вас, козацького люду, на цю країну догледів, щоб Вам був вождем за Дніпром для ліпшої свободи Вашої і доброго імені Вашого» [3; с. 428].

Як свідчить історія, римокатолицька наша, українська, еліта XVI ст. звершила подвиг: вона на новітній на той час ренесансно-гуманістичній світоглядній та національно-патріотичній засаді не лише допомогла українцям здолати середньовічні застарілі устої, але й щедро засіяла національну культуру, освіту, філософію, літературу, музику, політику теоретичну й практичну новими загальноєвропейськими досягненнями, вносячи в їх розвиток власну лепту, чим підвела суспільство до розуміння потреби повертати втрачену предками державу. Творчий доробок київського біскупа Йосипа Верещинського – наглядний тому приклад. Його шляхом пішли ті діячі грекокатолицької, православної конфесій, козацькі еліти першої половини XVII-XX сторіч, хто сповідував державотворчу й самостійницьку ідеологію розвитку Української держави, націоцентричної культури.

Список використаних джерел

1. Бичко Ада, Бичко Богдан. Світлотінь Касіяна (Калліста) Саковича. – К. : Український Центр духовної культури, 2005. – 166 с.
2. Верещинський Йосип. Побудка // Марсове поле. Книжка перша: героїчна поезія на Україні X – першої половини XVII ст.. – К. : Молодь, 1988. – С. 128-135.
3. Верещинський Йосип. Війську Запорозькому пресвітлий виказ... // Тисяча років української суспільно-політичної думки у 9-и т. 14 кн. – К. : Дніпро, 2001. – Т. 2. – Кн. 1. (XVI ст.). – С. 426-429.
4. Вирський Дмитро. Річпосполитська історіографія України (XVI-середина XVII ст.) у 2-х ч. – К. : Інститут Історії України НАН України, 2008. – Ч.1. – 502 с.
5. Литвинов Володимир. Католицька Русь. – К. : Український Центр духовної культури, 2005. – 277 с.
6. Сас Петро. Йосип Верещинський // Історія України в особах: IX-XVIII ст. – К. : Україна, 1993. – С. 169-175.
7. Сас П. М. Політичні проекти Йосипа Верещинського // Він же. Політична культура українського суспільства (кінець XVI-XVIII століть у 2-х кн. – К. : Либідь, 2004. – Кн.1. – 398 с.
8. Стороженко Андрей. Старинный проект заселения Украины (1590 г.) // Киевская старина, 1895. – Т.48. – №3. – Отд.1. – С. 294-341.
9. Шевчук Валерій. Суспільно-політична думка в Україні в XVI- першій половині XVII століть (передмова) // Тисяча років української суспільно-політичної думки у 9-и т. 14 кн. – К. : Дніпро, 2001. – Т.2. – Кн. 1. (XVI ст.). – С.7-108.
10. Шевчук Валерій. Муза Роксоланська: українська література XVI-XVIII століть у 2-х кн. – К. : Либідь, 2004. – Кн.1. – 398 с.
11. Pisma treści moralnej ksiedza Jozefa Wereszczyn`skiego. – W Krakowie: Nakładem Wydawnictwa Biblioteki polskiej, 1860. – 118 s.

Стаття надійшла до редакції 20 лютого 2015 року.

УДК 82.02ПОСТМОД:821.161.2

Дарія Лук'яненко
(м. Миколаїв)

ПОСТМОДЕРНІ АЛЬТЕРНАТИВИ ОБРАЗУ ГРИГОРІЯ СКВОРОДИ

Анотація. У статті розглянуто варіанти інтерпретації образу Григорія Сквороди в аспекті деканонізації, найбільш яскраво представленої в квазібіографічному романі Володимира Єшкілева «Усі кути трикутника. Апокриф мандрів Григорія Сквороди». Тенденція літературної боротьби з канонами, характерна для української літератури XXI століття, є відображенням наскрізної проблеми духовності сьогоденного суспільства – виборі істини справжньої у контексті демократичного плюралізму аксіологічних орієнтирів і втрати я-ідентичностей.

Ключові слова: рецепція, квазібіографія, десакралізація, архетип, канонізація/деканонізація.

Аннотация. В статье рассматриваются варианты интерпретации образа странствующего философа Григория Сквороды в аспекте деканонизации, наиболее ярко представленной в квазибиографическом романе Володымыра ЕшкILEва «Все углы треугольника. Апокриф странствий Григория Сквороды». Тенденция литературной борьбы с канонами, характерная для украинской литературы XXI века, является отображением сквозной проблемы духовности нынешнего общества – выборе истины настоящей в контексте демократического плюрализма аксиологических ориентиров и потери я-идентичностей.

Ключевые слова: рецепция, квазибиография, десакрализация, архетип, канонизация/деканонизация.

Annotation. The article discusses the ways of interpretation of wandering philosopher Hryhoriy Skovoroda's image in the aspect of decanonization, which is most clearly represented in the Volodymyr Yeshkilev's quasibiographic novel «All corners of the triangle. The Apocrypha of Skovoroda's wanderings». The tendency of literary struggle against canons, which are characteristic for the Ukrainian literature of the XXI century, is the reflection of cross-cutting issues of present society spirituality – the choice of present truth in the context of democratic pluralism of axiological landmarks and loss of self-identity.

Key words: reception, quasibiography, desacralization, archetype, canonization/decanonization.

Українське суспільство кінця XX – початку XXI сторіч характеризується глобальними змінами у світогляді, що пояснюється новими реаліями. Руйнування тоталітарної імперії і здобуття Україною державної незалежності відкривають нові можливості, пов'язані насамперед зі здобутою свободою, яка, у свою чергу, спричинює перегляд цінностей, нагромаджених людством у минулому. До цього долучається пріоритетність науково-технічної сфери, що розширює межі інформаційного простору, зорієнтованого насамперед на західну цивілізацію. Означені суспільні тенденції впливають на формування нового – постмодерного – типу культури й літератури.

Із-поміж найбільших потрясінь у тотально інформатизованому й технізованому суспільстві «надзвичайно актуалізується блок вічних кантівських проблем: що таке людина? Що вона може знати? На що вона може сподіватися і як діяти, аби залишитись

людиною» [10; с. 40]. Отже, постає питання переосмислення феномена людини в аспекті пошуку ідентичностей (само-ідентичностей, національної) та інтеграції власного «Я» в оновлений соціум. Такі суспільні тенденції знаходять своє втілення в літературі, яка потребує нових орієнтирів. Як слушно зазначає В. Даниленко, «після зникнення літературоцентризму (опісля 1991 року – Д. Л.) українська література розпочала пошуки і створення нового героя, нового світу, нової української людини» [6; с. 7]. Водночас, очевидно, що орієнтування у новому просторі неможливе без міцного ґрунту, на що звертає увагу М. Розумний: *«Ми починали пошуки себе в літературі не просто в умовах жанрово-стилістичної «неповноти», а й без опертя на Велику Традицію, проти якої можна повставати, але до якої можна й повертатися. <...> Я не вважаю, що такою традицією можна вважати козацько-православну ідентичність. Не тому, що вона – не є традицією в повному розумінні цього слова. Справжня традиція проростає в майбутнє, а козацько-православний міф є надто консервативний, історично і культурно локалізований, він не може увібрати в себе нові імпульси сучасності й не відкриває перспектив зростання»* [13; с. 1]. Отже, цілком органічним видається, що нове мистецьке покоління апелює до перевіреної часом традиції – сквородинства.

Загалом, постмодерна сквородіана цілком підпорядковується основній вимозі часу – нестереотипності мислення, на тлі якої актуалізуються пошуки людиною власної ідентичності та, як слушно зауважує Д. Дроздовський, «теоретична проблема визначення орієнтирів сучасної людини за умов наявної демократії» [7; с. 157]. З огляду на викладене виправданним є звернення до постаті Г. Сковороди, що упродовж майже трьох століть набула універсального характеру, зважаючи на реалізовані нею філософські концепції й символи.

Узагальнену причину звернень до феномена мислителя найбільш містко висловлює представниця умовно елітарної гілки Г. Пагутяк у повісті «Гірчичне зерно»: *«Все, що нині нас тішить, як ото прогрес у техніці, просвіта, колись обернеться надмірністю. Уже тепер шукаємо бога у собі, бо у небі зневірилися. Потім хвиля прогресу й цивілізованості затопить нам любов або зведе її до чисто фізіологічної прив'язаності»* [11; с. 85].

Уводночас окремі автори феномен Г. Сковороди піддають десакралізації. Так, Ю. Андрухович, ім'я якого, за визначенням Я. Голобородька, є явищем української шоу-літератури [5; с. 18], у вірші «Bad Company» (з англійської – «погана компанія»), вміщеній в збірці «Пісні для мертвого півня» 2004 році, створює перверсивний список класиків української літератури. Для створення такого спотвореного реєстру поет послуговується легендами, пов'язаними з біографією того чи того українського класика. Зокрема, безшлюбність Г. Сковороди Ю. Андрухович трактує так: *«Грицько – як усі тенори, педераст»*. Услід за ім'ям мандрівного філософа поет перверсивно згадує послідовника сквородинівської філософії Павла Тичину: *«Павло Григорович – істинний сквородинець, так само тенор, арфістка»* [7].

В одному зі своїх інтерв'ю Ю. Андрухович пояснює такий нігілізм прагненням до містифікації, до певного різновиду фікції [12; с. 37]. При цьому поетові імпонує «відкрита сквородинська метода людської бесіди» [12; с. 38], а самого Г. Сковороду він називає «творцем унікальної філософської системи» [12; с. 41]. Отже, його внутрішню прихильність до сквородинівської традиції і зовнішню профанацію української літературної традиції пояснюємо як постмодерний альтернативний погляд на українську літературу, яка, відповідно до англійської назви, зазнає шкідливих впливів західної маскультури, що вже доволі міцно увійшла у свідомість авторових співвітчизників. Такий підхід до трактування національної класики Я. Голобородько слушно називає «не деканонізуючим, а саме альтернативним канонічному» [5; с. 20].

Роблять спробу піддати сумніву авторитет Г. Сковороди майстри масової

літератури брати Капранови в одному з останніх своїх творів – романі «Щоденник моєї секретарки» (2011), створюючи ремінісценцію з мислительної автоепітафії: *«Філософа Сковороду світ свого часу не зловив. Але тоді був зовсім інший світ та інші правила ловів. Не думаю, що Григорій Савович викрутився б у моїй ситуації. І що б тоді він заповів написати на власному надгробку?»* [3; с. 243]. У такий спосіб авторський тандем намагається вирішити життєві негаразди Олеся, поета за покликанням, філолога за освітою і діловода одного з депутатів за посадою. Варто зауважити, що сквородинівська автоепітафія поза контекстом аж ніяк не може стати керівництвом до дій. Її значущість не зможуть належно й повною мірою оцінити представники прагматичного світу політики, бізнесу й потрібних зв'язків.

Ще більш радикальним в аналогічному аспекті вважаємо роман В. Єшкілева *«Усі кути трикутника. Апокриф мандрів Григорія Сковороди»*, опублікований 2012 року. Автор, вважаючи себе прихильником деміургійної практики в текстотворенні, підпорядковує свій десакаралізаційний роман принципам новітнього письма, задекларованим ним 1997 року у «Малій енциклопедії актуальної української літератури», які водночас протиставлені принципам постмодернізму. Мовиться про реставрацію «одного з найглибінніших прагнень людської волі – воління бути богом свого персонального світу, *упорядником його енциклопедії*» (курсив наш – Д. Л.) [8].

Отже, В. Єшкілев створює один із розділів своєї енциклопедії про закордонні мандри Г. Сковороди 1750-1753 рр. – в Австро-Угорщині та Італії. Саме цей період у біографії філософа вважається «білою плямою», що дозволило авторові репрезентувати читачам і літературознавцям альтернативний образ Г. Сковороди. В аналізованому романі він стає шпигуном, що прямує до Венеції на зустріч із сином Пилипа Орлика, своїм знаменитим земляком і головним масоном, графом де Лазіскі Дентвілем, щоб долучитися до здобуття «української вольності». Такий сюжетний прийом дозволив письменникові вирішити одразу декілька питань: про вільне переміщення молодого людини Європою без надійних супровідних документів; про фінансове забезпечення мандрів і безперешкодне повернення до Російської імперії.

До того ж, В. Єшкілев розгортає у своєму творі й інші міфи, пов'язані з ім'ям Г. Сковороди, а саме: приналежність до масонства; про зв'язок з вагантами, в образах яких прочитується натяк на мандрівних дяків і водночас застосовується один із засобів постмодерного письма – карнавалізація, оскільки відповідно до тексту роману ваганти були цирковими акторами. Щодо міфу про співпрацю з «вільними каменярами», слід зазначити, що цей факт було спростовано авторитетними істориками літератури М. Сумцовим у 1886 році та С. Єфремовим у 1918 році. Тому тему «Сковорода і масони» вважаємо авторським прийомом для обґрунтування джерел сквородинівського містицизму.

Водночас саме «білі плями» в життєписі Г. Сковороди стали основою для створення образу філософа-початківця в неканонічному аспекті. Так, молодий Григорій Савович, намагаючись пізнати таємничу сутність Андрогіна, стає учасником всіляких оргій. Такий літературний мислитель абсолютно суперечить тому Г. Сковороді, психологічний портрет якого вимальовується завдяки прочитанню його трактатів, пісень, байок та інших творів, зокрема зі сторінок повного академічного видання за редакцією професора Л. Ушкалова, про якого принагідно згадано в романі В. Єшкілева.

Таке літературне викривлення скорельовано зі згаданим вище віршем Ю. Андруховича «Vad Comranu», в якому перверсії знайдено й у попередників, і в послідовників Г. Сковороди. На цьому акцентує П. Білоус у статті «Спроба похитнути канон»: «Письменник заповзівся не тільки реалізувати блюзнірську тезу Ю. Андруховича, по-бароковому обробивши її як пошук Сковородою вищого смислу, що реалізується у символі андрогіна (на побутовому рівні – бісексуалізм, що характеризується статевим потягом до осіб обох статей), а й силою втягнув його у модну

нині тематику масонства, а до всього додав ще й шпигунську діяльність Сковороди, яка мало не коштувала йому життя<...>» [2; с. 15]. Водночас В. Єшкілев обґрунтовує свої домисли підзаголовком – «апокриф мандрів». Як відомо, апокрифічні тексти не визнавалися офіційною церквою і навіть переслідувалися нею. Тому абсолютно виправданим вважаємо неприйняття аналізованого роману класичним літературознавством і зокрема, сквородознавством. Зауважимо, що у тексті роману також приховано авторське пояснення створеного альтернативного, експериментального образу Г. Сковороди. Про це мовиться у другій, сучасній детективно-пригодницькій сюжетній лінії, в якій фігурує філософія, а точніше містицизм Г. Сковороди, що проектується у сучасність головним персонажем сюжету. Події сьогодення розгортаються навколо молодого історика-філософа Павла Вигилярного, у розмові з яким такий же вигаданий професор Геннадій Романович Гречик стверджує: **«Сковорода <...> був свідомим спадкоємцем древньої традиції. І це, до речі, не таємниця для спеціалістів.. <...> Але для загалу нехай собі залишається блаженним сонілкарем і народним філософом...»** [9; с. 20]. Такою тезою В. Єшкілев репрезентує філософа у двох іпостасях – для широкого загалу й для певного обмеженого кола обраних учених. У такий спосіб автор натякає, що його версія художньої біографії є елітарною, орієнтованою не на широке коло читачів, а для обраних, посвячених. Необхідно визнати право кожного автора на створення певного, іноді абсолютно суперечливого дійсності, образу, цього разу – Г. Сковороди. Адже остаточне формування визнаного усіма художнього образу означає канонізацію історичної постаті з подальшою «консервацією» її творчої спадщини і, відповідно, призупиненням різноманітних дискусій і досліджень.

Слід зауважити, що роман В. Єшкілева характеризується тенденційністю, що зумовлено приналежністю автора до умовного угруповання ідеологів українського постмодернізму. Маються на увазі такі характерні особливості постмодерного роману, як аморфність, розпливчастість, незрозумілість й ірреальність того світу, що став предметом його зображення. «Автор прагне занурити читача в написане іншими, переосмислюючи цитати з Біблії, давніх і сучасних учених. Сюди ж слід віднести еkleктизм, фрагментарність тексту, часову непослідовність. Минуле в романі виникає лише у текстовій формі, що потребує солідної інтерпретації», – пише відомий теоретик літератури Олександр Галич [4; с. 159]. Учений і надалі поповнює список елементів деканонізації у «Всіх кутах трикутника», акцентуючи на потужних еротичних мотивах, які підтверджують очевидне експериментування з інтерпретацією біографії філософа. Таку позицію підтримує і П. Білоус, зазначаючи, що цей твір «не про Григорія Сковороду. Про когось іншого, кого він називав Сковородою» [2; с. 15].

Отже, В. Єшкілев уперше в контексті майже 200-річної літературної сквородіани вводить образ філософа у квазібіографічний роман – від латинського префікса «quasi», що означає «начебто», «уявний», тобто побудований на вигаданій біографії, а точніше – її окремих фактах, необхідних авторові для створення сторінки з певної сквородинівської Бондіани, де головний герой відіграє не останню роль у міжнародних політичних іграх і наділений привабливістю Джакомо Казанови. У контексті протилежного підходу до тенденційності аналізованого роману припускаємо, що В. Єшкілев своїм нестандартним творчим методом спонукає у читачів і літературознавців нову хвилю зацікавлення різноаспектно дослідженим феноменом Г. Сковороди і до більш ретельного вивчення документальних, архівних матеріалів, пов'язаних із його життєписом. Таке припущення підтверджують міркування Павла Вигилярного у мисленому діалозі з істотою у срібній масці у передостанній частині роману:

«Я історик, я напишу книгу про Григорія Сковороду.

Про Сковороду вже написані сотні книжок. Ти хочеш попрацювати на примноження звичного?

А яке ж тоді моє «істинне призначення»?

**Самому стати продовженням Григорія Сковороди, стати Сковородою.
Невже «Сковорода» не прізвище, а чин?**

І прізвище, і звання, і чин, і знак<...>» [9; с. 219].

Філософа Маска порівнює із Сонцем, на яке не можна дивитися без належного захисту, адже воно може засліпити своїм яскравим світлом. Так, і концепція Г. Сковороди потребує особливого підходу. У такому аспекті продовження сквородинівської лінії у сучасний світ написано ще один роман, опублікований дещо раніше – 2009 року – «Р. С. Григорія Сковороди...» молодій письменниці Марії Штельмах, який відрізняється від «Усіх кутів трикутника» своєю традиційною основою. Мається на увазі те, що М. Штельмах для створення власне сквородинівської лінії XVIII століття використовує уривки із творів філософа і класичні факти його біографії, що широко використовують як в історіографії, так і в літературознавстві. Згаданий роман може стати основою для написання окремої статті, присвяченої зіставленню фактів художньої і літературної біографії Г. Сковороди, а також дослідження тенденцій літературного процесу у дзеркалі художнього осмислення одного конкретного історичного образу.

Таким чином, розглянуті в статті аспекти альтернативної постмодерної літературної сквородіани відображають наскрізну проблему сьогоденного суспільства, що полягає не у боротьбі з канонами, а у виборі істини справжньої у контексті демократичного плюралізму аксіологічних орієнтирів.

Список використаних джерел

1. Андрухович Ю. Vad Company [Електронний ресурс] / Юрій Андрухович // Поетичні майстерні. – Режим доступу до джерела : <http://maysterni.com/publication.php?id=6995>.
2. Білоус П. Спроби похитнути канон. Про постмодерне читво і «розпусника» Сковороду. Єшкілев Володимир. Усі кути Трикутника. Апокриф мандрів Григорія Сковороди. – К. : ВЦ «Академія», 2012 / Петро Білоус // Українська літературна газета. – 2012. – № 6 (64). – С. 15.
3. Брати Капранови. Щоденник моєї секретарки / Брати Капранови. – К. : Гамазин, 2011. – 400 с.
4. Галич О. А. Особливості постмодерної квазі-біографії: В. Єшкілев «Усі кути трикутника» / О. А. Галич // Вісник ЛНУ імені Тараса Шевченка. – 2012. – № 12 (247). – С. 153-161.
5. Голобородько Я. Література як деміфологія: новітні тенденції в українській літературі / Ярослав Голобородько // Українська мова та література. – 2006. – № 38 (486). – С. 18–24.
6. Даниленко В. Г. Лісоруб у пустелі / Володимир Даниленко. – К. : ВЦ «Академвидав», 2008. – 352 с.
7. Дроздовський Д. Атака пріонів, або Штрихи до теорії клонування / Дмитро Дроздовський // Всесвіт : журнал іноземної літератури. – 2006. – № 5-6. – С. 155–163.
8. Єшкілев В. Повернення деміургів [Електронний ресурс] / В. Єшкілев // Мала енциклопедія актуальної української літератури. – Режим доступу до джерела : <http://www.ji.lviv.ua/ji-library/pleroma/yeshk-pd.htm>.
9. Єшкілев В. Усі кути Трикутника: Апокриф мандрів Григорія Сковороди / Володимир Єшкілев. – К. : ВЦ «Академія», 2012. – 248 с.
10. Кисельов М. Цілісний світ Г. Сковороди і сучасність / М. Кисельов // Сковорода Григорій: образ мислителя : збірка наукових праць / [відп. ред. : В. І. Шинкарук,

- І. П. Стогній ; упоряд. : В. М. Нічик, В. Є. Бишовець, Я. М. Стратій]. – К. : Ін-т філософії НАН України, 1997. – С. 40–46.
11. Пагутяк Г. Гірчичне зерно : [повісті] / Галина Пагутяк. – К. : Радянський письменник, 1990. – 230 с.
 12. Прохасько Т. Інший формат: Юрій Андрухович / Т. Прохасько. – Івано-Франківськ : Лілея-НВ, 2003. – 60 с. – (Серія «Інший формат»).
 13. Розумний М. Література 90-х: здобутки та ілюзії / Максим Розумний // Літературна Україна. – № 22 (5310). – 2009. – С. 1, 3.

Стаття надійшла до редакції 28 січня 2015 року.

УДК 821.161.2.09(092)

Василь Пивоваров
(м. Харків)

ГРИГОРІЙ СКВОРОДА В НАУКОВОМУ ДОРОБКУ МИКОЛИ СУМЦОВА

Анотація. У статті розглядається внесок Миколи Сумцова у вивчення творчої діяльності Григорія Сквороди. Особлива увага приділяється літературно-філософським, морально-етичним та мовним аспектам надбання мислителя і письменника, а також його впливові на розвиток української культури, формування національної свідомості.

Ключові слова: культура, мораль, мова, творча діяльність Григорія Сквороди.

Аннотация. В статье рассматривается вклад Николая Сумцова в изучение творческой деятельности Григория Сквороды. Особое внимание уделяется литературно-философским, морально-этическим и языковым аспектам приобретения мыслителя и писателя, а также его влиянию на развитие украинской культуры, формирование национального сознания.

Ключевые слова: культура, мораль, язык, творческая деятельность Григория Сквороды.

Annotation. The article discusses issues related to the contribution of Mykoly Sumtsova in the study of the creative activity of Hryhorij Skovoroda. Special attention is given to literary, philosophical, ethical and linguistic aspects of purchasing thinker and writer, as well as its impact on the development of Ukrainian culture, the formation of national consciousness.

Key words: culture, morals, speech, creative activity of Hryhorij Skovoroda.

Творчість Григорія Сквороди – славетного філософа, письменника, просвітителя, гуманіста, народного мудреця, педагога, музиканта, знавця античності та середньовіччя відіграла визначальну роль в історії української культури та літератури. Він володів латинською, старогрецькою, староеврейською, польською, німецькою, російською мовами. У творах філософ торкався питань, які залишаються актуальними й дотепер. Поетична і прозова творчість митця стала органічним складником нового письменства, яке уводило в літературу самотутні образи простих українців, обстоюючи їхні соціальні і національні права [1; с. 5].

За життя Григорія Сквороди не було надруковано жодного його твору. Громадськість не мала змоги належно оцінити інтелект славетного співвітчизника, посправжньому перейнятися його ідеями. Однак, це тривало недовго.

На кінець XIX – початок XX ст. припадає наукова діяльність Миколи Сумцова, видатного літературознавця, історика культури, визначного фольклориста, академіка Національної академії наук України. Неоціненний внесок у вивчення творчості Григорія Сквороди, поширення знань про мандрівного філософа належить йому. Наукові праці вченого стали підґрунтям, на якому згодом постали численні розвідки про Григорія Сквороду інших учених.

Микола Сумцов, досліджуючи українське письменство XVII –XVIII ст., не міг оминати просвітительську діяльність Григорія Сквороди. Учений одним із перших почав вивчати та популяризувати творчість свого краянина, намагався дати наукову оцінку, визначити роль письменника-філософа у становленні нової української

літератури, вбачаючи в творчій діяльності Григорія Савовича цілу епоху в історії національної культури.

Коли Микола Сумцов розпочав наукову діяльність, ім'я «українського Сократа» було мало кому відоме, твори не видавалися, бракувало ґрунтовних досліджень про нього та його доробок. Першочергово необхідно було видати твори з науковим коментарем. Тому з нагоди 100-річчя від дня смерті Григорія Сквороди було ухвалено створення редакційної комісії, до складу якої увійшов і Микола Сумцов.

Видання творів Григорія Сквороди викликало велику зацікавленість у численних наукових колах. До Миколи Сумцова почали звертатися з проханням надіслати твори письменника, написати його життєпис. Учений погодився упродовж одного-двох місяців написати книжку про ювілянта на три-чотири аркуші з додатком до неї найбільш відомих творів. Вона мала бути доступною і зрозумілою як дорослому читачеві, так і учневі сільської школи. Особливо дослідник намагався найбільш повно висвітлити літературно-наукову спадщину Григорія Сквороди, розкрити його філософські погляди, показати елітність особистості філософа.

Перша праця ученого про українського мандрівного філософа була датована 1879 роком, у якій називається невиданий рукопис твору Григорія Сквороди «Израильский змій». Згодом він підготував передмову до праці «Житіє Сквороды, описанное другом его, М. И. Ковалинским» (1886) [4].

Загалом дослідження Миколи Сумцова про Григорія Сквороду налічують всього 126 аркушів, які розподіляються так: 1) Вовенарг і Скворода – 30 аркушів; 2) Скворода і Аміль – 14; 3) Філософські паралелі до Сквороди – 8; 4) Скворода і Ерн – 35; 5) Герасим Смотрицький і Скворода – 5; 6) Дмитро Туптало (Ростовський) і Скворода – 10; 7) Скворода і Біблія – 9; 8) Перевага в Сквороди розуму. Скука-тоска – 10 [9].

Розуміючи неперевершеність постаті мисленика, дослідник відшукував справжні джерела його геніальності. Беззаперечним є те, що на творчість письменника передусім великий вплив мала українська культура XVII ст., давня національна літературна традиція. Підтвердженням цього є і ґрунтовні розвідки професора Леоніда Ушкалова про Григорія Сквороду, який відзначає, що «такий українець від світу українських «посполитих приповістей» сквородинський образ, як «Епікур – Христос», теж постає на ґрунті старої української літературної традиції, а саме – моди тогочасних письменників розглядати сюжети поганської міфології та історії немовбито «другий Старий Заповіт» і порівнювати Христа з Орфеєм, Геркулесом, Персеєм, Фемістоклом чи Олександром Македонським» [2; с. 45].

З іменем Григорія Сквороди Микола Сумцов пов'язував піднесення культури, літератури, пробудження національної свідомості українського суспільства наприкінці XVIII – початку XIX ст. Науково-літературна і педагогічна діяльність видатного просвітителя, за визначенням ученого, стала підґрунтям для відкриття в Україні шкіл, університетів, гімназій, стимулом для залучення до освіти і культури різних верств населення, спонукою для їхніх занять самоосвітою, джерелом для розвитку фольклору [3; с. 107]

Г. Скворода, як переконує дослідник, був предтечею і натхненником творчості Івана Котляревського, Григорія Квітки-Основ'яненка, Тараса Шевченка, Пантелеймона Куліша, Миколи Костомарова, Миколи Гоголя. Наприклад, Тарас Шевченко ще з дитинства знав псалми Сквороди, читав і його листи на сторінках часопису «Украинский вестник». Серед Шевченкових знайомих були Платон Лукашевич, син приятеля Григорія Сквороди Якіма Лукашевича, та Олексій Капніст – син перекладача творів Григорія Сквороди Василя Капніста. Христологічні ідеї Шевченкових «Неофітів» перегукуються зі сквородинською «теологією хреста», а картину людських «разнопутій», на якій засновується похмурий філософічний початок комедії «Сон»:

*У всякого своя доля
І свій шлях широкий:
Той мурує, той руйнує,
Той неситим оком
За край світа зазирає... –*

Шевченко вперше побачив у псалмі *«Всякому городу нрав и права...»* [2; с. 45]

Про роль Григорія Сквороди у поширенні просвітницьких ідей в Україні, значення його в подальшому розвитку літературно-естетичної думки писали Григорій Данилевський, Дмитро Багалій, Федір Зеленогорський, Павло Житецький, Володимир Ерн, Олександра Єфименко. Микола Сумцов принципово по-новому досліджує творчість письменника-філософа. Ученого більше цікавить феномен його особистості; він прагне зрозуміти та пояснити особливості творчого обдарування попередника через вивчення й обґрунтування мотивів і результатів його зв'язку з народом, традиціями культури минувшини.

Основні свої спостереження й думки про творчий і життєвий шлях Григорія Сквороди вчений виклав у передмові до біографії письменника *«Жизнь Сквороды»*, описанная другом его Ковалинским» (1886) і статті *«Скворода і Ерн»* (1918).

Микола Сумцов розглядав спадщину просвітника в контексті світової літературно-естетичної та філософської думки. Учений узагальнив, що розвиток європейської суспільної думки XVIII ст. відбувався у просвітницько-ліберальному й містико-охоронному напрямках. З одного боку, це культ розуму, а з іншого – орієнтація на почуття і фантазію, серце. Розсудливий, переконливий напрям породив таких вольтер'яців і енциклопедистів, як: Франсуа Лярошфуко, Рене Декарт, П'єр Гассенді, Марі-Франсуа-Аруе Вольтер, Шарль-Луї Монтеск'є, Етьєн-Бонно Кондільяк, Жан-Жак Руссо, Дені Дідро, Жульєн-Офре Ламетрі, Клод-Адріан Гельвецій, Поль-Анрі Гольбах та ін.

Микола Сумцов віднайшов джерела формування характеру та активної діяльності Григорія Сквороди в його простонародному походженні, несприйнятні відсталого, схоластичного оточення в Київській академії; підкреслив, що й *«самовольно отказался от чести кончить курс в коллегии, обошел с палкой и с сумкой за плечами Европу и, воровтившись на тихую и пустынную родину тем же голодным и бездольным бедняком, стал действовать в поле, на сходках в деревнях, у куренях уединенных пасаек, в богатых предрассудками всякого рода тогдашних помещиков, на городских площадях и в бедных избх поселян»* [3; с. 107].

Для українського народу XVIII ст. закріпачення селян стало великим політичним, соціальним і духовним злом – втратою останніх вольностей. Григорій Скворода, як людина-гуманіст, із демократичних засад, але з твердим і нескореним духом, не міг залишатись осторонь цього загального лиха. Він своїм життям і творчістю став живим протестом проти соціальної несправедливості, проти того, щоб селян називали *«чорним»* народом.

Бажаючи своєму народові просвіти, добра, Григорій Савович стає мандрованим філософом. Микола Сумцов уважав, що діяльність нашого філософа продовжувала традиції мандрівних дяків, які поширювали освіту серед простих людей, навчаючи їх грамоти, рахунків, співу.

Спосіб життя Григорія Сквороди, його ставлення до простих людей дали підстави Миколі Сумцову назвати його *«громадянином»* України, бо він лише в Україні добре почував себе» [6; с. 44].

Указуючи на українське походження філософа-педагога, учений описує риси характеру письменника, його світогляд. На його думку, у творчості й житті Г. Сквороди панував песимізм, породжений з важкими умовами життя. Крім того, мотиви туги за щастям, нарікання на долю, сумний настрій були провідними в народних піснях,

шкільних віршах, тенденції з яких розвивав у власних поетичних творах і Григорій Сковорода.

Досліджуючи філософські погляди попередника, учений звертає увагу на значну роль у його доробку просвітницької проблеми співвіднесеності розуму і почуття, оскільки мислитель вважав джерелом будь-якої діяльності розум. Як відомо, саме розум є одним з основних понять грецької античної філософії, зокрема спадщину Платона, та його учня Аристотеля. Г. Сковорода пише: *«Що блаженнішим від розуму, очищеного від земних помислів, який бачить самого Бога? Твого жартівливого... Пробуй невидиме ти в видимих формах пізнати. В розуму нашого небі є свої власні зірничі»* [2; с. 1091]; *«несповна розуму той, хто геть нічого не дає тілу або подає йому лише щось отруйне?»* [2; с. 1117]; *«Розум наш ні на мить не бува бездіяльним, / Завжди треба йому хоч би чимось зайнятися, / І коли він не матиме доброго клопоту, / Миттю зверне тоді до заняття поганого. / Тож займи його тим, що б давало роботу йому, / Тільки буде нехай воно добре й тримається міри»* [2; с. 1137].

Філософ у своїх навчаннях дбав, щоб кожна думка пройшла через горно серця, щоб великі почуття народжували і великі думки, бо холодне серце на це не здатне. І життя, і наука, і література, і мистецтво – усе живиться почуттям і душевними поривами. Чимало висловлювань Григорія Сковороди давно стали афоризмами: *«здоровий розум робить легким будь-який спосіб життя, будь-яку переміну»* [2; с. 1176]; *«Хіба розумно робить той, хто, починаючи довгий шлях, не знає міри в ході?»* [2; с. 1116-1117]; *«Завжди треба йому хоч би чимось зайнятися, / І коли він не матиме доброго клопоту, / Миттю зверне тоді до заняття поганого»* [2; с. 1137]; *«...сердце есть существом Человѣческим, а без него он Чучелом и Пнем есть»* [2; с. 1284]; *«Прости у Бога не плотской жизни, но свѣтозарное Сердце»* [2; с. 1284].

Філософію Григорія Сковороди Микола Сумцов назвав інтуїтивною, символічною, гуманною. Із виникненням наприкінці XIX – початку XX ст. у літературі нового напрямку – символізму, розпочалися пошуки початків цього явища в літературі минулих століть. Прояви символізму, риторизму у творчості письменника вчений пояснив впливами на його світогляд того напрямку в народній поезії та світській літературі XVII ст., що представлені творами Лазаря Барановича та Йоанікія Гальятовського, – емблематичністю. На думку Миколи Сумцова, Григорій Сковорода був учнем давньої української літературної школи. Таємний символ Діви як жіночої сутності світу, що його так полюбляв письменник, поширений був і в наших колядках, щедрівках XVII ст.

Миколі Сумцову доводилось захищати творчість мандрівного філософа від негативної критики тих науковців, котрі хотіли бачити в особі письменника тільки містика, а його творчість ототожнювали з філософією кініків, стоїків, анахоретів, мізантропів. Заперечуючи такі твердження, учений доводив концепцію єдності вчення Григорія Сковороди зі вченням Епікура, Горація, Сенеки та інших грецьких і римських філософів у розв'язанні морально-етичних проблем.

У філософській прозі Г. Сковороди чимало посилань на твори Сократа, Епікура, Плутарха, Сенеку та багатьох інших визначних мислеників минулого. Маємо у творчому спадку його поетичні переклади з доробку Овідія, Горація, Марка Антуана Муре, а також «Оди» Сидронія Гозія, трактату Марка Цицерона «Про старість» та «Книжечки Плутархової о спокоиствіи души».

У листах Григорія Сковороди до Кирила Ляшевецького та Михайла Ковалинського можна простежити, як міркування письменника-філософа про людську душу, науку, друзів, благочестя, людські вади тощо перегукуються з висловлюваннями Сенеки, Еразма Роттердамського. У такий спосіб Микола Сумцов обґрунтував вплив світової культури та філософської думки на формування морально-етичних, просвітницьких поглядів письменника-гуманіста, виявив роль античної культури у формуванні його світогляду та переконань.

Прагнучи якнайповніше висвітлити особистість Григорія Сковороди, посприяти, щоб його творчість стала доступнішою для багатьох читачів, учений радив спочатку добре ознайомитися з творчим доробком попередників письменника, життям і побутом українського народу. Він уважав, що не можна зрозуміти і глибоко пізнати творчість Сковороди без вивчення міри зв'язку з культурними набутками попередньої доби, зокрема традиціями полемічної літератури, тому був переконаний, що в українській старовині можна віднайти впливи на нього попередників. На думку вченого, Г. Сковорода був прямим продовжувачем творчості Івана Вишенського. Об'єднувало їх демократичне спрямування творів, незалежність і новизна думки, виразність мови, сила і емоційність художнього слова.

Багато спільного вбачав дослідник у Григорія Сковороди з творчістю Йоанікія Галятовського. Останній використовував у своїх творах біблійні сюжети, а в Святому Письмі бачив чотири розуми – літературний, моральний, алегоричний і анагогічний. Учений підкреслював, що Григорій Сковорода, посилаючись на Біблію, далі розвинув традиції, розпочаті давніми нашими письменниками Дмитром Тупталом, Йоанікієм Галятовським тлумачення слова «Єрусалим» як образу-символу душі, церкви на землі і церкви на небі.

У період наукової діяльності Миколи Сумцова давня національна література була мало дослідженою галуззю духовного, інтелектуального та морального життя українців XVI-XVIII ст., а відтак, майже невідомою широкому колу читачів. Тому він уважав обов'язковою умовою її вивчення в зв'язках із фольклором, оскільки у творах усної народної творчості та літературних пам'ятках минулого бачив закодовану інформацію про походження української нації, її самобутню культуру. Це дозволило вченому зосередитися на вивченні впливу народної поезії на мову творів письменника, у яких «живое чувство природной красоты Малороссии и любви к малорусскому языку были характерными чертами Сковороды...» [3; с. 107]. Мова творів письменника для вченого стала окремим об'єктом вивчення. Дослідник вказав на зміни, що їх зазнавала вона наприкінці XVIII ст. на прикладі творів Григорія Сковороди. Було відзначено, що у його філософських трактатах мова рясніє росіянізмами, хоча в основі своєї залишалася українською книжною, тоді як у поетичних творах вона вражає образністю, простотою, ясністю, зрозумілістю, доступністю. За структурою, духом, інтонаціями мова творів письменника, – переконує вчений, – глибоко народна, з багатьма давньослов'янськими лексемами.

За спостереженням Миколи Сумцова, найбільш демократичною поезією Григорія Сковороди є *18-я пісня «Ой ти, птичко желтобоко...»*. Цей «буколічний образок» учений порівняв з народною піснею «Стоїть явір над водою». Ним пояснені традиційні пісенні народнопоетичні засоби – психологічний паралелізм, порівняння. Зіставивши народнопісенний образ явора з птахом, дослідник помітив дивовижну спільність. Цей птах по-народному зветься ремезом. Він збиває своє гніздо в небезпечному місці, а явір стоїть край води, яка підмиває його коріння, або на горі, де вітри ламають його гілля. У цій пісні Григорій Сковорода пише про скромність життя (*«Нехай у тьх мозок рвется, / Кто высоко в гору дмется. / А я буду себь тихо / Коротати милый вьк. / Так минет мене все лихо, / Щаслив буду человек»*) [2; с. 70].

Микола Сумцов обґрунтував також думку, що вірш Григорія Сковороди «Всякому городу нрав и права» абсолютно відповідає релігійно-моральному світосприйняттю самого автора і відбиває особливості його поетично стилю. Учений дослідив, що за художніми ознаками, наповненістю змісту, спрямованістю, виразністю та простотою викладу твір мав велике значення для подальшого розвитку гумористично-сатиричної, викривальної літератури, здобув загальне визнання серед народу.

Деякі твердження дослідника про мову творів Григорія Сковороди були суперечливими. Зокрема це стосується висловлювання, що ніби *«Г. Сковорода писал*

особым языком, представляющим смесь разнородных лингвистических элементов. Ни по содержанию, ни по форме сочинения Сковороды не принимали участия в создании современного малороссийского литературного языка» [5; с. 87-88]. Твердження видаються досить категоричними. Справді, мова творів письменника містить різні елементи, стилі, форми. Проте не слід забувати, що в ній відбився процес формування української літературної мови на основі народної розмовної. Сам же вчений у «Начерку розвитку української літературної мови» відзначив, що мова Сковороди «була кроком наперед відносно поліпшення. Значно зросійщена і книжна, вона порівняно з прозовими філософічними трактатами того ж Сковороди зверта увагу простотою, ясністю й зрозумілістю. Пізніші українські письменники, особливо Шевченко, мабуть, користувалися майже виключно віршами Сковороди» [7; с. 24].

Оцінюючи літературну творчість Григорія Сковороди, дослідник писав, що у художніх виразах письменник був міцніший, більш барвистий у прикладах, з надзвичайною глибиною почуття, особливо міцний і твердий в переконаннях, через що і його писання ніби блискучі іскри від твердої криці. Автор часто використовував оповідки, які були досить поширені в українському фольклорі. Найчастіше це були сюжети казок та анекдотів про дурнів. Наприклад, у творі «Разговор дружескій о душевном мире» використано «басеньку» про те, як *«Дѣд и баба дѣлали себѣ Хатку, да не прорубили ни одного Окошка. Не весела Хатка. Что дѣлать? По долгом размыслении определено в Сенатѣ итти за свѣтом доставать. Взяли мѣх, разинули Его в самой полдень пред Солнцем, чтоб, набрав, будто борошна или воды, вносить в Хатку. Дѣлав нѣсколько раз, Есть ли свѣт, смотрят. Ничего нѣт. Догадалась Баба, что свѣт, как вино, из Мѣха вытекает. Надобно поскорѣ бѣжать с мѣхом (обратно)»* [2; с. 511]. Розповідь набуває анекдотичного характеру, оскільки висміюється життєва непристосованість до простих речей, певна обмеженість, сварливість, взаємні образи. І лише хитрий монах за їхній хліб і сіль розкрив таємницю темноти: «По Его совѣту, Старик, взяв Топор, начал прорубывать стѣну с таковыми Словами: *«Свѣте веселый, Свѣте жизненный, Свѣте повсемственный, Свѣте присносущный, Свѣте неличепрѣятный, посьти и просвѣти и Освѣти Храмину мою».* Вдруг отворилась Стѣна, наполнил Храмину сладкій Свѣт, и от того времени даже до сего дни начали в той странѣ созидать свѣтлыя Горницы» [2; с. 511].

У творах Григорій Сковорода – звертає увагу вчений, – використовував багато народних прикмет. Наприклад, коли заходить сонце і на заході зачервоніє, то буде ясний день, а коли на сході, то чекай негоди. Мова письменника афористична: багата на прислів'я та приказки, як-от: *«шило бриє, а бритва не бере»*; *«цілком віз, тільки нема кола»*; *«від ворогів і дари – не дари»*; *«Де був?» – «У друга».* – *«Що пив?» – Воду, солодшу ворожого меду»*; *«хай буде вовк кухарем, ведмідь м'ясником, а лошак під вершиником»*[3; с. 423, 429].

У сквородинознавчому науковому доробку, Микола Сумцов як для свого часу, то переконливо довів етапне значення творчості і діяльності Григорія Сковороди для подальшого розвитку української культури, національної самосвідомості. І коли московський учений Володимир Ерн у першій публікації про Сковороду «Русский Сократ», вдався до спроби кваліфікувати любомудра «як першого російського філософа», основоположника російської філософії, то Микола Сумцов заявив, що Сковорода не російський філософ, а філософ український, і не «перший росток», а «остання розкішна квітка старого життя, світогляду українського народу, та його старого письменства і колишньої киево-могилянської школи, кривий син свого народу, його чула, гарна, люблязна та многодумна дитина» [6; с. 43].

У такий спосіб академік Микола Сумцов довів, що творчість Григорія Сковороди, його ідеї, філософське вчення відіграли провідну роль у царині відродження і поширення нової національної культури, української почуттєвості та свідомості.

Список використаних джерел

1. Мишанич Олекса. Григорій Сковорода. – К. : АТ «Обереги», 1994.– 48 с.
2. Сковорода Григорій : Повна академічна збірка творів // За ред. проф. Леоніда Ушкалова. – Харків-Едмонтон-Торонто: Майдан; Вид-во Канадського Ін-ту Українських Студій, 2011. – 1400 с.
3. Сковорода Григорій. Твори : у 2 т. / Передм. О. Мишанича. – К. : АТ «Обереги». – Т.1.– 528 с.
4. Сумцов Н.Ф. Житие Сковороды, описанное другом его М.И. Ковалинским / Предисл. до кн. М. И. Ковалинского // Киевская. старина. 1886. – Т. 16. – № 9. – С. 103-113.
5. Сумцов М.Ф. Харьковский период научной деятельности И. И. Срезневского. – СПб. – 1914. – 93 с.
6. Сумцов М. Ф. Сковорода і Ерн // Літературно-науковий вісник. – Т. XIX. – Кн. 1. – К.: Українська видавнича спілка, 1918. – С.41-49.
7. Сумцов М. Ф. Начерк розвитку української літературної мови. – Х. : Вид-во «Союз», 1918. – 40 с.
8. Ярміш Г.П. Микола Сумцов – дослідник творчості Г.С. Сковороди [Електронний ресурс] // 16 Сумцовські читання : Конференція, присвячена 90-річчю з часу заснування Харківського історичного музею. – Харків, 2010. – Режим доступу: <http://museum.kh.ua/academic/sumtsov-conference/2010/article.html?n=109>

Стаття надійшла до редакції 21 січня 2015 року.

УДК 821.161.2-32.09 (092)

Микола Субота
(с. Володарівка Харківської обл.)

ТРИ СКВОРОДИНІВСЬКІ КРИНИЦІ (фольклорно-етнографічна оповідь)

Анотація. У розвідці на матеріалі етнографічно-фольклорних записів узагальнені перекази про криниці, пов'язані з народною пам'яттю про Григорія Сквороду, розкрита любов до любомудра та поетизація її в місцевій мікротопоніміці села Сквородинівки та інших поселень Харківщини.

Ключові слова: криниці, вода, Григорій Скворода, шляхи, яри, віра, звичаї.

Аннотация. В статье на материале этнографических и фольклористических записей обобщены предания о криницах, связанных с народной памятью о Григории Сквороде, раскрыта любовь к мыслителю и её поэтизации в местной микротопонимике села Сквородиновки и иных населённых пунктов Харьковщины.

Ключевые слова: криницы, вода, Григорий Скворода, пути-дороги, яры, вера, обычаи.

Annotation. In the article on the material of ethnographic and folklore records stories about wells are summarized, they associated with folk memory of H. Skovoroda; uncovered the love to this wise man and its poetization in the local microtoponymy of Skovorodynivka village and other settlements of Kharkiv region.

Key words: wells, water, Hryhorij Skovoroda, roads, ravines, faith, customs.

I

Не лише краснавиці, а й мешканці села Сквородинівки, здивуються: чому мова тільки про три криниці*, коли їх, покинутих, не доглянутих, значно більше. Вони заростають чагарником, очеретом; їх ключі, звідкіль ще вчора, немов кипіла, вода, вириваючись із нетриці землі, сьогодні заноситься мулом, плавуном. Зникає джерельце води, але залишається людський спогад – народні перекази, легенди, пісні, які теж, ніби пересихають, забуваються, бо не до балачок, не до співу сільському люду, бо він, із-за відсутності праці на селі, від'їздить до міст. А ще, змінюється веселіє – саме життя. У кожен двір тепер вода поступає водогоном, зі свердловин і потреба води з криниць відпадає – і це на добре. Адже не носити людям воду за триста метрів, та ще вгору, як носила її у селі Сквородинівці моя бабуса Парасковія Никифоровна.

Бабуса проживала у величезній ярузі, яка називалась у народі Святою, і потопала у буйних садках. Крім бабусиної хати, там були ще чотири. Вони ніби ховались у тих садках. Темніли, височіли пагорбками покинуті місця, де ще недавно стояли хатки й курився над ними димок. У пам'яті залишилася одна покинута землянка, біля якої ми, дитвора, збирались ватагою перед розвагами.

Десь на половині шляху мандрівця манила до себе прохолодою, свіжою водицею Попівська криниця. Проте ніхто не набирив з неї води і я незадоволено, сердито, запитував у бабусі:

– Ба! а чому ми так далеко ходимо, коли є ближче вода?

* У даному матеріалі слово «колодязь» жодного разу не згадується. Справа в тому, що на території села Сквородинівки, на його верхньому плато, взагалі відсутні колодязі. А в низині наявні водні джерела за їхній високий рівень води, називають криницями.

Бабуся усміхалась, її лице сяяло, як у відрах вода.

– Онучку, в криниці вода свята, а нам, грішним, кожен день пити святу воду гріх!

– А чому тоді піп п'є ту святу воду кожен день?

– Йому потреба така, він же наш отець.

– Бабусю, а чому всім гріх пити святу воду? Чи не вистачить води, щоб усі люди святими стали? І яка свята вода на смак? – усе допитувався я.

Бабуся зупинилася навпроти Попівської криниці, обережно поставила відра з коромисла на стежину, лагідно до мене мовила.

– Добре, Колю, якщо не боїшся, що виростуть на спині крила, то ходімо, покуштуємо святої води.

Ми зійшли декілька кроків униз, де на самім краю городу сяяла святою водою криниця. На кілочку висіла зеленкувата череп'яна чашка. Бабуся зачерпнула води і, усміхаючись, подала мені чашку. На іконах я бачив намальованих людей з крилами. Тому з острахом припав до чашки. Вода на смак мене нічим не здивувала. Про свій подив радісно вигукнув бабусі:

– Звичайнісінька собі проста вода! Де ж її святість? Де ж її сила?

– Так, онучку, і є! У простоті її сила. І якщо хочеш жити у святості, треба навчитись жити просто.

Не розумів тоді бабусю. Ми йшли далі і незабаром проходили біля Одарчиної криниці, з якої вода зовсім зникла, тільки темніла сухою землею ковбана. Бабуся розповідала, що на цім місці сталося ще до війни якесь диво, якесь видіння ікони. Люди стали брати воду із криниці без благословення панотця, бо його саме ув'язнили і запроторили у безвість. А незабаром вода вмить десь ділася і в цьому люди вбачили гнів Божий.

Неподалік від цього місця, на пригорку, жила баба Одарка з донькою, тіткою Тетяною. Прізвище їх – Деряга, та вагомо те, що їхня родина вважалась не тільки набожною, але й святою. Саме у їхній хатці під соломою і збиралися бабусі на посиденьки, де вели розмови про Бога, про його боротьбу із Сатаною, про Смерть. На покуті висіла лампадка, ікони, перед якими бабусі молились і співали церковні пісні. Ми, дітвора, яка приходила з бабусями, зазвичай грались навколо хатки, але інколи заходили до неї, всідались прямо на долівку, котра пахла травами, чебрецем, чимсь незрозумілим, але радісним, і уважно слухали шепіт бабусь. Вони нам не забороняли їх слухати, а, навпаки, жартівливо з нами спілкувалися. Від нас, дітвори, весело линули запитання:

– А чому наш яр називається Святим?

– А чому вулиця називається Святою?

– А чому стежка по яру Свята?

– А що, воно таке, Святість? З чим її їдять?

Бабусі раді нашій цікавості, тому нам тлумачили:

– Де Бог ходив по Світу, і вулиці, і стежки зуться Святими.

– І всі місця, де Бог ночував, теж зуться Святими.

– Святість, – це невидимий Дар Божий, що полишається у тих місцях, на які Бог звертає увагу.

– А ось вам! З'їжте святого хліба з киселем, – ласкаво пригощала нас тітка Тетяна.

– Як це? Бог може і у хлібові ночувати?

– Божий Дух може скрізь перебувати, – любила казати моя бабуся Парасковія.

Ми, дітвора, пили киселі, їли смачний хліб і вели розмови між собою, де це воно, те місце, у Хлібові, в якому міг Бог ночувати.

II

У своїм «киселевім» спогаді, мабуть і не згадав би за Одарчину криницю, якби її безводдя не привело мене до іншої сквородинівської криниці, біля котрої божниця стояла ще з дореволюційного часу, до якої люди ходили з Хресним Ходом до самого закриття церкви. Цю криницю, звану в народі «Кампличкою», у 1950-ті роки затопили новоствореною водою.

Із хатинок у яру полишилася одна – хатина моєї покійної бабусі Парасковії. Місце покинутих колишніх хатинок, землянок простежується добре. А місце Одарчиної криниці зрівняне із землею, але перехрести стежок біля нього ще топчуться людьми.

Відвідуємо Попівську криницю Святого Яру. Дерев'яний зруб не зберігся, ключі пересохли і тільки сяяла зеленню углибина. Переходимо річку кладкою на правий берег. Дідик В. В. оглядає місцевість південних пагорбів Святого Яру, на яких, за народними легендами, жили люди; на пагорбі Сніжковім, на самій Панській Горі знаходить старожитні речі: залізний кинджал, рештки гончарного посуду, амфору. За результатами археологічної розвідки у своїй статті «Знахідка кинджала меотського типу на Харківщині» [2; с.79-82] робить висновок, що зібраний матеріал належить виключно до черняхівської культури другої половини IV ст. н.е. Територіальні межі поширення дорівнюють 100x50 метрів і окреслюють кордони порівняно невеликого за площею черняхівського поселення.

Ці знахідки підсилюють не тільки правдивість легенд про давність цього краю, місця, але також порушують перед нами, краєзнавцями, запитання про те, наскільки високим був дух у зниклих поселеннях, чому до цього часу його тримає народна пам'ять? Що то за сила така – Дух? Відповідь, либонь, найпростіша і найлегша та, що є якась над людьми сила, котра і називається Богом.

Цього ж дня зустрічаємось із краєзнавцем, учителем молодших класів, Людмилою Іванівною Клименко. Розповідаємо мету нашого походу, прохаємо розповісти, що відомо їй про місцевість Святий Яр. Л. І. Клименко розповідає, що насправді, вулиця, котра йде західною частиною яруги, називалась у народі Святою. Що на перехресті цієї вулиці і вулиці Розсошанської був вкопаний великий дерев'яний хрест. Дивує її розповідь про північний пагорб яру, на якому місцина, що служила для збору людей, вигін – майдан, називалась у народі Курганищем.

– А що можете розповісти про криниці Святого Яру? – поцікавився я у Людмили Іванівни.

– Що й казати? – зітхнула вчителька, – як багато розповідала моя свекруха, скільки розповідей ще недавно можна було записати, та... Люди, на жаль, не вічні. Помирають. А потрібно вберегти не тільки пам'ять про криниці, стежини, різні місця, їх назви та історії, а також різні старожитні речі. Без них не вбережемо пам'ять про давнину; без них нам, учителям, важко нині пояснити дитині у чому святість тих криниць і стежин, чому на них ставили божницю.

Далі Людмила Іванівна запрошує до хати. У хаті дивує поєднання сучасного з минулим. Незважаючи на сучасну обставу меблів, на стіні висять ікони, фотокартки у рамках, рушники. Вчителька розповідає, що цими полотняними рушниками, розшитими півнями, проводили на Першу світову війну паніванівця Григорія Клименка, діда її чоловіка Олександра Івановича. Показує світлини, на яких Григорій у Георгіївських хрестах [8; с. 95-169].

– Звідки ці стародавні ікони? – цікавиться Віктор Дідик.

– Знаєте, – дещо із сумнівом розповідала вчителька, – наскільки я зрозуміла покійну свекруху, то в їхньому роду, ще задовго до революції, хтось із дівчат служив у пан-іванівських поміщиків покоївкою. А потім, коли дівка виходила заміж, йшла із цієї служби, бо туди пані брали тільки дівчат. І пані, за добру і вірну службу, подарувала їй, благословила молодят цими двома іконами.

Віктор Васильович фотографує ікони і дивується, що в одній родині зберігається стільки речей давнини, зауважує, що такі речі треба вміти зберігати та передавати нащадкам як родинні реліквії.

На що Людмила Іванівна відповіла:

– Ці речі у нас зберігають щось таке, що просто і не поясниш. Дивишся на них і відчуваєш справжнє родинне щастя.

III

Третя криниця, що залишилась без води, без захожих до неї людей, самотна, як свята мучениця.

Святий Яр гніздиться на східній частині нагірного плато, з південного боку, а ця криниця причаїлась в ярку, на західній частині, і теж з південного боку плато. По ньому химерно тягнеться своїми хатками, садками, горóдами, шляхами село Сквородинівка. Нагадаємо, що після відкриття у Пан-Іванівці (така давня назва села Сквородинівки) Преображенської церкви цю криницю нарекли в народі Попівською, а ярк – Попівським.

Володимир Данилович Фисуненко розповідає, що вчителька Тамара Федорівна Дубовик приводила їхній клас на екскурсію до цієї криниці і переповідала, що тут відбувалися зустрічі селян із Григорієм Сквородою, велися розмови, на яких хуторяни часто зверталися до нього за порадами як їм краще поступити в якійсь справі, як знайти вихід зі скрути в особистому житті і навіть у коханні. І завівся у хлопців, парубків добрий звичай: намагались біля церковної криниці освідчуватися дівчатам у коханні. Такі собі криничні заручини відбувались.

– Як же так? Скворода, кохання, церква, ви не вигадуете? – підозріло, з недовірою перепитав я в оповідача, бо і сам навчався у Сквородинівській школі і наш клас також водили вчителі на екскурсію до цієї криниці, але розповіді про кохання не пам'ятаю.

Володимир Данилович відповів, що вони дивувалися розповіді вчительки і казали їй про це. Вона ж пояснювала, що кохання, як і життя, вода, повітря задарма дається людині, що треба берегти його. На жаль, нагадувала вчителька, багато людей, із-за якихось обставин, матеріальних перешкод, із-за безвідповідальної любові безглуздо від нього бороняться, його цураються. І втрата кохання – це втрата свого Духу, свого Щастя, своєї Долі [11].

Коли я у 1967 році прийшов з початкової школи села Смілого до п'ятого класу восьмирічної школи в селі Сквородинівці, то мої однокласники Віктор Федоренко, Володимир Михно показували давні місця навколо школи, на території колишнього панського саду: курінь садівника, по якому плівсь виноград, хліви, сушки для яблук, груш тощо. Показували Панську криницю, яку обплів з усіх боків кущ калини, і розповідали, що поруч росла товстелезна липа біля якої було перше поховання Григорія Сквороди.

Нова, після Ковалівських, пані-господиня любила тут гуляти, її сукня чіплялась за кущі, а їй здавалося, що то Григорій Скворода тримає за сукенку, тому вона наказала переховати прах померлого на північний бік яру, ближче до хатини, в якій на той час жив піп. А ще на перебій розповідали діти, що водою з Попівської криниці селяни залили могилу Сквороди при його перепохованні, бо місцина навколо Попівської криниці*, за її чудодійну силу, за цілющість її води, за інші дива, які зберігала на той час народна

*Назви – Солов'їна, Щастя, Богодарівська, Богатерева, Кобзарєва – притаманні не тільки цій криниці. На Слобожанщині особливо шануються ті люди, котрі вміють знаходити місце для копання криниць. Криниці інколи відкривались немов з Волі Божої, і називалися на честь святих.

пам'ять, називалася – Солов'їною, Щастя, Богодарівською, Богатеревою, Кобзаревою. Такі назви притаманні не тільки цій криниці, а як довідаюсь, є і в криниць, пов'язаних легендами з життям Григорія Сквороди, з благочинністю церкви.

Також дівора тоді розповідала, що коли хочеш позбутись чогось неприємного, мати щось щасливе, то досить тричі умитися водою із цієї криниці і промовити прохання-заклинання:

*Кринице, кринице,
Люба дівчино,
В тебе довга коса
На щастя, на здоров'я!
Всім даєш води напитися
На щастя, на здоров'я,
Дай і мені води напитися...[12].*

І ми закінчували промовляти заклинання своїм проханням. Вимовляти його треба під дзюркіт води, неголосно і обов'язково дотримувалися умови, щоб нікого поряд не було. І хоч ця умова була найскладнішою, проте маю не один переказ, записаний у зошитах – подорогах. І в них зазначено, що переповідачі прохають не вказувати своїх імен, бо заклинання є таємничими і передаються у родині. Ось одне таке заклинання: воно хоч і записане за пам'яттю, але вагоме, бо в ньому криниця порівнюється із серцем Землі. Це порівняння допомагає зрозуміти чому Григорій Скворода у своїх творах часто звертався до образу Серця:

*Кринице, кринице,
Святе Серце Землі,
Зеленіють від тебе
Кучеряві діброви,
Луги і бугри.
Водице, водице,
Рятуєш від вітрильниці і зимниці,*
Врятуй і мене від біди.*

І далі говорили своє прохання до криниці.

IV

Неподалік, на горі, височів будинок, коло якого була викопана і нині там же є, сільська криниця. Розповідали, що у цьому будинку після відкриття церкви і до її закриття постійно проживали священники. Останній з них, Петро Герасименко, був привітним, люб'язним чоловіком, за що його любили не лише парафіяни, а й діти.

На його прохання ми допомагали у посильній праці; одного якогось літнього дня він вів Службу Божу у церкві, на яку сходились лише діти. Міхно Марія Андріївна, жителька села Сквородинівки, у своїх згадках дивується, наскільки він легко прищеплював у їхні серця любов до Бога, допомагав відчувати теплоту радості Божої Благодаті, що потім жодні антирелігійні заходи, які постійно проводились, нічого не могли з їх вірою в Бога вдіяти. Тільки пошепки Марія Андріївна каже, що приїхав уночі чорний воронок і забрав попа, і більше люди його не бачили, і більше нічого про нього не чули [13].

Біля крамниці частенько доводилось слухати оповіді за Попівську криницю, розмови про життя сквородинівців. Більшість з них – про дива, які відбувалися після відвідин цього святого місця. Про хрещення дітей священником біля криниці, навіть у люті морози, і відсутність жодної хвороби у немовлят – а, навпаки, вони мали богатирське здоров'я і росли міцними духовно.

*Вітрильниці – хвороби, пов'язані з піддувом вітру, – остець, протяг. Зимниці – хвороби, пов'язані із зуроченням, особливо дітей: пристріг, бишиха, тощо.

А ще люди оповідали про те, що неподалік від попівського будинку жив кобзар, до якого двічі на рік сходились його побратими: весною вирушаючи у мандри, і восени, повертаючись до рідних осель. Тут, біля Попівської криниці, співали Грицькових пісень*. Потім піднімалися стежкою вгору, до могили Григорія Сковороди, і дякували йому за пісні, за допомогу.

Поруч з добрим словом, поширювалась у селі і хула, і не тільки про місцевість, де знаходилася Попівська криниця, але й про частини вулиці, крамницю, могилу Сковороди. За вулицю казали, що ті люди, хто живе навпроти завалля, ярків, аби жити добре, багато, підкорюються нечистій силі, котра ніби там проживала.

Люди також казали, що на заваді Сатані із яру стояли попи із святою службою у церкві і біля криниці. Тож-бо, коли церковна служба і попи згинули, то Сатана ніби взяв силу над усім оцим місцем: над криницею, Попівськими ярком, будинком, частиною вулиці, що знаходилася навпроти двох ярків, між якими і був похований Сковорода. Переповідали селяни і про різні злі чудасії з господарями з цієї вулиці, котрі, зрештою, змушені були покидати свої хатки і переселятися. Старші люди забороняли матерям ходити з немовлятами до крамниці, щоб дітей не зурочили.

Розмови про Бога, про його боротьбу із Сатаною і донині ведуться між сквородинівцями; вони впевнено розповідають, що ці розмови у їхньому краї розпочав Григорій Сковорода своїми бесідами-суперечками із Сатаною. Тому живуть серед сквородинівського люду легенди, в яких стверджується, що Сковорода вів бесіди у хутірській Пан-Іванівці. У легендах мовиться і про Змія, боротьбу між Злом і Добром, де Злом виступають Сатана, Змій, котрі уособлюють паніванівських панів, їхню ненажерну тягу до багатства.

Добро ж у них – це є їхнє бідне життя, змога насолоджуватися Божими Дарами, котрі даються задарма: Любов, Світло, Лад як у родині, так і в світі.

Однак, переповідали, Сатана нічого не може вдіяти Мученицькому Серцю Села – Попівській криниці, могилі Григорія Сковороди. Бо могилу оберігає викарбований Хрест. А криницю оберігає її Свята Вода і самі люди. Про воду розповідають, як про живу істоту, котра могла багато доброго вдіяти своїм смаком, теплотою. Зміна смаку свідчила людям про зміну погоди, а якщо вода у криниці тепліла, то треба чекати на грозу [14]. Люди продовжували брати воду із криниці, а на невеликому клаптику галявини вели розмови – перемови.

Окрім турботи, людської любові Попівську криницю оберігають птахи, звірі, які прилітають, приходять пити води:

*Що за птиці
Сіли біля криниці?
То не птиці,
А стражниці – синиці [15].*

V

У час приготування до святкування 250-річного ювілею з дня народження Г. Сковороди поставили перед нами, школярами, завдання затягнути на вершину найвищого дерева, що знаходилося на покуті від велетня-дуба, колесо з воза, прив'язати його до вершини дерева і намостити різних гілок так, щоб утворилася плоскість, на яку, сподівалися, прилетить і загіздитися лелека.

* Кобзарі приходили до криниці омити, освятити свої кобзи перед дорогою. Серед сквородинівців мені доводилось чути декілька переповідок, в яких наводяться прізвища паніванівських кобзарів: Зірка, Кодак, Ходак. І хоч ми знаємо, що кобзарі не тільки виконували пісні Григорія Сковороди, а й товаришували з філософом, проте документальних підтверджень не вдалося розшукати.

Проте, хоч лелека весною і залетів, поглянув, та виявився невдячним до дівтори і полетів собі далі шукати інше місце. Діти казали, що лелека не поселився тому, що боїться змії, котра жила в дуплі дуба, а також жаб-криничок, які оберігали Попівську криницю [5; с. 225-241].

Одначе, той, радянський, час дмухав у серця, у душі людей невіру в Бога, до усього святого. Тому у поширюваних розповідях особливо діставалось Попівській криниці, могилі Григорія Сковороди. Згадували за криничних русалок, за утоплеників, про підлітків-дівчаток, в яких пробуджувалася жіноча кров, і Сила Сатани могла завести їх у воду криниці. Тому мався звичай: дівчаток у період зростання по воду не пускали. Видимо, це було основною причиною, що поки діяла церква, то панотець проводив службу Божу біля криниці окремо і лише для дівчаток. Ця служба проводилась у перший, Криничний, Спас, 14 серпня.

Переповідалися також випадки, що коли приходили брати воду до церкви, то у криниці знаходили втоплені лисеня, кішку, козеня або іншу якусь тварину. Вважалося поганим знаком те, що завелись неподалік криниці, у проваллі яру, котрий прилягав до Попівського, лисиці.

Безумовно, затятих супротивників релігії, віри вистачає у кожен час. Можливо, що не згадувалось би нечестиве, якби ті скверни і нині міцно не тримались цієї криниці...

Коли в 1972 році прибирали плиту з могили Г. Сковороди, з викарбуванням на ній Хрестом, то, безперечно, постало питання і про знесення Попівської криниці. Вочевидь, що криницю з такою історією, з такою народною славою не могли полишити у час культу зла, атеїзму.

Безслідно зникала Попівська криниця. Здавалося, що усе святе безслідно також зникає, та відбувається Диво. Відвернуті від Бога знову повертаються до Нього, знову люди отримують Божі Дари...

5 квітня 2012 року відбулося освячення відродженого Свято-Преображенського Храму у селі Сковородинівці...

18 травня 2013 року у селі Сковородинівці відбувається фестиваль «De libertate». Приходжу на фестиваль і свою участь вільного заброду розпочинаю з відвідин саме цього, тихо покинутого людьми, самотнього місця – колишньої Попівської криниці.

Згадую розповіді вчителів про те, як селяни сходились до неї послухати вільні слова старця Варсави. Вони лились, як з джерела вода, чисті й світлі, повідуючи, що для людини щастя доступне, навіть обов'язкове всім, як і джерельна вода.

Нині це місце зовсім не вгадується: немає стежини, самої криниці, а навколо неї дикорослі гущі. І згадується Святий Яр, в якому проживала моя бабуся Парасковія Никифорівна, де замість дикого чагарника бував садовий – вишняки, сливняки, яблуні, груші. Для нас, дівтори, цей яр був справжнім раєм.

Лідія Григорівна Кудей (дівоче прізвище її Гоцкало, народилася і хрестилася в селі Сковородинівці). До одруження проживала навпроти колишньої попівської хати, в якій до цього часу міститься крамниця. Нині Лідія Григорівна проживає у селі Володарівці й розповідає, що після війни місце навколо Попівської криниці було доглянутим, казково-чарівним, любили його і дорослі, і малі. Увесь край їхньої вулиці ходив по воду до неї. А від крамниці, на південь, протоптана стежина, по якій безперестанку снували люди і не тільки ті, що приходили по воду, а й з дальніх, південних, околиць села, хуторів Козачки, Оксаків, Бабаків, із сусідніх сіл Володарівки, Кадниці, Смілого. Люди йшли до крамниці, до рідні, до місцевих майстрів, що виготовляли побутові речі і саме тут, біля церковної криниці, весь час захоплено розмовляли, спілкувалися. Либонь, від тих людських толк утворилася навколо Попівської криниці галявина, яку полюбила дівтора і на ній гралася весною, влітку, а взимку каталась з пагорба на дерев'яних санчатах. І як тільки не береглись, а все-таки хтось з дівтори хоч раз за зиму, влітав у ту криницю, обрамлену дерев'яним зрубом. Сама я, – розповідала Ліда Григорівна, – жодного разу в криниці не

купалася, однак пам'ятаю, як під гучний сміх дітей хтось із невдах-хлопчаків поспішав додому переодягатися, де чекали на нього нагінки від батьків.

– А попівський будинок пам'ятаєте? – цікавлюся, намагаючись більше довідатись про історію цієї будівлі.

– Аякже! Після війни будинок був напівзруйнованим – вікон та дверей не було. За дах не скажу, але здається, і його не було. Ми, діти, любили в нім гратися.

– А що скажете за те провалля, що приєднується із західного боку до Попівської криниці?

– Цур йому пек, Петровичу! – дещо розгублено згадувала Ліда Григорівна: гралась ми якось в жмурки і лиха година понесла мене заховатись за ближній кущ чи за ближнє дерево, не пам'ятаю, але пам'ятаю, що як тільки присіла, то на землі побачила величезну жабу-ропуху, закричала та втекла додому. Скільки оце прожила, а такої величезної жаби не бачила (ї вона показала рукою над землею, десь, за півметра заввишки. Я усміхнувся і сказав:

– Лідо Григорівно, ви, мабуть, жаб боїтеся і вам ото привиділося.

– Не скажу, що я така боязлива. Ми, дівчата, жаб-криничок у руки брали, гралась ними біля криниці. А за жаб-ропуху казали, що вона – це перевдягнута Баба-Яга*. Як би там не було, а через те провалля, через ту завалину, що ви кажете, я не ходила, а обходила її десятою дорогою, як і багато інших людей [15].

Згадую розповіді Лідії Кудей, і думаю: куди поділося все те, куди поділися дитячі розваги, ходяки, людські толоки, кобзарі, стежини? Та все-таки бачу, що й сьогодні ведуться тут «розмови – бесіди». Про це яскраво свідчить купа пляшок, полишених об'їдків. Не віриться, але на святім місці, яке повинне оберігатись, де має бути встановлений меморіальний знак пам'яті, – несанкціонований смітник. І на диво, з-під купи смітника блищить, ніби усміхається, вода. Стаю на коліна, вмиваюся цим Святим Даром – Святою Водою.

VII

Відвідини Попівської криниці в Сковородинівці наштовхують на роздуми, що, можливо, і справді покинуті криниці (у свій час навмисно зруйновані) не потребують ані відновлення, ані пам'яті у наш час?

Чи, принаймні, варто замислитися, чим же криниця ще здатна прислужитися нам, людям? Насамперед своєю неповторною живодайною силою джерельної води. Відвідини таких місць дітьми, школярами, студентами, паломниками принесуть їхньому духові ту крихточку джерельної сили, без якої не проросте зерно, не вимовиться дитиною перше слово, не випаде дощ, не настане веселка...

І коли ми відбудовуємо, відроджуємо церковний храм, то маємо відбудувати і церковну криницю. І як же нам не встановити меморіальну дошку на крамниці, котра засвідчить, що у цім будинку проживали такі-то священики, зокрема панотець Петро Герасименко, якого в 1937 році репресувала радянська влада. Та якось воно і не в'яжеться: святість і магазин. Упевнені, що його приміщення потрібно передати літературному музеєві для створення читального залу. Бо як же літературний музей без читального залу?

Наскільки розумію, колишній попівський будинок у 1972 році хотіли взагалі знести, бо поруч збудували новий, в якому деякий час працювала нововідкрита крамниця. Проте щось там завадило. Наочно сталося відторгнення частини заповідника для іншої діяльності.

*Відомі народні перекази про різне призначення жаб. Одні жаби прирівнюються до Зла. Інші, навпаки, як обереги криниць називаються жабами-криничками. У наших селах поширені народні перекази про птахів, звірів.

Прискіпливий читачу, зрозумій, чому церковні криниці, криниці Святого Яру, криницю Кампличку називаю сквородинівськими...

– Що буде, коли скаламутити воду у криниці?

– Ви скажете, що через деякий час каламуть з потоком води зійде і криниця очиститься і засіє своєю прозорістю.

І наш народ вбачав у проповідях, розмовах мандрівного філософа Григорія Сквороди заклик до чистоти у своїх душах, помислах, діях; переконувався, що шлях до духовної чистоти легкий і кожен зможе прийти до нього добровільно. Як бачите, є аналогія між вченням Сквороди і криницями, в яких люди уособлюють початок чистоти.

VIII

Мої подороги проходили багатьма місцями Слобожанщини, котрі у свій час відвідував Григорій Скворода. Іде б то не було: чи у Бабах, чи у Пан-Іванівці, Сіннянському чи Курязькому монастирях*, чи у лісі на пасіці, як ото у Земборським, чи Кодаковім лісі, – всюди Скворода віднаходив джерельце, зв'язував курінь і жив там деякий час поруч криниці. І навіть його перше поховання було неподалік від криниці, обабіч величезної липи [17].

Для більшого розуміння пропоную познайомитися з неповним переліком – описом криниць, з яких і Скворода (за народним переказом) пив воду – джерельну мудрість.

Село Пан-Іванівка, нині Сквородинівка: Куренкова, Панська криниці. Вони до цього дня врунять свої живі води, до них постійно йдуть люди. Саме біля Панської криниці і було, за народним переказом, здійснене перше поховання Сквороди.

Куренкова криниця мала ще такі назви: Небесна, Чумацька, Щастя. І щодо Попівської криниці, то вона знаходилася на південно-західному боці колишнього поміщицького маєтку. Знаходяться і криниці у протилежних кутках панської садиби. Якщо Попівська (Богатирева, Солов'їна) криниця викопана у тихім, затишнім кутку садиби Ковалівських, то Куренкова – біля Муравського Шляху, де гуркіт і пилюга від возів жили постійно. У народі кажуть, що саме за пилюгу від чумацьких возів сам Григорій Савич назвав цю криницю Куренковою [18]. Багато про неї серед народу переповідок про те, як Григорій Скворода гомонів тут з чумаками, з кобзарями, з іншим мандрівним людом, про земне і Небесне Щастя.

Під час підготовки до святкування 250-річчя з дня народження Григорія Сквороди, біля цієї криниці встановили «журавель». Журавлем називається у народі дерев'яний пристрій для набирання води. Та тим пристроєм ніхто не користувався, бо вода у криницях поверхова і збігає у ставок струмком. А встановлений журавель більш мав екзотичний вид. Проте, у народних переповідках мовиться, що на цій місці стояв журавель і його використовували чумаки за перевантажувача. Дещо вище, там, де нині вхід до музею, був двір охорони і там стояла хатка, а біля неї льох і клуня, і все це будувалось ще за панського часу, і все безжално зруйновано і кинуте в забуття.

Проте і забуття повертається пам'яттю. 10 липня 2012 року на свято Івана Купала відкрили вхід до ставу, щоб люди могли рятуватися від навальної спеки. І ми з онукою Дарією того дня також ховалися від жару у тому ставі, який у народі називається «Панські Штани». А через греблю – Куренкова криниця і до якої, повертаючись додому, зайшли попити води; біля неї знайшли давню ладанку ікони Божої Матері «Троєручниця». Такі ладанки-іконки носили черниці. Те місце, де ченці поселялися,

* У Курязькому монастирі нині знаходиться виховна дитячо-підросткова колонія. Хоч будь-які відвідини цієї установи практично неможливі, проте обабіч шляху з Харкова, з правого боку, весь час тече кринична вода і постійно зупиняються подорожні, щоб напитися її диводайної сили.

вважалося святим, а співмешкання з ними – богоугодною справою. Тому ні пані, ні сторожа їхня і ніхто із хуторян їх не проганяв.

Диво чекало на мене вдома, коли із календаря довідався, що святкування дня ікони Божої Матері «Троєручниця» випадає на 11 липня.

Знахідка монастирської «Троєручниці» на день її святкування, можливо, є збігом. Однак, знайдена у трьох соснах нагадала мені розповідь поета-сковородинознавця Миколи Нечвоглода про те, що посаджені ці дерева колишнім директором школи, громадським натхненником збереження всього, що в селі пов'язане з життям Г. Сковороди, Глушком Іваном Митрофановичем. Чим мені запам'ятався директор школи, цей невтомний свого часу культурно- громадський діяч? Своїми поясненнями плину життя. Ні, він не згадував Сковороду у розповідях, настановах у школі. Але, коли мені вперше довелося читати твори філософа-письменника про три світи, то тоді й сплив в пам'яті наш керівник школи і його розповіді.

Аж ось вони, ті світи, у трьох соснах. І знахідка речі черниці наводить на думку, що, можливо, Іванові Митрофановичу був відомий народний переказ, що біля криниці, на пригорку, була вирита келія Г. Сковороди. Але в час атеїзму не можна було про таке говорити, ото в пам'ять про події і були посаджені три сосни.

За народними оповідями, – це остання криниця, біля якої Григорій Савович Сковорода сидів, прощався зі світом. Він уже викопав собі біля Панської криниці могилу. Прийшов сюди, до ставу, помився, переодягнувся, посидів, помолвився і пішов липовою алеєю «Монастирі» до маєтку Ковалівських.

У селі Малиженому на Золочівщині – Савичева криниця [3] – місце, відоме як за описом Філарета (Гумілевського Д. Г.), так і за народним переказом. У них розповідається, що неподалік криниці, на горбі, проживали в келіях монахи, люди сімейні і була серед них келія Григорія Сковороди [19].

Сіннянська монастирська криниця* декілька разів зумисне зруйнована вандалами. Нині вона відремонтована і це джерело радує не тільки своєю водою, але і чарівністю навколишньої краси Монастирського Яру, яка підкреслюється поодинокими деревами, що стоять на пагорбах, ніби вартують криницю.

Богодухівські краєзнавці Н. М. Могилевська, В. В. Таран у книзі «Богодухівська Симфонія» повідують: старожили села Сінного розповідали, що коли прикласти голову до землі біля криниці, то почуєш церковні монастирські дзвони-передзвони [10; 118-119; 145].

Село Володарівку (до революції називалося Ново-Іванівкою) з півночі та зі сходу оточує Кодаків ліс. У ньому в південній частині був прадавній сад. За народними переказами, Сковорода, як йшов із села Кадниці до панів Ковалівських, то заходив до саду, де стояла приземиста хатка, шуміла роями пасіка. І у низовині, за садом, він викопав криницю, біля якої співав свої пісні. Криницю назвали Садовію. Переповідають люди, що відвідували його тут пани, пані й заважали йому вести своє духовне думання, тому він тікав далі, у глиб лісу, на схід. А там, з півпагорба, джеркотіла струмком ще одна криниця – Сміла. Біля неї, на очеретяній сопілці, грав Григорій Сковорода, а

*Хтось справедливо зауважить, звідкіль той гурт селян, коли по воду до криниць ходили переважно жінки. Навіть сінняни переповідають народні перекази про те, як зі Сіннянського монастиря ходили до Сіннянської криниці жінки по воду. І як від жвавих розмов, дзвінких жіночих голосів, лунав веселістю Монастирський Яр, в якому пастухи випасали корів і спостерігали за тим чарівним дійством. Чоловіки також доставляли людям воду: це були переважно чумаки поважного віку, котрі возили її на возах у діжках. Деякі тодішні дороги збереглися до цього часу. Збереглися і цікаві їхні назви – Водяні. До пастухів-водовозів, до криниць заходив перепочити мандрівний люд – кобзарі, чумаки.

струмок, ніби вслухаючись в його музику, весело хлюпотів, поспішаючи за відлунням чарівної музики, збігав до низу, де з'єднувався із струмком Садової криниці. Це з'єднання утворювало новий потік, маленьку річечку, яка називається Смілою, і на якій ще з давніх часів утворено два мальовничих ставки. Пастухи, селяни збиралися біля Сквороди і слухали його гру на сопілці. Коли ж Григорій закінчував грати, то дякував терпеливим селянам розмовою з ними.

До початкової школи села Смілого мені доводилося проходити стежкою біля цієї криниці. Нам, дітворі, інколи хотілося попитувати води, ото і йшли стежкою біля криниці Смілою, і деколи вели розмову про Сквороду. Звісно, дітворі всякого навігадує, але якось мав розмову з Тетяною Єрмош, котру в народі називали Графінею, бо хтось із їхньої родини ніби до революції і справді мав ту графську кров. Так вона мені розповідала теж саме, про що ми, діти, говорили. Більш того: пані оповідала про дивовижну силу криниці; що після заходу і до сходу сонця біля неї перебувати простим людям не можна, бо там, неподалік криниці, було Нечестиве місце, на якому збирався вночі всякий набрид. Проте, знайшовся сміливець – чернець – і вирив собі келію у пагорбі. Пройшов час, а куди подівся чернець той – ніхто не скаже. Тільки з його келії стало бити джерело. Пастухи зробили дерев'яний зруб і в честь ченця назвали криницю Смілою [19]. А ще мені довелося чути навіть про те, що біля криниці Смілою було явлення ікони. Що неподалік криниці, в ярку, в російсько-радянсько-українську війну, розстрілювали там червоноармійців [21].

Нині ця криниця, хоч і зруйнована не вперше вандалами, і озивається до людей струмком, який пробивається з гори цівкою води, виносячи із нетрів землі світлий, аж білий, пісок. І біжить він своїм прадавнім рівчачком вниз. Навколо криниці росте дрімуча діброва. І хоч стежка від неї на гору давно зникла, заросла хашами лісу, та знизу, до самої криниці, збереглася вона, що засвідчує постійне навідування сюди людей, які вірять у її чудодійну силу.

У селі Бабаях збережена Солов'їна сквородинівська криниця, нині більш відома як Холодна. У 1972 році від старожилів цього села записав і інші назви: Солов'їна, Кобзарєва, Щастя, а Холодною її нарекали тому, що криниця знаходиться у Холодному Яру. Це були перші мої відвідини цієї криниці. За оповідками, Скворода на декілька днів поселився у курені біля неї. І приходили сюди черниці, котрі з ним вели розмови про мудрість Святого Письма. А із балу, який проводив поміщик у селі Бабаях, приходили молоді панночки і тоді грали їм кобзарі, співав Скворода, велися між ними дискусії.

У місті Валках теж була сквородинівська церковна криниця. Про неї довідався від студента-поета з Валок. У вільний час читав його вірші і серед них вперше познайомився з легендою, в якій розповідалося про Рогозянську криницю, біля котрої поселився мандрівник, який лікував людей водою із цієї криниці. Поет стверджував, що тим мандрівником був Григорій Скворода, а до нього приходила донька поміщика й прохала вилікувати її батька. Скворода погодився, а оскільки хворий батько дівчини не міг прийти до нього, то Григорій Савович набрав води і пішов до хворого додому, на хутір Буцький, що біля села Огульців, і вилікував дідича. За час лікування Григорій і Ольга (так звали доньку) покохали одне одного. Проте, у ті часи були зовсім інші звичаї. Ольга була пообіцяна майорові. В неї була сестра Катерина і видужалий батько, щоб втішити Григорія Сквороду, послав під вінець свою другу доньку. Звісно, Скворода втік від немилію їй дівчини*.

Це давно читане художнє творіння молодого валківського поета, здавалося, немає жодного для сквородинознавців значення. Я обходив усі ті, означені в поемі, місця. Не

* Перегук даної оповідки зі сюжетом романтичної повісті Ізмаїла Срезневського «Майоре, майоре» - ред.

раз купався у річці Мжі, пив воду із криниць, розпитував людей про ту давню подію з життя Сквороди. Не вдалося мені віднайти ту криницю, те місце церкви. Я би не згадав ці валківські сквородинівські криниці, якби не дізнався із опису дослідника Анатолія Гавриленка, що нова цегляна Рогозівська церква збудована в 1777 році. А. Гавриленко зазначає: «Можливо таке, що дійсно-таки біля 1765 року Г. Скворода блукав на берегах Мжі...» [1; с. 14-25]. Водночас із досвідченим краєзнавцем А. Д. Гавриленком, ще десятки людей працюють над цим давнім валківським питанням, яке все більше припрошується забутиям.

Село Кадниця має дві сквородинівські криниці. З однієї починається витік ріки Кадниці. За життя Григорія Савовича у цьому селі була церква, до якої заходив любовмудр Богові помолитися. А після служби усамітнювався біля криниці. Та було там людно, гамірно. Була на той час в селі жінка-злюка, поміщиця-майорша Уляна, яка зацікавилася творчим доробком філософа. Його вчення так вплинуло на неї, що вона полюбила його Дух, прийняла його до своєї душі, стала зовсім іншою людиною. Отож-бо і ходила за Григорієм Савовичем, аби поговорити з ним про Бога, про мудрість та мораль. Скворода, хоч і вів з нею розмови, проте пані набридала, заважала йому своє творити. І він шукав самотнє місце, а знайшовши викопав іншу криницю, яку народ назвав Німецькою. Люди розуміли, що він бажає самотності, тому тихенько сиділи в кущах, підслуховували як він сам із собою розмовляє незрозумілою мовою. І нарекли його Німцем, а криницю Німецькою [22]. Кадничанці й до цього часу доглядають цю криницю з холодною водою. Люди згадують, що в Сквороди були зшитки, пописані німецькою мовою, що пані Уляна полюбляла їх читати і що мислитель, за її духовне очищення, подарував їй своє творіння [23].

У місті Харкові, на вулиці Сквороди, також була криниця, біля якої любив усамітнюватися Скворода [4; с. 34]. Проте, де саме це джерело – я не спромігся віднайти.

– І не шукайте, – зауважив мені перестарілий чоловік, – у нас кожна криниця, яка ще збереглася, називається Сквородинівською...

...Народ вірить, що вода, взята з трьох криниць до сходу сонця, непочата вода, тому має як цілющу, так і чаклунську силу. І щоб підсилити цей опис журливою правдою, веду мову про три відомі криниці, які уже зникли з різних причин.

Яку же журливу правду я намагаюсь досягнути в даному описі? Правду одну: зрозуміти як же по тих заплутаних, місцями зниклих, шляхах до Божого Духу дійти? За наукою богослова Григорія Савовича, шляхи до цього щастя лежать у розумінні кожною людиною своєї божистості. А двері пізнання себе кожному відчинити «средная» праця, розуміння світу символів добра, закодованого у біблійному слові.

Не випадково на могилі Григорія Сквороди вибита заповідана ним епітафія: **«Світ ловив мене, та не впіймав»**. Різні тлумачення даються цьому вислову, але спадає на думку лише вислів апостола Павла з Першого послання до коринтян [6; с. 19-20].

І хоч народ говорить, що Сатана велику силу має, та в Часі – він нікудишній вартовий Зла, Брехні, Лукавства. З часом уся неправда спливає, як каламутна вода з криниці. А правда заповнює людський світ квітучою Райдугою Щастя [23], яка проходить через душу кожної людини, освітлюючи живодайність буття світу, даючи розуміння сенсові життя:

*Се силоамски воды! омый скверну от очес,
Омый всь членов роды, дабы возлетѣть до небес,
Ибо сердцем нечист не может Бога узрѣть,
И нельзя до сих мѣст земленному долетѣть* [7; с. 61].

Список використаних джерел

1. Гавриленко Анатоль. Валківчани у спогадах, документах та ін. – Х. : Курсор, 2007. – 348 с., [135 іл. С. 14 – 25].
2. Дідик В. В. Знахідка кинджала «меотського» типу на Харківщині // Слобожанське культурне надбання: Збірка статей молодих учених. – Харків : Курсор, 2008. – Випуск 1. – С. 79-82.
3. Дудко Д. М. Григорій Скворода і власники Малижино // Зоря. – Золочів, 21 жовтня 2000 р..
4. Ніженець А. М. Г. С. Скворода. Заповідні місця на Харківщині. – Харків : Прапор, 1969. – 61 с.
5. Новий Заповіт і Книга Псалмів // 988-1988: ювілейне видання з нагоди 1000-тя в Україні [6; 3.19-20]. – С. 225 – 241.
6. Плугатарьова Надія, Ніженець А. М. Вшанування сквородинівських місць на Харківщині // Переяславські Сквородинівські студії: Збірник наукових праць // за заг. ред. М. П. Корпанюка. – Переяслав Хмельницький: ФОП О. М. Лукашевич, 2013. – Вип. 2. – С. 260 – 264.
7. Скворода Г. С. Повне зібрання творів у 2-х т. – К. : Наукова думка, 1973. – Т.1. – 334 с.
8. Субота Микола. Скоря Вода. Оповідки про край похову філософа Г. С. Сквороди. Художньо-історичний опис. – Харків: Друкарня №16. – 2005. – 169 с.
9. Субота Микола. Птаха-давнина. Оповідки з народного життя Слобожанщини. Переднє слово Степана Сапеляка. – Харків: Майдан, 2011. – 128 с.
10. Таран В., Могилевська Н. Богодухівська симфонія. Художньо-історичні нариси. – Харків, 1997. – 145 с.
11. Записано 27. 07. 2013 року М. П. Суботою від Володимира Даниловича Фисуненка, 1947 р. н.; освіта 8 класів; село Володарівка Богодухівського району Харківської області.
12. Записано 15. 10. 1977 року М. П. Суботою від Галини Іванівни Чуйко, 1956 р. н.; освіта 10 класів; село Сміле Золочівського району Харківської області.
13. Записано 08. 09. 2009 року М. П. Суботою від Марії Андріївни Міхно, 1928 р. н.; освіта 7 класів; село Сквородинівка Золочівського району Харківської області.
14. Записано 14. 08. 1983 року М. П. Суботою від Михайла Івановича Харченка, 192? р. н.; освіта 7 класів; село Володарівка Богодухівського району, Харківської області.
15. Записано 18. 12. 2013 року М. П. Суботою від Мотрони Григорівни Пушкар, 1917 р. н.; освіта лікнепу, село Володарівка Богодухівського району, Харківської області.
16. Записано 04. 12. 2013 року М. П. Суботою від Лідії Григорівни Кудей (дівоче прізвище Гоцкало), 1942 р. н.; освіта 8 класів; село Сквородинівка Золочівського району Харківської області.
17. Записано 21. 05. 2004 року М. П. Суботою від Ольги Єгорівни Харченко, 1932 р. н.; освіта 7 класів; село Володарівка Богодухівського району, Харківської області.
18. Записано весною 2008 року М. П. Суботою від Людмили Іванівни Клименко, 1956 р. н.; освіта вища; село Сквородинівка Золочівського району Харківської області.
19. Записано 17.05.2004 року М. П. Суботою від Кобець Ольги Василівни (дівоче прізвище Замашко); 1957 р. н.; освіта вища; в селі Малій Писарівці, Золочівського району Харківської області.
20. Записано 21.04.1972 року М. П. Суботою від Єрмош Тетяни, 1924 р. н.; освіта 7 класів; село Сміле Золочівського району Харківської області.

21. Записано 12.09.2010 року М. П. Суботою від Володимира Михайловича Вацюряби, 1962 р. н.; освіта 8 класів; село Сквородинівка Золочівського району Харківської області.
22. Записано 03.08.2007 року М. П. Суботою від Валерія Миколайовича Цинового; 1968 р. н.; освіта 8 класів; село Кадниця Богодухівського району Харківської області.
23. Записано 03.08.2007 року М. П. Суботою від Ніни Омелянівни Твердохліб; 1956 р. н.; освіта 8 класів; село Кадниця Богодухівського району Харківської області.
24. Записано весною 2008 року М. П. Суботою від Миколи Івановича Скиби, 1952 р. н.; освіта середня; село Сквородинівка Золочівського району Харківської області.

Стаття надійшла до редакції 15 вересня 2014 року.

УДК 821.161.2-133 Скворода

Микола Сулима
(м. Київ)

ІДИЛІЯ У ТВОРЧОСТІ ГРИГОРІЯ СКВОРОДИ

Анотація. У розвідці вперше розкрито питання про історію жанру ідилії та її особливості в доробку Григорія Сквороди.

Ключові слова: Григорій Скворода, ідилія, її зміст, Горацій, переклади Сквороди. М.-А. де Мюре

Аннотация. В статье впервые сделан анализ истории жанра идиллии и её особенностей в творчестве Григория Сквороды.

Ключевые слова: Григорий Скворода, идиллия, её содержание, Гораций, переводы Сквороды, М.-А. де Мюре

Annotation. The article focuses on the questions about the history of the genre idyll and its features in the works of Hryhorii Skovoroda.

Key words: Hryhorii Skovoroda, idyll, its content, Horace, Skovoroda's translations, M. A de Muret.

Поетизація життя на лоні сільської природи, що зародилася ще в античні часи, виявилася чи не найстійкішою в світовій літературі. Мотиви, закладені в творах Теокріта, Вергілія та ін., розвивали О. Поуп (Англія), С. Геснер (Німеччина), А. Дезульєр (Франція). Не минули їх й польсько-українські латиномовні поети Григорій Чуй Русин із Самбора, який в «Еклезії» оспівав пастухів Поллукса й Кастора та «рідних земель поселенців, у кого під стріхою скромна хатка» [4; с. 98], Симон Симонід (Шимонович), автор поетичної книжки «Ідилії» (1614), український латиномовний поет С. Ф. Кленович, автор поеми «Роксоланія» (1584) та ін.

Сквородинознавці глибоко і всебічно описали вчення нашого філософа про гармонійну й щасливу людину, яка займається «сродною працею», прислухається до покликів свого серця; багато сторінок написано про «горню республіку», «духовну республіку», «горній Єрусалим», «небесний град», «чорний град» - важливу складову есхатології Сквороди. Проте, на мій погляд, потребує опису, сказати б, середовище, місце проживання щасливої людини, людини, що перебуває в гармонії сама із собою. Скворода в «Початкових дверях до християнського доброго життя» пише, що «**Воздух и Солнце всегда с тобою, вездѣ и тунѣ**» («**Повітря і сонце завжди з тобою, всюди і даром**») [2; с. 213]. Він наголошує, що щастя не треба шукати в Америці, на Канарських островах чи в азіатському Єрусалимі, бо воно там, де є та чи інша людина із «**Щастієм в Сердцѣ, Сердцем в Любви, Любовію в законѣ вѣчнаго**» («**Щастям у серці, серцем у любові, любов'ю в Законі Вічного**») [2; с. 213].

То яким же мусить бути те ідилічне місце, де щаслива людина може почувати себе комфортно?

На мій погляд, наблизити нас до відповіді на це запитання може переклад двох од французького поета Марка-Антуана де Мюре (1526-1588) – дев'ятої («In natali Domini») та сорок дев'ятої («Ad Petrum Gerardium»). Обидва переклади, як вважається, здійснено в 1750-х рр. У перекладі з 49-ої оди привертають увагу слова про селянський спокій, «всяких печалей лишенній» [2; с.132], дзюрчання струмків, шум дерев, «лук зелень» [2; с. 132], «глас... птичое» [2; с.132]:

*Да соньлка пастухова,
Как вигонит овцы в благовонне поле,
Или в дом пригонит снова.
О мой столик малій, ни скуп, ни излишній,
Стравмы селскими набратій!
Не ть, чтоб господскій раздражить вкус пишиній,
Кухар присмачил панятій,
Но что синам с батком, наспѣвшим з оранья,
Сама варит мати в домь [2; с.132].*

Далі Г. Сковорода згадує бібліотеку, а також «*каморку, только что одному вмѣстну*» [2; с.132], про серце, яке «*сито будет малим*» [2; с.133], про «*дом пространства полній*» [2; с.133].

У дев'ятій оді згадуються «*нищетна... хижина*» [2; с.135], «*пастухы пасущее стадо*» [2; с.135], «*простота беззлобна, груба*» [2; с.135].

Ці два переклади належать до навчальних вправ, які практикувалися в Києво-Могилянській академії.

С. Дложевський, один із перших інтерпретаторів перекладів од М.-А. де Мюре, здійснених Г. Сковородою, французького поета називає «невільним керманичем» українського поета [1; с.18]. Через це помітними є «спільні прикмети» в творах француза й українця [1; с.19], а також «намітка», крізь яку «спостерігала життя» «вихована в стінах Могило-Заборовської Академії українська інтелігенція половини XVIII ст.» [1; с. 22]. Цими «спільними прикметами», цією «наміткою», на мій погляд, цілком могла стати ідилія.

Пишучи свої оди, М.-А. де Мюре, сказати б, не відкривав Америки. А. Содомора, автор блискучої статті про вірш Т. Г. Шевченка «Садок вишневий коло хати...», посилається на першу еклогу «Метаморфоз» Вергілія, де оспівуються «божественні вечери» з друзями біля нічного вогнища, а також еподу цього поета, у якому мовиться про волів, що повертаються з поля, несучи на шиях плуги «угору лемешами». Той же Гораций випрошує в бога «хату з садком», де дзюрчить струмок. Подібну мрію, вказує А. Содомора, оспівав і Овідій [3; с. 12-13, 19, 20].

«Нищетну хижину», в якій Бог учить «нищети», а також «пастухы пасущее стадо» згадуються у дев'ятій оді М.-А. де Мюре, яку переклав Г.Сковорода.

Мабуть, не випадково Г.Сковорода переспіває частину оди Горация і включає цей переспів – як 24-ту пісню в збірку «*Сад божественных пѣсней*» – де мовиться:

*Кажется, живут печали по великих больш домах.
Больш спокоен домик малый, естли в нужных сят вещах[2; с.75].*

У вірші «*Похвала бідності*», надісланому в жовтні (?) 1762 р. М. Ковалинському, описано помешкання бідності:

*О щасливий, хто зміг заприятити тебе,
Хто на ласку твою здався без огляду
І кого на бенкет свій допустила ти,
Ввівши в хату низьку й тісну.*

І далі:

*Не лякає тебе полум'я блискавки,
Не страшить глибочінь моря бурхливого,
Бо ж оселя твоя в тихому п'адолі,
Човен твій на мілкім б'їдку [2; с.1076].*

Г. Сковорода пише, що цій хаті не страшні хитрощі, заздрісні погляди й повіви Тартару, темної безодні в глибині Космосу. Уявлення про ідеальне життя доповнюють рядки:

*Нестурбований мир, спокій нерушений
І здоров'я міцне, і при звичаєне
До побожних трудів серце незламне
Славлять твій гостелюбний дах [2; с.1077].*

І вкотре нагадує про «правдиву бідність» [2; с. 1077].

Чи не з найбільшою повнотою ідеальне середовище Г. Сковорода окреслив у пісні 13-й «Саду божественных п̄сней», де лунає похвала зеленим полям, *«цвѣтами распециренным», співом пташок, пастухам, що «овцы выганяют»* [2; с. 63].

Г. Сковорода, продовжуючи протиставляти світові злагоди, мирську суєту, в 14-й пісні віддає перевагу життю «в пустинь», «во яскинь», «в м̄стах безв̄стных» [2; с.65].

У перекладі оди Горация (книга II, XVI) «Про спокій душі», здійсненому Г. Сковородою восени-взимку 1762 р., привертає увагу ця строфа:

*Сладка покоя нищета ест маты,
Где лишних в дом̄ вещей не видати,
Где не м̄шаает ниже страх сна сладка,
Ни похоть гадка [2; с.1095].*

«Маленький с Садам домик» [2; с. 296] згадується у трактаті *«Симфонія, наречення Книга Асхань»* (1767), бо у ньому живе Дурачок, який мусить навчитися знати і книги Мойсея, і вчення Ісуса Христа.

Десь на початку 1780-х рр. Г. Сковорода здійснив прозовий переклад оди фламандського поета Сідеруна ван Гасе (1596-1653рр.) «До Джорджа Чемберлена», в якій розповідається про усамітнення – тут замість скромного житла в антистрофі фігурує вертеп:

«Наконец привел его Бог к глухой его и н̄мой Пещер̄. «Радуйся, Вертепе Вифлеемскій! – вскричал Богослов. – Здравствуй, о Пристаннице! о в̄рная Гавань плаванія моего!»

«Прійми мене странного, волнующагося бурєю и истомл̄ннаго сухопутством. Распрости тихое и безмолвное Н̄дро твое кораблю моему. Будь обуреванію моему В̄нец и ШАБАШ!»

Здѣсь я бросил надежной Якор. Не вырвет Его ни одна Ярость Морская и не оторвет Канатов кипящая бурєю пучина, при сей Гавани Судно мое обуздавающих.

О Вертепе! Сладкое жилище Мира и спокойствія! Вм̄стилице Ц̄ломудрія и Страху Божія! Сиі Спутницы мои, сиі Доброд̄тели разв̄ не могут мене зд̄блатъ спокойным?

Будь ты, о Пещера! моей тицины Столица! В теб̄ я стану жить, сам себ̄й Господин и Повелитель. В теб̄ я найду, чего найтить нельзя в Царских Чертогах и позлащенных Палатах» [2; с. 1006-1007].

Як бачимо, образ маленького тихого й скромного будиночка можна віднести чи не до найулюбленіших образів Г.Сковороди. Він зустрічається у його віршованій спадщині, у філософських трактатах; він, можна сказати, ставав визначальним у перекладацькій практиці, адже увагу філософа й поета привертало твори, в яких так чи інакше описувалася непоказна, але затишна оселя. Письменникові були близькими твори з мотивом мирної землеробської праці, чи «просто життя хліборобів» – як це звучить у перекладених М.Зеровим «Георгіках» Вергілія, лунала похвальба скромній, приготовленій із любов'ю їжі тощо.

Л. Ушкалов у статті «Українська ідея Євгена Гребінки», розмірковуючи про ідейне підложжя образу України в творчості романтика, вказує на мотив божественного спокою у Григорія Сковороди. Землею, де ще можна відчутти такий спокій, для Г. Сковороди була Україна: вона в «Убогому Жайворонку» (1787) постає краєм, де *«... водворилася простота и царствовала дружба, творящая малое великим, дешевое дорогим, а простое пріятным. Сія земляца была часточка тоя земельки, гд̄б странствовавшая*

между человекИ Истина и убегаящая во зль лежащоміра его, послѣднія дни пребыванія своего на земль провождала и остатній роздых имѣла, дондеже возлетѣла из долних в горнія страны» [2; с.925]. Не випадково, наголошує дослідник, саме в Україні шукає прихисток Астряга, богиня справедливості, коли Облуда, Віроломство, Чвари, Насилля й Жадоба покладали край золотому віку – тут ще зберігся божественний спокій [5; с. 303].

Список використаних джерел

1. Дложевський С. Вірші Сквороди й Мурет (До проблеми літературних джерел Сквороди). // Журнал научно-исследовательских кафедр в Одессе. –1924. – Т.1. - №3. – С. 18-22.
2. Скворода Г. Повна академічна збірка творів. За ред. проф. Леоніда Ушкалова. – Х. : Майдан, 2010. – 1398 с.
3. Содомора А. Шевченків садок і Франкове поле. Спроба прочитання. – Львів: Априорі, 2014. – 102 с.
4. Українська поезія XVI століття. – К. : Рад. письменник, 1987. – 287 с.
5. Ушкалов Л. Скворода та інші. Причинки до історії української літератури. – К. : Факт, 2007. – 550 с.

Стаття надійшла до редакції 20 травня 2015 року.

УДК 821.161.2.091 (092)

Ольга Турчин
(м. Бережани)

ПРОБЛЕМА САМОПІЗНАННЯ ЯК ШЛЯХ ДО НАЦІОНАЛЬНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ У ТВОРЧОСТІ ДАНИЛА БРАТКОВСЬКОГО І ГРИГОРІЯ СКВОРОДИ

Анотація. У статті висвітлено проблему особистісного самопізнання як шляху до національного самоствердження. На прикладі творів Д. Братковського і Г. Сквороди проаналізовані негативні наслідки пристосуванства до чужого як кризового явища.

Ключові слова: самопізнання, неволя, пристосуванство, мода, істина, брехня.

Аннотация. В статье раскрыта проблема самопознания как пути к национальному самоутверждению. На примере произведений Д. Братковского и Г. Сквороды анализируются негативные последствия приспособленчества к чужому как кризисного явления.

Ключевые слова: самопознание, рабство, приспособленчество, мода, истина, вранье.

Annotation. The article explores the problem of self-cognition as a way to national self-esteem. Through the example of the works of D. Bratkovskiy and H. Skovoroda the author analyzes the negative effects of time-serving as alienus to the crisis phenomenon.

Key words: self-cognition, bondage, time-serving, fashion, truth, lies.

Українські мислителі Данило Братковський (XVII ст.) і Григорій Скворода (XVIII ст.) в умовах втрати державності (розпад Руси – XII ст., Руїни Козацької України в другій половині XVII ст.) задумувалися над необхідністю духовного виходу народу із рабської, підневільної свідомості. Як Мойсею доводилося вести свій народ пустиннею, щоб люди змогли пізнати себе, змінити мислення, так і українські письменники-патріоти відчують обов'язок бути духовними провідниками свого народу. Недаремно ж у 5-книжці Мойсеевому заклики **«Внемли себѣ», «Воньми себѣ»** зустрічається 20 разів [4; с. 320]. Українські поети-мислителі підіймають питання самопізнання як самоідентифікації, культурної, національної приналежності.

Сократ вважав самопізнання основою життя: **«Пізнай самого себе». Людина повинна «задовольнятися малим, найнеобхіднішим, бо багатство та честолюбство розбещують» її та стають джерелом «незгасаючого невдоволення тим, чим володіє, і страждання з приводу того, чим не володіє»** [2; с. 41].

Також і патристи, осмислюючи проблему самопізнання, можливість висхідного розвитку свідомості, шукали відповіді у Біблії [5; с. 73].

Петро Могила у «Книзі душі» спробував обґрунтувати принцип сабепізнання. Він вважав, що знання не допоможуть людині, якщо вона не знатиме себе [2; с. 68]. Дмитро Туптало доводив, що справжню внутрішню людину можливо пізнати лише через власне сабепізнання, а це і є шляхом до Бога: **«Ибо кто истинно познает себя, тот познает в себѣ Бога, а кто познает Бога, тот познал себя, тот соединил себя с Богом»** [2; с. 73].

Пізнаючи себе, людина може розпізнати волю Божу щодо її життєвого шляху. Адже лише Бог найкраще знає, що для особи є благом, що веде її до порятунку. Людина створена за образом Божим, а, отже, має волю, інтелект, здатність до творчості, співпраці

з Творцем. Внаслідок гріхопадіння особа втратила здатність вільного безпосереднього спілкування з Богом. Тому визначення свого життєвого вибору, Божої волі постає перед нею проблемою для осмислення і постійного життєвого пошуку. Людина змушена вибирати, тому відчуває дисгармонію. Отже, щоб зробити правильний вибір, вона повинна пізнати себе, і, таким чином, досягнути душевної гармонії.

Єдина можливість порятунку душі від бездуховності та суєтності є пізнання самим себе [7; с. 303].

Ідея себепізнання Г. Сковороди тісно пов'язана із ідеєю «сродної праці». Пізнаючи себе, розпізнає, власне покликання в житті, місію. Праця – є одним із перших покликань людини після гріхопадіння: *«В тяжкім труді живитимешся»* (Бут. 3:17); *«В поті лиця твого їстимеш хліб твій»* (Бут. 3:19).

Відхід людини від Богом визначеного призначення, розходження з Ним у думках і вчинках призводить до дисгармонійного стану. Людина стає незадоволеною своїм життям, починає нарікати на буттєві чинники, обставини.

Н. Петрук зазначає, що «українські мислителі XVII ст., як правило, послідовно обстоювали ідею синергії, тобто особливого узгодження людської волі з Божим промыслом, що дозволяло мислити про можливість загальної вселенської гармонії» [3; с. 219]. Отож, пізнаючи себе, людина розкриває для себе Божу волю щодо її життєвого шляху.

Тому шлях від натовпу рабів до цілісного народу – це шлях самопізнання і виконання Божої волі, що і є «сродною працею».

Данило Братковський – ідейний попередник Г. Сковороди. О. Яковина зазначає, що «тонка, інтелектуалізована іронія, насичена світлим і глибоким сумом за людську долю, впевненість у відсутності меж для самовдосконалення, що свідомо накладається на містичну релігійність, віра в можливість абсолютного блага для людини за умови навернення і синівського смирення перед Творцем, зрештою, пошук «спорідненої праці» [8; с. 126] у Д. Братковського прочитується у підтексті, а Г. Сковорода розгортає ці питання у філософському дискурсі.

Поет-шляхтич у своїх сатиричних епіграмах розкриває проблему віддалення людини від Божої волі, «сродної праці» і пов'язаних з цим душевних неспокою, терзання, життєвих випробувань.

У новому державному устрої Річ Посполита, польська шляхта стали посередником європейської моди на українському ґрунті. Русько-українська шляхта, котра у Великому князівстві Литовському культивувала ідею «старожитності», намагалася не відставати від польської, всіляко підкреслюючи свою рівність із нею.

У вірші «Про реформу старої моди» Д. Братковський порушує питання наслідування французької моди шляхтичами у своєму домі, що призводить до марної витрати грошей: «золото збудем, а купим фаворки [стрічки]» [1; с. 95], і неестетичного використання придбаних прикрас: «Песиків навіть на шиях чіпляють» [1; с. 95]. Надмірне захоплення іноземною модою, культивування чужини у власному домі призводить до втрати власної самобутності. Мавпа Пишек, героїня притчі «Благородный Еродій» Г. Сковороди, хвалиться перед Еродієм (Лелекою) своїм наслідуванням модних тенденцій, видаючи це за культуру, і службою сина при дворі у мароканського власника, як доблесть і честь [6; с. 288]. Сковорода зазначає, що при дворі у цього ж володаря служать і папуги, чим вдало підкреслює їхню внутрішню бездуховність і конформізм.

Д. Братковський у вірші «Людина – пава» порушує питання єдності внутрішньої і зовнішньої людини. Невідповідність внутрішньої сутності і зовнішньої поведінки гідне лише сміху. Витворюється автором образ особи, котра всіма силами намагається видавати себе за ту, ким не є насправді, але: «як глянеш на ноги собі ти, / То серце стане відразу боліти» [1; с. 149]. Самопізнання веде до повного розкриття правди про себе. Пізнані недоліки, в покорі прийняті, ведуть людину по самовдосконалення. Так, Еродій у

Г. Сковорода розкриває ідею самопізнання як дружби із собою, власною внутрішньою людиною, що є джерелом внутрішнього тривалого щастя: *«Разумивый же праведник себѣ друг будет и стези своя посред себе упокоит. Сіе есть истинное, блаженное самолюбіе – имѣть дома, внутрь себе, все свое некрадомое добро, не надяться же на пустыя руги и на наружныя околицы плоти своя, от самага сердца, аки тѣнь от своего дуба, и аки вѣтвы от корене, и аки одежда от носящего ее, зависящія»* [6; с. 288].

Д. Братковський і Г. Сковорода суголосно переосмислювали проблему втрати Русю-Україною державності, і пов'язані з цим нововведення та пристосуванство людей до нових вимог, нової влади. Д. Братковський був шляхтичем, працював у державному апараті Речі Посполитої, а Г. Сковорода неодноразово запрошувався служити при дворі у Московській державі, яка в цей період почала гордо себе іменувати Росією.

У гонитві за прихильністю володаря людина втрачає почуття істини, бажання жити в правді. Так, Д. Братковський у вірші «Теперішня мода» говорить, що у шляхетському середовищі відкидають розмови про Святе Письмо, духовність, а натомість пропонують випити: *«Станеш казати з Письма ти Святого, / Та блазнюваті кепкують із того. / Щось аж до Ноя почав, кажуть, править, / Липше б три випив, а він хоче бавить»* [1; с. 143]. Тобто відбувається заміна цінностей істинних, вічних на тимчасові та земні, що закінчаться у цьому житті. Г. Сковорода також називає зміну суспільних інтересів, настроїв, нові модні тенденції штучними і протиприродними людській духовності. Образ Тетерука Салакона «Убогого жайворонку» Г. Сковорода висловлює позицію людини повністю поглинутої марнотою і пристрасною до збагачення. Він зневажає науку, вихваляє крутість, обман: *«что Бог дал, таскай ты все тое в кошель»* [6; с. 293]. Натомість жайворонок Сабаш намагається зберегти вірність батьківському вихованню, традиціям, відзначається набожністю і чесністю; він готовий виконати батьківську волю і не бажає відволікатися на хліб, який задурно пропонує йому з'їсти Салакон: *«Не отвлечет мя чрево от отчія воли, а сверх того, боюся чуждаго добра»* [6; с. 293].

Штучні, накинуті правила на українському ґрунті призводять, як вже було зазначено, до підміни понять. Пристосування до нових правил поступово втягує людину до життя в брехні. Істина, чесність і брехня, конформізм – протилежні і взаємозаперечувані поняття. У такому брехливому світі розумних, але бідних людей називають дурнями, натомість тих, хто з грошима, вважають міщухи мудрими, достойними і поважними у суспільстві. Про це мовиться в численних епіграмах Д. Братковського: *«Й дурні є мудрі, як дати спроможні, / А мудрі дурні: калитки порожні»* [1; с. 53]. Цю ж тему розкриває поет у циклі віршів «Про земських і гродських урядників, убогих, як і я». Д. Братковський перелічує посади урядовців: староста, хорунжий, суддя, стольник, підчаший та ін., і жодна з них, навіть попри старанне виконання своїх посадових обов'язків, не гарантувала повагу, визнання в суспільстві, якщо посадовець не мав грошей, бо не міг щедро вгощати інших шляхтичів, про що говорить автор у творах «Відміна фортуни», «Бенкет на сеймику»: *«Тепер як в пана частують в пошану, / Спитайся спершу: «Чого треба пану?»* [1; с. 57]. За гроші можна отримати визнання, пошану філософа, лицаря, начальника, красномовця і навіть цнотливого (вірш «Світ. Хто добрий рицар?..») [1; с. 113]. Світ готовий зневажати науку, надбання культури, бо в нього лише хабар має вагу: *«Аристотеля пізнав би Платона, / Чи же бо пам'ять учив Цицерона, / Без грошей марне дешеве чи цінне, / Гріш – аргументи, без того все плинне»* [1; с. 113].

В уста Салакона («Убогій жайворонку») Г. Сковорода вкладає всю «мудрість» гонитві за «модою»: *«Правда, что было время, когда и нищих, но добѣтельных почитали. Но нынѣ свѣт совѣм не тот. Нынѣ, когда нищ, тогда и бѣдняк и дурак, хотя бы то был воистину израильтянин, в нем же льсти нѣсть»* [6; с. 294]. Ту ж

зневагу від пристосуванців до знань, як і у Братковського, прочитуємо в Сковороди: «Архидурак нїкій древній, нарецаемый Сократ» [6; с. 294]. У цьому контексті доречними є слова Ісуса Христа: **«Не можете двом панам служити, ...Богові і мамоні»**. Коли людина живе в істині, правді, то спроможна назвати речі своїми іменами, діяти як підказує сумління. У протилежному ж випадку, людина, котра стала на дорогу гріха вже є «рабом гріха», не може оцінити добра, поставити духовні, культурні цінності вище за меркантильні, тілесні потреби. Абсурдність, дурість прикриваються «доброю славою в свѣтъ»: **«Не тот прав, кто в сущестѣ прав, нот от, кто вѣдь не прав по истѣ, но казаться правым умѣет и один токмо вид правоты имѣет, хитро лицемѣрствуюя и шествую стезею спасительныя оныя притчи: концы в воду»** [6; с. 294].

У Д. Братковського загострюється тема пристосуванства тим, що русинові-українцеві на своїй рідній українській землі доводиться підлаштовуватися під правила чужої держави (у Братковського – Речі Посполитої), втрачаючи таким чином свою національну самобутність, гідність: **«Русин, як хоче собі щось здобути, / Мусить тайтись, улесливим бути. / Свого доправив – не взнати русина»** [1; с. 301]. Інші народи ж на українській землі мали більше прав, знову ж таки, користуючись правом «калитки». Д. Братковський зауважує, що навіть кальвін, не маючи особливих обдарувань та мудрості в Речі Посполитій вільно себе поводить, хоча і не знає національних традицій, релігійних відмінностей: **«Кальвин же лисий, ані волосини, / Про Богоматір коли диспут має, / То через гирю геть розум тікає»** («До русина і кальвіна») [1; с. 301]. У вірші «Дурний мудрий» поет акцентує увагу на безправному, принизливому становищі русина-українця. Франтішек (поляк) «мудрий був з міхом», а Кіндрат (русин-українець) «дурень без міха»: **«Той пан політик, а простий – псу брат»** [1; с. 93]. Тому з практики життя української шляхти випливає, що поляк-політик може вільно керувати в Україні, поки українська шляхта намагається вислужитися перед королем.

Отже, самопізнання окремої особи веде до національного самовизначення, розпізнання волі Божої, що є виконанням «сродної праці». З Божої ласки кожна людина народилася на **своїй землі**, тому служіння **своєму народові** веде до святості, життя в правді. Пристосуванство, захоплення модними іноземними тенденціями веде до знищення в собі культурної, духовної особистості, національно неповторної.

Список використаних джерел

1. Братковський Данило. Świat po części przezyrzany. Світ, по частинах розглянутий. Фототип. вид. – Луцьк: Видавництво обласної друкарні, 2004. – 463 с.
2. Іваньо І. В. Філософія і стиль мислення Г. Сковороди / І. В. Іваньо. – К. : Наукова думка, 1983. – 272 с.
3. Петрук Н. Неформальна спільність і формування засад самоорганізації суспільства (на матеріалі історії українського бароко) / Наталія Петрук // Українознавство. – № 2. – 2007. – С. 216-220.
4. Піч Р. Про містику і метафізику у Григорія Сковороди / Р. Піч // Сковорода Григорій: Дослідження, розвідки, матеріали: Зб. наук. праць. – К. : Наукова думка, 1992. – С. 321-326.
5. Роменець А. В. Григорій Сковорода і проблема людського самопізнання : традиції і новаторство / А. В. Роменець // Філософська думка. – 1987. – № 3. – С. 71-78.
6. Сковорода Г. Літературні твори / Григорій Сковорода. – К. : Наукова думка, 1972. – 436 с.
7. Ушкалов Л. Сковородинівський ейдос самопізнання у контексті українського літературного Бароко / Л. Ушкалов // Літературознавство: III Міжнародний

конгрес українців (Харків, 26-29 серпня 1996 року). – К. : Обереги, 1996. – С. 302-308.

8. Яковина О. Метафізика в поезії: Україна XVII століття / Оксана Яковина. – Львів: Науково-видавничий центр «Опілля-Л», 2010. – 216 с.

Стаття надійшла до редакції 4 лютого 2015 року.

ЛЮДИНА МЕЖІ: СКОВОРОДА В РЕЦЕПЦІЇ МИХАЙЛА ДРАГОМАНОВА

Анотація. У розвідці аналізується питання впливу творчості Г. Сковороди на українське народництво XIX ст. та роль М. Драгоманова в поширенні його ідей серед інтелігенції, визначення постаті письменника-філософа як людини межі.

Ключові слова: Г. Сковорода, його життя і вчення, М. Драгоманов, українські народники, І. Франко, Д. Чижевський, людина межі.

Аннотация. В статье анализируются вопросы влияния творчества Г. Сковороды на украинское народничество XIX в. и роль М. Сковороды в распространении его идей среди интеллигенции, определение писателя-философа как человека порубежья.

Ключевые слова: Г. Сковорода, его жизнь и учения, М. Драгоманов, украинские народники, И. Франко, Д. Чижевский, человек порубежья.

Annotation. The article analyses the impact H. Skovoroda on Ukrainian populism of the nineteenth century and the role of Dragomanov in spreading his ideas among intellectuals, the figure of the writer-philosopher determination as a human on the edge.

Key words: H. Skovoroda, his life and teaching, M. Dragomanov, Ukrainian populists, I. Franko, D. Chyzhevskiy, a human on the edge.

Якщо не помиляюся, ніхто з істориків української літератури та філософії досі не розглядав спеціально питання про рецепцію творчості Сковороди Михайлом Драгомановим (1841–1895). Очевидно, це можна пояснити найперше тим, що за своїми поглядами Драгоманов, цей, кажучи словами неокантіанця Богдана Кістяківського, «переконаний позитивіст і раціоналіст» [12; с. 10], був досить далекий від світоглядних настанов Сковороди. Принаймні Василь Лісовий у статті 1991 року «Драгоманов і Донцов» прямо стверджував: «...Сковорода й «філософія серця» – визначальна традиція української філософської думки – залишилися осторонь уваги й осягнення Драгоманова» [15; с. 87]. Гадаю, що сам Драгоманов, який був гарячим прихильником порівняльно-історичного методу в гуманістиці, навряд чи погодився б із характеристикою «філософії серця» як питомо українського шляху осягнення реальності, вказавши на дуже важливу роль цієї манери думання, скажімо, у західній культурі. Справді, західна «philosophia et theologia cordis», що має за джерело Біблію та Платона, іде ще від Августина [див.: 38] й середньовічної містики до Данте, Паскаля, «нового благочестя» (devotio moderna), католицького культу Найсвятішого Серця Ісуса, потім до романтиків (згадаймо Новалиса, Фрідріха Вільгельма Шеллінга чи Серена К'єркегора) і далі, аж до «ідеологічного психологізму» Антоніо Розміні. Можливо, він би вказав і на те, що трактат прихильно згадуваного ним у статті «Українське письменство 1866–1873 років» Памфіла Юркевича [6; с. 274 прим.] «Серце і його значення в духовному житті людини згідно з наукою Слова Божого» [36] посутньо залежить від праці німецького лютеранського богослова й гебраїста Франца Деліча «System der biblischen Psychologie» [37; див. про це: 39]. Але тут я хотів би наголосити на іншому: попри те, що Драгоманов не присвятив Сковороді жодної своєї праці, духовний досвід нашого старого філософа аж ніяк не залишився осторонь його уваги.

Почати з того, що Михайло Драгоманов змалечку чув про Сковороду від свого батька, Петра Якимовича Драгоманова, чії погляди на життя «були помісью християнства з філософією XVIII віку» [1; с. 56]. Молодша сестра Михайла Ольга (Олена Пчілка) згадувала про їхнє дитинство в Гадячі, зокрема, таке. У батька був один добрий приятель-дяк, якого звали Степан Григорович. Жив він «на спуску до Подолу, в своєму власному дворикові, по дорозі в Підварок. Ідемо, було, в свято й бачимо: сидить під хатою Степан Григорович, з книжкою в руках, – великою, в шкурятяній оправі, й читає. Отож він, було, й приходить до нашого тата на бесіду, мовляв він, «розважити душу». Говорив він по-простому, себто українською мовою, з додатком церковної слов'янщини. Говорить, було, про «марність сього світа», про те, що «правди в світі не стало»... Ми, будши дітьми, не могли зрозуміти, через що батько прозвав Степана Григоровича «Сковородою»... Думалось нам: «Як може бути людина схожа на Сковороду?!» А пізніше стало нам зрозуміло, що тато прирівнював Степана Григоровича до того давнього лохвицького філософа-ідеаліста, мандрівця по світах і «по стезі исканія правды»... Тільки простіший Степан Григорович не вмів висловити добре свого духового прагнення; однак знаходив розвагу для своєї душі в тих розмовах» [20; с. 48-49]. Письменниця називає тут кілька прикметних рис, які давали підставу її батькові порівнювати того гадяцького дяка зі Сковородою. Перш за все, обидва вони були людьми з кола, сказати б, «народної інтелігенції», тобто носіями «духовної мудрості», близькими до простолюду за способом життя. Звідси – неவிбагливий побут, читання на призьбі хати книжок у шкурятяній оправі, розцяцькована церковною слов'янщиною жива українська мова, чи, як колись казали, «мова з письма», любов до духовних бесід як до способу «розважити душу» тощо. Звертають на себе увагу й основні теми цих бесід: «марність сього світа» й «правди в світі не стало». **«Марність сього світа» – це тема смерті, а «правди в світі не стало» – богошукацтво, бо правда – то сам Христос. Згадаймо хоч би прикінцеві рядки знаменитої лірницької псалми «Про правду і кривду», поданої Драгомановим у «Політичних піснях українського народу XVIII–XIX ст.»: «Ой, хто буде в світі правду ісполняти, / Тому зоилеть Господь щодня благодаті; / Бо сам Господь – правда і смирить гординю, / Сокрушить неправду, вознесе святиню»** [19; с. 214]. Перед нами питомий ідеалізм і шукання правди-Христа, тобто те, що мав на думці Георгій Флоровський, коли говорив про характерну для українців «особливу релігійну романтику» [32; с. 56]. До речі, свого часу блискучий знавець української старовини Микола Сумцов у статті «Сковорода і Ерн» стверджував, що якраз Сковорода був автором пісні «Про правду і кривду» [28; с. 46]. Та й сам Драгоманов у коментарях до неї ніби ненароком згадує Сковороду. «Ця пісня не мужицька, – каже він, – а кобзарська та лірницька, і вже через те вона мусить бути стара, не пізніша XVIII ст. Окрім того, кінець її підходить до старозаконних псалмів і пророків і показує, що вона склалась між людьми письменними, – хоч усе-таки простого стану, котрі не покинули «простої» мови для церковної. Такі письменні люде почали щезати на Україні з другої половини XVIII ст., – коли число шкіл там почало вменшуватись, поки вони зовсім не щезли в XIX ст. й коли письменні українці, навіть такі, як Сковорода (1722–1794), почали складати свої твори мовою вже дальшою од мужицької» [19; с. 216–217]. Може, ця згадка про Сковороду була нав'яна тут відповідними міркуваннями Ізмаїла Срезневського щодо «Пісні про Палія в Сибіру», наведеної Драгомановим у цьому ж таки виданні. Мовляв, ця пісня дуже гарна, але «вона перш усього складом своїм зовсім не подібна ні до кобзарських псалм, ні до пісень. Про кінець її сам Срезневський писав Максимовичу: **«последний куплет едва ли старинный. Что-то отзывается сквородинским духом, сатиризмом конца прошлого века».** (Рукопись у нас) По нашій думці, й цього мало: цей куплет зовсім не подібний до народних пісень вже тому, що в ньому пісня, котру б то Палій співає з бандурою, – вставлена в пісню, як це робиться тільки в письменських утворах, а ніколи в усних» [19; с. 59].

Так чи інакше, навряд чи помилюся, коли скажу, що Драгоманов з дитинства, під впливом батьківських розповідей, звик бачити в Сковороді той тип «українського ідеаліста», про який він писав, аналізуючи оповідання Івана Нечуя-Левицького «Гориславська ніч, або Рибалка Панас Круть»: «В сім оповіданні ми бачимо ту саму фігуру українського ідеаліста, яку нарисував Шевченко в «Перебенді», в родині та в боротьбі з практичним життям» [6; с. 278]. Підкреслю, що уявлення про Сковороду як про тип «українського ідеаліста» взагалі було характерне для носіїв народницької ідеології. Згадаймо для прикладу близького приятеля Драгоманова, одного з провідних діячів «Старої Громади» Олександра Русова, котрий пробував трактувати образ Возного в «Наталці Полтавці» як тип «сковородинця», тобто як утілення найкращих рис людей старої України [21; с. 46-55, 60-62], тонко відчувши те, що п'єса Котляревського є не чим іншим, як варіацією на тему притчі Сковороди «Убогий Жайворонок»: «сродність» української людини до добра та її «несродність» до зла [30; с. 170–171]. Але ще більшу увагу приділяла Сковороді дружина Олександра Русова Софія, котра все життя була послідовницею Драгоманова, а Сковороді присвятила цілу низку своїх праць [див.: 23–27]. Те саме можна сказати й про подругу Софії Русової Олександрю Єфименко. *«Яка це прекрасна жінка була, – писала про неї Русова, – не знала я за все життя іншої з такою душою душею, з таким ясним розумом. Скінчивши лише гімназію в Холмогорах, вона самоосвітою дійшла до такого знання, що стала видатним істориком, її думками цікавились авторитети історичної науки. З походження московка, вона покохала українця-засланця П. С. Єфименка, з ним переїхала на Україну і всім серцем полюбила свій новий рідний край і служила йому вірно й правдиво»* (див. її монографії з історії України, досліді про Сковороду...) [22; с. 168]. Справді, у своїй «Історії українського народу» Єфименко згадувала про Сковороду як про «мандрівний університет», під чийм впливом постав університет у Харкові [8; с. 385]. А крім того, вона присвятила Сковороді дві великі за обсягом і дуже цікаві статті: «Особа Г. С. Сковороди як мислителя» [7] і «Філософ із народу» [9]. Чим же пояснити пильну увагу і Русових, і Єфименко до Сковороди? На мою думку, це перш за всебогошукацтво, те, про що писала Софія Русова, маючи на увазі саму себе та Олександрю Єфименко: *«...Вічно шукали ми з нею ту нову релігію, яка могла б нам дати нове життя, нові відносини до людей»* [22; с. 169]. Вони шукали цю «нову релігію» і у Ф. Достоєвського, і в Л. Толстого, і в Г. Сковороди.

І так робили, не тільки вони. Можна пригадати, наприклад, відомого народника Володимира Менчиця. Як вихованець Київської духовної академії, він мав гарну освіту. Крім слов'янських мов, знав німецьку, французьку, латинську, грецьку й санскрит (пробував навіть перекладати Веди). Був лікарем, мандрівником і етнографом, збираючи разом із В. Антоновичем і М. Драгомановим пам'ятки українського фольклору. За словами Наталі Бракер, його етнографічні записи «становлять окрасу «Малорусских преданий», виданих Драгомановим...» [3; с. 197]*. А характеризуючи світогляд В. Менчиця, мемуаристка каже: «Це був віруючий філософ-мораліст типу Сковороди (приятелі так і звали його Сковородою), що кохався в тонкій діалектиці, і разом з тим природознавець, що любовно студіював природу, зокрема рослинну, що її переважно вживав при своєму безплатному лікуванню» [3; с. 197]. Наталя Бракер знає, що каже, бо вона добре розумілася на філософських матеріях – недарма вона вивчала й перекладала твори відомого неокантіанця Африкана Шпіра. І далі: *«Менчиць проповідував життя, близьке до природи, і сам жив спартанцем: не признавав подушок та покривал, спав найбільше на свіжому повітрі, ходив босий і купався до морозів, бо, мовляв, «сама природа вказує людині, коли вже не можна купатися»... Можливо, що в цьому було трохи зумисного дивацтва, але певно це було*

* Авторка мовить тут про книгу «Малорусские народные предания и рассказы» [17].

безпосереднім висновком його світогляду й бажання визволити духа з-під влади тіла [3; с. 199]. Як бачимо, «сковородинство» Менчиця – це, по-перше, пістет до природи, по-друге, питомо християнський моральний ригоризм і, по-третє, прагнення «визволити духа з-під влади тіла».

А сердечним приятелем Менчиця був Опанас Михалевич. За словами Софії Русової, Михалевич – це «видатний українець, демократ чистої води, євангельської моралі у відносинах з людьми» [22; с. 155]. Зрештою, мені здається, те, що Русова називає «євангельською мораллю», цілком можна назвати «сковородинством». Таким революціонерам-ідеалістам, як Опанас Михалевич, Сковорода імпував, мабуть, перш за все, своєю виразною аскетичною настановою, іншими словами, відпорністю до світу. А крім того, «ключем розуміння» природи речей для Михалевича, так само, як і для Сковороди, була Біблія. Коли в січні 1885 року Михалевич був заарештований, то його звинуватили, зокрема, і в тому, що він мав зносини зі штундистами (російський уряд вважав штунду небезпечною революційною сектою), а також за те, що читав і тлумачив з якимось шевцем Євангелію. Після цього Михалевич два роки просидів у одиночній камері одеської в'язниці, де за Біблією вивчав грецьку й англійську мови. *«До кінця віку, – як згадувала Наталя Бракер, – він залишився великим прихильником і знавцем Біблії і часто-густо брав з неї приклади і паралелі до сучасного життя»* [4; с. 159]. Я вже не кажу про те, як уважно вивчав Михалевич самого Сковороду. Він не раз читав твори філософа навіть малому синові свого приятеля Олександра Тарковського Арсенієві. І можна не сумніватися, що той образ нашого філософа, який зринає в поезії Арсенія Тарковського «Григорій Сковорода», на значну міру був нав'язаний Опанасом Михалевичем: *«Не искал ни жилища, ни пищи, / В ссоре с кривдой и с миром не в мире, / Самый косноязычный и нищий / Изо всех государей Псалтыри. // Жил в сродстве горделивый смиренник / С древней книгою книг, ибо это / Правдолюбия истинный ценник / И душа сотворенного света. // Есть в природе притин своеволью: / Степь течет оксамитом под ноги, / Присыпает сивашскою солью / Черствый хлеб на чумацкой дороге. // Птицы молятся, верные веры, / Тихо светят речистые речки, / Домовитые малые звери / По-над норами встаки, как свечки. / Но и сквозь обольщения мира, / Из-за литер его алфавита, / Брезжит небо синее сапфира, / Крыльям разума настезь открыто»* [29]. Питомий ідеалізм, екзистенційні мандри, боротьба правди та кривди, тобто Христа й Антихриста, «природовідповідність», краса світу як джерело природного благочестя, Біблія як «алфавит миру», аскеза – ось ті мотиви, з яких зіткане ідейне підложжя цієї поезії. Зазначу, що з 1873 року Опанас Михалевич був членом київської Старої Громади. І як свідчила Наталя Бракер: *«До глибокої старості Михалевич високо цінував у своїх спогадах Стару Громаду, особливо Антоновича і Драгоманова, і ще перед самою смертю цитував якісь слова останнього»* [4; с. 155].

Ось таким поставав Сковорода в другій половині XIX та на початку XX століття у свідомості радикальної української інтелігенції. Ясна річ, що саме в цій системі координат формувалося й драгоманівське уявлення про нашого філософа. Здається, перша за часом згадка Драгоманова про Сковороду припадає на 16 жовтня 1872 року. Цього дня, перебуваючи у Флоренції, він у листі до Мелітона Бучинського писав: *«Одпишіть мені також і про Сахер-Масоха, де воно диво таке узялось: що воно за чоловік? по-якому писан оригінал? невже прямо по-німецькому? Я читав у «Revue des deux Mondes» «Don Juan de Kolotea» і здвигав плечима: відкіля цей буддизм? (воно правда, що й Сковорода, і самі Гоголь і Шевченко забігали в буддизм, але не так висказаний і мотивований), – а більш дивувався тому, що автор як де попада добре на ту дорогу, яка тепер у всіх великих літературах Європи тільки і є жива, т. є. «живопись рідного побиту», як каже Гоголь, – і попада, простіть, дучше усіх галицьких літераторів..., – а у друге, де ж він набрав у Гуцуллі Дон Жуанів, що*

Пушкіна і Карамзіна читають, що живуть так по-магнатському і т. д. А може, це все єсть, та тільки ми того не знаємо? Та ні! скоріш бачу у цих забігах автора двойний гріх проти реалізму...» [18; с. 171]. З усього видно, що Драгоманов був під свіжим враженням від щойно прочитаної повісті Леопольда фон Захер-Мазоха «Don Juan von Kolomea», французький переклад якої з'явився друком у вереснево-жовтневому томі паризького часопису «Revue des deux Mondes» за 1872 рік [40]**. Правда, те, що Драгоманов називає тут «буддизмом», сам Захер-Мазох асоціював, швидше, із А. Шопенгауером. Принаймні, характеризуючи українську жінку в іншому своєму творі, він зазначав: *«Живе відчуття ворожого протиставлення людини і природи, почуття смерті й пульсуючого життя – найхарактерніша риса східних слов'ян – властиве й малоросіяниці. Її почуття можуть повністю опанувати нею, і будь-яка боротьба з ними даремна. Шопенгауер тут мав би вести свої дослідження про зречення життя»* [11; с. 26]. І трохи далі: *«...Східнослов'янський світогляд про мізерність буття, про неминучість усього, що відбувається, про вороже протиставлення природи і людини, про рівність та людську любов відповідає первісним ідеям християнства, які філософськи пояснив і розвинув Шопенгауер, найбільший мислитель нової доби»* [11; с. 29]. Навряд чи Драгоманов погодився б із останніми словами Захер-Мазоха, але ідеї А. Шопенгауера він, поза сумнівом, добре знав. До речі, десь через чотири роки, коли до Києва прибуде Олексій Козлов, філософія Шопенгауера стане тут доволі модною***. Уже пробна лекція Козлова в Київському університеті мала назву «Дві основні тези філософії Шопенгауера» [див.: 13]. Ця лекція, так само, як і його подальші виклади, справили на публіку неабияке враження. Про це писав Драгоманову Юрій Цвітковський 9 грудня 1876 року [2; с. 210]. А в січні 1877 року він знову згадує О. Козлова в листі до М. Драгоманова. Мовляв, судячи з усього, Козлов є «самостійним мислителем. Засади почасти Шопенгауера й Гартмана, але практичним висновком із цього є щось на зразок ідеалів Конта. З його теорією погодитися ніяк не можна, є щось містичне... Але без огляду на те, що з ним постійно не погоджуєшся, не можна не шанувати цей дуже поважний розум» [2; с. 213]. Те саме писав М. Драгоманову 17 січня 1877 року і Вільям Беренштам: *«Тут є новий приват-доцент філософії Козлов; чоловік він старий, послідовник Гартмана й Шопенгауера, чоловік із глибокими переконаннями й величезними знаннями...»* [2; с. 83].

Ясна річ, усякий містицизм, чи вже О. Козлова, чи А. Шопенгауера, чи Г. Сковороди, для М. Драгоманова, як і для Ю. Цвітковського, принципово неприйнятний. Про це красномовно свідчать, зокрема, деякі міркування Драгоманова, викладені ним трохи раніше в праці «Література російська, великоруська, українська і галицька» (1873). Тут він писав про свого улюбленця М. Гоголя, таке: *«...Збиваний з толку московськими слов'янофілами, Гоголь кидається у релігійний містицизм, він шукає ідеалів там, де їх шукав Сковорода, наші кобзарі і сам Шевченко (хоть і інакше), як писав «Неофіти»* [5; с. 122]. Та попри всю свою нехіль до містицизму, Драгоманов, як на мене, дуже добре

*М. Бучинський знав про Захер-Мазоха небагато. Мовляв, «не догадуюсь, яких то він і де в Гуцуллі набрав магнатів, читаючих Карамзіна й Пушкіна. Сам Сахер-Масох, син директора поліції у Львові, хвалився у ділі «Derpolnische Aufstand. 1848» [ідеться про книгу: «Polnische Revolutionen. Erinnerungenaus Galizien» – 41], що яко очевидець і на підставі тайних дотичних актів списав тую історію, інтересну й вірними репродукціями річей нашого депутата, селянина Купушача в віденському парламенті. Читав я сю книжку перед 6 літами для забави, то й мало згадую; пізніше лучилось мені Сахера стрічати в фейлетонах часописів віденських. Тут я его найшов намістним і кокетним, але дуже порожнім, без найменшого взгляду в людську душу» [18, с. 177–178].

** Український переклад Наталі Іванчук див.: 10

*** Про філософські погляди Олексія Козлова див.: 16.

окреслює самісіньку серцевину української духовної традиції: Сковорода – кобзарі – Шевченко – Гоголь. І якщо справді, як стверджує він, говорячи про Гоголя, *«Україна не мала ще другого сина, котрий би так повно виразив у собі дорогі боки її народного духу»* [5; с. 120], то слід визнати й те, що прикметною рисою цього «народного духу» є «релігійний містицизм», що знайшов свій вияв у Сковороди, кобзарів, Шевченка й Гоголя. А трохи далі Драгоманов, говорячи про ідеали «народолюбства», на ґрунті яких постала нова українська література, знову повертається до питання про містицизм Сковороди. Мовляв, твори І. Котляревського й В. Гоголя-батька були зумовлені, зокрема, «одним елементом, теж маючим тісний зв'язок з ідеями, ходившими по усій Росії у кінці XVIII-ого в. і на початку XIX в. Масонський містицизм, у якому брали добру долю ті з української шляхти, що вертілись у столицях (як Гамалія і т. д.), на Україні прийняв більш народну форму у філософії Сковороди, котрий теж на свій лад клопотавсь об освіті і народі, як і Новиков і його приятелі. Коло Харкова і Полтави пішла охота заводити школи, і серед підготовлених Сковородою поміщиків харківсько-полтавських більш опетербуржених і об'європеєний Каразін і став пропагувати ідею про університет, котрий і був заведений у 1807 р.* на гроші, наполовину державні – наполовину дворянські» [5; с. 146–147]. Ким постає Сковорода в цій замальовці Драгоманова? Філософом-містиком, чиї ідеї в «народній формі» корелюють з ідеями масонів. А крім того, він – «народолюбець», просвітник, «хрещений батько» Харківського університету, цієї коліски українського романтизму й новочасної української ідеї.

У всякому разі, для М. Драгоманова Г. Сковорода є ключовою постаттю в історії української культури. Ось що він писав 23 листопада 1883 року Іванові Франкові, який на ту пору мав намір готувати курс історії української літератури: «...Моя думка така, щоб не гнавшись за бібліографічною повнотою, налягти в ньому на те, що єсть найхарактернішого в нашій літературі, найбільш в тій, котра писана на дійсно народній мові. Для того я б радив поділити працю на дві нерівні часті. В першій я б дав огляд письменства на нашій землі в зв'язку з історією політичною й культурною в періодах: а) удільному (Київ, Володимир, Галич, Сіверщина) під впливом Візантії й під покровом церковної мови, б) литовському (зв'язок з Вільною) при початку впливу латинського і емансипації од церковщини, але з українсько-білоруським макаронізмом, с) польсько-козацькому (з 1568 до 1709–1716 – кінець Мазепи, перша руїна Січі, кінець козацтва на правому березі, унія в Львові, – розрив Лівобережної Гетьманщини з Правобережжям і Галичиною), d) відродженіє в Росії на основі козацьких споминів, в Австрії – переховування в церкві, – український вплив, панславизм і конституціоналізм. В усіх періодах я б налягав на те, як пробивавсь народній реалізм крізь усяку схоластику («Слово о полку Ігоревім», Іпатська літопись, переклади Святого Письма в XVI ст., протестантський елемент в братствах, Апокризис, козацькі літописі), а також на зв'язок цього реалізму і нового українського руху з ліберально-культурними рухами в Європі. В другій, більшій часті, я б дав огляд содержания літератури на нашій народній мові: I. Усна словесність... II. Школьні вірші і драма з XVI ст. до Сковороди включно. III. Белетристика й поезія од Котляревського. В першій поділі треба розглянути осібно: а) матер'ял власно національний, краєвий, – в котрому народ намалював своє життя й думки, б) матер'ял чужий, котрий народ переробив по-своєму (пісні церковні візантійські й латинські, – повістки, новели, легенди візантійські й латинські), – при чому показати, як перероблював наш народ оце все, яку ціху накладав – демократичну. Майже те ж саме прийдесться сказати й про 2-ий поділ, в котрому можно показати, як демократизувалась школьна вірша й такий же театр у нас. В 3-му поділі треба показати, як намалювалось життя плебса українського в новій, свідомій белетристиці й поезії.

* Харківський університет насправді був відкритий у 1805 році.

Таким робом, думаю, буде показана власна оригінальність нашої літератури – *litteratura di una nazione plebea...*» [14; с. 61–62].

Полишаючи осторонь усе інше, звернімо увагу на ту обставину, що, на думку Драгоманова, Сковорода – це найяскравіша постать, яка перебуває на межі старої та нової української літератури. І коли Франко згодом розпочне свою рецензію на харківське видання творів Сковороди 1894 року словами: «*Григорій Сковорода – поява вельми помітна в історії розвитку українського народу, мабуть, чи не найпомітніша з усіх духових діячів наших XVIII віку*» [33; с. 434], – це буде не що інше, як продовження міркувань Драгоманова. Услід за Драгомановим, І. Франко наголосить на тому, що доля поставила Сковороду «на розграні двох великих епох. Стара козацько-гетьманська Україна конала політично, підточувана царсько-чиновницьким централізмом, та видихалась і духово, переживуючи стару києво-могилянську схоластику...» Водночас «разом з новими книгами та газетами приходили на Україну також зв'язки нових змагань, нові ідеї і погляди, котрі мусили з часом витворити новий рух духовий – змагання та відродження і піддвиження українського народу, а тим самим і української народності» [33; с. 434]. Сковорода, продовжує Франко, поєднав «обі ті суперечні течії в одну вельми оригінальну й характерну цілість. Можна би сказати, що се старий міх, налитий новим вином. Все в ньому: пригоди і спосіб життя, вдача, мова, форма писання – все має отой двоїтий характер, являється мішаниною старої традиції з новим духом» [33; с. 434; див. про це: 31]. Пройде ще три десятки років, і Дмитро Чижевський, який блискуче знав творчість М. Драгоманова (про це свідчить його стаття «Драгоманів і Стронін» [35]), у своїй славетній книзі 1934 року «Філософія Г. С. Сковороди» напише: Сковорода – «останній представник українського духового барока, з другого боку, він – український «передромантик»: але бароко та романтика – саме ті періоди духової історії, що наклали на український дух найсильніший відбиток. Отож, *Сковорода стоїть у центрі української духової історії...*» [34; с. 207–208].

Від часів Івана Франка й Дмитра Чижевського думка про Сковороду як про письменника й філософа, що перебуває «на розграні двох великих епох», дедалі більше усталюється. Її репрезентує, зокрема, ціла низка курсів історії української літератури та філософії, а класичним утіленням можна вважати монографію Анастасії Ніженець «На зламі двох світів: Розвідка про Г. С. Сковороду і Харківський колеґіум», що побачила світ у Харкові 1970 року. Мені здається, що подана в ній візія Сковороди як людини переходної доби інспірована не лише Франком, але й забороненим на той час Чижевським*. Та справа не тільки в ідеї єдності старої й нової України, бароко й романтизму. У цій візії Сковорода взагалі постає людиною межі, тобто тим, хто втілює в собі єдність вищих і нижчих суспільних станів, культури й природи, раціоналізму й містики... Філософ ніби віддзеркалює ідеали українського народництва. А джерело цієї візії, на мою думку, слід шукати в Михайла Драгоманова.

Список використаних джерел

1. Автобіографія М. П. Драгоманова // Драгоманов М. Вибрані твори. Збірка політичних творів з примітками / Під заг. ред. Павла Богацького. – Прага; Нью Йорк, 1937. – Т. I. – С. 56–88.
2. Архів Михайла Драгоманова. Т. 1. Листування Київської Старої Громади з М. Драгомановим (1870–1895 рр.). – Варшава, 1938. – 445 с.
3. Бракер Н. Володимир Амвросійович Менчиць (1837–1916 рр.) // За сто літ. Матеріали з громадського й літературного життя України XIX і початків XX

*Власне Анастасія Максимівна Ніженець іще в 1984 році давала мені читати монографію Чижевського «Філософія Г. С. Сковороди».

- століття / Під ред. акад. Михайла Грушевського. – К. : Державне видавництво України, 1929. – Кн. 4. – С. 196–200.
4. Бракер Н. Опанас Іванович Михалевич. 1848–1925 рр. // За сто літ. Матеріяли з громадського й літературного життя України XIX і початків XX століття / Під ред. акад. Михайла Грушевського. – Х.; К. : Державне видавництво України, 1930. – Кн. 6. – С. 153–165.
 5. Драгоманов М. П. Література російська, великоруська, українська і галицька // Драгоманов М. П. Літературно-публіцистичні праці: У 2 т. – К.: Наукова думка, 1970. – Т. 1. – С. 80–220.
 6. Драгоманов М. П. Українське письменство 1866–1873 років // Драгоманов М. П. Літературно-публіцистичні праці: У 2 т. – К.: Наукова думка, 1970. – Т. 1. – С. 247–308.
 7. Ефименко А. Я. Личность Г. С. Сковороды как мыслителя [Реферат, прочитаний на засіданні Московського психологічного товариства 5 листопада 1894 р.] // Вопросы философии и психологии. – 1894. – Кн. 5 (25). – С. 419–444.
 8. Ефименко А. Я. История украинского народа. – К.: Лыбидь, 1990. – 511 с.
 9. Ефименко А. Я. Философ из народа // Книжки недели. – 1894. – Янв. – С. 7–30.
 10. Захер-Мазох Л. фон. Дон Жуан з Коломиї // Захер-Мазох Л. фон. Вибрані твори. – Л.: Літопис; Центр гуманітарних досліджень Львівського держуніверситету ім. І. Франка, 1999. – С. 38–79.
 11. Захер-Мазох Л. фон. Жіночі образки з Галичини // Захер-Мазох Л. фон. Вибрані твори. – Л.: Літопис; Центр гуманітарних досліджень Львівського держуніверситету ім. І. Франка, 1999. – С. 19–37.
 12. Кистяковский Б. М. П. Драгоманов. Его политические взгляды, литературная деятельность и жизнь // Драгоманов М. П. Политические сочинения / Под ред. проф. И. М. Гревса и Б. А. Кистяковского. – М., 1908. – Т. I: Центр и окраины. – С. IX–LXXXVII.
 13. Козлов А. А. Два основные положения философии Шопенгауэра (Пробная лекция) // Киевские университетские известия. – 1877. – № 1. – С. 83–93.
 14. Листування Івана Франка та Михайла Драгоманова. – Л.: Видавничий центр ЛНУ ім. Івана Франка, 2006. – 564 с.
 15. Лісовий В. Драгоманов і Донцов // Філософська і соціологічна думка. – 1991. – № 9. – С. 83–101.
 16. Лосский Н. А. А. Козлов и его панпсихизм // Вопросы философии и психологии. – 1901. – Кн. 58. – С. 183–206.
 17. Малорусские народные предания и рассказы. Свод М. Драгоманова. – К.: Типогр. М.П. Фрица, 1876. – 436 с.
 18. Переписка Михайла Драгоманова з Мелітоном Бучинським. 1871–1877 / Зладив М. Павлик. – Л., 1910. – 353 с.
 19. Політичні пісні українського народу XVIII–XIX ст. З увагами М. Драгоманова. Частина перша. Розділ другий. – Женева, 1885. – 227 с.
 20. Пчілка Олена. Спогади про Михайла Драгоманова // Україна. – 1926. – № 2–3. – С. 38–64.
 21. Русов А. Какова роль «Возного» в «Наталке-Полтавке»? // Киевская старина. – 1904. – Т. LXXXIV. – Янв. – С. 41–64.
 22. Русова С. Мої спомини (1879–1915) // За сто літ. Матеріяли з громадського й літературного життя України XIX і початків XX століття / Під ред. акад. Михайла Грушевського. – К. : Державне видавництво України, 1928. – Кн. 3. – С. 147–205.
 23. Русова С. Ф. Воспитательные идеи Г. С. Сковороды // Русская школа. – 1897. – № 5–6. – С. 40–48.

24. Русова С. Ф. Григорий Саввич Сковорода, украинский народный учитель и философ (1722–1794) // Мир Божий. – 1894. – № 11 (Ноябрь). – С. 48–72.
25. Русова С. Ф. Григорій Савич Сковорода. – Катеринослав: Видання спілки споживчих товариств, 1920. – 16 с.
26. [Русова С. Ф.] Странник Григорий Саввич Сковорода. Биографический очерк. – Х.: Издание Харьковского общества распространения в народе грамотности, 1894. – 31 с.
27. Русова С. Ф. Странствующий украинский философ Григорий Саввич Сковорода // Киевское слово. – 1894. – № 2441 (29 окт.); № 2443 (31 окт.).
28. Сумцов М. Сковорода і Ерн // Літературно-науковий вісник. – Т. XIX. – Кн. 1. – К.: Українська видавнича спілка, 1918. – С.41-49.
29. Тарковский А. Григорий Сковорода // Тарковский А. Собрание сочинений: В 3 т. – М., 1991. – Т. 1: Стихотворения. – С. 332.
30. Ушкалов Л. Барокові джерела нової української літератури: Котляревський, Квітка, Шевченко // Ушкалов Л. Есеї про українське бароко. – К. : Факт; Наш час, 2006. – С. 162–211.
31. Ушкалов Л. «На розграні двох великих епох»: Григорій Сковорода в оцінці Івана Франка // Ушкалов Л. Сковорода та інші. Причинки до історії української літератури. – К. : Факт, 2007. – С. 381–394.
32. Флоровский Г. Пути русского богословия. Изд. 3-е, с предисловием прот. И. Мейендорфа и указателем имен. – Париж, 1983. – 600 с.
33. Франко І. Я. [Рец. на] Сочинения Григория Саввича Сковороды, собранные и редактированные проф. Д. И. Багалеем. Юбилейное издание (1794–1894 г.). – Х.: Типография губернского правления, 1894. – СХХХІ, 352 с. // Франко І. Я. Зібрання творів: У 50 т. – К.: Наукова думка, 1981. – Т. 29. – С. 434–438.
34. Чижевський Д. Філософія Г. С. Сковороди / Підготовка тексту й передне слово проф. Леоніда Ушкалова. – Х. : Прапор, 2004. – 272 с.
35. Чижевський Д. Драгоманів і Стронін // Праці Українського Високого Педагогічного Інституту ім. Михайла Драгоманова у Празі. Драгоманівський збірник. – Т. I. / Під заг. ред. д-ра Василя Сімовича. – Прага, 1932 [на титульному аркуші: 1930]. – С. 293–298.
36. Юркевич П. Д. Серце і його значення в духовному житті людини згідно з наукою Слова Божого // Юркевич П. Д. Вибрані твори: Ідея – Серце – Розум і досвід / Пер. з рос. Степана Ярмуся. – Вінніпег, 1984. – С. 73–107.
37. Delitzsch F. System der biblischen Psychologie. – Leipzig, 1855. – 440 S.
38. Maxsein A. Philosophia Cordis. Das Wesen der Personalität bei Augustinus. – Salzburg, 1966. – 434 S.
39. Pietsch R. Beiträge zur Entwicklung der Philosophie bei den Ostslawen im 19. Jahrhunderts. Panfil D. Jurkevyc (1826–1874). – Ulm, 1992. – 128 S.
40. Sacher-Masoch. Don Juan de Kolomea // Revue des deux Mondes. – 1872. – Т. 101. – P. 707–740.
41. [Sacher-Masoch] Polnische Revolutionen. Erinnerungen aus Galizien. – Prag, 1863. – 386 S.

Стаття надійшла до редакції 12 грудня 2013 року.

ПРО РЕЦЕПЦІЮ ПСАЛМІВ У ТРАКТАТІ ЙОСИФА ВЕРЕЩИНСЬКОГО «EXCITARZ» [БУДИЛЬНИК] (1591)

Анотація. У статті розглядається рецепція Псалмів у трактаті Йосифа Верещинського «Excitarz» [«Будильник»] (1591). Київський католицький єпископ звертався до Псалтиря частіше, ніж до інших книг Святого Письма, не говорячи вже про античних авторів. Рецепція відбувається у двох основних формах: у вигляді латинських цитат та (зрідка) у відтворенні фрагментів польською мовою (переклади та перекладу). Вкраплення латиною перефразують або повторюють текст Вульгати. На цитати із Псалмів натрапляємо переважно у передмовах. Їх наявність зумовлена потребами аргументації.

Ключові слова: Псалми, аргументація, Йосиф Верещинський, трактат «Excitarz» [«Будильник»] (1591).

Аннотация. В статье анализируются рецепции Псалмов в трактате Иосифа Верещинского «Excitarz» [«Будильник»] (1591). Киевский католический епископ обращался к Псалтири чаще, чем к другим книгам Священного Писания, не говоря уже об античных авторах. Рецепция происходит в двух основных формах: в виде латинских цитат и (изредка) в воспроизведении фрагментов на польском языке (переклады и перевода). Вкрапления по-латыни перефразируют или повторяют текст Вульгаты. Цитаты из псалмов сосредоточены преимущественно в предисловиях. Их наличие обусловлено потребностями аргументации.

Ключевые слова: Псалмы, аргументація, Иосиф Верещинский, трактат «Excitarz» [«Будильник»] (1591).

Annotation. The article deals with the reception of the Psalms in Joseph Vereschynskyi's treatise «Excitarz» [«Alarm»] (1591). The Kyiv Catholic bishop turned to the Psalms more than to the other books of Scripture, not to mention the ancient authors. The reception takes place in two main forms: Latin quotations and (sometimes) fragments in Polish (periphrasis and translation). Latin inclusions paraphrases or repeat the text of the Vulgate. The quotations from the Psalms are concentrated mainly in the prefaces. Their presence is due to the needs of argumentation.

Key words: Psalms, argumentation, Joseph Vereschynskyi, treatise «Excitarz» [«Alarm»] (1591).

Творчий доробок Йосифа Верещинського мало привертає увагу сучасних українських дослідників, хоч його суспільно-політичну діяльність коротко аналізували П. Сас [4] і В. Литвинов [1; с. 332]. Вивчення спадщини українського патріота з філологічного боку, яке започаткував О. Стороженко на початку ХХ ст. [5], ускладнене тим, що його праці важкодоступні. Міжнародна школа україністики НАН України (директор – Р. Радишевський) готує видання творів київського єпископа в оригіналі та в українському перекладі.

Нашу увагу привернув надрукований 1591 р. у Кракові трактат «EXCITARZ Xiędza Józepha WERESZCZYNSKIEGO Z WERESZCZYNA, Z ŁASKY BOZEJ NOMINATA Biskupstwa Kijowskiego a Opata Sieciechowskiego. Do podniesienia Wojny S.

przeciwko Turkom i Tatarom, jako głównym nieprzyjacielem wszystkiego Chrześcijaństwa»* [Будильник священика Йосифа Верещинського з Верещина, з ласки Божої назначеного в єпископство Київське та абатство Сецехівське до піднесення війни святої супроти турків та татар як основних неприятелів всього християнства] [8]. Твір написаний польською мовою з латинськими вкрапленнями. Незважаючи на значний обсяг, за багатьма ознаками «Будильник» близький до політичної промови. Звідси – виразна риторичність. Риторику ще із часів античності вважали найважливішою навчальною дисципліною для підготовки державного діяча, бо красномовство було тісно пов'язане з логікою (формуванням інтелекту, розвитком мислення) і вихованням моралі (плеканням духовності). Дотримувалися думки, що промова переконує лише тоді, коли вона майстерно складена, глибоко аргументована, а сам оратор – взірць шляхетності. Вивчення риторики готувало до участі в суспільно-політичному житті [6; с. 5].

Ми натрапили в «*Будильнику*» Йосифа Верещинського на більше 60 латинських вкраплень. Із них майже сорок знаходяться в першій передмові до твору, яка має двох адресатів – Бога («найяснішому і побідоносному монарху, Господові») і тогочасного правителя Речі Посполитої Сигізмунда Третього («та пану Зигмундові Третьому, з ласки Божої Королю Польському, Великому Князю Литовському, Руському, Пруському, Мазовецькому, Жмудському, Київському, Інфляндському тощо і Шведського Королівства найближчому спадкоємцю і майбутньому Королю») [8; с. 38]. Адресація трактату, а також особа його автора – високого церковного достойника і громадсько-політичного діяча – налаштовує нас на аргументацію як біблійну, так і античну.

Нами встановлені джерела латинських вкраплень. 41 – із Біблії** (з них 20 – із Псалмів***), 12 – античного походження****, інші – окремі латинські слова або вислови невстановленого походження*****. Лише дві цитати повторюються (До галатів, 6:10; Псалми, 9:27), багато перефразовуються, окремі подаються скорочено, із пропусками чи, навпаки, щось додається. Найбільше посилянь на Псалми, на них ми і зосередимо увагу.

Ми точно не знаємо, якою версією Святого Письма користувався Йосип Верещинський. Припускаємо, що його настільною книгою була Вульгата Ієроніма. Можливо, у вжитку був і Псалтир польською мовою (флоріанський Псалтир із першої половини XV ст. або Брестська Біблія (1563)). У нашій роботі порівнюємо латинські цитати із Псалмів у формі, в якій вони наводяться у трактаті Верещинського, лише із текстом Вульгати Ієроніма і з двома українськими перекладами Святого Письма – Івана Хоменка та Івана Огієнка.

*Зберігається правопис стародруку.

** У передмовах: До римлян, 12 : 15; Даниїла, 6 : 11; Даниїла, 6 : 20–21; Пророка Єзекиїла, 13 : 16; Дії Апостолів 11 : 29–30; I Книга Маккавеїв, 3 : 43; I Книга Маккавеїв, 3 : 59–60; Вихід 3 : 7–8; Вихід 15 : 1; Вихід 15 : 6–7; Буття 10 : 8; Ісаї, 62 : 6; Одкровення Йоана Богослова 6 : 10–11; Матвія, 23 : 32; Даниїла 11 : 36–38; Даниїла 11 : 40–41; в основному тексті: Євангелія від Матвія, 12 : 34; Діяння апостолів 8 : 20; До галатів 6 : 10; Іова 19 : 21; Пісня Пісень 6 : 10. Окрім того, у трактаті неодноразово натрапляємо на посилання на текст Біблії без цитування. Можливо, мовиться про переклад біблійних фрагментів польською мовою – спеціальні дослідження тут не проводилися.

*** 13 цитат – у передмовах.

**** У передмовах: один із афоризмів Публія Сіра; Вергілій. Енеїда, X, 501; Овідій. Понтійські послання, I, 2, 13–18; в основному тексті: афоризми Публія Міма, Саллюстія; Овідій. Ліки від коханця, 91, новолатинське формулювання античного прислів'я, Гораций. Послання, I, 18, 84; I, X, 24; I, II, 67 Дворішні Катона, II, 26; I, 6.

***** «Європейських правителів і народів» [Principum et populorum Europaeorum], «серйозно і зі сльозами» [serio et cum lacrimis], «майже останній і жалюгідний жереб служіння і єпископату випав на долю» [ultima et contempt sors ministerii et episcopatus obtigit] тощо.

У «*Будильнику*» (1591) Йосипа Верещинського вже на титульній сторінці, після назви подається віршована парафраза 137 (136) Псалму «Над вавилонськими ріками» 13-складовим силабічним віршем із цезурою після сьомого складу і кадансом на шостому:
O ty nędzny Babilon strzeż dobrze swej głowy, [О ти, підлий Вавилоне, добре стережися,
Bo już nad tobą wisi upadek gotowy: Над тобою вже навис занепад, вознісся:
Szczęśliwy, któryć za nas odmierzy twe winy, Щасний, хто за нас твої провини відмірит
A o skalę roztrąci twe nieszczęsne syny. І об скелю розіб'є синів твоїх бідних]
(Переклад Ольги Циганок).

Порівняємо з українським перекладом відповідного тексту із Псалтиря: «137 (136). Туга вигнанців за рідним краєм. 1 Над вавилонськими ріками, там ми сиділи й ридали, як згадували Сіон. 2 На вербах, серед нього, повісили ми наші гусли. 3 Бо там пісень у нас просили ті, що в неволю нас забрали, просили радости у нас тії, що мук нам завдавали: «Співайте нам пісень сіонських!» 4 Як нам пісень Господніх на чужій землі співати? 5 Якщо тебе, Єрусалиме, я забуду, нехай забудеться моя десниця! 6 Нехай прилипне язик мій до піднебіння, коли тебе я не згадаю, коли Єрусалим я не поставлю понад найвищу мою радість! 7 Згадай, о Господи, день Єрусалиму синам едомським, що кричали: «Руйнуйте, руйнуйте його аж до підвалин!» 8 О дочко вавилонська, руйниці! Щасливий, хто тобі відплатить те, що ти нам зробила. 9 Щасливий, хто, вхопивши дітей твоїх, розіб'є їх об скелю»*.

Як бачимо, у творі із титульної сторінки трактату Верещинського парафразуються 8–9 рядки Псалму. Складається враження, що 3–4 рядки польського чотиривіршу – досить точний відповідник біблійного тексту, а в перший і особливо в другий рядок вкладається дещо інший зміст. Якщо вважати, що претекстом був відповідний текст із Вульгати, то маємо справу з модифікацією зразу за трьома параметрами: (1) прозовий текст перетворюється на поетичний, (2) латинський – у польськомовний, (3) домінуючий мотив туги вигнанців за рідним краєм змінюється на мотив близької відплати за вчинені лиходійства. Згадки про нещастя батьківщини викликають у читачів Псалму відчуття несправедливості, навіть розпачу. Натомість парафраза із трактату Верещинського будить жагу активних дій. Звертання до Вавилону зберігається, але якщо у біблійному Псалмі це «дочка вавилонська, руйниці», то у польській парафразі натрапляємо на вислів «*nędzny Babilon*». Польська лексема «*nędzny*» має багату семантику: 1. бідний, убогий, злиденний; 2. мізерний, дуже малий; жалюгідний; 3. поганий, кепський, нікудишній; 4. низький, підлий, мерзенний (АВВУ Lingvo 12). Вважаємо, що у нашому контексті реалізується саме четверте значення лексеми. Відповідно, нейтральний контекст чи завуальований докір біблійного Псалму переростає у відкрите звинувачення. Далі йде порада-погроза, якої у Святому Письмі немає: «*strzeż dobrze swej głowy*» [добре пильнуй свою голову]. Падіння Вавилону близьке: «*Bo już nad tobą wisi upadek gotowy*» [бо вже над тобою висить готовий занепад]. Маємо справу з перефразуванням – частковою зміною відомого вислову (приказки, прислів'я, афоризми) на вимоги контексту [2; с. 532]. Перефразування тут близьке до одного із випадків парафрази – перенесення прозового тексту, часто з ритмізованої прози Святого Письма, на терени вірша [2; с. 521]. Гербовий вірш, який подається після титульної сторінки, посилює відчуття готовності до битви.

У трактаті Верещинського ми натрапили на два випадки, коли Псалми перекладаються польською мовою із відповідною вказівкою на біблійне джерело: «*niechaj będą pohańbieni, i niechaj tył podadzą, ci wszyscy którzy gardzą Syonem. Psalmus 128*» [нехай будуть зганьблені, і нехай подадуться назад ті всі, які зневажають Сіон.

*Переклад Івана Хоменка.

Псалом 128]*; «*niech że tedy powstanie Bóg, a niechaj się rozpierzchną wszyscy nieprzyjaciele jego, i niechaj uciekają od oblicza jego, którzy go w nienawiści mają. Jako ustaje dym, niechaj ustają, jako się topi воск od ognia, tak niechaj zginą grzesznicy przed oblicznością Bożą. Psalmus 67*» [Hexaj отже повстане Бог, і нехай розбіжяться усі вороги його, і нехай утікають від лику його ті, що його ненавидять. Як зникає дим, нехай зникнуть, як топиться віск від вогню, так нехай згинуть грішники перед Божим ликом. Псалом 67]. Оскільки не маємо доступу до польськомовних перекладів Книги Псалмів XVI ст. – можливих претекстів, про традицію тексту, особливості його рецепції у трактаті Верещинського говорити важко. Зупинимось більш детально на латинських цитатах із Псалмів у трактаті єпископа. Порівнявши із текстом Вульгати, їх можна умовно поділити на дві основні групи: (1) перефразовані або частково перефразовані цитати; (2) тексти, які подаються без змін або з мінімальними формальними модифікаціями.

На цитати із Псалмів у трактаті Верещинського натрапляємо переважно у передмові. Виглядає, що вони наводяться у творі як аргументи, підкріплюють тези. Одна з них – прохання Божої підтримки: «*Bo наш король надіється на Тебе, Господи****. *Твоя рука досягне всіх твоїх супротивників, і правиця твоя захистить його*****. *Хай же він навчить руки твої до бою і до війни твої пальці******. *Хай підкорить тобі народи і вороги твої землю лизнуть*» [Quoniam REX noster sperat in te Domine. Inveniat manus tua omnibus inimicis eius, et dextera tua protegat eum. Doceat ergo ille manus tuas ad praelium, et digitos tuos ad bellum. Subiciat populos tibi, et inimici tui terram lingant]. Як бачимо, перефразування цитат із Псалмів здійснюється різними способами: виділяється звертання як риторична фігура у першій цитаті, чим посилюється виразність висловлювання; покарання ненависників замінюється на захист царя (короля) у другому фрагменті; звершений факт модифікується у побажання, відповідно, у третій цитаті латинське дієслово, яке у Псалтирі вживається у дійсному способі, у трактаті Верещинського ставиться в умовному способі латинської мови (Conjunctivus). Ще одна перефразована цитата (Псалом 88) із трактату Верещинського – «*Тому що престол його перед Богом наче сонце*» [«*thronus eius tanquam sol in conspectu Dei est*»]*****. У Псалмі ці слова промовляє Господь до царя Давида, у «Будильнику» автор говорить про Папу Римського.

Інші приклади перефразування – зміна форми Псалмів. Перефразована цитата із 101 Псалму (молитви страдника) ілюструє думку, що християни поневолених країв зазнають від турків кривд і образ: «*Попіл їдять, немов хліб, а напої свої із плачем*

* Псалом 129 (128) : 5: Хай осоромляться й назад відступлять усі ті, що Сіон ненавидять! Переклад Івана Хоменка.

** Псалом 68 (67) : 2–3: Устане Бог, і розсипляться вороги його, а ненависники його з-перед його обличчя розбіжуться.

*** Перефразовано Псалом 20:8: «Бо цар надіється на Господа» («quoniam Rex sperat in Domino»). Переклад Івана Хоменка.

**** Частково перефразовано Псалом 21 (20):9: «Твоя рука досягне всіх твоїх противників; правиця твоя влучить усіх, хто тебе ненавидить» («inveniat manus tua omnibus inimicis tuis dextera tua inveniat omnes; qui te oderunt»). Переклад Івана Хоменка.

***** Перефразовано Псалом 144 (143) : 1: «навчає руки мої до бою, до війни мої пальці» («doceat manus meas ad praelium digitos meos ad bellum»). Переклад Івана Хоменка.

***** Псалом 89 (88) : 37: «престол його передо мною, наче сонце» («et thronus eius sicut sol in conspectu meo»). Переклад Івана Хоменка.

перемішують» [*«Cinerem tanquam panem manducant, et poculum suum cum fletu miscent»**]. Перша особа однини змінюється на третю множини.

Число міняється ще в одному вислові із Псалмів: *«Багато хвороб на безбожних»* [*«Multa flagella peccatorum»***]. Дві цитати відтворюють спосіб думок тих, хто зволікає з допомогою. В їхні вуста вкладається як цитата із Псалому 9 міркування нечестивого: *«Ми не захитаємося: з роду в рід не станеться зла»* [*«Non movebimur a generatione in generationem sine malo»****]. У Псаломі Асафа (72) співцеві гірко, що нечестиві благоденствують: *«З людьми не зазнаємо ми ударів»* [*«Cum hominibus non flagellamur»*****]. У цих латинських вкрапленнях Верещинському довелося поміняти особу, щоб допасувати біблійні цитати до літературного контексту. Формальні зміни не призвели до змістових модифікацій. Зміни подекуди мінімальні. Наприклад, у цитаті *«Як лань прагне до водних потоків, так душа моя прагне до них»****** [*«sicut cervus desiderat ad fontes aquarum, ita desiderat anima illorum»*]

(Псалом 41 (Psalmus 41)). Інший приклад: *«Згинула б і пам'ять про нього із тріском!»****** [*«Periisset memoria eius cum sonitu»*] (Псалом 9 (Psalmus 9)).

Перефразована ще одна цитата із Псалтиря, яку наводить Йосип Верещинський: *«Мир і безпека у палатах Господа»* [*«pax et abundantia in turribus Domini»******]. Тут йдеться про спільне для короля Речі Посполитої і католицького єпископа – автора трактату – бажання миру і спокою для вітчизни.

Деякі латинські цитати із Псалмів подаються без змін. Наприклад, група фрагментів із Псалмів доводить, що Сигізмунд Третій – святий і дуже щасливий. За основу береться переконання, що такі люди, як король – рідкісні. Аргументація йде двома шляхами. «Прямий шлях» показує, який зміст вкладається у поняття «достойна людина»: *«Блажен, хто дбає про нужденного та вбогого»****** [*«Beatus qui intelligit super egenum et pauperem»*]; *«Я не женюсь також за тим, що велике й дивне для мене. Я втихомирю і заспокою душу свою!»****** [*«Neque ambulavi in magnis neque in mirabilibus super me si non humiliter sentiebam et exaltavi animam meam»*]. Аргументація «від противного» пояснює, що таке людина недостойна: *«Людина в пошані, але нерозумна, подібна худобі, що гине»* [*«Homo cum in honore esset non intellexit comparatus est iumentis insipientibus»******]. Остання цитата, подана у довільній формі, у Верещинського появляється ще раз: *«або як тут Давид повідав, „почесть робить людину нерозумною»* [*«honor hominem facit non intelligentem»*], бо в цей час є

* Перефразований вислів із Вульгати: «І попів я їм, немов хліб, а напої свої із плачем перемішую» («quia cinerem tanquam panem manducavi et poculum meum cum fletu miscebam»). Псалом 101 : 10. Переклад Івана Огієнка.

** Псалом 31(32) : 10 : «багато хворіб на безбожного» («multa flagella peccatoris»). Переклад Івана Огієнка.

*** Перефразований вислів із Вульгати: «Я не захитаюсь, бо лиха навіки не буде мені» («non movebor a generatione in generationem sine malo»). Псалом 9 : 27. Переклад Івана Огієнка.

**** Перефразований вислів із Вульгати: «разом із іншими людьми не зазнають вони ударів» («cum hominibus non flagellabuntur»). Псалом 72 : 5. Переклад Івана Огієнка.

***** Псалом 41 : 2: «Як лань прагне до водних потоків, так душа моя прагне до тебе, Боже» («quemadmodum desiderat cervus ad fontes aquarum, ita desiderat anima mea ad te Deus»). Переклад Івана Хоменка.

***** Псалом 9 : 7: «І згинула з ними їхня пам'ять!» («periit memoria eorum cum sonitu»). Переклад Івана Огієнка.

***** Псалми, 122 (121) : 7. «Хай буде мир у твоїх мурах, безпека у твоїх палатах!» («pax in virtute tua et abundantia in turribus tuis»). Переклад Івана Хоменка.

***** Псалом 41(40) : 2. Переклад Івана Хоменка.

***** Псалом 130 : 1–2. Переклад Івана Хоменка.

***** Псалом 48 : 21. Переклад Івана Огієнка.

найдурнішим, коли в достатках і вигодах своїх розум свій розкидає». Перед нею цитата, яка знову ілюструє думку, що король Речі Посполитої нічого не прагне так сильно як того, аби у державі утвердився мир і порядок, або, як сказав король Давид (Псалом 71): *«Хай гори принесуть народові мир, і горби – справедливість»* [*«Ut suscipiant montes pacem populo et colles iustitiam»*]*.

Деякі цитати із Псалмів доводять тезу, що трактат Йосипа Верещинського написаний не для особистої користі, а з метою допомогти визволенню бранців християнських. Наприклад, у Псаломі 7: *«Нехай зникне злоба нечестивих, праведника ж ти підтримай, ти, що вивідуєш серця й утроби, Боже справедливий»* [*«Consummetur nequitia peccatorum et diriget iustum scrutans corda et renes Deus»***]. Наступна цитата із Псалому: *«Чому б народи мали говорити: "Де ж він, той Бог їхній?"»* [*«nequando dicant gentes ubi est Deus eorum»***].

Після загальної передмови у «Будильнику» (1591) розміщена «передмова до милостивого читача». У ній натрапляємо на дві цитати із Псалмів. У першому фрагменті Господь звертається до Давида, однак Верещинський вкладає обидві цитати в уста самого автора Псалмів: *«Про що здавна Пророк Давид: «Ти розторочиши їх жезлом залізним, немов посуд гончаря, розіб'єш їх»***** [*«reges eos in virga ferrea et tanquam vas figuli confringes eos»*]. А далі слово тримає той же Пророк: *«Отож, царі, ви нині зрозумійте, і схаменіться ви, що правите землею. Служіте Господеві в страхі й радуйтеся у тремтінні»*****, *«тощо»* [*«Et nunc reges intelligite erudimini qui iudicatis terram servite Domino in timore et exultate ei in tremore etc»*]. Вислів про залізний жезл зринає у трактаті Верещинського ще раз: *«Ховає Господь Бог ті різки на нас, залізні різки, про які казав Давид-пророк: "Ти будеш нею правити у пруті залізним"»* (Псалом 2).

Цитати із Псалмів ув основному тексті «Будильника» спорадичні. Дві із них подаються без змін: *«Як той кінь, немов віслук той нерозумний»****** [*«Mullus et equus quibus non est intellectus»*] (Псалом 31); *«Хто живе під покровом Всевишнього»****** [*«Qui habitat in adiutorio Altissimi etc»*]. І, нарешті, у ще одній цитаті, дві лексичні зміни: замість канонічного *«Спасителю наш»* вжито *«нашого спасіння»*, замість *«свого»* – *«твого»*: *«Поможи нам Боже, Спасителю наш, і ради слави Ймення Твого збережи нас, і прости наші гріхи ради Ймення Свого»* (Псалом 78)***** [*«Adiuva nos Deus Salvator noster: et propter gloriam nominis sui, libera nos: et propitius esto peccatis nostris, propter nomen tuum»*].

Відродження риторики наприкінці ХХ – на початку ХХІ ст. привернуло увагу дослідників до аргументації – обґрунтування будь-якого положення, судження. Водночас, аргументація в українському літературознавстві переважно розглядається на ґрунті нової і новітньої літератури як система обґрунтування літературознавчих суджень [2; с. 60–61]. Аргументація у давній літературі мала інший характер, бо була тісно

* Псалми, 72 (71) : 3. Переклад Івана Хоменка. У Вульгаті немає «ut» [хай].

** Псалом 7 : 10. Переклад Івана Хоменка. У Вульгаті після «iustum» додано «et» [і].

*** Псалом 113 : 10. Переклад Івана Хоменка.

**** Псалом 2:9. Переклад Івана Хоменка. У Вульгаті пропущено «et» [і].

***** Псалом 2:10–11. Переклад Івана Хоменка.

***** Псалом 32 (31) : 9. Переклад Івана Хоменка.

***** Псалом 91 (90) : 1. Переклад Івана Огієнка.

***** Псалом 79 (78) : 9: «Поможи нам, Боже нашого спасіння, ради слави Ймення Твого, і збережи нас, і прости наші гріхи ради Ймення Свого!» («Adiuva nos Deus salutatis nostripropter gloriam nominis tui libera noset propitius esto peccatis nostris propter nomen tuum»). Переклад Івана Огієнка.

пов'язана з логікою. Дослідження аргументації у давній українській літературі, зокрема у полемічному письменстві, розпочала Наталія Поплавська [3].

Теорію аргументації вивчали у курсі риторики. У багатьох вітчизняних підручниках з красномовства XVII–XVIII ст. окремим розділом подається вчення про винайдення доводів, найчастіше у вигляді «спільних місць». Наприклад, у VII розділі риторики «Manuductio» [«Посібник»] (1736) виділяють місця внутрішні та зовнішні. До перших відносять: визначення, перелік частин, значення назви, похідні слова, рід, форма або вид, подібність, неподібність, протилежності, попередні обставини, наступні дані, протиріччя, причини, наслідки, порівняння і характерні риси. Орієнтуючись на Квінтіліана, автор риторики виділяє такі зовнішні місця: прецеденти, репутація, признання, документи, клятва, свідки. До зовнішніх місць він відносить також сентенцію, апофегму, приказку, символ, емблему, ієрогліф, історію, байку, аполог та притчу [7]. Аргументація цитатами із авторитетних видань, насамперед – із Святого Письма, була у давній літературі чи не найбільш поширеною. Цитати розглядалися як сентенції – крилаті вислови. На нашу думку, саме з метою аргументації звертається до Псалмів автор «Будильника».

Таким чином, рецепція Псалмів у трактаті Верещинського багата змістовно та відбувається у різних формах.

Список використаних джерел

1. Литвинов Володимир. Ренесансний гуманізм в Україні. Ідеї гуманізму епохи Відродження в українській філософії XV – початку XVII ст. / Володимир Литвинов. – К. : Видавництво Соломії Павличко «Основи», 2000. – 472 с.
2. Літературознавчий словник-довідник [за ред. Р. Т. Гром'яка, Ю. І. Коваліва, В. І. Теремка]. – 2-ге вид. – К. : ВЦ «Академія», 2007. – 752 с.
3. Поплавська Н. М. Полемісти. Риторика. Перекопування (Українська полемічно-публіцистична проза кінця XVI – початку XVII ст.) / Н. М. Поплавська. – Тернопіль: ТНПУ, 2007. – 379 с.
4. Сас П. М. Політична культура українського суспільства (кінець XVI – перша половина XVII ст.) / П. М. Сас. – К. : Либідь, 1998. – 296 с.
5. Стороженко А. В. Иосиф Верещинский, бискуп киевский (1540–1598 гг.). Его жизнь и литературная деятельность / А. В. Стороженко // Сборник статей и материалов по истории Юго-Западной России. – Вып. 1. – К.: Киевская комиссия для разбора древних актов, 1911. – С. 52–64.
6. Циганок Ольга. Фунеральне письменство в українських поетиках та риториках XVII–XVIII ст.: теорія та взірці: [монографія] / Ольга Циганок. – Вінниця: ПП «ГД» Едельвейс і К», 2014. – 362 с.
7. Manuductio ad copiose loquendi scientiam duobus libris comprehensa in usum magnificis ac gener[osissimis] DD. Jacobo et Basilio Kulabka institute et explicate Lubnis in aedibus propriis eorum anno Domini MDCCXXXVI. – IP НБУВ, шифр ДА /п424, арк. 39–169.
8. Pisma polityczne ks. Józefa Wereszczyńskiego, biskupa kijowskiego, opata benedyktyńskiego w Sieciechowie. Wyd. K. J. Turowski, Kraków 1858. – S. 37–13.

Стаття надійшла до редакції 24 жовтня 2014 року.

ТРАДИЦІЇ УКРАЇНСЬКОЇ БАРОКОВОЇ ДРАМИ У СЕРБСЬКІЙ ДРАМАТУРГІЇ ПЕРІОДУ СТАНОВЛЕННЯ

Анотація. У статті мовиться про працю студентів-волонтерів Києво-Могилянської академії у заснованому ними першому сербському духовному училищі у Сремських Карловцях в 1730-х рр. Увагу акцентовано на написаній Мануїлом Козачинським драмі на сюжет із сербської історії, що стала національним здобутком двох літератур – сербської та української та її інтертекстуальних зв'язках з традиціями української барокової драми поч. XVIII ст.

Ключові слова: драма «Трагедія...о смерті...Уроша V» Мануїла Козачинського, українські богослови-місіонери, Сербія, училище в Сремських Карловцях, драма Феофана Прокоповича «Володимир», сюжетні паралелі з української та сербської історії, Г. Сковорода.

Аннотация. В статье рассказывается о работе студентов-волонтеров Киево-Могилянской академии в основанном ими первом сербском духовном училище в Сремских Карловцах в 1730-х годах. Внимание акцентировано на драме Мануила Козачинского на сюжет с сербской истории, которая стала национальным достоянием двух литератур – сербской и украинской та её интертекстуальных связей с традициями украинской барочной драмы начала XVIII века.

Ключевые слова: драма «Трагедия...о смерти Уроша V...» Мануила Козачинского, украинские богословы, Сербия, училище в Сремских Карловцах, драма Феофана Прокоповича «Владимир», сюжетные параллели с украинской и сербской истории, Г. Сковорода.

Annotation. The article deals with the work of volunteer students of Kyiv-Mohyla Academy, who founded the first Serbian nreligious school in Sremski Karlovci in 1730th. The focus is on the drama, written Manuil Kozachynskiy, which became a national literary heritage of two literatures-Serbian and Ukrainian, as well as its intertextual links with the traditions of Ukrainian baroque drama of early XVIII cent.

Key words: drama «Tragedy ... about the death of ... Urosh V» by Manuil Kozachynskiy, Ukrainian theologians-missioners, Serbia, academy in Sremski Karlovci, Feofan Prokopovych drama «Volodymyr», story parallels from Ukrainian and Serbian history, H. Skovoroda.

Просвітительське значення Києво-Могилянської академії кінця XVII – початку XVIII ст. визначалося її богословською, культурно-просвітницькою, освітньою функціями і широкою просвітницько-місіонерською роботою на православному слов'янському просторі. З іноземних студентів тут отримували освіту діти православних українців-русинів Польщі, невеликий відсоток складали серби, чорногорці, угорці, греки. Одним із напрямів діяльності випускників Київської академії було заснування, благоустрій шкіл та вчителювання у різних містах Російської імперії та в інших православних країнах. Одним з найбільш яскравих фактів просвітницької діяльності було заснування духовного училища в Сремських Карловцях групою київських дидакалів під керівництвом Мануїла Козачинського, творча діяльність якого у Сербії мала не тільки

просвітницьке значення, але й заклала основи для становлення і розвитку національного сербського театру.

Історичне значення драми М. Козачинського *«Трагедія, сирьчь печальная повѣсть о смерти послѣдняго царя сербскаго Уроша V и о паденіи сербскаго царства»* (1736), написаної на сюжет з історії Сербії, висвітлювалося у багатьох дослідженнях: М. І. Петрова «Очерки украинской литературы XVII – XVIII веков: Киевская искусственная литература XVII – XVIII веков, преимущественно драматическая» (1911); статті С. І. Маслової «Мануїл (Михайло) Козачинський і його «Трагедія о смерти послѣдняго царя сербскаго Уроша V и о паденіи сербскаго царства» («Радянське літературознавство», 1958); монографії Є. М. Пашенка «Сто років у Подунав'ї: українсько-сербські літературні й культурні зв'язки доби бароко» (1995), статті сербського дослідника В. Ерчича «Мануил (Михаил) Козачинский и његова «Трагедокомедија» (1980); монографіях М. М. Сулими «Українська драматургія XVII-XVIII ст.» (2005), Валерія Шевчука «Муза Роксоланська. Українська література XVI-XVIII ст.» (кн. друга, 2005) тощо.

Однак, поза увагою дослідників залишилося питання інтертекстуальних зв'язків «Трагедії...» з традиціями української історичної драми початку XVIII ст.: трагедокомедії Феофана Прокоповича «Володимир ...» (1705) і драми невідомого автора «Милость Божія, Украину от неудоб носимых людских чрез Богдана Зиновія Хмельницкаго... освободившая ...»* (1728), звернення, до якого становить актуальність цієї студії. Ці перші драматичні твори на сюжети з української історії носили *«епохальне»* (Я. Гординський) значення для динаміки розвитку вітчизняної драматургії, рівно як і послуговували моделлю і джерелом смислів для написання першого драматичного твору на сюжет з історії Сербії. Наукову новизну цього дослідження складає вивчення інтертекстуальних зв'язків «Трагедії...» з традиціями української історичної барокової драми на тлі загальної просвітницької діяльності київських студентів у першій половині XVIII ст., що сприяла становленню сербської драматургії як такої.

Історія російсько-сербського культурно-просвітницького руху розпочинається з письмового звернення до російського уряду сербського митрополита Мойсея Петровича (1712-1735) з проханням сприяти у відкритті школи, надіслати вчителів і підручники. 11 жовтня 1722 року Св. Синод за наказом Петра I висунув вимогу ректорові Києво-Могилянської академії архієпископу Варлааму Ванатовичу «неотменно и без всякаго продолжения» надати двох студентів для їх відправлення в «некую страну» [1; с. 122]. Оскільки бажаючих виїхати у невідому країну не знайшлося, архієпископ відповів відмовою. У зв'язку з цим першим просвітителем Сербії став вихованець Московської духовної академії синодальний переписувач Максим Суворов, який у 1724 році височайшим наказом був призначений у Сербію вчителем і невдовзі виїхав туди разом зі своїм братом. Із Росії до Сербії були направлені підручники Мелетія Смотрицького, Феодора Полікарпова, Феофана Прокоповича. Як уточнює М. Петров у коментарях до наказу Св. Синоду від 11 жовтня 1722 року, через два роки після усіх підготовчих справ до його реалізації, шлях із Москви сербських представників (на чолі з логофетом Сербської митрополії Владулом (Владиславом) Малаеску) лежав через Київ [1; с. 123].

*Повна назва твору – «Милость Божія, Украину от неудобносимих людских чрез Богдана Зиновія Хмельницкаго, преславного войск запорозьких гетьмана, свободившая, і дарованними ему над ляхами побѣдами возвеличившая, на незабвенную толиких его щедрот пам'ять репрезентованная в школах Киевских 1728 літа». У зазначений період викладачами поетики і риторики, у чій обов'язки входило написання і постановка шкільних п'єс, були: Іннокентій Нерунович (1727-1728 гг.) і Феофан Трофимович (1728-1729 гг.). Драма була знайдена М. Максимовичем у рукописних збірках збірань Феофана Прокоповича і опублікована ним у 1858 р.

Після особистого знайомства сербської делегації з керівництвом Києво-Могилянської академії, було прийнято рішення про відрядження до Сербії київського ієромонаха Синесія Залуського, який переогодом очолив сербські школи.

У 1733 році сербський митрополит Вікентій Йованович (1731-1737) з метою відкрити повну слов'яно-греко-латинську гімназію «о шести классах» звернувся безпосередньо до ректора Києво-Могилянської академії архієпископа Рафаїла Заборовського з проханням надіслати йому «в Сербію изъ своей славной Академіи в учении книжномъ искусныхъ числомъ десять человекъ» [цит. за: 6; с. 220]. За запрошеними вчителями у Київ був надісланий Синесій Залуський, який і супроводжував до Сербії студентів, що відгукнулися. Ними були випускник першого класу богослов'я Петро (у чернецтві Порфирій) Падуновський, випускники філософського курсу Іоанн Минацький, Георгій Шумиляк, Тимофій Левандовський, Трохим Климовський і старший групи – випускник третього курсу богослов'я Мануїл (в чернецтві Михайло) Козачинський.

Якщо заснована на початках Максимом Суворовим школа була слов'янською, то студенти-волонтери з Київської академії у співдружбі з сербськими колегами впродовж 1733-1738 рр. відкрили слов'яно-латинську школу і активно працювали над вдосконаленням навчального процесу духовного училища у Сремських Карловцях. Український богослов, філософ, письменник і суспільний діяч польського походження Мануїл Козачинський (1699-1755) викладав латину і риторичку, перебував на посаді префекта школи, а невдовзі і ректора усіх шкіл Белградсько-Карловацької митрополії. Сербський митрополит Вікентій Йованович, що їх запросив, писав про них Рафаїлу Заборовському: «...*можемъ сказать о пришедшихъ къ намъ учителяхъ, да такжеде суть въ наученіи искусни, такжеде нравію доброжелательни, и въ наставленіи учениковъ прилежни, тщаливы и охотни*» [2; с. 88].

Традиційно практичною частиною роботи київських професорів поетики і риторички було написання світських творів (панегіриків, драм, інтермедій), до створення яких долучалися і студенти як у постановці п'єс на сцені шкільного театру, так і у написанні окремих партій. Історична драма професора поетики і риторички Карловацького духовного училища Михайла Козачинського «Трагедія, сирьчь печальная повесть о смерти послѣдняго царя сербскаго Уроша V и о паденіи сербского царства» (1736) була поставлена 15 січня 1736 року на сцені шкільного театру щойно відкритого навчального закладу і належить відразу двом національним літературам – українській і сербській.

Твір був опублікований колишнім учнем Карловацького духовного училища, першим сербським історіографом Йованом Раїчем у 1798 р. в Будапешті. У коментарях Раїч пояснив, що вніс певні корективи в оригінальний текст: зберігаючи порядок дев'яти дій п'єси, він самостійно розбив їх на акти («явления»), ввів деякі «схвальні наставляння», дописав епілог і вилучив інтермедії (в яких були інтерпретації біблійних притч про Фарисея та Митаря, Лазаря і Багатія). На полях він проставляв ініціали «К» і «Р», «аки украдена кому не возмѣлася», що означало: текст із позначкою «Р» був дописаний Раїчем. У Києві «Трагедія...» Мануїла Козачинського була наведена у XV-й книзі «Чтений в историческом обществе Нестора-летописца» (Вип. II, III, 1901 р.) як репринтний варіант Будапештського видання. У драматургічних збірках і хрестоматіях другої половини XX ст. текст драми публікувався в уривках або у перекладах сучасною українською мовою, що призвело до втрати значної частини її смислів.

Драма охоплює події з періоду становлення (кінець XII ст.) і падіння сербського царства (середина XV ст.), його перебування під керівництвом національних патріархів до новітніх на період створення часів, пов'язаних з діяльністю митрополита Арсенія Черноєвича (1672-1691). Драма на сюжет із сербської історії не могла не вразити учнів Карловацької школи. В умовах турецького рабства сербські студенти уперше побачили

на сцені легендарних національних історичних осіб, а також своїх видатних сучасників. Йован Раїч засвідчив у передмові до надрукованої ним «пречищенной и исправленной» трагедії: «тую азъ еще в юности моей переписавъ частократно увеселения ради прочитывахъ» [цит. за репринтним вид. 1901 р.: 3; с. 61].

На жанровому рівні мова трагедії Мануїла Козачинського поєднує традиції історичної драми і фольклорних жанрів: заплачок, казкові елементи, знамення. Мова трагедії – церковнослов'янська із сербізмами. Академік О. І. Соболевський, який опублікував цей твір за примірником Белградської Національної Бібліотеки 1798 року, у передмові до її російського перевидання пояснює походження сербізмів як правками Раїча (змішування и/ы, ь/ъ, р/рь), так і використанням сербської лексики безпосереднім автором твору, котрий орієнтувався на національного реципієнта. Такими стали слова: башъ (совсем), водахъ (вод), изъ гола (совершенно), доста (достаточно), есамъ (есмы), ся зна (известно), луда (глупец), мой (моги), нетьу (не хочу), негда (некогда), сретье (счастье), странный (иностранный), твоегъ (твоего), к томе (к тому), на трагъ (назад), траю (продолжаю) й ін. [3; с. 53].

Написана тринадцятискладним силабічним віршем, трагедія містить риси перехідної бароково-просвітительської драми: у ній переплетена християнська й антична символіка, представлена виразно окреслена дидактична настанова у контексті антиномічних образів симультанної сцени. Персонажами п'єси стали:

- *історичні фігури* (Стефан Неманя, Стефан Душан, Урош V і його мати, князь Вукашин, бояри, патріарх, архієрей, єпископи);
- *алегоричні образи* символічного походження (Сербія, Історія, Пророк, Волхв, Собор, Ворожнеча, Благочестя, Відчай, Задрість тощо);
- *міфологічні образи* (Мінерва, Марс, Беллона, Паллада, сивіли тощо.).

Історія літератури демонструє, що автор постійно виходить за межі індивідуальної мовної свідомості у простір створених раніше інших текстів. «Завдяки авторській інтертекстуальності, – пише Н. Фатеева, – увесь простір поетичної і культурної пам'яті вводиться у структуру щойно створеного тексту як смислопороджуючий елемент <...>» [8; с. 21]. При цьому, орієнтація на «сильні» твори минулого далеко не означає плагіативного відтворення першоджерела, оскільки у новому історико-культурному просторі виникає закономірне переосмислення образів. Саме така, творча, рецепція досягнень своїх попередників мала місце у «сербський» період творчості Мануїла Козачинського.

Інтертекстуальну основу «Трагедії ... о смерти послѣдняго царя сербскаго Уроша V и о паденіи сербского царства» складає органічне введення цитатного матеріалу з драми Феофана Прокоповича «Владимир...» у художню канву творів, на що вказав ще М. Петров, однак науковець залишив без уваги аналіз запозичень у першій драмі на сюжет із сербської історії з наявних на той момент взірців української історичної барокової драми [4].

У п'єсі Мануїла Козачинського найбільш виразні за своєю художньою силою уривки за драми Феофана Прокоповича «Владимир...», як з невеликими змінами були репродуковані у «Трагедії...» за принципом конструкції «текст у тексті». Виразний інтертекстуальний претекст і новий текст знаходимо у четвертій дії драми, в епізоді спокушування князя Вукашина Славолюб'ям та Сластолюб'ям з умовлянням не зважати на прохання собору архієреїв добровільно передати Сербське царство законному спадкоємцю:

Феофан Прокопович [7; с. 293]:
*Пом'яни, Владимире, дни прежнее тѣе
когда ты об'ятіе іміяше сіе*

Мануїл Козачинський [3; с. 83]:
*Помяни, Вукашине, дни первіе тѣе,
егда ты имеше Царство Сербско сіе*

*Кое тогда пространство, кая радость
бьяше!
триста жен лобзаніє серце вомищаше.
Скоки і плясанія бяху непрестанно,
сласть всякая течаше в душу невозбранно.
Коїх тогда сладостей не бивахом сити!
Поминати сладко есть, что ж ділом
творити.*

*Кое тогда пространство, кая радость
бьяше,
сласти, что едва твое серце вомищаше;
Игры, и плясанія бяху невозбранно,
сласть же всякая течаше въ душу
непрестанно
Коихъ тогда радостей не быхомъ мы сити,
помянути коль сладко тож дѣло творити.*

Як бачимо, Мануїл Козачинський відтворив представлену у драмі Феофана Прокоповича сцену умовляння князя Володимира Привабливістю повернутися до поганських звичаїв. Етико-естетичними передумовами ототожнення і схематизації цього епізоду стало уявлення про подібний, аморальний спосіб життя Володимира-язичника і Вукашина-зрадника. Про те, що реконструкція сцени має не пряме, а опосередковане походження, свідчать численні розходження з оригіналом у правописі окремих слів (прежние/ первіє; когда/ егда; об'ятіє/ имеше; скоки/ игры; сласть всякая/ сласть же всякая; сладостей/ радостей; не бивахом/ не быхомъ мы; сладко есть/ коль сладко; что ж/ тож), при цьому можна виключити припущення про правки Раїча, котрий кожного разу проставляв літеру «Р» навпроти виправлених ним уривків. Автор «Трагедії...», відповідно, замінює і імена діючих осіб: Володимир/Вукашин, Привабливість/Сластолюб'я, реалії княжого побуту («триста жен»/«сласти»), вводить місцеві географічні топоніми («Царство Сербско сіє»). Перестановка понять непрестанно/невозбранно, які фігурують у п'ятому та шостому рядках наведених уривків, скоріше за все, не є концептуальною і пов'язана з їх невимушеною заміною при відтворенні уривка, який залишився у пам'яті.

Тема умовляння Вукашина Славолюб'ям має своє продовження у безпосередньому зв'язку з епізодом зваблення князя Володимира Привабливістю у драмі Феофана Прокоповича, при цьому інтертекстуальний аспект набуває менш виразних ознак:

Феофан Прокопович [7; с. 294]:

*Вспомни, когда ко серця охладі
бих з тобою в красном вертограді
Естество цвіт являше различни;
аз представлях жени краснолични.
Красно місто от цвітов тих бьяше,
но краснійше позорище наше;
Стидашеся всюду цвіт червленний,
живих цвітов лицем побіжденний.
Гді дні тіє? Зайдоша в дол подземний,
Помрачи їх вечер темний.*

Мануїл Козачинський [3; с. 83]:

*Помяни когда зълной ко сердцу охладѣ
быхомъ с тобою въ красномъ ономъ вертоград
Тако, тако азъ тебѣ глаголю нелестно,
помни сластолюбие, коль сладко и честно,
Сластолюбія того инака єдина
кая бы то днесъ была измѣнна година.
О тебе всюду златы днесъ проходятъ вѣсети,
и твоей славы никто можетъ неповѣсети.
Пощадѣ себе молю, щадѣ самага
не отдавай Сербскаго царства предаго.*

Опустивши деякі деталі епізоду-прототипу, Мануїл Козачинський зберігає основні образи – *саду і вертограду*, які виступали концептуальною основою художнього мислення митців барокової доби. Д. Чижевський відзначав, що світове значення теми *серця* у національній традиції має особливе місце, оскільки на ментальному рівні український «кордоцентризм» пов'язаний з домінуючою емоційно-схвильованою манерою викладення думок, концепцій, образів [9; с. 67-70]. Запозичений зі середньовічної естетики образ *вертограду* (саду, огорожі, винограду) став одним із ключових понять, які конституювали барокову образність. Як і в загальноєвропейській

бароковій естетиці, він асоціювався з раєм, церквою, святим письмом, був символом добродітності, мудрості, моральної досконалості.

Художня модель світу обох драм представлена вертикальною парадигмою світ/антисвіт, у якій фігурують персонажі з полярними характеристиками: Собор/Волхв, Славолюб'я/Благочестя, поганці/християни. У художньому просторі світу-антиподу моральні цінності відображені із дзеркальною точністю. Подібна композиція виступала загальним місцем барокових драм, оскільки, як уточнює російський знавець драматургії цієї доби Л. Софронова, «твір, усі елементи якого взаємно відбивають один одного, за доби Бароко вважався досконалим» [5; с. 78]. У цьому зв'язку, і в драмі Феофана Прокоповича, і Мануїла Козачинського виникає образ антивертограда, або «саду розбещеності», моральні критерії якого перевернуті. У «красному вертограді» антисвіту обох трагедій перебувають «жены красноличные», «живые цветы», красою яких у свій час був «побежден» князь Володимир («Владимир...»), в ньому ж «сладко и честно» царює Сластолюб'я («Трагедія...»), яке діє в інтересах героя («пощади себя, пощади самага...»). В устах персонажів Привабливості/ Сластолюб'я образ «саду розбещеності» алегорично включається у контекст «доброчинного», жаданого життя.

Традиції барокової драми, пов'язані з активним використанням прийому перекладання, знайшли своє вираження і в принципі наслідування Мануїлом Козачинським мотиву віщого сну Вукашина/Володимира. Зміст цього сну перегукується і з іншою сюжетною колізією трагедії Феофана Прокоповича: знаменням, яке сталося перед вбивством Ярополка, про що повідала його тінь. В обох випадках тричі спотикається кінь і тричі пролітає чорний ворон. При цьому часовий топос «три години», що фігурує у претексті, замінено на образ «чорного привратника», який дуже нагадує «некогого черного мужа» з віщого сну Володимира. Після цього автор «Трагедії...» знову повертається до подій з монологу тині Ярополка, оскільки, як і останнього, Вукашина у сні заколюють воїни, що накидаються на нього з усіх сторін.

Інші інтертекстуальні зв'язки драми Мануїла Козачинського і Феофана Прокоповича представлені за принципом співіснування тексту в тексті. В епізоді спілкування Волхва з бісами Мануїл Козачинський практично дослівно передав слова Жеривола, який під враженням слів Ярополка закликає на допомогу рать нечисті:

Феофан Прокопович [7; с. 265]:

*Подвигну мертвих, адських, воздушних і
водних
Соберу духов, к тому звірей
многогородних
Созову купно, прийдуть змії
страховидні,
Гади, смоки, полози, скорпії, схидни;*

Мануїл Козачинський [3; с. 106]:

*Азь двигнухъ мертвыхъ,
адскихъ, воздушныхъ и водныхъ
соберу духовъ, къ тому звѣрей
многогородныхъ,
Совокупно приидуть, зміи
страховидны
Гады, скоты, ползяця, скорпѣи, ехидны.*

Незважаючи на те, що наведений уривок з драми Феофана Прокоповича переданий Мануїлом Козачинським практично без змін, є очевидним опосередкований характер його художньої рецепції. Про це свідчить як невимушена заміна окремих слів (подвигну/ азь двигнухъ; созову купно/ совокупно; смоки/ скоты; полози/ ползяця), так і графічна невідповідність рядків. У першотворі драматичне напруження активізації реакції поганських жерців досягає свого апогею в наведеному епізоді, актуалізуючись у мотиві максимальної концентрації демонічних образів з проекцією небезпеки, що йде від них. Художній ефект цієї сцени був настільки великим, що послугувався драматичним

джерелом, в рамках якого досягає апофеозу і сцена спілкування Волхва з бісами у трагедії Мануїла Козачинського.

Ще одним текстуально відтвореним уривком з драми Феофана Прокоповича став епізод роздумів тіні Ярополка про зрадницьке до нього ставлення князя Володимира, який міститься у вступному монолозі героя першої дії п'єси. Він репродукований у описі князя Вукашина, що представлений крізь призму свідомості матері Уроша V у шостій дії «Трагедії...»:

Феофан Прокопович [7; с. 260]:

*Зді враг мой, на престолі сидя
превисоком,
сам честен сий, протчіїх величавим оком
Презираєт. Сам токмо драгий, світлий,
златий;
протчії, пред ним просто не сміюще
стати,
Гиблють себе смиренно; иний же, под нозі
пав, лежить і бездушен трепещет на
мнозі
Мнозі от іноземних приходять со дари,
Господем зовуть; он же окружен боляри,
Легким степенем сімо і овамо ходить
і, всіх удивляюще, бров горду возводить.*

Мануїл Козачинський [3; с. 98]:

*Днесь врагъ нашъ на престолесидитъ
превысокомъ,
самъ честенъ, а прочихъ величавымъ оком
презываетъ, самъ токмо светель же и
златый
прочие предъ нимъ просто не смѣюще
стати
прегибають колѣна, иниже подъ нозѣ
препадаютъ лежаще на земли на долзѣ
Мнози отъ иностранныхъ приходятъсо
дары,
Царемъ и зовуть, а онъ окружень боляры.
Легкимъ степенемъ сѣмо и овамо ходитъ,
удивляюцымся всѣмъ бровъ куда возводитъ.*

Таким чином, основоположна у «Трагедії...» тема ворога, який незаконно сидить на троні, була асоціативно передана у формі монологу тіні Ярополка. Від оригіналу її відрізняє правопис деяких слів (зді/ днесь; сидя/ сидить; иний/ иниже; пав/ препадаютъ) і принципова корекція окремих культурологічних ситуацій. Якщо поведінку руського і сербського правителів передано практично ідентично («Легким степенем сѣмо і овамо ходить / удивляюцымся всѣм бровъ куда возводитъ»), то у зображенні ставлення до правителя «боляру» внесено суттєві зміни. Так, Феофан Прокопович, котрий прожив більшу частину свого життя у Петербурзі, художньо втілює характерну для східнослов'янської ментальності традицію обожнення правителя: «Господем зовуть», а Мануїл Козачинський замінив її на більш адекватний вислів «Царемъ и зовуть». Внесено правки і в опис моделі поведінки перед першою особою у державі. Якщо в обох випадках «прочие предъ нимъ просто не смѣюще стати», то наслідком подібного ставлення у Руській державі стає покірливість («гиблють себе смиренно»), а у сербській лише підлеглість («прегибають колѣна»).

В описі звичаїв Київської Русі і давнього Сербського царства авторами драм зображені й сміливці, які ризикнули звернутися до правителя; при цьому їх поведінка зображена неоднаково. Той, що наважився постати перед князем усієї Русі («иний же, под нозі пав») – **«лежить і бездушен трепещет»**, тоді як в описі подібного вчинку перед сербським царем автор твору виключив стан афекту, переданий висловом «бездушен трепещет», що передбачає меншу дистанційованість між правителем і його підлеглими. Така заміна є не випадковою забудькуватістю автора, який орієнтувався на художній взірець попередника, а наслідком намагання відтворити особливості культурної ментальності сербів, яку зміг відчувати київський драматург.

Отже, незважаючи на чітко виражені інтертекстуальні зв'язки «Трагедії...» Мануїла Козачинського з драмою Феофана Прокоповича «Владимир...», очевидна

відсутність сліпого наслідування, оскільки автор кожного разу творчо переосмислював художні епізоди, котрі найбільш запам'яталися. Виключаємо і творчу гру з претекстом, яка стала нормою у сучасній літературі. У свідомості сучасників-драматургів Феофана Прокоповича найбільш яскраві епізоди драми «Владимир...» стають певною риторичною фігурою, що актуалізувалася в художній об'єктивації архітипової ситуації. Принципово відмінними стали і художньо-структурні особливості драм: Феофан Прокопович як класицист рекомендував укладати трагедії з п'яти актів, наслідуючи античні зразки, що не спостерігаємо у драмі Козачинського-барокиста.

Можна вказати і на опосередкований вплив на художній замисел «Трагедії...» Мануїла Козачинського іншої української історичної драми невстановленого автора «Милость Божія...». Відмінною особливістю цієї драми, поставленої у 1728 році на сцені київського театру, стала драматизація подій недавнього минулого – Визвольної війни 1648-1654 років проти Польщі, оголошеної Богданом Хмельницьким. Поява на сцені історичних персонажів, яскраво виражена національна тематика, заклики до національної самосвідомості і відродження, склало новаторське значення твору. Естетичний ефект цієї драми простежується і в «Трагедії...» Мануїла Козачинського. Це виявилось у подібній персоніфікації образу країни (Україна/Сербія), зображенні героїв недавнього минулого (Богдан Хмельницький/ Арсеній Черноєвич), актуалізації історичної тематика, закликах до відродження національної свідомості. Відмінною особливістю «Трагедії...» Козачинського стало включення широкої історичної ретроспективи з акцентом на важливості розвитку просвітництва, що було особливо актуально для Сербії тих часів. Динаміка проголошення просвітницьких ідей простежується з першого акту трагедії, в якому надається інформація про генеалогію королівської династії, поступово розкривається в епізодах про новітню сербську історію і досягає свого апогею у заключній дії з переконаннями про необхідність навчання, без якого і «сила Мара – ніщо».

Так, київська система освіти принесла і традиції української історичної барокової драми у сербську літературу. Відкриті киянами у Сербії духовні школи після смерті В. Йовановича були розпущені, а учні «з плачем розійшлися по своїх домівках» внаслідок інтриг напівосвіченого керівництва сербських монастирів, яке побоювалося прогресивної молоді. Проте просвітницькі ідеї не вщухли і надали поштовх до початку наступного етапу боротьби передової сербської інтелігенції за розвиток освіти.

Як улюблений навчитель Г. Сковороди Мануїл Козачинський сів зерна знань у Сербії, несучи туди традиції Києво-Могилянської академії, так його молодший вихованець продовжував справу й напрацювання попередників в Україні, утверджуючи знання серед краян на основних засадах Просвітництва.

Список використаних джерел

1. Акты и документы, относящиеся к истории Киевской академии. – Отд. II (1721-1795 гг.) / С введением и прим. Н. И. Петрова, К. : Тип. И. И. Чоколова, 1904. – Т. I (1721-1750), Ч. I. – 463 с.
2. Аскочинский В. Киев с древнейшим училищем его Академиєю. – К. : Университетская типография, 1856. – Ч. 2. – 567 с.
3. Козачинский М. Трагедія, сирьчь печальная повесть о смерти послѣдняго царя сербскаго Уроша V и о паденіи сербскаго царства // ЧИОНЛ, кн. XV. – К.: Тип. М. М. Фиха, 1901. – Вып. II, III / отд. 3. – С. 49-87, 89-122.
4. Петров Н. И. Очерки украинской литературы XVII – XVIII веков: Киевская

- искусственная литература XVII – XVIII веков, преимущественно драматическая. – К. : Тип. Акц. об-ва «Петр Барский в Киеве», 1911. – 532 с.
5. Софронова Л. А. Принцип отражения в поэтике барокко // Барокко в славянских культурах. – М.: Наука, 1982. – С.78-101.
 6. Титов Ф. И. Императорская Киевская духовная академия в ее трехвековой жизни и деятельности (1615-1915): Историческая записка. – К. : Тип. Киево-Печерской Лавры, 1915. – 432 с.
 7. Українська література XVIII ст.: Поетичні твори. Драматичні твори. Прозові твори / Упор., прим. О. В. Мишанич. Ред. – В. І. Крекотень. – К. : Наукова думка, 1983. – 694 с. (Бібліотека української літератури)
 8. Фатеева Н. А. Интертекст в мире текстов: Контрапункт интертекстуальности. Изд. 3-е, стереотипное.– М. : КомКнига, 2007. – 280 с.
 9. Чижевский Д. Нариси з історії філософії на Україні. – К. : Акта, 1992. – 175 с.

Стаття надійшла до редакції 22 листопада 2014 року.

**ФЕНОМЕН ТЕАТРАЛІЗАЦІЇ ХУДОЖНЬОГО ДИСКУРСУ В
АНЛІЙСЬКІЙ ТА УКРАЇНСЬКІЙ ЛІТЕРАТУРІ ЕПОХИ БАРОКО**
(на матеріалі творчості Дж. Беньяна і Г. Сквороди)

Анотація. У статті розглядається феномен театральності як предмет дослідження в літературознавстві. Аналізується художня мова доби Бароко. Представлені спільні та відмінні риси художнього доробку Джона Беньяна та Григорія Сквороди. Автор спирається на праці Наталії Заварніциної, Катерини Полякової, Катерини Шевченко та інших учених.

Ключові слова: театральність, карнавал, маска.

Аннотация. В статье рассматривается феномен театральности как предмет исследования в литературоведении. Анализируется художественная речь эпохи Бароко. Представлены общие и отличительные черты творчества Джона Беньяна и Григория Сквороды. Автор опирается на работы Натальи Заварницкой, Катерины Поляковой, Катерины Шевченко и других учёных.

Ключевые слова: театральность, карнавал, маска.

Annotation. The article deals with the phenomenon of theatricalisation as an object of investigation in literary criticism. The artistic speech of baroque epoch is analysed. Common and distinctive features of John Bunyan's and Hryhorii Skovoroda's creation are represented. The author relies on the works of Natalya Zavarnitsyna, Katherine Polyakova, Katherine Shevchenko and other scientists.

Key words: theatricalisation, carnival, masque.

*И великіи Персоны и подліи Маскы
в важной сей Житія нашего Комедіи
премудрій Творецъ опредѣлил.
Г. Скворода.*

Феномен театральності в мистецтві і культурі посідав важливе місце в розвитку людської цивілізації з давніх часів. В античності він уособлювався в язичницьких містеріях, обрядових ходах, «Великих Діонісіях» і, власне, у формуванні драматургії як літературного жанру. За доби Середньовіччя з'явилися християнські містерії, «покаянні ходи», церемонія «спалення сует» (що і сьогодні представлена в європейській культурі традицією викидання старих речей перед Різдвом) і, паралельно, виокремилися специфічні риси європейської народної сміхової культури. В добу Відродження та Бароко особливої популярності набули бали-маскаради та карнавали.

Карнавал, за визначенням знаного одеського культуролога Марка Найдорфа, це «вид всенародно-майданного свята, веселощі та сміх якого живляться глибоко архаїчним почуттям двоїстого («амбівалентного») сенсу всього, що складає життя» [11]. У сучасних студіях широко вживаним є розуміння ігрової основи як важливого явища культури, в якій позиція *homo ludens* (Й. Гейзінга) є проявом особистої свободи [5]. Феномен

карнавалізації, який М. Бахтін потрактовує як «евристичний принцип, що дозволяє відкрити нове і до цих пір небачене» [3], є невід'ємною частиною літературної свідомості людини Нового часу.

Виникнення та еволюція карнавалу як культурного феномену і пов'язаного з ним явища театралізації літератури за доби Бароко втілилися в концепції *theatrum mundi* (театр світу), із розумінням світу як витвору мистецтва. Ця теза сягає корінням філософсько-естетичного вислову давньоримського літературного діяча початку Нової ери Гая Петронія «Mundus universus exercet histrioniam» («Весь світ займається лицедійством»). Вислів «Totus mundus agit histrionem» («Весь світ грає комедію») прикрашав фронтон театру «Глобус», до якого належав В. Шекспір (1564-1616). Її перефразування знаходимо у блискучому монолозі Жака (В. Шекспір, комедія «Як вам це подобається», акт II, сцена VII): «All the world's a stage, / And all the men and women merely players; / They have their exits and their entrances; / And one man in his time plays many parts, / His acts being seven ages...» («Увесь світ є великою сценою, / І всі чоловіки й жінки лише актори; / У них свої є виходи й відходи; / І одна людина свого часу грає багато частин...») [21] (підрядковий переклад мій. – О.Ш.).

Художня мова епохи Бароко як інтегратор відповідної культури представлена підкресленою, навмисно театральною ускладненістю образів, їх піднесеністю та химерністю, скерованими на афектацію почуттів реципієнта. Численні алегорії, символи, декоративність та ускладнена метафоричність утворюють фундамент театральності барокового мистецтва слова. Трагічне світовідчуття культурного героя цієї доби продукує появу таких основних мотивів барокової естетики як сон, марення, двійництво, духовна подорож, створення містерії смерті (від помежівного існування між землею та потойбіччям до естетики «танцю смерті»).

Феномен театральності в літературі сьогодні є предметом активного дослідження російських літературознавців (Наталія Заварніцина [7], Катерина Полякова [13], Катерина Шевченко [16] й ін.). Їх методологічну базу складають концепції Р. Барта про знакову систему художнього твору [2], М. Бахтіна про карнавал як онтологічну категорію в контексті карнавальних засад людської свідомості [3]. Поняття «театрального коду» як термін семіології активно впроваджувався Ю. Лотманом в контексті загального поняття культурного/художнього коду літератури [9]. Під театральністю прози розуміємо наявність у ній властивого драматичним жанрам способу особливого, «сценічного» розгортання дії та зображення характерів, елементів у тексті акторства, блазнівства, «театрального хронотопу» (М. Бахтін), «насиченості знаків та вражень» (Р. Барт).

Англійська й українська літератури XVII-XVIII ст. є яскравими сторінками у розвитку кожної з національних літератур. Цивілізаційні і культурні зміни Нового часу пов'язані зі становленням нової картини світу та нового світовідчуття людини, що починає «впізнавати себе» у складному часі, в який увірвалися безкомпромісні буржуазні взаємини. Культурний код розвитку європейських країн формує барокове світовідчуття у складних взаємовідносинах з ідеологією Ренесансу та класицизму.

Яскравими представниками літературного бароко в Англії та Україні стали Джон Беньян (John Bunyan, 1612-1688) та Григорій Сковорода (1722-1794). Філософсько-релігійний характер художнього доробку Дж. Беньяна і Г. Сковороди обумовив дидактичний стиль викладу основних ідей. Основна відмінність полягає в тому, що власне ставили за мету митці: виразна місіонерська діяльність задля реформування англійської церкви (Беньян) та місіонерство і відхід від ортодоксально-догматичного мислення шляхом звернення до символів, алегорій та філософствування (Сковорода). Коло актуальних питань вражає своєю спільністю: взаємостосунки Людини і Бога, шляхи

порятунку, спроби пошуку власного «Я» у мінливому світі, шляхи досягнення щастя, духовна подорож, візіонерство. Відтак обумовленим є і звернення до спільних жанрових форм (алегорична повість, притча, байка, лірика, елементи проповіді та соціальної сатири), що присутні у різних для кожного митця провідних літературних жанрах (повість/діалог).

Театралізація художнього дискурсу також є виразною спільною рисою творчості Дж. Беньяна і Г. Сквороди. Театральний код прози англійського письменника розкривається передусім через фігурування абстрактних понять в значенні героїв творів, що було прикметною рисою середньовічної драматургії.

Англійський середньовічний театр XIV-XV ст. представлений яскравими зразками християнських містерій в усій повноті їх різновиду: «гра» (play, ludus, gamen), мораліте (morality) і міраклі (miracle), які мають суто англійську назву цих п'єс «педжент» (pageant), що означає спеціальний двоповерховий «візок», верхня частина якого була імпровізованою сценою. Як свідчать дослідники (Н. Богодарова, Д. Іванов), давньоанглійські містерії як і всі західноєвропейські твори цього жанру, мали спільну сюжетну основу – Старий і Новий Заповіти і виокремлюють деякі суто англійські риси: відсутність сюжетів т.зв. апостольського циклу; незначна кількість вставних сцен, а відтак і значно слабкіший фарсовий елемент сюжетів; обов'язковий музичний супровід п'єс гімнами, псалмами, акафістами, тощо як наочне підтвердження літургійних джерел драми [4], [8].

Персоніфіковані абстрактні образи стали героями найбільш знаної повісті Дж. Беньяна «Шлях Паломника». У ній письменник ніби запрошує читача у світ середньовічної містерії-мораліте – різновиду літургійної драми, в якому уособлення застосовувалося до окреслення моральних якостей на кшталт Віри, Надії, Совісті, Слухняності, Працьовитості, Пияцтва, Скупості, Насолоди, Лестоців, Обжерливості, Відплати тощо.

Власні імена взагалі відсутні у повісті Дж. Беньяна «Шлях Паломника». Головні герої – Християнин та його дружина Християна, які незалежно одне від одного проходять власний шлях до спасіння. Як мешканці міста Загибель, вони почергово залишають його через Тісні ворота і стають на шлях паломництва. Їхні сусіди Впертий та Зговірливий зневірилися в обраному Християнином шляху, побачивши непрохідне багно зневіри перед Тісними воротами, що ведуть до нового рівня свідомості. Світський Мудрець спокушує Християнина й радить залишитися у селищі Гречність та потоваришувати з людиною на ім'я Законність. Герой ледь не підпадає під смертельні стріли прислужників Вельзевула, що настигали тих, кого спіткають сумніви під Тісними Воротами до нового життя.

Ідучи вузьким та не прикметним шляхом істини, прокладеним патріархами, пророками, Христом та його апостолами, Християнин досягає пагорба з Хрестом та позбавляється тягара гріхів. Там його привітали три янголи, одягнули у святкове вбрання та вручили Ключ Божественної Обітниці та сувій з печаткою, щоб був перепусткою до Небесного Граду.

Такі герої, як Формаліст, Лицемір, Боязкий, Недовірливий, малодушно обирали легкі шляхи по дорозі до Небесного Граду, а відтак не змогли його дістатися. Одні зникли на шляхах Небезпеки та Загибелі, інші боязко поверталися назад.

Випробування Християнина продовжилися перед входом до світлиці Величі як потреби зміцнившись вірою пройти повз двох страшних левів; після чого він був винагороджений спілкуванням з Мудрістю, Благодестям і Милосердям про велич Божого плану. Спорядившись бронєю і зброєю, що не старіє й незношується довіку, він успішно

долає янгола безодні Аполліона в долині Приниження; не спокушується заманливим вертепом Язичництва і Папства у долині смертної Тіні, суцільно усіянною кістками подорожніх, які попалися в їх лапи; пройшов випробування в місті Суєті, в якому цілодобово працював ярмарок спокус. Продавці ярмарку спокус, освітленого зловісним багрянцем світлом, невтомно зваблювали подорожніх різноманітним товаром: будинками, посадами, титулами, пристрастями, цілодобовими видовищами злодійства, вбивств, клятвoporушень та плотських утіх. За неприйнятне ставлення Християнин та його супутник Вірний потрапили під суд Заздрості, Забобону і Догідництва. Вірний був страчений у місті Суєті, а Християнин врятувався втечею в супроводі Того, хто сподівається, приголомшений стратою набожної людини.

Випробування віри продовжилися в палаці Сумніву катуваннями велетня Відчая, котрий закликав подорожніх накласти на себе руки та покінчити зі стражданнями. Подолавши перешкоду у вигляді Спокусника-Псевдоапостола та смертельні води бурхливої ріки країни Єднання, друзі нарешті дісталися Небесного Граду, де їх привітало піснями янгольське воїнство.

У видінні Християнинові відкрилася доля його дружини Християни, яка після відходу свого чоловіка пошкодувала, що не пішла з ним та позбавила себе і дітей можливості потрапити до Життя Вічного. Її шлях був набагато легшим, бо її супроводжувала Любов, наділяючи неабиякою силою для подолання перешкод: навчала не зважати на вмовляння/вистіювання сусідок, переслідування велетнів та чудовиськ. За чесноти вона була нагороджена супровідником на ім'я Дух Мужності, який допоміг впоратися з усіма небезпеками, піклуватися про гідну долю для дітей та онуків. Серед дивних садів країни Єднання, Християна отримала звістку від ангела про зустріч з чоловіком і в установленний термін вступила в річку Смерті, після чого на колісниці прибула до Небесного Граду.

Властива середньовічній містерії трирівнева структура часопростору (*небо-земля-пекло*) органічно перейшла в барокову драму і знайшла своє відображення в повісті «Шлях Паломника» Джона Беньяна, що, як бачимо, генетично пов'язана з образною системою літургійної драми-мораліте. *Небо* уособлює образ Небесного града, якого прагнуть дістатися благочестиві люди, але лише обрані, сильні духом і вірою, отримують в ньому життя вічне. *Земля* зображається цариною зваб і спокус, де переважають хибні цінності, спрямування за якими веде до втрати своєї душі й сподівання на порятунок. Власне, вже на землі розташований замок Вельзевула, з якого його прислужники влучають смертоносними стрілами в шукачів справжньої віри. *Пекло* поглинає заблукані душі, не даючи їм шансу на відродження. Образ пекельних врат передає жах від перебування поблизу примарного онтологічного простору, пов'язаного з уявленнями про потрапляння до вирви пекельних мук за ведення людиною грішного життя. На думку автора, саме на землі людина має зробити свій вибір між пеклом та раєм.

Як проповідник англійської протестантської церкви, Джон Беньян здійснює окремий акцент на хибній, з його погляду, поганській або католицькій вірі, втіленій в образах вертепа Язичництва і Папства. Як людина, що потерпала від гонінь за протестантські переконання та більшу частину свідомого життя провела за ґратами, де й написала повість про духовну подорож Паломника, автор був одержимий своєю месіанською роллю та зміг у яскравій художній формі передати жагу реформаторської релігійної ідеї та надихнути її на подвижництво сучасників і наступні покоління читачів.

Поняття «*театр*» неодноразово зустрічаємо в доробку Григорія Сковороди у різних значеннях: «*царській театр*» («Благодарный Еродій»), «*воїнський театр*» («Книжечка Плутархова о спокойствии души»), *театр «Привидний»* як символ каяття

душі («Благодарный Еродий»), *«Вселенский сей Чудотворный Театр»* («Диалог. Имя ему: Потоп Змін») тощо.

«На театр Жизни нашей» мислитель відчуває себе глядачем – «Зрителем Вселенского сего Чудотворного Театра» і навіть радить поводитися у житті так, як у театрі: *«Поступай и здесь так, как на оперь, и довольствуйся тьм, что глазам твоим представляется, а за ширмы и за хребет театра не заглядай. Здблана сїя занавьса нарочно для худородных и склонных к любопытству Сердец. Потому что подлость, чем в ближайшее знакомство входит, тьм пуще к великим дблам и персонам учтивость свою теряет»* [14; с. 148-149].

Цікаво, що *«театр життя»* Сковорода сприймає не як трагедію, а безпосередньо як комедію: *«И развѣ я не понимаю, – писав він у листі до Василя Максимовича, – что мудріи люде житіе человекское уподобили комедіалним играм? Можно сказать, что ты этой персоны по природѣ удачно представити на театрѣ не можеш. Но лзя ли сказать, что тая или другая персона комедіи вредна, если благоразумной сочинитель ея опредѣлил? И великіи персоны и подліи маски в важной сей житія нашего комедіи премудрій Творец опредѣлил»* [15; с. 388]. Трагедійне «смятеніє на театрѣ» буття він пояснює недотриманням своєї природи, бажанням людей прийняти «противную их природѣ стать», так би мовити, грати не свою роль. Как «из обхожденія житейского, так и из театральных представлений», вважає Г. Сковорода, людина пізнає світ, переживає певні уроки та отримує можливість стати на шлях самовдосконалення.

Концепт *маска* грає важливу роль у проповіді прямування своєму призначенню. Г. Сковорода здебільшого вживає його тоді, коли прагне продемонструвати наслідки недотримання своєї натури, себто життєвого покликання: *«Вот мое мнѣніе и намѣреніе, длячего я всегда наставлял совѣтоваться молодым людам з своею природою, чтоб оны на театрѣ жизни нашей могли наблюдать благопристойность, искусним акторам приличную. А если кто по случаю надѣл маску, не совсьм его натурѣ приличную, дабы сколь возможно удачно в оной и без соблазнов поступал и чтоб хотя по нѣкоторой части жалобы меж народом и роптанія пред Богом о состояніи своем уменьшились. 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 уединенной маскѣ способна, в которой, если не могу ни в чем любезному отечеству услужить, то, по крайней мѣры, всьмы силы стараются стану не быть никому ни в чем вредним»* [15; с. 389].

Серед абстрактних образів, до яких вдається Г. Сковорода у своїх творах, суттєво переважає образ Премудрості Божої. Премудрість і Людина стали персонажами невеликої драматичної мініатюри «Разговор о Премудрости», яка є різновидом агону – словесного диспуту як центрального композиційного елементу античної драми. Автор не випадково обирає цей жанровий різновид, оскільки його тлумачення Премудрості більш співвідноситься не з ортодоксальною, а з античною традицією розуміння сутності цього таємничого поняття. Він проводить паралель Софія – Мінерва – Христос, підкреслюючи, що Премудрість Божа перебувала й серед язичнків («в хинской стороне») і демонструє теософське переконання, що ідея істини перебуває як частинка божественної в будь-якому віровченні.

У маленькій драматичній мініатюрі, – констатує Тетяна Шевчук у студії «Розмова про Премудрість з Григорієм Сковородою», – майстерно передано трагедійне

*«Подлий» вживається у значенні бідний. – О.Ш.

напруження в розвитку дії. Якщо в експозиції обидва персонажі налаштовані доброзичливо, в ході розмови кожний із них починає нервувати (Людина через неспроможність зрозуміти глибину божого задуму, а Мудрість – через обмеженість і самовпевненість співрозмовника), то в заключній частині вони вже кричать один на одного і в тій лайці останнє слово залишається за Людиною: «Дурак!/ В'ять глупа ты сама; Ты врюш!/ ты всю врюш; Ищезни проч!/ Ищезни лучше ты!» тощо. Людина як збірний образ народу залишається переконаною у своїй правоті і доходить до тотальної підміни понять: вона вважає глупою саму Мудрість, оскільки, на її погляд, та говорить їй неснітниці [19].

У пізніх діалогах Г. Сковороди та творі «Брань архистратига Михаила со сатаною о сем: легко быть благим» (1783) та «Пря б'су со Варсавою», що відрізняються високим ступенем художності на відміну від ранніх, «платонівських» за структурними особливостями, взірцями, фігурує абстрактний образ сатани Даймона, який виявляється внутрішнім «Я» головного героя Варсави, що веде суперечку з темною стороною власної душі. Власне, й сама будова цих діалогів представлена у вигляді п'єси, в яких кожна репліка дійових осіб прописується із вказуванням її носія, а сама дія має виразний сценічний ефект. Крім виокремлених двох діалогів Г. Сковороди, максимально наближених до структури п'єси, такими можна вважати й наступні твори: «Благодарный Еродий» (1787), «Убогий Жайворонок» (1787), «Діалог. Имя ему – Потоп змін» (1791).

У діалогах «Брань архистратига Михаила со сатаною о сем: легко быть благим» та «Пря б'су со Варсавою» виразно представлена трирівнева оповідна структура *небо-земля-пекло*, що органічно походить від середньовічної літургійної драми. Як і в творах Дж. Беньяна, *земля* є уособленням «Адского Царства», де торжествують Клевета і Кознь, де лунають молитви лицемерів, а подорожуючі багатії співають свої життєстверджувальні пісні*:

*Пусть я во свѣтъ скверн – только бы был богат.
Днесь не в моду совѣсть, но злато идет в лад.
Как нажил, не спросят, только б жирный был грош.
Сколь богат, столь всѣм брат и честен и пригож... [15; с. 70].*

«*Мыр*» (себто Всесвіт, цивілізація в її історичному розвої, Біблія, макро- і мікрокосм), «во Зль лежачій, аки Блудница», у потрактуванні Г. Сковороди ненабагато відрізняється від метафоричного ярмарку сует Дж. Беньяна: «...*мыр же есть море потопляющихся, страна моровою язвою прокаженных, ограда лютых львов, острог плѣнных, торжище блудников, удица сластолюбная, пещь, распалаяющая похоти, пир б'снующихся, лик и коровод пяно-сумозбродных, и не истрезвлятся, дондеже изнурятся, кратко сказать, слѣпцы за слѣпцем в бездну грядуще*» [15; с. 108]. Водночас, «мыр» є «Прекрасный Храм Премудраго Бога», оскільки зажди залишає надію на порятунок («Діалог. Имя ему: Потоп Змін»).

«*Мір*» (світ сьогодення) має подібні негативні конотації та зазвичай вживається у синонімічному ряді «подлое, мірское, мерзкое», «сатана, плоть, мір» («...Потоп Змін»), бо «*весь мір во тмѣ невѣдѣнія Божія перебуває («Кольцо. Дружескій разговор о душевном мирѣ»)*»).

Лексемою «*мир*» Сковорода позначав стан рівноваги, спокою і згоди, у досягнення якого він вірив, незважаючи на переконання у гріховності світу. В картині його світу

* Вставна пісня багатія є перекладеним уривком з втраченої трагедії Еврипіда «Беллерофонт», з яким Г. Сковорода міг познайомитися з «Моральних листів до Луцилія» Сенеки. Див. детальніше: [18].

яскраво представлена вертикаль *земля-небо*. Виразними маркерами неба стала парадигма позитивних номінацій, пов'язаних з пересотворенням світу, віра в спасіння і прийдешній Новий Єрусалим: «Обновленіє Мыра» («Брань архистратига Михаила со сатаною о сем: легко быть благим»); «Край Райскій» («Пря бьсу со Варсавою»); «О Преображеніи», «О Воскресеніи» («Діалог. Имя ему: Потоп Зміин»).

Вельми подібними до жанру п'єси можна вважати й казкові притчі Г. Сковороди «Благодарный Еродій» та «Притча, нареченна Убогій Жайворонок». В їх основу покладено роздуми про виховання, навчання і вдячність. Розмова Мавпи з Еродієвим пташеням про виховання розкриває думки автора про значущість злагоди в родині і роль батьківської уваги до дитини, що здатні максимально вберегти від негативного впливу розбещеного суспільства. Розмова жайворонка Сабаша з Тетерваком, дятлом Немесом, батьком Алаудою та іншими персонажами є своєрідною духовною мандрівкою, яка вчить тому, що життя є «безперервним шляхом», а світ – «великим океаном», численні перепони якого (скелі, провалля, глибини, вітри, спокуси) здатні подолати лише обрані щасливці, сильні духом і вірою. Опис земних небезпек вельми нагадує перешкоди, які долав Християнин Дж. Беньяна на своєму паломницькому шляху; спільною є й мораль творів англійського й українського письменників: спокуси цього світу на кожному кроці підстерігають необачну людину, відволікають від віри, позбавляють надії на порятунок.

Як зазначалося, оповідна структура значного відсотку ранніх діалогів Г. Сковороди: «Наркісс. Разглагол о Том: УЗНАЙ СЕБЕ» (1769), «Разговор пяти путников о истинном щастіи в жизни» (1773), «Разговор, называемый алфавит, или Букварь мира» (1774) та ін. більше нагадують традиційні платонівські зразки, однак і в них є наявні виразні атрибути театральності. Як у драматичному творі, автор чітко зазначає діючих персонажів кожного з діалогів.

У діалозі «Наркісс. Разглагол о Том: УЗНАЙ СЕБЕ» (1769) міститься *пролог*, який з нововведення давньогрецького трагедіогафа Еврипіда (480-406 рр. до н.е.) став обов'язковою частиною драматичного твору. У пролозі викладено античну версію міфа про Нарциса та подається авторське розуміння глибинної його сутності. Далі представлено сім «Розмов» з подібною назвою «... о том: знай себе», окрім останньої Розмови («... о истинном челоуькѣ или о воскресеніи»), що нагадують сім актів п'єси. Під назвою кожного «акту» перераховуються діючі особи, як у традиціях оформлення драматичного твору:

РАЗГОВОР о том: Знай себе.

Лица: Лука, его Друг и Сосѣд.

<...>

РАЗГОВОР 2-й О том же: Знай себе.

Лица: Клеопа, Лука и Друг.

<...>

РАЗГОВОР 3-й О том же: Знай себе.

Лица: Клеопа, Филон, Друг. и т.д.

Закінчується діалог «Наркісс...» розділом «Симфонія...», який складається з умовного виступу «Хору» та чотирьох невеликих «симфоній», представлених уривками цитат з біблійних псалмів, які почергово співають учасники розмови, ілюструючи ними свої думки.

Менш подібним до драматичного твору, але близьким до вищеописаної структури є й інший діалог Г. Сковороди «СИМФОНІА, нареченная КНИГА АСХАНЬ о познаніи самага себе» (1767), написаний приблизно двома роками раніше. Ці два твори об'єднані однаковою групою дійових осіб. Героями діалогів «Наркісс...» і «...Асхань...» стали такі

персонажі: Лука, Друг, сусід Луки, Клеопа (в «...Асхані...» – Конон), Філон, старець Памва, Антон, Квадрат. Питання хто такий Квадрат, Памва та інші дійові особи не отримало достатнього висвітлення в роботах учених. С. Дігтяр [6], Л. Махновець [10], А. Ніженець [12], Т. Шевчук [17] переважно фокусували увагу на аналізі прототипів героїв діалогів «острогозько-бабаївського циклу» (1773-1774 рр.): Якова, Афанасія, Лонгіна, Єрмолая, Григорія, представлених особистими друзями автора. Т. Александрович, авторка кандидатської дисертації «Поетика прози Григорія Сковороди» (2007) торкається питання системи художніх образів та етимології імен у сквородинівських діалогах. Однак, дослідниця не відшукує прообрази дискутантів, а потрактовує їх широко, розрізняючи певні групи: автологічні (образи-характери) та металогічні (із розрізненням образів-символів та образів-алегорій) [1; с. 8-10]. Однак, не менш цікавим є питання конкретних прототипів двох перших діалогів Г. Сковороди, образи яких демонструють виразну ігрову основу ранніх діалогів Г. Сковороди.

У цьому дослідженні гіпотетично пропонуються наступні варіанти тлумачення цих загадкових осіб:

Друг – Григорій Сковорода.

Лука – святий апостол, євангеліст (апостол із 70-тих, тобто 12 апостолів Христа та їх учнів). Лікар за освітою, був одним із перших язичників, що прийняли християнство. Став сподвижником св. апостола Павла, якого він лікував від хвороб. Ап. Павло в Посл. до Колос. (IV, 14) називає його «люб'язним лікарем». У діалозі Г. Сковороди герой на ім'я Лука називає Святе Письмо «врачевством» своїх думок [14; с. 158].

Клеопа (він же ж Сусід Луки) – апостол із 70-тих, юний супутник євангеліста Луки (Див.: Лк, 24:25). Після розп'яття Ісус Христос явився Луці і Клеопі, що направлялися в місто Еммаус. В аналізованих діалогах Г. Сковороди відчувається юність Клеопи та його близькість з Лукою. Додатковим аргументом слугують згадки про Луку та Клеопу як біблійних персонажів в інших діалогах різних років: «*Из сих хльбов един вкушают два путники: Лука и славный взором Клеопа...*» («...Икона Алквіадская...» [15; с. 26]); «*Сим путем шествовали Лука и Клеопа*» («*Брань Архистратига Михаила со Сатаною ...*» [15; с. 68]); «*А Лука и Клеопа – не херувімы ли? Я вчера в храм слушала их путешествие и вельми услаждалася...*» («...Потоп Зміин» [15; с. 142]); «*Не одно ли моего тайно касается обонянія, услаждая горящее во мнѣ с Клеопою и Лукою сердце мое?*» («Бесѣда 2-я...» [14; с. 300] та ін.).

Квадрат – Кодрат або Квадрат (з давньогр. Ἀγῶς Κοδράτος), апостол із 70-тих, афінський єпископ, перший з грецьких апологетів, мученик.

Філон – єврейський теолог і філософ Філон Олександрійський (б. 25 р. до н.е. – б. 50 р. н.е.). Його погляди сформувалися під значним впливом платонізму, а основним способом потрактування Святого Письма стала алегореза. В промовах Філона як героя діалогу «Наркісс» міститься відлуння Платонових ідеологем. Так, наприклад, на його вислів «*Но и мы по сіе время одно только во всем свѣтѣ нащитали, затѣм что другаго в нем ничего не видали*» співбесідник Клеопа реагує так: «*Не лучше ли тебѣ сказать, что нам одна только тѣнь была видна*» [14; с. 177], в чому можна побачити натяк на його сповідання філософії Платона (як робив його ймовірний прототип Філон Олександрійський), адже концепт «тінь» займає ключове місце у вченні про світ ідей.

Памва – преподобний Памва (IV ст.), прожив до глибокої старості в пустелі Єгипту. Довго був неграмотним, потім вивчився і мав багатьох учнів. Герой ранніх діалогів Г. Сковороди на ім'я Памва є «старцем», на його адресу жартівливо *кажуть* «*Куда долго учишься!.. Уже ли ты научился Давидовому псалму?*» [14; с. 183]. Співбесідники згадують про те, що Господь позбавив його «языка непреподобна» [14; с.

183] і він сам у молитвах: «*Господи! Избави душу мою от устен сих неправедных... от языка непереподобна...*» [14; с. 189]. Втім, як і його ймовірний прототип, в обох діалогах старець Памва багато повчає.

Антон – Антоній Великий, скитник, сучасник преподобного Памви.

Конон – святий мученик Конон Ісаврійський, сучасник перших апостолів.

Виходячи з викладеної гіпотези, є усі підстави вести мову про високий ступінь театральності прози Г. Сковороди, діатрибовий характер його діалогів, їх сміховий аспект, зумовлений ступенем відмінності викладених героями думок від традиційних церковних тлумачень їх світоглядних позицій. Якщо Г. Сковорода здебільшого орієнтується на античну традицію драми і структуру платонівських діалогів, то художній доробок Дж. Беньяна більш залежний від літургійної середньовічної драми-мораліте. Пізні діалоги Г. Сковороди («Брань архистратига Михаила со сатаною о сем: легко быть благим», «Пря бѣсу со Варсавою») також сягають корінням релігійної драми, основною ознакою якої є наявність алегоричних персонафікованих образів і понять в контексті оповідної структури *небо-земля-пекло*.

У Дж. Беньяна концепт неба розкривається у понятті *Небесного граду*, в якому живуть праведники, що змогли уникнути спокус цього світу. Причому їх життя у потойбічному світі вельми нагадує життя багатіїв земного світу: після перетинання ріки смерті Християну відвозять до граду на коштовній колісниці, подружжя перебуває у захищеному місті, співає християнські пісні, тобто отримує цілком земні задоволення. Якщо уявлення англійського проповідника про спасіння обмежені середньовічною тезою про гріховність плоті і зводяться до картини реалізації земних радощів на неземному, безплотному рівні, то бачення Г. Сковороди *«горньої республіки»* різко відрізняється глибиною і філософічністю її розуміння. Згідно з переконанням українського мисленика, розуміння Біблії як символічного світу продукує уявлення про духовний світ як ідеальну «країну і царство любові», що живе згідно з божественними/космічними законами і немає нічого спільного з земним прототипом суспільного життя.

Окрему роль в творах Дж. Беньяна і Г. Сковороди виконують численні вставні оповідання (притчі, байки, спогади), які виконують роль інтермедій, несуть виразну дидактичну функцію. Обом авторам в однаковій мірі властиві і різноманітні прояви «авторської маски» та вибудовування певних «масок» своїх персонажів. Образ Християнина є виразною іпостасю Дж. Беньяна; Г. Сковорода також постійно фігурує на сторінках своїх творів як персонаж (Друг, Григорій, Варсава).

Театральність художнього дискурсу Дж. Беньяна і Г. Сковороди обумовлена специфікою барокового світовідчуття, типовим характером театралізації художнього образу у бароковому художньому мисленні, що в європейській художній практиці уособилися в тезах «світ як театр» (В. Шекспір), «життя як сон» (П. Кальдерон) й ін. Зникненню межі між театром та життям сприяла й організація державних заходів і церемоній як театралізованих дій, суворе дотримання правил етикету. Актуальні для барокової естетики мотиви дисгармонійності світу і розгубленості в ньому людини ефектно розкриваються засобами театралізації художнього дискурсу. Театральність як форма специфічного буття культури і явище художнього дискурсу у творах недраматичних жанрів дозволило їх авторам створити принципово новий тип художньої творчості, пов'язаний з феноменом театралізації літературної свідомості.

Встановлення драматичних елементів у творах Дж. Беньяна і Г. Сковороди, які за своєю жанровою ознакою не є драматичними як такі, дозволяє вибудувати спільні для загальноєвропейського простору складові парадигми барокового художнього мислення: героями стають філософські ідеї та образи, асоціативно-смысловая гра з якими стає не

тільки специфічною рисою індивідуального художнього методу митців, але й дозволяє вибудовувати моделі філософсько-релігійної картини світу в рамках театралізованої художньої думки. Характерними особливостями цих моделей є ігрова трансформація часопросторових пластів дійсності, їх взаємопроникнення, уявлення про ілюзорні форми буття, яке асоціюється з постановним, театральним простором.

Список використаних джерел

1. Александрович Т. З. Поетика прози Григорія Сковороди: Автореф. дис. на здобуття наук. ст. канд. філол. наук за спец.: 10.01.01 – К., 2007. – 20 с.
2. Барт Р. Избранные работы: Семиотика. Поэтика / Пер. с фр., сост., общ. ред. и вступ. ст. Г. К. Косикова. – М.: Прогресс, 1989. – 616 с.
3. Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. – 2-е изд. – М.: Искусство, 1986. – 444 с.
4. Богодарова Н. А. Театр мистерии и город в Англии в XIV — первой половине XV в. (К вопросу о культуре английского средневекового города). Средние века. Вып. 39. 1975. [179 с.] – Режим доступу: <http://Annales.info/evrope/england/misterii.htm>
5. Гейзинга Й. Homo Ludens: Статьи по истории культуры / Пер., сост. и вступ. ст. Д. В. Сильвестрова. – М.: Прогресс – Традиция, 1997. – 416 с.
6. Дігтяр С. І. Образи співбесідників та їх роль у бабаївському циклі філософських діалогів Г. С. Сковороди // Українське літературознавство. – Вип. 18. – Львів, 1973. – С. 103 – 109.
7. Заварницина Н. М. Художественная специфика феномена театрализации в русской прозе 1920-х – начала 1930-х годов: Автореферат дис. на соискание ученой степени к.филол.н. по спец.: 10.01.01 – русская литература. Воронежский гос. ун-т, 2013. – 23 с.
8. Иванов Д. Из истории английского театра. Иностранная литература, 2014, № 5. – Режим доступу: <http://magazines.russ.ru/inostran/2014/5/iv1.html>
9. Лотман Ю.М. Избранные статьи: Собр. соч. В 3-х т. Т. 1.: Семиотика культуры и понятие текста. – Таллинн: Александра, 1992. – С. 129-132.
10. Махновець Л. Є. Григорій Сковорода. Біографія. – К.: Наукова думка, 1972. – 254 с.
11. Найдорф Марк. Введение в теорию культуры. Историко-культурный процесс. – Одесса:
12. Optimum. 2004. – Режим доступу: <https://sites.google.com/site/marknaydorftexts/process/glava-3>
13. Ніженець А. М. На зламі двох світів: Розвідка про Г. С. Сковороду і Харківський колегіум. – Х.: Прапор, 1970. – 208 с.
14. Полякова Е. А. Поэтика драмы и эстетика театра в романах «Идиот» и «Анна Каренина». – М.: РГТУ, 2002. – 328 с.
15. Сковорода Г. С. Зібрання творів у 2-х т. – К.: Наукова думка, 1973. – Т. I. – 532 с.
16. Сковорода Г. С. Зібрання творів у 2-х т. – К.: Наукова думка, 1973. – Т. II. – 574 с.
17. Шевченко Е.С. Эстетика балагана в русской драматургии 1900-х – 1930-х годов. – Самара: Изд-во СНЦ РАН, 2010. – 484 с.
18. Шевчук Т. С. Антична драма в рецепції Г. Сковороди // Наукові записки Харківського національного педагогічного ун-ту ім. Г. С. Сковороди. Літературознавство. – Вип. 1 (61), Ч. I. – Харків: Нове слово, 2010. – С. 8 – 13.

19. Шевчук Т. С. На перехресті епох: Антична література в творчості Григорія Сковороди. – Ізмаїл: СМІЛ, 2010. – 360 с.
20. Шевчук Т.С. Розмова про Премудрість з Григорієм Сковородою // Переяславські сквородинські студії: Збірник наукових праць. – Вип. I. – Переяслав-Хмельницький: Вид-во ДВНЗ ПХДПУ, 2011. – Вип. I. – С. 169-175.
21. Online Concordance to the Complete Works of Hryhorii Skovoroda. – Режим доступу: <http://www.arts.ualberta.ca/~ukr/skovoroda/NEW>
22. The Complete Works of William Shakespeare. «As You Like It»: <http://shakespeare.mit.edu/asyoulikeit/full.html>

Стаття надійшла до редакції 9 вересня 2014 року.

ФІЛОСОФІЯ

УДК 141.33:929 Скворода

Ірина Бетко
(м. Ольштин, Польща)

«ВНУТРІШНЯ ЛЮДИНА» ЯК УСОБЛЕННЯ ДУХОВНОГО ЖИТТЯ СКВОРОДИ-МІСТИКА*

Анотація. У статті досліджується проблема з порубіжжя релігійної філософії, аналітичної психології та історії літератури. Спеціальну увагу присвячено концепції внутрішньої людини Григорія Сквороди у контексті теорії індивідуації Карла Густава Юнга.

Ключові слова: Григорій Скворода, концепція внутрішньої людини, Карл Густав Юнг, теорія індивідуації.

Аннотация. В статье исследуется проблема с пограничья религиозной философии, аналитической психологии и истории литературы. Особое внимание посвящается концепции внутреннего человека Григория Сквороды в контексте теории индивидуации Карла Густава Юнга.

Ключевые слова: Григорий Скворода, концепция внутреннего человека, Карл Густав Юнг, теория индивидуации.

Annotation. The present article deals with a topic belonging to an area where religious philosophy, analytical psychology and history of literature overlap. Particular attention has been given to Skovoroda's concept of the inner man in the context of Jung's theory of individuation.

Key words: Hryhoriy Skovoroda, concept of the inner man, Carl Gustav Jung, the theory of individuation

Одним із характерних символічних рефлексів життя й творчості Сквороди стала афористично коротка й водночас алгоритмічна містка формула його знаменитої автоепітафії – «*Мір ловил мене, но не поймал*»** [4; с.473]. У сквородинській автоепітафії виділяються два чинники: «мір» (навколишній, ворожий людині світ буденності, який, сховилини чатуючи на людську душу, на кожному кроці розкидає сіті своїх оманливих спокус) та «я» (внутрішня, сокровенна, досконала людина, здатна чинити опір оманам світу).

*Ця стаття становить дещо трансформований фрагмент першого розділу «Скворода-містик і українська релігійно-філософська поезія» габілітаційної монографії авторки. Див: І. Бетко, Українська релігійно-філософська поезія. Етапи розвитку. – Katowice: Wydawnicwo Uniwersytetu Śląskiego, 2003. – С. 34–40.

**За свідченням Михайла Ковалинського, Скворода «скончался октябрю 29 числа, поутру, на разсвѣтъ, 1794 года. Перед кончиною завѣщал предать его погребенію на возвышенном мѣстѣ близ роши и гумна и слѣдующую здѣланную им себѣ надпись написать: Мір ловил мене, но не поймал» [4; с. 473].

Філософський символ, до якого найчастіше вдається у своїх поетичних та прозових творах Сковорода, змальовуючи світ емпіричної реальності – «море», «океан». От, наприклад, початок притчі «Убогій жайворонок» (1787): *«Жизнь наша есть вѣдь путь непрерывный. Мир сей есть велике море всѣм нам плывущим. Он-то есть океан, о, вельми немногими щасливцями безбѣдно преплавляемый. На пути сем встрѣчают каменныя скалы и скалки, на островах сирены, в глубинах – киты, по воздуху вѣтры, волнения повсюду; от камней – претыканіе, от сирен – прельщеніе, от китов – поглощеніе, от вѣтров – противленіе, от волн – погруженіе. Камьныя вѣдь соблазны суть то неудачи; сирены суть то льстивыя други, киты суть то запаушній страстей наших зміи, вѣтры, разумѣй – напасти, волненіе, мода и суета житейска»*[7; с. 119].

Наведений уривок цікаво зіставити з віршем «Мелодія» (1760), яким завершується «Сад божественних пісень» (1753-1785) і в якому омані світу осмислюються в генетично відмінних – біблійних за походженням – образах-символах:

*«Воззри! Се Дѣва стоит, чиста ложеснами!
Яблоко, зміи, мір, луна под ея ногами.
Яблоком является плотска сласть безчестна,
В кую влечет, как зміи, плоть хитра и прелестна,
Круг міра образует злу смѣсь мірских мнѣній,
А луна знаменует сѣнь мырских имѣній.
Побѣди сія! Христос и в тебѣ вселится.
Будь, как Дѣва, чист: мудрость в сластях не мѣстится»* [6; с.90].

У вірші «Мелодія» Сковорода не лише вдається до символічного витлумачування тих небезпек, з якими людина стикається на життєвому шляху, але й закликає їх подолати. Тільки той, кому це вдається, зможе уподібнитися справді досконалій людині, яку уособлює Ісус Христос. Шлях до такої досконалості лежить через осягнення Божественної Премудрості, у даному випадку символізованої постаттю Діви Марії (в інших контекстах виступає також **Біблія** як світ символів, емблем та ієрогліфів). Отже, одна з версій прочитання розглядуваного вірша може бути такою: в людині зовнішній, емпіричний, що подолала світські омані й стала на шлях мудрості, зароджується людина внутрішня, сокровенна, досконала, – подібно до того, як у Непорочній Діві зародився Ісус Христос. На Таємній Вечері Христос, між іншим, визнав апостолам: «Страждання зазнасте в світі, – але будьте відважні: я світ перемиг» (Ів. 16: 33) [2]. Відгомін цього визнання виразно чутий власне в сквородинській автоепітафії.

Таким чином, ідея подолання людиною оман світу підводить до центрального вчення Сковороди-містика – вчення про внутрішню людину, яку світ «ловить» ще запекліше, ніж звичайну, але «спіймати» вже не може. Внутрішня людина Сковороди відповідає тій первісній людині, що виступає як архетипічний образ в алхімії, релігії й гностичній філософії, а також в аналітичній психології. Карл Густав Юнг вказував: «У несвідомості ми вже маємо доконану повноту, **«homo totus»** західної алхімії й **«cien-jen»** (істинна людина) китайської алхімії, досконалу прасвідомість, що репрезентує більшу людину в нас, Людину, споріднену Богові» [10; с. 36].

Водночас homo totus* співвідноситься з архетипом самості (пор. нім. *das Selbst*, польськ. *Jaźń*), або повноти. Психологічний досвід усвідомлення змісту цього архетипу має нумінозний характер, властивий релігійним одкровенням, зокрема, традиційній

*Homo totus (лат.) – ціла людина.

концепції Бога. Аналогічно й Сковорода вибудував показову лінію богоуподібнення: досконала людина – Ісус Христос. Така людина – вже не творіння Боже, а син Божий. Ось чому самопізнання передбачає пошук образу внутрішньої людини в глибинах свого ества (психіки). Позитивним же результатом цього процесу має стати фактичне народження духовної людини – нового Адама, або друге народження. Про це, зокрема, мовить Христос у нічній розмові з фарисеем Никодимом: *«Поправді кажу я тобі: коли хто не родиться з води й духа, той не може увійти в Царство Боже. Що вродиться з тіла – є тіло, що ж уродиться з духа – є дух. Не дивуйся тому, що Я сказав тобі: вам необхідно родитися згори»* (Ів. 3: 5-7).

Новий Адам докорінно відрізняється від свого попередника. Якщо прагматична людина щохвилини потрапляє в тенета світу, то людину сокровенну, нову світ спіймати не може. Навіть страх Божий така людина розуміє по-новому: не як страх покарання за гріхи, а як страх можливого розриву з божественною засадою у собі. У новій людини – і мова нова. Між іншим, мова людини до її других народин і після них яскраво протиставлена у вірші Александра Пушкіна *«Пророк»*, в основу якого покладено старозавіпотній мотив (Іс. 6: 6-8):

*И он [шестикрылый серафим - I. Б.] к устам моим приник,
И вырвал грешный мой язык,
И празднословный, и лукавый,
И жало мудрыя змеи
В уста замершие мои
Вложил десницею кровавой [5; с.7].*

Показано, що задовго до Пушкіна Г. Сковорода в численних аналогіях мудрість Біблії уподібнював до мудрості змія, адже мова нової людини, – це мова біблійних символів. Отже, нова людина додатково уподібнюється Христові. Так, Христос до народу й до апостолів промовляв притчами; чи не тому багато притч біблійного типу також серед творів самого Сковороди? **Біблія** взагалі посідає чільне місце в системі других народин – народин сокровенної людини. Вона уособлює ті двері, крізь які має пройти людина на шляху до свого сокровенного ества.

Г. Сковорода вказував на те, яку велику роль відіграла **Біблія**, зокрема, в його духовному зростанні. **Біблію** він називав «возлюбленной своей невестой», у духовному шлюбі з якою сам народився як досконала людина. При цьому окреслюється ще одна показова низка тотожностей: людина, що пройшла крізь «двері» біблійної мудрості, водночас виступає і хрещеним батьком нового Адама, і своїм власним духовним сином, що відповідає тотожності внутрішньої людини, хрещеної Святим Духом, з Богом-Сином і Богом-Отцем. Власне ця показова тотожність є одним з найважливіших мотивів *«Прощальної мови Ісуса»*: *«І вблагаю Отця Я, – і Втішителя іншого дасть вам, щоб з вами повік перебував, – Духа правди, що Його світ прийняти не може, бо не бачить Його та не знає Його. Його знаєте ви, бо при вас перебуває, і в вас буде Він. Я не кину вас сиротами, Я прибуду до вас! Ще недовго, і вже світ мене не побачить, але ви Мене бачити будете, бо живу Я – і ви жити будете! Того дня пізнаєте ви, що в своїм Я Отці, а ви в Мені, і Я в Вас. Хто заповіді Мої має та їх зберігає, той любить Мене. А хто любить Мене, то полюбить його Мій Отець, і Я полюблю його, і об'явлюсь йому Сам»* (Ів. 14: 16-21)

Темою внутрішньої людини просякнута вся творчість Г. Сковороди. Початок її розвитку лежить у двох вступних лекціях, прочитаних 1766 р. у Харкові. Вона проходить через ранні поетичні твори та листи до трактатів *«Наркісс. Разглагол о том: узнай себе»* (1769-1771), *«Симфоній, нареченная книга*

Асхань, о познании самого себе» (очевидно, трохи згодом після 1771 року), «*Диалог, или Разглагол о древнем міре*» (1772) та «*Бесѣда, нареченная двое, о том, что блаженным быть легко*» (1781). У значній мірі вченню про внутрішню людину присвячено також трактати «*Книжечка о чтеніи Священнаго Пісанія, нареченная Жена Лотова*» (1780 – після 1788) та «*Диалог. Имя ему – Потоп зміин*» (друга редакція 1791 р.). Отже, на думку Г. Сковороди, в кожному живе дві людини – зовнішня та внутрішня, які між собою співвідносяться як мертва та живе, несправедне та істинне, прийдешнє та вічне, матеріальне та духовне тощо. У трактаті «*Жена Лотова*» ці дві іпостасі людини окреслюються в такий спосіб: «*Бренны кумир ограничен, заключаем тѣсною. Духовный жечеловѣк есть свобод[ен]. В высоту, в глубину, в широту лѣтает безпредѣльно. Не мѣшают ему ни горы, ни рѣки, ни моря, ни пустыни. Провидит отдаленное, прозирает сокровенное, заглядает в прежде бывшее, проникает в будущее, шествует по лицу окіана, входит дверем заключенным. Очи его голубины, орліи крила, еленья проворность, львиная дерзость, горличина вѣрность, пелагрова благодарность, агнцово незлобіе, быстрота соколя, журавляя бодрость. Тѣло его – адамант, смарагд, сапфир, іаспис, фарсис, кристалл и анфракс. Над главою его лѣтает седмица божіих птиц: дух вкуса, дух вѣры, дух надежды, дух милосердія, дух совѣта, дух прозрѣнія, дух чистосердія. Глас его – глас грома. Нечаянный, как молнія и как шумящій бурный дух*» [7; с.44]

Процитований фрагмент має у своїй суті багато спільного з описом духовної людини у «*Пісні 21-й*» Сковородинського «*Саду божественних пісень*», в якому активізовано мотиви старозавітньої «*Пісні Пісень*» (Пісн. 2: 8-9, 5: 12-16):

*Се мой любезный прескор, скачет младый елень,
Вышше небес, вышше гор; крын мой - чист, нов, зелен.
[...]
Сладость его есть гортань, очи голубины,
Весь есть любовь и Харрань, руць кристаллины*[6; с.79].

У наступних рядках мовиться про той благодійний вплив, який справляє на ліричного героя вже сама присутність «духовної людини», а тим паче спілкування з нею:

*Ах! Обрати мнѣ твой взор: он мя воскреляет,
Вышше стихій, вышше гор он мя оперяет.
[...]
Сядем собѣ, брате мой, сядем для бесѣды.
Сладок твой глагол живой, чистит мнѣ всѣ бѣды* [6; с.79]

Оскільки внутрішня (духовна) людина є богорівною, остільки корелятом її свідомості виступає відповідна тілесність, яка в західній алхімії уособлювалася символом corpus glorificationis (прославлене тіло, або тіло Воскресіння). Зокрема, у «*Посланні св. апостола Павла до филип'ян*» сказано, що Спаситель «перемінить тіло нашого пониження, щоб стало подібним до славного тіла Його» (Фил. 3: 21). Також у праці «*An Inquiry into the Separation and Synthesis of Psychic Opposites in Alchemy*» Карл Густав Юнг зазначає, що corpus glorificationis постає в процесі осягнення третього етапу coniunctio [10; с.46], при чому психологічний сенс цього останнього алхімічного терміну полягає в ідеї поєднання протиріч і народження нових можливостей особистості [9; с. 46].

Показово, що в своєму дослідженні містичного досвіду Г. Сковороди Дмитро Чижевський використовує традиційну класифікацію містичних переживань, яка

включає три складові (очищення душі, її просвітлення й екстаз), що безпосередньо співвідносяться з трьохступеневою інтерпретацією coniunctio Юнга: *«Очищення душі підготовляє душу прийняти Божественне в себе, та цей процес відбувається з повною необхідністю – світ виходить із душі людини, – тоді до душі вступає Бог [...] За очищенням приходить просвітлення людини [...] Завершенням цього процесу є «нові народини», звільнення «внутрішньої людини» в людині [...] За процесом просвітлення приходить найвищий ступінь містичного переживання екстази»* [8; с. 183].

Характеризуючи стан екстазу, Чижевський нараховує у Сковороди усі вісім понять екстатичне переживання єдності людської душі з Богом: 1) містик «бачить» Бога; 2) містик «з'єднується» з Богом; 3) містик «обожнюється»; 4) душа містика є «наречена» та «дружина» Бога; 5) людська душа «народжується» в містичному екстазі вдруге; 6) водночас у людській душі «народжується» Бог; 7) піднесення екстазу чи не найадекватніше передається через образно-експресивну семантику поняття «сп'яніння»; 8) стан містичного екстазу характеризується глибоким відчуттям «єдності смислів» – тотожності в Бозі всього з усім, а в першу чергу суб'єкту пізнання (містика) з його об'єктом (Богом) [8; с. 184-185]. Таким чином, у процесі богопізнання Сковорода розкривається не стільки як філософ, скільки як через візіонер.

Символічними відповідниками *corpus glorificationis* в інших релігійно-містичних системах, наприклад, у контексті буддійської йоги, виступають такі поняття, як *божественне тіло, тіло знання*, а в буддійському тантрізмі – *діамантове тіло* [9; с. 105] Зокрема, символічна поетика *діамантового тіла* в описі апофеозе Боддхисаттви (Amitayur-Dhyana Sutra, 19) відповідно до принципу типологічної подібності асоціюється з прославленим тілом духовної людини Сковороди*.

Той факт, що феномен діамантового тіла виступає зовнішнім символічним проявом просвітленої свідомості духовної людини (нового Адама, за життя звільненого тощо, у даному конкретному випадку – Боддхисаттви), підтверджується, зокрема, наступною увагою Джозефа Кемпбела: *«Весь світ наповнює собою й осяває Боддхисаттва (той, чие буття є просвітленням); але не світ вміщує його – ні, власне він тримає світ, лотос. Біль і радість не оточують його, але він вміщує їх – у своєму глибокому спокої. А що він є тим, ким можемо бути всі ми, сама його присутність, його образ, звичайне вимовляння його імені є спасительне»* [3; с.147]

Такі показові феномени психічної реальності, як народження нової людини (друге народження), її прославлене тіло, що виступає корелятом духовності вищого гатунку, – все це є благодатним наслідком того довгого і важкого процесу, що точиться у людській душі і який в аналітичній психології дістав назву індивідуації (психічної

* Пор.: «На ньому вінок із восьми тисяч променів – повне відображення стану досконалої краси. Його тіло пурпурово-золотого кольору. У його долонях поєднано кольори п'яти сотень лотосів, тоді як на кінчику кожного його пальця вісімдесят чотири тисячі печаток, і в кожній печатці вісімдесят чотири тисячі кольорів; кожен колір випромінює вісімдесят чотири тисячі променів, м'яких і ніжних, що освітлюють усі існуючі речі. Цими дорогоцінними руками він притягує й обіймає всі істоти. По всьому німбу, що оточує його голову, розсіяні чудесно преображені Будди, кількість яких п'ятсот, кожного з них оточує п'ятсот Боддхисаттв, вони ж, своєю чергою, оточені незліченними богами. Коли він ступає своєю ногою по землі, в усіх напрямках усе покривається квітами розсипаних діамантів і дорогоцінного каміння. Обличчя його – кольору злата. У своїй високій короні з дорогоцінного каміння Будда возноситься на повних двісті п'ятдесят миль». [3; с.147-148]

інтеграції). Індивідуація – це процес психічної диференціації, інспірований архетипічним ідеалом повноти, що веде до синтезу самості з попереднім її звільненням як від фальшивих личин персони, так і від сугестивної сили праобразів (архетипів). Саме в індивідуації Юнг вбачав найважливіший сенс людського життя, та водночас він вважав, що ніхто ніколи не здійснив цього процесу повністю, тим паче, що у переважній більшості випадків він точиться несвідомо, і тому його початок і кінець однаково важко ідентифікувати.

І лише тоді, коли індивідуація здійснюється в спосіб усвідомлюваний, тобто за умов взаємної згармонізованої свідомості з несвідомістю, можливим стає пізнання самості як факту психічної (духовної) реальності, що далеко виходить за вузькі межі егосвідомості [10; с. 71, 73]. Це пізнання зокрема дозволяє людині посісти своє неповторне місце в ієрархії духовного Всесвіту, навчає бути покірною до вимог внутрішнього світу, знеціненого раціоналістичним світобаченням, а крім того надає життю правдивого сенсу. Індивідуація також є «натуральним еквівалентом релігійних обрядів ініціації», оскільки подібно до них служить справі народження нової людини, особистості, звільненої від психобіологічної залежності настільки, що стає можливим розкриття її істинної індивідуальності [9; с.68, 69].

Показові феномени шляху духовно-психологічної інтеграції вельми самобутньо інтерпретував Сковорода у *«Саді божественних пісень»*. Не викликає сумнівів, що у даному випадку процес індивідуації здійснювався в спосіб усвідомлюваний, оскільки найважливіші його етапи та результати були не лише пережиті й осмислені поетом-містиком, але й увічнені ним у досконалих поетичних образах і символах.

Список використаних джерел

1. Бетко Ірина. Українська релігійно-філософська поезія. Етапи розвитку. – Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2003. – 240 с.
2. Біблія, або Книги Святого Письма Старого й Нового Заповіту, із мови давньоєврейської та грецької на українську наново перекладена. – М. : Видання Московського патріархата, 1988. – 959 с. (Старий Заповіт). – 296 с. (Новий Заповіт).
3. Кэмпбелл Джозеф. Тысячеликий герой / Пер. А. П. Хомика, отв. ред. С. Н. Иващенко. – Москва – Киев: «Рефл-бук» – «Ваклер» – «АСТ», 1997. – 384 с.
4. Ковалинський Михайло, Життя Григорія Сковорода // Г. С. Сковорода. Повне зібрання творів у двох томах. – К. : Наукова думка, 1973. – Т.2. – С. 439–476.
5. Пушкин Александр. Полное собрание сочинений в шести томах. – Т.2: Стихотворения 1826–1836. Поэмы / подготовка тома Т. Г. Цявловская, Д. Д. Благой, прим. Т. Г. Цявловская, К. П. Богаевская, Д. Д. Благой, общая ред. Д. Д. Благой, С. М. Петров. – М.: Государственное издательство художественной литературы, 1949. – 648 с.
6. Сковорода Григорій. Повне зібрання творів у двох томах. – К. : Наукова думка, 1973. – Т. 1. – 532 с.
7. Сковорода Григорій. Повне зібрання творів у двох томах. – К. : Наукова думка, 1973. – Т. 2. – 575 с.
8. Чижевський Дмитро. Філософія Г. С. Сковороди. – Варшава: З друкарні Наукового товариства імені Шевченка у Львові, 1934. – 224 с.

9. Piróg Mirosław. Psyche i Symbol. Teoria symbolu Carla Gustawa Junga na tle ujęć porównawczych rzeczywistości symbolicznej. – Kraków: Zakład Wydawniczy «NOMOS», 1999. – 178 с.
10. Sharp Daryl. Leksykon pojęć i idei C.G. Junga, przełożył i wstępem opatrzył J. Prokopiuk. – Wrocław: Wydawnictwo Wrocławskie, 1998. – 178 с.

Стаття надійшла до редакції 13 січня 2015 року.

КОНТРОВЕРЗИ САМОУСВІДОМЛЕННЯ ГРИГОРІЯ СКОВОРОДИ

Анотація. У статті проблематизується звичне означення Г. Сковорода як філософа. Питання про самоідентифікацію містика-мислителя розглядається в історичному контексті, де парадигмальність філософа (і філософії) у світоглядній думці античних греків змінюється на домінацію святого (і богослів'я) в християнському Середньовіччі. Враховуючи це, автор обґрунтовує думку про тривимірність, або тришаровість сквородинівського самовизначення.

Ключові слова: філософська сотериологія греків, сотериологія християнських святих, секуляризм Модерну, тривимірність самоідентифікації Сковорода.

Аннотация. В статье проблематизируется привычное обозначение Г. Сковороды как философа. Вопрос о самоидентификации мистика-мыслителя рассматривается в историческом контексте, где парадигмальность философа (и философии) в мировоззренческой мысли античных греков сменяется доминанцией святого (и богослова) в христианском Средневековье. Учитывая это, автор обосновывает вывод о трех измерениях, или трёхслойности сквородиновского самоопределения.

Ключевые слова: философская сотериология греков, сотериология христианских святых, секуляризм Модерна, примерность самоидентификации Сковороды.

Annotation. The article considers the usual meaning of H. Skovoroda as a philosopher. It outlines self-identification of mystic-philosopher in the historical context, where philosopher's paradigmatics (and philosophy) in vision of the ancient Greeks changed to saint domination (and theology) in the Christian Middle Ages. The author substantiates the idea of three-dimensionality, or three-layers of Skovoroda's self-identification.

Key words: philosophical soteriology of Greeks, soteriology of Christian saints, Modern secularism, three-dimensional identity of Skovoroda.

Сучасники Григорія Сковорода і всі наступні покоління, включно з нашим, називали й досі називають його філософом. Це стало загальником, чимось, як вважається, цілком самоочевидним, таким, що не підлягає жодним сумнівам.

Але чому тоді Сковорода підписується в діалогах «Кільце», «Потоп Зміїн», у листуванні як «Любитель Священныя Библии» [27; с. 559], «Пустынный» [27; с. 942], «Старчик» [27; с. 1248], «Старец» [27; с. 830; 1285; 1287; 1288; 1289], врешті-решт, підсумково, в листі до Наемана Петровича наприкінці 1792 р. – як «Старец, учитель закона Божія» [27; с. 1291]? Хіба ці автономінації тотожні або синонімічні імені «філософ»? Хто може уявити собі подібні самоатестації Д. Локка або Р. Декарта, Б. Спінози або Г. Ляйбніца, або сучасника Сковорода І. Канта? Хіба не змушує задуматися, що в главі про наставників у трактаті «...Жінка Лотова» Сковорода вшановує як істинних учителів (вочевидь, і своїх) світочів патристики – Василя Великого, Григорія Богослова, Аврелія Августина, Єроніма Стриденського, Амвросія Медіоланського, папу Григорія Великого [27; с. 781], – але не власне філософів? Хіба не

дивно, що серед улюблених письменників платоніка Сквороди ми не зустрічаємо Платона [13; с. 1353]? Хіба не «курйозно», за виразом Б. Нікольського [18; с. 222], що серед цих письменників знову бачимо представників грецької патристики (Климент Олександрійського, Оригена, Діонісія Ареопагита, Максима Сповідника, Ніла Сінайського), біблейського екзегета Філона Олександрійського, платоніка, що прославився «Парелельними життєписами» грецьких та римських знаменитостей, Плутарха Херонейського, популяризатора грецької філософії, перекладача її на латину Цицерона, але не власне творців оригінальних філософських вчень? І чому вчительним першорядом, адекватним ученню Сквороди, є «Христос, Євангеліє, Біблія...» [27; с. 517], а не ланцюжок імен класичних філософів? Чи не приймаємо ми свої ментальні проєкції на Сквороду за самого Сквороду? Чи не збіднюємо багатовимірність образу Сквороди, безапеляційно впишуючи його в звичні кліше усталених уявлень про філософа?

Нібито безпроблемне, як бачимо, виявляється проблемним. Є питання. Спробуємо знайти відповіді.

Темпоральний вимір життя Сквороди – XVIII ст. Доба, в якій зійшлися і переплелися силові лінії культур трьох європейських діб: греко-римської античності, латино-романського і греко-візантійського Середньовіччя і започаткованого Відродження Нового часу, або доби Модерну. Кожна з них вносила істотні зміни в образ філософа і в розуміння статусу філософії. Зупинимося на найголовніших із цих специфікацій.

Філософ в греко-римській античності

Світогляд давніх народів був теоцентричним. Вони постійно співставляли своє життя з власними уявленнями про життя своїх богів і Богом богів. Бог, за уявленнями класичної доби еллінської філософії, зокрема Аристотеля, є уособленням чистого Розуму, мудрості та блаженства. Мудрості, бо Бог-Розум зайнятий найвищою формою гносеологічної діяльності – «думанням про думання» [4; с. 316]. Блаженства, бо змоглядне самоспоглядання Бога-Розуму – це саме та унікальна, найефективніша для перманентної актуалізації стану довершеної самодостатності, діяльність, що відрізняється «виключним блаженством» [5; с. 285].

Любов до мудрості – фокус інтелектуального та духовного життя Еллади. Власне мудрим вважався виключно Бог. Але і в людині, окрім людського, бачили божисте – розум, отже, – передумову для богоуподібнення, відтак – і щастя. І якщо «для богів усе життя блаженне», то «для людей – лише настільки, наскільки» в ньому є щось від божистої життєдіяльності [5; с. 283]. І оскільки розум є власне «божистим» в людині, то, відповідно, лише «життя підпорядковане розуму, є божественним» [5; с. 283], а тому – і щасливим.

Обожнивши розум, і, відповідно, раціонально-інтелектуальну та когнітивно-споглядальну діяльність, античні греки піднесли на рівень зразка для наслідування і її носіїв, суб'єктів, тих, для кого любов до мудрості й прагнення до неї стали способом життя, синонімом любові власне до Бога – філософів. Афіни, як казав грецький оратор Ісократ (поч. IV ст. до н.е.), відкрили світові свою філософію, випередивши «інших людей в мистецтві мислити та висловлювати свої думки» настільки, що «саме ім'я елліна» стало означенням «не походження, а культури» [10; с. 53–54]. Народ, що відкрив філософію, став народом філософів.

Царське місце серед них посідає Платон. Антична греко-римська філософія платоноцентрична. «У нас є всі підстави для висновку, – зазначає визнаний знавець

грецької філософії Ю. Шичалін, – що античний платонізм – несуча конструкція всієї будівлі античної філософії» [32; с. 296]. Платон на віки і тисячоліття заклав підмурівок для філософсько-світоглядного самовизначення людини через когнітивний рух згори, від царства божественно-занебесних за походженням ідей (архетипів), вниз, вертикальну топіку філософування, відтак – і теоретичні основи всякого серйозного містицизму [15; с. 669].

Метою життя людини, за Платоном, – як і за Піфагором, Сократом та ін. – є перейти в рід богів, що, застерігає мислитель, «не дозволяється... нікому, хто не був філософом...» [21; с. 48]. Це означає, що наскрізна в духовній культурі людства сотериологія (від гр. σωτηρία – спасіння) постає в античних греків (і римлян) у формі власне *філософської сотериології*, за якою передусім філософія спасительна і саме філософ має найбільше шансів на спасіння – на перехід у рід богів.

Філософія в той час була майже всеохопною. Вона обіймала не лише сферу умогляду, а й «науки, що народжувалися, теорію мови, риторичну техніку, мистецтво переконувати» [2; с. 36] і визначала всю атмосферу інтелектуального та духовного життя грецького суспільства. У фокусі цього життя – пошук мудрості, «згоди із самим собою» [2; с. 116], врівноваженої незворушності, даруючого спокій почуття самодостатності. Над цим билася думка в усіх філософських школах – в Академії платоніків, у Лікеї аристотеліків, у Саді епікурейців, у заснованій Зеноном Стої та ін. У всіх них, за П. Адо, філософія була єдністю думки і певного способу життя, складником якого були різні, – як вважалось, допомагаючі у богоуподібненні, – техніки [3] і посв'ячення [9]. Основоположною для класичної доби (і пізніше) була, на думку П. Адо, сократо-платонівська парадигма, за якою рятівне богоуподібнення здійснюється «у логосі, в дискурсі, що вимагає раціональності та всезагальності» [2; с. 75].

Християнське Середньовіччя: філософія в добу домінації ідеалу святості

Із виникненням християнства ставлення до філософії та її роль в суспільстві докорінно змінюються. Як зі сходом сонця перестаємо помічати відбите світло місяця, так із пришествям того, хто сказав: «*Доки Я в світі, Я світло світові...*» (Ін. 9:5; цит. за: 13), та триумфальним поширенням його вчення і масовості руху християн, меркне саяво і занепадає колишня слава осереддя інтелектуального та духовного життя греко-римської античності – філософії. «Єрусалим» бере гору над «Афінами», релігія – над філософією, християнська церква – над філософськими школами, віра – над розумом. Не відразу, але поступово. А остаточно – після легітимізації християнства у першій чверті IV ст. імператором Константином, закриттям у 529 р. імператором Юстиніаном язичницьких філософських шкіл, випрацюванням та затвердженням догматів церковної ортодоксії на Вселенських соборах (IV–VIII ст.). Але вже в IV ст. стало зрозумілим, що новою господинею є християнство, а філософія – служницею. Раціонально-філософуючий розум підкоряється розуму віри. Еллінські світочі Сократ, Платон, Аристотель – це люди, а Ісус Христос – боголюдина, розум у тих – людський, а у нього – «розум Христовий» (II Кор. 2:16); ті – філософи, він – Син божий; вони любили мудрість, а Ісус – це сама божа Премудрість. За нею, як виявилось, «що високе в людей, те мерзотне перед Богом» (Лк. 16:15). Тому, «хто думає бути мудрим у віці цьому, той, – вчив апостол Павло, – будь безумним, щоб бути мудрим» (I Кор. 3:18). Боже суголосьне божому в людині, але альтернативне тому, що в ній від засвідченого Біблією «падіння». Християнство і язичницька греко-римська філософія здавалися несумісними. Афінівський ареопаг не сприйняв промову ап. Павла (див.: Діян. 17:22–32), а Плотін не прийняв учення християн.

І як могло бути інакше, коли за цим апостолом, «елліни шукають мудрости, а ми проповідуємо Христа розп'ятого», що «для еллінів безумство» (I Кор. 1:22–23). Відтак, Павло застерігав: «Глядіть, браття, щоб хто не звабив вас філософією... за переказом людським, за стихіями світу, а не за Христом» (Кол. 2:8).

Християнська ойкумена опановує *світогляд*, випрацьований за критеріями Боголюдини, а не людини, як у греко-римській філософії. Це принципово різні рівні думки і свідомості. Духоносний християнин почував себе на голову вищим від язичника, філософа-язичника включно. За вченням ап. Павла, учні Христа – духовні, а язичники – душевні. Ті можуть судити про погляди цих, але їм не дано судити про істини тих. Поступово це стає непохитним переконанням учителів та отців церкви, пустельників, ченців і християн загалом. *Святий стає в Середньовіччі тим, ким був філософ у греко-римській античності*. Герой віри, праведник, *обожена людина*, що домоглась перенародження від духу, від Бога і стала кимсь більшим, ніж просто людина – таким є тогочасний ідеал і зразок для наслідування.

Усі світові релігії, християнська включно, – це релігії спасіння. Людина стає релігійною, коли усвідомлює, що такою, якою вона є, вона не є самою собою. Що вона є чимось набагато більшим від того стану, в якому перебуває, будучи зануреною в земне життя. Що цей стан, судячи з усього, є глибинним, метафізичним падінням, сутність якого (за Біблією) – відокремлення від Бога. Релігія спасительна, бо має навчити нас відновити єдність з ним. Без цього мрія про реалізацію нашої повноти залишиться лише мрією. І ким би ми не були, як християни, маємо пам'ятати, що життя набуває сенсу лише тоді, коли воно так або інакше, в більшій або меншій мірі зорієнтоване сотериологічно, за вектором руху до спасіння, зрештою – до святості.

Відтак, *якщо, за Платоном, спасаються філософи, то, за Біблією, – пророки, апостоли і святі*. І якщо в давніх Греції та Римі сотериологією опікувалися жерці та філософи, то в християнській Європі – священики, духоносні старці, схимники та богослови. Там сотериологія була переважно філософською, тут – наскрізь церковно-релігійною, наполягаючою на тому, що спасіння можливе лише в церкві та через неї.

Ставлення до грецької філософії середньовічної церкви на християнському Заході і на християнському Сході було, за певної спільності, різним.

Захід намагався використати філософію греків, а не відкинути її. Хоча були свої нігілісти і тут. Наприклад, другий (після бл. Августина) за оригінальністю латиномовний церковний письменник Тертуліан вважав еллінських філософів патріархами еретиків і наполягав на тому, що у християн не може бути з тими нічого спільного, бо християни – це «учні Неба», а філософи – «учні Греції», відтак, ті – справжні мудреці, а ці – такі лише на словах [29; с. 371–372]. Однак, вирішальне значення мали заангажованість платонізмом (і неоплатонізмом) корифея латинської патристики Аврелія Августина, «відкриття» в XII ст. на Заході Аристотеля і виникнення в першій половині XIII ст. університетів. Богослів'я стає наукою, яку викладали дипломовані фахівці на богословському факультеті. Виникає «синтез християнського откровення і грецької філософії» – схоластика [17; с. 465]. На ґрунті грецького раціоналізму формується католицький – Томи Аквінського та ін. Першо-Філософом в схоластиці стає Аристотель, за схоластичним позначенням – предтеча Христа «в усьому, що стосується речей природних» [1; с. 193].

Складнішою і суперечливішою була в цьому плані ситуація на православному Сході. За повної суголосності в тому, що істина – це виключно сам Ісус Христос (а не Платон або Аристотель), тут упродовж усього Середньовіччя так і не було досягнуто однастайності в ставленні до грецької філософії.

З одного боку, бачимо тих, хто прийшов до християнства від філософії, наприклад, дидакала Олександрійської школи Климента Олександрійського, який, часом, у своїх «Строматах» схилиється мало не до того, щоб саме християнство витлумачити як філософію, хоча, зрештою, наголошує, що, «залишаючись філософом», не можна досягнути істинного, власне божественного знання, бо це прерогатива виключно християнського гнозису [11; с. 258]. Бачимо підмурівкові для грецької патристики вчення Оригена і Псевдо-Діонісія Ареопагита, що, за І. Мейендорфом, були «християнськими варіантами грецької філософії» [16; с. 38]. Бачимо виучеників афінської Академії платоніків «вселенських учителів» Василя Великого та Григорія Богослова, які, без сумніву, всмоктали там грецьку культуру філософського мислення, а перший з них навіть написав посібник під назвою «До юнаків про те, як отримати користь від язичницьких творів». Бачимо захопленого шанувальника Ареопагітик Максима Сповідника.

А, з другого боку, виглядає так, що грекомовні православні Візантії, які читали еллінських філософів та Євангеліє на мові оригіналів, гостріше, ніж латиномовні католики, відчували несумісність християнства і греко-філософської думки, несумісність християнського теїзму і глибинного пантеїзму греків. За О. Лосевим, еллінське язичництво і візантійське православ'я вважали, що не можуть примиритися без самогубства [15; с. 865]. Відтак, післянікейська грецька за мовою і культурою Візантія «зайняла найбільш негативну позицію щодо грецької філософії, ніж це коли-небудь робив Захід» [16; с. 92]. Полеміка з нею проникла навіть в тексти богослужіння. В тропарі 9-ї пісні канону вранішньої служби четверга 3-о тижня Великого посту зазначається: *«Петр витийствуєт, и Платон умолче. Учит Павел, Пифагор постыдеся»* [15; с. 860]. Православні Візантії вдалися навіть до анафем щодо своєї супротивниці. Платона, платонізм, а, посутньо, грецьку філософію, тут анафемували тричі, вказує Лосєв: непрямо в матеріалах (у текстах імп. Юстиніана) до V Вселенського собору 553 р. і прямо в рішеннях помісних соборів у Константинополі 1076-го і 1354-го рр.

Далеко не в останню чергу зазначені відмінності двох гілок європейської християнської цивілізації зумовлювалися тим, що Візантійська церква – це церква переважно тих, хто чернечив [16; с.14]; що візантійське богослів'я – теж переважно чернече і основними супротивниками грецької філософії були ті ж таки візантійські ченці, які вважали, що вона швидше заважає спасінню, ніж допомагає йому. На православному Сході не було ані західної мережі університетів, ані, відповідно, богослів'я як фахової нормативно-шкільної науки. Богослів'я Візантії, починаючи від родоначальника пустельників Антонія Великого до Макарія Єгипетського, Євагрія Понтійського, Симеона Нового Богослова, Максима Сповідника, Григорія Синаїта, Григорія Палами та ін. – це передусім *чернече ділання*, реалізація містичного споглядання, процес духовно-досвідного упрічасництва до «Божого ества» (2 Пет. 1:4), єднання з Богом, його енергіями, безпосередньо-чуттєве переживання його присутності та, сперті на все це, «повчальні глави», теоретичні узагальнення практичного досвіду.

За православно-чернечою традицією, найвищою формою людської діяльності і, водночас, «вищим думанням» є не мислення про мислення, як у Аристотеля, а уважна, зрештою, і Богосвітлена, молитва, а вищою формою знання – богослів'я, як акт прямого богопізнання. *«Якщо ти богослов, – пише Євагрій, – то будеш молитися істинно, а коли істинно молишся, то ти – богослов»* [8; с. 83]. Відповідно, і істинним філософом, за цією традицією, є молитвеник, споглядаючий Бога, нетварне фаворське світло: *«...істинний філософ, – зазначає монах-ісихаст Григорій Синаїт, – є той, хто явно і безпосередньо в собі самому має надприродне поєднання з Богом»* [25; с. 70], хто

«безпосередньо поєднавшись з Богом, зробився Його другом» [25; с. 69]. Отже, православний богослов, або філософ, – це товариш Бога, а православне богословствуювання, або філософування, – це Бого-товаришування, Богоспілкування (а не раціо-теоретизування).

Україна-Русь прийняла православ'я Візантії, не маючи тут того його культурного підґрунтя, яке було в неї – класичної освіченості. «Антична мудрість була доступна давньоруському читачеві лише у вигляді небагатьох висловів у складі збірників (у «*Бджолі*» та ін.). Ці мізерні, частково апокрифічні фрагменти не могли дати жодного уявлення про метод та основні ідеї класичної філософії» [24; с. 434]. Не знаючи її, Україна-Русь віками не мала і не знала філософа в адекватному греко-римському, пізніше західно-схоластичному та візантійськи-гуманістичному сенсах цього грецького терміну. Наші предки перейняли слово «філософія», «філософ», не засвоївши ту культуру, в лоні якої вони виникли і отримали відповідне змістовне навантаження. Відкриття греко-римської філософії відбувалося в Русі у контексті засвоєння і місцевого переосмислення візантійсько-православного християнства, отже, як щось другорядне і підрядне до цього основного. Русь віками не проявляла скільки-небудь виразно оприявленої потреби в тому, щоб нарешті прочитати твори Платона, Аристотеля, Плотіна та ін. «Єрусалим» у Русі майже повністю підім'яв під себе фрагменти «Афін» і маргіналізував їх.

І якщо Візантія вивищувала християнина, ченця, святого над філософом, то це парадигмально і для Русі. Бо коли вона, з одного боку, наполягала в особі автора Успенського збірника кінця XVII – поч. XVIII ст. на тому, що Бог вибрав Феодосія пастухом та навчителем Печерських ченців не «оть преоудрыхъ философъ», але він «преоудръ и философ (мудрішим від філософів. – В.Б.) яви ся» [30; с. 73], а з другого боку, в особі автора Іпатіївського літопису, зазначає, що схимник, який пізніше дуже не хотів бути Київським митрополитом, Климент Смолятич – це «книжник и философ так, якоже в Рускои Земли не бяшетъ» [24; с. 164], то ці автори один другому не суперечать. За Успенським збірником, святий є вищим від філософа, а за Іпатіївським літописом, справжній філософ – це схимник. Ці твердження, будучи різні за формою, тотожні за змістом.

Таке витлумачення взаємин філософа і святого прикметне і добі сутіноків Середньовіччя та порогові Нового часу. Так, у першій половині XVI ст. добре відомий в Україні Максим Грек в одному зі своїх листів наполягає: *«а философом, Бога ради, не зови мене, аз инок есмь, паче всех невежа»* [7; с. 21]. За цим нормативно-чернечим самоприниженням ховається і деяке самозвеличення, бо бути ченцем тоді було престижніше, ніж філософом. *«Свѣт инокамъ Ангели, свѣтъ же мїрянамъ иноки»* – таким був, за Ю. Самарінім, лейтмотив літературних пам'яток XVI ст. [26; с. 206].

У XVI–XVII ст. західна думка, філософія сприймаються православними полемістами України як дуже небезпечна зброя католиків, що прагнули покатоличити Русь. Відтак, тут виникає свого роду алергія на філософію, що засвідчують, зокрема, тексти Василя Острозького (Маюшицького) [19; с. 711], автора «Перестороги» [20; с. 26] та ін. Визначний полеміст XVI–XVII ст. Іван Вишинський з властивим йому прямодушним баченням речей наголошував на тому, що мудрість відрізняється від псевдомудрості тим, що освячує і спасає, як це вочевидь засвідчують православні святі, але аж ніяк не філософи. Хто і коли освятився, перейнявшись аристотеліанством? Таких не було і не буде. Тому полеміст вибирає собі за вчителя не філософа, а того, хто християнською простотою осоромлює філософа [12; с. 44]. Напучуючи читача, Іван Вишинський запитує: *«Чи не льпше тобѣ изучити Часословец, Псалтир, Охтанк,*

Апостол и Евангелие с иными, церкви свойственными и быти простым богоугодником и жизнь вчную получитьи, нежели постигнути Аристотеля и Платона и философом мудрым ся в жизни сей звати и в геену отити?» [12; с. 57]. Оскільки історія святості свідчила, що обоження людини, її «богоусиновлення» не залежали від рівня освіченості та наукової ерудиції, православні, Вишинський включно, не бачили і не визнавали жодного прямого зв'язку між знанням філософії, наук і християнськи-духовною реалізацією. Рятували не шкільні знання, а мудрість святих, щира віра і полум'яніоче любов'ю серце.

Петро Могила розвертає українців від непримиримої щодо західної освіченості ідеології полемістів до учнівства у католиків і протестантів. Панівна в Україні-Русі орієнтація на греко-візантійську освіченість розмивається, доповнюючись, а подекуди і витискуючись, латинізацією освіти. В січні 1694 р. заснована Могилою Київська колегія отримала царський дозвіл на право викладати «не токмо поэтики и риторики, но и философии и богословия...» [31; с. 408]. В Києві виникає майже повноцінний аналог західноєвропейського університету, з'являються професори філософії, філософія і богослів'я як фахові дисципліни.

Філософія в духовній ситуації епохи Модерну

Через добу Ренесансу Європа перейшла від Середньовіччя в Новий час, в епоху Модерну. В епоху, що розгорнула величезні багатства ідей, філософських вчень, наукових відкриттів, національних літератур, музики, мистецтв тощо, але при цьому проявила себе як альтернатива парадигмальним засадам традиційних суспільств Античності та Середньовіччя.

Десь від XVI ст. виникає спосіб виробництва на основі капіталу і появляється чи не головна діюча особа Нового часу – буржуа, з властивими йому суто горизонтальними інтересами і приземленими світоглядними орієнтирами. Уже в добу Відродження зароджується і набирає сили майбутній антагоніст релігії та церкви – індуктивно-експериментальне природознавство, наука Модерну. Меншає любителів молитися, збільшується число любителів досліджувати, робити наукові відкриття. Відроджується античний ідеал життя у відповідності з імперативами розуму (а не церковних догм) і міцнішає його суверенізація. Разом з гуманізмом виринає замилування «смертним богом» – людиною і поступово витискується панівна до того зацікавленість Богом вічним. Реальний антропоцентризм усе переможніше витісняє теоцентризм, який ще проголошується, але вже мало ким повноцінно переживається. Людина все більше починає задивлятися на природу (в собі та поза собою) і саме в ній (а не в церкві) починає вбачати непомильного, завжди вірного собі і неупередженого Вчителя. Виринають природне право, природна мораль, природна політика. Губиться колишня, усаджувана панівними світоглядами, залежність пізнання істини від міри особистісного буття в Істині, від уподібнення Істині (богоуподібнення). Настає доба ціннісно нейтрального науково-когнітивного об'єктивізму, в межах якого, за всезагальним переконанням, наука і відкриття в ній доступні як праведникові, так і моральному виродкові. Зароджується секулярна раціональність, а разом з нею – погляд на релігію як на марновірство. Колишня покійна ancillatheologiae, філософія, все частіше і впертіше починає повертатися спиною до релігії, а лицем – до науки. З'являється науково-критична біблеїстика; біблійний текст перестає вважатися непохибним і недоторканим для критичного розуму Словом Бога. Починається і швидко набирає обертів реабілітація категорії та принципу матерії, про яку в Античності, на переконання Платона, можна було міркувати лише «за допомогою деякого незаконного умовиводу» [23; с. 493]. У

філософії відроджується пантеїзм (М. Фічіно, Б. Телезіо), скептицизм (Е. Роттердамський, М. Монтень, П. Бейль), з'являється деїзм (Дж. Толанд, І. Ньютон, Ж.-М. Вольтер та ін.), раціоналізм (Р. Декарт, Г. Ляйбніц) і емпіризм (Дж. Локк, Дж. Берклі, Д. Юм), матеріалізм та атеїзм (Ж. Леметр, К. Гельвецій, П. Гольбах, Д. Дідро).

Україна переходила від Середньовіччя в Новий час не стільки через національний варіант Відродження, скільки через добу Бароко, з притаманними йому гострим зацікавленням греко-римською культурою, замилюванням цінностями освіти та науки, духом просвітництва. Відбувається повна і остаточна легітимізація філософії. Петро I, а особливо Катерина II, яка листувалась із європейськими просвітниками, прославлялися як «філософи на троні». В Києві несподівано з'ясовується, що філософію запровадив мало не сам Бог. Принаймні, Георгій Кониський запевняв спудеїв, що першим філософом був Адам [14; с. 47] і що новозавітна церква жодним чином «не відвертається від філософії» [14; с. 50].

Православні України, не маючи своєї філософії, беруть за основу ортодоксально-католицьку. Нею на той час була друга схоластика XVI – першої чверті XVII ст. (Ф. Суарес, П. де Фонсека, Л. де Моліна та ін.). Основну роль в ній грали єзуїти [33; с. 77], програмними засадами для яких було зміцнення влади папи в церкві та влади католицької церкви в світі [33; с. 71]. В Києво-Могилянській академії викладали, як вважалося, православний варіант схоластики, хоча поки що ніхто переконливо не розкрив, чим він відрізняється від власне католицького.

Схоластика з її царством умоглядних понять, категорій, вишуканою логістикою, систематикою, мисленням про мислення, метафізичними тонкощами була новиною і важким випробуванням для українців. Тут ніколи з цим не мали справу і, посутньо, не було відповідної традиції. Схоластичний вишкіл став школою теоретичного мислення, логічно-послідовного оперування поняттями і раціоналізму. І вона, загалом, позитивно позначилась на тих, хто її пройшов.

Але знаменно те, що ніхто з могилянських професорів філософії не видав за життя ані своїх лекцій, ані оригінально-схоластичних метафізичних творів. Професори читали курси схоластики, але або не могли або не хотіли вносити в неї свій творчий внесок. Писали і друкували переважно богословські праці.

Благовісник-філософ Сковорода

Світоглядне самовизначення Г. Сковорода у вимірах соціо-культурних і власне філософських парадигм Античності, Середньовіччя і Модерну завершилось цілком однозначно орієнтацією передусім (але не виключно) на основоположні цінності насамперед перших двох епох і критичне ставлення до третьої. Традиційні суспільства Античності та християнського Середньовіччя були фокусовані на сакральне, а економічно все більше буржуазне суспільство – скоріше на профанне; ті були наскрізь релігійні, це, за домінуючим вектором руху, універсалізує світськість; антична та середньовічна культури зосереджені на вічному, Модерн, з його механічним годинником, – на часовому; там цінували традиційне, тут – нове; в традиційних суспільствах світоглядна думка рухалася згори (від уявлення про Бога) донизу, а в модерному – усе частіше знизу (від природи, матерії) догори (нерідко зупиняючись на людині).

Г. Сковорода почувався як вдома в греко-римській культурі та в християнській патристиці, але йому було не по собі в тій культурі, яка відходила від вертикально зорієнтованих світоглядів і перенацілювала людину на світогляд горизонталі – на якомога зручніше влаштування в земному світі, на сприйняття людини такою, якою вона

є, як реальності, а не як заданості доростати від стану образу Богу до його подоби [Бут. 1:26–27]. Є Сковорода-платонік і Сковорода-християнин, але немає Сковорода-антропоцентриста, секуляриста, еволюціоніста, чим, як засвідчує історія, вагітніла епоха Модерну. Є «християнське» до Христа в платонізмі (погляд на земний, видимий світ як на частину більшого – такого, що включає в себе невидимий світ – Цілого; думка про похідний характер в межах цього Цілого світу речей від «світу ідей» тощо) і, відповідно, «платонічне» – в християнстві, але в них немає того, що є запереченням і платонізму, і християнства. Може, тому в корпусі творів письменника-філософа навіть не згадано жодного новоевропейського філософа. Одну з поодиноких рідних душ в новочасній Європі Сковорода розгледів в тому, кого називали «оракулом Європи» – в Еразмі Роттердамському (1469–1536), для якого, як і для Сковороди, духовною батьківщиною були античні Греція і Рим, автора «Adagia» (збірки мудрих висловів із творів античних письменників) та науково-критичних видань Нового Завіту, отців церкви, й водночас, висміювача гримас тогочасної церкви («Похвала глупоті»).

Це не означає, що Григорій Савович повністю розминувся із силовими лініями цивілізації та культури своєї доби. Це не дано нікому. Але він відкривався переважно тим впливам, які не суперечили його підмурівково-світоглядним засадам і сердечним схильностям. І якщо, для прикладу, він – в душі епохи, – критикував тодішню релігію та церкву (антиклерикальний «сон в Ковряях», гостра розмова з ченцями в Києво-Печерській лаврі тощо), то з позицій, як вважав, істинного християнства і церкви святих («небесного Єрусалиму»), а не з позицій заперечення релігії та церкви як таких.

Сковорода – це виразно неповторна особистість. Він жив і мислив не так, як інші. Ця його унікальність засвідчена, зокрема, в візіях «Боротьби архангела Михайла із Сатаною...», де архангел Уриїл відкриває нам, що Сковорода йде шляхом, яким до цього прямували лише декілька сміливців («нѣсколько Путников, предваривших Варсаву» [27; с. 839]). Таким чином, Сковорода є одним із декількох. Це означає, що людські маси ідуть одним шляхом, а Сковорода зовсім іншим. Що він, очевидно, пливе проти течії. І це треба враховувати, з'ясовуючи його самоідентичність. Усе, що типове для людських меншин, для багатьох, не фасує Сковороді, не застосовне і не прикметно для нього. Він один із декількох, а не багатьох.

Що ж специфікує цей шлях «декількох» і Сковороди? І хто вони і він? Філософи? Богослови? Інші? І чи не підкаже нам відповідь на це запитання ставлення до філософії православних старців сучасності? Адже вище є ключем для розуміння нижчого, пізніше допомагає збагнути те, що було раніше.

Християни, як зазначалось, почали із заперечення філософії, а закінчили її прийняттям у Новий час. Глибоко і, як на мене, майже вичерпно православну позицію щодо філософії окреслює відомий старець-богослов Софроній (Сахаров). Ми, стверджує він, не відкидаємо філософію, але й не зупиняємось на ній; «...усвідомлюючи відносну правду філософії – людина є міра усіх речей, ідемо далі... Для нас Христос є мірою усіх речей і Божих і людських... Він відкрив нам світ духовного пізнання, що лежить за межами наукового методу» [28; с. 169].

Отже, для філософії мірою усіх речей є передусім людина, а для християн – Боголюдина. І це все міняє.

Сковорода жив у добу європейського Просвітництва, коли багато хто із освічених, із культурної верстви хотіли би бути швидше філософами, ніж святими. Багато хто, але не Сковорода. Його ставлення до філософії – це ставлення духовного сина Христа, сина Біблії, людини, зорієнтованої на те, що, як він казав, вінок наш – це «Боголюдина наша» («Богочеловѣкъ наш») [13; с. 1358].

Скворода не заперечував філософію, але, по-перше, вона грає в його вченні службову, підрядну роль щодо – як побачимо далі – реального Богопізнання, *науки Богоусиновлення*, а, по-друге, він бачив себе не стільки в історико-філософській традиції, скільки в традиції людей «Божого Роду» [27; с. 296, 299] (роду Богоусиновлення). Скворода усвідомлює себе, за листом до Михайла Ковалинського, духовним «потомком» батька людей віри Авраама, почуваючись «одного з ним духа» [27; с. 1094]. Авраама, з яким розмовляв (і не раз) Бог, що, з його погляду, вивищувало цього патріарха над будь-яким філософом. Скворода бачить себе в традиції шукачів Божого «НАЧАЛА», «Святое видящим» [27; с. 736] – у традиції божественних містагогів (посв'ятителів у містеріях), халдейських магів, гімнософістів (індійських брахманів), жерців, пророків [27; с. 776]. Запозичивши в греко-римських філософів свободу думки, Скворода ніколи не обмежувався прикметним для багатьох із них пізнанням за мірками людини. У нього був особистий досвід глибшого пізнання. Пізнання у позафілософському вимірі. Греко-філософське підпорядковується у Сквороди Христовому. Але деколи він намагався втиснути останнє у перше.

Наш філософ жив у таку нещасливу для нього епоху, коли, як писав в «Наркісі», люди заблукали «в Землю. Обнялися с Нею» [27; с. 250]. Коли відійшли в історію посвячені в «священне знання» жерці, замовкли пророки і залишилася лише їх бліда тінь – новочасні філософи, що мучили Сквороду в академії схоластикою. Зважаючи на все це, він хоче піднести філософію від рівня любові до мудрості на рівень власне мудрості, від рівня людино-розмірного пізнання (і знання) на рівень богорозмірного. Скворода пробує випрацювати таке завищене уявлення про філософію, яке б вмещувало його, перевершуючий її методологію і знання, духовно-містичний досвід.

Відтак, він наважується на дивне: прирівнює пророка до філософа. Те, що новочасні філософи ретельно розмежовували, пробує синонімізувати, заявляючи в «Бесіді 1-шій» «Имя есть то же: Пророк и Философ» [27; с. 437].

Запитасмо себе: кому могла прийти в голову така думка – тому, хто почував себе філософом, інтелектуалом-спадкоємцем, наприклад, перипатетиків, чи тому, хто дивився на філософію крізь призму Біблії і почував себе пророком? Ані Платон, ані Аристотель не вважали себе пророками. Не претендували на цю роль Р. Декарт зі Б. Спінозою, Д. Дідро з М.-Ф.-А. Вольтером та ін. Цілком ясно, що задум перетворити філософа на пророка міг ініціювати лише той, хто або хотів бути пророком, або уже усвідомлював себе таким – син Біблії, її «мешканець».

Обґрунтовуючи це ототожнення, Скворода виходить у «Кільці» з того, що пророком є той, хто за видимим світом речей, форм, прозирає всеприсутність невидимого безформного, Бога. *«Сіе-то есть быть пророком, или философом, – пише він, – прозрѣть сверх пустыни, сверх стихийной (материальной. – В.Б.) бражды, нѣчто... чудное и вѣчное, и сіе возвѣщать»* [27; с. 568]. Якщо так розуміти пророка, то сквородинівське нововведення виглядає прийнятним. Але чи не є надто заниженим таке уявлення про пророка? Чи не є воно витлумаченням пророка з позицій філософа, а не власне книги пророків – Біблії? Гадаю, відповідь очевидна. В історії філософії важко знайти пророків, а в Біблії – філософів. Їх тут просто немає. Синонімізуючи зазначені терміни, Скворода вступає в певну суперечність з поняттями «філософії», «філософа», з одного боку, «пророка» – з другого, розмежовуючими їх тенденціями у власному вченні – з третього.

Історично, філософ і пророк є носіями, представниками різних традицій: філософ – традиції «Афін», пророк – «Єрусалиму». Та спирається на розум, ця – на віру і благодать Божу, Св.Духа. В тій же мірі, в якій неслухно говорити, що розум є тим же, що і віра,

некоректно ототожнювати філософа та пророка, а відтак – філософію і одкровення. Піфагор, за переданням, увів термін «philosophia» для розмежування – а не ототожнення – софоса, бога-мудреця, з одного боку, людини, якій дано лише любити мудрість (ніколи не набуваючи її повноти) – з другого. І це розмежування загалом аксіоматичне для греко-римської античності. «З богів ніхто не займається філософією і не бажає стати мудрим, оскільки боги вже й так мудрі» [22; с. 134], – навчав Платон. Шукачами мудрості є ті, хто перебуває посередині «між мудрецем (тобто богом. – В.Б.) та невігласом» [22; с. 134] – любителі мудрості, філософи.

Пророком у строгому, біблійному, розумінні терміну є той, кого Бог посилає до людей, як свого речника, провісника його волі. «Я говорив до пророків, – каже Бог через Осію, – і примножував видіння, і через пророків уживав притчі» [Ос 12:10]. І якщо стародавня Греція запроваджувала школи філософії, то біблійний Ізраїль, від часів Самуїла, – школи пророків. Із них виходили безстрашні викривачі ідолопоклонства, ревнителі та провісники божої волі, зокрема, чотири великих та 12-ть малих пророків Старого Завіту. Найвизначнішими пророками Біблії були Мойсей, Ілія та Ісус Христос (якого старозавітний Бог також називає пророком [Вт. 18:15–19]). Саме вони, за свідченням євангелістів, зібралися разом, за припущенням, на горі Фавор [Мт. 17:1–3].

Таким чином, ототожнення філософа з пророком – це ототожнення того, хто лише раціонально-теоретично розмірковує про Бога, з тим, з ким Бог розмовляє.

За великим рахунком, очевидно, з цим не погодився б і сам Г. Сковорода. Бо ж і він бачив ув одному ряду Авраама, Мойсея, Ілію, Ісуса та ін. біблійних пророків, але ніде і ніколи в своїх текстах не змішував з ними, не включав у їх ряд будь-якого з філософів. Ті і ці, за його вченням, перебувають на різних рівнях богопізнання і причетності до Божої Премудрості, а зрештою – і до «Божого ества» [2 Пет. 1:4]. Пророки, за цим вченням, є двічі народженими (вдруге – від Бога), чого не можна сказати про філософів. Врешті-решт, сам Сковорода вибудовує своє життя і вчення, наслідуючи передусім і в основному Ісуса Христа, ап. Павла, а не Плутарха або Сенеку (яких теж любив, але якраз за те, що і вони в чомусь наближались до величчя пророків). За його свідченням у листі до Кирила Ляшевецького, він усе залишив, «щоб за все своє життя досягти тільки одного – зрозуміти, що таке смерть Христа (не Емпедокла, не Сенеки... – В.Б.) й що означає його воскресіння. Бо ніхто не може воскреснути з Христом, якщо спершу не помре з ним» [27; с. 1263]. Як не повчальна смерть Філософа Сократа, але спасительно-повчальними є все-таки, на переконання Сковороди, смерть і воскресіння Пророка – Ісуса Христа. Тому, шануючи першого, Сковорода горнеться до останнього. І, зрештою, судячи з усього, вважав себе одним із «Богоспасаемого Рода» [27; с. 297], до якого, зараховував Авраама, Давида, Мойсея та ін., але не Аристотеля і не Епікура.

У кожному разі незаперечне одне: збагачений особистим містичним досвідом і пройнятий пророчим духом Біблії, Г. Сковорода був готовий називати філософом лише того, хто перебуває в Дусі (бо від нього перенародився). Він писав М. Ковалінському: *«Мати в собі Святий Дух є не що інше, як бачити Божу істину, яка одна є істиною. Якщо її бачили Аристотель та його послідовники, то вони блаженні, якщо ж ні – вони безумні філософи»* [27; с. 1093–1094]. Філософ, на його погляд, це або пророк, або ніхто. Бо перебувати в Святому Дусі – це перебувати в Богові. А перебувати в Ньому і бачити Божу (а не людську) істину – це прерогатива святих і пророків.

Вивищуючи філософа на рівень святого або пророка, а філософію – на рівень Бого-мудрого знання, Сковорода, як мінімум, перетворює philo-sophia на theo-sophia. «Філософом-теософом» називав Сковороду ще в 1928 р. Д. Олянич [34; с. 107].

Пророк, як той, хто безпосередньо знає Бога, – це щось вершинне, а ослабленим наближенням до нього є, за Сквородою, не просто філософ, а богослов-філософ. Скворода продовжує середньовічну православну традицію прирівнювання, часто і ототожнення (наприклад, як зазначалось, у Григорія Синаїта) істинного філософа і містика-богослова. З логіки сквородинівських міркувань випливає, що в філософії стільки істини, скільки в ній містичного богослів'я.

У своїх міркуваннях в діалозі «...Алфавіт, або буквар Миру» про сродність до найголовніших у суспільстві видів праці, Скворода обмежується трьома з них: хліборобством, військовою справою та – і це промовисто! – богослів'ям [27; с. 670–675]. Про філософію не мовиться. Вона ним поглинається. Філософія у Сквороди – як і в Києво-Могилянській академії – це один зі складників власне богословської освіти. Тому він радить майбутнім богословам привітатися «с древними языческими Философами» та поспілкуватися з «Отцами Вселенскими», а головне – добре освоїтися зі світом пророків, світом Біблії [27; с. 674]. Що і робив сам Скворода. Грецька філософія і патристика – це ріки, а Біблія – океан, куди вони впадають. Біблія – це світ власне Богослів'я (а не самої лише любові до нього – філософії). Він вважав, що народився з дарованою від Бога схильністю саме до богослів'я. І, вочевидь, мав на думці себе, коли в цьому ж діалозі писав: *«Когда трилѣтній Отрок самовольною наслышкою перенимает Божественныя Пѣсни, любит заглядывать в священныя Книги, перекидать листы, смотреть то на таинственных образов картинки, то на буквы, не сѣ ли обличает тайную Искру Природы, родившія и зовущія его в упражненіе Богословское?»* [27; с. 668]. Змалку Скворода відчував у собі цю Божу іскру і роздмухував її до смерті. То ж зовсім не випадково десь за два роки до неї самоатестує себе, так: *«Старец, учитель закона Божія»* [27; с. 1291], отже, в православно-чернечому розумінні, старець-богослов.

Скворода-богослов, на відміну від багатьох тодішніх теологів, усвідомлював себе посвяченим, ініційованим «звище» сходженням енергій Бого-присутності на «сыновнее повиновение Духу Божію» [13; с. 1364], відтак, і на богословствування. Будучи богословом-містиком, він ясно усвідомлював хиби офіційно-церковної теології. Скептично зауважував в «Асхані»: *«Куда высоко многіи возносятся в мудрованіи Божія Писанія! Возносятся по Знанію Историческому, Географическому, Математическому, да все Плотскому. ...все сѣ Высокій есть Гроб»* [27; с. 302]. Академічні і церковні богослови задивилися в історично-емпіричного Христа, а Скворода – в містичного, в того, що народжується і відкривається в серці людини.

Якщо філософа Скворода прирівнював до пророка, то богослова – до ангела. Земне життя постає в його творах викривлено-хаотичним, наповненим спокусами та боротьбою інфернальних креатур (у вигляді людей і невидимих сутностей, бісів) за людські душі. Тому всім нам украй потрібне богоспасительне провідництво. *«Истинный богослов»* і *«есть для челоѵка тем же что и Ангел божий»*, бо *«столь же надежен и тверд в наставлении, как и те»* [27; с. 781], – стверджує Скворода в *«Жінці Лотовій»*.

Можливо, і ідеальним правителем суспільства Скворода вважав якраз богослова, або Пророка-Богослова, а не філософа, як Платон. Богослов, у його візії – це обов'язково апостол Бога і Христа (а апостол – обов'язково богослов). В апостола інший, ніж у людей, розум: у них – плотський, у нього – Христовий. Зрештою, підсумовуюча цей сюжет теза Сквороди наголошує: *«Ангел, Апостол и истинный богослов есть то же»* [27; с. 781].

Будучи одним «із декількох», Скворода навчав науці, якій, за діалогом *«Асхань»*, *«и нигдѣ... не обучаются»* [27; с. 309]. Отже, якщо це філософія або богослів'я, то не ті, яких навчали в академії (і в школах взагалі). Він був, за сучасним терміном,

«неполіткоректним» учителем. Його наука розминалася із офіційною. Тому його тричі відсторонювали від учительовання.

Що ж це за наука? Та, навчати якої, за діалогом «Кільце», є спільною справою «апостолов, пророков, священников, Богомудрых (тих, що отримали мудрість від Бога. – В.Б.) проповідників и просвѣщенных христинских учителей...» [27; с. 561], а саме: духовна наука спасіння людини, людських душ Спасителя Ісуса Христа – Христо-сотериологія. Це наука того, хто не був і не називав себе ані філософом, ані богословом. Натомість свідчив: «Я є путь, і істина, і життя» (Ін. 14:16). Путь самоперевершення людиною себе заради перенародження «в душі і істині» (Ін.4:24). Є всі підстави стверджувати, що зазначена наука була і наукою Сковороди, бо він вважав себе учнем і апостолом «Христового Учення и (Христової. – В.Б.) школы» [27; с. 514]. Вчення та школи, що вчать людину віднайти в собі Бога, а себе – в Бозі [27; с. 515], відтак, Богоусиновитись/удочеритись, перетворитися із людини-гусіні на Людину-метелика, із повзаючого – в літаючого. Христо-путь був, поза сумнівом, і шляхом Сковороди. В «Брані Архістратиґа Михайла з Сатаною» сказано, що шлях, яким прямував Сковорода – це «ПУТЬ СПАСИТЕЛЬНЫЙ» [27; с. 836], «Путь Царскій, Путь верховный...», яким іде «весь Израиль (усі Христові душі. – В.Б.) во обѣтованную землю (у вічне життя. – В. Б.). <...> Сей Путь есть радостен, но Пуст», одначе «внѣ Его нѣсть Спасенія» [27; с. 838–839].

Перенароджений роками праці над собою, а остаточно – вогнями *Охтирсько-Троїцької теофанії* з раба Божого на сина Божого, Сковорода віддається в послух не суверенності ratio філософів і не догматам церкви (та її богословів), а безпосередньо «Духу Божію» [13; с. 1364] всередині себе. Відтак, почувается апостолом, може, і пророком, і цілком точно – *благовісником*, тобто тим, через кого говорить Благий, Бог, бо: «Ніхто не благий, як тільки один Бог» (Лк. 10:18). Що і засвідчив у тому-таки творі-візії устами архангела Гавриїла. За його (а реально – сквородинівським) судженням, вчення Григорія Савича – «*вѣсть его – Благовѣстіє*» [27; с. 837].

Отже, самоідентичність Сковороди трирівнева. Вона відтворює парадигмальні ідентичності філософа греко-римської античності, християнського святого-богослова Середньовіччя і «знімає» ці ідентичності у власне сквородинівському синтезі. Відтак, ми можемо осягати цю самоідентичність на різних рівнях, що, зрештою, і бачимо в Сковородіані. На одному з них Сковорода постає філософом, на іншому теософом або богословом, а на найбільш наближеному до особистісного самовизначення Сковороди – пророком, апостолом, благовісником від Бога і його Христа.

Сковорода був і залишається передусім філософом як для його сучасників, так і для наступних поколінь, але у власному самоусвідомленні він знав себе кимсь істотно більшим і значимішим. Сковорода був і залишається філософом для тих, хто лише чув про Бога або тільки вірить у нього. Але той, кого торкнулась Божа присутність, знав, як багато відділяло його від того, ким він був до цього доторку; знав, що його нова духоносна свідомість вища від традиційно-філософської, а сам він є більшим і від філософа і від традиційного богослова.

Список використаних джерел

1. Аверінцев С.С. Схоластика // Аверінцев С.С. Софія. Логос. Словник. 2-ге вид. – К.: Дух і Літера, 2004. – С. 191–196.
2. Адо П. Что такое античная философия? / Пер. с фр. В.П. Гайдамака. – М.: Изд-во гуманитарной лит-ры, 1999. – 320 с.

3. Адо П. Духовные упражнения и античная философия / Пер. с фр. В.А. Воробьева. – М. : СПб.: Изд-во «Степной Ветер»; ИД «Коло», 2005. – 448 с.
4. Аристотель. Метафизика // Аристотель. Сочинения : В 4-х томах. – Т.1. – М.: Мысль, 1976. – С. 63–367.
5. Аристотель. Никомахова етика // Аристотель. Сочинения: В 4-х томах. – Т.4. – М.: Мысль, 1983. – С. 53–293.
6. Біблія. Книги Священного Писання Старого та Нового Завіту. – К.: Вид-во Київської Патріархії Київськ. Патріархату, 2009. – 1407 с.
7. Громов М.Н. Образы философов в Древней Руси. – М.: ИФ РАН, 2010. – 190 с.
8. Евагрий. Слово о молитве // Творения аввы Евагрия. Аскетические и богословские трактаты / Пер. с древнегр. А. И. Сидорова. М.: Мартис, 1994. – С. 76–93.
9. Энгус С. Тайные культы древних. Религии мистерий / Пер. с англ. Н.Ю. Жигловой. – М.: ЗНО Центрполиграф, 2013. – 414 с.
10. Исократ. Панегирик / Исократ. Речи. Письма. Малые аттические ораторы. – М.: Ладомир, 2013. – С. 46–80.
11. Климент Александрийский. Строматы. Книги 4–7 / Пер. с древнегр. Е.В. Афонасина. Изд.2-е, испр.и дополн. – СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2014. – 464 с.
12. Книжка Иоанна Мниха Вышинского от святых Афонских горы в напоминание всех православных христиан... // Вишинский И. Твори. – К.: Державне вид-во Худ. літератури, 1959. – С. 41–158.
13. Ковалинський М. Життя Григорія Сковорода. Писана 1794 года в древнем вкусь / Сковорода Григорій. Повна академічна збірка творів / За редакцією проф. Леоніда Ушкалова. – С. 1343–1386.
14. Кониський Г. Загальна філософія поділена на чотири відділи // Кониський Г. Філософські твори : В 2-х томах / Пер. з лат. М. Кашуби. – Т.1. – К.: Наукова думка, 1990. – 496 с.
15. Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. – М.: Мысль, 1993. – 959 с.
16. Мейендорф И., протоир. Византийское богословие. Исторические тенденции и доктринальные темы / Пер. с англ. В. Марутина. Минск: Лучи Софии, 2011. – 336 с.
17. Мейендорф И. Богословие в тринадцатом столетии: методологические контрасты // Мейендорф И., протопр. Пасхальная Тайна: Статьи по богословию. [Пер. с англ., фр.]. – М.: Эксмо: Православ. Св.-Тихонов гуманитарный ун-т, 2013. – С. 463–477.
18. Никольский Б. Украинский Сократ // Исторический вестник. TLX. 1895. – Апрель. – С. 215–223.
19. О единой вѣрѣ. Сочинение Острожскаго священника Василия. 1558 года // Памятники полемической литературы в Западной Руси. Кн.2 (Русская историческая библиотека, Т.7). – Петербург, 1882. – Стб. 601–938.
20. Перестороги зьло потрібная на потомные часы православным христианом... // Возняк М. Письменницька діяльність Івана Борецького на Волині і у Львові. – Львів: Вид-во Львівського ун-ту, 1954. – С. 25–56.
21. Платон. Федон // Платон. Сочинения : В 3-х т. – Т.2. – М.: Мысль, 1970. – С. 11–94.
22. Платон. Пир // Платон. Сочинения : В 3-х т. – Т.2. – М.: Мысль, 1970. – С. 95–156.
23. Платон. Тимей // Платон. Сочинения : В 3-х томах. – Т.3, Ч.1. – М.: Мысль, 1971. – С. 455–542.

24. Подскальські Герхардт. Христианство и богословская литература в Киевской Руси (988–1237 гг.). Изд.2-е / Пер. с нем. А.В.Назаренко. – С.-Петербург: Византироросика, 1996. – XX+572 с.
25. Преподобный Григорий Синаит. Творения / Пер. с древнегр. еп. Вениамина (Милова). – М.: Ново-Спаский монастырь, 1999. – С. 6–78.
26. Самарин Ю. Ф. Стефан Яворский и Феофан Прокопович. Разсуждение, писанное на степень магистра философскаго факультета перваго отделения // Самарин Ю.Ф. Сочинения. – Т.5. – М.: Типограф. Мамонтова А.И., 1880. – С. 1–450.
27. Скворода Григорій. Повна академічна збірка творів / За ред. проф. Л.В. Ушкалова. – Харків-Едмонтон-Торонто: Майдан; Вид-во Канадського Інституту Українських Студій, 2011. – 1400 с.
28. Софроний (Сахаров), архим. Таинство христианской жизни. – Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2009. – 272 с.
29. Тертуллиан. Апология // Отцы и учителя церкви III века. Антология : В 2-х т. – Т.1. Климент Александрийский. Тертуллиан / Составитель иером.Илларион (Алфеев). – М. : ЗНО Центрполиграф, 2013. – 414 с.
30. Успенский сборник XII–XIII вв. / Под ред. С.М. Коткова. – М. : Наука, 1971. – 752 с.
31. Харлампович В.К. Малороссийское влияние на Великоорусскую церковную жизнь. Т.1. – Казань: Издание книж.магазина М.А. Голубцова, 1914. – 878 с.
32. Шичалин Ю. А. История античного платонизма. В институциональном аспекте. – М. : ГЛК, 2000. – 439 с.
33. Шмонин Д. В. В тени Ренессанса : вторая схоластика в Испании. – СПб.: Изд-во С.-Петербургск. ун-та, 2006. – 277 с.
34. Oljančyn D. Hryhorij Skoworoda. 1722–1794. Der ukrainische Philosoph des XVIII. Jahrhunderts und seine geistige kulturelle Umwelt. – Berlin Ost-Europa-Verlag, 1928. – 168 S.

Стаття надійшла до редакції 28 березня 2015 року.

УНІВЕРСУМ ЯКОБА БЕМЕ І ВСЕСВІТ ГРИГОРІЯ СКОВОРОДИ

Анотація. У розвідці розглянута змальована в «Аврорі» Якоба Беме містична картина Всесвіту і зроблена спроба порівняти її з уявленнями Григорія Сковороди про навколишній світ.

Ключові слова: Всесвіт, Беме, Сковорода, містика.

Аннотация. В статье рассмотрена изображённая Якоба Бёме в «Авроре» мистическая картина Универсума и предпринята попытка сравнить её с представлениями Григория Сковороды об окружающем мире.

Ключевые слова: Универсум, Бёме, Сковорода, мистика.

Annotation. The present article mystical picture of the Universe shown in Jacob Boehme's «Aurora» is considered and is attempted to compare it with Skovoroda's views about the surrounding world.

Key words: Universe, Boehme, Skovoroda, mysticism.

Незважаючи на численні здогади й припущення, висловлені у багатьох працях різних авторів, починаючи від Дмитра Чижевського і закінчуючи нашими сучасниками, джерела вчення Г. Сковороди не перестають бути актуальними. Особливо це стосується німецької містики різних періодів – від її зародження в Середньовіччі аж до Реформації Нового часу, яскравим представником якої є Якоб Беме (1575-1624). Польський історик філософії В. Татаркевич пише, що «пантеїстичний містицизм Майстра Екгарта набрав у той час окремого характеру у Якоба Беме, який осмислив Боже «дно» волюнтаристично, а цілий світ – антропоморфічно, як діяння волі і змагання сил. Беме розширив також проблематику екгартівської містики, бо вже не тільки Бог і душа, а згідно з духом Відродження, також і природа стала предметом спекуляцій» [4; с. 378-379].

Я. Беме називають «німецьким любомудром» або «тевтонським філософом», оскільки його вчення доволі самобутнє. Це підкреслив Георг Гегель, ствердивши, що «тільки завдяки Беме в Німеччині вперше з'явилася філософія, яка має своєрідний характер» [2; с. 297]. Беме завершує традицію німецького містицизму (Майстер Екгарт, Себастьян Франк, Валентин Вайгель) і стоїть біля основ новоевропейської філософії. Гегель вважає, що можливість такого переходу вкорінена у протестантському характері містицизму Беме, «оскільки саме для протестантизму характерно занурювати осягнений розумом світ у свою душу й розмірковувати про те, що раніше вважалось потойбічним» [2; с. 297].

Оригінальність вчення Беме підкреслюють насамперед його мова й стиль, адже філософ фіксує свій духовний досвід, переживання, а не думки. Він пише уривками фраз, скорописом, пояснюючи, що це мова ангелів, яку неможливо передати людськими словами. Вища сила спонукає його передати людям надиктоване нею видіння, яке не піддається вираженню. Тому й пише Беме так таємниче, загадково, намагаючись викласти свій містичний досвід, який Гегель називає «страшним, болочим борінням його душі й свідомості з мовою» [2; с. 298]. Йому не підходять вироблені богослів'ям і спекулятивною філософією поняття, бо він творить власні терміни, які існують лише

всередині його письма й не можуть бути зрозумілими поза ним. Беме не прагне пояснити, а занурює читача в особливу атмосферу своїх видінь, де автор все розуміє і поведе за собою усіх, хто йому довіриться. Це осягнув Александр Койре, написавши про Беме, що «він не подає читачеві готових ідей, а швидше прагне викликати такий стан розуму, який відродить втрачене світло в кожній людській душі» [6; с.14]. Відразу зауважимо, що подібну мету ставив перед собою і Григорій Скворода, про що неодноразово писав у передмовах-посвятах до своїх творів.

Розуміння Беме Універсуму як космологія ґрунтується на містичному понятті «Ungrund», яке можна витлумачити як «безодня», «ніщо», «порожнеча», «без'якісність». Автор «Аврори» пояснює, що це «вічний спокій, безодня без початку й кінця. Це не мета й не місце, і тут нічого не можна знайти, навіть, якщо шукати. Очі цієї безодні – це наші очі, і вона є дзеркалом самої себе» [1; с.15]. Проте, ця безодня має в собі всі якості, які відкриває буттю заснована сама на собі Божественна воля. Можна припустити, що ця першооснова споріднена з неоплатонічною тезою про Єдине.

Подальший розвиток світу Беме пов'язує з принципом потрійності, який зводиться до догмату про Святу Трійцю. Триєдність Бога є джерелом будь-якої зміни, руху, де народжується й утверджується життя всього сутнього. Вихідним моментом цього руху є поділ на дві протилежності, і у цій «внутрішній роздільності» Беме вбачає джерело будь-якого розвитку, джерела життя. Це джерело – спрямована, самосвідома й творча воля Бога, котра забезпечує вічне й всезагальне становлення. Образ всезагального й вічного становлення є ключовим у вченні Беме, в якому особливе місце посідає якість, котру автор визначає як «рухливість, текучість, чи побудження будь-якої речі» [1; с. 41]. Нагадує така думка неоплатонівську постійну еманацию Єдиного.

Власне розуміння Бога, світу й людини Беме показав у першому фундаментальному творі «Ранкова зоря», більше відомому під назвою «Аврора», яку надав їй видавець. Можна ствердити, що в ній автор виклав філософську систему, яка відтворює його містичне світорозуміння. Саме містика, оскільки Беме викладає своє бачення та сприйняття проблем через власні видіння, котрі складно передати, як уже згадано вище, людською мовою – потрібна мова ангелів. Біографи Беме свідчать, що впродовж життя він тричі мав видіння; востаннє це було вже у зрілому віці, «коли він зміг з допомогою помітних знаків проникнути в сокровенні таємниці природи» [3; с. 8]. Через дванадцять років після цього випадку він зміг завершити рукопис «Аврори», де пояснивши власне розуміння таємничих знаків: *«Я уподібнюю свою філософію, астрологію й теологію, разом з матір'ю їх, до коштовного дерева, що росте в прекрасному саду... Тепер зауваж, що ознаменував я цією подібністю: сад цього дерева знаменує світ; ґрунт – природу; стовбур дерева – зірки; гілки – стихії; плоди, що ростуть на цьому дереві, знаменують людей; сік у дереві знаменує ясне Божество. Люди створені з природи, зірок і стихій: Бог Творець панує у всьому, подібно, як сік в цілому дереві»* [1; с. 21-22].

Порівняймо картину світу, котру зображає Скворода. У творі «Ікона Алквіадська» є розділ 3-ій під назвою *«Начало во всьх системах мірских умозрится и всю тльнь как одежду свою, носит; оно есть мір первородный»*, де автор пише про Всесвіт і його першооснову таке: *«Взглянем теперь на всемірний мір сей, как на увеселительный дом вьчнаго, как на прекрасный рай из безцетных вертоградов, будьто вьнец из вьночков, или машинице из машинок составленный. А я вижу в нем единое начало, так как один центр и один умный цїркул во множествѣ их»* [5; 2, с.14]. «Начало», на думку Сквороди, все наповнює собою, воно не має кордонів і меж, воно є «деревом життя», яке триває вічно. Світ є тінню цього «начала», він завжди і всюди при

ньому, «як тінь при яблуні». Філософ переконаний, що про це *«начало»* знали у всі часи любомудри усіх народів, бо зображали його різними фігурами-символами, маючи в думці один і той же образ: *«Сие единственное начало как главу мудрости, любомудрцы в разных вѣках и народах разными фигурами и монументами изобразили, напримѣр колцом, шаром, солнцем, оком... А как колцо, так перстень, гривна, вѣнец и проч. есть тот же образ»* [5; 2, с.16].

Однак, за значної подібності з уявленнями Беме про Всесвіт і його першооснову у твердженнях Сквороди суттєвою відмінністю є те, що він схильний вважати началом не що інше, як християнського Бога. Чітке розмежування з містичними уявленнями про «Ungrund» як першооснову всього знаходимо у словах Сквороди, вкладених в уста Якова у творі «Кольцо». Відповідаючи на запитання, чому Бог зображується колесом, Яків говорить: *«Он начинает все – не начинается, тѣмъ есть начало; не можетъ быть началомъ ничто, естли прежде того было что-либо. То одно есть истинное начало, что все предваряетъ и само ничѣмъ не предваряемо. Одинъ только богъ есть родное начало, что все предваряетъ. Онъ все предваряетъ и послѣ всего остается, чего ни о чемъ другомъ уже сказать не можно»* [5; 1, с. 395].

Створений Богом Всесвіт Беме представляє читачам як сад, де Бог своїм соком живить кожне дерево, отже, утримує весь сад своєю силою. В цьому розумінні Бога як живильної сили світу Скворода цілком солідарний із містиком. Свідчення такого переконання знаходимо у творі «Начальная дверь ко християнскому добронравію», де в першій главі «О Богѣ» стверджує: *«Весь мір состоит из двухъ натур: одна – видимая, другая – невидимая... Сія невидимая натура, или богъ, всю тварь пронизывает и содержит; вездѣ всегда был, есть и будет»* [5; 1, с.145]. Не важливо, яким іменем називати цю невидиму силу – Скворода наводить різні імена: «ум всемірний, натура, битіє вещей, вѣчность, время, судьба, необходимость, фортуна та ін.», якими називали Бога в різні часи, однак у християн вважає найбільш відповідними іменами Бога «ум і істина», оскільки саме такі визначення асоціюються з чимось нематеріальним, невидимим. Майже співпадає з визначенням Бога як живильного соку у Беме твердження Сквороди про Бога як дух, блаженну натуру: *«Сія-то блаженнѣйшая натура, или дух, весь мір, будто машинистова хитрость часовую на баинѣ машину в движеніи содержит и, по примѣру попечительного отца, самъ бытіемъ есть всякому созданію. Самъ одушевляет, кормит, разпоряжает, починает, защищает и по своей же волѣ, которая всеобщимъ законом, или уставомъ, зовется, опять в грубую матерію, или грязь, обращает, а мы тое называемъ смертію»* [5; 1, с. 146].

Природа світу у трактуванні Беме неоднорідна, вона має в собі дві якості, що уособлюють добро і зло. Люди живуть серед тих якостей, постійно наражаючись на небезпеку опуститися в безодню зла, адже, незважаючи на першородний гріх Адама і Єви, людина вільна вибирати свій шлях. Бог не прагне зла, але людина отруєна гріхом, тому добро і зло в ній поєднані порівну. Беме переконаний, що напівпритомна людина його часу «у великому нерозумінні не може більше пізнавати Бога Творця свого, подібно як і природу та її вплив». Природа же завжди намагалася «породжувати й помножувати мудрих, святих і розумних людей, які навчилися пізнавати Бога й природу і які своїм вченням були світлом для світу» [1; с.24]. Очевидно, до таких людей Беме зараховує себе, бо прагне витлумачити своїм сучасникам і нащадкам таємницю створеного Богом Всесвіту. Його «Аврора» неначе охоплює всі філософські вчення та ідеї доби Нового часу, а автор прагне пояснити всі проблеми Універсуму, визначаючи свою працю як «таємницю, приховану від розумних і мудрих в цьому світі, яку їм доведеться незабаром випробувати [1; с. 37].

У трактуванні Г. Сковороди кожен із трьох світів також складається з двох натур, але філософа цікавить лише внутрішня, невидима натура, яка все утримує і всім опікується. Для пояснення макро- й мікросвіту наш філософ вважає за необхідне розуміти Біблію як символічний світ, тоді як у вченні Я. Беме, навпаки, більше уваги приділено зовнішньому світові. Перш ніж говорити про Бога, якого містик розуміє як Божественну сутність в природі, він розмірковує про сили природи і про всі створіння на небі й на землі, про зірки й стихії, про живі істоти й про святих ангелів, дияволів і людей, про небеса й пекло. Усе це має дві якості. Якістю в його розумінні є «рухливість, текучість, чи побудження кожної речі, як, наприклад, жар, який пече, поїдає й призводить у рух все, що в нього потрапляє» [1; с. 41]. Світло є серце жару, але він має ще й палкість. За аналогією до жару всі якості в природі мають подвійну сутність і всі вони одне в другому, як Бог є все і як все з Нього випливає: *«Бог є серце або джерело природи, з нього все витікає»* [1; с. 42].

В Універсумі, котрий трактується як природа, джерелом всього є жар – він всьому дає життя. З ним бореться холод, і вони є причиною води, повітря, де все існує й діє. Поряд є інші якості – гірке, солодке, кисле, терпке або солоне, яке їх врівноважує. Цього не зрозуміти без благословення Святого Духа, який є серцем природи і панує в добрій якості у всіх речах: «Якщо ти маєш Його в собі так, що Він просвітлює й наповнює твій дух, то ти зрозумієш те, що написано далі», – переконує Беме [1; с. 49]. Отже, він впевнений у своїй обраності пояснити людям таємниці Всесвіту через послані Богом видіння, котрі він описує. Сковороду ж надихає Біблія, у символах якої він знаходить пояснення всіх таємниць людини і світу.

Будову Сонця, зірок, тіла й органів людини Беме пояснює у зв'язку з Богом, особливо ж зі Святою Трійцею. Отця знаменує небо з усіма зірками й землею й глибинню між ними; Син є серцем в Отці, а Дух Святий виходить від Отця і від Сина як «приємний тихий подув із усіх сил Отця і Сина» [1; с. 61]. Людина створена «за подобою та із сили Бога і з його троякості»: *«Глянь на свою внутрішню людину – звертається містик до читача, – і ти помітиш це чітко й виразно... у серці твоєму, в жилах і в мозку перебуває твій дух; будь-яка сила, що рухається в твоєму серці, в жилах і в мозку і в якій життя твоє, знаменує Бога-Отця; із тієї ж сили виходить (народжується) світло твоє, так що у тій же силі ти бачиш, розумієш і знаєш, що тобі треба робити; бо те ж світло мерехтить у всьому тілі твоєму, і все тіло рухається в силі й пізнанні світла, бо тіло допомагає всім членам у пізнанні світла, яке знаменує Сина Божого... Як від Отця і Сина виходить Дух Святий, так із сил твого серця, твоїх жил і мозку виходить сила, що рухається у всьому твоєму тілі; і зі світла твого виходить у ту ж силу розум, смисл, мистецтво і мудрість на управління всім тілом, а також на розрізнення всього, що поза тілом. І в управлінні ума твого обидва ці сходження суть не що інше, як дух твій; і це знаменує Бога Духа Святого»* [1; с. 64].

Навмисне наводимо цю довгу цитату, щоб продемонструвати стиль викладу видінь Беме і тлумачення ним людської природи, внутрішньої людини як її сутності, спорідненої зі Святою Трійцею. Чи подібне таке трактування людини до «істинної людини» у вченні Григорія Сковороди – питання риторичне. Не можна заперечити, що таке трактування людської природи, її тіла з усіма органами і душі з усіма її функціями нагадує вчення неоплатоніків, зокрема пантеїстичний неоплатонізм. Бог – Єдине, а у вченні Беме – це Дух Святий, котрий пронизує всю людину, як світло, бо є Божою силою та енергією. Усі створіння й речі в природі створені у троякості за подобою Божою, бо у них є: *«По-перше, сила, з якої походить тіло, чи це дерево, чи камінь, чи рослина; по-друге, сік, який є серцем кожної речі; по-третє, кипуча сила, запах або смак, тобто*

дух речі, від якого вона росте й прибуває; коли ж не вистачає одного з трьох, то жодна річ не може встояти» [1; с. 65]. Тварин, – пояснює філософ – породили зірки й стихії своїм рухом за волею Бога. Подобою Бога є ангели й люди, адже «сила в тілі ангела й людини володіє всіма якостями, як у Бога Отця» [1; с. 85]. Зі силою асоціюються у вченні Беме почуття – це радники, які сходяться з усього тіла в голові, обмірковують справу і прийняте рішення вкладають у серце, і воно виливається словом, потрапивши на язик. Беме переконаний, що голова й верхня частина тіла людини споріднює її з добрими ангелами, а нижня – зі злими, адже пов'язана з гріхопадінням.

В ангельському царстві автор «Аврори» знаходить сім джерельних духів у Божественній силі, серед яких вгадуються почуття людини, а також любов і гнів – вони постійно породжують одне одного, а всіх їх вміщує серце. У всіх ангелів духи не наважуються перевершити Бога, і лише в серці Люцифера, який був «царствено сотворений», загорілося світло, і духи постали в тілі проти природного права й почали «якіснішати», наче ставати вище, більш гордо й величніше, ніж сам Бог. Із-за цього у світі порушилася рівновага стихій, висохла «солодка вода», переважила палка, жорстока, кисла й холодна погибель в усіх духах, і Люцифер відпав від Бога, став мерзеним дияволом: *«Цар Люцифер перетворив солодку воду в своєму тілі на кислоту гостроту, сподіваючись своєю наглістю правити нею у Божестві. І він зайшов так далеко, що сягає в цьому світі своєю гостротою у серця всіх створінь, а також у зелень, у траву; і в усе – як цар і князь цього світу»* [1; с. 219]. У боротьбі проти нього може перемогти Божественна Любов, котру уособлює Ісус Христос, зберігаючи любов Божу у цьому світі.

Характерною особливістю містики Беме є те, що він, на відміну від середньовічних мислителів, а також Сковороди, не наголошує на необхідності вдосконалення людини духовної аж до поєднання з Богом. Він признається, що Бог саме йому відкрив свою волю, дарувавши ясновидіння й можливість відчувати Божу силу: «Якщо б диявол побудив кривдників і хулителів, які б сказали, що не личить мені так високо возноситися у Божество й мудрувати в Ньому, то я відповім їм усім, що я не восходив у Божество, бо як людині слабкій мені неможливо було б це зробити; а Божество сходило в мене, й з любові Його мені відкрилось все це, чого я інакше в своєму напівмертвому плотському народженні змушений був би не торкатися» [1; с. 259].

Певнившись, що його устами говорить саме Божество, Беме намагається на свій розсуд тлумачити все у Всесвіті, навіть самого Бога, Його народження, сутність, Його Божественну мову, яка глибоко символічна. Подібним чином автор «Аврори» викладає власне розуміння процесу створення неба, землі, води, світла й п'ятми, дня і ночі. Він переконує, що його тлумачення йде від осягнення Божої таємниці, адже дух його проник у саму серцевину Божества та Його творіння. Його «душевний дух» осягає весь Універсум разом з Богом, і Беме запрошує читача йти у ці сокровенні глибини разом з ним, поступово, день за днем, як описано в Шестодневі, в Біблії створення світу Богом, витлумачуючи власне розуміння усіх подій «Буття». Усюди (підкреслює) наявна таємниця Божої сили, котра діє, як сім духів, які постійно змагаються між собою у розмаїтому світі. Повсюдно триває боротьба двох засад – любові й гніву, доброго й злого, живого й смертного, лагідного й жорстокого. У цій боротьбі створені та існують не лише небо й земля, а й зірки й планети з усім у них розмаїттям. Це почерпнув Беме зі самої природи.

Він категорично заперечує своє знайомство з досягненнями вчених і філософів, наголошуючи на власному розумінні: *«Бо я не потребую їх правил і засобів, бо я навчився не в них, а маю іншого вчителя, яким є вся природа. У цієї-то всієї природи з*

притаманним їй народженням вивчив я мою філософію, астрологію й теологію і від неї навчився, а не від людей чи через людей» [1; с. 329]. Винятком є астрономія.

На відміну від Г. Сковороди, який вважав нецікавими й не потрібними для щастя людини новітні природничонаукові знання, Беме такими знаннями цікавиться. Зокрема, щодо астрономії, то він визнає знайомство з теоріями М. Коперніка й Г. Галілея: *«Про порядок і будову семи планет я читав у книгах астрономів і вважаю їх цілком правильними, але про корінь, як вони виникли й стали, цього я не можу навчитися від людей, бо вони цього не знають, і мене також не було при тому, коли Бог творив їх»* [1; с. 377]. Відомо, що питання про походження Сонячної системи і Всесвіту досі не вирішене, хоча його намагався пояснити І. Кант, згодом П. С. Лаплас, а нині прагнуть змодельювати процес зародження Всесвіту фізики всього світу, підтвердивши гіпотезу Канта-Лапласа.

Думка Беме про будову Сонячної системи ґрунтується на досягненнях тогочасних астрономів, зокрема М. Коперніка: *«Земля обертається й рухається з іншими планетами, наче в колесі, довкола Сонця; Земля не стоїть на одному місці, а оббігає раз у рік навколо Сонця, як і інші планети під Сонцем, крім Сатурна і Юпітера, які не можуть зробити цього за рік з причини обширного кола свого руху й дуже великої висоти, бо вони стоять високо над Сонцем»* [1; с. 380]. Змальована картина світобудови виглядає як поєднання вчення Коперніка з біблійно-аристотелівсько-птолемейською системою, оскільки Я. Беме обмежується концентричними орбітами планет замість запропонованих Й. Кеплером еліптичних орбіт. Сонце у його розумінні – не планета, а «запалене Божим світлом місце», яке «зійшло в середній точці на четвертий день у скорботному народженні цього світу» й «стоїть непорушно у своєму вічному тілесному місці: бо воно не може зрушитися з одного місця й переміститися на інше» [1; с. 381]. Інші планети є особливими тілами зі своїм матеріальним складом, бо вони «прив'язані» до своїх кіл-орбіт, якими рухаються. Філософ наводить, почерпнуті з астрологічних книг, цифрові віддалі Марса і Юпітера від Сонця, зауважуючи, що сам їх не вимірював. «бо не вмію користуватися циркулем» [1; с. 382].

Я. Беме переконаний, що небесні й земні тіла дуже подібні, бо їхні народження відбуваються однаково, подібно, як у людському тілі народжується життя, так народжуються зірки і планети. Він детально описує зародження життя людини і будову її організму, стверджуючи, що плоть не є життям, бо її оживлює «правління духу», а дух не може бути досконалим поза тілом, бо втрачає правління, коли з ним розлучається, *«бо тіло є мати духу, в якій дух народжується й почерпує свою міць і силу; він є дух і залишається духом, коли розлучається з тілом, але втрачає своє правління»* [1; с. 393]. Третім складником у людині вважає душу, котра «якісніє разом зі серцем Божим, як син або маленький Божок у великому, незмірному Богові» [1; с. 396]. Сім'я в людині зароджується так само, як уся природа, бо «плоть людська знаменує природу в тілі Божому». Щодо душі, то, подібно до неоплатоніків, Беме стверджує, що вона мала своє життя раніше від тіла, але це життя було приховане в серці Божому на небі й було лише святим сіменем, якісно подібним до Бога – вічне, неминуще й неруйнівне. Як об'єдналися в людині плоть, душа і дух містик пояснити не може, стверджуючи триєдність людини як факт.

Боріння духів, протистояння суперечностей, взаємодію якостей, постійний динамізм Беме відчував як у духовній, так і в матеріальній природі, а також і в людині. У цьому відчутті впливи середньовічного алхімічного вчення про відповідності, що пронизують світобудову та зумовлюють єдність макро- й мікрокосму. Автор передмови до видання «Аврори» Д. Калугін переконаний, що Беме був відомий давній

герметичний закон: «що нижнє, є верхнє, і що лежить стиснуте в землі, те саме міститься в зірках» [3; с. 15]. Згідно цього закону в природі відбуваються ті ж процеси і діють ті ж принципи, що й у вищому, духовному світі, а що діється в душі, то те відбувається й в дусі. Цей закон лежить в основі багатолітньої практики алхіміків, коли пошуки вищого матеріального об'єкта – філософського каменя, золота чи еліксиру життя – відображали прагнення до розкриття відповідної духовної сутності. Із взаємозв'язків і взаємовпливів усіх сфер світобудови витікає також співвіднесеність алхімічних і астрологічних об'єктів (наприклад, семи планет і семи основних металів).

Свої знання в галузі алхімії Я. Беме міг запозичити у – Парацельса, який, крім традиційних стихій (вогнь, вода, повітря, земля), визнавав наявність трьох універсальних основ – ртуті як Духа, солі як тіла і сірки як душі. Беме застосовує терміни Парацельса як метафори, наприклад, поняття кольору (тинктура), що означає якість, яку можна надати речам, або відняти в них, містик використовує як аналог Святого Духа, що міститься в людській душі і надає їй свої властивості.

Заслугою Беме є створена його містичним даром картина вічно змінного, динамічного світу, в якому все взаємопов'язане, а людина є центром цих взаємозв'язків. Власним прикладом філософ вселяє в людину сподівання на преображення, бо впевнений, що у зіпсованому тілі цього світу виникає природа нового життя, і в цьому тілі народжується живий дух, а з цього духу – світло й розуміння, як це сталося з ним самим.

Я. Беме намагався розкрити людям особливості світобудови – від зародження до всіх тонкощів функціонування, виходячи з власних про це уявлень, тоді як Г. Сковорода вбачав цілий Всесвіт у внутрішній, духовній людині і зосередив увагу на її пошуках та поясненні, підкріпленому символами Біблії.

Список використаних джерел

1. Беме Якоб. Аврора, или утренняя заря в восхождении / Якоб Беме. – Спб. : Азбука, 2000. – 411 с.
2. Гегель Г.Ф.В. Лекции по философии истории / Георг Гегель. – Т.3. – Спб. : Наука, 1993. – 579 с.
3. Калугин Д.Я. Слово о Якобе Беме // Беме Якоб. Аврора, или утренняя заря в восхождении / Д.Калугин. – Спб. : Азбука, 2000. – С.5-18.
4. Татаркевич Владислав. Історія філософії: У 3 т. – Т.1. – Антична і середньовічна філософія / Пер. з польськ. А.Шкраб'юка / Владислав Татаркевич. – Львів: Свічадо, 1997. – 456 с.
5. Сковорода Григорій. Повне зібрання творів у 2 т. / Григорій Сковорода. – К. : Наукова думка. – 1972. – Т.1. – 531 с.; Т.2 – 574 с.
6. Koyle A. La philosophie de Jakob Boehme. – Paris, 1929. – 169 с.

Стаття надійшла до редакції 6 січня 2015 року.

ЦІНІСНІ ВИМІРИ КОНЦЕПТУ «ТРИСОНЯЧНОЇ ЄДНОСТІ» МЕТАТЕОРІЇ ГРИГОРІЯ СКОВОРОДИ

Анотація. У статті розкриваються аксіологічні горизонти освітньої галузі з позицій концепту «трисонячної єдності» метатеорії українського любомудра Григорія Сковороди. В контексті цілісного підходу осмислено цінності освіти, людини та соціуму в сучасному соціокультурному просторі. Простежено взаємозв'язки філософсько-освітніх ідей мислителя, що передбачають в кінцевому результаті виховання людини, яка здатна знайти шлях до конституювання сродності практично у всезагальній формі. Розглянуто освітні погляди українського філософа, що детермінують відповідний тип освіти і проявляються у свободі самовираження; в пошуках щастя, істини, себе; в русі до самоідентифікації, який проходить через самозаглиблення, самопізнання, «вслуховування в себе».

Ключові слова: метатеорія поглядів Г. Сковороди, філософсько-освітні погляди, «трисонячна єдність», праксис, самоідентифікація особистості, «сродність», ментальні цінності, «істинна» людина.

Аннотация. В статье раскрываются аксиологические горизонты образовательной отрасли с позиций концепта «трисолнечного единства» метатеории украинского мудреца Григория Сковороды. В контексте целостного подхода осмыслены ценности образования, человека и социума в современном социокультурном пространстве. Прослежены взаимосвязи философско-образовательных идей мыслителя, которые предполагают в конечном результате воспитание человека, способного найти путь к конституированию сродности практически всеобщей форме. Рассмотрены образовательные взгляды украинского философа, которые детерминируют соответствующий тип образования и проявляются в свободе самовыражения; в поисках счастья, истины, себя; в движении к самоидентификации, которое проходит через самоуглубление, самопознание, «вслушивание в себя».

Ключевые слова: метатеория взглядов Г. Сковороды, философско-образовательные взгляды, «трисолнечное единство», праксис, самоидентификация личности, «сродность», ментальные ценности, «истинный» человек.

Annotation. The research is an article to philosophical-educational comprehension of the H. Skovoroda's views metatheory, which is one of the phenomenons of Ukrainian people's national spirit, it's mentality and self-identification, philosophical-educational, value-oriented points of spiritual base, and it is one of the world scaled philosophical systems.

H. Skovoroda's views' metatheory is shown as a solid concept of the person's world, in Skovoroda's comprehension and transformation from the point of personality, anthropology, praxeology. The connections between philosophical ideas of the philosopher, which create the base of the pedagogical anthropology, social pedagogy and which would foresee as a result a person, that is able to find a way to the constituting relationship in general form, are traced as well too. The features of exathological motives of the philosophical ideas of H. Skovoroda is shown through the phenomenon of anticipation.

The genesis of the self-identification of the person on the way to it's national self-determination is traced; H. Skovoroda's views on the problem of the mentality of ukrainian nation are shown. The conceptual analysis of the philosophical ideas of H. Skovoroda's in the educational-philosophical space is done. The factors, that create the instability in the people's relationship's and problems of alienation, crush of the personality, deviant behavior.

Key words: *Metatheory of H. Skovoroda's views, praxis, praxeological approach, self-identification of a person, relationships, mental values, «real» person.*

Серед пріоритетів сучасної філософсько-освітньої рефлексії все актуальнішою є проблема самовартості та самодостатності української освіти, її конкурентоспроможності, можливостей репрезентувати і відстоювати власні науково-технічні, гуманітарні, культурно-історичні надбання на міжнародному рівні. Соціально-економічна та політична нестабільність, часткове та пролонговане реформування освіти, невизначеність її світоглядних імперативів, розмитість ціннісних об'єктів, непрофесіоналізм еліти, руйнування засадничих основ людської гідності, відповідальності, духовності змушує філософію освіти окреслювати оптимальні вектори її прогностичного поступу. Тому звертання до інтелектуально-духовної традиції українців, а в її контексті – до філософсько-освітніх джерел мудрості Григорія Сквороди є досить виправданим і доцільним.

Ми вважаємо, що постала необхідність осмислення творчості любомудра в рамках концепту філософії освіти, акцентування уваги на інноваційний потенціал його метатеорії у побудові освітньої парадигми як основного закону її теорії і практики. Творчість мислителя вивчається в різних галузях наукових знань – педагогіці, літературознавстві, культурології, релігієзнавстві, історії філософії тощо. Спадщина Г. Сквороди осмислена в наукових розвідках як вітчизняних, так і зарубіжних дослідників: Д. Багалія, А. Бичко, І. Бичка, І. Головахи, В. Горського, І. Іваня, В. Нічик, О. Марченка, М. Поповича, Л. Ушкалова, Д. Чижевського, В. Шаяна, В. Шевчука, В. Шинкарука, П. Юркевича та ін. Репрезентацію його поглядів знаходимо в дослідженнях сучасних вчених – М. Братасюк, С. Вільчинської, Г. Волинка, І. Захари, А. Карася, А. Мудрик, М. Скринника, Т. Чернеги та ін. Вагомий той факт, що концептуальні положення просвітителя займають важливе місце у дослідженнях Р. Арцишевського, В. Ільїна, В. Кременя, В. Лутая, І. Мисик, М. Романенка, О. Пунченка та ін. Проте, необхідно наголосити, що сучасна наукова думка представлена небагатьма доробками українських науковців в контексті інноваційного осмислення творчості Г. Сквороди (Н. Іванова, Н. Кавалерова та ін.) [3].

Принагідно зауважимо, що досить часто вчення філософа розглядалось в контексті застарілих підходів, стереотипів мислення, подекуди з позицій не цілком об'єктивних і достовірних. Тому **метою** статті є потреба розглянути філософсько-освітні погляди Г. Сквороди, його вчення про «трисонячну єдність» як основу метатеорії в контексті творчого, евристичного, духовно-онтологічного, національно-центрового мислення. Намагатимемось окреслити найвагоміші ціннісні виміри **освіти** як соціокультурного інституту нації, **людини** як суб'єкта освітніх ініціатив та **соціуму** – будівничого суспільства знань, що продукує нову якість мислення, життя та духовності.

Варто зазначити, що метатеорія поглядів Г. Сквороди осмислюється як цілісна, світоглядна система, феномен національного духу українського народу, його ментальності та самоідентифікації, а також мобільна, діяльна ціннісно-орієнтаційна стратегія творення особистості. Вважаємо, що методологічною матрицею метатеорії любомудра є вчення про «трисонячну єдність», пізнати, полюбити і відчувати яку було

сенсом усього життя українського філософа, а для сучасної освіти має бути філософсько-освітньою доктриною, яка вкорінює соціокультурний Всесвіт батьківщини у космічні модули світового ладу-буття.

«Трисонячна єдність» метатеорії Г. Сковороди універсально об'єктивується у цілісності мікрокосму, макрокосму і світу символів у вивченні людини в ракурсі персоналізму, екзистенціалізму, її онтологічного космізму тощо. Дана концепція дієва й у філософській антропології – теоретичній, прагматичній та антропології моралі в контексті культуротворчих домагань соціуму та особистості, є невід'ємною частиною ноосфери та ноосферного мислення. Законам «трисонячної єдності» підлягають також освітня теорія, практика і духовність як нерозривні складові філософії освіти, де здійснюються процеси гармонізації знань, людини та її майбутнього.

Як відомо, вченими доведено, що найбільшим у Всесвіті є число 1, тоді як всі інші числа виражаються у відносних частках до одиниці. Г. Сковорода у «Бесіді 2-й, названій OBSERVATORIUM SPECULA (по-єврейськи Сіон)» пропонує читачам таке поняття, як центр пресвятої вічності, який у храмах зображується таким чином: **в центрѣ треуголника око. 1) Алфа – всякую тварь предваряет. 2) ѱмега – послѣ всей твари остается. 3) Вита – есть раждающая и ищезающая средина, но по началу и концу вѣчная. Сія тройца есть единица: Трисолнечное единство, недремляющее око...** [5; с. 304]. Пізнання сакральної таємничості та мудрості одиниці у філософській концепції Г. Сковороди чекає ще своїх дослідників з новими стратегіями мислення та духовними цінностями. Наше бачення поняття «трисонячної єдності» не обмежується філософсько-освітньою рефлексією, проте в рамках цієї статті зупинимося на такому осмисленні.

Філософ наголошував, що людина, її думки і серце – трикутник «істинної» людини і коли вони зрівноважені, тоді настає душевний спокій. **«Мысль есть главною нашею точкою и среднею. А посему-то она часто и сердцем называется. И так, не вѣшняя наша плоть, но наша мысль – то главный наш человек. В ней-то мы стоим. А она есть нами»** [5; с. 160]. Людина ототожнюється із думкою, яка є духовним надбанням кожного, найбільшою цінністю. Що ж вона робить? **«Ищет своей сладости и покоя; покой же ея не в том, чтоб остановится и протягнутся, как мѣртвое тѣло, – живой ея натурѣ или природѣ сіе не сродно и [чуждо] – но противное сему: она, будто во странствіи находясь, ищет по мертвым стихіям своего сродства и, подлыми забавами не угасив, но пуце распалив свою жажду, тѣм стремителне от растлѣнной вещественной природы возносится к вышней господственной натурѣ, к родному своему и безначальному началу, дабы сіянія его и огнем тайнаго зрѣнія очистившись, уволнитись тѣлесной земли и землянаго тѣла... И сіе-то есть взыйти в покой божій, очиститися всякаго тлѣнія, // здѣлать совершенно волное стремление и безпрепятственное движение, вылетѣв из тѣсных вещества границ на свободу духа...»** [5; с. 349-350]. А оскільки людина, за визначенням С. Кримського, **«істота вертикальна, її життя вимірюється не в довжину, а у височінь ціннісного сходження»**, то філософії освіти необхідно **«міряти час вічністю як третьою правдою людської діяльності»**, актуалізуючи **«принцип екзистенційного крещендо»** [4; с. 355]. Ми погоджуємось із думкою вченого, що у викликах ХХІ століття повинен народитися третій світ ціннісних вимірів, які визначаються **красою, свободою та правдою**, і освіта має навчити не проголошувати мудрість, а видобувати її з навколишнього. Тому якість і результативність освітнього поступу людини у великій мірі залежить від внутрішнього позитиву, душевної рівноваги, «онтологічної зрілості» об'єкта педагогічних впливів – з однієї сторони, а з іншої – від зовнішніх чинників –

розвивального середовища, майстерності педагога, макро- і мікросоціального середовища.

Як відомо, проблема цілісності особистості, шляхи уникання її фрагментації розглядалися Г. Сковородою через поняття «зовнішньої» і «внутрішньої» людини. Деякі їх особливості взаємодії символізують процеси відчуження і роздвоєння. Рух «зовнішньої» людини, як «тіні», «проекції», «порожнечі» до гармонії з внутрішньою (серцем – думкою) проходить через матеріальне, побутове, плотське, світське. У діалозі «Потоп зміїний» в мирі й злагоді проходить розмова між Душею і Духом. Дух ніби контролює Душу, яка відповідає за зв'язок із матеріальним, але коли в людини перемагає «зовнішнє» – відбувається розпад особистості, внутрішній апокаліпсис. Філософ зазначає: *«Естли строиш дом, строй для обеих существа твоего частей – души и тѣла. Естли украшаеш и одѣваеш тѣло, не забывай и сердца. Два хлѣба, два дома и двѣ одежды, два рода всего есть по двое, затѣм что есть два человекѣ в человекѣ одном и два отца – небесный и земный, и два миры – первородный и временный, и двѣ натуры – божественная и тѣлесная, во всем-на-всем...»* [5; с. 353]. Філософія Г. Сковороди, як і філософія нестабільності, обґрунтовує ідею світоглядної цілісності, розкриває шляхи подолання розриву між знаннями і практикою, зовнішнім і внутрішнім світом людини, окреслює перспективи коеволуційного розвитку людини і природи.

Провідне місце у метатеорії Г. Сковороди посідає розроблена ним теорія пізнання. Він вважав, що можна пізнати світ, а також обидві людські «натури» – зовнішню і внутрішню. Та перш, ніж пізнати світ, людина повинна пізнати саму себе як частину Всесвіту. *«... не разумѣть себе самого, слово в слово, одно и то же есть, как и потеряют себе самого. Естли в твоём домѣ сокровище зарыто, а ты про то не знаешь, слово в слово, как бы его не бывало. Итак, познать себе самого, и сыскать себе самого, и найти человекѣ – все сіе одно значит»* [5; с. 159]. Г. Сковорода спрямовує намагання людини досягнути світ через пізнання себе. *«Смотрѣл ли ты на колос? Посмотри теперь на человекѣ и узнай его. Видал ли ты в колосѣ зерно, а теперь взгляни на сѣмя Авраамово да тут же и на твое. Видѣл ты в колосѣ солому с половой? Посмотри жь и на траву тлѣнную твоея плоти с пустым доселѣ цвѣтом пепелных твоих разсуждений. Усмотрѣл ты в колосѣ то, чего прежде не видывал? Теперь узнавай в человекѣ то, что для тебе видно не было. Видя колос, не видѣл его и не знал человекѣ, зная его»* [5; с. 181]. Філософія Сковороди глибоко оптимістична, життєстверджуюча, навчає прогнозувати результати пізнання світу, людей і себе.

Згідно цих міркувань, є потреба обмірковування на рівні філософії освіти цінності педагогічної праці, обґрунтування критеріїв її ефективності. А відповідно – підготовки молодого педагога до реалізації тих очікувань, які він повинен оправдати перед своїми вихованцями, їх батьками, суспільством, державою. Адже підготовка молодих педагогічних кадрів – це і проблема «людини на своєму місці», її покликання, обдарувань, нахилів, здібностей, талановитості, геніальності. «У тридцятилітніх ранок істини світати починає», – сказав любомудр. При умові «сродного» вибору педагогічної діяльності, певної міри накопичених знань, перевірених і апробованих педагогічною практикою – молода людина дійсно саме в тридцятилітній вік тільки починає мислити себе реалізованою особистістю в цій сфері.

Привертає заувага Г. Сковороди про єдність слова і справи в професійній діяльності вчителя. Слово, як одне з основних знарядь педагогічної діяльності (не упускаючи з поля зору мислячої душі), має бути результативним, ефективним, спонукати до дії. *«Нельзя построить словом, если тое ж самое разорять дѣлом. Сіе значит давать правила для корабельнаго строенія, а дѣлать тельгу»* [5; с. 440], – вважає

Григорій Савович. Адже кінцевим продуктом професійної діяльності педагога є людина і тут не можна схибити, працювати півсили, бо життя не сприйме напівпродукту, напівлюдини, викинувши її в світ девіантності і асоціального виміру. А далі Григорій Савич відзначає: *«Без святости життя корабельним мастером, может быть, можно здблаться, но проповдником // никак нельзя, развѣ мартышкою его»* [5; с. 440]. Український філософ ставить знак рівності між вчителем і проповідником в його соціальній та особистісній значимості, акцентуючи увагу на фаховій совісті вчителя.

Г. Сковорода ставить під сумнів штучне накопичення знань, які не завжди дієві і необхідні людині. Акцент «богопізнання» і «богобудівництва» він переносить в «духовне серце» людини, покладаючись на кожного, на його індивідуальний шлях до істини. В «Розмові п'яти подорожніх про істинне щастя в житті» розповідає байку про неграмотного Марка, який дістався до раю, не дивлячись на те, що зовсім не знав священних мов, не навчався в академіях, не читав богословських книжок. На запитання апостола Павла, хто ж поставив його на путь істини, Марко відповів, що допомогли йому в житті три принципи, за якими жив: перший – терпіння та вдячність; другий – свобода від мирських бажань, а третій – гармонія зовнішнього і внутрішнього світів. Філософ на завершення робить висновок: *«О благословенная и благодарная душа! Вниди во обитель отца твоего небеснаго и веселись вѣчно; мало ты кушал, а много сът»* [5; с. 346]. Істина відшукується у власному серці завдяки осмисленню всього, що людина робить, чим живе і у що вірить.

З іншого боку, сучасна наука, втрачаючи цілісність, піддається нищівному дробленню, перетворюється на калейдоскоп різних дисциплін, що займаються наносвітами, втрачає свою дотичність до людського життєвого світу, а звідси – і система знань стає більш відкритою, що унеможлиблює її прогностичну функцію, властиву закритим системам знань, які пов'язані із закритими системами людської дії. Видатний теолог К. Ранер, описуючи сучасну ситуацію в науковій сфері, вказував: «Сьогодні гуманітарне та природниче знання настільки диференційоване і настільки неосяжне, що його не може досягнути ані людство, ані суспільство в цілому; що стосується індивіда, то він стосовно цього знання стає дедалі «дурнішим», оскільки все менше здатний своєю індивідуальною свідомістю опанувати цю цілість, яка постійно зростає; адже навіть інтелектуал, освічена людина дедалі більше стає спеціалістом, який розуміється в дедалі меншому секторі знання» [6].

Тому з позицій філософії освіти вузькопрофільність і вузька спеціалізація зменшує не тільки світ людини в професійному, особистісному, методологічному та світоглядному плані. Все більшою є загроза «дроблення» функціональних можливостей мислення та інтелекту, зменшення частки творчості в процесах життєдіяльності, очевидцями чого є ми зараз. І якщо розглядати дану проблему в концепті «єдності раціональності», «єдності розуму», «єдності знань», то тут доречно вести мову про «єдність світу», його цілісність. І відповідь на запитання: чи взагалі можливе ціле у світі та як воно існує, – криється в надрах самої філософії, яка не повинна займатися конструюванням такої цілісності, а бути, як висловився Ю. Габермас, «хранителькою розуму», «хранителькою раціональності» [1]. І саме концепція «трисонячної єдності» спроможна в надрах філософії зберегти і примножити невтрачені смисли буття людини та її освіти.

Інтегративні процеси сучасності ставлять перед філософією освіти питання власного місця в європейському вимірі освіти. Це стосується не тільки прийняття спільних освітніх стандартів, визначення ступеня дотичності до європейської культурної традиції, але й важливості не втратити «самість», ідентичність, ментальні цінності і

духовні надбання, освітню традицію, представлену філософсько-освітніми концепціями К. Острозького, Ф. Прокоповича, К. Ушинського, А. Макаренка, С. Русової, Г. Вашенка, В. Сухомлинського та інших.

Ментальні цінності Г. Скворода трактує як форму прояву природи людини, яка є «всьому початкова причина і рушійна сила», називаючи її «матір'ю бажання». Природа є «той блаженний у людини дух», який закладено в нації генетично, і який був і залишається об'єктом маніпуляцій, знищення і приниження, як в часи Сквороди, так і на сучасний момент. Погоджуємось зі Сквородою, що «природа наснажує до діла і зміцнює до праці, роблячи її солодкою», але в тому випадку, коли є мета, (як власна, так і загальна), коли «природу» (за Сквородою), національний дух спонукає і рухає державотворча ідея. Без цієї ідеї, носієм якої є національна еліта, втрачає сенс будь-яка праця, а тим паче «сродна». Праця задля себе, «несродна», для задоволення власних амбіцій, матеріальних благ відчужує людину від національного соціокультурного простору. Не тільки суспільна, на нашу думку, а в першу чергу національно зорієнтована праця «сплітає творцеві своєму вінець радості». В даному контексті вона є «сродною» як для окремо взятого індивіда, так і для нації.

Уважаємо, що ідея держави та національна ідея є одним із чинників життєспроможності всього соціального організму нації. *«Труд есть живый и неуспянный всей машины ход потоль, поколь породит совершенное дбло...»* [5; с. 418]. Ментальний дух вчить кожного «вникати в самого себе», і слухати «Святого духа, що живе в середині і кличе», себто природу, ментальну енергію генів народу. І в цьому ракурсі ідея «сродності» Сквороди набуває рис універсальності в різних проявах буття, як явище всезагальне. Визначившись зі своєю ментальністю, із сутністю і напрямком руху національно ідентичного духу всього народу, можна говорити про «сродність» індивіда, нації, держави взагалі. В таких умовах проявляється той «таємний поклик», який кличе людину до праці – творчої чи відтворювальної, «poietis» (при реалізації привнесеної ззовні програми, наказу) чи «chretis» та її творчої різновидності «praxis». *«Когда человек не по своим прихотям и не по чужим советам, но, вникнув в самого себе и вняв живущему внутри и зовущему его святому духу, послѣдуя тайному его мановерію, принимается и придерживается той должности, для которой он в мірѣ родился, самым вышним к тому предопредѣлен»* [5; с. 418].

Ідея «сродності» Г. Сквороди в контексті філософії освіти бачиться як явище європейської культури, що є проявом покликання і вмінням жити не заради абстрактного світу (у Сквороди – видимого), а заради себе самого, «волі благого духу». «Хто може пектися про користь других, «презрев» власну», запитує філософ, ставлячи у соціокультурний контекст часу проблему реалізації покликання людини щодо здійснення свого діла, справи. На сьогоднішній день, це в першу чергу, стосується української політичної еліти. Адже сучасні дослідження українських вчених (В. Андрущенко, А. Кавалерова, В. Кременя, З. Самчука, О. Михальченка та ін.) доводять, що непрофесіоналізм української еліти призводить до катастрофічних наслідків для народу. Підсумовуючи сказане, відмітимо, що ідея «сродності» філософії Г. Сквороди сягає своїми коренями природи ментальності нації: «сродність» є не тільки і не стільки чинником «істинної» людини, а й фактором її національної самоідентичності, формою прояву ментального духу особистості, нації і народу.

Зрозуміти «сродність» і «несродність» дозволяє принцип «нерівної рівності» Г. Сквороди. Ідея «сродності» стає складовою смисложиттєвих цінностей людини через іманентні сторони діяльності: такі як принцип «елімінації труднощів», «нерівної рівності», принцип «вслуховування в себе». Знаходить спільні дотичності між творчістю

і «сродністю» освітній практиці, який екзистенцією душі перетворюється у всезагальний: турбота – це рух душі, а життя – це рух. Ідея «сродності» і антропоцентризму входить в протиріччя з концепцією «інформаційного суспільства», де виробництво і споживання інформації збільшує знання людини, підвищує організованість в довіллі і зменшує ентропію. Кінцевою метою суспільного розвитку є забезпечення такого життя, якого заслуговує людина як універсальна, відкрита і здатна до безконечного саморозвитку, система. Але інформація, яка пропонується зараз суспільству, має найчастіше сугестивний характер, тобто не спонукає до роздумів, а програмує на певні думки і дії. Водночас, однією із суттєвих властивостей людини є здатність до самопізнання, самоаналізу і рефлексії, тобто до інтроспекції. Інтроспекція дозволяє людині бути в злагоді із собою і зрозуміти, чого вона насправді хоче, й відповідно до цього розробити план своєї активності [2; с. 89]. Тому ідея «сродності», самопізнання Г. Сквороди не втрачає своєї ваги й тепер в українському суспільстві, адже їй під силу стати методологічним буфером, технологією виживання сучасної людини в умовах маніпуляції її свідомістю і життєвими векторами.

Отже, значення творчості мислителя для сучасного освітнього простору України – у зрідненості ідей філософа із сьогоденням, вкорінені в культуру та освіту через вищі духовні цінності особистості. Самовизначення індивідом власних ціннісних орієнтирів проєктуються в етичний вимір індивідуального та соціального буття. Відшукати свій потенціал, активізувати енергію націєтворення, знайти внутрішню гармонію зі світом і самим собою – завдання Людини ХХІ століття, для якої мудрість Г. Сквороди є смисложиттєвою Біблією, «трисонячною єдністю», рушійною енергією взаємспівтворчості. Напрямки майбутніх науково-філософських рефлексій метатеорії Г. Сквороди мають сенс і можливості здійснюватись у такому контексті.

Список використаних джерел

1. Габермас Ю. Єдність розуму в розмаїтті його голосів / Ю. Габермас ; [пер. з німецької А. М. Єрмоленка] // А. М. Єрмоленко. Комунікативна практична філософія. — К. : Лібра, 1999. — С. 255 — 286.
2. Запорожченко О. Гуманізація та відчуження людини: проблеми та перспективи. / О. Запорожченко, В. Кавалеров. Монографія. — Одеса: «Астропринт», 2005. — С.82.
3. Кавалерова Н. Філософсько-освітні горизонти Григорія Сквороди: [монографія] / Н.А. Кавалерова, Н.В. Іванова. — Одеса : Астропринт, 2010. — 152 с.
4. Кримський С. Під сигнатурою Софії / С. Б. Кримський. — К. : Вид. дім «Києво-Могилянська академія», 2008. — С. 355.
5. Скворода Г.С. Повне зібрання творів у двох томах / АН УРСР. Ін-т філософії; Редкол.: В.І. Шинкарук та ін. — К.: Наукова думка, 1973. — Т.1. — 532 с.
6. Rahner K. Uber die intellektuelle Geduld mit sich selbst // Toleranz. Tubinger Universitatsreden. — Tubingen, 1982. — Bd. 31.

Стаття надійшла до редакції 25 квітня 2015 року.

ОСУД ЮРБИ ЯК СПОЖИВАЦЬКОГО СУСПІЛЬСТВА У ТВОРАХ ГРИГОРІЯ СКВОРОДИ

Анотація. Розглянуті думки Григорія Сквороди про юрбу як суспільство споживання, що є причиною страждань і нещастя людини.

Ключові слова: Скворода, юрба, суспільство споживання, нещастя.

Аннотация. Рассмотрены мысли Григория Сквороды о толпе как обществе потребления, которое является причиной несчастья человека.

Ключевые слова: Скворода, толпа, общество потребления, несчастье.

Annotation. Skovoroda's thoughts about the crowd as a consumer society, what is the cause of suffering and disaster of human, are considered.

Key words: Skovoroda, crowd, consumer society, disaster.

Нині соціологи й філософи багато уваги приділяють характеристиці суспільства споживання, ознаки якого вбачають насамперед у розвинутих країнах. Назва його походить від латинського дієслова *consumere*, яке має багато значень: витратити, розтрачувати; вичерпувати, проїдати; винищувати, виснажувати, ослабляти, розтринькувати, марнувати, губити, безуспішно застосовувати, тощо. Англійська мова запозичила це слово з майже усіма відтінками значень, і нині соціологи застосовують ці визначення в багатьох випадках для характеристики сучасного суспільства.

Чи бачив ознаки такого суспільства споживання Григорій Скворода у свій час? Спробуємо вчитатися в його думки, висловлені у багатьох творах, листах, присвятах до творів тощо. Знаємо, що український любомудр багато розмірковував над тим, як вказати людині шлях до щастя, як втихомирити її душу серед бурхливих хвиль житейського моря, знайти тиху гавань, той рятівний якір, що втримає корабель життя навіть у час найлютішого шторму. Письменник-філософ присвятив таким пошукам усе своє життя, а його вчення – це насамперед вчення про щастя людини.

Він пильно придивлявся до навколишніх людей – сучасного йому суспільства, і його бентежили їхні дріб'язкові інтереси, марнотратство, невміння розпорядитися дорожочинним скарбом – виділеним долею життям: *«Представте себѣ смѣсь людей во всю жизнь, а паче в кончину лѣт своих, тоскою, малодушіем, отверженіем утѣх, задумчивою грустью, печалью, страхом, среди изобилія отчаяніем без ослабы мучащихся» - таке суспільство забуло, що «царство Боже всередині вас»* [1; 1, с. 357]. У творі «Кольцо», переконуючи, що «разсуждать о мирѣ должно говорить осторожно и мирно», Скворода згадує притчу про європейців-подорожніх, які розпитували в Індії мудреця про шлях. Старий запропонував їм два шляхи: один прямиий, а другий «з обиняком», і радив триматися другого шляху, який значно довший, проте правильний і безпечний: *«Не спѣшите и дальѣ пройдете, будьте осторожны, помните, что вы в Индии»* (1; 1, с. 358). Під приводом того, що вони озброєні й не з лякливих, подорожні обрали прямиий шлях, де невдовзі знайшли міхи поживи й пиття, відпочили й у пошуках іншої поживи натрапили на дракона, який їх пожер. Врятувався лише один,

боязливий і обережний, справдивши приказку: *«Боязливаго сына матери плакать нѣчего»*.

Цю байку Сковорода вважає прообразом людського життя, де людину губить «скоропостижная наглость»: *«Посмотрите на людскую толпу и смѣсь, увидите, что не точію пожилые, но и самые с них молодчики льстят себѣ, что они вооружены рогом единорога, спасающим их от нещастія, уповая, что как очам их очки, так свѣт и совѣт не нуженсердцу их»* [1; 1, с. 359]. Отже, юрба самовпевнена, сповнена неповаги до мудрих порад, поспішає збагатитись усілякими світськими знаннями й благами, забуваючи, що все це минуще, невагоме, не приносить справжнього щастя. У тому ж творі «Кольцо» Автор іронічно згадує «молокососного мудреца», який вивчивши кілька мов, *«здѣляется двух или трех языков попуаем»*, а побувавши у кількох знатних компаніях і в славних містах, «вооружится арифметикою и геометрическими кубами», викличе захоплення кількох сучасників, і цим ще дужче запишається. У його часи таких «молокососних мудреців» очевидно не бракувало, бо філософ іронічно натякає, що для них «Платоны, Солоны, Сократы, Пифагоры, Цицероны и вся древность суть одни только метелики, над поверхностью земли летающія», а нинішня премудрість, на їхню думку, значно перевищує мудрість тих давніх, «непросвѣщенных вѣков», і вони самовпевнено намагаються її тлумачити: *«Тогда-то уже всѣх древних вѣкоів рѣченія великій сей Дій пересуживает и, будто ювелир камушки, по своему благовольнію то одобряет, то обезцѣняет, здѣлавшись вселенским судіею»* [1; 1, с. 359]. Не менше обурений філософ і мудрецами, які не прагнуть вникнути в суть Святого Письма, вважаючи його марновірством: *«Все то у него суетвѣрие, что понять и принять горячѣка его не может»* [1; 1, с. 239].

В одному з листів до улюбленого учня Михайла Ковалинського (від 23-26 січня 1763 р.) Сковорода змальовує навколишній людський світ вельми непривабливо, зауваживши на початку, що такі люди-юрба живуть, щоб їсти й пити. *«Зійди тепер на високу вежу й допоможи своїй душі побачити те, що хвилює юрбу, – запрошує учитель-наставник молодого Михайла. – Ти побачиш, що один мучиться коростою, другий – пропасницею, третій подагрою, четвертий – епілепсією, п'ятий – водячкою; у одного гниють зуби, у другого – нутроці; деякі до того жалюгідні, що здається, ніби вони носять не тіло, а живий труп. Я вже не буду говорити про легкі хвороби: кашель, виснаження, зловонне дихання та ін. З таких-от, тобто з нездорових членів, і складається цей світ, який би він не був за розміром»* [1; 2, с. 265]. У цьому натовпі дуже мало людей здорових тілом, бо вони тільки недавно потрапили в тенета хвороб, і ще не зараховані до зазначеного вище стану, проте поспішають, біжать до нього, їх підганяють фурії до таких «преславних» нагород. Розум їх пошкоджений і насичений отруйними вченнями, переконаний Сковорода, вважаючи, що хвороби тіла людей юрби породжені насамперед душевними хворобами. Не можна мати здорове тіло, якщо раніше була хвора душа, а людина юрби не поспішає її оздоровити.

Душевні хвороби філософ пов'язує з небажанням людей юрби думати, аналізувати, розмірковувати, адже просто світські знання, на його думку, не додають мудрості. Пиху людей юрби поглиблює глупота, вона бере на себе непосильний тягар незаслужених почесностей, адже людина, ледь «краями вуст вкусивши від дійсної мудрості, принаймні, не може бути скромною». Сковорода підтверджує власне переконання словами Плутарха: *«Землероби, – каже він, – з задоволенням бачать колосся, похилене до землі, те ж колосся, яке через свою легкість піднімається догори, вважають пустим і вимолоченим. Бо подібно до того, як пшеничні колоски без зерен легко піднімаються серед інших, повні ж і тяжкі, ховаючись, спускаються додолу, так і*

серед людей, хто найпорожніший і позбавлений серйозності, той і найлегше пнеться до почесей, нахабний, його обличчя і хода сповнені ниخي і презирства, які не визнають нікого» [1; 2, с. 300].

Г. Сковорода не перестає спонукати свого улюбленого учня розмірковувати над прикладами з античної літератури, навчатись із досвіду власного й інших людей, бо це дозволяє уникнути шляху юрби, який філософ вважає вкрай неприйнятним і хибним. Приклади-видовища з античних творів, життєвий досвід інших допоможе кожному, особливо молодій людині, піднявшись на юрбою, помітити її жалюгідні потуги, які складно назвати справжнім життям: *«Для чого ж вам розглядати ці розкішні видовища поган? Хіба світ і натовп – не краще видовище, до того ж безплатне, подібне до відомого Піфагорівського торжища? Ти бачиш, як один стогне під тягарем боргів, другий мучиться честолюбством, третій – скупістю, четвертий – нездоровим бажанням вивчити безглузді речі. І хто їх всіх перерахує? Розбери душевні почуття, і ти впевнишся»* [1; 2, с. 302]. В інших листах зустрічаємо подекуди іронічні, навіть обурливі зауваги Сковороди щодо людей юрби, натовпу, яких він презирливо називає «чернь»: *«Чернь пиячить, а ми не поговоримо про достойні речі?»* [1; 2, с. 304], *«Бо ти знаєш, як безмежно заздрісна і брехлива людська чернь»*, – у розпачі стверджує філософ, змушений приховувати свої контакти з Михайлом [1; 2, с. 308]. Його тривоги пов'язані не так з власною репутацією, як з думкою про погане оточення, в яке може потрапити його учень. *«Уникай товариства поганих людей!... Тікай від них далеко!.. Збережи тіло в чистоті! А перш за все збережи душу!.. Хай не хвилюють тебе палаци, замки і храми рукотворні»*, – в розпачі пише Сковорода, застерігаючи Михайла від спокус людського світу [1; 2, с. 307].

Самовпевнене й сповнене гордині суспільство прагне багато знати про зовнішній світ, вивчаючи різні науки, але Сковорода вважає це марною тратою часу. Багато знати не означає бути щасливим; це вселяє людям лише заздрість, ненависть, наклепи і невдоволення. Щасливим не зробить людину й участь у світських розвагах, які досить привабливі для молодих людей. *«Що ж тебе ризе? – звертається філософ-наставник до свого учня. – Чи не те, що ти не береш участі в пияцтві з ненажерами? Що в палацах князів не граєш у кості? Що ти не танцюєш? Що не перебуваєш у війську? Якщо ці жалюгідні речі захоплюють тебе, то ти ще не мудрий, а один із юрби. Ти ще не блаженний, якщо поза собою шукаєш якихось благ»* [1; 2, с. 309]. Коли юрбу хвилюють жалюгідні речі – слава, розкішне життя, почесі, багатство, високі посади, честолюбство й марнолюбство, Сковорода привертає увагу свого учня-друга до їх непостійності, тимчасовості як згубних для душі пристрастей, які треба заглушити й приборкати. Вони не гідні мудрої, чесною й благородною людини. Щоб стати такою людиною, треба пам'ятати про ворогів, з якими християнин повинен постійно воювати. Першим серед них є світ – нарум'янена мавпа, названа Христом прикрашеною труною – це ще один образ світу-натовпу, юрби, окреслений Сковородою у листах до Михайла [1; 2, с. 316]. Ще один образ світу – пишний бенкет, на якому перші місця посідають «пустомудрі»; участь у цьому бенкеті, тобто життя у такому світі є справжнім випробуванням для мудрої людини, благородного й чесного мужа, слушно вважає філософ [1; 2, с. 329]. Життя у світі людей – це справжня військова служба, де завжди треба бути готовим до оборони від нападу заздрісної юрби, адже «такий уже світ, що, якщо сам чого-небудь зробити не може, іншим заздрить» [1; 2, с. 330]. Сковорода, як свідчать його зізнання в листах до Михайла, відчував постійну небезпеку і для себе, і для свого учня з боку заздрісного світу-натовпу, «зграї скорпіонів», які постійно готують жало. Заспокоює себе філософ тим, що в Індії лікують укуси скорпіонів, натираючи рану

тими ж скорпіонами, «і природа прекрасного така, що чим більше до нього зустрічається перешкод, тим більше до нього тягне, на зразок того найблагороднішого й найтвердішого металу, який, чим більше третється об землю, тим прекрасніше виблискує» [1; 2, с. 332]. Отже, боротьба проти глупоти й жорстокості заздрісного натовпу загартовує в доблестях і чеснотах. Не подобатись поганим похвально, – повчає свого учня Сковорода, «чи лихословлять вони, чи обурюються, ти вперто продовжуй іти шляхом добра, а іншому не надавай ніякого значення і зневажай їх, як болотних жаб. Якщо вони самих себе ненавидять і щоденно вбивають, то як же ти станеш вимагати від них, щоб вони іншим робили добро? Немає нічого жалюгіднішого, ніж вони, і ти щасливий, що їх злобу бог обертає на твою користь», – такі уроки виносить мудрий філософ із спілкування з заздрісниками-юрбою [1; 2, с. 333-334]. Допоможуть тут філософські розмірковування, до яких юрба ніколи не вдається у гонитві за марними світськими розвагами.

У всьому, навіть у поганих речах, можна знайти здорове, повчальне зерно – це аксіома, якої Сковорода завжди дотримувався, виходячи з власного розуміння життя і філософії. Біограф мислителя М. Ковалинський передає відповідь Сковорода на запитання одного з учених про філософію, як основну мету людського життя: *«Голова людських справ є її дух, думки, серце. Кожен має мету в житті, та не кожен головну мету, тобто не кожен займається головою життя. Один займається черевом життя, тобто всі свої справи спрямовує, щоб дати життя череву; інший – очам, інший – волоссю, інший ногам та різним органам тіла; ще один – одягу та іншим бездушним речам; філософія, або любомудріє спрямовує все коло своїх справ на той кінець, щоб дати життя нашому духові, благородство серцю, світлість думкам, як голові всього. Коли дух в людині веселий, думки спокійні, серце мирне, то все світле, щасливе, блаженне»* [1; 2, с. 465]. Натовпові це недосяжне, бо людина з юрби не прагне до філософських роздумів – вона насолоджується матеріальними благами, досягнення яких ставить собі за мету життя.

Натовп, юрба, суспільство споживання тим відрізняється від розсудливих людей, що не вміє і не бажає навчатися у всьому, навіть у життєвих випробуваннях знаходити позитивні риси. Натовп нерозважливий в нещастях, нарікає на негарзди й нестатки, не розуміючи основної життєвої мудрості: задовольняйся доступним. Перш за все треба навчитися, радить Сковорода, все гірке перетворювати в насолоду, подібно як мудрий Zenon, коли останнє його судно з товаром потопила буря, сказав: *«Слава тобі, господи! Переводиш-де мене из богатства в нищету. Нынѣ могу мудрствовать о спасеніи душевном, а не о тѣлесном богатствѣ»* [1; 2, с. 206]. Філософські розмірковування, недоступні людині з юрби, можуть врятувати від багатьох нещасть, позбавити важких переживань, адже незнайомі з міркуваннями, незвиклі думати люди *«не точію своїх любезных нещастіем, но и злобою своих врагов безпокоятся. Видѣ зависть, ненависть, клевета, памятозлобіе само себе жжѣет и снѣдает»* [1; 2, с. 207]. Світ, суспільство споживання страждає від заздрощів, забуваючи про вигоди свого стану і про те, чим спокійно володіє: *«По крайней мѣрѣ да не равняем нас со превозшедшими нас. Сим-то пороком весь мыр страдает ... Не борися со сильнѣйшим тебе и не ровняйся с вышшим тебе. Борися со слабѣйшими тебе и оглянься, коль многое множество ниже тебе и ревнуют твоему щастію!»* [1; 2, с. 209].

Багато мудрих сентенцій знаходить Сковорода у творах Плутарха для втихомирення юрби з її бажанням багатства, почестей, світських насолод, наводячи приклади античних любомудрів, думки яких вважав дуже переконливими. Саме з життя античних він робить висновки, що важливою причиною страждань людей із натовпу, які не бажають розмірковувати над життям, є самолюбство. Одержима цією пристрастю

людина *«затвѣает дѣла не по силѣ своей»*, біс самолюбної волі прагне загарбати всі обдарування й мучиться, якщо не перевищив своїх суперників не тільки садами, звиринцями, оранжереями, а й кіньми, псами, птахами, й рибами, як сіцилійський тиран Діонісій. *«Безумный же народ всѣ качества в едино мѣсто сліяты и похитить рвется, дабы быть купно и градоначальником и военачальником, богословом и философом, и мырским и монахом; пиктором и поваром, птицею и звѣрем; теплым и студеным...»* [1; 2, с. 210]. Від такого самолюбства, гордині, нерозуміння свого призначення і межі своїх можливостей у людини з юрби виростає невдоволення життям і всі інші нещастя. Сковорода радить пізнавати себе, частіше розмірковувати над своїми можливостями й здібностями, навчитись вдовольнятися доступним і легко досяжним.

Захоплена власними бажаннями, славою, почестями й багатством самовпевнена людина натовпу не хоче пам'ятати, що в цьому світі немає нічого тривалого й постійного. Її життя сповнене тривоги ще й тому, що вона часто живе спогадами про минуле, яке видається кращим і приємнішим, або знаходить там лише нещастя й нестатки. Філософ вважає, що не треба оглядатися назад і жити минулим, особливо спогадами про негаразди й нещастя, бо людина повинна дивитися вперед, багатою уявою пробуджувати приємні спогади, картини майбутнього. Це допомагає долати різні неприємності в житті, адже *«мыр сей и жизнь наша то темнѣет, то свѣтитя, и без примѣса нигдѣ и ни в чем не бывает... Не бываймо бѣшенно падки и жадны к богатству и чести, тогда она нам будет сладчайшая и трата ея не обезпokoит нас. Ибо жаркая жадность разжедает жестокой страх, а страх, раздувая пламень жадности, дабы не потерять, мѣшает наслаждаться»* [1; 2, с. 212].

Людина з юрби не готова до життєвих випробувань, вона не замислюється над тонкощами життя, яке може принести будь-яку несподіванку: можна втратити чин, багатство, можуть зрадити дружина і тварини, можновладці можуть позбутися влади й поваги громадян. До всього готова тільки мудра людина, яка завжди знайде розраду в нещасті, зокрема, покладаючись на те, що доля-фортуна *«у тебе отнять может то едино, что пустое, а над истинным добром твоим не имѣет власти. Сердце твое, мысли твои, дух твой и разум, иже есть корень и начало твоея фортуны, подверженныя плоти, разумѣи ли?»* [1; 2, с. 213].

Найбільшим нещастям юрби Г. Сковорода вважає невміння цінувати нею життя і насолоджуватися його благами, бути задоволеними тими подарунками долі, які доступні і якими володієш. Людина з юрби прагне завжди більшого, не розуміючи, що таке прагнення не приносить щастя, бо завжди породжує ще більші «апетити», заздрість іншому і невдоволення життям. Керований своїми ідеями «равное всѣм равенство» та «сродна праця» мисленик прагне настановити юрбу-суспільство на щасливе життя: *«Всяк жребіем своим да будет доволен! Цар – владычеством, богослов – зрѣніем воскресенія, мудрец – обрѣтеніем истины, благочестивый – житіем добродѣтельным, богатый – богатством. Всяк имѣет свое зло и добро, и каждому свое дано. А нынѣ все-на-все рвемся для одних нас заграбятъ и, будто гроздіе от тернія, обирають пялимся, возненавидѣв чрез неблагодарность собственну жизнь нашу, аки бѣдну и недостаточну. Не сіяет ли сія истина и во всемирной экономіи?»*, – слушно зауважує філософ [1; 2, с. 211].

Наскрізною ниткою у всіх роздумах Сковороди про світ як натовп і юрбу проглядається його переконання, що людина з юрби не прагне і не хоче думати, розмірковувати над життям, своїми вчинками. Ця думка дуже своєчасна і для нашого суспільства: багато людей нині не прагнуть самостійно вирішувати власні проблеми – дається взнаки виплеканий у радянські часи патерналізм. Люди воліють проміняти

свободу і можливість самостійного вирішення своїх проблем на політичну, соціальну, релігійну, взагалі будь-яку залежність, втікають у партії, секти, угруповання, аби лише позбутися турботи думати про себе, самому вирішувати свої проблеми, як це належить у громадянському суспільстві. Такі залежні люди охоче довіряють нечесним лідерам-поводирям, що не шкодують красивих обіцянок, примарного, міфічно швидкого добробуту, вирішення всіх проблем; незабаром розчаровуючись і в цьому лідерові, як і в попередніх, бо він жодних обіцянок не виконує, оскільки й не гадав їх реалізовувати. Особливо цими вадами страждає сьогочасне суспільство споживання, не пам'ятаючи уроків Стародавнього Риму, коли імператори охоче реалізовували вимоги натовпу щодо «хліба і видовищ».

Г. Сковорода добре знав ці «уроки», тому застерігає своїх сучасників від бездумного існування: *«Коль не разумьют люде, что внутрь нас тайно живет истинное добро, которое ни тля не тлит, ни тать не подкапывает. Зачем же ты, человек, боишься фортуны? Видишь ли, что она у тебе отнять может то едино, что пустое, а над истинным добром твоим не имьет власти. Оно при тебѣ вьвѣки, во вьчной твоей власти. Сердце твое, мысли твои, дух твой и разум, иже есть корень и начало твоея фортуны, подверженныя плоти, разумьеш ли? Коликая его цѣна и величество? Ах, узнай себе, человек!»* [1; 2, с. 213]. З людиною завжди повинні бути «дух благочестія, дух премудрости и разума, дух истины», вважає навчитель, наголошуючи, що людина – одухотворена істота, покликана аналізувати й творити.

Мудра людина, яка навчилася розмірковувати над пригодами повсякденного життя, філософськи сприймати не тільки його прикрощі, негаразди й нестатки, а й моменти насолоди, ніколи не впадає у відчай, бо все сприймає спокійно і діє врівноважено. Не такою є людина натовпу, але Сковорода наївно сподівається настановити якнайбільше своїх сучасників, переконати їх у тому, що вони самі є будівничими власного щасливого життя. Роздумами, міркуваннями, вірить філософ, можна здолати навіть страх смерті: *«Почаще помышлять о смерти должно и протчих горестях. Тогда уразумьем, что многия мы от слѣпаго сего мыра испили мнѣния, котория, если ражжевать, из горких збѣлаются сладкими»* [1; 2, с. 214].

Замислившись над своїми вчинками, життям в цілому, людина обов'язково прийде до висновку, що найцінніше в цьому житті – це чиста совість, – так настановляє Сковорода, адже єдиною в наших силах у цьому світі є здатність міркувати і зберігати чистою свою совість. Внутрішній жар чи холод більше небезпечний, ніж зовнішні негаразди, і жодні принади світу не можуть втішити, загасити внутрішню «пожежу», якщо *«в тайностях сердечных тайным громом и молнією поражается от совѣсти и видит внутрь, в зеркаль вьчных правды, что сам он есть виною разореннаго своего душевнаго града, таковому сердцу вся тварь, весь мир и всѣ его дарования утѣшеній дать не довлѣют. Ни великолѣпный дом, ни царственный род, ни высочайший чин, ни тысячи злата и сребра, ни ученіе, ни ангельскій язык, но только едина и дружественная милосердная совѣсть. Она-то есть внутрь нас источник всѣх чистых и честных наших дѣл»* [1; 2, с. 214].

У суспільстві багато зла і нещастя, і в цьому вина самих людей, які не вміють цінувати життя, не замислюються над вагомістю кожної миті, не наповнюють її добрими справами. Спраглий розгад і насолоди натовп ніколи не вдоволений тим, чим володіє, тому Григорій Сковорода закликає своїх сучасників (і нас з вами): *«Не подражаймо слѣпому народу. Он отлагает свое веселіе на учрежденныя человеком праздники, дабы не сегодня, но в то время наемным поутѣшиться смѣхом, зѣвая на мздоимных театрах. Что за вздор? На комедіях, на праздниках, человеком установленных, и*

торжества опрятны, одѣты, тихи, спокойны, веселы; нѣтъ тогда плача и смущенія, а всеобщій наш праздник богом узаконенный. Торжества виновницу, жизнь нашу, безобразно оскверняем в рыданіях, в слезах, в жалобах, в горестях, ропотах, почти всю ее истощаем. Чудо воистину!» [1; 2, с.215].

Можна знайти у творах нашого любомудра ще багато думок про те, як людині навчитися цінувати життя як подарунок Бога і долі, як зробити його приемним і почуватися щасливим, та всі вони пронизані одним лейтмотивом: людина не повинна постійно дбати про матеріальні блага й почесні, адже вони проминуші й не дають справжньої насолоди. Такі прагнення розпалюють заздрощі й породжують різні шкідливі, негідні мудрої людини пристрасті, уподібнюють її до ненаситної юрби й примітивного натовпу, спраглою видовищ і дармового хліба. Суспільство споживання не має майбутнього – воно само себе знищує у взаємних поборюваннях. Справжня людина як «істинний чоловік», вважає Сковорода, завжди орієнтується на вічні духовні скарби, які прагне поповнювати й помножувати впродовж всього життя.

Список використаних джерел

1. Сковорода Григорій. Повне зібрання творів : У двох томах / Григорій Сковорода. – К.: Наукова думка, 1973.– Т.1 – 531 с.; Т.2 – 574 с.

Стаття надійшла до редакції 06 січня 2015 року.

УДК 179.9(092)

Олена Кравченко
(м. Переяслав-Хмельницький)

МОРАЛЬНО-ЕТИЧНИЙ ВИМІР ЛЮДСЬКИХ ЧЕСНОТ У ФІЛОСОФІЇ ГРИГОРІЯ СКВОРОДИ

Анотація. У статті досліджується етико-антропологічне вчення Г. Сквороди в контексті формування культури бароко в Україні. Зокрема, визначено специфіку інтерпретації філософом морально-етичного виміру людських чеснот. Розглянуто два види чеснот за вченням Г. Сквороди: «чесноти у повному розумінні» (віра, надія і любов) та всі інші чесноти, а також засоби для їх досягнення.

Ключові слова: етика, Бог, людина, чесноти, душа, самопізнання, добро, воля, щастя.

Аннотация. В статье исследуется этико-антропологическое учение Г. Сквороды в контексте формирования культуры барокко в Украине. В частности, определена специфика интерпретации философом морально-этического измерения человеческих добродетелей. Рассмотрены два вида добродетелей согласно учения Г. Сквороды: «добродетели в полном понимании» (вера, надежда и любовь) и все другие добродетели, а также средства для их достижения.

Ключевые слова: этика, Бог, человек, добродетели, душа, самопознание, добро, воля, счастье.

Annotation. In the article they are investigated the ethics-anthropological studies of H. Skovoroda in the context of forming of baroque culture in Ukraine. In particular, it is determined the specific of the interpretation by the philosopher the mental and ethical measuring of human virtues. Two types of virtues of H. Skovoroda are considered: «virtues in the complete understanding» (faith, hope and love) and all other virtues, and also facilities for their achievement.

Key words: ethics, God, man, virtues, soul, self-cognition, kindness, will, happiness.

Актуальність теми дослідження. Існуючий соціальний устрій, його установки, традиції, звичаї підтримують у суспільстві свій власний склад моральності. Але сьогодення доба вимагає перегляду деяких понять моралі, бо все гостріших ознак набувають вияви у сфері соціокультурних протиріч, низької загальної культури, бездуховності і морально-емоційної роз'єднаності людей. Тому звернення до морально-етичного аспекту чеснот, які має опанувати особистість і про які говорив у своїй філософії ще Григорій Скворода, є надзвичайно важливим.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Постать Григорія Сквороди більшою чи меншою мірою постійно викликала цікавість у дослідників, а самотність думок українського філософа зумовила широкий діапазон оцінок його поглядів. Досить пригадати класичні студії В. Ерна, Д. Багалія, Д. Оляччина, Д. Чижевського, а також ґрунтовні сквородинознавчі розвідки О. Єфіменко, П. Житецького, Ф. Зеленогорського, Ф. Кудринського, М. Петрова, М. Сумцова та інших. Але багато вчених ХІХ – початку ХХ ст. вважали, що між видатним філософом і його добою зв'язків не було, що він був людиною, відірваною від свого часу.

Таку позицію спростовують сучасні дослідники Л. Довга, С. Кримський, Д. Наливайко, А. Макаров, М. Попович, М. Ткачук. Науковці вивчають творчість Г.Сковороди у тісному зв'язку з художньою та науковою спадщиною українських культурних діячів Київської Русі, вчених із братств, професорів Києво-Могилянської академії, шукають відгомін його ідей у мислителів України XIX ст. Зокрема, у працях В. Горського, І. Захари, І. Іваня, С. Йосипенка, М. Кашуби, В. Литвинова, В. Нічик, І. Паславського, А. Пашука, Я. Стратій та інших дослідників, доведено спадкоємний зв'язок вчення Григорія Савича з попереднім розвитком української філософської думки.

Проте аналіз праць вітчизняних дослідників дає підстави вважати, що у прямій постановці питання про специфіку інтерпретації людських чеснот у філософії Г.Сковороди вчені не розглядали.

Мета статті – визначити та проаналізувати морально-етичний вимір людських чеснот у філософському дискурсі Г. С. Сковороди.

Виклад основного матеріалу. Етичні вчення XVII ст. були тісно пов'язані з усіма сферами суспільного життя доби та розвивалися у двох взаємозв'язаних напрямках: теоретичному і практичному. Теоретична етика окреслювала принципи положення ментальності свого часу. Основними її проблемами були: місце людини у світі, найвищі людські цінності, свобода волі й міра відповідальності людини за свої вчинки. Практична етика давала конкретні рецепти як найкраще розпорядитися власною долею, щоб і на землі досягти блага, тобто щастя. В практичному руслі напрацьовувалися системи виховання, вивчалися основні критерії оцінки людської досконалості та виводилися основні чесноти, які має опанувати «людина-герой». Сама чеснота трактувалася як моральний навик, притаманний волі, який схиляє її до моральних добрих вчинків і полягає в поміркованості у стосунках як із суб'єктом, так і зі соціумом.

У розумінні Г. Сковородою людських чеснот, їх дwonатурної природи та ступенеподібного сходження від «плотського», земного до Божественного рельєфно виявилася суперечність світосприймання барокового типу, яка тяжіла до синтезу ідеалу сміливої, діяльної людини та трансцендентних цінностей християнства доби Середньовіччя. У листі до свого товариша філософ розмірковує про два види чеснот: *«...один вид охоплює те, що називається чеснотами у повному розумінні, до яких, як до мети, прагнуть всі інші чесноти. Ці останні і становлять другий вид»* (*«...unum genus, quo complectuntur quae vocantur proprie virtutes, ad quas velut ad finem ceterae referuntur; quod alterum genus est scilicet»*) [3; с. 279]. Чеснотами у повному розумінні Г. Сковорода називає віру, надію і любов, «господарем яких є сам суцїй, або Бог», і які «без кінця творять». *«Властивість віри – помічати або розуміти, а чим більше хто помічає, тим більше плекає надії, а чим більше плекає надії, тим подум'яніше любить, з радістю творить добро, безмежно і безмірно, наскільки це можливо»* (*«Fidei proprium cernere sive intelligere, quoque plus cernit, plus sperat, quo magis sperat, ardentius amat, gaudens bene facere, quantum fieri potest latissime sine ullo fine modoque»*) [3; с. 279]. Віра дозволяє включати у свій духовний світ і своє практичне життя те, що не входить безпосередньо до складу її життєвого досвіду. Надзвичайно велика роль віри в освоєнні майбутнього, що постає перед нами як світ можливостей. Надія допомагає людині вірити у своє спасіння. Втрата надії, відчай – це смертний гріх.

Але найвеличнійшою і безкінечною з усіх чеснот Григорій Сковорода визначає любов, як дійсний вираз віри та надії. *«Любов же викликається любов'ю...»* (*«Amor autem amore provocatur...»*) [3; с. 350], бо, власне, в цьому проявляється своєрідна риса українського характеру, його ментальність. Це любов як любов до буття, до Бога, до самого себе. У Г.Сковороди Бог безпосередньо ототожнений з любов'ю, бо він є

центром, рушійною силою справжніх переживань людини: *«Бог, любов і єдинення – все то одно»* [7; с. 204]. Таке універсальне тлумачення любові надає їй рис синтетичної форми ставлення до світу, в якій поєднано і діяльне, і споглядальне ставлення до людини й усього суцього. Творець в образі любові є тим Божественним джерелом, в якому людина черпає внутрішні сили на шляху переображення. Тільки в любові реалізується гармонійний зв'язок людини зі світом, коли її власна цілісність, індивідуальність повністю зберігаються. *«Бо що може бути більш приємне, солодке і животворне, ніж любов?»* (*«Quid enim vero amore suavius, mellitius vitaliusque est?»*) – запитує Сковорода [3; с. 304]. Справжньою любов'ю вчений називає ту, що є істинною, міцною і вічною. Виникає вона із спорідненості душ за ознаками доброчесності. Сама любов пов'язана з уподобанням добра або є показом пізнаного добра. Любов не може бути довготривалою, якщо породжується тлінними речами чи багатством.

Отже, щоб досягти вищих чеснот, потрібно докласти зусилля і використати певні засоби. Такими засобами чи підставами, вважає Г. Сковорода, є: знання грецької і римської літератури, втеча від юрби і мирських справ, зневага до багатства, помірність і піст, бо *«обтяжені їжею й вином, ми довго зупиняємось на якому-небудь тривожному роздумі»* (*«Obruimur cibo vinoque et diu assidemus alicui anxiae meditationi»*) [3; с. 264]. Насамперед, сприяє духовному зростанню індивіда, допомагає йому в прагненні до досягнення вершин самопізнання, власної потаємної глибинної сутності антична спадщина, яка, – зазначає Г. Сковорода, – дихає високими думками, промовляє серцем і грудьми, *«поражая вострѣем духа в самую душевную точку, и оставляя в ней язвительное чувство, будто пчела жало»* [4; с. 179]. У свою чергу, вивчення давньої культури і священних текстів веде людину до самозосередження, втечі від юрби, що уможливорює для неї переображення «зовнішньої людини» у «внутрішню».

Засобом збереження етично позитивного у двоякій людській природі, засобом гармонізації стає дотримання принципу поміркованості. Професори Києво-Могилянської академії поміркованість розтлумачують як середину між крайнощами, яких завжди дві: у надмірності та в недостатці. І перша й друга є шкідливою, але краща та, котра більше відповідає самій доброчесності. Властиві людині пристрасті й афекти тягнуть її то в одну, то в іншу крайність. Феофан Прокопович радить вивчити себе і визначити коло крайнощів, до яких найбільш схильний і яких треба берегтися. Істинна доброчесність – у золотій середині, «що після зважування всіх обставин особистості, віку, здібностей, місця, часу і т.д., так узгоджується із здоровим глуздом, щоб ні не вистачати, ні бути надмірним» [8; с. 298 зв.]. Але це дотримання змушує людину перебувати у постійній боротьбі між духом та тілом. Такий стан, на думку професорів Києво-Могилянської академії, є необхідним елементом життя.

Г. Сковорода поміркованість тлумачить так: *«Зменшуй зайву їжу, щоб осел, тобто плоть, не розпалювався, з іншого боку, не мори його голодом, щоб він міг нести вершника», бо «...слід зберігати міру, щоб досягнути тих чеснот, в яких не відзначається ніякої міри»* (*«Subtrahe pabulum supervacuum, ne ferociat asellus, id est caro; noli rursus fame necare, ne possit vehere sessorem. ...modus est servandus, ut ad illa, in quibus nullus modus, perveniatur»*) [3; с. 279-280]. Філософ радить дотримуватися міри навіть у самотності, що властиво тільки найвеличнішим мудрецам. Непотрібно уникати людей, але слід підтримувати зв'язок з просто добрими людьми, які не задрісні, не злобні, не підлі. Адже дружба не впливає з чинів, походження, розумності, а виходить із близькості характерів, переконань та цінностей, *«до кого в тайниках серця ти по натурі схильний»* (*«ad quos tacito sensu a natura es propensus»*) [3; с. 250]. За принципом «сродності» для справжньої дружби дуже важливою є подібність занять і розумових

нахилів людей. Г. Сковорода наводить слова Плутарха: *«Як монету, так і друга, слід випробувати раніше, ніж він буде потрібний, щоб пізнати його не після того, як ми постраждали»* (*«Sicut nummum, ita amicum oportet habere probatum, antequam usus postulet, neque damno demum accepto sentire, sed debemus habere peritiam cognoscendi adulatoris, ne laedamur»*) [3; с. 245]. Міцна дружба не тільки додає втіхи, а й зменшує страждання, *«але немає нічого отруйнішого від удаваного друга»* (*«sed nihil venenatius fucato amico»*) [3; с. 246], тому найнадійнішими друзями все ж філософ вважає священні книги.

Якщо доброчесністю є дотримання заповідей Божих, то гріхи виступають порушенням цих заповідей. Г. Сковорода не надає гріхам, тобто злу, самотійного значення, бо добро і зло не є двома крайнощами, самодостатнім є лише добро. Добро сприймається як норма, зло ж – відхилення від неї, нестачею доброчесності. Тому, крім природного, абсолютного зла існує, на думку Григорія Савовича, ще й інший вид – зло, спричинене самою людиною, *«тобто порочністю душі, яка створюється під впливом звички»* (*«puta animi vitiositatem, usu comparatam»*) [3; с. 344]. Це, перш за все, *«сребролюбіє, честолюбіє, сластолюбіє, тщеславіє...»* [2; с. 35]. Серцевиною всіх «зол» філософ вважає грошолобство, яке веде до війн, вбивств, ворожби, крадіжок, невдач, печалі, відчаю, навіть самогубства і властиве тільки «зовнішній людині». Натомість людина, вільна від матеріального світу, тобто «внутрішня людина», що відкидає все зовнішнє і керується «чистим» серцем, наближається до Бога, стверджуючи цим перемогу добра. Тому, вважає філософ, сили для боротьби зі злом є у самій людині, вони дані їй природою. Його міркування про можливість людини подолати зло в цьому, а не в потойбічному світі, – важливий аспект етики. Отже, людина може творити власне буття через здійснення свободи вибору між добром і злом.

Згідно з усталеною ще з Княжої доби традицією української думки, людина, незважаючи на Божественну передвизначеність своєї долі, в межах заданої програми мала свободу вибору, була наділена самовладдям. Порятунок залежав від її бажання і вміння зробити правильний вибір, стати на шлях доброчесності і морального самовдосконалення, виявити поміркованість і стриманість щодо спокус і пристрастей, а вже потім від долі. У такій свободі волі бачив і Г. Сковорода перспективу в самостверженні. Проте у своїх діях людина повинна керуватися волею не зовнішньою, а волею внутрішньої людини, бо лише *«духовный же человек есть свобод[ен]»* [2; с. 44]. Тобто, джерелом істинної доброї волі є Бог; доброї волі протистоїть невдячна зла воля, *«наполнившая сердечное нѣдро неусыпаемым червѣм, безпереривно денно и ночью душу гризущим»* [1; с. 107]. Г. Сковорода у розумінні співвідношення двох волей дотримується двонатурності світу як незлитого поєднання. Філософ порушує питання про подолання волі злої і здобуття волі доброї. Адже, чим більше узгоджена наша воля з волею Божою, тим ближче ми до істинної людини. *«Положись на его и здьлай его волю святую своей волею, – радить мислитель. – Естли ее принимаеш, то уже стала и твоя»* [6; с. 342]. Таке добровільне підкорення волі Бога ґрунтується на вірі в його благодійність і мудрість. І хоча Г. Сковорода нерідко вдається до біблійного вислову «страх перед Богом», це підкорення Богові не викликає незадоволення. Це, швидше, сприйняття його волі з готовністю і вдячністю. Віднині волею людини стає Божественна воля, вона набуває тих моральних якостей, які філософ приписує божеству. Страх у такому баченні невіддільний від індивідуально-особистісного переживання надії, прагнення до спасіння.

Григорій Сковорода у тлумаченні таких почуттєво-ментальних станів існування людини, як надія, страх, турбота, нудьга, спирається на одну з провідних ідей своєї

філософії – двонатурність світу. З одного боку, ці стани є результатом розлагодження зв'язку елементів у тілі, «... *a same: коли вогонь або земля переважає, або те й інше*» («*cum videlicet aut ignis aut terra praevalent aut utrumque*») [3; с. 282]. Тут філософ сповідує поширений в добу античності та середньовіччя погляд, згідно з яким різні сполучення субстанцій (землі, води, вогню і повітря) впливають на психічний стан людини, породжуючи афекти – «хворобу душі», яких потрібно позбутися, щоб набути душевний спокій. З іншого боку, Г. Сковорода надає цим пристрастям позитивного забарвлення: «...*Турботи, страх і подібні афекти – від Господа. Вони навіть роблять людину блаженною*» («...*Accipe, curas, timores et id genus domino esse debere. Haec etiam...*») [3; с. 283].

Тобто, філософ закликає до поміркованості та приборкання пристрастей, а не їх відсутності. Проте, невпевненість людини у собі, розгубленість у житті, нерішучість у добрих справах породжує сум, коли душа «*грустить и мается. Будто пчела, заперта в горнице, а солнечный світлїйший луч, окошко пронзаючий, зовет ее на цвѣтоносные луга. Сїя мука лишаєт душу здравїя, разумїй мира, отнимаєт кураж и приводит в ослабленїе. Тогда она ничем не довольна, мерзит и состоянїем и селенїем, гдѣ находится*» [5; с. 430]. Душевний смуток ранить не тільки серце, нутрощі, але й мозок людини, заганяє її у безвихідь, штовхає на негідні вчинки, губить її в гріховнім потоці. Григорій Савович сум і смуток вважає початком гріховної духовної смерті, тому «*щасливий, хто вільний від цих афектів*» («*fortunatus ille, qui motibus his vacuus est*») [3; с. 282]. Проти нудьги філософ радить «озброїтись», щоб не зійти з чесноти в моральне зло. Гріхи, переконаний він, не тільки породжують смерть, але й роблять її живою, дієвою, наступальною. Побороти цю «люту» смерть можна любов'ю до прекрасного, високого, вічного, яким є Ісус Христос. Тому не страшна смерть благочестивим, які сповна присвятили себе службі Богові, позбулися заздрощів, хіти до накопичення матеріальних благ, забобонності, бо для них смерть – це початок нового вічного кращого життя. Оскільки життя, за Г. Сковородою, – це життя відповідно до закону Божого, то людина має вивіряти свої вчинки й думки за найвищим мірилом. Проте, хто досягає своєю мудрістю цього щабля, хоч і отримує найвищу насолоду, у повсякденному спілкуванні приречений на самотність, бо «*це щось велике і властиве лише найвеличнішим мужам і мудрецам*» («*Magnum hoc quidem est atque unice summis viris familiare et sapientibus*») [3; с. 230].

Добро, як провідна чеснота, є кінцевою метою найвищого блага для всіх. «*Все-на-все родилось на добрый конец. А добрый конец – разумїй щастїе*», – стверджує Григорій Савич [6; с. 328]. Цим твердженням продовжує в українському бароко ту лінію, котру опрацьовували професори Києво-Могилянської академії. У їхніх філософських курсах утверджувалась думка про щастя, доступне людині в її земному житті, яке вона може самостійно досягнути і досягти. Як навчитися цьому – предмет практичної етики, яка обґрунтовує кожную доброту і кожен поступок, дає конкретні поради, як краще діяти у певних обставинах.

Висновки. Отже, етико-антропологічне, з елементами української традиційної містики та раннього Просвітництва, вчення Г. Сковороди – це, насамперед, трактування ним людини як найвищої цінності, котра може здобути щастя власними силами незалежно від Божої ласки, багатства та місця в суспільстві. Самоцінність людського «Я», на думку філософа, залежить від внутрішнього світу людини, спрямованості її думки, що визначається природною вдачею, внутрішніми духовними можливостями особистості. Для обрання власного способу життя людині необхідно виборювати в собі чесноти, які наближають цей стан, через здійснення свободи вибору між добром і злом.

Список використаних джерел

1. Скворода Г. Благородный Еродій / Григорій Скворода // Повне зібрання творів : у 2 т. / Григорій Скворода ; [ред. кол. В.І.Шинкарук (голова) та ін.]. – К. : Наукова думка, 1973. – Т.2. – С.99 – 118.
2. Скворода Г. Книжечка о чтеніи священн[аго] писанія, нареченна Жена лотова / Григорій Скворода // Повне зібрання творів : у 2 т. / Григорій Скворода ; [ред. кол. В.І.Шинкарук (голова) та ін.]. – К. : Наукова думка, 1973. – Т.2. – С.32 – 58.
3. Скворода Г. Листи. До М.Ковалинського / Григорій Скворода // Повне зібрання творів : у 2 т. / Григорій Скворода ; [ред. кол. В. І. Шинкарук (голова) та ін.]. – К. : Наукова думка, 1973. – Т.2. – С. 218 – 359.
4. Скворода Г. Переклади. [Цицерон. О старости] / Григорій Скворода // Повне зібрання творів : у 2 т. / Григорій Скворода ; [ред. кол. В.І.Шинкарук (голова) та ін.]. – К. : Наукова думка, 1973. – Т.2. – С.178 – 201.
5. Скворода Г. Разговор, называемый алфавит, или букварь мира / Григорій Скворода // Повне зібрання творів : у 2 т. / Григорій Скворода ; [ред. кол. В.І.Шинкарук (голова) та ін.]. – К. : Наукова думка, 1973. – Т.1. – С.411 – 464.
6. Скворода Г. Разговор пяти путников о истинном щастіи в жизни [Разговор дружескій о душевном мирѣ] / Григорій Скворода // Повне зібрання творів : у 2 т. / Григорій Скворода ; [ред. кол. В.І.Шинкарук (голова) та ін.]. – К. : Наукова думка, 1973. – Т.1. – С.324 – 356.
7. Скворода Г. Симфонія, нареченная Книга Асхань о познаніи самого себе / Григорій Скворода // Повне зібрання творів : у 2 т. / Григорій Скворода ; [ред. кол. В.І.Шинкарук (голова) та ін.]. – К. : Наукова думка, 1973 – Т.1. – С.201 – 262.
8. Prokоровicz T. Курс філософії без заголовку, який вміщує логіку, етику, фізику й метафізику. 1707 – 1709 р. / T. Prokоровicz. – Інститут рукописів Національної бібліотеки України ім. В.Вернадського. – Шифр ДА / П 43. – Арк. 1 - 253 зв.

Стаття надійшла до редакції 18 січня 2015 року.

ГРИГОРІЙ СКОВОРОДА ТА ПАНЄВРОПЕЙСЬКЕ ПРОСВІТНИЦТВО

Анотація. У розвідці розглянуте питання про історію та особливості розвитку паневропейського Просвітництва і внесок у нього Григорія Сковорода.

Ключові слова: Просвітництво, філософія, ідеологія, паневропейський розвиток, Г. Сковорода.

Аннотация. В статье рассматривается вопрос о истории и особенностях развития паневропейского Просветительства и вклад в него Григория Сковороды.

Ключевые слова: Просветительство, философия, идеология, паневропейское развитие, Г. Сковорода.

Annotation. The article represents an overview of the history and features of development of pan-European Enlightenment and Hryhorii Skovoroda's contribution in it.

Key words: Enlightenment, philosophy, ideology, pan-European development, H. Skovoroda.

Під терміном «Просвітництво» (*фр.* siècle des lumières, *нім.* Aufklärung, *англ.* The Enlightenment, *рос.* Просветительство, *пол.* Oświecenie) сьогодні розуміємо культурну течію, а відтак і період в історії Європи XVII – XVIII ст., означуваний часом як Епоха Розуму. У ширшому розумінні: епоха в історії європейської культури між бароко і романтизмом. Важлива ознака Просвітництва – це секуляризація європейських держав, а також спроба сформулювати права людини. Будучи закономірним щаблем у культурному розвитку будь-якої держави, що вступає на шлях капіталістичних відносин, Просвітництво, незалежно від національних особливостей його прояву в тій або іншій країні, вирізняється низкою спільних рис, серед яких: демократизм, пов'язаний з необхідністю прилучення до культури й знання широких верств суспільства; раціоналізм, що означає віру в безмежні можливості людського розуму; історичний оптимізм, віра в прогрес науки й суспільства, у наявність єдиної мети історичного розвитку. Просвітництво – це такий філософсько-політичний плин, який бачив єдино можливий засіб поліпшення життя суспільства в поширенні освіти й пропаганді знань та впливаючих з цього поступових змінах, реформах усіх сторін соціально-економічного й державно-правового ладу. Плин цей можливий не будь-коли і не за будь-яких соціальних умов, а лише за певних історичних обставин, саме тоді, коли продуктивні сили суспільства вимагають рішучого технічного прогресу, заснованого на висновках науки, у першу чергу фізики й природознавства [7].

У добу Просвітництва відбуваються такі індивідуальні й суспільні духовні емансипаційні процеси, коли втрачається довіра до авторитетів, що ґрунтується на критичному способі мислення і ставиться вимога «дослухатися лише до власного розуму». Просвічена людина більше не повинна діяти за завданням влади чи вимог моди й духу часу, але мусіла тепер сама дбати про своє життя і думки. Інтелектуальний і філософський рух цієї доби дуже вплинув на зміни, що відбулися в етиці й соціальному житті Європи й Північної Америки, закликаючи до політичної централізації,

перетворення феодальних держав у національні й розширення прав їхніх громадян. Крім того, він похитнув авторитет аристократії і вплив державної церкви в соціальному й політичному житті, розглядаючи їх як сили реакційні, репресивні і засновані на забобонах. Вже історична й філософська наука XIX ст. стала характеризувати Просвітництво як добу безмежної віри в людський розум («століття розуму», «століття філософів»), у можливість перебудувати суспільство на розумних засадах, як еру катастрофи теологічного догматизму, торжества науки над середньовічною схоластикою й церковним обскурантизмом. У багатьох країнах Західної Європи (де Просвітництво поширилося в XVIII ст., а почасти, наприклад в Англії, і в XVII ст.) рух цей був настільки широким і впливовим, що вже в його сучасників виникло уявлення про «похмуре середньовіччя», якому на зміну прийшла доба Просвітництва, ідеологія якого знаходила вираз у розмаї художніх напрямків літератури, образотворчого мистецтва: просвітницькому класицизмі, реалізмі, сентименталізмі. Усі ці художні напрямки несли просвітницьке ідейне навантаження. Для них було характерним утвердження якоїсь норми й заперечення всього, що її порушує або спотворює. Просвітницький реалізм виходив з норми, установленної лише розумом [22; с. 5].

Спроби визначення основного змісту терміну Просвітництво робилися уже в XVIII ст., зокрема, Вольтером (Франсуа-Марі Аруе), Гердером (Йоган Готфрід). Але остаточно він утвердився після статті Імануїла Канта «Що таке Просвітництво?» (Beant-wortung der Frage: was ist Aufklärung?), де зазначалося, що Просвітництво не є заміною одних догматичних ідей іншими догматичними ж ідеями, а самостійне мислення: «Просвітництво – це вихід людини зі стану свого неповноліття, в якому вона перебуває зі власної провини. Неповноліття є нездатністю користуватися своїм розумом без вказівок з боку когось іншого. Неповноліття зі власної вини – це таке, причина якого полягає не в ганджі розуму, а в недоліку рішучості й мужності користуватися ним без керування з боку когось іншого. Sapere aude! – май мужність користуватися власним розумом! – такий девіз Просвітництва... Лінощі і боягузливість є причиною того, що більша частина людей, яких природа вже давно звільнила від чужого опікування, все-таки охоче залишаються на все життя неповнолітніми; з цих же причин інші легко привласнюють собі право бути їхніми опікунами» [32; с. 481-494].

Одним із засобів утвердження ідеалів Просвітництва їхні прихильники вважали розвиток історичної науки («школи моралі й політики»). При цьому просвітницький погляд на історію характеризувався наступними властивостями: відмова від теологічного способу витлумачення історичного процесу, різко негативне ставлення до Середньовіччя, ідеалізація Античності, історичний оптимізм та віра в прогрес, визнання буття єдиних історичних закономірностей розвитку всього суспільства. Для діячів Просвітництва зброєю боротьби з феодальним світоглядом була й історія, яку вони розглядали як «школу моралі й політики». Серед поглядів на історію найбільш характерним було позбавлення теології права тлумачити історичний процес та різко негативне ставлення до середніх віків, які вони оголошували добою неучтва, фанатизму, релігійних забобонів, тиранії. Натомість виявлялося надмірне схиляння перед античністю, в якій просвітники шукали потвердження своїх ідеалів. Визначальною рисою мислителів цього часу були історичний оптимізм, віра в прогрес, що розглядався як поступальний розвиток культури, торгівлі, промисловості, техніки. Всесвітньо-історичний підхід та уява про людство як єдине ціле, вважалися закономірним характером вселенського історичного розвитку, який підлягає певним «природним законам» [7; с. 26].

Західноєвропейське Просвітництво багатьма нитками було пов'язане з Відродженням. Це визнавали й підкреслювали самі просвітники. Вони успадкували від

діячів Ренесансу гуманістичні ідеали, схилення перед античністю, історичний оптимізм, вільнодумство. Як перші, так і другі робили переоцінку колишніх цінностей, ставили під сумнів старі феодальні та церковні догми, традиції й авторитети. Однак, ідеологія Просвітництва виникла на зрілішій стадії формування капіталістичного ладу й антифеодальної боротьби. Тому просвітницька критика феодалізму була гострішою й глибшою за ренесансну, торкалася всієї структури суспільства й держави. Просвітництво є природним продовженням гуманізму XIV – XV ст. як чисто світського культурного напрямку. Але доба Просвітництва відокремлена від доби гуманізму добою релігійної реформації і католицької реакції, коли в житті Західної Європи знову взяли гору теологічні і церковні засади. Просвітництво є продовженням також традицій передового протестантизму і раціоналістичного сектанства XVI і XVII ст., від яких воно успадкувало ідеї політичної свободи й свободи совісті. Перехід від ідей реформаційної доби до ідей доби Просвітництва найбільш показовим спостерігається в Англії кінця XVII і початку XVIII століть, коли набрав поширення деїзм, що його проповідували просвітники XVIII ст. Як на родоначальника просвітницької літератури XVIII ст. можна дивитися, зокрема, на Дж. Лока. Подібно до гуманізму й протестантизму, Просвітництво в різних країнах мало місцевий і національний характер [26; с. 33].

Важливою складовою просвітницької ідеології стала розробка суспільно-політичних теорій, зорієнтованих на розбудову раціонально організованого суспільства. В основу просвітницьких суспільно-політичних теорій було покладено поняття незмінної людської природи, зміст якого включав ідею про рівність людей від природи, а також про існування низки невідчужуваних прав і свобод людини й громадянина. Ці теорії, зокрема теорія природного права, що виходила з уявлення про природжену рівність людей, ідеологічно обґрунтовували вимоги демократичних свобод. Проти феодально-абсолютистської держави була спрямована і теорія суспільного договору, згідно з якою держава являла собою не божественне походження, а інститут, що виник шляхом укладання договору між людьми; ця теорія надавала право народові позбавити влади монарха, який порушує умови договору та погано охороняє природні права громадян [4; с. 169].

Прагнення просвітників підкорити ідеальним, розумним принципам і суспільний лад, державні установи (яким належало, на їхню думку, піклуватися про «загальне добро»), і життя людей було пов'язане з культом розуму. Феодальний лад і його інститути розцінювалися як «неприродні», «нерозумні». Тому деякі просвітники поклали надії на «просвіченого монарха», розраховуючи, що абсолютизм надалі проведе необхідні буржуазні реформи. Так виникла ідея просвіченого абсолютизму. Однак, та частина просвітників, котра у більшій мірі відстоювала інтереси народу, йшла значно далі, відстоюючи ідеї народного суверенітету й демократичної республіки. Релігійним догмам про божественне походження монархічної влади й всіх феодальних запроваджень вони протиставили раціоналістичні теорії суспільства й держави, моралі й навіть самої релігії (деїзм, ідея «природної релігії», релігії розуму) [12].

Не лише філософія Просвітництва, погляди на історію, політику, мораль, але й естетичні погляди просвітників, їхня художня творчість склалися в єдину систему, пронизану запереченням феодальної ідеології, духом боротьби за розкріпачення особистості, звільнення людини від несправедливих пут, рівність всіх людей перед законом, перед людством. Розробка цих понять є переважно заслугою Просвітництва. Узгодженою з усією системою поглядів просвітників, з вірою у велику перетворюючу силу розуму перебувала також їхня особлива увага до проблем виховання. Вони не тільки дошкульно критикували застарілі уявлення середньовічної системи виховання, але й

внесли нові принципи до педагогічної науки (Дж. Лок, К. А. Гельвецій, Д. Дідро, Ж.-Ж. Руссо, а згодом І. Г. Песталоці та ін.). Вони висували ідеї вирішального впливу середовища на виховання, природної рівності здібностей, необхідності виховання згідним з людською природою, природними схильностями дитини. Загальна всім просвітникам XVII – XVIII ст. риса – це теорія «*tabula rasa*», віра в те, що людина народжується «чистою дошкою», на якій вихованням можна написати все, що завгодно (знамениті слова К. Гельвеція: «*L’homme est tout education*», тобто «людина повністю залежить від виховання») [30; с. 38]. З цього приводу не зайве нагадати й відомий пасаж І. Канта: **«Якщо поставити запитання, чи ми живемо тепер у просвіченому столітті, то відповідь буде: ні, але ми живемо в столітті просвітництва. Ще багато чого бракує для того, щоб люди при сформованих у цей час обставинах у цілому були вже в стані або могли виявитися в стані надійно й добре користуватися власним розумом у справах релігії без керівництва з боку когось іншого. Але є явні ознаки того, що їм тепер відкрита дорога для вдосконалювання в цьому, перешкод же на шляху до просвіти або виходу зі стану неповноліття, в якому люди перебувають з власної провини, стає усе менше й менше. Щодо цього наше століття є століттям просвітництва, або століттям Фрідріха»** [8; с. 25-36].

Поняття Просвітництва стало вираженням загального процесу, що поступово охопив багато країн, і в першу чергу Європу (XVII – XVIII ст.). Причому в різних державах і в різних царинах життя цей процес протікав інакше і мав свою незаперечну національну специфіку, в контексті чого, як правило, виділяють англійське, французьке, німецьке, італійське та інші Просвітництва. В Англії просвітницька думка мала своїм джерелом ідеологію, породжену Англійською буржуазною революцією XVII ст. Зокрема, ґрунт під англійське Просвітництво підготував ще в кінці XVII століття філософ і політичний діяч **Джон Лок** (1632 – 1704). Найважливішими представниками Просвітництва тут були: політик і філософ **Френсіс Бекон** (1561 – 1626); філософ і церковний діяч **Джордж Берклі** (1685 – 1753); філософ, автор книги «Левіафан», яка заклала основи політичної філософії **Томас Гобс** (1588 – 1679); математик і натураліст **Ісаак Ньютон** (1643 – 1727); філософ, економіст **Девід Юм** (1711 – 1776); економіст і філософ, автор знаменитої книги «Дослідження про природу і причину багатства народів» (*An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*) **Адам Сміт** (1723 – 1790) та ін. [17].

Розвиток французького Просвітництва охоплює: ранній етап (XVII ст.) – **Рене Декарт** (1596 – 1650), **П’єр Гассенді** (1592 – 1655) та високе Просвітництво (XVIII ст.) – **Шарль Луї де Монтеск’є** (1689 – 1755), **Франсуа-Марі Аруе Вольтер** (1694 – 1778), **Жан-Жак Руссо** (1712 – 1778), **Жюльєн Офре де Ламетрі** (1709 – 1751), **Дені Дідро** (1713 – 1784), **Клод Адріан Гельвецій** (1715 – 1771), **Поль Анрі Тірі Гольбах** (1723 – 1789). Однією з центральних подій розвитку французького Просвітництва стало видання відомої «Енциклопедії» (1751 – 1780), а соціально-політичним завершенням – події Французької революції 1789 р. Просвітництво у Франції спочатку запозичило багато ідей в англійців, але, на відміну від англійського, французи застосовували їх напередодні революції, в умовах гострої політичної боротьби. Просвітницька критика була дієвішою й набула величезного суспільного резонансу, бо спрямована проти феодальних установ, а не суспільних вад. Просвітництво XVIII ст. мало тут таких блискучих попередників, як Гассенді, П’єр Бейль (1647 – 1706). Ідейними вождями «старшого покоління» французьких просвітників XVIII ст. були Вольтер і Монтеск’є. Філософською основою їхніх поглядів був деїзм. З позицій розуму французькі просвітники боролися з релігійним світоглядом, рішуче виступаючи проти католицької церкви, феодального деспотизму.

Вони зробили значний внесок у розробку просвітницької філософії історії. Вірячи в історичний прогрес, покладали надії на «освіченого монарха» (Вольтер) або пропагували конституційну монархію за англійським зразком. У Франції XVIII ст. існували три крила Просвітництва: Перше крило – прихильне до давнього способу правління (ancient régime); вони репрезентували зазвичай аполітичні або промонархічні погляди, характерні популяризаторам знань і науковцям, які висунули думку, про потребу поділу влади на законодавчу, виконавчу і судову. До другого крила зараховують філософів, прихильних до існуючої влади та ідей абсолютної монархії, але зосереджених на боротьбі з релігією і привілеями церкви. Основні представники: *Вольтер*, *Гольбах*, *Дідро*. Третє крило склали радикальні супротивники однаковою мірою як монархії так і Церкви, демократи і протосоціалісти, передусім, Жан-Жак Русо [38; 16; 35].

У Німеччині Просвітництво розпочалося доволі пізно – у XVIII ст., що було зумовлено економічною відсталістю та відсутністю національної єдності. Фундамент під німецьке Просвітництво поклали *Готфрід Вільгельм фон Ляйбніц* (1646 – 1716), *Христіан Томазіус* (1655 – 1728) та *Христіан фон Вольф* (1679 – 1754). Символом німецького Просвітництва є сьогодні *Імануїл Кант* (1724 – 1804), який синтезував думки *Давида Х'юма/Юма* (David Hume; 1711 – 1776) та інших філософів європейського Просвітництва. До чільних представників німецького Просвітництва належать також *Христіан Август Крузій* (1715 – 1775), *Еренфрід Вальтер фон Чирнгауз* (1651 – 1708), *Александр Готліб Баумгартен* (1714 – 1762), *Йоган Готфрід Гердер* (1744 – 1803), *Йоган Вольфганг фон Гете* (1749 – 1832), *Готгольд Ефраїм Лесінг* (1729 – 1781), *Фрідріх Шіллер* (1759 – 1805). На відміну від французького, німецьке Просвітництво вирізнялося вкрай обережним ставленням до релігії, що в певній мірі пов'язане з попередньою Просвітництвом добою Реформації, яка вирішила частину проблем, які вкрай гостро стояли в католицькій Франції або, принаймні, пом'якшила їх завдяки введенню тут специфічно німецької форми протестантизму – пієтизму. Іншою особливістю німецького Просвітництва виявилася наявність, на відміну від багатьох інших країн, об'єднуючої ідеї, що змогла згуртувати різних за духом його представників – від найрадикальніших до, здебільшого, дуже поміркованих. Такою стала ідея національної єдності німецького народу, його права на вільний розвиток національної культури, літератури й мови, – що згодом багато в чому сприяло згуртування єдиної німецької держави. Можна відзначити таку рису німецького Просвітництва і німецької літератури, як їхній високий ступінь філософічності, що багато в чому сприяло єдності з найвищими зразками професійної німецької філософії [26; 34; 4; с. 169].

Із кінця 1750 – 60-х рр. тут посилюється критика існуючого державного ладу, протести проти феодальної сваволі. На цьому етапі центральною фігурою Просвітництва став Г. Е. Лесінг із його викриттям феодальної тиранії, осудом релігійної нетерпимості. Лесінг обґрунтовує принципи естетики просвітницького реалізму. *Йоган Йоахім Вінкельман* (1717 – 1768), всупереч німецьким умовам життя, звеличує демократію, що породила велике мистецтво античних греків. Й. Г. Гердер стверджує єдність історичного процесу, розвиває принципи історизму й національної своєрідності в мистецтві, бачить етапне значення України у розвитку європейської цивілізації. Всі ці ідеї дуже вплинули на діячів Просвітництва, пов'язаних з рухом «Бурі і натиску», що розвинувся в 1770-х рр. Що ж стосується Пруссії і Австрії, то тут вдалося створити основи держави, котра управлялася радами філософів, зберігаючи сильну владу монарха; вони впровадили освічений абсолютизм, символом якого були правителі Пруссії Великий Фрідріх і Австрії Йозеф II Габсбург. Останній, зокрема, не знищуючи церковних структур зробив священників і єпископів вихователями, вчителями і державними службовцями (сзуїтизм).

Католицьке Просвітництво в Австрії репрезентували: єзуїт *Мицхаел Деніс* (1729 – 1800), професор права *Пауль Йозеф Різгер* (1705 – 1775), а також юрист *Карл Антон Мартин* (1726 – 1800) і знаменитий філософ *Йозеф фон Зонненфельс* (1732 – 1817) [12; 3].

Італія у XVIII ст. не була центром європейського інтелектуального життя, як це було в попередніх століттях. Однак, італійське Просвітництво має декількох видатних особистостей: *Чезаре Бекарія* (1738 – 1794), який набув широкої популярності завдяки творові «Про злочини і покарання» (1764); філософ *Джамбатіста Віко* (1668 – 1744), історик *Лодовіко Антоніо Мураторі* (1672 – 1750). У Тосканії реформи в душі Просвітництва проводив *Бернардо Танучі* (1698 – 1783). Але, сумнівно чи можна стверджувати про добу Просвітництва в Італії, де воно було рівнозначне антиклерикалізму. Тут Просвітництво було тісно пов'язане з боротьбою за національне об'єднання. Важливе місце у працях італійських просвітників займало питання про єдину літературну італійську мову. Ідеї італійського Просвітництва рельєфно відбилися також у працях *Мельхіоре Чезароті* (1730 – 1808), *Пьетра Вері* (1728–1797), *Гаєтана Філанджері* (1752 – 1788), а в драматургії – *Карла Гольдоні* (1707 – 1793) [29; с.27].

В Іспанії Просвітництво розвивалося під впливом ідей французьких енциклопедистів. Просвітники XVIII ст. критикували середньовічну схоластику й релігійні догми, проповідували практичне знання, просвітницьку естетику. Одним з найбільших діячів Просвітництва був *Гаспар Мельчор де Ховельянос* (1744 – 1811). Незважаючи на відому слабкість і половинчастість Просвітництва, воно здійснило тут істотний внесок в ідейну підготовку 1-ї Іспанської революції 1808 – 1814 рр. Католицьке Просвітництво в Іспанії репрезентували так звані лустрадос (просвітники), золотим періодом для яких були 1759 – 1788 роки, коли державою правив освічений Карл III Бурбон. Найвідомішими ілюстрадос були: *Педро Родригес Кампоманес* (1723 – 1803), *Леаноро Фернандес де Моратін* (1760 – 1828), *Беніто Херонімо Феїхоо де Монтенегро* (1676 – 1764) [31; с.36].

У Польщі ідеї Просвітництва прижилися пізніше, ніж в країнах Західної Європи. Це було пов'язане з тим, що міщанство набуло тут більшого значення щойно в II пол. XVIII ст. Відтак часові рамки польського Просвітництва (від 1740-х років до року 1822) прийнято вважати із застереженням, бо деякі прояви класицизму тривали до половини XIX ст. Специфікою польського Просвітництва була безприкладна деінде участь католицького духовництва в тому русі. Перше покоління просвітників складало переважно священики, але і в цілому священиків було аж 40% з числа основних постатей Просвітництва в країні. Явище це було назване католицьким Просвітництвом, ідеї якого імпонували багатьом видатним впливовим особам XVIII ст. і світилам тодішньої польської культури. Внаслідок цього наступив раптовий розвиток шкільної справи, чітких конкретних наук, політичного і культурального життя. Завдяки діяльності, передусім, Станіслава Костки Потоцького і Ігнація Потоцького Польща першою з країн Європи отримала сучасну конституцію. Виникли також спроби будівництва держави на просвітницьких засадах, які були перервані втратою незалежності. Просвітництво в Польщі можна розмежувати на три фази: рання (1733 – 1764 рр.); зріла (1764 – 1795 рр.); занепадницька (пізні Просвітництво або Просвітництво постаніславівське; 1795 – 1822 рр.). У польському «Oświeceni» велике, може й переважне, значення мали сатира, сатирична журналістика, комедія, «східна повість», дуже широкого поширення набула література рукописна, а одним із засновників і найбільшим представником польської просвітницької літератури й театру була особа духовного звання – ксьондз *Францішек Богомолец* (1720 – 1784). Інші найважливіші представники: *Гуго Колонтай* (1750 –

1812) – теолог і філософ, один з авторів польської конституції 1791 року; **Ігнаці Красицький** (1735 – 1801) – поет і церковний діяч [28; 38; 13; с. 22-23].

Ідеї Просвітництва побутували й в інших країнах Західної Європи. Його репрезентували: у Швеції – ботанік і зоолог **Карл Ліней** (1707 – 1778); у Португалії – «ворог церкви» **Маркіз ді Помбал**, (1699 – 1782). Фундаментом данського Просвітництва був пієтизм і релігійне оновлення, представниками якого були: **Йоган Бартоломей Блюме** (1681 – 1753), **Ерік Понтонідан** (1698 – 1764) та **Ганс Адольф Брорсон** (1694 – 1764). Натомість Голландії завдячуємо такими ключовими фігурами раннього Просвітництва, як філософ **Барух Спіноза** (1632 – 1672) та **Бальтазар Бекер** (1634 – 1698). Останній у своїй книзі «De Philosophia Cartesiana» (1668 р.) розділяв теологію і філософію та стверджував, що Природу так само не можна зрозуміти зі Святого Письма, як і теологічну істину вивести з законів Природи. Просвітницький рух невдовзі проник навіть на американський континент. У другій половині XVIII ст. і на початку XIX ст. просвітницькі ідеї розвиваються в Північній Америці – **Томас Пейн** (1737 – 1809). Тут просвітницький рух формувався під впливом ідей англійського і французького (особливо ідей Дж. Лока, французьких матеріалістів, Ж.-Ж. Русо). Він же став ідейним прапором першої буржуазної революції на Американському континенті – війни за незалежність у Північній Америці 1775 – 1783 рр. Видатними діячами американського Просвітництва були: **Бенджамін Франклін** (1706 – 1790) – учений, економіст, письменник, організатор Американського філософського гуртка, і **Томас Джефферсон** (1743 – 1826) – революційний демократ, автор Декларації незалежності 1776 року. Для американського Просвітництва характерна різко виражена антиклерикальна позиція, протиставлення християнському релігійному культу – культ розуму [33; 7; 12; 13].

Що стосується Росії, то тут деякі просвітницькі ідеї зустрічалися в діячів «ученої дружини» Петра I – **А. Д. Кантемира** (1708 – 1744), **В. Н. Татищева** (1686 – 1750) і ще більшою мірою в **М. В. Ломоносова** (1711 – 1765): критика церкви, ідея позастанової цінності людини, концепція просвіченого абсолютизму. Проте, розквіт російського Просвітництва відноситься до 1760–80-х рр., коли з'явилися твори **Н. І. Новікова** (1744 – 1818), **Д. І. Фонвізіна** (1744 – 1792), **А. Я. Полєнова** (1738 – 1816). Перші російські просвітники поклали надії на «просвіченого монарха», справедливі закони, засновані на природному праві, пом'якшення звичаїв унаслідок поширення освіти й правильного виховання. Основними ж представниками Просвітництва у Росії вважаються **Н. І. Новіков**, **А. Н. Радищев** (1749 – 1802), **В. Г. Бєлінський** (1811 – 1848), **Н. Г. Чернишевський** (1828 – 1889), **А. Й. Герцен** (1812 – 1870) [7; 13; с. 14].

Російським просвітникам властива віра в те, що шляхом переконання, поширення правильних і висміювання неправильних, помилкових «думок» можна викоринити вади, нерозумні звички й за посередництвом «освічених царів», що слухаються своїх «дорадників» – філософів-просвітників, упровадити розумні, справедливі закони. Тому в усіх них значне місце займали проблема виховання дітей і юнацтва й сатира, що розглядалася як одна з форм суспільного виховання, виховання дорослих. Цим пояснюється наявність у літературі російського Просвітництва такого потужного критичного явища, як сатиричні часописи **Н. І. Новікова** й **І. А. Крилова** (1769 – 1844), як комедії **А. П. Сумарокова** (1717 – 1777), **Д. І. Фонвізіна**. Ця тема опрацьовується особливо Кантемиром у сатирах, Ломоносовим в «Гімні бороді» та інших творах, зокрема в «Лісті про збереження й розмноження російського народу»; Новіковим у сатиричних журналах («Лист отця Тарасія»), Фонвізіним («Послання до слуг моїх, Шумилову, Ванькі й Петрущі»), «Повчання, читане в Духів день ієреєм отцем Васи́лієм»), Криловим (у «Пошті духів») тощо [13; с. 13-14, 20-21].

Окремо слід сказати про внесок у розвиток російського просвітництва українців, передусім, **Теофана Прокоповича** (1681–1736), якого цар Петро I («Несамовитий») забрав до Петербургу. Тут він виступив спочатку проповідником-публіцистом, роз'яснюючи дії уряду, доводячи необхідність перетворень, висміюючи й сатирично викриваючи супротивників. Із цих проповідей особливо вирізняється «слово про владу й честь царську» (1718), присвячене доведенню необхідності для Росії необмеженого самодержавства. Проповідник особливо гостро виступав проти «богословів», які вважали, що влада духовна вища за світську. Ще ґрунтовніше розвинув тему «ідеального государя» Теофан Прокопович у трактаті «Правда волі монаршої». Прокопович складає або, принаймні, редагує всі найважливіші законодавчі акти у справах церкви; пише за дорученням царя передмови й коментарі до перекладів іноземних книг, підручники, богословські й політичні трактати тощо. Він склав «Духовний регламент» (1720), написав передмову до Морського статуту (1719 і «Оголошення» про чернецтво (1724) [15; с. 36, 37].

Тривалий час Прокопович був не лише найбільшим філософським авторитетом в Україні та в Росії, а й став визначним громадським діячем, навколо якого згуртувалися прихильники суспільних перетворень, найпередовіші освічені люди того часу, яких він називав «ученою дружиною». Всі вони його глибоко поважали, цінували поради. Так, зокрема, Татішев давав на перегляд свою багатотомну «Історію російську з найдавніших часів». Прокопович ретельно її переглянув і порадив скоротити. Татішев, як відомо, зауваги прийняв. Крім того, у заготовленій «духовній» він радив своєму синові читати поряд з творами Святих отців твір Прокоповича «Первое ученіе отроком». Татішеву належать і слова: «Наш архієпископ Прокопович... був у науці, філософії і теології настільки вчений, що на Русі рівного йому досі не було. За природою гострим розумом і на диво твердою пам'яттю був обдарований» [6; с. 323; 19; с. 8, 81, 82].

Опинившись у Росії не з власної волі, Теофан Прокопович, як бачимо, залишився вірним просвітницьким поглядам, які склалися ще в Києві. Він сперся на силу світської влади в особі царя і повів рішучу боротьбу з «варварською тупістю» та «самовпевненою ницістю» російських православних обскурантів. Боротьба була жорстокою і велася зі змінним успіхом. Був навіть час (по смерті царя Петра I), коли Прокопович, zagrożений ворогами, мігтися втекти до Швеції [9]. Але перемога, зрештою, виявилася на його боці. У кращих своїх творах він виступає представником критично-викривального напрямку. Виходячи з понять сучасного йому наукового раціоналізму й протестантської теології, він негативно ставився до старих форм московського церковного й громадського життя, які потурали нецтву та показній псевдовченості, святенництву й марновірству. Відтак, він сатирично зображує сучасне йому російське життя й у цьому сенсі його можна назвати першим російським сатириком [13]. На теренах Російської імперії в розглядуваний період проводили свою просвітницьку діяльність чимало й інших відомих українських мислителів просвітницького спрямування. Досить згадати, бодай, **Я. П. Козельського** (1729 – 1794), **С. Ю. Десницького** [бл. 1740 – 1789), **Івана/Йоїля Биковського** (1706 – 1798).

В українському Просвітництві вирізняють 2 періоди: раннє Просвітництво (нім. Frühaufklärung) – кінець XVII – поч. XVIII ст. і зріле/високе Просвітництво (нім. Hochaufklärung) – друга половина XVIII ст. Така періодизація не є унікальною і цілком вкладається в загальноєвропейський контекст, де соціально-економічні фактори, зумовлені науковою діяльністю **Т. Гобса**, **Р. Декарта**, **Г. В. Ляйбніца**, **І. Ньютона**, **Б. Спінози** й голандських картезіанців зумовили його своєрідність як синтезу ідей Гуманізму й Реформації, не затушовуючи і його специфічних рис: вивільнення філософії

з-під опіки теології, зацікавленість природознавством, відхід від спекулятивного мислення тощо. На цьому етапі зароджується одна з основних ідей Просвітництва – ідея залежності суспільного прогресу від поширення освіти. Ранньому Просвітництву взагалі і вітчизняному зокрема приділили увагу вчені Німеччини й Польщі, зокрема **Е. Вінтер, П. А. Берков** та ін. [39;12;13]. Важливу роль у ширенні просвітницьких ідей на теренах України відіграла у цей час Києво-Могилянська академія, що служила до середини XVIII ст. одним з основних постачальників кадрів освічених людей не тільки для України, але й Росії та південних слов'ян. З її стін вийшли десятки відомих діячів вітчизняної культури, літератури і церковних діячів, які будили цікавість і допитливість у студентів до науки, доводили користь і необхідність освіти для народу, й самі робили практичні кроки в цьому напрямку [10; с. 144; 13; с. 46-47].

Представники українського раннього Просвітництва виражали інтереси буржуазії, що зароджувалася (купців, мануфактурників, козацької старшини тощо), а тому були зацікавлені в розвитку виробничих сил країни. Вони боролися за секуляризацію церкви і підпорядкування її державі, рішуче виступали за розвиток науки, культури та прогресивні реформи у суспільному житті, за широку світську освіту. Найвидатніші представники – **Теофан Прокопович, Яків Маркович** (1696 – 1770), **Стефан Прибилович** (? – бл.1726), **Гаврило Бужинський** (1680 – 1731), **Теофіл Кролик** (? – 1732), **Сильвестр Кулябка** (1704 – 1761), **Василь Стефанович** (1697 – 1773), **Симон Кохановський** (I-а пол. XVIII ст.), **Давид Скалуба** (I-а пол. XVIII ст.). Цих діячів можна вважати вже представниками вітчизняного раннього Просвітництва. Адже вони виступали з критикою ідеології феодального суспільства і її носіїв – реакційного духівництва; сприяли зародженню якісно нових фактів і явищ в ідеологічному й культурному житті народу, а відтак і становленню нової української літератури [13; с. 62; 10; с. 43].

Серед згаданих мислителів знаковою постаттю був Теофан Прокопович – філософ, теолог, проповідник і державний діяч, публіцист, історик і поет. Будучи викладачем піітики, він, згідно з усталеним звичаєм, який вимагав створення драматичних творів для шкільної сцени, написав трагедокомедію «Володимир», в якій, зображуючи перемогу християнства над язичництвом і висміюючи жерців як поборників марновірства й неутства, показав себе палким захисником освіти й прихильником рішучої боротьби зі старими забобонами. Під історичною канвою у цьому творі прихована злочинність, чого не заперечував сам Теофан і в чому не сумнівалися реакційні діячі церкви. Один із них у своєму доносі звинувачував Прокоповича, зокрема, й у тому, що він «чернечий сан лає дуже й за вельми богові противний має... Священників називає жериволами, лицемірами, ідолоськими жерцями, а ченців – чорними мужиками й пекельниками, й чернецтво... бажає викоринити» [5; с. 7, 47; 2; с. 62].

Опинившись не з власної волі в Росії, Прокопович і там продовжив свою просвітницьку діяльність та став апологетом просвіченого абсолютизму. Це знайшло відображення в його книжці «Правда волі монаршої», котра стала першою в Російській імперії більш-менш повною і ґрунтовною апологією просвіченого самодержавства. Теофан, як і Гобс, допускав можливість трьох форм верховної влади: монархічної, аристократичної й демократичної, але, як уже мовилось, надавав перевагу монархічному правлінню у формі обмеженого самодержавства. Ось як він це обґрунтовує: *«Хай хто хоче дискутує і в роздумах трудиться, який кращий і який гірший спосіб правління, і який котрому народові вигідний чи неприйнятний. А нам ті роздуми непотрібні, зайві. Навчив нас, що нам добро, а що зло, багаторічних часів досвід»* [14; с. 173-175]. Крім теоретичних обґрунтувань, Прокопович ще й практично підтримував абсолютизм у

Росії. Найближчими однодумцями та його помічниками у цьому питанні були **Варлаам Лінницький** (? – 1741), **Михайло Загурський** (I-а пол. XVIII ст.). Їх російський царат, як і Тефана, і десятки інших, забрав з Києва для просвіти російського народу; і вони ставали там, на жаль, «багном і гноєм для других» [18; с. 28; 3; с. 263-265; 5; с. 50].

Просвітництво в Україні 2-ї половини XVIII ст. – це якісно новий етап у розвиткові національної філософської думки. Він характеризується поширенням ідей класичного західноєвропейського Просвітництва, а також утвердженням в Україні двох типів ідеології Просвітництва: 1) ідеологія дворянського, яка виражала інтереси міщан та сил, що були зацікавлені у розвиткові освіти й науки, техніки. Це – науково-освітній напрям. 2) Етико-гуманістичний напрям як вираз протесту широких мас проти феодально-кріпосницького гноблення. Цей напрям найповніше втілює Григорій Сковорода. Він відкидає і феодалізм, і капіталізм, заперечує матеріальний інтерес і накреслює шлях до щастя людини через моральне вдосконалення, духовне просвітлення. У соціальній проблематиці просвітників переважала зацікавленість до питань походження людського суспільства та нерівності між людьми. З позицій теорії «природного права» і «суспільної угоди» розглядалася проблема державного устрою, приватної власності, релігії. Відтак, піддаються аналізу місце і роль науки та філософії в житті суспільства. Що ж до суті онтологічних та гносеологічних ідей українських речників просвітницької філософії, то їх не можна зрозуміти, без урахування значного впливу на них філософії Вольфа, яка була типовим виплодом німецького Просвітництва. У викладі учня Вольфа Баумейстера, вона з другої пол. XVIII ст. стає ледь не офіційним посібником з філософії в Україні [4; с. 169].

Своєрідність українського Просвітництва полягає і в тому, що тут ще не було середнього стану – носія ідей Просвітництва в Європі, а тому українські просвітники – це ліберально-різноманітні інтелігенція, об'єднана вірою у перетворюючу силу освіти. Критикуючи існуючий суспільний лад, вони вимагали пом'якшення експлуатації селян, раціоналізації сільськогосподарського і промислового виробництва, звільнення селян із кріпацтва, демократизації суспільства. У своїх маєтках організовували гуртки учених, де обмірковували ідеї суспільного прогресу. Члени «Попівської академії» (у с. Попівці на Сумщині) в маєтку Олександра Палицина вивчали твори французьких просвітників. Тут виникла ідея створення Харківського університету, яку здійснив у 1805 член гуртка Василь Каразін. Подібний гурток діяв у маєтку В. Пассека в Кременчуці. Серед гуртківців глибокою зацікавленістю до природничих наук виділявся В. Каразін, який дбав про впровадження їхніх досягнень у життя. Серед просвітників – випускників Києво-Могилянської Академії були літератори, перекладачі, публіцисти, зокрема **Микола Мотоніс** (? – 1787), **Василь Рубан** (1742 – 1795), **Григорій Політика/Полетика** (1723/25 – 1784), **Яків Козельський** [1].

Українське Просвітництво мало своїм ідейним підґрунтям як власні, так і запозичені ідеї французьких енциклопедистів – Вольтера, Дідро, Руссо, Ламетрі, Монтеск'є, Маблі (Габріель Боно де) та ін. Але навіть у творчості філософів, що спиралися на ідеї французьких просвітників, яскраво виявлена тенденція до синтезу цих ідей з філософією німецького Просвітництва. При цьому зусиллями окремих філософів, зокрема, Козельського, Петра Лодія проводилася значна праця з перекладів та популяризації творів видатних представників французького та німецького Просвітництва. Водночас відчувалася виразна орієнтація на здобутки німецького Просвітництва. Свій суспільний ідеал наші мислителі формували на основі ідей свободи і рівності. Висувалася концепція розумного егоїзму або добродетельності, філософське підґрунтя якої опрацював Я. Козельський. У своїх «Філософічних пропозиціях» останній

дуже сміливо виступив проти соціальної нерівності і пропонував створити суспільство, засноване на загальній праці, яку, на його думку, варто обмежити вісьмома годинами на добу. Козельський був затятим пропагандистом передових просвітницьких ідей в Україні й Росії, наголошуючи, що лише полегшивши життя народові, можна домогтися загальної освіти в суспільстві [13; с. 59].

Просвітницькі ідеали ширив і розвивав *Семен Десницький*, який сформулював ідею, згідно з якою здібності й сили в людині зосереджуються на єдиній меті – прагненні до досконалості. С. Десницький опрацював теорію членування історії на основі тези, що змінюється не природа людини, а її господарська діяльність. Природа – основа і мета суспільного розвитку, а суспільні закони повинні впливати із природного права. Справедливі лише ті закони, які потверджуються природним правом. Відомий поет Василь Капніст боровся за покращення моралі в суспільстві, викривав у своїх творах соціальне зло і жорстоку експлуатацію підданців, наявну лицемірність, лукавство, хабарництво та повсюдне підлабузництво. Випускник Києво-Могилянської академії Григорій Козицький керував у Петербурзі гуртком під назвою «Зібрання», яке дбало про переклад іноземних книжок. За 15 років (1768 – 1783) було видано 173 томи (112 назв) творів французьких просвітників, «Енциклопедію» Дідро. Виходець із України Йойль Биковський опублікував 1787 року у Ярославлі трактат «Істина, або Виписка про істинне». Можна припустити, що саме він передав наприкінці XVIII ст. А. Мусіну-Пушкіну й рукописний збірник зі «Словом про Ігорів похід» [21; с. 776; 13; с. 60]. Петро Лодій – був першим викладачем філософії відкритого для українців у 1787 р. при Львівському університеті *Studium Ruthenum*. 1790 року він здійснив переклад «Моральної філософії» Баумейстера, започаткувавши розробку української філософської термінології. Наприкінці XVIII ст. це була єдина філософська книжка, видана мовою, близькою до місцевої української. Лодій – один із перших, хто познайомив українську громадськість із філософією Канта, яка була своєрідним підсумком європейської просвітницької традиції. Ідеї засновника німецької класичної філософії поширювали в Харкові *Л. Г. Якоб* (1759 – 1828), *Й. Б. Шад* (1758 – 1834), в Закарпатті – *Василь Довгович* (1783 – 1849). Переклад із праць Канта здійснив Яків Рубан, який видав 1803 року в м. Миколаєві «Кантово основание для метафизики нравов» [23; с. 63-69].

Вершиною розвитку української просвітницької думки XVIII ст. є безсумнівно творчість видатного українського просвітника, філософа, педагога, поета *Григорія Савовича Сковороди* (1722 – 1794), який навчався в Києво-Могилянській академії впродовж 1738 – 1741 і 1744 – 1750 рр. Слухав університетські курси в Угорщині, Австрії, Польщі, Німеччині, Італії. Володів латиною, грецькою, німецькою, гебрайською мовами. Сучасник Жана-Жака Русо і Дені Дідро, Лессінга і Гердера, він глибоко сприйняв дух тогочасного просвітництва, світлу віру у всемогутність людського розуму, в неминучість торжества правди й справедливості. Важливу роль у цьому відіграло його навчання в Києво-Могилянській академії, де зусиллями Теофана Прокоповича та інших видатних діячів вітчизняної культури значного впливу набули просвітницькі традиції. Прикметним моментом філософської антропології Сковороди є перенесення центру уваги із сфери споживання і споживацьких інтересів у сферу продуктивної діяльності, праці; настійне провадження думки, що основним у людському житті є не споживання, а праця, висунення і обґрунтування ідей, що справді людським способом життя є «сродна» праця, яка є водночас і потребою, і вищою насолодою. Висунення ідеалу суспільства, де кожен працює за своїми здібностями і де праця виступає першою потребою і вищою насолодою, для XVIII ст. було важливим досягненням філософської думки [11; 24].

Як просвітник, Г. Сковорода вважав, що ідеал суспільства, де кожен реалізує свої природні обдарування у «сродній» праці і дістає насолоду від справді людського способу життя, можна втілити в життя за допомогою освіти – кожен повинен пізнати себе, свої природні нахили і кебету. Звідси проголошення самопізнання універсальним засобом моральної перебудови світу. Щастя, на його думку, доступне всім і кожному, бо нікого природа не покривдила. Варто лише відвернути свою увагу від згубних «плотських» жадань та інтересів і пізнати в собі «справжню людину», з'ясувати, до чого народжений («к чому рожден»), знайти своє покликання і щастя в «сродній» праці. Тоді «нужное станет нетрудным, а трудное – ненужным» [25; с. 45]. Щастя, на думку Сковороди, досягне лише для тієї людини, котра усвідомила, самотужки або за допомогою соціальної педагогіки, власну «спорідненість», тобто схильність до якогось виду діяльності. Соціальна гармонія, згідно зі вченнямлюбомудра, досяжна лише для товариства таких щасливих людей [11; 24].

Доба Просвітництва – це час духовного розвитку європейського суспільства, основою для якої став раціоналізм. Почавшись у Франції, Нідерландах, Німеччині та Англії, цей рух поширився всією Європою, включаючи Україну. Просвітництво було продовженням традицій не тільки гуманізму, але й протестантизму та раціоналістичного сектантства XVI і XVII ст., від яких воно успадкувало ідеї політичної свободи і свободи совісті. Основне прагнення просвітників – знайти шляхом діяльності людського розуму та ширенням освіти природні принципи людського життя. Згадані складові панєвропейського Просвітництва були притаманні й українському, як такому, що пройшло подібні щаблі. Відповідно, були схожими і наслідки, – всупереч колоніальному статусу державності України в цей час.

Список використаних джерел

1. Багалеї Д. Каразин Василій Назарович (1773–1842) // Ф. А. Брокгауз, И. А. Ефрон. Энциклопедический словарь. – СПб., 1895. – Т. 14. – С. 424-425.
2. Благой Д. Д. История русской литературы XVIII в. – М.: Учпедгиз, 1900. – 528 с.
3. Высоцкий Н. Г. Феофан Прокопович и его сотрудники // Русский архив, 1913. – №8. – С. 34-45.
4. Горський Вілен. Просвітництво в Україні // Філософська думка в Україні: Біобібліографічний словник / М. Л.Ткачук (ред.-упоряд.). – К.: Пульсари, 2002. – 244 с.
5. Дело о Феофане Прокоповиче // Чтения в императорском Обществе истории и древностей российских при Московском университете. – 1862. – Кн.1. – Отд. 2. – 92 с.
6. Евгений. (Е.А. Болховитинов). Словарь исторический о бывших в России писателях духовного чина греко-российской церкви: в 2 т. – 2-е изд., испр. и умнож. – СПб.: Тип. И.Глазунова, 1827. – Т.2.: Л-О. – 336 с.
7. История философии: Энциклопедия / А. А. Грицанов (сост. и гл. науч. ред.). – Мн.: Интерпрессервис; Книжный дом, 2002. – 1374, [2] с. – (Мир энциклопедий).
8. Кант Иммануил. Ответ на вопрос; Что такое Просвещение? 1784 // Кант Иммануил. Произведения в шести томах. – М.: Мысль, 1966. – Т.6. – 743 с.
9. Крупницький Б. Теофан Прокопович і шведи (Інформаційний нарис) // Записки чина св. Василя Великого. – Львів, 1935. – Т.6. – Вип. 1-2. – С. 5-11.
10. Литвинов В.Д. Ідеї Ранняго Просвітництва у філософській думці України. – К.: Наукова думка, 1984. – 152 с.

11. Попович Мирослав. Григорій Сковорода: філософія свободи. – К. : Майстерня Білецьких, 2007. – 256 с.
12. Проблемы Просвещения в мировой литературе. – М. : Наука, 1970. – 354 с.
13. Проблемы русского Просвещения в литературе XVIII в. – М. ; Л. : Изд-во АН СССР, 1961. – 270 с.
14. Прокопович Ф. Слова и речи. – СПб., 1762. – Ч. 3. – 73 с.
15. Прокопович Феофан. Правда воли монаршей. – СПб., 1722. – 453 с.
16. Рикуперати Д. Человек Просвещения // Мир Просвещения. Исторический словарь. – М.: Памятники исторической мысли, 2003. – С. 15-29.
17. Смит Адам. Исследование о природе и причинах богатства народов / В.С. Афанасьев (пер. с англ.). – М.: Эксмо, 2007. – 957 с. – (Антология экономической мысли).
18. Сосюра Володимир. Мазепа: Поема; Лірика / Ред. П.Ромко. – К. : Дніпро, 2001. – 221 с.
19. Татищев В. Н. Духовная моему сыну. – СПб., 1896. – 84 с. – (Русская классическая библиотека. Пособие при изучении русской литературы. Выпуск XXII).
20. Філософська думка в Україні: Біобібліографічний словник / М.Л.Ткачук (ред.-упоряд.). – К. : Пульсари, 2002. – 244 с.: іл. – Бібліогр.: в кінці ст.
21. Харлампович К.В. Малороссийское влияние на великорусскую церковную жизнь. – Казань: Изд. кн. маг. М. А. Голубева, 1914. – Т. 1. – 878 с.
22. Хоркхаймер Макс, Адорно Теодор В. Диалектика просвещения: Философские фрагменты / М.Кузнецов (пер.). – М. : Медиум, 1997. – 311 с.
23. Чижевський Дмитро. Філософські твори: У 4 т. / Інститут філософії ім. Г. Сковороди НАН України; Наукове Товариство ім. Шевченка в Америці; Українська Вільна Академія Наук (СПА) / В.С. Лісовий (заг. ред.) – К.: Смолоскип, 2005. – Т.1: Нариси з історії філософії на Україні. Філософія Григорія С.Сковороди. – 402 с.
24. Шевчук В.О. Пізнаний і непізнаний Сфінкс: Григорій Сковорода сучасними очима: розмисли. – К.: Пульсари, 2008. – 525 с. – Бібліогр.: с. 522-523. – (Серія «Україна у світовій цивілізації»).
25. Шинкарук В., Іваньо І. Григорій Сковорода // Сковорода Г. Повне зібрання творів у двох томах. – К.: Наукова думка, 1973. – Т.1. – С. 11-57.
26. Cassirer Ernst. Die Philosophie der Aufklaerung / Ernst Cassirer; Mit einer Einl. von Gerald Hartung; einer Bibliogr. der Rezensionen von Arno Schubbach. – Hamburg: Meiner, 1998. – [44], 491 s. – (Philosophische Bibliothek; Bd. 513). – Bibliogr.: S. XXV-XXVIII u. im Texte.
27. Cassirer E. La filosofia dell'illuminismo. – Firenze: La Nuova Italia, 1974. – 368 p.
28. Chaunu Pierre. Cywilizacja wieku oświecenia. – Warszawa: PIW 1989. – 589 s.
29. Dorinda Outram. L'Illuminismo. – Bologna, 1997. – 190 p.– (Universale paperbacks; 317).
30. Frost Martin. The age of Enlightenment // http://www.martinfrost.ws/htmlfiles/enlightenment_age.html
31. Guillebaud Jean Claude. La traición a la Ilustración. – Buenos Aires: Manantial, 1995. – 195 p.
32. Kant Immanuel. Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? – Berlinische Monatsschrift. 1784. Zwölftes Stük. December. 1. / Bd. 4, 1784. (S. Decemb. 1783. S. 516).

33. Kelleter Frank. Amerikanische Aufklärung. Sprachen der Rationalität im Zeitalter der Revolution. Schöningh. – Paderborn: Schöningh, 2002. – 852 s.
34. Krauss Werner. Studien zur deutschen und französischen Aufklärung. – Berlin: Rütten & Loening, 1963. – 567 p.
35. Laurent. La philosophie du XVIII siècle et le christianisme. – Paris, 1866. – 952 s.
36. Munck Thomas. Historia social de la Ilustración. – Barcelona: Crítica, 2001. – 619 p.
37. Reinalter Helmut (Hrsg.). Die Aufklärung in Österreich. Ignaz von Born und seine Zeit. Lang. – Frankfurt/M., 1991. – 146 s. – (Demokratische Bewegungen in Mitteleuropa 1770-1850; Bd. 4).
38. Ulrich im Hof. Europa Oświecenia. – Warszawa: Książ, 1995. – 236 s. – (Tworzenie Europy).
39. Winter E. Frühaufklärung. – Berlin, 1966. – 420 p.

Стаття надійшла до редакції 28 березня 2015 року.

АКТУАЛЬНІСТЬ РОЗУМІННЯ ГРИГОРІЄМ СКОВОРОДОЮ БІБЛІЇ ДЛЯ СУЧАСНОГО ПРИРОДОЗНАВСТВА ТА ПОКЛИКАННЯ УКРАЇНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА

***Анотація.** Стаття розкриває розуміння Сковородою «сродності» українського суспільства, його покликання як реалізацію власної долі у відповідності до Святого Письма – Біблії. Він не визнавав чудес, описаних у Біблії, відстоюючи просвітницький раціональний до них підхід. Однак, сучасну йому науку Сковорода таврував як бездуховну. Щоб пізнавати світи, природознавство має стати духовним, тобто включити в себе Бога як найвищу етичну цінність.*

***Ключові слова:** Сковорода, Біблія, Бог, природознавство, українська нація, духовність, Софія-Премудрість Божа.*

***Аннотация.** Статья раскрывает понимание Сковородой «сродности» украинского общества, его предназначение, как реализацию собственной судьбы в соответствии со Священным Писанием – Библией. Он не признавал чудес, описанных в Библии, отстаивая просветительный рациональный к ним подход. Однако, современную ему науку Сковорода клеймил как бездуховную. Чтобы познавать миры, естествознание должно стать духовным, то есть включить в себя Бога как высшую этическую ценность.*

***Ключевые слова:** Сковорода, Библия, Бог, естествознание, украинская нация, духовность, София-Премудрость Божия.*

***Annotation.** The article reveals the understanding Skovoroda «cognition» Ukrainian society and its function as a realization of their own destiny in accordance with Scripture – the Bible. He did not recognize the miracles described in the Bible, defending rational approach to them. However, contemporary science Skovoroda denounced as spiritless. In order to understand the worlds, science must become spiritual, that is to include a God as the highest ethical values.*

***Key words:** Pan, the Bible, God, science, the Ukrainian nation, spirituality, Sophia Wisdom of God.*

Усе більше сучасників, природознавців і філософів, замислюється над Біблією – Святим Письмом християнської релігії. У радянську добу ця книга була під забороною, її не можливо було знайти у бібліотеці чи книгарні. Московський царат, а згодом більшовицький уряд забороняли друк Біблії українською мовою. Відсутність Українських Держави і Церкви довгий час не давала змоги українській нації ознайомитися з цим величним текстом рідною мовою і скласти власне бачення про нього. Нині, завдячуючи вільній Україні, ситуація змінилася і все більша кількість охочих долучаються до однієї з Першокниг людства. Важливою для суспільного і наукового освоєння Біблії є національна традиція її розуміння відомими українськими мислителями, богословами і науковцями. Чільне місце серед дослідників біблієзнавчої

спадщини належить видатному українському поетові, педагогові, мислителю Григорію Сковороді.

Володимир Шинкарук та Іван Іваньо у своїй статті про філософа й письменника, педагога у «Повному зібранні» його творів, відмічають, що з'ясувати своєрідність філософського вчення Сковороди можна лише тоді, коли візьмемо до уваги його ставлення до таких джерел, як Біблія та міфологія [9; с. 33]. Останні, стверджують ці науковці, цікавлять Сковороду передусім як засіб розпізнання людиною внутрішніх законів, котрі керують кожним буттям. *«Це зрівняння Біблії з міфологією, розгляд їх як своєрідних притч, що узагальнюють нагромадженний людством пізнавальний та моральний досвід, – дуже характерна риса світосприймання та світорозуміння Сковороди»,* – переконують філософи [9; с. 34].

Біблійну герменевтику, богопізнання, есхатологію Сковороди досить систематизовано викладає у семінаріумі Л. Ушкалов [8]. Для Сковороди життя набуло зовсім іншого сенсу, коли він усвідомив себе «любителем священної Біблії». У тридцятилітньому віці, універсумом людських знань (*globus intellectualis*) для філософа стає Біблія. Він вважає, що тільки цей текст є провідником людського серця на терени Святого Духа. Важливо те, що Біблія для нього є «воплоченим Богом». «Біблійну ноєматику (науку про сенси Святого Письма) та гевристику (науку про віднаходження сенсів Святого Письма) Сковороди можна охарактеризувати, як усеосяжну алегорезу тексту Біблії, – пише дослідник. – Якщо українські богослови XVII-XVIII століть зазвичай послуговувалися почвірною методою тлумачення Святого Письма, тобто трактували на чотирьох семантичних рівнях: буквальному, моральному, алегоричному й аналогічному, – то Сковорода не визнає за буквальними та моральними сенсами Святого Письма жодної рації, окрім знакової» [8; с. 81]. Природа, людське серце та Біблія є тими трьома «книгами», читаючи які людина може пізнати єство речей [8; с. 87]. Важливо за тілесною природою кожного з них (речей, символів, знаків, слів) віднаходити нематеріальне, духовне, невидиме значення. Мета кожного символу (знаку) Біблії – вести розум людини до пізнання Вічності [1; с. 23].

Г. Сковорода повставав проти духового гноблення імперською московською Церквою та її мертвою церковною схоластикою українського народного духу, спираючись у своїх міркуваннях на *Біблію*. Він навчав, що найвище багатство людини знаходиться всередині неї. На думку В. Павлюк, сквородинське «Пізнай себе!» було спрямоване на осягнення людиною захованої в її плоті містичної галузки Софії-Премудрості Божої, тобто власної «сродності» [6]. На ідеї «сродності», – вважає С. Грабовська, – спирається й уявлення Сковороди про «нерівну рівність» [3].

П. Кралюк застерігає буквально розуміти його слова, що Біблія – це брехня, бо вони вирвані з контексту. «Священне письмо є настільки ж «брехливе», як і «брехливим» є видимий світ, якщо розглядати його поверхово. Воно має зовнішню сторону (словесну оболонку) і внутрішню – той зміст, який прихований за зовнішнім виглядом. Біблію як світ символічний не можна сприймати буквально. Вона потребує належного тлумачення. За допомогою символів у Біблії пізнається прихований зміст. Саме завдяки цьому змістові Святе Письмо стає ліхтарем, який світить божим світлом для людей [5]. Велике значення сквородинівське розуміння Біблії має для сучасної науки, особливо природознавства [4], що не знайшло поки що свого достатнього відображення у філософській літературі. Тому існує потреба в аналізі інтелектуального спадку Григорія Сковороди щодо значення Святого Письма для природознавства та філософії.

Метою статті є обґрунтування думки про те, що Г. Сковорода напрочуд сучасному розумів Святе Письмо, уникаючи крайнощів раціоналізму та ортодоксального богослів'я. В цьому контексті стає яскраво зрозумілим розуміння філософом призначення кожного народу і, зонайголовніше для нас в цей переломний час, українського.

Розпочнемо з розгляду того, як філософ розумів суспільство. За аналогією, як і в ситуації з окремо взятою людиною, що повинна пізнати себе, для того, щоб займатися «сродним трудом», таку ж саму думку мислитель проводить і стосовно суспільства. Суспільство зможе стати «плодоносним садом», якщо кожен його складник буде не лише добрим, але й досконало виконувати споріднену йому працю суспільного ества, що визначається Божим Промислом.

«Плодоносність» суспільства залежить від того, наскільки люди зрозуміли Божий Промисел – спільне покликання свого Творця, своє призначення на землі, працю («сродний труд»), яку Бог доручив зробити усьому народу. Це, по-перше. По-друге, успіх буде також залежати від здатності суспільства пізнати своє ество, тобто є для нього найголовнішим. По-третє, наскільки кожна людина здатна усвідомити свою «сродність» з Софією-Премудрістю Божою. Розглянемо за пунктами.

1) Спорідненою працею української нації є хліборобство. Українці у планетарному розподілі праці є хліборобами. Усі без винятку дослідники української ментальності відмічають її унікальну рису – антеїзм – вкорінену любов кожного українця до рідної землі, яка дає йому непереможну силу. Українська нація – хлібороб світу у всесвітньому розподілі праці серед народів людської цивілізації.

2) Найважливішим і найістотнішим у кожного народу є його здатність взятися за виконання своєї долі. У кожного народу, як і у кожної людини, є власна доля, яку потрібно прожити. Це – фактично життєве завдання, велика мета, яку потрібно досягти. Воно, на відміну від попереднього, не соціальне призначення народу, а вже завдання духовного плану, яке теж визначене Вищим Розумом. Для нас – це дуже важлива думка Г. Сковороди тому, що ми не знаємо, куди нам рухатися, яке суспільство будувати, що недопустимо. Від комуністичного відмовилися (потрібно ще більш рішучіше і послідовніше), а у власній долі – як жити далі – не визначилися. Завдячуючи Г. Сковороді, маємо дороговказ напряду нашого суспільного руху! Видатний український філософ намагається виявити прихований у Біблії ідеал людських взаємин: **«Знай, друг мой, что библия есть новый мир и люд божій, земля живых, страна и царство любви, горній Иерусалим; и, сверх подлаго азіатского, есть вышній. Нѣт там вражды и раздора. Нѣт в оной республикѣ ни старости, ни пола, ни разнствія – все там общее. Общество в любви, любовь в боге, бог в обществѣ. Вот и колцо вѣчности! «От человек сіе невозможно»** [7; с. 415]. Таким чином, Сковорода дає чіткий рецепт нам, своїм нащадкам, як потрібно жити, оскільки його сучасники, схоже, були не готові до цього: жити власним, українським, життям, проживати власну, національну, долю, а це можливо лише за умови державності та розвитку України на біблійних засадах – «библия есть новый мир».

3) Для «плодоносності» суспільства також кожній людині потрібно розібратися з власним покликанням. Спорідненість кожної людини полягає не лише в праці, для якої вони призначена і яку їй приємно виконувати. «Сродність» людини, яку вона осягає через самопізнання, виражається, перш за все, як усвідомлення своєї «сродності» з Софією-Премудрістю Божою. Цю глибоку думку нашого мисленика можна проілюструвати на прикладі Соломона, який попросив Бога дати йому **«серце розумне, щоб судити народ Твій, щоб розрізняти добре від злого, бо хто потрапить керувати**

цим великим народом Твоїм?» [2]. За прохання мудрості, за прагнення до Премудрості Божої (для людей вона викладена у Біблії) Соломон в нагороду від Бога отримав: «мудрість над мудрістю усіх синів Сходу та над усю мудрість Єгипту» [2]. Для того, щоб правильно зрозуміти Біблію, Сковорода рекомендує зацікавленим обрати собі у цій справі духовного наставника – людину, яка розуміє Премудрість Божу. До таких зараховував: Василя Великого, Григорія Назіанзіна, Івана Золотоустого, Августина Блаженного, Григорія Великого та інших.

Узяті разом, усі ці галузки Божого промислу складають «плодоносний сад» суспільності.

У поглядах на Біблію і науку Г. Сковорода має власну позицію, яка виглядає сучасною і досить актуальною. У XVIII ст., коли жив філософ, раціоналізм класичної науки став визначальним: віру було відкинуто і наголос робився на істинності наукових знань. Сковорода не визнавав чудес, адже, на його думку, для пізнання Бога і Біблії достатньо природних джерел. Мислитель розумів, що потрібно виходити з розвитку природознавства, бачити яким воно стане у перспективі, наскільки духовним, а про сучасне йому природознавство він писав наступне: *«Мы в посторонних околичностях чрезчур любопытны, рачительны и проницательны: измѣрили море, землю, воздух и небеса и обезпокоили брюхо земное ради металлов, размежевали планеты, доискались в лунѣ гор, рек и городов, нашли закомлетных миров неисчетное множество, строим непонятныя машины, засыпаем бездны, воспящаем и привлекаем стремления воднія, чтоденно новыя опыты и дикія изобрѣтенія... Но то горе, что при всем том кажется, что чегось великого не достаает. Нѣтъ того, чего и сказать не умѣем: одно только знаем, что не достаает чегось, а что оно такое, не понимаем»* [7; с. 222].

Сковорода бачив символізм Біблії, розумів, що описані в ній дива будуть з часом доведені наукою, її раціональними методами. Водночас він бачив бездуховність науки, як їй не вистачає великого і найважливішого для людини, людства – духовності. Сковорода не руйнує вищу етичну цінність Середньовіччя – Бога і благо, яке він дарує. Природознавство доби Відродження відкинуло Бога і біблійне вчення, оголосивши їх пережитком «неосвічених» пращурів. Г. Сковорода ж твердо стоїть за буття Бога: *«А что ж есть бог, если не вѣчная глава и тайный закон в тварях? Истину скажет Павел: «Закон духовен есть, если не владѣющая тлѣніем господственна природа...»* [7; с. 318]. Таким чином, наш любомудр фактично передбачив магістральних шлях не тільки суспільства, але і науки. Цей шлях полягає в тому, щоб науковими методами довести біблійні чудеса (частина вже, до речі, доведена), раціонально (а не тільки вірою) і продемонструвати усю величність і задум Творця.

Проведене дослідження свідчить, що Г. Сковорода розуміє Біблію як охудожнений твір, який приховує наукову істину. Природознавству, щоб правильно розвиватися потрібно включити в себе, як основну етичну цінність, Бога. Що ж стосується суспільства, то найважливішим для кожного з них є пошук власної долі і жити у відповідності з нею, бо вона витікає з Божого покликання.

«Біблія нам від предків наших заповітом залишена, – писав він, – та й сама вона є заповіт, що відобразив у собі мир Божий». Сковорода цінував у Першокнизі схований під символами інший світ. «Мета кожного символу Біблії – вести розум людини до пізнання Начала, Невидимості, Вічності. Слово всієї Біблії створене для того, щоб вона була єдиним монументом Начала, вважав Г. Сковорода» [1; с.24].

Подальші дослідження полягають у конкретизації, імплементації в діяльність і науковий пошук природничих і суспільствознавчих дисциплін Бога як одну з найвищих етичних цінностей людства.

Список використаних джерел

1. Академічне релігієзнавство. Підручник / За науковою редакцією професора А. Колодного. – К. : Світ Знань, 2000. – 862 с.
2. Біблія. (1 Царів 3:9), (1 Царів 5:10)
3. Грабовська С. Біблія і українська література // Українська література в загальноосвітній школі : науково-методичний журнал / Інститут педагогіки АПН України. – Київ, 2010. – № 10. – С. 34-38.
4. Канигін Ю. Біблія і сучасна наука / Ю. Канигін, В. Кушерець. – Київ : Знання України, 2008. – 228 с.
5. Кралюк П. Історія української філософії [Електронний документ] // Режим доступу: <http://kulturolog.org.ua/materials-for-courses/4-kurs/istoria-ukr-fil/80-2011-01-15-17-36-27/530-skovoroda1.html>
6. Павлюк В. Біблія очима українського філософа і богослова Григорія Сковороди // Наукові записки Острозької Академії / Острозька академія. – Острог, 1999. – Т. 2, Ч. 2 : Виховання молодого покоління на принципах християнської моралі в процесі духовного відродження України. – С. 130-135.
7. Сковорода Г.С. Жена Лотова // Сковорода Г.С. Повне зібрання творів: У 2-х т. – К.: Наукова думка, 1973. – Т. 1. – 532 с.
8. Ушкалов Л.В. Григорій Сковорода: семінарії / Ушкалов Л. В. – Харків: Майдан, 2004. – 776 с.
9. Шинкарук В., Іваньо І. Григорій Сковорода // В. Шинкарук, І. Іваньо / Сковорода Г.С. Повне зібрання творів: У 2-х т. – К.: Наукова думка, 1973. – Т. 1. – 532 с.

Стаття надійшла до редакції 12 січня 2015 року.

СКВОРОДА І БОГОСЛОВ'Я

***Анотація.** У розвідці обгрунтоване питання про те, що Григорій Скворода, як глибокий знавець богослів'я, у своєму вченні пропонує певне філософське тлумачення Святого Письма і засад християнської віри.*

***Ключові слова:** богослів'я, християнство, Свята Трійця, Григорій Скворода, Біблія, філософія, Традиції.*

***Аннотация.** В статье обоснован вопрос о том, что Григорий Скворода, как глубокий богослов, в своём учении предлагает определенное философское объяснение Священного Писания и оснований христианской веры.*

***Ключевые слова:** богословие, христианство, Святая Троица, Григорий Скворода, Библия, философия, Традиции.*

***Annotation.** The article focuses on the question that H. Skovoroda was deep theology expert, in his teaching he offered some philosophical interpretation of the Bible and the principles of the Christian faith.*

***Key words:** theology, Christianity, Holy Trinity, H. Skovoroda, the Bible, philosophy, Traditions.*

Дивовижне враження справляють томики радянських видань творів Сквороди. Політична система, яка жорстко контролювала всі публікації, переслідуючи інакомислення і будь-які відхилення від офіційної ідеології, агресивний супротивник християнства, державним коштом і великими накладками публікує книжки, в яких на кожній сторінці посилення на Ісуса Христа і цитати з Біблії. І все заради кількох рядків, що їх з великим припущенням можна тлумачити в дусі критики текстів Святого Письма французькими філософами-енциклопедистами або ж в дусі «Біблії для віруючих і невіруючих» Смельяна Ярославського! Хоча тут же подібного роду оцінки Біблії Скворода висміює як поверхові і далекі від розуміння сенсу Вічної Книги! І все задля того, щоб зробити вигляд, ніби комуністичний режим з його ідеологією — вершина розвитку всіх прогресивних учень кожної нації.

Визначати Григорія Сквороду як атеїста і матеріаліста, звичайно, було б свідомою неправдою. Жодного прихильника в Україні не знайшов би тогочасний мислитель, який хоча б натякав на те, що Бога немає. Скворода суб'єктивно ніколи не поривав з християнською вірою і з православ'ям зокрема, про що свідчать і тексти його творів, і той факт, що до найтіснішого кола його слухачів і шанувальників входили священники різних рангів, іноді і досить високих. Він розглядав свої твори як певне тлумачення загальноприйнятих сакральних положень і обрядів.

Однак, чи були відповіді на болючі світоглядні питання, що їх пропонував Скворода, сумісними із засадами православ'я і загалом християнства як релігії?

Переважна більшість віруючих далека від розуміння хоча б засад богослов'я, хоча б «Вірую», навіть якщо Символ віри і кілька молитов вивчені ними напам'ять. Але це не заважає нам вважати їх щирими християнами. Соціально-психологічні обстеження стану релігійності населення найосвіченіших країн Європи й Америки

показують, що переважна більшість віруючих уявляє собі Бога зовсім позичницькому, як мужчину з людським тілом. Проте, Г. Сковороду не можна віднести до віруючих, які належать до православної церкви лише тому, що приймають і виконують всі обов'язкові для християнина ритуали і обряди. Зрештою, він був «студентом богослов'я», мав не гіршу богословську освіту, ніж його однокурсник Київський митрополит Самуїл Миславський. Сковорода зневажав саму по собі обрядову, «плотяну» складову віри, про що свідчить хоча б той факт, що поховано його — за власним бажанням — не на кладовищі, а просто серед милої його серцю української природи. Як і пізніше серед російської природи було поховано його великого шанувальника, відлученого від церкви, геніального письменника і сміливого мислителя Льва Толстого.

В якому ж сенсі ми можемо твердити, що Сковорода залишався «справжнім християнином» попри свої нестандартні тлумачення Святого Письма і християнства в цілому? Що взагалі означає «бути справжнім християнином»? Якою мірою належність до християнської релігії (а не тільки до християнської за походженням і образною системою культури, в тому числі християнської моралі) вимагає визнання певних богословських догматів? Якщо ми візьмемо за точку відліку те, що називається християнством і Церквою з богословського погляду, то простих відповідей на поставлені запитання нам уже не знайти.

Г. Сковорода мислив і жив у тому інтелектуальному і образному просторі, який створений Біблією. Але характерно, що він називає світ Біблії *не священним, а символічним*. З одного боку, це не суперечить спільній для Сковороди і європейських протестантів ідеалізації Біблії як універсального культурного фонду. З іншого боку, в Біблії є дух, а є і плоть — на те вона і символічний світ. *«Тепер уже не обинуюся скажу, що Біблія єсть и Бог и змій»* [5; с. 147].

Подвійна характеристика Біблії є наслідком визнання Сковородою її символічної природи. Чітко і послідовно (і вперше в літературі) показав особливості Сковородинського трактування символізму Біблії Леонід Ушкалов, зіставивши його позиції з позиціями тогочасних українських богословів.

Від шанованого Сковородою Філона Іудея (Філона Олександрійського, перша половина I ст. н.е.) іде розрізнення «літерального» та «закритого» сенсів Біблії, що приймалося і в київській традиції. Прямий сенс Біблії Філон не заперечував, але вважав не найцікавішим і всі зусилля зосереджував на розшифруванні смислу прихованого, «зміщеного», алегоричного, використовуючи для його тлумачення філософію Платона. Оріген (III ст. н.е.), теж один із шанованих Сковородою авторів, навчав, що Святе Письмо можна читати на трьох рівнях: буквальному, моральному і духовному. Ця традиція ніколи не згасала в християнському богослов'я.

У староукраїнській школі риторики і богослов'я, як зазначалося вище, визнавалася багатошаровість смислу будь-якої символіки. Однак, провідні теологи різних напрямів завжди наполягали на буквальному, літеральному смислі тих текстів, які Стефан Яворський відносив до історичної частини Біблії: це, за Яворським, у Старому Заповіті — Книги Буття, Исходу, Чисел, Второзаконня, Ісуса Навіна; у Новому Заповіті — чотири Євангелія і Діяння апостолів. Феофан Прокопович, симпатизуючи західним ліберально-просвітницьким тенденціям, приймав інший, відносний критерій: оскільки для християнства вся старозаповітна частина Біблії є не більше ніж передвісник і символ Нового Заповіту, то і в Старому Заповіті можуть бути прийняті буквально лише ті тексти, які більш-менш прямо співпадають із новозаповітними. Проте для більшості староукраїнських богословів Святе Письмо залишалось

буквальною оповіддю про історію Всесвіту і Боговтілення. На цьому прямо наполягали св. Дмитро Ростовський (Туптало) і навчитель богослов'я в класі Сковороди Георгій Кониський, а сучасник Григорія Савовича Паїсій Величковський закликав триматися тексту Святого Письма «крепце, аки слепец за тын».

«На протывагу цьому Сковорода, здається, взагалі не схильний визнавати жодної рації, окрім знакової, за буквального та морального сенсами Святого Письма» [6; с. 133].

Г. Сковорода іде далі від найсміливіших прихильників критичного мислення в православній теології: не заперечуючи священного і богонатхненного характеру Біблії, він повністю відкидає літеральний смисл Святого Письма. Ніби відповідаючи Стефанові Яворському, мисленик заперечує прямий сенс «історичних» частин Біблії: **«Біблія єсть источник. Народня в ней історія и плотскіи имена єсть то грязь и мутная иль»** [4; с. 219].

Для нього всі біблійні образи, у тому числі оповіді апостолів, є не більше ніж «фігури», символи з глибоким непрямым, інакомовним смислом. Цю його позицію Л. Ушкалов називає всезагальним «фігуративізмом». Можна сказати, що напрям мислення Сковороди є **радикально критичним** щодо текстів і буквального смислу Святого Письма, в чому він розходився з **усіма староукраїнськими богословами**.

Символічний, знаковий характер Біблії означає, що до вічності належить тільки глибокий метафоричний та алегоричний сенс її, а не сюжетно-образний ряд. Сковорода не шкодує сарказму, щоб висміяти наївне буквалістське вірування в Біблію як реальну історію світу, — починаючи від ідеї творіння і Божого суботнього відпочинку. **«Будьто истомлен, ничево создать не мог уже больше. И если бы не сіе помѣшало было, непременно у нас нынѣ показались бы безхвостые львы, крылатые черепахи и кобылы, хвостатые зайцы, единорожены волы, сладкогласные ябедники и клеветники, премудрые (сказать по-теутоунску) — шпїцбубы, по-малороссійску — умные дураки и протчая чудовища и уроды, а за ними бы вслѣд, как еліссейское желѣзо, вынырнуло бы (сказать по-римски) *mobile perpetuum* и філософскій все блато европейское преобразующій в злато камень...»** [5; с. 149]. У Біблії при її буквальному розумінні містяться **енантіофанії, антилогії**, тобто суперечливі образи і ідеї, які відкривають дорогу **неможливого** — від міфологічно-казкових образів, що суперечать **природі**, до **логічно** неможливого («правдолюбивые ябедники», «умные дураки») і неможливого з **наукового погляду** (алхімія та *perpetuum mobile*). Усі наведені приклади безсенсовностей належать до тієї самої категорії, що й фольклорні **нісенітниці**. Пряме, літеральне розуміння Святого Письма веде до **абсурду**.

Іншими словами, Біблію Сковорода розглядає як рукотворний текст, створений людьми з притаманними їм слабкостями і обмеженостями, але наділений глибоким і вічним сенсом. А це означає необхідність критичного аналізу біблійних текстів.

Сама по собі така ідея не означає розриву з релігією і християнством. У протестантській літературі критичний аналіз текстів Нового Заповіту розпочався ще за життя Сковороди, в 1770-х роках, працями Г. Е. Лессінга, присвяченими проблемі розходження текстів чотирьох канонічних євангелій. З того часу вивчення євангелій як **літературних творів**, за аналогією з літописами та іншими архаїчними текстами, призвело до визначних наукових результатів. Якщо спочатку спроби аналізу священних текстів були спрямовані на те, щоб знайти реальну історичну основу біблійних сюжетів, то сьогодні таке завдання перед дослідниками не ставиться — текстолог

може тільки встановити характер *вірувань* тих людей, які писали ці тексти і для яких вони писалися. Аналіз найбільш супранатуралістичних сюжетів євангелій, в яких оповідається про творимі Христом чудеса, показав їх спорідненість із низовою візантійською літературою. Так, оповідь про зцілення біснуватого, за висловом протестантського текстолога і теолога Рудольфа Бульмана, є «справжньою протонародною історією». Відповідно історія страстей Господніх у жанрово-стилістичному виразі відношенні створена за канонами такої самої протонародної мартирології (актів мучеників).

Наукове дослідження сакральних текстів, що інтенсивно проводиться протестантськими вченими, знайшло підтримку в римо-католицькій церкві лише 1962 року. Православ'я поки що офіційно не висловилося з цього приводу, хоча серед православних вчених є і прихильники, і консервативні супротивники наукового текстологічного аналізу. Можна з упевненістю сказати, що Сковорода знаходився в тому річищі критичної думки, з якого постали безсторонні наукові дослідження текстів Святого Письма.

Із погляду критичного ставлення до богословської традиції Сковорода типологічно близький до європейського протестантизму.

Дмитро Чижевський показав схожість деяких сторін філософії Сковороди та поглядів німецьких пієтистів. Варто піти далі і порівняти орієнтації Сковороди з європейським протестантизмом взагалі – адже пієтисти були одним із відгалужень німецького протестантизму. Ця близькість орієнтацій знаходить вияв насамперед у ставленні до Біблії.

Протестантизм у різних його формах однаково ставився до тієї частини ідеології католицької церкви, яка церковнослов'янською мовою називалася преданіє. (Цей термін дуже неточно перекладається українським «легенда»; грецьке *παράδοσις*, латинське *traditio* буквально означають передачу чогось, але в сучасному розумінні слово традиція набуло світських рис. Щоб виділити власне церковне сакральне преданіє, будемо вживати слово «Традиція», яке писатимемо з великої літери). До Традиції входило все офіційне богослов'я; а протестантизм відкидав усе, крім першоджерела – Біблії (включаючи і Старий, і Новий Заповіти). На протилежність католицькій ортодоксії протестантизм дотримувався принципу *sola Scriptura* («тільки Письмо»). Щоправда, подекуди протестантські ідеологи відступали від цього принципу і будували власне традиційне богослов'я; Лютер визнав необхідність катехізації під тиском хаосу Селянської війни, а брати Соціні взагалі повернулися до раціоналістичного тлумачення догмату Троїстості в дусі Арія. З іншого боку, і католицизм і православ'я наполягали на тому, що без Традиції сенс біблійних першоджерел буде незрозумілим. Це, між іншим, теж спонукало до текстологічних досліджень (так, французький католицький священник Сімон у кінці XVII ст. неможливість обійтися без Традиції аргументував тим, що текст Письма зберігся в ненадійному вигляді [2; с. 28]).

Можна твердити, що в цілому своєрідний *біблійний фундаменталізм* являв собою протестантську альтернативу як православному, так і католицькому богослов'ю. Орієнтація на Біблію як виключне за своєю цінністю джерело знань і світорозуміння властива всім реформаційним рухам, і зокрема Англії часів революції XVII ст. Ще в 1605 році Вільям Бредшоу в книзі «Англійське пуританство» писав: «[Англійські пуритани] стверджують, що Слово Божє, яке міститься в писаннях пророків і апостолів... це єдиний закон і правило у всіх і всяких справах релігії, і поклоніння, і служіння Богу» [2; с. 66].

Біблія стала доступною масам простого народу, і це було безпосереднім наслідком перетворення книги на товар масового вжитку. Звертання до Біблії розцінювалось як вияв вільнодумства, бо дозволяло кожній письменній людині на власний розсуд тлумачити Святе Письмо. І вже в часи Англійської революції Річард Гукер констатував з іронією: *«Коли вони залишилися один на один із своїми Бібліями, що за фантастичні ідеї почали приходити їм в голови, і вони думали, що це Дух навчає їх»* [7; с. 66].

Результатом стало різноманіття концепцій долі, гріха і спасіння (виряткування) в протестантських рухах.

В останньому діалозі переконання Сковороди у виключній значущості Біблії для світової культури набуло вигляду твердження про Біблію як символічний «третій світ» поряд з макрокосмом-Всесвітом і людським мікркосмом. Випадково чи в результаті знайомства з джерелами, але наш філософ в ученні про «три світи» точно повторює Якоба Беме і масонів-розенкрейцерів [8; с. 57]. *«А Біблія єсть символічний мур, затім що в ней собрання небесных, земных и преисподних тварей фигуры, дабы они били монументами, ведущими мысль нашу в понятие вѣчныя природы, утаенныя в тлѣнной так, как рисунок в красках своих»* [5; с. 137].

Біблія є *«така книга, в священному тексті якої міститься вся мудрість»*. Це слова не Сковороди, а великого англійського поета і мислителя Джона Мілтона [7; с. 36]. «Мілтон і багато інших, подібних йому, вірили, що дай тільки волю – і істина явиться серед чесних і благочестивих християн; він провів багато років життя, складаючи ґрунтовану на Біблії працю *«De Doctrina Christiana»* (*«Про християнське вчення»*), метою якої було возз'єднання всіх протестантів. Те, що він створив, виявилось настільки радикально єретичним, що не могло бути опубліковане в Англії навіть латиною, і коли після його смерті робилися спроби опублікувати трактат в Нідерландах, всі сили британської дипломатії були кинуті на те, щоб не допустити цього. Книжка ця повністю спростувала ідею єдиної біблійної істини, прийнятної для правителів його країни». Теологія Мілтона була видрукувана тільки 1825 року і викликала слабкий інтерес. «Динаміт середини XVII ст. перетворився на сиру петарду» [7; с. 36].

Г. Сковорода, безумовно, добре знав богословську літературу. Він був серед тих студентів, які переписували для Тимофія Щербацького рукопис Адама Зернікава «Про походження Святого Духа від одного Отця». Цей твір підсумовував з православних позицій богословські дискусії, які розмежовували католицизм і православ'я [3; с. 58-61]. Водночас його сформувала святовітцівська література в тій самій мірі, що й антична філософія. Переважній більшості освічених людей наступного, XIX, століття імена Філона, Оригена, Максима Сповідника тощо вже нічого не говорили. Сковорода — останній з могокан староукраїнської культури, яка формувалася на богослов'я і на тій культурі греків і римлян, що стала підґрунтям для християнської філософії і богослов'я.

Більше того, можна стверджувати, що Сковорода читав переважно, крім античних письменників, саме отців церкви. М. Ковалинський наводить список його улюблених авторів: Плутарх, Філон Іудей, Цицерон, Горацій, Лукіан, Климент Олександрійський, Ориген, Ніл, Діонісій Ареопагіт, Максим Сповідник, «а из новых относительные к сим» [5; с. 450]. І це в добу, коли основні світоглядні дискусії, здавалось, перемістилися з теології у філософію, коли обговорювалися концепції Декарта, Паскаля, Спінози, Гоббса, Локка, Ляйбніца! Адже праці «докритичного» періоду Іммануїл Кант, молодший від Сковороди лише на два роки, друкував ще в той

час, коли Сковорода жив в Угорщині у Токаї, а 1781 року вийшла друком Кантова «Критика чистого розуму»!

Однак, сприйняття Сковородою мислителів, що були авторитетами з богословського погляду, рішуче відрізняється від їхнього традиційного сприйняття. Констатуючи певну типологічну близькість ідей українського філософа Києво-Могилянської школи з умонастроєм західних і особливо протестантських релігійних мислителів, водночас не можемо не помітити принципової відмінності загальної позиції нашого філософа до значення нових тлумачень сакральних текстів. Наполягаючи на подвійній природі будь-якого тексту, в тому числі і сакрального, не приймаючи претензій на виключність різних сакральних формул та їх тлумачень, Сковорода принципово відкидає перспективу створення чергової секти, школи, віри, що спиралась би на нові догматичні засади. Він відкритий до безмежно екуменічного мислення, але не як однієї з релігій чи сект поряд з іншими. **«Призри, пожалуй, на весь сей земный клуб и на весь бѣднѣйшій родъ челоувѣчій. Видишь ли, коль мучительнымъ и бѣдственнымъ ересей, раздоромъ, суевѣрій, многовѣрій и разновѣрій потопомъ волнуется, обурева ется, потопляется!»** [5; с. 150-151].

Своєрідне тлумачення Біблії та філософів-богословів, належних до Традиції, не розглядається Сковородою як творення нового релігійного вчення, оскільки він не приймає самого принципу віросповідного догмату.

Коли християнський рух набував інституціоналізованих форм Церкви, він потребував канонів віровчення і культової практики. З'являються письмові тексти різних жанрів, насамперед жанрів «благої вісті», εβαγγέλιον, – сповіщення про пришестя Христа складаються збірники таких текстів, євангелія, що включають в себе не лише чотири (від Матвія, Марка, Луки, Іоанна) із багатьох, написаних тоді авторських благовісних текстів, а й перші віровчительні тлумачення, зокрема послання апостолів, що стали першими богословськими творами, оскільки проголошували правила віри – загальне розуміння того, що є важливим для віри і сумісним з нею. Ці тексти були проголошені священними нарівні з єврейськими текстами «Старого Заповіту», сакральність яких ніколи не піддавалася сумніву християнами. Уже відбір канонічних текстів вимагав певної богословської праці; особливо сумнівним є так зване «Одкровення від Іоанна», яке і в давнину багато богословів вважали неканонічним, апокрифічним твором, підозріло близьким до єврейської пророцької та (неканонічної) апокаліптичної літератури. Взагалі, апокрифічні євангелія відрізняються від канонічних тим, що вони є радше одкровеннями (апокаліпсисами), бо прагнуть по-пророчому відкривати долі світу і людини устами учнів Христа, тоді як євангеліє є оповіддю про земне життя Христа як спосіб вираження благої вісті про спасіння в Христі.

Однак, цих канонів було недостатньо. Християнські громади вели місіонерську проповідницьку діяльність у релігійно чужому для них середовищі, іноді примітивної низової культури, а деколи культури з високими елліністичними традиціями, і повинні були формулювати засади вчення в такий спосіб, щоб вони були прийнятними з погляду ментальності оточення. Християнство вимагає прийняття свого вчення на віру, воно містить такі елементи, які можуть бути засвоєні лише в містичному досвіді. Проте, повністю обійтися без пояснень і раціонального контролю для християнства також виявилось неможливим.

Християнству притаманна доктрина єдиності Бога-Отця і Бога-Сина, і будь-які спроби тлумачити походження Ісуса Христа від Небесного Отця як раціонально описуваний процес породження суперечать природі цього віровчення. Таємниці

троїстості Бога і Боговтілення опиняються в центрі християнської теології, і розв'язання проблем тріадології та христології приймаються тільки у вигляді догматів. Християнство таким чином включає у свою доктрину містику одкровення і тайноводительства.

У зв'язку з цим у християнстві історично склалася складна система догматики, яка регулює співвідношення раціональних і ірраціональних елементів у вірі. Незважаючи на те, що таїнство принципово не може бути раціонально пояснене, бо інакше воно перестало б бути таїнством, уся система віровчення повинна бути прийнята суспільством. Можемо визначити релігійний дискурс саме через умови прийняття чи неприйняття певних уявлень. З цього погляду богословську догматику можна розглядати як формулювання умов прийнятності релігійних уявлень, свого роду компроміс між ірраціональними міфологемами та специфічними для кожної культури вимогами «здорового глузду».

Раннє християнство взагалі обходилося без чітких формулювань подібних норм. Перші століття існування християнських громад пройшли в атмосфері жорстоких переслідувань, постійного чекання Страшного суду і радості Воскресіння. Уявлення про Боговтілення мало не абстрактно-умоглядний характер. Воно полягало у твердженні, що Розіп'ятий, син теслі з Назарета, Єгошуа, який проповідував в Іудеї та Ізраїлі і творив чудеса, насправді був Сином Божим і Богом, який після трьох днів перебування в могилі воскрес і вознісся на небо, а страждання вірних Йому найближчим часом будуть припинені другим пришестям. Прийняття цієї ідеології, власне, і не становило раціональної проблеми, бо вона приймалася або відкидалася так само на віру, докетично, як і інші подібні вірування. Компроміс із наявною міфологічною ментальністю готових прийняти віру виявлявся у тому, що масове розповсюдження християнства вимагало пристосування його до місцевих культів. Це знайшло вираження, наприклад, у формуванні в IV ст. в християнстві культу Діви Марії на базі малоазійських культів жіночого божества. Термін «Богоматір» введено тільки Григорієм Богословом (Григорієм Нісським, одним із «великих каппадокійців») в IV ст. і викликав жваві дискусії.

Конструкції богословського характеру напочатку були результатами узгодження позицій найвпливовіших християнських громад. Пізніше ця традиція набула форм Вселенських соборів, на яких приймалися старанно відредаговані символи (формулювання догматів, що містили відповіді на богословські проблеми) і ороси (тобто догматичні формули, які разом із символами містять анафематичну частину). Основоположну роль відіграв «Символ віри», прийнятий першим, Нікейським, собором (325 р.). Збереглися і регіональні особливості християнських громад, пов'язані з місцевими культурними традиціями. Але тепер утвердження новіших богословських догматів та їх тлумачень супроводжувалося жорсткою боротьбою, розколами і відлученнями від церкви. Справа насамперед у тому, що християнство перестало бути переслідуваною релігією і перетворилося на релігію державну, а його основні принципи набули характеру утверджених на вищому церковному і державному рівні догматів, обов'язкових для всіх віруючих.

Імператор Релігійний Великий Рівноапостольний свідомо обрав християнство державною релігією Римської імперії, прагнучи віросповідною єдністю зміцнити її хистку будову. Це був дуже ризикований крок, бо держава і особисто імператор брали на себе відповідальність за всі тонкощі віровчення. Сам імператор, не будучи тоді ще хрещеним, не лише скликав I Вселенський собор для організаційного і віросповідного об'єднання всіх християн ойкумени, а й вніс (очевидно, за порадою компетентних пресвітерів) теологічну пропозицію, яка визначила суть доктрини Святої Трійці, –

наполіг на визнанні Бога-Отця, Бога-Сина і Бога-Духа Святого єдиносущними (гомоеіа). Одразу Константин побачив, що віросповідна єдність самого християнства є досить проблематичною, і, занепокоєний церковним розколом, умовляв ієреїв мирно домовитись із богословських питань. Сам розкол коринився в різному характері рецепції християнства залежно від регіональних етнічних та культурних традицій. У християнському середовищі існувала очолювана пресвітером Арієм течія. Вона сприймала ідею триєдинства на основі традицій неоплатонізму і схильна була до більш раціонального пояснення, через що таїна єдиного Бога в трьох лицах втрачала містичні риси. Ця форма рецепції християнства була засуджена як ересь. І сенс прийнятого собором «Нікейського» символу віри може бути зрозумілий лише в контексті боротьби більш містично налаштованої більшості вірних, що проводила «справді християнськи-«юродиву» лінію сотеріологічну» проти «еллінсько-філософської» лінії ариан-«антитринітаріїв», безпосередніше пов'язаних з античною культурною традицією [2; с. 17].

Дискусії з приводу єдності Святої Трійці були особливо гострими в перший період державно-церковного утвердження християнської догматики; вважається, що діяльність «великих каппадокійців» (Василій Великий, Григорій з Назіанзу і Григорій Нісський – друга половина IV ст.) остаточно підвела під ними ризик. Це вирішення проблеми полягало в тому, що основою для тлумачення було обрано логічне вчення Аристотеля про загальне і особливе. «Встановивши взаємні відношення «genus» до «differentia specifica, так що «людина» є усіа, а «Павло» – іпостасіс, Василій в цьому сенсі застосовує їх до вчення про Св. Трійцю. Цей пам'ятник... складає наріжний камінь нашої науково-догматичної техніки», — писав відомий російський богослов і історик церкви А. В. Карташов [2; с. 113].

Пізніше на перший план виходить споріднена проблема Боговтілення. З погляду здорового глузду, маємо тут непереборні труднощі: Єгошуа з Назарета народився у сім'ї простих людей, ріс, як усі, був тримісячним, десятилітнім, тридцятилітнім, страждав, як люди, і помер страшною хресною смертю. Отже, можна говорити «Богу було три місяці», «Бог смоктав молоко», «Богу було боляче», «Бог помер». Для багатьох, переконаних у надтварності Бога, такі вислови були безбожною ерессю, як і слово «Богородиця» — Матір Божу погоджувалися називати тільки «Людинородиця» або, в крайньому випадку, «Христородиця» (Несторій), оскільки Ісус Христос як Бог по сутності -усіа є передвічним. Дискусії навколо Боговтілення привели до відходу більш раціоналістичної несторіанської монофізитської церкви (Сирія, Вірменія, Ефіопія).

У Каппадокії, як і в інших малоазійських громадах, і особливо в університетській Антіохії, популярним був Аристотель, тоді як в Олександрії віддавали перевагу Платону. Олександрійські єпископи і митрополити були, як правило, менш освіченими і більш непримиренними до язичництва і ересей (показовою особистістю був відомий фанатик св. Кирило Олександрійський), оскільки тут існувала свобода релігій і представник імператора ставився лояльно і до християн – греків, євреїв і коптів, і до греків-«язичників». Але і в олександрійських ортодоксів виявлялася платоністська ментальність, коли вони бралися формулювати богословські твердження. Константинопольське середовище не мало високого релігійного авторитету – сила його впливу поширювалася на чиновницькі столичні кола.

У Римі, який завдяки діяльності апостола Петра вважався першим «за честю» в християнській імперії, взагалі не було великої філософської традиції, і на палкі богословські суперечки тут дивилися зверхньо, як на грецькі тонкощі. Натомість практичний Захід був чутливішим до проблеми індивідуальної свободи волі, що являла

собою прагматичний вимір абстрактних богословських побудов. Карташов зауважував з цього приводу: «Метафізична еллінська думка не могла втримати себе від витончених спекуляцій, заданих їй християнським одкровенням: про Св. Трійцю 1 Боготвілення. Західна, латинська, половина церкви лише мимоволі втягувалася Сходом в ці спекуляції, до яких сама була нездатна. За своєю ж ініціативою вона богословствувала про інші питання, про питання морально-практичні: цікавилася сполученням свободи людини з благодатними силами, що подаються звище в акті спасіння. Та сама таїна спасіння, та сама сотеріологія цікавила дві культури з різних сторін і по-різному. Якщо Схід захоплювала сторона теологічна, то Захід — антропологічна» [2; с. 17].

Жодних слідів христологічної або тріадологічної полеміки в творах Сквороди немає. Єдиний приклад обговорення проблеми Св. Трійці — останній його діалог «Потоп Змін». *«Трійця во єдиниць и єдиница в тройць быть не может, развъ єдиницы. Но кто же єдин, токмо єдин Бог. Вся тварь єсть то плоть... Ньсть ей причастія со всеблаженною оною єдиницею: "Єдино єсть на потребу". И паки со Святою Троицею несть части твари. ...Єдино начало, а началная єдиноєть всю тварь предваряет: се угол! Создавшая плоть и вселшаяся в ней: се угол! Ищезшей плоти пребывающая же: се угол! Вот тебѣ, горлице моя, єгипетскій триугол! Вот для чего влюбился в єго мудреца Самійскій!»* [5; с. 153]. З погляду ортодоксальної теології, обґрунтування ідеї Святої Трійці через аналогію з теоремою Піфагора («мудреця з острова Самоса») є *кричущою* раціоналістичною ерессю. Однак, насправді Скворода не займається богослов'ям, предметом його міркувань є не Свята Трійця. Він просто використовує образ єдності трьох ликів в єдиносутності Божої природи, такий знайомий кожному християнину. Використовує так само, як і образ кута, з ідеї якого випливають усі геометричні теореми. (Пор. в іншому місці: *«Пифагор, ражжевав єдин триугольник, сколько насытился?»*) [5; с. 153].) Тварне багатоманіття кінцевого світу створене ідеєю, що в ній, як у зерні, воно знаходиться в нерозкритій першопочатковій єдності, — ось думка, яку обґрунтовує філософ, спираючись на звичні парадигми Трійці і геометричних побудов.

Уся проблематика прийняття чи відкидання догмату зникає тоді, коли пошук Бога, богопізнання і богобудівництво переноситься всередину людини, в її духовне «серце». Поклавши на кожного з людей завдання самостійно знайти свій шлях до Бога, Скворода водночас позбавляє вірних претензій на виключність свого розуміння.

Скворода пропонує певне філософське тлумачення Святого Письма і засад християнської віри, прийнятне для всіх християн і навіть, можливо, для нехристиян, а не власне релігійне або антирелігійне вчення, чергову християнську доктрину, альтернативну панівній православній. Досягається це узагальнення радикальним переглядом цінності літерального, буквального смислу Біблії.

Список використаних джерел

1. Каноническая евангелия. – М. : Наука, 1992. – 350 с.
2. Карташев А.В. Вселенские соборы. – М. : Издательство «Республика», 1994. – 542 с.
3. Нічик В. М. Києво-Могилянська академія і німецька культура. – К. : Укр. Центр, 2001. – 252 с.
4. Скворода Григорій. Повне зібрання творів у 2 т. – К. : Наукова думка, 1973. – Т.1. – 531 с.

5. Сковорода Григорій. Повне зібрання творів у 2 т. – К. : Наукова думка, 1973. – Т.2. – 573 с.
6. Ушкалов Леонід. До історії українського «фігуративізму»: «символічний світ» Григорія Сковороди // Діалог культур. Святе Письмо в українських пам'ятках. – К. : Обереги, 2000. – С. 69-75.
7. Хилл Кристофер. Английская Библия и революция XVII века. – М: ИВИ РАН, 1998. – 505 с.
8. Чижевський Дмитро. Філософія Г.С. Сковороди. – Варшава, 1934. – 219 с.

Стаття надійшла до редакції 12 лютого 2015 року.

УДК 165.43:929 Сковорода

Сергій Рук
(м. Переяслав-Хмельницький)

ІДЕЇ ВІРИ ТА РАЦІОНАЛІЗМУ В ФІЛОСОФІЇ ГРИГОРІЯ СКОВОРОДИ

Анотація. У розвідці аналізується феномен віри та раціоналізму у філософії Г. Сковороди, визначається його структура й функціональність, на основі яких ілюструється взаємозалежність між упевненістю та довірою, вірою та розумом, раціональним та ірраціональним, наголошується на ролі віри в умовах кризи класичної раціональності.

Ключові слова: наука, розум, віра, істина, знання, раціональність, ірраціональність, трансцендентність.

Аннотация. В статье анализируется феномен веры в философии Г. Сковороды, определяется его структура и функциональность, на основе которых иллюстрируется взаимозависимость между уверенностью и доверием, верой и разумом, рациональным и иррациональным, акцентируется внимание на роли веры в условиях современного кризиса классической рациональности.

Ключевые слова: наука, разум, вера, истина, знание, рациональность, иррациональность, трансцендентность.

Annotation. This article is about the phenomenon of faith in philosophy of G. Skovoroda, its structure and functionality is determined, on the basis of that is shown interdependence between confidence and trust, faith and mind, the role of faith is underlined in the conditions of modern crisis of classic rationality.

Key words: science, mind, faith, truth, knowledge, rationality, irrationality, transcendation.

Постановка проблеми. Проблема взаємозв'язку релігії та філософії, віри і розуму безпосередньо пов'язана з темою становлення людської духовності. Багато вчених вважає початком людського осмислення дійсності радикальний декартівський сумнів, який виявив себе ще в античності у формі скептицизму як безкомпромійного пошуку повної достовірності знання. Саме тоді вперше було зафіксовано суперечність між вірою і раціональним дослідженням першооснов Всесвіту. Але саме у цей час світло істини стало основним предметом і метою прагнень віри і розуму. Однак, думки мислителів стосовно цього питання кардинально розділилися: якщо піфагорійці, неоплатоніки, латинські схоласти та ін. були переконані в тому, що віра і розум різними шляхами ведуть до єдиної істини (Абсолюту, Бога), то апостол Павло, Тертуліан, апологети церкви, ортодокси теології, ідеологи протестантизму М. Лютер, Ж. Кальвін, А. Меланхтон різко відмежовувалися від раціонального пошуку істини та намагалися поставити філософію на службу теології.

Ідеї віри і раціоналізму не залишилися поза увагою видатного українського філософа XVIII ст. Г. Сковороди. Звернення сьогодні до його спадщини має важливе значення в контексті розвитку науки, пошуку нових ідей, переосмислення власного історичного досвіду, підняття із глибин національної пам'яті прихованих істин,

знаходження новітніх рішень вічних проблем, долучення до того масиву знань, який упродовж тривалого часу з різних причин залишався за межами духовного осягнення дійсності. Це переконує в необхідності доповнення наукового пізнання світу духовно-практичними формами знання, які розширюють горизонти дослідження суспільних процесів. Духовно-практичні форми пізнання поєднують у собі як раціональні, так і ірраціональні аспекти, які відображають трансцендентний зміст і сенс людського буття.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Методологічні підходи до вивчення обраної проблеми розглядаються у наукових студіях вітчизняних філософів: В. Андрущенка, В. Бондаренка, А. Колодного, В. Лубського, О. Марченка, М. Михальченка, М. Поповича, Є. Харьковшенка, В. Шинкарука та ін. Цікаві думки щодо визначення філософської сутності феномену віри висловлені С. Гогоцьким, В. Зеньковським, В. Соловйовим, Г. Шпетом та ін. Місце і специфіка цього поняття в українській філософській традиції розкривається в роботах Д. Донцова, О. Кульчицького, Д. Чижевського.

У сучасній науковій літературі феномен віри розглядається переважно як психологічний факт або релігійна категорія (Б. Братусь, А. Костенко, О. Предко, Д. Угринович та ін.). Сьогодні в тлумаченні цього феномену переважають релігієзнавчо-психологічні характеристики, які значно звужують спектр наукового пошуку. Звернення до філософської спадщини Г. Сковороди є методологічно виправданим у тому плані, що воно дає можливість глибше розкрити духовно-практичний потенціал і виразніше побачити різноманітні форми прояву віри в різних сферах раціонального світосприйняття і життєдіяльності. Тому *метою* написання цієї розвідки стало прагнення довершити на основі філософії Г. Сковороди існуючі вже дослідження раціонального тими формами соціокультурного досвіду, які раніше не розглядалися в контексті аналізу раціоналістичної методології, але завжди були наявні як особливі елементи в структурі екзистенційного мислення й активно впливали на пошук нових моделей розуміння світу.

Виклад основного матеріалу. Наука ґрунтується на процесі пізнання, який дає людині інструментарій для відкриття істини, пошуку знань, накопичення досвіду, планування діяльності, досягнення кінцевих цілей. Наука і просвітництво (а XVIII ст. – це доба Просвітництва, Розуму, великих наукових відкриттів і філософських систем) завжди служили людству за орієнтир для досягнення свободи, добробуту, щастя, звільнення від різноманітних забобонів, догм, помилок, ілюзій. Розкриваючи практичний потенціал науки, Г. Сковорода розумів, що цим він загострює протиріччя між наукою і релігією, розумом і вірою. В аналогічній ситуації І. Кант прийняв рішення обмежити знання для того, щоб звільнити місце вірі. Український філософ став на бік науки, бо був упевнений, що саме вона розкриває перед людиною широкі перспективи пізнання земних і небесних об'єктів, у той час як віра спрямована на вдосконалення морально-вольових якостей людини. Продовжуючи ідеї українських дійств-раціоналістів (Геофана Прокоповича, Г. Щербацького, Георгія Кониського та ін.), Г. Сковорода стверджував, що людина завдяки насамперед розуму, а не вірі утверджується суб'єктом соціальної дії, а не залишається пасивним об'єктом природи, відповідає своїй місії, призначенню і покликанню у світі. Завдяки розуму вона відкриває істини буття, піднімається до рівня самопізнання, розуміння власної сутності й самобутності, відчуття дійсного сенсу й цінності життя.

Водночас, глибоко вивчаючи й розуміючи біблійні тексти, Г. Сковорода не міг бездумно відкинути феномен віри. Він розгледів нерозривний зв'язок віри й розуму, а ще більше завдяки філософській інтуїції відчув його і зрозумів, що вони не можуть існувати окремо. Український любомудр був переконаний у тому, що потрібно не лише вірити в

Бога, а й пізнавати його. **«НАЧАЛО Премудрости – разумѣти Господа. Если Кто не знает Господа, подобен Узникам, поверженным в Темницу. Таков Что может понять во Тьм? Главнѣйшій и Началнѣйшій Премудрости Пункт есть Знаніе о Бозѣ. Не вижу Его, но знаю и вѣрую, что Он есть»** [1; с. 258]. Для глибокого пізнання Бога необхідний синтез віри й розуму. Розглядаючи проблему самопізнання людиною своєї духовної сутності в трактаті «Симфонія, названа книга Асхань, про пізнання самого себе», він цитував Біблію, де Бог не через пророків, а через Сина Свого безпосередньо звертався до мирян зі словами: **«Дам Законы моя в мысли их, и на сердцах их напишу я, и буду им в Бога, и тиі будут мнѣ в Людіе, и не научит кійждо Ближняго своего, глаголя: Познай Господа, яко вси познают мя от Мала до Велика (Євр. 8:11)»** [1; с. 339]. А для досягнення цієї мети потрібна активізація не тільки віри, а й розуму. Релігійна віра проявляє свою функціональність у контексті «людина – Бог» і виступає основною умовою осягнення Бога і дає людині надію на спасіння. Тільки вона здатна забезпечити духовно-інтимний зв'язок між ними. Віра задає ціннісно-аксіологічний горизонт життєдіяльності людини, визначає основну мету її життя, обирає ідеали істини, добра і краси, які лише частково знаходяться у феноменальному світі, проте в повній досконалості вони притаманні Богові. Вона бере участь у створенні своєрідного проекту людського життя й мобілізує людську волю для досягнення кінцевої мети.

Г.Сковорода не вважав віру пасивною формою світосприймання. Окрім альтернативи сумніву й апріорного прийняття будь-якої інформації, він знаходив у ній раціональні елементи, внутрішній досвід і моральні аспекти, які впливали на діяльність і поведінку людини. Він помічав у ній спонукальний момент, який проявлявся через акт віри й надихав суб'єкт на пошук шляхів, що ведуть до правди, істини, Абсолюту. **«Знай же, – повчав філософ, – что Вѣра смотрит на то, Чего пустое твое Око видѣть не может»** [1; с. 237]. Вона є значимим компонентом свідомості, психологічно впевненістю, які освітлюють очікуване майбутнє. Через віру проявляються вольові якості людини. Віра передбачає активне ставлення до предмета віри. У біблійному визначенні: **«Віра ж є здійснення очікуваного і впевненість у невидимому»** (Євр. 11:1) наголошено на двох її взаємопов'язаних складових. Перша частина – це здійснення чогось очікуваного, сподіваного, жаданого, тому вже певною мірою відомого, визначеного, уявного. Йдеться про предмет, в існуванні котрого немає жодного сумніву, оскільки він не потребує жодного доведення, бо є тим, про що відомо заздалегідь. Здійснення очікуваного включає в себе елемент знання, раціонального, осмисленого, того, що досягається за допомогою розумової діяльності. Друга частина – це впевненість у чомусь невидимому, тобто тут основною характеристикою віри виступає довіра, яка ставить на передній план не лише релігійні догми, а й духовні цінності – правдивість слова, реальність обіцянки, добро, честь, гідність тощо. Довіра включає в себе моральний аспект, що проявляється в переконаності у правдивості, сподівання у відсутності обману, вірності ідеалам, моральній відповідальності, виконанні обов'язку. Під впливом етичних категорій віра переростає у волю, яка здійснює вибір і активізує діяльність особистості відповідно до її моральних понять. Натомість без віри в Бога люди зневірилися б у законах моралі, через свою одвічну недосконалість і слабкість повністю потонули б у розпусті. Тому вони укріплюються в моралі лише завдяки релігійній вірі. Така позиція суттєвим чином переставила акценти, які були типовими для теїстичних концепцій у взаємозв'язках між релігією і мораллю. Якщо в середньовічній схоластиці вважали мораль породженням релігії, то для дійств XVIII ст., у тому числі й Г. Сковороди, навпаки, релігія виявлялася продуктом не лише незадоволених прагнень пізнання, а й моральних потреб і запитів. У дусі цих запитів мораль як мета використовує релігію як

засіб для свого утвердження і зміцнення. Таким чином, релігійна віра стає потрібною й необхідною з морального погляду, вона створює необхідну ілюзію, котра окреслює завдання моралі й мобілізує людський потенціал на їх вирішення.

Розум і віра проявляють себе через діяльність. Розум знаходить своє втілення в практиці, віра – у справах. Слово Боже стверджує: «*Віра – коли не має діл, сама по собі мертва*» (Як. 2:17). За біблійною версією, люди отримали від Бога особливі засоби для того, щоб розрізняти праведні і неправедні, добрі і злі справи. На внутрішньому рівні ці функції виконує совість – внутрішня духовна сила людини, прояв духу і віри в людині. Вона як внутрішній закон Божий (або «голос Божий») притаманна кожному індивідові. В етиці совість визначається категорією моральної самосвідомості, що характеризує здатність особистості здійснювати моральний самоконтроль, оцінювати свої вчинки, відповідально ставитися до власних обов'язків, вірити в свою моральність тощо. Образно кажучи, це – внутрішній голос, який каже людині, що є добром, а що є злом, що справедливо, а що несправедливо, що таке благо і добродійність. Голос совісті зобов'язує людину робити добро і протистояти злу. За причетність до добрих справ совість нагороджує індивіда внутрішнім миром і спокоєм, а за негідні вчинки і справи, здійснені всупереч моралі, карає душевною депресією – муками, докорами, сумлінням совісті. «*Не боїться совість чиста ніжше перуна огниста, ни! / Сей огнем адским не жжётся, / Сему жизнь райска живётся*» – нагадував Г. Сковорода [1; с. 51]. Він вважав, що совість як духовна сила людини повинна розвиватися і вдосконалюватися в єдності з іншими атрибутами душі: серцем, волею, розумом. З моменту гріхопадіння перших людей ці душевні сили значно послабили свою добродійну дію, тому якщо їх не розвивати, то внутрішній закон совісті не буде спрацьовувати в ключові для людини моменти. Саме задля цього навіть у раю Бог відкривав першим людям своє серце, волю і мудрість. А в дійсності совість найбільше проявляється у формі емоційно-вольових переживань, маніфестацій віри й раціонального осягнення морального сенсу здійснених вчинків.

Свідченням генетичної єдності віри і розуму є не лише наявність раціонально-гносеологічних моментів в актах віри, а й віра в силу розуму, інтелектуальний потенціал людини, істинність наукового знання. В історії філософії віра ніколи не виключалася з пізнавального процесу. У свій час Ф. Бекон закликав чистий розум, звільнений від хибних образів та ідолів марноти, віддати вірі те, що їй належить. Він наполягав на тому, що людина повинна підкорятися божистій вірі, навіть тоді, коли її воля протестує проти цього, бо вона повинна вірити божистому слову, навіть якщо розум не погоджується з ним. Якби людина вірила тільки тому, що узгоджується з її розумом, то вона сприймала б лише факти, явища, форму, а не причини, закономірності, сутність. Для Ф. Бекона божественна віра – це своєрідне втілення природного розуму. У процесі людського пізнання розум зазнає впливу з боку органів відчуття, які відображають матеріальні речі, бо у вірі душа взаємодіє з більш достовірним світом – духом. Тому людині для того, щоб пізнати сутність Абсолюту, необхідно всебічно використовувати віру, розширювати її дію відповідно до наявних духовних проблем і не намагатися втиснути її у вузькі рамки власного розуму.

У зв'язку з цим у багатьох філософських системах Нового часу віра взагалі і віра релігійна тлумачилися як інтелектуальні феномени. Особливо яскраво це можна побачити на прикладі філософії Р. Декарта, який не лише побудував на інтелектуальній вірі у власне існування (*cogitoergosum*) свій метод і власну філософську систему, а й побачив основу віри розуму у вірі релігійній. Пізніше у філософській системі Г. Гегеля віра розглядалася однією із форм осягнення світового духу і пізнання Абсолютної ідеї. А

із середини XVIII ст. раціоналістична філософія в цілому формулювала віру атрибутом волі, феноменом інтелекту, внутрішнім досвідом, домінуючим компонентом релігійної свідомості. З філософських творів Г. Сковороди видно, що паралельно з цими поглядами він осмислював віру своєрідним станом людини, сплавом релігійних уявлень і раціональних знань, на основі яких відбувається синтез думки, емоцій, вольових якостей особистості. Така віра прокладає шлях людині до Абсолюту не через фанатизм, екстаз та екстаз, а через пізнання, душевну розкутість, надію та любов.

Саме в цьому деякі дослідники творчості Г. Сковороди вбачали містичність, суперечність і обмеженість теорії пізнання нашого філософа, який особливо не прагнув вийти за межі ідеалістичного й релігійного мислення. Але сьогодні вже не можна так однозначно оцінювати гносеологічні погляди мислителя, адже пізнавальні можливості людини він розглядав не в чисто раціональному, а в культурно-гуманістичному, світоглядно-практичному контексті, враховуючи всі активні компоненти людської душі і розуму, які інтегрували духовні сили особистості й давали їй можливість створити більш-менш цілісну картину свого природного й духовного буття. Реалізація цих принципів дала змогу Г. Сковороді перейти від теорії пізнання до теорії самопізнання.

Ті підходи, які свого часу застосовував Г. Сковорода, характерні для сучасного філософського дискурсу, в якому відбуваються якісні зміни, спричинені процесами трансформації загальнонаукового, соціального й філософського знання. Криза раціональності, виявлена в науці та філософії в середині XX ст., призвела до пошуку нових «форм і можливостей раціональності» шляхом залучення досвіду інших видів духовності для наукового пізнання й аналізу, особливо у сфері гуманітарних наук. У контексті таких шукань евристично вагомим видається звернення до досвіду релігійної і містичної духовної традиції як форм духовно-практичного освоєння світу. Релігійно-містичне знання – це значна частина духовної спадщини людства, елементи якої тісно чи іншою мірою у всі часи та епохи завжди мали місце в культурах усіх народів і завжди активно впливали на їх розвиток. Проблемність цього феномену, його значення та роль, розуміння та інтерпретація, можливості та межі застосування поряд з іншими формами духовності викликали значну зацікавленість у філософів, культурологів, митців, особливо з огляду на панівну роль раціоналізму в європейській культурі. Тому вже у філософії Г. Сковороди проглядається потреба об'єктивної оцінки як позитивних, так і негативних рис релігії і містицизму як форм духовно-практичного освоєння світу. Такий аналіз доповнював існуючі теоретичні уявлення тими знаннями, які не були раніше актуалізовані раціоналістичною методологією, але мали місце в практиці людської життєдіяльності.

Прийнятий у класичній раціоналістичній філософії підхід до розгляду духовних феноменів порушував цілісність досліджуваного предмета, бо виділяв лише ті його властивості, які були важливими й доступними тільки раціональному пізнанню, не помічаючи інших не менш суттєвих ознак цього явища, припиняючи тим самим його соціально-культурну продуктивність. Раціоналізм різко відмежовувався від інших форм пізнання, від тих форм отримання знань та формування світоглядних систем, методи яких не відповідали методам науки. Раціональний підхід не використовував евристичний потенціал релігійних емоційно-чуттєвих, символічно-образних, духовно-практичних, поетичних, мистецьких форм відображення людського буття для розширення пошукового інструментарію пізнання, не враховував такі їхні конструктивні можливості, визнані сучасною наукою, як цілісність світобачення, гармонійність світовідчуття, оптимістичність життєрозуміння, естетичність життєдіяльності та ін. Використовуючи ці сфери соціокультурного знання, Г. Сковорода створив значні категоріально-символічні

теорії в історії української філософії, зокрема теорію істинної людини, «сродної праці», кордоцентризму, християнської моральності, філософію серця та ін.

Висновки. Тих цінностей, які утверджував Г. Сковорода, сьогодні не вистачає сучасному (глобалізованому, інформатизованому, перенасиченому нанотехнологіями) світові. Глобальні проблеми сучасності, моральна криза суспільства безпосередньо пов'язані з надмірною раціоналізацією людського життя, відходом від духовних цінностей і християнської етики. Наука вже не «підбирає ключі» до таємниць світу, вона репрезентує його становлення й обґрунтовує напрями антропогенної діяльності. Сучасні футуристичні дослідження закінчуються, як правило, невтішними суспільно-культурними прогнозами про всемогутність наукового пізнання й посилення ролі технічних артефактів у людському і природному житті. Водночас із розширенням сфери знань, розкриттям прозорих шляхів розвитку, у суспільно-природне середовище проникають «непрозорі», антигуманні фактори ризику. Переважно наука постачає людству не «істини», до яких воно прагнуло здавна, а лише краще чи гірше обґрунтовані гіпотези ймовірності. Тому для усунення невпевненості в науковому знанні, запобігання негативним ефектам їх застосування воно повинне знаходитися у площині гуманістичного виміру, морально-етичної експертизи, етики знань. Власне гуманітарна сфера знань, якій велике значення надавав Г. Сковорода, містить низку простих і водночас загальнолюдських норм моральності, етичних максим, вироблених не одним поколіннями філософів, принципів соціальних взаємин, правил взаємостосунків із природним середовищем, роздумів над вічними моральними проблемами, сенсом життя і смерті, змістом добра і зла, метою і засобами діяльності, людським покликанням і щастям, які втілюються в практику повсякденної поведінки через милосердя, співчуття, взаємодопомогу, обов'язок, добродійність, відповідальність. Гуманістичні цінності, які влітаються в процес пізнання світу, породжують віру в істину. Шлях у життя істині прокладає віра, але вона вже не релігійна, а наукова. У пізнанні гуманістичні цінності інтегрують віру в раціональні чинники, в яких вона не губиться, а, навпаки, залишається основною умовою буття істини. Із цих позицій постать Г. Сковороди в цілому, спосіб його життя і філософські пошуки були прикладом віри в істину. Він завжди намагався знайти між ними міру і ніколи не наполягав на прийнятті рішень розуму без віри, і в жодному разі не закликав бездумно вірити. Це давало йому можливість бути вірним християнином і не втрачати при цьому інтелектуальної чесності.

Список використаних джерел

1. Сковорода Григорій. Повна академічна збірка творів / За редакцією проф. Леоніда Ушкалова / Григорій Сковорода. – Харків–Едмонтон–Торонто: Майдан; Видавництво Канадського Інституту Українських Студій, 2011. – 1400 с.

Стаття надійшла до редакції 5 лютого 2015 року.

УДК17.022.1 (092)

Іван Стогній
(*м. Переяслав-Хмельницький*)

ФІЛОСОФСЬКО-ЕТИЧНА СИСТЕМА ГРИГОРІЯ СКОВОРОДИ

***Анотація.** У статті проаналізовані філософсько-етичні погляди Г.С.Сковороди. Зокрема обґрунтована етична концепція філософа щодо трактування суспільства і людини. Розкривається ідея самопізнання як основа особистісного буття, самореалізації та сродної діяльності людини.*

***Ключові слова:** людина, моральні цінності, пізнання, сродна праця, природа, самопізнання, свобода, суспільство, щастя.*

***Аннотация.** В статье проанализированы философско-этические взгляды Г.С.Сковороды. В частности обоснована этическая концепция философа относительно трактовки общества и человека. Раскрывается идея самопознания как основа личностного бытия, самореализации и сродной деятельности человека.*

***Ключевые слова:** человек, моральные ценности, познание, сродный труд, природа, самопознания, свобода, общество, счастье.*

***Annotation.** The article analyzes the philosophical and the ethical views of H.S.Skovoroda. In particular it is justified the ethical concept of philosopher concerning the interpretation of society and human. It is revealed the idea of self-knowledge as the basis of personal being, fulfillment, and the akin human activity.*

***Key words:** human, moral values, knowledge, akin labour, nature, self-determination, freedom, society, happiness.*

***Постановка проблеми.** Важко знайти серед корифеїв українського філософування таку неординарну особистість як Григорій Савович Сковорода. Він був чи не єдиним в історії національної філософії вченим, хто фактично третину свого життя провів у мандрах, шукаючи відповіді на запитання, які хвилюють і людство в ХХІ ст. – в чому полягає сенс буття, пошук щастя та істини, місце людини в суспільстві, залежність її від плину часу, самопізнання через гармонійне сприймання навколишнього світу. Час невблаганно йде, змінює умови життя, рухає науково-технічний прогрес, створює сучасні матеріальні блага, але призначення людини залишається неосяжним.*

***Аналіз останніх досліджень і публікацій.** Г. Сковорода постійно цікавить вчених. Дослідники захоплюються не тільки його творчістю, але і єдністю вчення і життя, які є прикладом його дивовижних діянь. Варто назвати ґрунтовні розвідки І. Головахи, В. Горського, Л. Довгої, І. Захари, С. Йосипенка, М. Кашуби, В. Литвинова, В. Нічик, І. Огородника, М. Поповича, М. Роговича, В. Стадниченка, Я. Стратій, В. Табачковського, Ю. Федіва, В. Шевченка, В. Шинкарука та інших.*

Проте цікаві, глибокі і, основне, новаторські розвідки про українського велетня думки і слова продовжують з'являтися у науковому світі, бо Сковорода, як справжній мудрець, залишається до кінця нерозгаданим, та й власне, нерозгадуваним у принципі.

***Мета статті** –проаналізувати філософсько-етичну концепцію Г. С. Сковороди щодо трактування суспільства і людини.*

***Виклад основного матеріалу.** Філософсько-етичне вчення Г. Сковороди формувалося насамперед на основі узагальнення практичного досвіду, моральних*

взаємин, моралі людини. Своїм теоретичним джерелом воно мало прогресивні етичні вчення свого і попереднього часу, особливо доби Просвітництва. Його твори дають простір думці, життєвому досвіду, несуть щирі переконання, любов, повагу та широку цікавість читачам. Вони не втрачають свого значення.

На наш погляд, можна зрозуміти, що Скворода, котрий тішився тим, що жив серед працюючого народу, виходив з необхідності встановлення соціальної свободи і справедливості. Цим пояснюються його виступи проти станової нерівності, поміщиків, багатих і царських чиновників, гідних «десятка шибениць».

Свою любов до людини праці і ненависть до світу зла, брехні і насильства він висловив, зокрема, в «Баснях Харьковських», притчах і піснях, що здобули поширення і велику популярність серед народу. Етичне вчення Сквороди спиралося на його філософські положення. Оскільки «сродна» праця у нього є поняттям, що виступає основою формування кращих моральних рис людини, то звернемо увагу на те, як її уявляв філософ. *«...как практика без сродности есть бездѣтельная, так сродность трудолюбіем утверждается»* [4; с. 113].

Становище людини в суспільстві, на думку Сквороди, має визначатися «сродністю», під якою філософ розумів природну схильність до праці, здатність людини із задоволенням і радістю виконувати ту чи іншу роботу. Праця за своєю природою покликана, наголошував Скворода, супроводжувати все свідоме життя людей, бо вона є органічною потребою кожної здорової людини, не зіпсованої лінощами і дармоїдством, але праця «сродна», а не будь-яка інша. Вибір заняття всупереч вимозі «сродності» ні до чого доброго привести не може. *«Нѣкоторый молодчик, – писав Скворода в діалозі «Разговор, называемый алфавит, или букварь мира», – был моим учеником. Дитина подлинно рожден к чѣловеколюбію и дружбѣ, рожден все честное слышать и делать. Но не рожден быть студентом. С удивленіем сожалѣл я о его остолбенѣлости. Но как только он отрѣшился к механикѣ, так вдруг всѣх удивил своим понятіем без всякаго руководителя»* [4; с. 420].

Причиною того, чому багато людей обирають «несродний» їх справжнім природним нахилом вид занять, є прагнення за будь-яких умов зайняти найбільш «вигідне» місце, здобути якомога більше матеріальних благ, широку, хоч і дешеву, славу, скористатися незаслуженими привілеями. Це, на думку Сквороди, веде до різко негативних наслідків, бо і до соціальних катастроф, до загибелі міст і царств, не кажучи вже про те, що «несродна» праця руйнує совість людей, завдає величезної шкоди духовному життю суспільства. *«Откуда суевѣрія, лицемѣрія і ереси?.. Где раченіе сладчайшія дружбы? Гдѣ согласіе дражайшаго мира? Гдѣ живость сердечнаго веселія? Кто безобразит и растлѣвает всякую должность? – Несродность. Кто умерщвляет науки й художества? – Несродность... Она каждому званію внутреннѣйшій яд і убійца... Иди лучше паши землю или носи оружіе, отправляй купеческое дѣло или художество твоє. Дѣлай то, к чему рожден»* [4; с. 444].

Повинно бути розумне, оптимальне ставлення до їжі, житла, одягу та інших речей культурно-побутової сфери там, адже, де принципом виступає «гонитва за багатством, свобода неможлива, бо там дух пригнічений плоттю, корисливиство» [3; с. 22]. Ганьба і сором, коли горе-людина одне говорить, друге думає, а третє – робить. На жаль, відомо немало таких фактів і прикладів, але вони не варті того, щоб багато розмовляти про цей «баласт» суспільства. Ще в свій час Демокріт наголошував: «Хто готує нещастя іншому, той готує його собі». Ворогів старих і нових, згідно з вченням Біблії, вибачають, коли вони, будучи грішними, покаялися і прагнуть бути благочесними і можуть стати приятелями. Якщо ж вороги і бандити цього не розуміють і не каються, то їх, за логікою

людського розуму і совісті, ізолюють або знищують. Інакше кажучи, природа і суспільство закономірно призводять до того, що «хто копає яму іншому, той сам у неї потрапить».

Принцип «сродності» виступав у Г. Сковороди способом критики соціальних бід держави, в якій чини, звання, високі нагороди роздавалися царем і його фаворитами свавільно, а не тим, хто їх справді заслуговував. Водночас блискучі таланти, вихідці з-поміж простого народу всіляко придушувалися і принижувалися. Він також мріяв, що буде *«страна й царство любви... Ньт там вражды й раздора. Ньт в оной республик ни старости, ни пола, ни разности – всё там общее»* [5; с. 41].

У широкому розумінні слова, праця у вченні Сковороди обґрунтовується природною необхідністю, першим обов'язком кожної справжньої людини і громадянина, найвищою моральною вимогою. З цього випливає одна з найважливіших вимог педагогічної системи мислителя - виховування поваги до праці, почуття громадського обов'язку, ненависті до неробства. Процвітання суспільства перебуває у прямій залежності від міри праці усіх його членів. Сковорода звеличує працюючу людину, порівнює її з бджолою, яка є уособленням мудрої людини, що працює за принципом «сродності». Без праці жодне суспільство не може існувати, а тим паче розвиватися. «Соціальний ідеал Сковороди це – трудове суспільство як протилежність насильству і паразитизму, як втілення чесної, корисної суспільної праці» [3; с. 102].

Сама по собі теорія соціального прогресу, розвинена Сковородою на основі його вчення про «сродну» працю, звичайно, не пояснює всієї сутності загальних особливостей суспільного життя, історичного розвитку. Та в умовах XVIII ст. вона відіграла позитивну роль, будучи спрямованою проти панівної тоді офіційної ідеології, проти паразитизму суспільної верхівки, на захист життєвих інтересів трудового народу. З етичної концепції Сковороди, в основі якої лежить принцип «сродності», сам мислитель і його послідовники зробили важливий висновок про необхідність чинити опір соціальному злу, а не сприймати його з рабською покірністю. Як просвітник, Сковорода на перший план висуває найгуманнішу працю хлібороба, а за нею – «приватне ремесло», купецьку справу, торгівлю з допомогою посередників, котрі керуються «чесними правилами». У новому суспільстві, яким його уявляв наш мислитель, повинне знайти собі місце також «війнство», покликане виконувати функції захисту мирної праці як від зовнішніх ворогів, так і від тих членів суспільства, котрі прагнуть жити за рахунок чужої праці. Філософ вірив у творчі сили, велике майбутнє свого народу і доводив, що *«Мы сотворим свѣтъ лучшій. Созиждем день веселѣйшій»* [4; с. 135].

Оскільки центральне місце у філософській і літературно-художній творчості Сковороди посідає людина праці, то велику увагу філософ і письменник приділяв аналізу «мікрокосму», внутрішнього світу людини, проблемам етики та її найважливішим категоріям. Він визначив вагомість (життєвий сенс) людських, соціальних і культурних явищ об'єктивної дійсності, що впливають на формування особистості, її свободи, чесності і справедливості. Способи і критерії, на основі яких відбуваються процес оцінки відповідних явищ, закріплюються в різних формах суспільної свідомості та духовної культури. Але найбільше зростають моральні цінності як основи формування справжньої людини, тому ми і спинимося на їх короткому розгляді.

Основною етичною категорією Г. Сковорода вважав щастя. Мислитель був переконаний, що його етичне вчення не лише дає відповідь на запитання, що таке щастя, а й вказує людині дійсний шлях до його досягнення: бути працелюбним, вільним і справедливим. Проблема щастя, пошук розумного життя становлять зміст багатьох творів філософа і поета.

Взаємодіючи з навколишнім світом, людина постійно використовує матеріальні і духовні цінності. Вона орієнтується на підсумкову цінність – в благо. Ще Платон глибоко розумів благо як вершину ієрархії цінностей. Він назвав благо єдністю істини, краси і міри. Вона проявляється в співучасті всіх «суттєвих сил» нової людини – почуттів, розуму, волі, переживань, здібностей, досвіду, тощо. Розумом людина сприймає світ істини. Пізнаючи його, людина пізнає себе, а це вже є частинкою пізнання народом своєї історії. Без цього неможливе самовизначення і розвиток нації.

Справжнє щастя людини, згідно з етико-гуманістичною концепцією Сквороди, полягає не в матеріальному багатстві чи тілесних насолодах, не в уявній славі чи самозакоханості, а в розумному задоволенні матеріальних і духовних потреб, у душевному спокої, в корисній праці, у гармонійному поєднанні індивідуального і суспільного. Жадаба до наживи, здирицтво, гонитва за багатством, золотом, суєтними «радощами життя» і грубими фізичними насолодами – це джерела усіх бід на землі.

Щастя, на думку Сквороди, доступне всім і кожному. Важливо лише пізнати в собі «справжню людину», з'ясувати, до чого ти народжений, знайти власне покликання. Досягнення щастя філософ вбачав насамперед у згоді людини з природою, у пізнанні нею своїх природних нахилів, які реалізуються в «сродній» праці. «Сродна» праця може дати людині справжню насолоду, причому не стільки своїми результатами, скільки самим процесом. Закон «сродності», який Скворода вважав одним з вирішальних факторів перебудови суспільних взаємин на справедливих засадах, виводився не з веління Бога або якихось інших сил, а з науки і життєвого досвіду.

Тому шлях до морального удосконалення, навчав Скворода, лежить через «сродну» працю, науку і освіту. Лише завдяки праці, життєвій мудрості, знанням можна досягти найвищого блага, звільнитися від вад і зла. **«Як глупоста, – писав філософ, – є мати всіх пороків, у тому числі й пихи., так мудрість є справжня мати як інших чеснот, так і скромність»** [5; с. 300]. Вагомими у теоретичному і практичному вимірах є думки філософа про необхідність поєднання особистих потреб з громадськими.

Етика Сквороди пройнята глибоким оптимізмом, вірою в майбутнє. Вона не ґрунтується на одному релігійному вченні про природжену «гріховність людини». Філософ не раз твердив, що за своєю природою людина є доброю і чуйною істотою, що причини, які породжують аморальні вчинки, закорінені в соціальних умовах, неправильному вихованні, неосвіченості та безправ'ї людей фізичної праці. Людина спроможна пізнати свою природу і виявити ті суспільні сили, котрі стояли на шляху практичного здійснення і відповідного застосування здібностей особи в конкретній праці. Проте переконання Сквороди в тому, що властивість «сродності», притому єдина і незмінна, начебто притаманна людині від народження, було помилковим.

Висновки. Можна з впевненістю відзначити, що **«життя Сквороди, цілком погоджене з його наукою, присвячене виключно діяльній любові до ближнього, є таким зразком, за яким треба було йти»** [1; с. 184]. Він відзначався безкомпромісною думкою, мужністю в боротьбі за кращу долю свого народу, високою вимогливістю до себе. У діяльності, в способі мислення філософ завжди виявляв цілісність своєї натури, єдність слова і справи. Це й дало йому змогу бути не тільки на той час прикладом великої людської волі, витримки, але й прийти у наш час живим, переконливим ідеологом, пристрасної, жадібної до життя, люблячої працю інтелігентної людини, непримиренного ворога людських вад.

Багато чого в етико-гуманістичній концепції Григорія Савовича співзвучне нашій добі. Це, насамперед, захист інтересів трудівника від сил, які відчужують плоди його праці, придушують свободу, честь і гідність працівника і працелюба; це прагнення

вивільнити всі людські можливості від тиску влади грошей, речей, забобонів; це захист і обґрунтування плідної ідеї єдності розумного слова і доброї справи.

Список використаних джерел

1. Багалій Д. Український мандрівний філософ Григорій Сковорода / Д. Багалій. – К. : Вид-во «Орія» при УКСП «Кобза», 1992. – 472 с.
2. Головаха І. Філософ-гуманіст Г. С. Сковорода / Головаха І., Стогній І.. – К. : Вид. політ. літер. України, 1972. – 76 с.
3. Іваньо І. В. Філософія і стиль мислення Г. Сковороди / І. В. Іваньо. – К. : Наук.думка, 1983. – 270 с
4. Сковорода Григорій // Повне зібрання творів : у 2 т. / Григорій Сковорода ; [ред. кол. В.І.Шинкарук (голова) та ін.]. – К. : Наукова думка, 1973. – Т.1. – 531 с.
5. Сковорода Григорій // Повне зібрання творів : у 2 т. / Григорій Сковорода ; [ред. кол. В. І. Шинкарук (голова) та ін.]. – К. : Наукова думка, 1973. – Т.2. – 574 с.
6. Шинкарук В.І. Слово про Сковороду // Григорій Сковорода – 250. Матеріали про відзначення 250-річчя з дня народження. – К. : Наукова думка, 1975. – С.42-54.

Стаття надійшла до редакції 10 березня 2015 року.

УДК 165.242.1(092)

Лариса Харченко
(м. Переяслав-Хмельницький)

САМОПІЗНАННЯ ГРИГОРІЯ СКОВОРОДИ ЯК ОСНОВА ОСОБИСТІСНОГО БУТТЯ ЛЮДИНИ

Анотація. У статті розкривається концепція самопізнання Г. Сковороди як основа особистісного буття, самореалізації та творчої діяльності людини. Аналізується проблема людини, її щастя та шляхів досягнення цього щастя. Особлива увага звертається на самопізнання як осмислення вищого закону історичного за самою своєю суттю буття людини, яке Г. Сковорода трактує в найзагальнішому плані, а саме як осмислення людиною єдності себе, мікрокосму з макрокосмом.

Ключові слова: філософія, пізнання, самопізнання, свідомість, буття, людина, особистість, суспільство, культура, духовні цінності.

Аннотация. В статье раскрывается концепция самопознания Г. Сковороды как основа личностного бытия, самореализации и творческой деятельности человека. Анализируется проблема человека, его счастье и путей достижения счастья. Особое внимание обращается на самопознание как осмысление высшего закона исторического по самой своей сути бытия человека, которое Сковорода трактует в самом общем плане, а именно как осмысление человеком единства себя, микрокосма с макрокосмом.

Ключевые слова: философия, познание, самопознание, сознание, существование, человек, личность, общество, культура, духовные ценности.

Annotation. The article deals with the concept of self-knowledge as a basis H. Skovoroda personal life, self-fulfillment and human creativity. The problem of man, his happiness and how to achieve this happiness. Particular attention is drawn to the self-understanding as a higher law of historical by its very nature of being human, which G. Skovoroda treats in a very general sense, namely as the unity of the human understanding itself, microcosm, macrocosm with.

Key words: philosophy, cognition, self-knowledge, consciousness, existence, man, personality, society, culture, is spiritual.

Постановка проблеми. Складовою нашого історичного часу загальносоціальної кризи цивілізації являється ускладнення усіх форм людського буття. Науково-технічний прогрес, комп'ютерна революція перебудовують свідомість людини, змінюючи її мислення і становлення до вічних духовних цінностей: добра, любові, свободи, справедливості, совісті, солідарності і єднання народів. Переважаючи в суспільстві матеріальні стосунки, їх перетворення на визначальний чинник буття людей, а також не «сродна праця», поширення «масової культури», в широких масштабах руйнують систему цілісного світосприймання і світобачення людини. Відбувається складна зміна життєвих установок, переконань і цінностей.

Актуальність теми. Сьогодні людина занурюється в «цифровий», «інформаційний», «кількісний», «речовий світ», з його матеріальною свідомістю, з його чисто споживчою гонкою, де все менше і менше залишається місця для духовних, моральних і естетичних цінностей. Наслідком такої життєдіяльності є реалізація

антигуманної «програми», націленої на виконання людьми знеособлених функціональних ролей, що підпорядковують їх дух, волю, розум і почуття і що позбавляють особової поведінки і свідомого саморозвитку.

Тому проблема самопізнання на сьогодні надзвичайно актуалізується усім ходом соціально-економічних, політичних, психологічних, антропологічних, загальнокультурних і цивілізаційних змін, що мають місце в житті сучасного соціуму.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Специфіку людської діяльності, основи творчої, «сродної праці» у філософії мислителя аналізували Г. Волинка, Б. Кульчицький, М. Сич та ін.

У сучасній вітчизняній філософії розгорнуто широке дослідження усього спектру галузевих проблем сковородознавства, плідні ідеї у вивченні яких обґрунтовують І. Бичко, І. Бойченко, Г. Волинка, Г. Горак, В. Микитась, М. Попович, Є. Причепій, В. Табачковський та ін.

Питання впливу «філософії серця» Сковороди на подальший розвиток вітчизняної філософії, в центрі якої знаходиться проблема людського буття у світі, розглядається такими авторами, як С. Вільчинська, В. Костенко, Д. Слободянюк та інші.

Слід зазначити, що такі розгорнуті, глибокі філософські дослідження вчення Г. Сковороди потребують продовження в контексті реалій сьогоденного суспільного життя та розвитку сучасної філософської думки.

Мета статті – філософський аналіз концепції самопізнання Г. Сковороди як основи особистісного буття, самореалізації та творчої діяльності людини.

Виклад основного матеріалу. Антропоцентризм побутував в світобаченні Києво-Могилянської академії в першій половині XVIII століття, а в теорії Г. Сковороди він знайшов своє поглиблення, розширення й повне виявлення. Основною проблемою світобачення Г. Сковороди була проблема людини, її щастя та шляхів досягнення цього щастя. Основною тенденцією його творчості та життя були рефлексії над людиною, зокрема релігійною, та її душею, що проходять лейтмотивом крізь весь доробок. Проте, людиноцентризм філософії Г. Сковороди не є остаточно розв'язаною проблемою у сковородознавстві, а світ нашого філософа – це комплексна, складна проблема, розв'язання якої вимагає наполегливої та копіткої праці [2; с. 104]. Найбільшу увагу у своїх трактатах, проповідях, діалогах, байках і віршах Г. Сковорода приділяє темі самопізнання людиною самої себе. Через призму реалізації висунутого ще за античних часів принципу «Пізнай самого себе» філософ розглядає проблему смисложиттєвих законів людини. Самопізнання як осмислення вищого закону історичного за своєю суттю буття людини Г. Сковорода трактує в найзагальнішому плані, як осмислення людиною єдності себе, мікрокосму, з макрокосмом. Тобто осягнення себе, людини як істоти особливого роду, яка на відміну від усіх інших істот, духовно пов'язана з Богом. І ця духовність подається ним як краплина, в якій фокусується та віддзеркалюється макрокосм природи й суспільства [1; с. 48]. Отже, для Сковороди пізнання самого себе – це, перш за все, християнське випробування, здійснивши яке людина може збагнути власне покликання. Український філософ розумів самопізнання в релігійному сенсі, бо через нього, на думку Сковороди, можна пізнати Бога та досягти реального містичного зв'язку з ним. Взагалі, мислитель вважав самопізнання, самовдосконалення та виконання обов'язку метою життя людини в цьому світі.

Концепція самопізнання Г. Сковороди бере свій початок з філософсько-психологічної традиції західноєвропейської духовної культури (в тому числі з доробку Сократа) і греко-візантійської (у тому числі гностицизм). Антична, духовна культура була сприйнята нашою вітчизняною в її позитивно-еволюційному змісті, у високих цілях

і цінностях. У Г. Сковороди ідея самопізнання є центром усіх його світоглядних зацікавлень, практичною метою усього його життєвого шляху.

Ідеї самопізнання філософ відводив особливе місце у власних філософських роздумах, духовних бесідах і педагогічній практиці. Перша виступає у філософа як неодмінна умова істинного шляху пізнання. Проблема самопізнання знаходить відображення в його трактатах «Нарцис», «Асхань», в багатьох листах, байках і духовних віршах.

Сенс життя у філософії нашого любомудра виявляється в самопізнанні і самовдосконаленні, в розкритті людиною самої себе. Звичайно, ця самореалізація людини допускає повернення до глибоких основ її існування. У поверненні людини до самої себе і розкривається стратегія людського життя, її внутрішній світ. Тут виникають «сердечна веселість», «сердечна радість», «душевна потужність». Це і є основною для глибоко вивіреної внутрішньої рівноваги і спокою, одухотворення душі, спрямованої думки, розвитку люблячого серця.

Сенс життя і життєве призначення людини – перейти від зовнішнього, дійсного до внутрішнього – дійсного. І ця справа не може належати до якоїсь частини людського пізнання, бо вона є справою усього життєвого шляху. У людини розплющуються очі, зі «сліпої» вона стає такою, що «бачить». Звичайно, «сліпота» людини проявляється стосовно до вищих цінностей. Вона не бачить величі храму, світу в цілому. Той, що «бачить» пропонує «сліпому»: *«Пойди додому і вирой зьниці твої, погребення в м'яку твоєю. Принеси онця сюда. В то время обновится тебѣ храм сей и почувствуешь кслаждающее тебе твое блаженство»* [5; с. 136].

Г. Сковорода багато писав про те, що треба бути самим собою, не здаватися, а таки бути, при цьому, не декларувати, «підносити» свою ширість, а жити в ширості. Очевидно, що ця ширість нашого філософа, – це не лише чесність і вимогливість до себе, але й чесність і вимогливість до зовнішнього світу, людей, що живуть в ньому.

Сенс буття людини, за словами філософа, полягає в тому, щоб бути джерелом світла і тепла, свідомості і совісті, бути перетворювачем, удосконалювачем і співучасником усього, що відбувається у світі. Зміст людського життя, існування мислитель вбачає у самопізнанні, якого він прагнув досягти у процесі діалогу з іншими людьми та розмови зі своїм «Я».

За вченням Г. Сковороди, наближення до основ істинного знання – мета і обов'язок кожної людини, котра прагне до розумного та щасливого життя. Провідником людини в цьому виступає пізнання, яке допомагає розумно вести людські справи, прийти до розуміння свого місця в суспільстві. Внаслідок цього виникає особлива атмосфера буття, що дозволяє людям реалізувати власні сутнісні сили. Отже, самопізнання у Г. Сковороди виступає інтелектуальним процесом, який веде до знань та розуміння, процесом реального наближення людини до Бога шляхом заглиблення у себе. В процесі самопізнання людина знаходить сенс свого буття, змінюється і вдосконалюється як сама, так і суспільні стосунки.

Говорячи про людину, Г. Сковорода часто має на увазі людину внутрішню, істинну, бо стрижнем антропоцентризму у нього є не суспільна істота, а духовна. Крім того, Сковорода вперше в українській філософії підносить людину до розуміння її як духовної особистості. Навіть професори Києво-Могилянської академії були представниками ренесансного гуманізму та довели правомірність звернення до людини з її тілесними якостями, потребами, почуттями, пристрастями. Проте він робить саме душу людини об'єктом філософського аналізу, бо наполягає у своїх творах на принциповому дуалізмі матеріального й духовного, плотської та внутрішньої людини. У всьому, що

існує в людині та довколо неї, бачить перш за все істинну, невидиму натуру, котра перебуває поруч з її матеріальним вираженням. Ідея внутрішньої людини була одною з фундаментальних ідей Г. Сковороди, які пронизують усі його твори. Так, у трактаті *«Наркіс. Розмова про те: пізнай себе»* він пише: *«Бросив земнаго Адама с его хльбом, бользни, перельтуем сердцем к человеку Павлову... в самый центр сердца нашего и души нашей и, минув всё бранныи и потопныи мысли ко всею крайнею вьбшнестію плоти нашей, оставив всю бурю и мрак под ногами его, восходим чрез помянутыя льствицы высокой восход и исход к животу и главъ нашей, ко истинному человеку, в нерукотворенную скнию и к его нетльнной и пречистой плоти, которая земная наша хранина слабую тьню и видом есть в разсужденіи истинныя, сопряженныя во едину ипостась без слитія естеств божіею и тльннаго»* [4; с. 191]. Григорій Сковорода ставив самопізнання не тільки над якимись містичними пошуками людини, а навіть вважав, що без цього процесу неможливо взагалі дійти до Богопізнання.

Проблема самопізнання у Сковороди є ключем до розуміння його антропоцентризму, бо мислитель вважав, що всі питання й таємниці світу містяться в людині, яка, не пізнавши себе, нічого не може зрозуміти у світі, а пізнавши себе, спроможна збагнути найглибші таємниці Всесвіту [6; с. 493]. В онтологічному смислі людина є мікрокосмом. Увесь Всесвіт присутній у ній, метафізично в ній реальний. Людина – це центр, у якому поєднуються й набувають свого значення всі символи макрокосму й Біблії. Учення про малий світ, або людину, є стрижнем усієї філософської системи Г. Сковороди, бо концепція великого світу у Біблії складається в мислителя на основі розуміння ним сутності людини. У цьому його філософська система принципово відрізняється від тогочасного західноєвропейського натуралізму, бо наш мислитель намагається з'ясувати насамперед сутність внутрішньої людини.

Висуваючи суворі вимоги до себе самого й відчуваючи в собі покликання перевиховати суспільство, філософ був вимогливим і до тих, хто намагався займати високі посади в суспільстві й суворо засуджував усіх, хто діяв усупереч своєму життєвому покликанню. На думку філософа, для того, щоб збагнути своє покликання й вибрати відповідне поле діяльності, треба насамперед пізнати власні природжені нахили та здібності. У творі *«Розмова, названа Алфавіт, або буквар світу»* Г. Сковорода пише: *«Природа есть первоначальная всему причина и самодвижущаяся пружина. Она есть мать охоты. Охота есть ражжение, склонность и движение. Охота сильнае неволи, по пословиць. Она стремится к труду и радуется им, как сыном своим. Труд есть живый и неусыпный всей машины ход потоль, поколь породит совершенное дьло, соплътающее творцу своему вьнец радости. Кратко сказать, природа запалает к дьлу и укрьпляет в трудь, дьлая труд сладким»* [4; с. 418]. Це і є психолого-етичний аспект самопізнання, бо мислитель з'ясовує психологічні й етичні моменти, завдяки яким «сродна праця» має перевагу над «несродною». Інший зміст і характер надає Г. Сковорода самопізнання в містичному аспекті. Самопізнання з цього погляду має на меті розкрити перед людиною її глибинну духовну суть, причому людина, розкривши себе, має себе перетворити або, на думку мислителя, вдруге народитися чи знайти в собі іскру Божу. Згідно з дуалістичним світобаченням філософа, у процесі самопізнання розкривається людина, відбувається її духовне народження [5; с. 185].

Самопізнання в метафізичному аспекті веде від розкриття духовних глибин людини до трансцендентних глибин буття, або від мікрокосму до макрокосму. Сковорода вважав, що за допомогою самопізнання можна дійти до найвищого досягнення людського духу – Богопізнання. Такий шлях людини до Бога показує Г. Сковорода у своїх творах. Цей шлях, тобто шлях від самопізнання до Богопізнання, можна назвати

висхідною лінією пізнання. Філософ також накреслює у своїх творах низхідну лінію пізнання – шлях від пізнання Бога до пізнання людини. Вважаючи самопізнання та Богопізнання сенсом людського життя та розмірковуючи як релігійний філософ на сторінках своїх творів, він звичайно, незважаючи на складні взаємини з офіційною церквою, був релігійною, містично налаштованою людиною, завжди орієнтувався на Біблію та мислив у її дусі, і майже всі його філософські праці підкріплювалися цитатами зі Святого Письма. Саме тому, що Г. Сковорода був релігійною людиною, його протест проти панівної дійсності був перш за все внутрішнім, хоча його світогляд і вчення, спосіб життя вступали в суперечність зі світом [3; с. 49].

Самопізнання стосується пізнання найкращої частини людини – пізнання невидимої натури, яка очищена і на відміну від видимої не може бути сприйнята органами чуттів. З цим пов'язане вчення філософа про третій світ – Біблію.

Г. Сковорода акцентує увагу на внутрішньому житті людини. Пізнати себе, як і зовнішній світ, вона, на думку філософа, може лише через самопізнання. Невидима людська натура не сприймається органами чуттів, для її пізнання необхідні інтелектуальна інтуїція, осяяння, самозаглиблення.

Зміст людського життя, існування мислитель вбачає у самопізнанні, якого він прагнув досягти в процесі діалогу з іншими людьми та розмови зі своїм «Я». Вислів Сократа «Пізнай самого себе» став поштовхом до його філософствування та визначив напрям до пошуків істини. Філософ сприйняв його як поклик до пізнання взагалі, до вияснення змісту, ролі та меж людського пізнання у відповідності з божественною мудрістю.

Сковорода вважав, що за допомогою самопізнання можна дійти до найвищого досягнення людського духу – Богопізнання. Саме такий шлях людини до Бога пропонує у своїх творах. Цей шлях, тобто шлях від самопізнання до Богопізнання, можна назвати висхідною лінією пізнання.

Висновки. У різні часи й епохи філософи звертались до проблеми людини, осмислювали її в дусі конкретно-історичних вимог, зацікавлень і потреб, відповідно до цього творили ідеал людини, який, проте, ніколи й ніде не міг бути у всій адекватності й повноті осягнений та здійснений. У процесі пізнання світу людина завжди прагнула глибше й повніше осягнути сутність явищ, закони світовлаштування та себе саму.

Український любомудр, поет-мислитель Григорій Сковорода, який уособлює в собі цілісність серця, розуму та вчинку, є зразком таких намагань. Поставивши в центрі своєї філософської системи людину, її реальні потреби й прагнення, він виходив з необхідності озброїти її засобами досягнення щасливого життя, яке має за основу Епікурову вимогу «живи за природою». Цю тезу мислитель вперше в історії української філософії перетворив на вимогу працювати за «сродністю», яка взаємопов'язана з теорією самопізнання і вченням про загальне щастя. У ній він вбачає одну з найважливіших передумов досягнення людиною щастя, реалізації дійсно людського способу життєдіяльності. Сковорода підходить до ідеї перетворення праці із засобу існування в найпершу природну потребу і найвищу насолоду особистості, адже «сродна» праця, тобто праця за природними нахилами, здібностями визначає життя людини і становить його сенс, духовно збагачує особу і дає можливість їй віднайти свої справжній шлях і місце в складній системі суспільних взаємозв'язків і взаємин, зорієнтуватися в ціннісно-смысловому універсумі культури.

Г. Сковорода виходив із передумови, згідно з якою людина не може виробити об'єктивного погляду на світ, якщо вона не визначить власне місце в природі та суспільстві. Філософ бачив у пізнанні людиною самої себе ключ до пізнання природи і

суспільного розвитку. Людину він розглядав не просто частиною природи, а особливим маленьким світиком – мікросвітом, який за складністю своєї організації перевершує всі явища природи, і який складається з тих же двох натур (зовнішньої та внутрішньої), що й макрокосм. Ідея перетворення людини із зовнішньої у внутрішню, духовну, що є в основі вчення Г. Сковороди, спрямована на внутрішнє життя людини. Шлях до внутрішнього духовного розвитку пролягає через моральне вдосконалення людини, цінність якої визначається її якостями, такими як розум, знання, працьовитість, віра, милосердя, справедливість і проявляється в її справах. Діяльність усіх у суспільстві повинна визначатись природним покликанням, природними нахилами людини до праці, а праця має бути направлена, на благо суспільства. Мета людини – не переробити себе і природу відповідно до надуманих ідей, а розвивати те, що вже закладене в ній, очистити душу, досягти гармонії згідно «сродності».

У самопізнанні та творчій активності людини виявляється її прагнення до самореалізації. Сутність перетворення праці в першу життєву потребу полягає у перевтіленні її (праці) у творчий процес, у формуванні потреби в праці, як в творчості. Звідси етичною стороною творчості виступає активна життєва позиція людини, її зацікавлене ставлення до праці, коли вирішальним стимулом до неї є діяльність, як необхідна, внутрішня потреба людини у виявленні та реалізації своїх сутнісних сил. Сенс людського життя – в дії, в активності, у творчості; всі досягнення світової цивілізації і сам поступ історії виступає результатом творчої дії, творчої активності людей, їхньої енергії, наполегливої праці, в якій виявляється їхня «сродність». З огляду на це, можна виділити основні аспекти сквородинської концепції: самопізнання, самопошук (співставлення роду діяльності та здібностей), самовдосконалення, самоутвердження (побудова та використання моделі діяльності), усвідомлення самоцінності людського «Я» (залежить від внутрішнього світу людини, спрямованості думки, що визначається природною вдачею, внутрішніми духовними можливостями), визначення антропологічного характеру духовності, гармонійність визначальних засад (розуму та почуття), гармонійність світовідчуття.

Список використаних джерел

1. Бойченко І. В. Філософія історії: Підручник. / І. В. Бойченко. – К. : Т-во «Знання», КОО, 2000. — 723 с.
2. Гузар І. Україна в орбіті європейської мислі. Від Григорія Сковороди до Тараса Шевченка / І. Гузар. – Торонто; Львів, 1995. – 175 с.
3. Пісоцький В. Ідея толерантності в етиці Григорія Сковороди / В. Пісоцький. // Людина і світ. – 1999. – № 10. – С. 49-51.
4. Сковорода Григорій Повне зібрання творів / Григорій Сковорода. У 2-х т. – К.: Наукова думка, 1973. – Т. 1. – 532 с.
5. Сковорода Григорій Повне зібрання творів / Григорій Сковорода. У 2-х т. – К.: Наукова думка, 1973. – Т. 2. – 561 с.
6. Эрн В. Борьба за Логос. Г. Сковорода. Жизнь и учение. / В. Эрн. – Мн.: Харвест, – М.: АСТ, 2000. – 592 с.

Стаття надійшла до редакції 13 березня 2015 року.

УДК 101(477) Сковорода

Наталія Юхименко
(м. Переяслав-Хмельницький)

ВПЛИВ ГРИГОРІЯ СКОВОРОДИ НА РОЗВИТОК ФІЛОСОФСЬКОЇ ДУМКИ В УКРАЇНІ

Анотація. Підґрунтям для філософських пошуків Григорія Сковороди стали багатовікова українська ментальність і доробок учених Києво-Могилянської академії. Філософ завершував добу Бароко і відкривав двері культури для Просвітництва і Романтизму. Він започаткував українську класичну філософію, в яку привніс найкраще, що було створене в національній культурі. Його філософія стала орієнтиром для духовної довершеності й преображення людини, чим і означила подальший розвиток української філософської думки.

Ключові слова: Г. С. Сковорода, Просвітництво, Романтизм, Барокко, українська класична філософія.

Аннотация. Основанием для философских поисков Григория Сковороды стали многовековая украинская ментальность и достижения ученых Киево-Могилянской академии. Философ завершал эпоху Барокко и открывал дверь культуры для Просвещения и Романтизма. Он основал украинскую классическую философию, в которую привнес лучшее, что было создано в национальной культуре. Его философия стала ориентиром для духовного совершенства и преображение человека, чем и обозначила дальнейшее развитие украинской философской мысли.

Ключевые слова: Г. С. Сковорода, Просвещение, Романтизм, Барокко, украинская классическая философия.

Annotation. The basis for the philosophical quest Gregory Pans are centuries old Ukrainian mentality and especially scientific achievements of Kyiv-Mohyla Academy. Philosopher finished the Baroque era and opened the door for cultural Enlightenment and Romanticism. He established the Ukrainian classical philosophy, which brings all the best that was created in Ukrainian culture. His philosophy is to become the benchmark for excellence and spiritual transformation of man, and this marked a further development of Ukrainian philosophy.

Key words: H. S. Skovoroda, Enlightenment, Romanticism, Baroque, Ukrainian classical philosophy.

Постановка проблеми. Філософія Г. Сковороди завершальна у докласичній українській філософії (XVI-XVII ст.) і розпочинає нову класичну філософію (період XVIII ст.), що стала по суті розвинутою формою східноєвропейської окцидентальної філософії.

Це – доба Просвітництва, котра у кожній європейській країні проявлялася самобутньо. Класичним можна вважати французьке Просвітництво, сформоване «батьком» просвітництва М.-Ф.-А. Вольтером та філософами-енциклопедистами. Це був так званий класицизм, представлений у світі як стиль мистецтва. М. Кашуба за основної ідеї французького Просвітництва вважає, що: «... це володар-філософ, культ розуму, науки та освіти, віра у вічний прогрес, вимога свободи особистості,

антиклерикалізм, проголошення церкви основною перепорою знання, сподівання на мистецтво як носія моралі. Вихователем суспільства мала стати передусім література, зокрема високі жанри – ода, епос і драма з їх історичними та міфологічно-геройними сюжетами» [4; с. 6].

Аналіз останніх досліджень. Матеріали, в яких порушуються питання філософії просвітництва Г. Сковороди, знаходимо у працях таких вітчизняних дослідників, як А. Бичко, І. Бичко, М. Кашуби, С. Кримського, Ю. Федіва та багатьох інших.

Метою написання статті є ті думки та філософські ідеї Г. С. Сковороди, котрі проявилися у подальших пошуках культурних діячів й вплинули на формування української культури.

Виклад основного матеріалу. Філософська думка в Україні почала формуватися ще за часів Київської Русі. Центрами були – Київ, а потім – Галич. На той час філософами вважалися ті, хто зумів осягнути істину про сенс людського існування і керуватися нею у власному житті. Філософія була практичною мораллю. Домінуючим у ній було екзистенційно-антропологічне розуміння, а основна проблематика – людина та людська історія. Це була «всесвітньо відкрита» філософія, здатна синтезувати різноманітні ідеї світової філософської думки, чому сприяли міжнародні зв'язки, зумовлені християнізацією України-Русі. Світоглядні позиції країни були плюралістичними, що сприяло поліорганічному звучанню різних культур в рамках означуваної культури. Такий український спосіб філософствування продовжили наступні покоління, чим і визначили подальшу спрямованість національної науки.

Основоположником української філософії дослідники вважають Г. Сковороду. Його творчість припадає на другу половину XVIII ст. – той період української культури, коли одна велика доба Бароко змінювалася іншою великою – Романтизмом. Це був час, коли в умовах руйнування старого актуальною стала проблема збереження української духовності та її розвитку, вирішення якої і лягло на плечі філософа.

Григорій Сковорода свою філософію формулює на означених філософсько-культурних традиціях Київської Русі, переплітаючи їх із філософським розумінням Античності.

Його філософія не є чітко систематизованою та концептуальною, але у ній обґрунтовано взаємозв'язок світу людини і світу природи, мудрості та раціоналізму, духовного та матеріального. М. Кисельов його творчий спадок характеризує як такий, де «...можна знайти в досить сформульованому вигляді майже весь набір рис, які виокремлюються фахівцями як характерні для національного українського процесу – насамперед антеїзм, кордоцентризм, екзистенційне проникнення в суть людської особистості, органічне поєднання ідеального та матеріального та ін. Тому, ...певною мірою можна сказати, що українська філософія вийшла із пісень та прози Г. Сковороди» [4; с. 94-95].

Одним із центральних мотивів його філософських роздумів є позиція, що найбільш важливим і глибоким у людини є серце (емоційно-вольова основа). А це й зумовлює вимогу: «поглянь у себе», «пізнай себе».

Наш філософ визначив позицію, згідно з якою людина не може виробити об'єктивного погляду на світ, якщо вона не з'ясує своє місце в природі та суспільстві. Самопізнання він вважав ключем до пізнання природи і суспільного розвитку. А людина в його філософії – це особливий маленький світик – мікросм (мікросвіт) – найскладніший серед усіх явищ природи, який складається із тих же двох натур (зовнішньої та внутрішньої), що й макросм. У процесі перетворення із зовнішньої у внутрішню (у чому й полягає основне завдання), людина проходить складний шлях

через моральне вдосконалення. Цінність її визначається такими якостями, як розум, знання, працьовитість, віра, милосердя, справедливість і проявляється у вчинках та справах. Але діяльність у суспільстві кожної людини обов'язково детермінована її природними покликанням, нахилами, бажанням займатися спорідненою діяльністю, а споріднена праця насамперед повинна бути спрямована на добробут суспільства. Тобто, кожна людина з допомогою батьків і держави повинна розвивати у собі те, що в ній закладено, досягати гармонії відповідно до своєї «спорідненості», очистити душу, а не переробляти себе і природу відповідно до надуманих ідей.

Хоча Г. Сковорода й обрав шлях мандрівного філософа, відмовившись від усіх вигод, визнань і нагород, але необхідним середовищем існування й діяльності людини він все-таки окреслював те культурне середовище, вплив якого на людину з моменту її народження (та й загалом на людство) має універсальний характер. Бо у такому світі людина – істота, що саморозвивається, самореалізується як суб'єкт, як результат власної діяльності. Сама діяльність розвивається як джерело, як причина формування, розкриття «спорідненості», розвитку та становлення людини, а розвиваючись, вона дає змогу зрозуміти зв'язок культури з людською діяльністю. І власне в такій діяльності об'єктивуються всі творчі сили людини, всебічність та багатогранність її діяльності в освоєнні світу, вся сукупність прагнень та устремлінь особистості.

Філософсько-теоретична спадщина нашого письменника залишалася аж до кінця XIX ст. поза сферою серйозного обмірковування. Д. Багалій стверджував, що «до останнього часу на твори Г. Сковороди звертали мало уваги навіть фахівці дослідники: всі цікавилися не стільки його творами, скільки його особою і життям» [3; с. 149]. Навіть М. Ковалинський, улюблений товариш і учень Г. Сковороди, у зрілому віці зізнавався, що він: «любив серце Сковороди, але цурався його розуму, поважав життя, але не переймався його міркуваннями; шанував чесноти, та нехтував його думками; бачив чистоту поведінки, та не спізнавав істини його розуму; бажав би бути другом, та не учнем його» [8; с. 221].

У 1830-х роках XIX ст. Київ утверджує свої позиції центру філософського життя в Україні. У 1819 році створюється на місці зліквідованої Києво-Могилянської академії Київська духовна академія і в 1834 Київський університет св. Володимира, які стають основними осередками розробки філософських проблем. Тому, кажучи про Київську школу академічної філософії, мовимо про об'єднання творчої діяльності викладачів вищезгаданих освітньо-культурних осередків. Серед найвидатніших представників «славетної Київської школи» XIX ст. назвемо І. Сковрцова, архимандрита Інокентія (Борисова), В. Карпова, Й. Міхневича, П. Авсенева, О. Новицького, С. Гогоцького, П. Юркевича, кожен з яких здійснив вагомий внесок у розвиток української духовно-академічної філософської традиції XIX ст.

Д. Чижевський стверджував: «Українські романтики не читали Сковороди, – ані Шевченко, ані Куліш не зацікавилися ним серйозно. Гоголь теж не знав Сковороди, хоч і міг би був найти в нього немало спорідненого зі своїми релігійними ідеями. Найбільший український філософ XIX віку, П. Юркевич, не читав Сковороди...» [4; с. 207]. Та унікальність геніальності Г. Сковороди і проявляється в тому, що в ньому перехрещуються, переосмислюються різноманітні напрямки розвитку київської філософії і генеруються в нові ідеї. З іншого боку, філософія Г. Сковороди більше ніж на століття випереджає багато в чому подібні філософії його наступників, зокрема П. Юркевича, М. Гоголя, П. Куліша та багатьох інших (хоча вони й не переказують його, оскільки не читали).

Та унікальність філософа в тому, що він, подібно до Сократа, не сприймав філософію як зібрання текстів, творів чи фоліантів. Йому дуже хотілося створити таку філософію, де б розуміння світу дало підстави для нормальної поведінки, про що мовиться в його творі «Разговор пяти путников о истинном щастии в жизни». А, значить, потрібно не лише читати надруковані тексти, але й занурювати їх у контекст життя. Лише таким чином можна розкрити сенс його доробку. Відомо, що Г. Сковорода категорично забороняв друкувати свої твори, про що писав у листах приятелю М. Ковалинському. Жодна його книжка не була видана за життя. Натомість філософ опрацював власну модель життя, протягом якого прагнув пізнати себе.

Його «філософія-життя» і «життя-філософія» були відомі і сучасникам, і нащадкам. Ідея «спорідненої» праці пронизує всю його філософію, а сенс життя людини – у його баченні – це досягнення щастя, яке багато в чому залежить від «спорідненої» праці. І навіть не досліджуючи творчу спадщину мислителя, а просто вивчаючи його життя, біографію, знайомлячись із ним як особистістю, неможливо обійти увагою ідею «спорідненості» людини з її працею. Адже філософські погляди Г. Сковороди формувалися поступово. Процесові теоретичного узагальнення передував процес внутрішнього визрівання та пошуки способу вираження власних думок. Свої ідеї серед народу він проповідував, хоча мало хто його правильно розумів. Окремі його пісні виконували кобзарі та лірники, анонімні послідовники.

Лише в 1894 р. Д. Багалій вперше здійснює наукове видання творів письменника-філософа. 1912 р. – В. Бонч-Бруєвич друкує перший із двох запланованих томів творів Г. Сковороди. Перше наукове видання його творів у двох томиках було здійснене в 1961 р.

Внесок Г. Сковороди у розвиток філософської думки та культури досить значний. Дослідники (зокрема В. Горський) кажуть про започаткування ним особливого типу українського інтелігента, що й визначає його місце в історії культури українського народу. Це була людина-носії певної морально-духовної настанови; людина, що визначила для себе як вищий закон буття, моральний канон, обґрунтований вимогами сфери духовності, де особистість може самореалізуватися. Своїм «життям-філософією» і «філософією-життям» учений утверджував духовність як найбільш прийнятне середовище для людського буття. А буття особистості для Г. Сковороди є невіддільним від її дії, вчинку. З одного боку, він розглядає ставлення до соціальності у визначенні сенсу людського буття, а з іншого – обґрунтування життєвої активності індивіда, що розкриває можливості для досягнення ідеалу духовного життя [2; с. 119].

Заради справедливості відмітимо, що не всі дослідники у філософії Г. Сковороди вбачають українські національні традиції філософствування. М. Грушевський називав його «громадянином всесвітнім», для якого руйнування старого ладу обернулося байдужістю національних та соціальних питань. О. Єфименко припускала, чи відповідає Г. Сковороді вислів: «сам собі предок». Але його духовна діяльність, як бачимо, співзвучна менталітету рідного народу та його потребам задля подальшого розвитку, що виникли у конкретних історичних умовах. І саме це «українське» вносить істотну відмінність між двома моралістами: Сковородою і Сократом, з яким його часто (цілком справедливо) порівнюють. Сенс життя Сковороди-інтелігента не передбачав відстоювання власних ідей ціною життя. У цьому філософ-інтелігент не відчував потреби. Його безмежна свобода акумульована всередині кожної людини, що є співзвучним християнській етиці. Але ця філософія, знову ж таки, детермінована історичною ситуацією, в якій опинився український народ у ті часи. Звичайно,

українська культура, як і її інтелігенція, не розвивалася прямолінійно. «Сковородинську людину» змінила «шевченківська людина» – борець, а українська культура стала полем для їх взаємодії. Дослідники висловлюють думки про те, що творчість Г. Сковороди є важливим вузловим пунктом у розвитку філософської думки України. Недарма його вважають засновником української класичної філософії [6; с. 134].

У більшості вчених українське Просвітництво також насамперед асоціюється з ім'ям Г. Сковороди, хоча його ідейно-теоретичну спадщину дослідники пов'язують із античною (Сократ, Платон, Аристотель), і зі середньовічною (отці церкви), і з німецькими просвітницькими та містичними ідеями. Але його пошуки «внутрішньої людини» зумовлені особливостями саме української ментальності. Свою філософію людини та прагнення її до щастя у «сродній праці», вчений не лише утверджував власним життям, але й намагався донести до нащадків, працюючи учителем. Він стверджував, що насамперед людина повинна зосередитися на власному покликанні і зробити його справою життя. Адже мета освіти – формування людини духовної істоти. Важливими для духовного зростання визначає знайомства з ученими людьми та знання грецької і римської античних літератур. Основною ж метою виховання вважає уміння навчити учня самоаналізу, що допоможе йому стати на правильний життєвий шлях і розвивати здібності до обраного фаху. Мету освітнього процесу Г. Сковорода розумів як пізнання та моральне самовдосконалення, вінцем якого має стати внутрішнє й духовне переображення людини, що передбачає життя і працю за покликанням – це і є абсолютна відповідність моделі всезагального божественного світу. Філософ не лише міркував про те, якою має бути освіта, у чому сенс пізнання. Він практично долучився до освітнього процесу в ролі навчителя.

Для розвитку української філософії освіти метод виховання і навчання Г. Сковороди, пронизаний гуманізмом, патріотизмом, демократизмом, індивідуальним підходом до учнів, був досить важливим. Здобувши добру освіту, постійно займаючись самоосвітою, зумів вибрати зі світової культури найкраще, що виробило людство, поєднати ці знання українськими культурними досягненнями і сформував власну філософію. Він був дійсно там українським просвітником, який зумів випередити час і своїм життям показати перспективи подальшого розвитку особистості.

Переорієнтація філософських пошуків на «внутрішню людину» Г. Сковороди завершена у «Філософії серця» П. Юркевича, який у своїх працях «Серце та його значення в духовному житті людини, згідно із вченням Слова Божого» та «З наук про людський дух» виклав власні фундаментальні ідеї. Він серце визначає осередком духовного життя, що виокремлює особистісну сутність, і називає його охоронцем і носієм тілесних сил людини, осередком духовного й душевного життя, органом різноманітних душевних хвилювань, почуттів та пристрастей; центром морального життя людини, висхідним пунктом усього доброго і злого у думках та вчинках людей [2; с. 177]. Як бачимо, така позиція переплітається із християнською філософією часів Київської Русі, що проявлялася досить активно у філософських роздумах і його попередників, зокрема Г. Сковороди. Але поміж «серцем» П. Юркевича та Г. Сковороди є певні суттєві відмінності: у П. Юркевича, на відміну від Г. Сковороди, серце є органом людини.

Певну співзвучність із філософією Г. Сковороди спостерігаємо й у М. Максимовича. А його творчість, як відомо, впливала на формування світогляду членів Кирило-Мефодіївського товариства, найвідоміші з-поміж яких М. Костомаров, П. Куліш, М. Гулак, Т. Шевченко. Філософію М. Максимович визначає як любов до

мудрості, а для мудрості розуму, на його думку, необхідними й важливими є зусилля серця. Філософія М. Максимовича – не особлива наука, а така, що здатна досягнути внутрішнє значення та єдність предмета. Це особливий погляд на світ, що може проявитися у поезії, житті, науці.

М. Костомаров, услід за Сквородою, народне життя розглядає як важливу тему історичних пошуків, які потрібно здійснювати і в «живому народі». П. Куліш написав поему «Грицько Скворода», в якій зосередив увагу на духовній величі і мудрості свого героя, котрі звеличували його над часом і багато в чому визначали спосіб життя та філософствування. А подекуди письменник навіть ототожнює власні історіософські погляди з позицією головного героя.

У діяльності П. Куліша багато спільного із Г. Сквородою. Він також займався перекладом українською мовою відомих літературних творів, писав поезію, прозу. Велетенською є його праця над перекладом Біблії рідною мовою. Подібно до Г. Сквороди, П. Куліш в основу власного філософського світогляду поклав характерну для української духовності подвійну сутність людини і світу (внутрішня і зовнішня засади). Виходячи із такого дуалізму «сердечного» і зовнішнього, письменник-філософ опрацьовує ідею України, істотним рушієм у ствердженні якої бачить звернення до досвіду історії.

Аналізуючи життєвий і творчий шлях геніального Т. Шевченка, який відіграв особливу роль у діяльності Кирило-Мефодіївського товариства, бачимо, що він, подібно до Г. Сквороди, уже не селянин, але й не дворянин; він не може повернутися до свого минулого, але і не здатен його заперечити, забути, що й зумовило його роль пророка у житті народу. У власній творчості поет-художник представляє вартості, духовність народу, які увібрав від селянства, хоча звертається здебільшого до вищих кіл суспільства.

Хоча російський позитивізм не міг не торкнутися колонізованої України, та все ж українська філософська думка розвивалася своїм особливим шляхом, визначеним національно-ментальними рисами духовності, які акумулював у своїй філософсько-літературній творчості Г. Скворода. І. Франко, М. Драгоманов власні позитивістські концепції підпорядковували гуманістичній проблематиці, і людське буття визначали мірилом натурфілософських ідей. Філософ-мовознавець О. Потебня у повазі до природничих знань не відкидав ідеї гуманізму, що є характерним для багатьох українських романтиків і народників. Він різко виступав проти російщення чи німечення українців, відстоюючи право національних культур на самостійне існування і розвиток.

Національний зміст гуманістичної проблематики загальнолюдського також виражено у філософських концепціях літературних діячів. У період з 1850 до 1861 в підросійській Україні існувала пряма заборона викладання філософії і непряме її переслідування. Але водночас філософським змістом наповнена творчість Лесі Українки, О. Кобилянської, М. Коцюбинського та багатьох інших дореволюційних письменників і поетів. Усі вони своєю творчістю проповідували ідею неповторної цінності кожної окремої особистості.

Г. Скворода помер за 15 років до народження М. Гоголя. Немає жодного свідчення про те, що Гоголь був знайомий із вченням Г. Сквороди. Але «Сон» Сквороди започаткував традиції так званих «петербурзьких сновидінь», що надалі розвивалися у М. Гоголя, Т. Шевченка та ін. майстрів слова, де туга, смуток протистоять «душевному миру».

Ідея самопізнання Г.Сковороди відображена у творчості І. Багряного. Герої творів цього письменника завдяки самопізнанню здатні відшукати морально-етичні засади, що є основою для людського існування і дають можливість зрозуміти, оцінити навколишній світ та виробити власне ставлення до нього. Як у Сковороди, так і в І. Багряного критерієм для оцінювання є серце, центр стану людини. Та це і не дивно, бо період становлення письменника як особистості (1920-ті роки) є періодом, коли зростає зацікавлення до Г. Сковороди в Україні. Із 1917 до 1930 років з'являються близько п'яти десятків видань та статей, присвячених дослідженню філософської та літературної спадщини мислителя, хоча з-поміж усіх творів І. Багряного лише в романі «Маруся Богуславка» з'являється вперше і тільки один раз ім'я Любомира.

Зазначимо, що саме в період 1920-х років українська інтелігенція звернулася до творчості Г. Сковороди, філософію якого, як бачимо із уже раніше мовленого, сучасники й наступники достатньо не оцінили. А починаючи із означеного періоду кожен, хто звертався до творчості мислителя, розумів і тлумачив її відповідно до рівня своєї свідомості, здатності об'єктивно оцінювати. Саме у цей час, як свідчить Р. Мовчан, «в Україні та за її межами з'являється чимало статей та монографій про нього (Д. Багалія, В. Білого, М. Возняка, С. Єфремова, Г. Коваленка-Коломацького, А. Котовича, П. Клепатського, А. Ладиженського, А. Музички, П. Пелеха, В. Петрова, М. Плеваки, В. Поточного, С. Русової, Г. Тисяченка, Г. Хоткевича, Д. Чижевського, М. Яворського та ін.), в яких під різними кутами розглядаються творча спадщина, основні положення його філософії, уточнюються біографічні відомості, друкуються нові архівні матеріали тощо» [1; с. 152]. І власне у цей час більшість мислителів повертаються до міфу про Г. Сковороду як про «народного філософа, учителя», «філософа для простолюду», створеного ще філософами-романтиками, які більше захоплювалися його життєписом та історіями із життя, аніж творчим доробком. Звичайно, зазначений факт є свідченням того, що знову актуальним стало історичне минуле українського народу, а його національна свідомість розпочала пробуджуватись, але з іншого боку. Це заважало об'єктивно і науково осмислювати новому поколінню спадщину Г.Сковороди.

Важливим у дослідженні творчості ученого в період 1920-х років є той факт, що дослідники його ідей зуміли ввести в «національний модерністський контекст» [1] вчення мислителя про внутрішню самоцінність людини.

У другій половині ХХ ст. в Україні з'явилася (без перебільшення) плеяда геніальних митців і мислників. Г. Сковорода ще у ХVIII ст. став одним із перших серед тих, хто вів свій народ до світової культури, й вдруге прислужився нації наприкінці ХХ ст.

Така орієнтація на індивідуума стала логічним продовженням і втіленням характерних рис, що проходили лейтмотивом упродовж багатовікового розвитку української філософської думки: кордоцентризм, софійне сприймання, гуманізм, індивідуалізм тощо. Зрештою, це й породило пошуки А. Макаренка та В. Сухомлинського, котрі основною метою своєї освітньо-виховної діяльності визначали формування індивідуальної, неповторної, активно-творчої особистості [1; с. 227].

Висновки. Григорій Сковорода – людина талановита і багатогранна. Усі свої здібності розвивав і використовував у формуванні засад власної «філософії-життя». Підґрунтям для його філософських пошуків стали багатовікова українська ментальність і особливо доробок учених Києво-Могилянської академії. Він завершував добу Бароко і відкривав двері культури для Просвітництва і Романтизму. Він

започаткував українську класичну філософію, в яку привніс все те найкраще, що було створене в українській культурі. Його філософія стала орієнтиром для духовної довершеності й преображення людини, чим і означила подальший розвиток української філософської думки. Про нього кожна доба залишила свої судження, проте найвагоміше слово про творчу спадщину та культурну діяльність Г. Сковороди сказала епоха кінця ХІХ – поч. ХХ ст.

Список використаних джерел

1. Бичко А. Національні аспекти філософії освіти в Україні // Філософія освіти: Науковий часопис. – Вип. 1. – К., 2005. – С. 210-227.
2. Горський В. С. Історія української філософії: Навчальний посібник. – К. : Наукова думка, 2001. – 377 с.
3. Горський В.С., Кислюк К. В. Історія української філософії. – К.: Либідь, 2004. – 484 с.
4. Кисельов М. Г.Сковорода – фундатор української філософії // Сковорода Григорій: ідейна спадщина і сучасність. – К., 2003. – 714 с.
5. Мовчан Р. Григорій Сковорода як текст 1920-х років // Григорій Сковорода – духовний орієнтир для сучасності (Наукові матеріали ХІІІ Сковородинівських читань): У 2-х книгах. – К. : Міленіум, 2007. – Кн.1. – С. 151-163.
6. Федів Ю., Мозгова Н. Історія української філософії. – К.: Україна, 2001.– 510 с.
7. Чижевський Д. Філософія Г. С. Сковороди. – Харків: Прапор, 2004. – 270 с.
8. Шевченко В. Григорій Сковорода у спогадах та перших дослідженнях // Григорій Сковорода – джерело духовної величі та сучасність (матеріали Переяслав-Хмельницьких 10-11-12-их Сковородинівських читань). – Тернопіль: Астон, 2007. – С. 219-234.

Стаття надійшла до редакції 7 квітня 2015 року.

ПЕДАГОГІКА

УДК 727; 069 (477)

Інна Більченко
(м. Переяслав-Хмельницький)

ВПЛИВ ІСТОРИЧНИХ ПРОЦЕСІВ ХVIII - ХХІ СТ. В ПЕРЕЯСЛАВЩИНІ НА ЗМІНУ АРХІТЕКТУРНИХ ТА ФУНКЦІОНАЛЬНИХ ОСОБЛИВОСТЕЙ БУДИНКУ МІСЦЕВОГО КОЛЕГІУМУ 1753 РОКУ

***Анотація.** У статті досліджено основні архітектурні зміни та особливості будинку місцевого колегіуму внаслідок впливу історичних процесів ХVIII- поч. ХХІ ст. на Переяславіщині, починаючи з 1738 року.*

***Ключові слова:** єпископ, колегіум, семінарія, архітектура, Переяславіщина.*

***Аннотация.** В статье исследованы архитектурные изменения особенностей здания местного коллегіума в результате влияния исторических процессов ХVIII - нач. ХХІ вв. на Переяславіщине, начиная с 1738 года.*

***Ключевые слова:** епископ, коллегіум, семінарія, архитектура, Переяславіщина.*

***Annotation.** This article investigates the main architectural changes and the features of the local college building due to the influence of historical processes of the ХVIIIth – beginning of the ХХІ centuries in Pereyaslav, since 1738.*

***Key words:** bishop, college, seminary, architecture, the Pereyaslavshchyna.*

Діяльність Переяславського духовного навчального закладу який називали *латинською школою, Слов'яно-латинським училищем, Переяславською семінарією, трапляється навіть назва «Collegio Verliana», тобто «Берліанська колегія»* (за прізвищем засновника Арсенія Берла) продовжувалась майже півтора століття.

Вивчення історії зазначеного закладу розпочалось у середині ХІХ ст. У контексті досліджень діяльності Переяславсько-Бориспільської єпархії (1733 – 1785 рр.) є невеликі історичні довідки та статті з історії колегіуму. Серед них «Ієрархія Переяславско-Полтавской єпархії» протоієрея Д. Юзефовича, що вийшла в часописі «Полтавскія Єпархіальныя Вѣдомости» у 1863 р., «Полтавская єпархія въ ея прошломъ и настоящемъ» А. А. Грановського, видана в м. Полтаві, 1904 р. та ін.

Початок ХХ ст. ознаменувався появою праць, в яких було зібрано, опрацьовано та введено до наукового обігу значний архівний матеріал про навчально-виховний процес духовного закладу, просвітницьку діяльність єпископів, які очолювали Переяславсько-Бориспільську кафедру, та знаних випускників Слов'яно-латинської школи. У цей період історіографія почала просуватись від фактографічних досліджень, систематизації матеріалу, виявлення ключових проблем до встановлення зв'язку історії колегіуму із загальними процесами в історії освіти, церкви і культури. На особливу увагу заслуговують розвідки Володимира Пархоменка, який посилається у своїх дослідженнях на архіви Святого Синоду, Київської та Полтавської консисторій, надруковані окремою працею «Очеркъ історіи Переяславско-Бориспольской єпархії (1733–1785 г.г.)»

(1908 р.); Памфила Левицького «Прошлое Переяславскаго Духовнаго училища» (1889 р.); Анни Берло «Арсеній Берло, єпископъ Переяславскій и Бориспольскій» (1904 р.). Для зазначених розвідок з історії колегіуму характерно згадувати про будинок основного навчального корпусу побіжно. Серед сучасних дослідників варто зазначити розвідки Володимира Денисенка, Людмили Набок, Валентини Нікітіної, В'ячеслава Лохи.

Початок історії Переяславської семінарії пов'язаний з ім'ям переяславсько-бориспільського єпископа Арсенія Берла. Про походження роду Берлів відомо небагато. Арсеній був сином переяславського полкового судді Івана Берла. Коли у кінці XVIII ст., після знищення козацтва указом імператриці Катерини II, малоросійській козацькій старшині було запропоновано право зараховуватись до списку дворян, то нащадки переяславського судді Івана Берла, переходячи з козацького війська на службу в «дворянські» полки, у своєму зверненні повідомляють наступне: під час битви в 1440 р. з турками угорський король Владислав Ягеллович на знак подяки за врятоване йому життя подарував золоте берло (berlo-скіпетр) їхньому предкові, і після того їхній рід почав називатись Берлами [10; с. 101-102].

Арсеній Берло був високоосвіченою людиною. Закінчив Києво-Могилянську академію та Львівський університет. 28 січня 1733 р. отримав призначення в рідну йому Переяславську єпархію [1; с.12-13]. Ввірена йому єпархія була невеликою: налічувалось 165 церков, чотири монастирі і майже 100 тисяч православної пастви. Архирейський двір та церковні приміщення знаходились в жалюгідному стані. За його наказом у церквах єпархії заведено «Збірні книги», куди записувались імена жертводавців на церковні споруди, запровадив посади дияконів у всіх міських та сільських парафіях, де було два священники, заборонив протопопам та іншим духовним особам і світській владі давати і брати хабарі та «посули» під час обрання на священника чи диякона. Та найвизначнішою заслугою Арсенія Берла є заснування у жовтні 1738 р. Переяславського колегіуму, в якому навчались діти усіх станів і який став помітним навчальним закладом в Україні [9; с.55].

Місце для колегіуму було відведене у дворі архирейського Вознесенського монастиря. На прохання єпископа Арсенія для навчального корпусу настоятель Києво-Печерської Лаври Іларіон Негребецький подарував чотири дерев'яні хати – «будинки, прозваного Томаринскаго, за рѣчкою стоячіе», як зазначає Памфіл Левицький, для перевезення яких потрібно було 50 підвод [12; с.3]. За наказом єпископа будинки потрібно було перевезти до 10 липня 1738 р., взявши *«у одного священника возъ, въ другого – лошадь, а отъ третьяго кто къ подводѣ челоуѣка сопредѣлить...»* [10; с. 114]. Побудова ж самого приміщення була закінчена лише всередині вересня. Звели корпус, підлогу будинку засипали землею, стіни обмазали глиною [1; с. 45]. Відкриття було відкладено на жовтень того ж року, як видно з наказу єпископа Арсенія золотоніському протопопові від 11 жовтня: *«въ новосооруженныхъ при домѣ нашемъ архирейскомъ училищахъ имѣють бытъ сего года зачаты ученія – фары и инфимы, граматики, синтаксими, поэтики, риторики, для якихъ ученій уже и учителя учреждены...»* [10; с. 115]. Датою відкриття училища вважається 2 жовтня 1738 р.

До Переяславської семінарії на навчання вступали діти священників і паламарів. Мешканці Гадяча, Ніжина, Глухова, Любеча, Конотопа, Сум і навіть Києва і Чернігова. У Переяславській семінарії в перший рік існування здобувало освіту 110 учнів, які розподілялись по класах таким чином: у фарі – 30, в інфимі – 27, у граматичі – 11, синтаксими – 24, поетиці – 6 і в риториці – 12 осіб (у числі «різночинців» було 45 хлопців). Це означає, що значна кількість учнів перейшла сюди на навчання з інших навчальних закладів [13; с. 73].

На честь засновника Переяславський колегіум називали «*Collegio Berliana*», *тобто Берліанська колегія* [10; с.116].

18 липня 1748 р. під час пожежі була знищена будівля навчального закладу, дзвінниця, монастирська палата з запасами, келія архиєрея, всі братські келії. З 1745 р. по 1751 р. кафедру єпископа займав Никодим Срібницький. На період будівництва нового приміщення для навчання пристосували будинок Семена Мировича, який належав раніше пані генераловій Кантакузиній, що межував із кафедральним монастирем. Перед цим зазначене приміщення відремонтували і поставили огорожу [13; с. 75].

Новий корпус – замість згорілого – побудував наступник єпископа Никодима Іван Козлович (1753–1757 рр.), який особливу увагу приділяв справам семінарії і не шкодував особистих коштів для її відбудови. Завдяки його зусиллям був побудований новий цегляний корпус, який складається з чотирьох класних кімнат, що мають циліндричне склепіння, і трьох сіней (все це збереглось до наших днів), а дах покрили бляхою.

Будинок колегіуму, який є важливою складовою спорудою у системі архітектурного ансамблю колишнього Вознесенського монастиря, зазнав ряд перебудов. Особливо масштабними були у 1782–1783 рр. У 1782 р. єпископ Іларіон Кондратовський (1776–1786 рр.) подав клопотання до св. Синоду про перебудову семінарського приміщення. В ньому було прохання про дозвіл на добудову «одной каменной школы» (однієї класної кімнати) до головного семінарського корпусу. Та, напевне, отримали дозвіл на дві класні кімнати, бо в листопаді 1783 р. будівництво було завершено і мало наступний вигляд: будинок в один поверх, що складався із 6 класних кімнат і сьома невелика кімната для бібліотеки [13; с. 83]. Проте, через низьку якість цегли, прибудовані класні кімнати були недовговічними, у 1868 р. майже повністю обвалились і були розібрані.

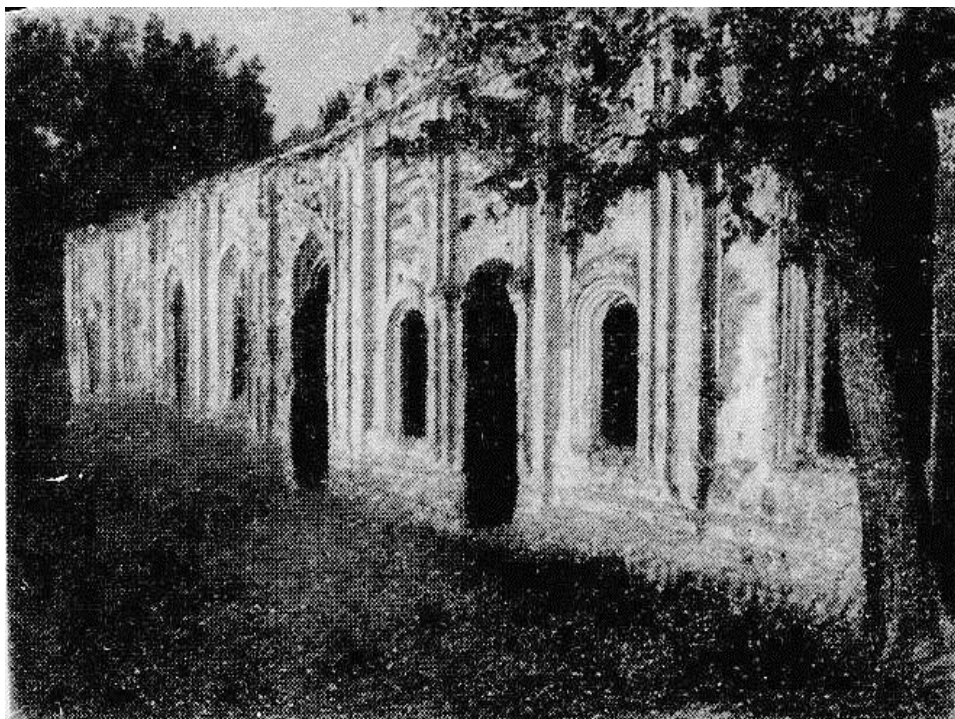
Споруда має декоративні ліплення над порталами 1753 р. Над правим входом вензель-монограма з атрибутами єпископської влади: посох та митра. Над лівим входом емблема Переяславської семінарії: внизу три кубла (хаос), з боків якого підіймаються пагінци (прагнення до знань), над ними півколом язика полум'я (горнило навчального процесу), а в його лоні симетричні завитки (систематизовані знання) та голуб (Святий Дух, який освячує процес навчання). Сандрики декоровані барельєфними орнаментами рослинного характеру, де за основу композиції править виноградна лоза: в центрі кожної композиції поперечний розріз квітки, з боків якої виходять звивисті гілочки з листочками, що увінчують виноградні грона, листочки.

Важливо відзначити, що в оздобленні колегіуму одночасно з церковною символікою використовувались алегоричні зображення. Професор Харківського університету Ілля Тимківський, згадуючи про своє навчання в Переяславському колегіумі, докладно описав зображення на дверях сіней у колегіумі. Зокрема, учням граматичних класів адресувалось зображення мудреця, який з долотом та молотом обтесував пень, який під ударами майстра-навчителя перетворювався на ладного учня з книгою в руках. Піїтам та риторам призначалось зображення криниці, в яку опускалось порожнє відро, а підіймалось наповнене водою, яка хлюпала через вінця. Спеціально для філософів та богословів був намальований орел, який пронизує темряву і летить до сонця. За цими спогадами художник Іван Нестеренко відновив у 1972 р. ці зображення на трьох вхідних дверях.

У 1814 р. горище було переобладнане: з дерева надбудований другий поверх, де розмістилися класні кімнати духовного училища та бібліотека. У 1854 р., внаслідок пожежі, другий поверх згорів. Покрівлю відновили без додаткового поверху.

Із 1816 до 1917 р. будинок колегіуму був основним навчальним корпусом духовного училища Полтавсько-Переяславської єпархії. У 1917 р. училище було закрито. Більшовицька влада пристосувала корпус для зберігання ревізованого майна, на базі якого згодом був відкритий музей. Під час більшовицько-української війни та німецької окупації місцевою владою була прийнята ухвала про відкриття в колишньому навчальному корпусі народної лікарні. З цією метою був зроблений ремонт: засклені вікна, перестелена підлога. В 1925 р. у місті був розташований на постій червоноармійський стрілецький полк №138. У цьому будинку розмістили казарму, яка перебувала тут до 1928 р., коли збудували для неї спеціальне приміщення. До 1941 р. військова частина використовувала будівлю як лазарет, спортивні зали.

Під час боїв восени 1943 р. м. Переяслав-Хмельницький зазнав масштабних руйнувань, споруда колегіуму зазнала суттєвих пошкоджень: згоріла повністю дерев'яна конструкція даху, були зруйновані цегляні комини, на окремих ділянках – фронти до самого склепіння. Враховуючи те, що будівля більш-менш збереглась, комунальні служби міста зробили невеличкий ремонт: засклили вікна та вкрили дах бляхою.



*Будинок Переяславського колегіуму після битви за
р. Дніпро в районі м. Переяслава-Хмельницького восени
1943 р.*

У 1954 р. відбувалось помпезне святкування 300-літнього ювілею Переяславської Ради; підготовка до цієї події поширилась на усі сфери діяльності міста. Зокрема на початку 1953 р. «Київоблпроект» затвердив генеральний план реконструкції і розвитку

м. Переяслава-Хмельницького. До вище зазначеної річницї готувалась вся область і з цією метою начальником управління у справах архітектури при Раді Міністрів УССР В. М. Ореховим був затверджений перелік пам'яток архітектури Київської області, які потрібно обстежити та провести ремонтно-реставраційні роботи. Відповідно значну частину зазначеного переліку складали архітектурні пам'ятки м. Переяслава-Хмельницького, серед них і цегляний будинок колегіуму XVIII ст. республіканського значення (Постанова Ради Міністрів УРСР №2119 від 3 жовтня 1953 р.) [4; арк. 1]. Для цієї справи у відрядження надіслати старшого архітектора обласного відділу П. Ф. Дроздова, який зазначив, що колегіум потребує облаштування даху, ремонту штукатурки внутрішніх та зовнішніх стін. Начальник області у справах архітектури Днестров Іван Никифорович висловив пропозицію у вище зазначеному звіті, що для як найдовшого збереження архітектурних споруд Вознесенського монастиря необхідно вплинути на штаб округу військової частини №44040 і КЕЧ Печерського району, у відомстві яких знаходяться архітектурні пам'ятки Вознесенського монастиря і змусити їх взяти на себе зобов'язання з охорони, експлуатації та ремонтно-реставраційних робіт. Але командир військової частини полковник Браунштейн і заступник начальника КЕЧ підполковник Стояновський посилаються на відсутність у них коштів та можливостей для такого величезного обсягу роботи. Тому І. Н. Днестров запропонував наступний варіант: передати вище зазначені пам'ятки на баланс обласного відділу і організувати їхнє збереження. Для цього виклопотати перед Радою Міністрів УРСР орієнтовно — 500-600 тис. карбованців [4; арк. 1].

Як результат, постановою Ради Міністрів УРСР від 3.10.1953 р. № 2119 було виділено охоронну зону навколо пам'ятки архітектури ансамблю колишнього Вознесенського монастиря, а пам'ятки архітектури оголошено заповідником [7; арк. 11].

У кінці 1953 р. в м. Переяславі-Хмельницькому розпочались ремонтно-реставраційні роботи на пам'ятках архітектури [6; арк. 72]. Для здійснення наукових консультацій при виконанні обмірних, дослідницьких проектів і будівельно-реставраційних робіт Академією Архітектури УРСР і управлінням у справах архітектури при Раді Міністрів УРСР було затверджено наукового співробітника Інституту історії і теорії Архітектури УРСР кандидата архітектури Г. Н. Логвина [5; арк. 55]. Ремонтні роботи довірили проводити Республіканським науково-реставраційним виробничим майстерням Управління у справах архітектури при Раді Міністрів УССР, які представляв директор – Митюк Ігор Антонович. За угодою від 11.01.1955 р. всі роботи повинні бути завершені до 25.12.1955 р. Але на практиці начальник обласного відділу у справах будівництва і архітектури І. Л. Дабагян звітує про закінчення ремонтно-реставраційних робіт на комплексі споруд, що входять до архітектурного ансамблю Вознесенського монастиря (собор, колегіум, ротонда, дзвінниця) аж 30.01.1961 р.

Під час ремонтно-реставраційних робіт були перешкоди, що завадили вчасно їх закінчити. Згадувана уже Постанова Ради Міністрів УРСР від 3.10.1953 р. за №2119 зобов'язувала Київський Військовий округ звільнити до 1.01.1954 р. приміщення колегіуму Вознесенського монастиря і каплиці над входом в печери, але це не було виконане до жовтня 1961 р., що спричинювало труднощі для робіт, як пише в своєму звернені І. Дабагян до помічника військами КВО генерал-лейтенанта інженерних військ Зайцева І. Д.: «Командир воинской части, расположенной в г. Переяслав-Хмельницкий вместо того, чтобы освободить территорию охранной зоны и соответственно отгородится от здания бурсы, потребовал от производителя работ установить сплошной забор высотой более 2-х метров, оставляющий большую часть охранной зоны в расположении воинской части. При этом было заявлено, что в случае, если это не будет выполнено в

срок до 12 августа 1961 г., то будет прекращён допуск рабочих в здание бурсы» [8; арк. 72]. Мабуть, генерал-лейтенант Зайцев І. Д. не зміг розв'язати конфлікт, бо директор Київської міжобласної науково-реставраційної виробничої майстерні № 1 Є. Старостіна скаржилась, що впродовж серпня-вересня місяців всі матеріали доводилось постачати на додаткову відстань в 150-200 м через віконний отвір з боку вул. Г. Сквороди. Зазначений конфлікт було вирішено і в кінці жовтня 1961 р. завершено реконструкцію будинку Переяславського колегіуму.

У 1963 р. виконавчий комітет Переяслав-Хмельницької ради депутатів трудящих Київської області УРСР звертається до обласного виконавчого комітету з проханням передати Колегію XVIII ст. і собор Вознесенського монастиря у використання Переяслав-Хмельницьким історичним музеєм. Область погодилась і підтвердила вище зазначене прохання Розпорядженням №31 від 5.03.1963 р. [2; арк. 68].

У 1972 р. з нагоди святкування 250-річчя з дня народження Григорія Сквороди на сесії міської Ради, за поданням директора історичного музею М. Сікорського, було прийнята ухвала про відкриття в будинку колишньої Переяславської семінарії музею Г. Сквороди, адже саме в Переяславському колегіумі видатний український мислитель розпочав свою педагогічну діяльність. У той час офіційна історіографія дотримувалась версії, що 1753 р. є часом перебування Г. С. Сквороди на посаді вчителя поетики в м. Переяславі. Тому Київською обласною Радою трудящих було видане Розпорядження №132 від 10.03.1972 р. про встановлення меморіальної дошки на будинку колишнього колегіуму з наступним текстом: **«В цьому будинку в Переяславському колегіумі в 1753-1754 роках викладав поетику видатний український просвітник, філософ і поет Григорій Савович Скворода».**



Відкриття меморіальної дошки 1972 р.

Сучасні сквородинознавці дослідили, що Григорій Савич працював в колегіумі, коли ще не був побудований цегляний корпус навчального закладу.

Будинок колегіуму 1753 р. в м. Переяславі-Хмельницькому – це високохудожня архітектурна пам'ятка, яка зазнавала перебудов, руйнацій, але не втратила своєї

автентичності. Він репрезентує архітектурний стиль бароко, а будівельні прийоми зафіксували принцип побудови навчальних закладів на теренах України XVIII ст. На жаль, більшість перлин українського бароко не збереглися. Тому споруди, що входять до складу Вознесенського монастиря, а серед них почесне місце належить будинкові Переяславського колегіуму, потребують особливої опіки. Нині приміщення колегіуму є об'єктом державної власності і слугує для розміщення в ньому експозиції Меморіального музею Г. С. Сковороди, що входить до складу Національного історико-етнографічного заповідника «Переяслав», музей щороку в середньому відвідує майже 10 000 екскурсантів.

Список використаних джерел

1. Берло Анна. Арсеній Берло, єпископ Переяславский и Бориспольский. Библиографический очерк / Анна Берло – К.: Лито-Тип. Т.Г. Мейндера, 1904. – 56 с.
2. ДАКО, Ф.880. оп. №12, спр. 660, арк. 68. Розпорядження промислового облвиконкому Києва Ради трудящих №31 від 5.03.1963 р.
3. ДАКО, Ф.880, оп. №12, спр. 2112, арк. 206. Рішення №132 виконкому Київської обласної Ради депутатів трудящих «Про встановлення меморіальної дошки в м. Переяславі-Хмельницькому» від 10.03.1972 р.
4. ДАКО, Ф.5418, оп. №1, спр. 26, арк. 1. Службена записка начальнику Управления по делам архитектуры при Совете Министров УССР тов. Орехову В. М. от 22.04.1952 г.
5. ДАКО, Ф.5418, оп. №1, спр. 4, арк. 55. Службова записка Начальнику Київського облвідділу в справах архітектури т. Днестрову І. Н. Від 19.05.1955 р.
6. ДАКО, Ф.5418, оп. №1, спр. 41, арк. 72. Справка о состоянии ремонтно-реставрационных работ памятников архитектуры в г. Переяславе-Хмельницком от 03.01.1955 г.
7. ДАКО, Ф.5418, оп. №1, спр. 130, арк. 11. Письмо помощнику командующего войсками КВО по строительству и расквартированию войск генерал лейтенанту инженерных войск тов. Зайцеву И. Д., 1961 г.
8. ДАКО, Ф.5418, оп. №1, спр. 130, арк. 72. Письмо начальника облотдела по делам строительства и архитектуры И. Дабагына тов. Зайцеву И.Д. от 14.08.1961 г.
9. Денисенко В. Своє серце зверни до навчання. Нариси історії Переяславського колегіуму / В. Денисенко // Пам'ять століть. – 2008. – № 1-2. – С. 52-67.
10. Лазаревский Александр Изъ семейной хроники Берловъ (1672-1805) / Лазаревский А. // Киевская старина. – К., 1899. – Т. LXIV. - С. 101-124.
11. Лоха Вячеслав. Духовенство, церкви та колегіум міста Переяслава середини XVII – XIX ст. / Вячеслав Лоха – К.: Міленіум, 2006. – 112 с.
12. Левицький П. Прошлое Переяславского Духовного училища / Памфил Левицкий – К., 1889. – 23 с.
13. Пархоменко Владимир. Переяславская семинария / Владимир Пархоменко // Очерк истории Переяславско-Бориспольской епархии (1733 – 1785 гг.) – Полтава, 1908. – С. 70-98.
14. Пархоменко Владимир. Епископ Переяславский Арсеній Берло, его личность и среда архипастырской деятельности / В. Пархоменко – Полтава, 1911. – 26 с.

Стаття надійшла до редакції 29 січня 2015 року.

ГРИГОРІЙ СКОВОРОДА І ЙОГО СЛОБОЖАНСЬКЕ ОТОЧЕННЯ

Анотація. У розвідці висвітлена сприятлива роль слобідських приятелів Г. Сковорода в його житті та творчості, щирість стосунків з ними письменника-філософа, їх взаємозацікавленість і взаємопотреба.

Ключові слова: Г. Сковорода, його слобідські приятелі єпископ Йоасаф Миткевич, префект Лаврентій Кордет, панотець Яків Правицький, ігуменя Марфа Авксентьєва, брати Сошальські, Яків Донець-Захаржевський, харківські купці Єгор Урюпін, Артем Карпов.

Аннотация. В статье раскрыта благоприятная роль слобожанских друзей Г. Сковороды в его жизни и творчестве, искренность отношений с ними писателя-философа, их общая заинтересованность и необходимость.

Ключевые слова: Г. Сковорода, его слобожанские друзья епископ Иоасаф Миткевич, префект Лаврентий Кордет, священник Яков Правицкий, игуменя Марфа Авксентьева, братья Сошалские, Яков Донец-Захаржевский, харьковские купцы Егор Урюпин, Артём Карпов.

Annotation. This article presents the favorable role of H. Skovoroda's friends from the Sloboda region in his life and work, their sincerity relationship with writer-philosopher, their interconcernment and necessity.

Key words: H. Skovoroda, his friends from the Sloboda region bishop Yoasaf Mytkevych, prefect Lavrentii Kordet, priest Yakiv Pravytskyi, hegumeness Marfa Avksentieva, brothers Soshalski, Yakiv Donets-Zakharzhevskiy, Kharkiv's merchants Yegor Uriupin, Artem Karпов.

Тема слобожанського оточення Сковорода, його впливу на життєвий і творчий шлях любомудра, становлення його віри і непохитного високого духу, служіння Богові і святій істині безумовно має істотне наукове значення. Не зважаючи на вибірковість спілкування Г. Сковорода і певну ізольованість від суспільства, особливо в останні десятиліття його життя, коло людей у Слобідській Україні, з якими він спілкувався, було досить широким. Це – представники різних соціальних верств: від вищого духівництва, дворянської знаті і найбагатших купців Харкова до рядових служителів церкви і різночинців (художника, аптекаря, дрібного чиновника і навіть єврея-вихреста Насмана Петровича).

Значний духовний вплив на письменника в перші роки його перебування в Харкові справляє єпископ Білгородський і Обоянський Йоасаф Миткевич.

Сковорода був знайомий з Йоасафом Миткевичем вірогідно ще з 1734-го року, коли останній викладав поезику у Києво-Могилянській академії. Потім він міг спілкуватися з пастирем у 1758-му, коли той претендував на посаду єпископа Переяславського. Але поскільки Переяславську кафедру посів Гервасій Линцевський, котрий знайшов собі іншого намісника замість приятеля Сковорода Гервасія Якубовича,

то філософ схиляє свій вибір на користь останнього і вирушає за ним у розпорядження білгородської консисторії. Саме Миткевич призначив Григорія Савовича на посаду вчителя Харківського колегіуму. Присвячуючи Миткевичу «Пісню 30-ту», поет подає коротку, але дуже цінну ремарку: *«Сей Архієрей родился близ Кіева, во градъ Козельць. Был пастырь просвъщен, кроток, милосерд, незлобив, правдолюбив, престол чувства, любви свѣтильник. В вертоградъ сего истинного вертоградаря Христова и я свято и благочестиво три лѣта: 1760-тое и 63-іе и 4-тое, в кое преставился от земли к небесным, был ъблателем, удивлялся прозорливому его щедорому и чистому сердцу, с тайною моею любовію. Сего ради именемъ всѣх, любящихъ Бога и Божія книги, и Божія други, во память его и во благодареніе ему, сему любезному другу Божію и человѣческому, якоже лепту приношу сію пѣснь от мене»* [4; с. 80–81].

Як бачимо, автор в цій ремарці не лише дає високу оцінку пастиреві, але й наводить вагомі відомості зі своєї біографії – про роки свого викладання у Харківському колегіумі (іншими першоджерелами для підтвердження цього факту на цей час не володіємо).

Викладаючи в «Харьковском училище», Сковорода перебуває під значним впливом іншого ченця, майбутнього ігумена Святогірського монастиря – префекта Лаврентія Кордета. Ця талановита людина служить йому прикладом не тільки як шанований педагог, але і як дослідник природи (зокрема – корисних копалин), авторитетний духовний проповідник, знавець філософії. *«Непрестанно... в школах, храмах проповѣдовал, наставлял непросвъщенную и свицкими Мнѣніями 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. Что до мене касается, то я сего чистосердечного Мужа уподобил бы святому Пророку Йонѣ, кой извержен в домостроительніи волны, цѣлому училищному Кораблю Благодіиіе. Ибо он, кромѣ того есть весьма...[обізнаний в економіці муж], притом смислит Арифметіку... [й географію], кратко сказать...[здібний водночас до наук і до господарських справ], к войнѣ и покою, к Богу и к Міру. Разсѣвая во всѣ стороны ползу, аки солнце лучы, был он і мнѣ...[пробний камінь] к распознанію нѣкоторыхъ людей, коих бы мнѣ никогда не узнать, каковы оны, если б не его с ними дружба...[подібного до подібного веде Бог], о філософскихъ его суптільностяхъ, даже до четвертого неба проникающихъ, нѣт чего уже и говорить»* [4; с. 1269].

Лаврентій Кордет – найближчий за духом Сковороді викладач Харківського колегіуму, де викладав поетику та риторіку, а з 1758-го по 1764 роки обіймав посаду перфекта й викладача філософії (на цю посаду його призначив попередній білгородський єпископ Йоасаф Миткевич). У 1765-му з волі неприхильного до нього єпископа Порфирія Крайського став настоятелем Святогірського монастиря. У 1770-1775 роках був ректором Харківського колегіуму. Вихованець Києво-Могилянської академії, Кордет був блискучим інтелектуалом. Не випадково в одному з листів до М. Ковалинського Сковорода називає його «наш преподобний і найученіший префект» [4; с. 1163]. В іншому називає його «нашим другом» [4; с. 1120–1121], що свідчить про його духовну близькість з цією людиною.

Село Бабаї за кілька верст від Харкова відіграло значну роль у житті і творчості українського любомудра. Тут мав свою парафію і скромну оселю ієрей Яків Правицький – настоятель місцевого Архангельського храму, один із найближчих друзів Сковороди та кращих його учнів у Харківському колегіумі. У листі до М. Ковалинського від листопада 1764 р. Сковорода, ще працюючи навчителем, характеризує його так: *«Я переконався,*

що Яків Правицький, – юнак хороший, не задрісний, простий, дуже жадібний до істинної науки, задоволений своїми здібностями, від природи по-справжньому порядний, м'який, людяний. Це ті якості, які спонукали мене полюбити його» [4; с. 1173].

На думку Леоніда Махновця, Правицький уже 1766 року покидає колегіум, закінчивши три роки класу богослів'я, і повертається до рідних Бабаїв настоятелем місцевого храму (його імені, як і імен його друзів вже немає в списках учнів класу богослів'я за 1766–1767 навчальний рік), бо там помер священник Тимофій Лавровський і Яків займає його місце [1; с. 210]. З роками їхня дружба стає все міцнішою, і скромна оселя панотця Якова стає надійним місцем для проживання під час безперервних мандр українського мислителя. Де б не проходили маршрути його подорожей, найчастіше вони перетинались в Бабаях. А в Бабаях його чекав не тільки сердечний прийом господаря: чекали листи, подарунки, пакунки від його друзів, і зокрема – від улюбленця Михайла Ковалинського. Перший раз приходять – його чекає улюблена книжка, другий раз – його ждуть окуляри, які неможливо було дістати в Харкові, третій раз приходять – його жде прекрасний музичний інструмент. Тричі елітні музичні інструменти висилає сюди йому молодий товариш з Петербурга: перший раз – сопілку (він її забракував), другий раз – скрипку, третій раз – флейту зі слонової кістки.

Саме сюди, Якову Правицькому, адресовані 13 листів Сковороди, які несуть важливу інформацію про його фізичний та духовний стан, допомагають проникнути до глибин його філософії та богослів'я. Вже у першому листі до Правицького адресант повідомляє, що він досяг ідеалу чистого серця і розкриває його суть: **«Я нікому не заввижу, нікого не ненавижу: всім я друг и для моего Сердца нет неприятеля во вселенной»** [4; с. 1233]. Відомий також лист, адресований з Бабаїв «Якову Ивановичу, живописцу, господину Долганскому, в Острогжск» від 25 лютого 1773 року [4; с. 1271-1272]. Саме з цього року починається більш ніж десятирічний період, коли він найчастіше зупиняється в Бабаях.

У першій половині 1774 року Сковорода, живучи в Бабаях, написав 15 байок і цим закінчив цикл із 30 творів. Увесь цикл присвячений Панасові Панкову (колезькому реєстратору з Острогзька, приятелю Сковороди), про що розповідає лист-присвята, який передує збірці, що власне і свідчить про те, що до цього часу (лист датовано «на Канунъ 50-тницы» в 1774 р., а вона випала тоді на 8 червня) і була завершена праця над збіркою і що це відбувалося дійсно в Бабаях [4; с. 155].

Тут він закінчує свій передостанній діалог «Брань архістратиґа Михаила з Сатаною», розпочавши його у Великому Бурлуці [4; с. 829]. Відомо, що в Бабаях Яків Правицький переписує богословський трактат Сковороди «Икона Алквіадская» і, при цьому, як зазначає автор трактату: **«Іаков мой к сей моей «Дщерь» простудился. Замарал в ней мое и кому поднесена имя». І тут же дивується: «Откуда сіе? – не вѣм»** [3; с. 357]. Звичайно, зараз ми можемо пояснити «нежить» Правицького занадто сміливими богословськими сентенціями Сковороди, які очевидно були не до смаку церковному керівництву. Та й сам Сковорода, на наш погляд, пише про цей випадок не без гумору. 6 березня 1787 року філософ надсилає Правицькому незавершений трактат «Жена Лотова» разом зі своїм листом [4; с. 1240].

Скромний сільський священник Яків Правицький зробив непроминальну послугу для нашої духовності – зберіг для нащадків твори Г. Сковороди. Про це зізнається сам мислитель у листі з Вільшанської Іванівки від 26 вересня 1790 року. Йому вже 68 років, і він пише своєму приятелю до Петербурга: **«У друга нашего бабайского іерея Іак.**

Правицького всі мої творення храняться. По мнѣ бы они давно пропали... А я не точно апографи, но и аутографи раздал, раздарил, разточил» [3; с. 358].

Правицький навіть надає певну допомогу у лікуванні хворого Сковороди, надсилаючи йому лимони, сік, вино для погамування його «огневицы» [4; с. 1237]. Цікаво, де він діставав цитрини і сік у той час, особливо – в холодну пору року? Виявляється, у поміщика Петра Щербініна, господаря Бабаїв, були оранжереї, в яких вирощувались різні екзотичні рослини, зокрема й лимони.

У 1783 році Сковорода закінчує в Бабаях діалог «Брань архистратига Михаила со Сатаною», розпочатий в Бурлуці [4; с. 829]. На думку одного з найкращих дослідників біографії Сковороди Леоніда Махновця, тут він пише і наступний свій твір «Пря Бьсу со Варсавою» [1; с. 241].

Ще до цього, як вважає Л. Махновець, тут написаний діалог «Бесѣда нареченная Двое: о том, что блаженным быть легко» і, на його ж думку, під іменем Фарри у ньому виступає саме Яків Правицький, а під іншими – близьке оточення Сковороди в Бабаях; під іменем же Даниїла – сам автор твору [1; с. 235]. Зі слів Фарри дізнаємося про «пятнадесятое лѣто» плавання Якова Правицького по житейському морю. Це припадає на 1781 рік, бо навчання він закінчив, як пам'ятаємо, у 1766 р. і пішов служити священником у рідне село. Правицькому йшов сороковий рік, тому природна його скарга *«А мои очи день ото дня слабѣют»* [4; с. 388], – далекозорість у людей з нормальним зором, як відомо, починається з цього віку. Здоров'я Якова Правицького, очевидно, було взагалі слабким. Бо він тут же говорить: *«Не чаю прожить ни 20 лет»* [4; с. 388]. Побоювання його справилися, він 20 років не прожив. У списку учнів поезики Харківського колегіуму за 1796 рік числиться «села Бабаев Архангельской церкви умершаго священника Якова сын Григорій Правицкій», що мав 12 років, а вступив до колегіуму у жовтні 1793 року. Він був «приличнаго понятія, прилежен и нравов прекрасных».

Про те, що мислитель довгий час перебував у Бабаях свідчить і той факт, що йому знайомі значна частина парафіян місцевого храму, а також священники і цікаві люди з навколишніх сіл. Усім їм письменник передає вітання через Правицького чи не в кожному листі. Особливо серед них виділяються: ігумена Хорошівського монастиря Марфа, яку він навіть називає «матрью моею», отці Василій, Євстафій, Гуслиста, та єврей-вихрест Наеман Петрович.

3 жовтня 1785 р. Сковорода написав листа Правицькому, перебуваючи в Маначинівці і скаржитися в нього: *«Чому ж замовк наш Михайло? Він не пише, не надсилає окулярів або скрипочку»* [4; с. 1236]. Тим часом Ковалинський 7 жовтня 1785 року вислав йому листа і *«слоновой кости бѣлый флейттраверс, которым, – пише він, – желаю забавляться с тѣм сердечным удовольствіем, котораго Вы достигли редкими трудами Вашими и каковаго ищем мы всѣ суетніи»* [3; с. 479].

У 1786 р. Сковорода написав три листи до Якова Правицького з Маначинівки: 6 березня [4; с. 1236], 30 березня [4; с. 1237] і 25 квітня [4; с. 1238]. З перших двох дізнаємося, що в січні-березні він важко хворів: *«Два Мѣсяцы Огневица свирепствовала во мнѣ. Начало и Отец ея – Проклятых Московских Печей Чад»* [4; с. 1237]. В листі від 30 березня просить Правицького: *«Цѣлуйте такожде духовную матерь мою, игуменію Марфу. Пишите обѣннися к ней»* [4; с. 1237].

«Ігумена Марфа, як вдалося встановити, – це Марфа Авксентьєва (очевидно? з роду тих Авксентьєвих, у яких з осені 1774 р. Сковорода жив у Липцях» [1; с. 243]). У 1764–1767 рр. вона була ігуменею Хорошівського Вознесенського монастиря (за 15 верст на південь від Харкова). Якщо де-небудь збереглися архіви цього монастиря і якщо Марфа передала туди листи Сковороди, – їх варто шукати.

На околиці Бабаїв було кілька улюблених місцьлюбомудра. Найвідоміші з них – це Холодна криниця та Чорне озеро. На сьогоднішній день криниця реконструйована і обладнана. Потребує ремонту і реставрації будинок, в якому зупинявся Сковорода.

В останньому листі до Правицького від 5 січня 1792 р. з Гусинки філософ вдруге скаржиться на стан свого здоров'я, хоча це йому і не властиво: *«Пишу видь к Вам обаче болен... Болъзнъ моя есть старость, ток кровный и огневица не столь из невоздержныя, как из несродныя пищи»* [3; с. 378]. Можливо, він хворів на гострит чи виразку шлунку. Але відразу ж переводить мову на духовне, прохаючи Якова: *«Пришли, друже, Златоустаго рѣч о том, что человекъ есть всея Библіи конец, и центр, и гавань»* [3; с.378].

Вочевидь, він мав непогані стосунки і з ректором Харківського колегіуму із 1763-го року, ігуменом Покровського монастиря Йовом Базилевичем. Йому адресує листа від 18 квітня 1765 року, в якому дає високу оцінку Лаврентію Кордету, і, перш за все, запевняє, що лист ректора до якогось отця Йосифа «и мнѣ поклон уничтожил мое о вашем ко мнѣ сердцѣ Сумнѣніе» [4; с. 1269]. Можливо, раніше між ними були якісь непорозуміння, але з цього часу сумніви розвіялись.

«Прекрасное мѣсторасположеніе и пріязнь добродушнаго Монаха сего успокоили его» [4; с. 1364]. Так пише про Архімандрита Охтирського Троїцького монастиря Венедикта М. Ковалинський, маючи на увазі 1770 рік, коли Сковорода повернувся з Києва після того, як відчув запах трупів на Подолі, що призвело до вчасної щасливої втечі з міста і порянку від моровиці.

Восени 1780 р. Г. Сковорода тривалий час проживав у Сіннянському Покровському монастирі, розташованому за 7 верст від села Сінного (нині Богодухівського району Харківської області). Ігуменом тоді був, як свідчить філософ, його брат, відомий нам Іустин Звіряка. Тут було написано «Пѣсню 30-ю» із «Саду божественных пѣсней», як про це розповідає сам Сковорода: *«Сложена во время открытія Харковскаго намѣстничества, когда я скитался в монастырь Сѣннском»* [4; с. 85]. Намісництво було відкрите 29 вересня 1780 р.

Тут же він пише один із кращих своїх трактатів «Жена Лотова», в листі-передмові до якого черпаємо цінні дані про його брата Юстина. *«В самом Открытіи Намѣстничества Харковскаго, во время непрестанных Осѣнных Дощей, прогоняя Скуку, написал я сію Книжицу в Монастырь Сѣннском. Сей Монастырик подарил Печерской Лаурѣ святой Іустын, Митрополита Бѣлародскій, в котором он часто уединался ради Горних Вертоградов и Чистаго Неба. Брат мой, Іустин Звѣряка, бывши тогда Ігуменом, не мог чувствовать Вкуса в ЖЕНЬ моей ЛОТОВОЙ. Однако был тупографом и забавлялся Книгами Еллинскими и Римскими»* [4; с. 779]. Але він, як і Правицький, не зміг або побоявся зрозуміти «вольностей» філософа щодо Святого Письма. Тому Сковорода сподівається, що М. Ковалинський, якому присвячений цей твір, зрозуміє його: *«Но ты, Любезный Друже, имѣеш Вкус не Звѣрскій»* [4; с. 779].

Мандрівний філософ знаходив притулок в багатьох слобідських поміщиків. Найдовше зупинявся там, де знаходив не лише теплий прийом, але й розуміння його творчості. Найбільш припали йому до душі родини Ковалівських, Сошальських, Каразіних, Земборських, Тев'яшових, Донець-Захаржевських.

У травні 1770 р. Г. С. Сковорода мешкає в Гусинці. Село належало братам Олександрові, Олексію, Георгію та Йосипу Сошальським. Олександр загинув в сутичці з запорожцями-гайдамаками. Олексій та Йосип мешкали в двоповерховому будинку на березі ставка серед лип. Олексій довго не одружувався і вважався в окрузі диваком. Сковороді відвели окрему кімнату, але він рідко бував тут, особливо влітку. Поет йшов

до Дуліно-Поклонського лісу, де працював під могутнім дубом, або мешкав на пасіці, що була на галявині, на терасі лісистого схилу. На місці пасіки ще у 1960–70-х рр. чітко вимальовувалися контури тераси, було видно уламки цегли, росли здичавілі вишні. Наприкінці 1990-х рр. усі навколишні дерева були вирубані. Це урвище називається Костівським лісом (від імені багатія Костя Чорного, котрий купив перед більшовицьким переворотом 1917 р. частину лісу в Сошальських). Нижче, в лісовій улоговині, знаходиться улюблене мислителем джерело. У 2000 р. воно було впорядковане зусиллями керівника фермерського господарства В.Д. Коньшина і освячене єпископом Ізюмським Онуфрієм. Біля джерела встановлено меморіальну дошку.

Зиму 1778-1779 рр. Григорій Сковорода проводив у Гусинці. З цього часу до 1792 р. Гусинка і Маначинівка стають основним місцем осідку письменника-філософа. 1779 р. пише три листи з Гусинки: один до купця Артема Карпова (19 лютого) і два до поміщика Василя Земборського (21 лютого і 10 травня). З Маначинівки 1781 р. адресує листа в Гусинку до Йосипа Сошальського, в якому розкриває всю глибину шкідливості сріблोलюбства як джерела безлічі негативних явищ у людському суспільстві [4; с. 1279]. Восени 1782 р. живе в Гусинці і пише листа до Я. Правицького (03 жовтня). 1787 р. пише тут філософські притчі «Благодарный Еродій» та «Убогий Жайворонок». Цього ж року ще 5 листів звідси адресовані Якову Правицькому. 1790 р. пише передмову і присвяту до діалогу «Потоп змін». 1791 р. пише листи до Я. Правицького (30 травня) та купця Івана Єрмолова (друга половина вересня), а 1792 р. – до Я. Правицького (05 січня) та Наємана Петровича (06 грудня).

За місцевою легендою, саме в Гусинці Г. Сковорода зустрів гінця від князя Григорія Потьомкіна і відмовився від пропозиції стати придворним філософом. Легенду записав (нібито від дітей очевидців розмови) краєзнавець Іван Костянтинів Овчаренко. Зібраний ним великий матеріал про перебування філософа в Гусинці не зберігся, як і портрет любомудра, написаний Тихоном Івановичем Кривохижиним. Він разом із батьком Іваном Кузьмичем теж збирав матеріали про Сковороду.

Ще частіше зупинявся Сковорода у Якова Михайловича Донець-Захаржевського у Великому Бурлуці. Нашадок одного з перших Харківських полковників, людина високоосвічена і заможна, він завжди був радий приходві мандрівного філософа. Про високу довіру до нього мисленика свідчить той факт, що саме йому доручає Сковорода передачу своїх листів і навіть творів своєму улюбленцеві Михайлові Ковалинському [4; с. 1285]. Тут він живе у листопаді 1778 р. Звідси пише листа до Івана Григоровича Диського [4; с. 1273], приятеля Сковороди, куп'янського поміщика, нащадка сотенних старшин Ізюмського полку. Його дід Григорій і батько Іван були сотниками в Куп'янську [4; с. 933]. З цього часу і до 1792 року Гусинка, Маначинівка і Бурлук стають основними місцями проживання Сковороди. В Бурлуці він починає писати діалог «Брань Архистратига Михаила со Сатаною», який закінчує в Бабах. Тут же восени 1785 пише «П'єсь 29-ю» із «Сада божественных п'єсней».

Життєві шляхи приводили мислителя і до володінь ще одного полковничого роду – Тев'яшових – в слободу Таволозьку та Острогозьк. Із колишнім Харківським, а потім і Острогозьким полковником Степаном Івановичем Тев'яшовим він міг познайомитися ще в Харкові, де той служив «губернаторським товаришем» [1; с. 218]. Острогозький період був одним із найбільш плідних в його житті: тут за короткий період він написав значну (чи не п'яту) частину своїх творів, в тому числі і славетний «Разговор, называемый Алфавит, или Букварь Мира». Мабуть, цьому сприяла і та духовна атмосфера, яка панувала в родині Тев'яшових і їх найближчому оточенні. Тут він здружився, зокрема, з Панасом Федоровичем Панковим, колезьким реєстратором, та художником Яковом

Івановичем Долганським. В Острогозьку же Сковорода, «ожелчившись», спалив «Асхань».

Проживав він тут з початку зими 1771–1772 рр. до середини серпня 1772 р. Перебування в оточенні освічених, ерудованих людей викликало в нього великий приплив творчої енергії. За кілька місяців весни–літа 1772 р. він написав шість діалогів: *«Бесѣда 1. Нареченная Сіон»*, *«Бесѣда 2. Нареченная Сіон»*; *«Діалог, или Разглагол о древнем міръ»*; *«Кольцо. Дружескій разговор о Душевном міръ»*; *«Разговор, называемый Алфавит или Букварь Мира»*.

Удруге довгий час Г. Сковорода проживає у маєтках Тев'яшова у 1776 році; тут він сам написав «Книжечку, называемую... Икона Алквіадская», присвячену господареві і «поднесену в день Пасхи» [4; с. 729] *«...ради засвидѣтельствованія Благодарнаго Моего Сердца за многія Милости ваши»* [4; с. 733–734] (очевидно, автор мав на увазі своє давніше перебування у цих маєтках). Тому не випадково один із листів філософа адресовано синові полковника Володимирові Степановичу Тев'яшову. Йому ж присвячено і діалог «Разговор, называемый Алфавит, или Букварь Мира».

Після того, як Сковорода залишає Харківський колегіум, він на певний час зупиняється в Деркачах у свого приятеля, поміщика Василя Земборського. Василь Михайлович Земборський – «відставний підпрапорний»; батько студента Харківського колегіуму Івана Земборського, котрий вступив до цього навчального закладу в 1761 р., а в 1768–1769 навчальному році, мавши 15 років, навчався в класі риторики й відвідував додаткові класи, де слухав курси математики, французької мови та катехізису (у Сковороди) [2; с. 164]. Нам відомі два листи, що були адресовані цій людині. Вони написані з «Гусинської п'устині» (вірогідно, зараз село Гусинка Куп'янського району Харківської області) 21 лютого та 10 травня 1779 року. З них дізнаємося про поганий стан фізичного здоров'я поміщика. І на початку другого листа Сковорода оригінальним способом заспокоює свого приятеля: *«Болиш, Лазаре! Боли, друг мой, пожалуй, боли и поболи.. Но боли, слышь, тѣлом, а души да не коснется рука вражія! Душа наша в руцѣ Божіей да будет! Тѣло на то родилось, чтоб больть и ищезать, как луна. А душа есть чаша, наполняемая вѣчною радостію»* [4; с. 1278]

Як завжди, більшу частину часу мандрівний мудрець проводить не в самих Деркачах, які на той час були сотенним містечком Харківського полку, а в довколишніх розкішних лісах та гаях.

«Сковорода, побуждаясь духом, удалился в глубокое уединение. Близь Харькова есть мѣсто, называемое Гужвинское, принадлежащее помѣщикам Земборским, которых любил он за добродушіе их. Оное покрыто угрюмым лѣсом, в срединѣ котораго находился пчельник с одною хижиною. Тут поселился Григорій, укрываясь от молвы житейской и злословіи духовенства. Предавшись на свободѣ размышленіям и оградя спокойствіе духа безмолвіем, безстрастіем, безсуетностію, написал он тут первое сочинение свое в образѣ книги, названное им «НАРКИСС, или о том: ПОЗНАЙ СЕБЯ» [4; с. 1361].

У цих чудових місцях він починає свою філософську та поетичну творчість, про що і стверджує далі його приятель, вказавши, що *«Прежнія его, до того писанныя малые сочиненія были только отрывочныя, в стихах и прозѣ»* [4; с. 1361]. Відразу за «Нарцисом» тут же народжується діалог «Асхань».

Приблизно у цей же час він створив і половину циклу «Басни Харьковские», який потім завершив у Бабах. *«В Седмом Десяткѣ Нынѣшняго Вѣка, отстав от Учителской должности и уединяясь в лежащих около Харькова Лѣсах, Полях, Садах, Селах, Деревнях, и Пчелниках, обучал я себе добродѣтели и поучался в Бібліи,*

притом, благопристойними игрушками забавляясь, написал полтора десятка Басень, не имья с тобою знаемости» [4; с. 154].

Але де ж воно було, це «Гужвинське»? Дмитро Багалій цікавився цим питанням і дав таку інтерпретацію: «Щодо Гужвинського, яке належало Земборським, то це, напевно, хутір Лопанський та Луговий по річці Лопань, що належали Іванові та Грицькові Земборським». Але чому ці хутори, що мали свої назви, повинні були йменуватися ще Гужвинським? А. Ніженець стверджує, що ці ліси були поблизу села Деркачів (Деркачі – нині райцентр Харківської області за 12 кілометрів на північ від Харкова), і що належали вони Василеві Земборському. Слушність цього підтверджують матеріали про учня риторики Івана Земборського, сина Василя. Цьому Василеві Михайловичу Земборському Сковорода писав листи до Харкова 21 лютого і 10 травня 1779 р.

Варто взяти до уваги, що ще в XIX ст. за 7 кілометрів на північ від Деркачів, себто 18–19 верст від Харкова, в лісах коло річки Лопані існували три хутори — Безруки, Бережний і Гужви (нині село Безруки Деркачівського району). Вважаємо, що в цих місцевостях жив тоді й працював Сковорода [1; с. 212].

Досить ширі стосунки пов'язували Г. Сковороду з відомими харківськими купцями. Два його листи адресовані майбутньому міському голові Харкова, купцеві другої гільдії Єгору Урюпіну. Їх зміст засвідчує не лише дружнє ставлення філософа до цієї людини, але й неабияке розуміння останнім богословських сентенцій Сковороди, довір'я до нього, як до вдячного читача. Тут звучить і подяка самого мислителя за ту матеріальну допомогу, яку надавав йому Урюпін. Крім того, з цих листів отримуємо інформацію про спосіб життя нашого любомудра, наприклад, його звичку запечатувати свої листи печаткою і що улюбленою у нього була печатка з образом оленя, яку він загубив, гостюючи саме в Урюпіна [4; с. 1290].

До нас дійшов один лист Сковороди до найбагатшого купця Харкова того часу Артема Карпова, але саме у ньому знаходимо блискучу і неповторну характеристику людської душі: *«Она в нас разслаблена, грустна, правна, боязлива, завистливая, жадная, ничем недовольная, сама на себя гнѣвна, тощая, блѣдна, точно такая, как пациент из лазарета»* [4; с. 1275]. Такого одкровення філософа були удостоєні лише одиниці навіть з числа його найближчих друзів.

Разом з проханням вислати кожуха, замочок та взуття в листах до іншого харківського купця, Степана Курдюмова, звучить похвала петрі, скелі, кефі як одному з улюблених філософських символів [4; с. 1281]. А любов мислитель називає джерелом всього живого [4; с. 1281].

Ми свідомо не зупиняємося на стосунках Г. Сковороди з улюбленцем Михайлом Ковалинським та його братом Григорієм, з родиною поміщиків Ковалівських, з двоюрідним його братом Юстином Звірякою та низкою інших слобожанців, бо це непомірно б розсунуло рамки даної статті і потребує окремого дослідження.

Що ж стосується тих осіб, про яких мовилося вище, то всі вони мали певний вплив на філософа, але непомірно більшого і ґрунтовнішого впливу зазнавало все оточення від такої великої і неординарної особистості, якою був Г. Сковорода. Недаремно ж Григорій Данилевський вважав, що письменник своєю творчістю і життєвим прикладом сприяв духовному і культурному піднесенню всього Слободівського краю і, цим готував його громаду до відкриття Харківського університету.

Список використаних джерел

1. Махновець Л. Григорій Сковорода. Біографія. – К.: Наукова думка, 1972. – 255 с.
2. Ніженець А. На зламі двох світів: Розвідка про Г. С. Сковороду і Харківський колегіум. – Харків : Прапор, 1970. – 208 с.
3. Сковорода Григорій. Повне зібрання творів у двох томах. – К.: Наукова думка, 1973. – Т.2. – 574 с.
4. Сковорода Григорій. Повна академічна збірка творів / За редакцією проф. Леоніда Ушкалова. – Харків : Майдан, 2010. – 1400 с.

Стаття надійшла до редакції 22 січня 2015 року.

УДК 069.01 (477)

Валентина Нікітіна
(м. Переяслав-Хмельницький)

ПЕРШІ СКВОРОДИНІВСЬКІ ЧИТАННЯ

Анотація. У статті на основі особистого архіву досліджено історію трьох перших Сквородинівських читань, проведених у Меморіальному музеї Г. С. Сквороди м. Переяслава-Хмельницького.

Ключові слова: Сквородинівські читання, Меморіальний музей Г. С. Сквороди, сквородинознавці, архівні матеріали, доповіді, програми.

Аннотация. В статье на основании личных архивных материалов исследовано историю трёх первых Сквородиновских чтений, которые проводились в Мемориальном музее Г. С. Сквороды г. Переяслава-Хмельницкого.

Ключевые слова: Сквородиновские чтения, Мемориальный музей Г. С. Сквороды, сквородиноведы, архивные материалы, доклады, программы.

Annotation. In the article on the basis of the personal archive the history of three firsts Skovoroda readings, which took place in the Memorial museum of H. S. Skovoroda in Pereyaslava-khmelnytsky are investigated.

Key words: Skovoroda readings, Memorial museum of H. S. Skovoroda, skovoroda experts, archived materials, lectures, programs.

У 2015 році в давньому Переяславі, місті, де формувалась неповторна особистість Григорія Сквороди, у черговий раз традиційно зберуться дослідники його життя та творчості на Міжнародну конференцію «XVII Сквородинівські читання». Кожні наступні читання є кроком вперед у дослідженні та переосмисленні життєвого шляху, творчого доробку нашого любомудра.

Сквородинівські читання збагачують вітчизняну науку новими дослідженнями, висновками про різнобічний творчий доробок філософа, вплив його ідей на подальший розвиток філософії, освіти, літератури, педагогіки, культури України.

З кожним роком розширюється географія учасників Сквородинівських читань, які вже набули статусу міжнародних конференцій. Життєздатність читань протягом довгих років, безумовно, варта не просто формального відзначення, а більш детальної уваги та вивчення. Вони свідчать про незникаючу потребу в спілкуванні тих, для кого наукова істина є вищою цінністю.

Нині залишаються малодослідженими перші Сквородинівські читання. Метою заявленої теми є аналіз архівних матеріалів, які розкривають не тільки історію цих читань, а й ті джерела, те підґрунтя, на якому вони сформувалися.

Меморіальний музей відомого українського філософа й просвітника, педагога та музиканта був відкритий у місті Переяславі-Хмельницькому 28 листопада 1972 року з нагоди святкування 250-річчя від дня його народження. Уже з перших років діяльності музею співробітниками проводилася велика не лише пошукова, але й науково-дослідницька та освітня робота.

Починаючи з 3 грудня 1973 р. щорічно науковцями музею на чолі з його завідувачем Венерою Дем'янчук організовувались вечори пам'яті філософа, які тоді й

отримали назву Сковородинівські читання. 24 грудня 1976 р. в міськрайонній газеті (тоді називалася «Комуністична праця»), у статті «Пам'яті філософа» повідомлялося: «Вже стало традицією в день народження видатного українського філософа Г. С. Сковороди проводити в нашому місті Сковородинські читання. Цього року ці читання відбулися в міському кінотеатрі... З доповіддю про життя та творчість поета перед присутніми виступила викладач педучилища К. С. Левченко. Учні педучилища прочитали вірші та байки Г. С. Сковороди, з інтересом прослухали шанувальники поета творчий доробок гостя міста – етнографа і кобзаря Г. К. Ткаченка. Він виконав на кобзі пісні Г. С. Сковороди «Где же ты, правда», «Всякому городу нрав и права», «Ах ты, пташка – желтобокая» та українські народні пісні» [3].

На базі досвіду проведення Сковородинівських читань у нашому місті за ініціативи директора Переяслав-Хмельницького історико-культурного заповідника Михайла Сікорського та завідувача Меморіальним музеєм Г. С. Сковороди Венери Дем'янчук вирішено було розширити коло учасників читань, залучивши науковців з Інституту філософії АН УРСР та Інституту літератури АН УРСР ім. Т. Г. Шевченка, надавши їм статусу всеукраїнських. Донині залишається не виясненим питання датування I Сковородинівських читань. Зокрема, один з організаторів та активних учасників, Олекса Мишанич, у розділі «Із Сковородинівських читань», поданому в збірці «На переломі» [5], наводить різні дати їх проведення. У статті «Григорій Сковорода і народна культура», датованій 18 травня 1985 р. він зазначає: «Наші Перші Сковородинівські читання проходили у старовинному українському місті Переяславі-Хмельницькому» [5; с. 59]. В іншій статті цього ж розділу «Відзначення двох сквородинівських дат», датованій 15 травня 1993 року, читаємо: «Десять років минуло з того часу, коли ми невеликою громадою започаткували ці наші зібрання, можливо, й не сподіваючись, що надалі вони переростуть у справжній центр по вивченню життя і творчості нашого великого народного філософа» [5; с. 81]. Тобто, датою перших читань він називає як 1983, так і 1985 роки. Тому й виникла необхідність з'ясування точної дати проведення I Сковородинівських читань.

Зберігся «Список учасників Сковородинівських читань в м. Переяславі-Хмельницькому», написаний від руки на одному аркуші паперу. Дата – не зазначена. Але до нього був прикріплений ще один рукописний аркуш із заголовком «До Сковородинівського читання» та переліком віршів і байок Г. Сковороди, прізвищ студентів Переяслав-Хмельницького педагогічного училища, які виконуватимуть вказані твори. На цьому документі зазначена дата «4.11.84 р.». Підтвердженням проведення саме в цьому році I Сковородинівських читань можна вважати і напис на папці, в якій знаходився даний список:

«Переяслав-Хмельницький
Історико-культурний заповідник
Институт философии АН УССР
Институт литературы АН УССР
Всесоюзные Сковородиновские чтения
1984 г., 1985 г., 1987 г.»

На основі вищезгаданих матеріалів датою проведення I Сковородинівських читань можна вважати 4 грудня 1984 року. Вони відбулись під організаційною відповідальністю Переяслав-Хмельницького історико-культурного заповідника, Інституту філософії АН УРСР, Інституту літератури ім. Т. Г. Шевченка АН УРСР.

Оскільки не збереглась, а, можливо, й не була надрукована програма читань, вважаємо за потрібне подати список учасників I Сквородинівських читань та назви заявлених ними доповідей:

1. Попович М. В. – д. філос. наук, зав. від. I-ту філос. АН УРСР.
Історична доля вчення Г. Сквороди.
2. Нічик В. М. – д. філос. наук, I-т філос. АН УРСР.
Філософські попередники Г. Сквороди.
3. Головаха І. П. – д. філос. наук, I-т філос. АН УРСР.
Г. Скворода в оцінці революціонерів-демократів.
4. Кримський С. Б. – д. філос. наук, I-т філос. АН УРСР.
Проблема мудрості у вченні Г. Сквороди.
5. Колосова В. П. – к. філол. наук, I-т літератури. АН УРСР.
Г. Скворода в неопублікованих творах І. Франка.
6. Крекотень В. І. – к. філол. наук, I-т літератури. АН УРСР.
Класична образність у творах Г. Сквороди.
7. Шевчук Валерій – письменник, член Спілки письменників.
8. Ловка Л. Я. – зав. філос. редакцією вид. «Наукова думка» (преса).
9. Приступов П. Г. – автор музики на тексти Г. Сквороди та їх виконавець.
10. Білодід О. І. – д. філол. наук, Київський держ. університет.
11. Бичкова Л. В. – д. юр. наук, I-т держави і права.
12. Дяченко Л. А. – гол. бух. I-ту філософії АН УРСР [6].

Програма перших читань формувалась, мабуть, спонтанно із тих пропозицій, які надійшли без будь-яких попередніх домовленостей, але можна зробити висновок, що вони мали нові ідеї та підходи до висвітлення життя і вчення видатного українського мислителя.

Перші читання тому й називаються першими, що вони не єдині, за ними йдуть наступні. Ініціатори ставили собі за мету, щоб Сквородинівські читання стали традиційними і збирали знавців творчості Г. С. Сквороди не лише з України, а й республік тодішнього Радянського Союзу, науковців інших країн.

22–24 травня 1985 року в нашому місті пройшли II Сквородинівські читання. Збереглися два документи: рукописний список учасників, який нараховував 32 прізвищ [7] та друкований список доповідей, що по суті був програмою (заявлені 51 доповідь та повідомлення) [1]. Учасникам запропонували до розгляду такі теми: «Скворода і сучасна ідеологічна боротьба», «Спадщина Сквороди в контексті вітчизняної та світової духовної культури. Попередники та спадкоємці», «Г. С. Скворода і проблеми бароко в східнослов'янських культурах». Серед учасників читань зустрічаємо і прізвища учасників I Сквородинівських читань – Валерії Нічик, Вікторії Колосової, Валерія Шевчука, Петра Приступова, Володимира Крекотня, Олександра Білодіда. Починаючи з II Сквородинівських читань не лише постійним учасником, але й активним організатором усіх наступних читань був Олексій Мишанич (можливо, тому він і вважав їх першими). Долучились Микола Сулима та Анатолій Шпиталь з Інституту літератури АН УРСР, які надалі теж стали постійними учасниками зібрання.

У II Сквородинівських читаннях участь взяла не лише науковці з Києва, а й сквородинознавці зі Львова, Харкова, Дніпропетровська, Рівного, Миколаївщини, Одеси та тодішніх союзних республік: Росії, Білорусії, Молдови. Учасники обговорили творчу спадщину Г. С. Сквороди в аспекті взаємозв'язку минулого і сучасного. Серед розглянутих доповідей: «Г. Скворода і розвиток української мови в XVII–XVIII ст.» (Білодід О. І., м. Київ), «Сад Божественних пісень» Григорія Сквороди і «Вертоград

многоцветный» Симеона Полоцького» (Сазонова Л. І., м. Москва), «Сковорода й українська народна культура XVIII ст.» (Мишанич О. В., м. Київ), «Художня символіка в творчості Ф. Скорини і Г. Сковороди: порівняльний аналіз» (Конон В. М., м. Мінськ), «Проблеми гармонійного розвитку особи в концепції і житті Г. Сковороди» (Матковська І. Я., м. Одеса), «А. Хиждеу про Г. Сковороду» (Бабій І. О., м. Кишинів) та ін. [1]

Обмін думками на II Сковородинівських читаннях допоміг визначити перспективну тематику наступних конференцій. Мовилося також про те, аби читання були вільною трибуною науковців-сковородинознавців, втілювали засади демократизму, символізували ім'ям Г. Сковороди дух свободи, що притаманний і Сковороді, й українцям. Прийняли ухвалу наступні читання проводити не щорічно, а раз у два роки.

III Сковородинівські читання, що відбулися 2–4 червня 1987 року, стали продовженням дискусій, розпочатих на попередніх, і містили побажання розширити тематику наукових досліджень.

Формування програми читань взяв на себе Інститут літератури ім. Т. Г. Шевченка АН УРСР. У листі від 16 березня 1987 р. за підписом тодішнього заступника директора Інституту з наукової роботи М. Г. Жулинського до завідувача Меморіальним музеєм Г. С. Сковороди Дем'янчук В. М. повідомлялося: «Шановна Венеро Мокіївно! Згідно з рішенням Других Сковородинівських читань / червень 1985 / Треті Сковородинівські читання планувалося провести у червні 1987 р. у м. Переяславі-Хмельницькому на базі літературно-меморіального музею Г. С. Сковороди... Програму формує Інститут літератури ім. Т. Г. Шевченка АН УРСР. Тема читань: Г. С. Сковорода і східно-слов'янські культури... Усі питання, пов'язані з організацією програми Третіх Сковородинівських читань, покладено на відділ давньої української літератури / зав. відділом д. ф. н. О. В. Мишанич» [2].

У травні учасникам читань були надіслані запрошення та програми, що підтверджується листом на ім'я завідувача Меморіальним музеєм Г. С. Сковороди Дем'янчук В. М., (датований 7 травня 1987 р.) за підписом О. Мишанича: «Дорогая Венера Мокеевна, посылаю Вам наше «сочинение» – программу и приглашение... Программу рассылаем сегодня... Будем надеяться, что наши чтения пройдут успешно...» [4].

III Сковородинівські читання зібрали майже 50 учасників і стали в чомусь рубіжними. Відтоді вони отримали право називатись всесоюзними, оскільки в них взяли участь як науковці з Києва, Харкова, Сум, Тернополя, Дніпропетровська, Луцька, Переяслав-Хмельницького, так і з Мінська, Москви, Ленінграда. Доповіді охоплювали широке коло питань, наукові праці подали фахівці з філософії, історії, літературознавства, педагогіки, краєзнавства, мистецтвознавства [8]. Серед авторів – відомі дослідники творчості Г. С. Сковороди: Попович М. В., Нічик В. М., Мишанич О. В., Кашуба М. В., Ушкалов Л. В., Корпанюк М. П., Стратій Л. М., Сулима М. М. та ін.

Досвід проведення трьох Сковородинівських читань дав змогу зробити деякі узагальнення. Утвердилось переконання в потребі для проведення читань наявності більш потужного формату – вузівського центру, який би забезпечував широку аудиторію для численного представництва вітчизняних науковців, де вони мали б змогу із залученням фахівців зарубіжжя, доповідати про свої наукові дослідження, здійснювати апробацію нових ідей. Таким центром сучасного сковородинознавства став Переяслав-Хмельницький філіал Київського педагогічного інституту ім. М. Горького (нині ДВНЗ «Переяслав-Хмельницький державний педагогічний університет імені Григорія

Сковороди»). Очолював його проректор філіалу, доктор філософських наук Іван Петрович Стогній – відомий знавець і дослідник творчості Г. Сковороди. IV Сковородинівські читання (1989 р.) проходили вже в аудиторіях пединституту.

Вивчення і аналіз цих та наступних Сковородинівських читань є темою подальших досліджень.

Після перенесення проведення читань до університету Меморіальний музей Г. С. Сковороди не втратив свого значення як науковий осередок по організації Сковородинівських студій. У музеї продовжували проходити секційні засідання, традиційним стало і проведення для учасників читань екскурсій по музею. Третього грудня, в день народження Г. С. Сковороди, починаючи з 1973 р. і до тепер, щорічно проходять вечори вшанування пам'яті видатного українського філософа.

Кожна добра справа має свій початок і своє продовження. Народжуються нові форми наукового життя, відкриваються нові можливості спілкування. Сковородинівські читання і надалі залишаються відкритими для всіх бажаючих взяти в них участь.

Григорій Савович Сковорода – постать, у силовому полі якої ось уже понад двісті років перебуває вся українська філософія. Нинішній спалах цікавості до творчості Г. С. Сковороди зумовлений як підготовкою до відзначення 300-річчя з дня його народження, так і новими умовами нашого державного буття, в якому видатному філософові і просвітителю ще буде відведено належне місце.

Список використаних джерел

1. Доповіді на Сковородинівські читання / м. Переяслів, 22–24 травня 1985/ [Машинопис]. – 1985. – 6 арк. – Особистий архів Нікітіної В. В.
2. Жулинський М. Г. [Лист заступника директора інституту д. ф. н. М. Г. Жулинського №130/7л. від 16.03.1987 р. директору Літературно-меморіального музею Г. С. Сковороди Дем'янчук В. М.] [Машинопис] М. Жулинський; Академія наук Української РСР, Інститут літератури ім. Т. Г. Шевченка [м. Київ, вул. Кірова, 4]. – 1987. – 2 арк. – Заголов. сформул. на осн. аналізу даного док. – Особистий архів Нікітіної В. В.
3. Макій В. Пам'яті філософа / Макій В. // Комуністична праця – 24.12.1976 (№ 195). – С. 2.
4. Мишанич О. В. [Лист О. В. Мишанича від 7.05.1987 р. до Дем'янчук В. М.] [Рукопис] / О. В. Мишанич. – 1987. – 1 арк. – Заголов. сформул. на осн. аналізу даного док.; Лист надісланий з Києва. – Особистий архів Нікітіної В. В.
5. Мишанич О. На переломі: літературні статті й дослідження / Мишанич О. В. К.: Вид-во Соломії Павличко «Основи», 2002. – 435 с.
6. Список учасників сквородинівських читань у м. Переяславі-Хмельницькому [Рукопис]. – [1984 ?] – 1 арк. – Особистий архів Нікітіної В. В.
7. Список учасників Сковородинівських читань, проведених у Переяславі-Хмельницькому 22–25.05.85. [Рукопис]. – 1985. – 4 с. – Особистий архів Нікітіної В. В.
8. Треті Сковородинівські читання. Програма. – Полиграф. уч-к и-та истории АН УССР, 1987. – 5 с.

Стаття надійшла до редакції 29 січня 2015 року.

ЙОСИП ВЕРЕЩИНСЬКИЙ І СУЧАСНИКИ

Анотація. *Стаття присвячена творчості сучасників Йосипа Верещинського. Автор прагне продемонструвати, що Верещинський, як і інші письменники кінця XVI ст., у своїй творчості торкався актуальних тем суспільно-політичного життя Речі Посполитої: можливої війни із Османською імперією, потреби адміністративного реформування українських земель тощо.*

Ключові слова: *публіцистика, антитурецька література, Священна Ліга.*

Аннотация. *Статья посвящена творчеству современников Иосифа Верещинского. Автор продемонстрировал, что Верещинский, как и другие писатели конца XVI века, в своем творчестве касался актуальных тем общественно-политической жизни Речи Посполитой: возможной войны с Османской империей, административного реформирования украинских земель и т.д.*

Ключевые слова: *публицистика, антитурецкая литература, Священна Лига.*

Annotation. *The article is devoted to the works of Josef Wereszczynski's contemporaries. The author demonstrate that they touched in their works on current topics of social and political life of the Polish-Lithuanian Commonwealth: a possible war with the Ottoman Empire, the administrative reform of Ukrainian lands, etc. like Wereszczynski did.*

Key words: *publicistics, anti-Turkish literature, the Holy League.*

Творчість Йосипа Верещинського віддавна привертає увагу як польських, так і вітчизняних дослідників. Контroversійними є оцінки художнього спадку київського єпископа, як, власне, і його діяльності на кафедрі. Метою розвідки є поглянути на творчість сучасників Верещинського, адже лише так, в історично-політичному контексті можна зрозуміти праці і самого єпископа.

Остання декада XVI ст. відзначилась черговим піднесенням антитурецьких настроїв у Європі. Насамперед, вони були пов'язані з наступом Османської імперії на Австрію та планами імператора Рудольфа II організувати Священну Лігу – загальноєвропейську антитурецьку коаліцію. Важлива роль у цих планах відводилася імператором Речі Посполитій. Австрійський двір ініціював активну суспільно-політичну дискусію у польському суспільстві щодо приєднання держави до Священної Ліги.

Одним із найбільших прихильників участі Речі Посполитої у війні проти турків був слуга трьох польських королів та двох імператорів Священної Римської імперії, відомий польський дипломат і письменник Кшиштоф Варшевіцький. Чи не найвідомішим антитурецьким твором Варшевіцького є поема «Венеція».

У «Венеції» використані кілька найпопулярніших мотивів антитурецької літератури XVI – XVII ст. Так, автор стверджує, що турецький наступ на Європу не зупиниться, а з часом лише буде посилюватись. *«Це лише початок, знаки його перемог»; «Не хоче турок залишитись з Азією, // Африкою, Єгиптом та Ассирією: // Бачимо, що прагне до того ще західних держав. // Хочє з нашої пам'яті стерти ім'я Бога»* [10; s. 11-12], – пише автор.

Ще одним популярним антитурецьким мотивом у «Венеції» є невірність турків до мирних угод, які вони укладають з християнськими володарями. Автор часто звертає на це увагу читача і в «історичній» частині поеми, і, особливо, аналізуючи сучасний йому стан польсько-турецьких стосунків. Уклавши мирну угоду з Варшавою, Порта «... сьогодні через Угорщину до Польщі шлях шукає. // А до Німеччини через Польщу потім помишляє» [10; s. 28].

Не упустив поет нагоди покритикувати внутрішній стан Речі Посполитої. Незгоди, як політичні, так і релігійні, у середовищі християнських держав, на думку автора, є основною причиною втрати їх незалежності.

Автор пропонує виправити ситуацію у досить звичній для антитурецької публіцистики спосіб – створити об'єднане християнське військо і разом виступити проти турків. Ініціатором такого союзу має стати Папа Римський, оскільки *«Закликає нас Бог до такої єдності, // І тим щастям нам у серця додає сміливості. // З одним бажанням об'єднуються іспанці, німці і італійці. // Вибігають з дому угорці, поляки і волохи»* [10; s. 76].

Відповідно до жанрової традиції, автор намагається переконати читачів, що турецьке військо слабке і складається з небоєздатних вояків. Об'єднане ж європейське військо обов'язково переможе, адже *«Хто швидший за угорця, чи сталюного німця? // Хто є більший ніж англієць? // Мужніший ніж іспанець, сміливіший чеха? // Хто більший у честі та цноті від поляка?»*[10; s. 63].

Свої антитурецькі погляди Кш. Варшевіцький послідовно виклав в історико-політичному трактаті «Paradoxa», який був виданий 1578 р., а згодом перевидавався чотири рази.

Аналізуючи причини піднесення могутності Османської імперії, Варшевіцький не придумує нічого оригінального і стверджує, що в усьому винні самі християни, оскільки вони не живуть мирно між собою, тому туркам вдається захоплювати нові території. На відсутність причинно-наслідкових зв'язків в аргументації Варшевіцького звернув увагу ще Т. Вежбовський. Так, немає жодного зв'язку між завоюваннями турків в Азії та війнами, що вів цар у Німеччині та Чехії. Але Варшевіцький використовує саме таку аргументацію. Важко стверджувати однозначно, чи розумів сам автор слабкість власної доказової бази, адже він, безперечно, був добре освіченою людиною і не міг не бачити кволість таких логічних конструкцій. Ми схилиємось до думки, що письменник усе розумів, але він не мав за мету вибудувати стовідсотково логічну схему розширення Османської імперії. Основним завданням Варшевіцького, на нашу думку, було проілюструвати залежність військово-політичних успіхів Порти від європейських держав (ширше – залежність мусульманства від християнства). Якщо поглянули на «Paradoxa» під таким кутом зору, то слабкість доводів Варшевіцького не видається чимось надзвичайним.

Щоб успішно воювати з турками, автор пропонує всім країнам Середземномор'я створити спільну казну і запровадити обов'язковий 3% податок з прибутків громадян, якщо вони перевищують 50 дукатів. У празькому виданні 1588 р. Варшевіцький додав до планованого податку ще й поголовний та 10% податки на всі коштності як у церквах, так і приватних маєтках, а також на всі грошові покарання [11; s. 183]. Він наполягає, що виплати у казну не повинні зупинятись навіть під час війни, а з грошей, які вдається зібрати таким способом, планував утримувати флот для оборони Середземного моря та відшкодувати частину витрат на оборону Угорщини.

Польща теж може погодитись отримувати таку допомогу від інших держав, переконував автор, хоча здатна вона обійтись і власними силами, але для цього потрібно

реформувати податкову систему, провести таксацію прибутків і встановити податки, відповідні до прибутків кожного громадянина. Автор застерігав від того, аби [не] встановити однаковий для всіх податок на землю, адже земля всюди різна. Варшавський пропонував на зібрані кошти утримувати на польсько-турецькому кордоні стале військо, збудувати на кордоні фортеці та осадити їх збіднілою шляхтою. За допомогою сталого зтяжненого війська планував створити надійну систему оборони на південно-східному кордоні, за наявності якої посполите рушення виявиться непотрібним, бо воно і до того «створювало лише скарги та нарікання». Основну роль в обороні Європи і всього християнства від Османської імперії відводив Польщі, яка «пильнує дикі народи і не може впасти, бо за нею впадуть і інші держави передмур'я». За оцінкою Вежбовського, в результаті переробок і перевидань «*Paradoxa*» втратив своє спеціальне значення (проекту військового антитурецького союзу) і залишився збіркою політично-етичних творів [9; s. 189].

Наступними творами Варшавського, присвяченими «турецькому питанню», були три промови, спочатку видані 1589 р. і потім двічі перевидані. Згодом письменник-публіцист написав ще 11 промов і видав їх 1595 р. у Кракові під загальною назвою «*Turcicae quatuordecim*». Чотирнадцять турчиків Варшавського є типовим прикладом «голої» антитурецької пропаганди у польській політичній публіцистиці.

1595 р. із закликом до всіх європейських монархів об'єднатись у спільній боротьбі зі Стамбулом і звільнити з турецької неволі християн – греків, сербів і хорватів – черговий раз звернувся Бартош Папроцький. Поряд із гарячими закликами до християнської єдності і взаємодопомоги, твір Папроцького «*Gwałt na roganu*» містив і досить прагматичні спостереження. Автор писав, що завжди слід пильнувати свій інтерес: слідкувати, щоб під час пожежі вогонь від сусіда не перекинувся на інших [8; s. A2V]. Для початку бойових дій і розірвання Краковом мирної угоди з Портою письменник бачив достатньо підстав і основними були постійні татарські напади [8; s. B]. Папроцький запропонував ще один спосіб комплектації війська: виставляти кількість жовнірів залежно від розмірів земельної власності. Сформоване таким чином військо буде розділене для чотирьох походів (експедицій). У перший піде 120 тисяч (50 тисяч кінноти, 70 тисяч піхоти), які будуть виставляться по 1 жовніру від 10 ланів землі. У другий – 60 тисяч (на цей раз пропонувалось виставляти рицаря з 20 ланів), у третій – 40 тисяч. Папроцький традиційно розраховував на допомогу християн Османської імперії [8; s. B2-B2V].

Цікавою пам'яткою суспільно-політичної думки кінця XVI ст. є творчість Пьотра Грабовського – маловідомого священика з Великої Польщі. Його перу належать два трактати «*Zdanie syna koronnego o piąciu rzeczach rzeczypospolitej polskiej należących*» (1595 р.) та «*Polska Niżna albo osada Polska*» (1598 р.). У першому з них автор активно агітує шляхту приєднатись до Священної Ліги, ініціаторами створення якої виступали Габсбурги. В другому – слідом за своїм більш відомим сучасником Йосипом Верещинським, розглядає проблеми військо-адміністративного реформування українських воеводств у складі Речі Посполитої. За спостереженнями С. Леп'явка, твори Грабовського є особливо цікавими, бо подають думку особи, яка не знала конкретних умов українського прикордоння, і дивилась на проблему з погляду абстрактної доцільності [2; p. 578].

Про що ж говорить «з погляду абстрактної доцільності» Грабовський? Насамперед, автор визначив стратегічне положення Речі Посполитої і воно, на його думку, було невдалим, бо «від турків нас [поляків] не захищають ні гори, ні вода. ... Дунай вже в турецьких руках, а Кам'янець – голова нашої оборони – туркам як дрібничка» [1; s. 9].

Цей ксьондз вказав і на те, що турки надійно зміцнили свій кордон, а поляки – ні. Польське військо, на його думку, було слабким: а посполите рушення, яке має бути основною силою в обороні держави, не готове до війни з військами султана, натомість, турецьке військо дисципліноване, вимуштруване, добре організоване та значно чисельніше [1; s. 11-12]. Вихід із такої ситуації Грабовський бачить у приєднанні Польщі до Священної Ліги. Автор перераховує очевидні, на його думку, вигоди від участі Кракова у спільній боротьбі: допомога інших держав у випадку війни, покращення боєздатності польської армії та зведення до мінімуму можливості того, що Porta направить всі свої сили проти Польщі, адже паралельно султан буде змушений захищатись і від інших учасників Ліги [1; s. 99-100].

Ще один твір Грабовського – «Polska Niżna, albo Osada Polska» (1598 р.) – можна вважати продовженням «Zdania syna koronnego». Але, якщо у першій праці Грабовський більше веде мову про війну з Османською імперією і закликає шляхту приєднатись до християнської Ліги, то наступний трактат присвячує проекту господарського освоєння (колонізації чи осадництва) Північного Причорномор'я. Основною метою такої колонізації є оборона українських територій від постійних нападів татар. Уже на перших сторінках Грабовський заявляє, що можна «з користю для оборони вітчизни» використати «те рицарство, що у нас вдома дарма валяється» [2; s. 9]. Священик пропонує створити на Задніпров'ї окрему адміністративно-військову структуру – Нижню Польщу, яка б управлялась особисто королем через призначених урядників. Окрім дрібної збіднілої шляхти, яка не має на що жити, і з радістю пристане на пропозицію короля отримати доживотне володіння на прикордонні, священик пропонував переселяти на нові землі *plebejos* та ремісників з міст. Окремим джерелом збільшення кількості робочого люду в новоствореній колонії будуть напади шляхтичів на татарські поселення та захоплення полонених. Запропонувавши створення Нижньої Польщі, автор показав один зі шляхів вирішення кількох важливих для Речі Посполитої питань. Звісно ж, основним було питання оборони, але паралельно знімалась соціальна напруга у суспільстві, бо безземельна шляхта мала отримати власні володіння.

Із такою організацією Нижньої Польщі Грабовський планував зібрати не менше 15 тисяч готових до бою з ворогом колоністів-воїнів і, що особливо важливо в умовах постійного дефіциту грошей на військо, «все це не обійдеться казни і ламаного гроша» [2; s. 14].

Тема оборони південно-східних теренів Речі Посполитої розвивалась у анонімному творі кінця століття, який довгий час приписували Яну Димитру Соліковському львівському римокатолицькому архієпископові, і вважали його останнім твором, «Votum szlachcica polskiego Ojczyznę wiernie miłującego, o założeniu skarbu rzeszypospolitej i o obronie krajów ruskich». Автор починає свій твір закликом приєднатись до Священної Ліги, адже це потрібно «всім нам і всім християнам» і допомогти «братом в Україні, які стоять в крові, відбити татарські напади». Окрім високих ідей протистояння мусульманській загрозі та захисту Європи, автор демонструє і прагматичне зацікавлення Україною. На сторінках «Вотуму» вона зображена родючою землею, з якої Польща отримує велику частину своїх прибутків. Автор пропонує два способи для покращення оборони руських країв. Перший – відновити старі та побудувати нові замки на кордоні з небезпечним сусідом. Зокрема, зазначається, що ремонту потребують замки Києва, Черкас, Брацлава, Вінниці, Бару, Кам'янця, Галича та інших прикордонних міст. Другий спосіб, як і задекларовано у назві твору, – створення спеціальної скарбниці для війська.

На думку автора, для покращення якості навчання вояків, потрібно змінити спосіб комплектування війська. Слід відмовитись від дорогого найманого закордонного війська,

а формувати його з осілих селян, а до зброї повинен стати кожен 200-й. Кожен новий жовнір повинен бути записаний до загального реєстру, всі – розділені на роти, десятки та розміщені на подільському прикордонні. Для зручності, щоб не виникало плутанини, піхоту по черзі повинні виставляти Малопольща, Великопольща та Велике Князівство Литовське. Таким чином, один рік селянин служитиме, а два інші – буде вільним. Інший спосіб поповнити військо вбачає в залученні до нього шляхти. Автор розумів, що часи посполитого рушення минули, і воно не встигає мобілізуватися до бою з швидкими татарами, «не всім подобається і іноді є навіть небезпечним». Але «наша шляхетська повинність – захитати Річ Посполиту» [9; s. 9]. Тому шляхта повинна служити. Так вона зможе виконувати станову повинність, тим більше, що, на переконання автора, «більше молодій шляхти було вбито при кухлі, ніж у військових виправах». «Шляхтич» вважає, що Україна буде «рицарською школою» для неї.

Складене в такий спосіб військо повинно нараховувати сім тисяч жовнірів: дві тисячі гусарів, три тисячі легкої кінноти, дві тисячі піхоти, розквартированої в прикордонних замках. Військо слід розмістити на Поділлі, де і буде мешкати польний гетьман, який має керувати одним із прикордонних староств.

«Склавши» військо, автор запропонував ввести спеціальні податки для його фінансування. На думку «шляхтича», податки до скарбу повинні платити всі стани: посполитий люд, міста та духовні особи, адже «вони собі це можуть дозволити, бо мають від королів великі переваги і прибутки, а коли прийде ворог, то можуть все втратити» [9; s. 17].

Реалізація викладеного у «Вотумі» плану повинна була призвести, на думку автора, до зменшення кількості татарських нападів на українські землі у складі Речі Посполитої. Також були б стримані запорожці, які на час написання твору вже вийшли на міжнародну арену і псували стосунки Варшави з Портою своїми нападами. Зрештою, «мали б шляхтичі службу, досвід рицарський, без якого жодна держава не вистоїть».

Відмінну від багатьох інших позицію в питанні оборони держави від татар і турків та приєднання до антитурецької Ліги зайняв автор анонімного твору, який приписують примасові Станіславові Карновському (Stanisław Karnowski) «Deliberacia o społku y związku Korony Polskiej z pany chześcijańskimi przeciwko Turkowi» (1595 р.). Зазначивши актуальність постановки питання про приєднання до Ліги, автор відразу ж закликав дуже уважно обміркувати всі позитивні і негативні сторони такого союзу. Автор виступав проти спроб Риму та Габсбургів втягнути Польщу до Священної Ліги, звертав увагу читачів на те, що християнам не годиться ламати перемир'я, тим більше, що «турок завжди тримав з нами угоди» [5; s. A4].

Аргументуючи недоцільність приєднання до Ліги, Карновський зазначав, що Річ Посполита оточена ворогами з усіх боків і мусить думати не про нову війну, а про оборону. Щоб не бути голослівним, автор спробував проаналізувати стан готовності Корони до війни: «жовнірів до війни не маємо, шляхта – бідна, купці – розорені, обладунки до війни не готові, пороху мало, гармат мало». Натомість, «неприятель завжди готовий до війни». Щорічно турецька держава витрачає на військо 12 млн. дукатів, саме ж військо складається з 200 тисяч кінних воїнів та піхоти, а флот нараховує, згідно даних Карновського, 300 галер та багато менших човнів [5; s. B-BV, B2].

Який же висновок пропонує автор? Насамперед, уважно все зважити, не забувати про власну оборону, адже, у випадку приєднання до Ліги, Польща «буде змушена озиратись на багато речей» [5; s. G3V]. Для початку такої війни необхідно мати великий бюджет і «не на один рік, а до кінця війни». Карновський пропонує брати приклад з

«мудрих» венеціанців, які заключають перемир'я з турками, але все одно готуються до війни [5; s. G4].

Наступного, 1596 року, Карновський перевидав свій текст, додавши в кінці перелік факторів, які підштовхують Річ Посполиту до війни, та які стримують її від війни [6; s. G4V]. Так, з першого списку можна виділити прагнення звільнити християнство від ворога, здобути безсмертну славу. До Ліги підштовхує усвідомлення того, що такого ворога не подолати самотужки, настає можливість відібрати в нього Валахію і Трансильванію, звільнити Річ Посполиту від спустошливих татарських нападів, водночас з'являється можливість розселити малоземельну шляхту та закласти нові колонії. Натомість факторами, які стримують Корону від війни з Портою, є – небезпека першими порушити діючу мирну угоду до того ж, не маючи слушної підстави, бо взаємини двох держав мирні. Польща, на думку Карновського, з усіх християнських країн перебуває у найбільшій небезпеці і змушена думати не лише про себе, а й про всю Європу, бо є *propugnaculum interioris Europae* (надійною фортецею Європи). Зрештою, автор не вірить у довготривале існування Ліги, бо між самими учасниками немає миру.

Із кінця XVI ст. походять кілька поетичних творів, в яких автори прямо чи опосередковано торкаються теми турецько-татарської загрози та оборони кордону. Відомим автором останніх років XVI ст. був Себастьян Фабіан Кленович (Sebastian Fabian Klonowicz). З-поміж його творчого спадку нас найбільше цікавлять два твори: «Roxolania» та «Pożar». Хоча «Roxolania» була надрукована 1584 р., побутує думка, що поема довгий час поширювалась у рукописному варіанті. В ідилійному описі Києва, який вміщено в поемі, Кленович відзначає, що прикордонні території абсолютно незахищені від татарських нападів, а обороною земель займаються селяни, які «кров проливають свою. // *Кидають часто сніданок, бо ворог вже звичний приходить. // Ворогові вже на раз вариться в полі обід. // Звикли людей грабувати ординці, народ нечестивий // Що на оселі наскоки робить не раз*» [1; c. 70-71].

У цитованому епізоді Кленович використав прийом контрасту. Зображення ідеалізованого життя на лоні природи переривається вторгненням татар і вже селяни змушені займатись не своєю справою, а воювати. Таким чином порушується гармонія у суспільстві: *laboratores* змушені братись за зброю. До того ж, це єдиний епізод такого роду у всій поемі, що ще більше привертає до нього увагу читача. Але, все ж таки, зображення татарської небезпеки у «Roxolania» не є основним сюжетом.

На думку дослідниці творчості С. Ф. Кленовича, у задумі написати повноцінний антитурецький твір його підтримав і надихнув Йосип Верещинський, у якого поет довгий час працював перекладачем. Найімовірніше саме під впливом цієї співпраці поет і долучився до антитурецької агітації та написав свій основний «антитурецький» твір – «Pożar. Upomnienie do gaszenia i wróżka o upadku mocy tureckiej» (1597 р.). Дослідниця Г. Вішневська (Halina Wiśniewska) називає «Пожежу» найкращим твором польсько-мудоробку поета [10; s. 244]. «Пожежа» це перекладом Кленовича частини своєї ж латиномовної поеми «Victoria deorum», яка вийшла друком раніше. Автор зробив його, щоб донести текст до ширшої публіки [7; s. 198]. Уся поема – емоційний заклик до європейського лицарства (автор послуговується саме такими термінами: Європа, європейці, європейська земля) воювати з Османською імперією. На думку Кленовича, Османська імперія обов'язково буде розбита християнським лицарством, бо вона є імперією «диявольською», а її володарі походять з розбійників (лотрів), а не справжнього лицарства, яке справедливими боями розширює кордони власної держави. Автор наводить низку образливих епітетів на адресу турецького війська, яке радить «бичами» вигнати за межі Європи «на кавказькі сніги».

Отож, творчість Йосипа Верещинського була плодом культурно-політичного ландшафту кінця XVI ст. Як і багато його сучасників, київський біскуп не зміг оминати увагою найважливіші теми сучасного життя: війни із Османською імперією, проблему влаштування стосунків із українським козацтвом, що збунтувалося проти Речі Посполитою, адміністративне перевлаштування українських земель та пов'язаних з цим податкових реформ.

Список використаних джерел

1. Кленович С. Ф. Роксоланія : Поема / С. Ф. Кльонович / [перекл. з латин. М. Білика]. – К. : Дніпро, 1987. – 94 с.
2. Леп'явко С. А. Проекти оборони українських кордонів у політичній думці Речі Посполитої кінця XVI століття / С. А. Леп'явко // States. Societies. Cultures. East and West Essayes in honor of Jarosław Pelenski – New York, 2004. – P. 565-587.
3. Grabowski P. Zdanie syna koronnego o pięciu rzeczach rzeczyyp. polskiej należących / P. Grabowski. – Kraków : Wydaw. Biblioteki Polskiej, 1858. – 109 s.
4. Grabowski P. Polska Niżna albo Osada Polska / P. Grabowski / Wydanie Kazimierza Józefa Turowskiego – Kraków, 1859. – 77 s.
5. [Karnowski St.] Deliberacia o społku y związku Korony Polskiej z pany chześcijańskimi przeciwko Turkowi. / St. Karnowski. – Poznań, 1595. – s. G4V.
6. [Karnowski St.] Deliberacia o społku y związku Korony Polskiej z pany chześcijańskimi przeciwko Turkowi. / St. Karnowski. – Poznań, 1596. – s. G4V.
7. Milewska B. «Pożar wojny tureckiej» jako przykład tłumaczenia / B. Milewska // Meander: miesięcznik poświęcony kulturze świata starożytnego / red. Kazimierz Kumaniecki, Kazimierz Michałowski. – Warszawa. – 1987. – Z.1. – S. 198-201.
8. Paprocki B. Gwałt na pogany ku włbem Chrzescyanskiem Panom, Królom y Xiążęcom []. / B. Paprocki. – B.m.dr., 1595. - s. B2-B2V.
9. Votum szlachcica polskiego Ojczyznę wiernie miłującego, o założeniu skarbu rzeczypospolitej i o obronie krajów ruskich, napisane od autora roku 1589. a teraz między ludzi podane. Kraków 1596. / Wydanie Kazimierza Józefa Turowskiego. – Kraków, 1859. – 33 s.
10. Warszewicki Krz. Wenecya. Poemat historyczno-polityczny z końca XVI wieku / Krz. Warszewicki / wyd. Teodor Wierzbowski – Warszawa, 1886. – 90 s.
11. Wierzbowski T. Krzysztof Warszewicki 1543-1603 i jego dzieła: monografia historyczno-literacka. / T. Wierzbowski. – Warszawa, 1887. – 406 s.
12. Wiśniewska H. Renesansowe życie i dzieło Sebastiana Fabiana Klonowica / H. Wiśniewska. – Lublin : Wyd. Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, 2006. – 328 s.

Стаття надійшла до редакції 24 березня 2015 року.

Оксана Рабчун
(м. Київ)

**ТВОРИ ЙОСИПА ВЕРЕЩИНСЬКОГО У ФОНДІ ВІДДІЛУ
БІБЛІОТЕЧНИХ ЗІБРАНЬ ТА ІСТОРИЧНИХ КОЛЕКЦІЙ
ІНСТИТУТУ КНИГОЗНАВСТВА
НАЦІОНАЛЬНОЇ БІБЛІОТЕКИ УКРАЇНИ ІМЕНІ В. І.
ВЕРНАДСЬКОГО**

Анотація. У статті зроблено огляд примірників видань Йосипа Верещинського, що зберігаються у фонді Відділу бібліотечних зібрань та історичних колекцій Національної бібліотеки України імені В. І. Вернадського.

Ключові слова: Йосип Верещинський, примірник, видання, бібліотека, провенієнція.

Аннотация. В статье сделан обзор экземпляров изданий Иосифа Верещинского, хранящихся в фонде Отдела библиотечных собраний и исторических коллекций Национальной библиотеки Украины имени В. И. Вернадского.

Ключевые слова: Иосиф Верещинский, экземпляр, издание, библиотека, провенієнция.

Annotation. The article reviews the copies of publications Joseph Vereschynsky stored in the collection of the department of library collections and historical collections Vernadsky National Library of Ukraine.

Key words: Joseph Vereschynsky, copy, publication, library, provenance.

Йосип Верещинський (поль. *Józef Wereszczyński*) – український церковний та суспільно-політичний діяч Речі Посполитої. Народився близько 1530 р. у селі Верещині (нині – територія Польщі), неподалік від сучасного м. Володава (в східній Польщі, на річці Західному Бузі; адміністративний центр у Володавського повіту Люблинського воєводства.). Й. Верещинський походив зі знатного, окатоличеного українського роду, представники якого мешкали на Холмщині. Римо-католицький проповідник і публіцист, мислитель-гуманіст, письменник. Київський єпископ римо-католицької церкви (1592–1598). Доктор теології [1].

У 1589 р. іменованій на Київське єпископство. 1592 р. – посвячений київським католицьким єпископом. Мав єпископську резиденцію у м. Фастові. Її перейменував на Новий Верещин. Сприяв заселенню Фастівщини, налагодив дружні стосунки з українськими козаками.

Автор низки політичних проектів, що присвячувались обороні України, а також усієї Європи від турецько-татарських нападів. Політично значущі ідеї висловив стосовно історичних реалій України кінця XVI ст.

Помер у Кракові в 1598 або 1599 р. [2].

Фонд відділу бібліотечних зібрань та історичних колекцій (далі – ВБЗІК) Інституту книгознавства Національної бібліотеки України імені В. І. Вернадського (далі

– НБУВ) – універсальний за змістом та різноманітний за наповненням. Як окремий підрозділ Відділ був виокремлений у структурі НБУВ на початку 1990-х рр., хоча історія фондів, що нині знаходяться у підрозділі, бере свій початок ще з початку 20-х рр. XX ст., коли почали наповнюватися фонди новоствореної Всенародної бібліотеки України.

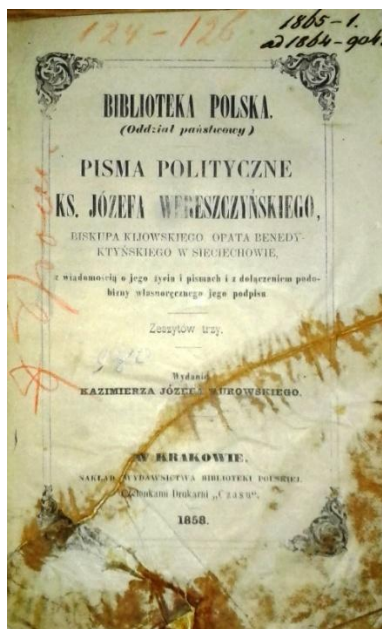
Тривалий час нинішній склад фонду ВБЗІК зберігався у Подільській філії – нині це приміщення належить Києво-Могилянській академії. До складу фонду входили колишні бібліотеки Київської духовної академії, Києво-Печерської лаври, університету св. Володимира, приватні бібліотеки, що були куплені, подаровані чи націоналізовані, тощо.

Частина фонду тривалий час знаходилася у законсервованому стані й читачі не мали до неї доступу. Лише наприкінці 80-х рр. XX ст. було розпочато опрацювання фондів та введення їх до наукового обігу. Порівняно невелика частина фонду ВБЗІК лише нині стає доступною для читачів.

У складі книжкових колекцій та бібліотек, що зберігаються у фонді ВБЗІК, вдалося виявити лише два перевидання творів Й. Верещинського – «*Pisma polityczne*» 1858 р. та «*Kazania albo ćwiczenia chrześcijańskie*» 1854 р. Варто наголосити, що «*Kazania*» вперше були видані у Кракові в 1587 р. Також звертаємо увагу, що цей твір зберігається у фонді ВБЗІК у чотирьох примірниках, кожен з яких має ознаки приналежності до різних книжкових зібрань.

Розглянемо кожен з виявлених примірників детальніше.

Спочатку звернемося до єдиного у фонді примірника видання «*Wereszczyński J. Pisma polityczne / J. Wereszczyński; wyd. K.J. Turowskiego. – Kraków: Biblioteka Polska, 1858. – [16], 184 s.*» (1864-904). Примірник належить до складу фундаментальної бібліотеки університету св. Володимира, частини «РОКИ». Університетська бібліотека почала формуватися власне з моменту відкриття університету у 1834 р., хоча оформлення її як університетської бібліотеки почалося у 1836 р.



Титульний аркуш видання: *Wereszczyński J. Pisma polityczne.*

Із 1836 і до 1895 р., коли було проведено структурування фонду університетської бібліотеки та виокремлено літературу за галузями знань, окреслено частину з назвою «РОКИ» [3; с. 65]. У цей період у бібліотеці відображалася література, що надійшла упродовж календарного року. У кожному календарному році виданню, що надійшло до складу бібліотеки, присвоювався порядковий номер, незалежно від тематики твору, мови, якою надрукований твір, тощо. Наприклад, поряд могли знаходитися видання з літератури, історії чи зоології, надруковані латинською, французькою, німецькою чи російською мовами.

«Pisma polityczne» Й Верещинського були надруковані у Кракові в 1858 р. У складі «РОКІВ» вони зберігаються за шифром 1864-904, тобто це 1864 рік, а мають порядковий номер 904. Хоча на титульному аркуші видання можна розглядити спочатку напис «1865-1». Справа в тому, що представлено на розгляд видання було надруковане у серії «Biblioteka Polska». У складі університетської бібліотеки (у частині «РОКИ») зустрічаємо перенесення місця зберігання однієї назви видання чи томів, що були надруковані протягом кількох років, до попереднього шифру, тобто того, за яким ця назва зустрічається вперше. Тому, часом, зустрічаються подвійні бібліотечні шифри.

Титульний аркуш примірника був пошкоджений і реставрований. Причини пошкодження невідомі. Оскільки це єдиний примірник у фонді, то порівняти його з іншими примірниками нема можливості. Найімовірніше, склеювання титульного аркуша відбулося незабаром після оправи. Стан збереження примірника добрий.

На титульному аркуші зустрічаємо записи червоним олівцем та чорнилом. Чорним чорнилом зроблено відмітки про шифр видання та його місцезнаходження у фонді університетської бібліотеки. Червоним олівцем вгорі титульного аркуша зроблено запис «124-126», що означає номери зошитів у серії «Biblioteka Polska». Вздовж титульного аркуша червоним олівцем зроблено запис «*брош.*», тобто видання відноситься до брошур.

На звороті титульного аркуша знаходимо овальний штамп чорного кольору з написом «BIBLIOTECA UNIVERSITATIS S. VLADIMIRI». Такі штампи зустрічаємо на книгах, що належали до складу фундаментальної бібліотеки університету св. Володимира.

Оправа для видання була зроблена в університетській друкарні. Вона виготовлена із картону та паперу. Для корінця використана шкіра. Форзац білий, обріз білий. На верхній кришці оправи розміщена наліпка, на котрій зроблено запис чорним чорнилом «1864-904», такий же запис міститься і на форзаці.

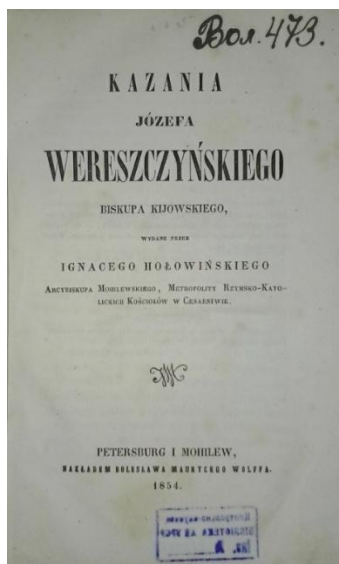
Наступним виданням твору Й. Верещинського, котрий вдалося виявити у фонді ВБЗІК, є «*Kazania albo ćwiczenia chrześcijańskie, Kraków 1587, drukarnia A. Piotrkowczyk; przedr. (wraz z kilku innymi kazaniami wyd.: Kraków 1585) I. Hołowiński pt. Kazania, Petersburg i Mohilew, Nakładem Bolesława Maurycego Wolffa, 1854. – XXI, 402, [2] s.*».

Примірники видання збереглися у складі кількох книжкових колекцій ВБЗІК.

Перший примірник належить до складу бібліотеки Київської духовної академії.

Бібліотека Київської духовної академії бере свій початок від книгозбірні Києво-Могилянської академії. Достовірно не відома дата створення Могилянської книгозбірні. Вірогідно, вона почала функціонувати ще за часів Київської братської школи, приблизно з 1615 року. Вагомий внесок у формування бібліотеки пізніше зробив Петро Могила, який виявляв особливу турботу, збагачуючи бібліотечний фонд [4]. На кінець XIX ст. бібліотека Києво-Могилянської академії, що перейшла до Духовної академії, нараховувала 150 000 різноманітних видань – від елементарних підручників до творів

стародавніх і сучасних класиків науки і культури [4]. Закриття Духовної академії на початку XX ст. та відомі соціально-політичні події, що відбулися після Жовтневого перевороту 1917 р. в Російській імперії, спричинили майже повне знищення бібліотеки. За роки радянського тоталітарного режиму більшість книжок було або втрачено, або передано до інших інституцій. Колекція КМА-КДА, що збереглася, нині зберігається у фонді ВБЗІК НБУВ [5].



*Титульний аркуш видання «Hołowiński I. Kazania Józefa Wereszczyńskiego»
із фонду бібліотеки Київської духовної академії.*

Примірник видання має ознаки бібліотеки Київської духовної академії. На титульному аркуші вгорі справа знаходимо запис чорним чорнилом «Вол. 473.». Це так званий «старий шифр». На форзаці маємо також аналогічний запис. Крім того, на форзаці є запис, зроблений чорним чорнилом «**DXI 9/943**».

Для оправи використано картон та папір. Для виготовлення корінця та зовнішніх кутиків оправи використано шкіру червоного кольору. На корінці вгорі розмішена наліпка, на якій написані обидва шифри книги. На корінці методом сліпого тиснення зроблено назву книги «Kazania Wereszczyńskiego». Також на корінці знаходимо частково збережений рослинно-геометричний орнамент із золоченням, що використаний для оздоблення.

Стан збереження примірника – добрий.

Наступним примірником книги «Kazania Wereszczyńskiego», який вдалося виявити у складі фонду ВБЗІК, є примірник із бібліотеки університету св. Володимира (частина «ВІДДІЛИ»).

На початку 1890-х рр. співробітниками бібліотеки була зроблена спроба розподілити нові надходження літератури у систематичному порядку. За основу була взята класифікаційна система, що використовувалася в бібліотечі Дерптського

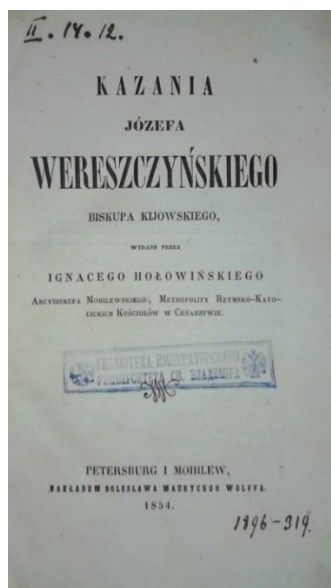
університету та була копією схеми, яка використовувалася в той час у бібліотеках німецьких університетів [3; с. 66.]. У середині 1890-х рр. старший бібліотекар В. Кордт розробив класифікаційну систему для розміщення нових надходжень до університетської бібліотеки. Варто наголосити, що ця класифікація була складена саме на репертуар видань, що перебували у складі університетської бібліотеки. Було створено 15 розділів за галузями знань. За способом побудови – порядкова. Римським цифрами позначалися розділи (відділи), а арабськими класифікаційні рубрики.

Примірник, що зберігається у фонді університетської бібліотеки, віднесений до Відділу II – «Богослів'я», він має шифр «II.14.12». Відповідний запис зустрічаємо вгорі на титульному аркуші. Запис зроблено чорним чорнилом. Про час надходження примірника до бібліотеки можемо довідатися з іншого запису, що також зроблено на титульному аркуші – «1896-319». Отже, примірник надійшов до бібліотеки у 1896 р. Порядковий номер «319» означає, що за цим номером примірник був записаний до книги надходжень. Аналогічні записи зустрічаємо також на форзаці.

На титульному аркуші можемо побачити також прямокутний штамп «Библиотека Императорского Университета Св. Владимира».

Для оправи видання використано картон та папір. Для корінця та кутиків оправи використано шкіру коричневого кольору. На корінці книги червона наліпка, на якій тиснена золотом назва книги «Kazania Józefa Wereszczyńskiego». Обріз книги позолочений. Незначні пошкодження оправи.

Наступні два примірники видання зберігаються у фонді іноземної літератури ВБЗІК (частина «Фонд польської літератури») (ІЗ пол. В3580).



***Титульний аркуш видання «Hołowiński I. Kazania Józefa Wereszczyńskiego»
із фонду бібліотеки університету св. Володимира (ВІДДІЛИ)***

Обидва примірники мають один і той же бібліотечний шифр (1-й та 2-й примірники).

Фонд іноземної літератури ВБЗІК сформований порівняно недавно. На початку 90-х рр. ХХ ст., коли Відділ бібліотечних зібрань та історичних колекцій із фондами, що зберігалися у Подільській філії, переїхав до приміщення по вул. Володимирській, 62, до фонду підрозділу було передано понад 280 000 од. зб. (книжок та періодики) видань ХVІІІ – поч. ХХ ст., що були надруковані, переважно, німецькою, французькою та польською мовами.

Серед загальної кількості отриманих видань зустрічалися примірники, що належали за провінційними ознаками* [6; с. 1265] до вже існуючих у фонді підрозділу книжкових колекцій, зокрема, бібліотеки Київської духовної академії, бібліотеки університету св. Володимира, родового книжкового зібрання Урбановських та Стажинських, бібліотеки Волинського губернського комітету тощо.

Крім того, співробітниками підрозділу організовувалися та опрацьовувалися книжкові колекції, що були розпорощені станом на 90-ті рр. минулого століття. Серед таких можемо виокремити бібліотеку Київського комерційного інституту, бібліотеку Київського музею, бібліотеки середніх навчальних закладів (2-ї Київської гімназії, 3-ї Київської гімназії, Київської духовної семінарії), бібліотеки Київського губернського правління, бібліотеки Луцько-Житомирської консисторії тощо. Такі видання були виявлені та приєднані до тих історико-культурних фондів, до яких належали раніше.

Щоправда, частина видань з ознаками приналежності до певних бібліотек залишилася у фонді іноземної літератури. Частково спрацював людський фактор, або ж у підрозділі не були організовані та не опрацьовувалися ті чи інші книжкові зібрання. Так, наприклад, залишилися розпорощеними бібліотека Інституту польської пролетарської культури, бібліотека Кам'янець-Подільського університету, бібліотека Білоцерківського музею та деякі інші.

Тому наступний примірник книги «Kazania Józefa Wereszczyńskiego» має на титульному аркуші овальний штамп фіолетового кольору «ВСЕУКРАЇНСЬКА АКАДЕМІЯ НАУК. ІІІ-й Відділ Академії. Бібліотека соціально-економічного відділу».

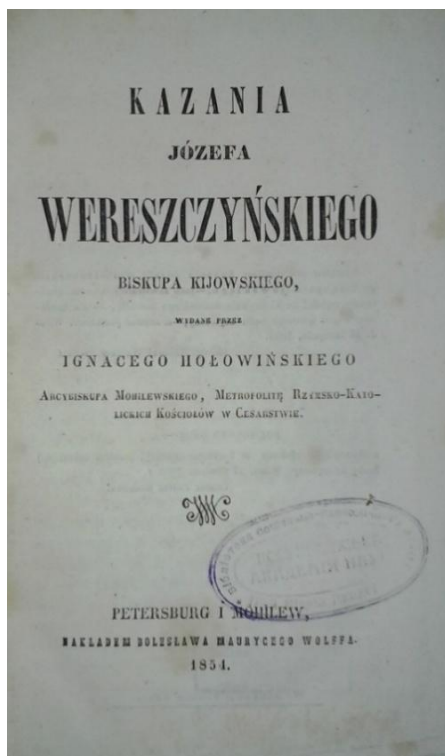
Для оправи примірника використано картон та тканину. На корінці примірника наклеєні дві наліпки червоного кольору «Kazania. Wereszczyński» та з літерами «A. S.». Ймовірно, це ініціали імені та прізвища або власника книги або інтролігатора. Форзац білий. На форзаці запис зеленим чорнилом «23759.». Можливо, це шифр, за яким зберігалася книга у книжковому зібранні у складі попереднього зібрання.

У тексті поодинокі підкреслення червоним олівцем та помітки на полях книжки. Стан збереження примірника – добрий.

Останній, виявлений нами примірник книжки «*Kazania Józefa Wereszczyńskiego*», має відмінності від описаних вище примірників. Він єдиний має кольорову (зелену) м'яку палітурку. При виготовленні оправи не була вилучена палітурка. Залишки зеленого паперу помітні також на примірнику, що належить до колекцій бібліотеки Київської духовної академії. Для оправи книжки використано папір та картон. Корінець та кутики оправи виготовлені з шкіри коричневого кольору. Корінець має пошкодження (майже відірваний від оправи). На корінці наліпка червоного кольору, на котрій видно тиснення «Kazania Józefa Wereszczyńskiego». Форзац білий.

* «Провенієнція» — це задокументовані власницькими знаками відомості про попередніх власників книжок або про колишню належність її до складу певного книжкового зібрання

На шмуцтитулї примірника зроблено два записи «Jam Pasterz dobry-----163» та «o Kosciele strtona-----207». Записи відповідають словам на відповідних сторінках тексту книжки.

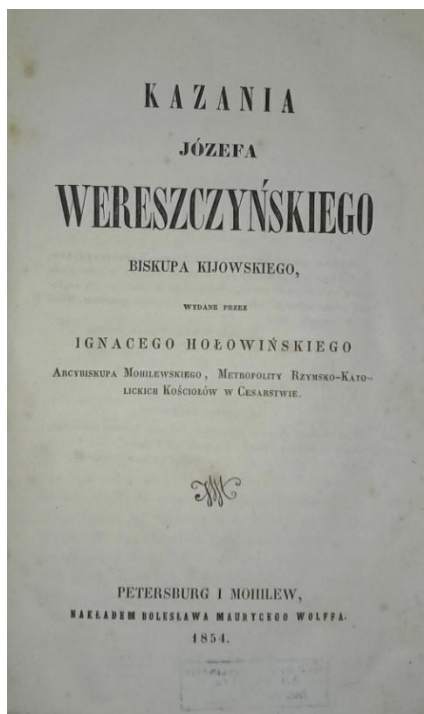


***Титульний аркуш видання «Hołowiński I. Kazania Józefa Wereszczyńskiego»
із фонду польської літератури ВБЗІК***

Оправа примірника має пошкодження. Стан збереження – задовільний.

Виявлення та опис примірників видань творів того чи іншого автора, що зберігаються у складі різних книжкових колекцій, дає можливість від слідкувати дослідникам історію побутування книги у тій чи іншій місцевості, історію створення та комплектування бібліотек різних інституцій, культуру читання у різні періоди існування книги.

Адже, як можна побачити з короткого опису примірників видань творів Йосипа Верещинського, його твори були цікавими для читача. Книжки цього непростого автора зберігалися як у бібліотеках навчальних закладів різного рівня та підпорядкування (університет св. Володимира, Київська духовна академія), так і в бібліотеках наукових установ. Примірник, що не має жодних штампів та печаток, має записи на шмуцтитулї. Ці записи також підтверджують теорію про те, що твори Йосипа Верещинського були відомими та затребуваними серед читачів XIX – початку XX ст.



***Титульний аркуш видання «Hołowiński I. Kazania Józefa Wereszczyńskiego»
із фонду польської літератури ВБЗІК***

Список використаних джерел

1. Балушок В. Йосип Верещинський [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: <http://fastiv.in.ua/book/export/html/797>. – Загол. з екрана.
2. Леп'явко С. Йосип Верещинський // Історія України в особах: Литовсько-польська доба / Авт. колектив: О. Дзюба, М. Довбищенко, Я. Ісаєвич, М. Кром, С. Леп'явко, М. Назарук, Д. Наливайко, Є. Пшеничний, О. Савчук, С. Семчинський, В. Смолій, О. Щербак, Н. Яковенко, О. Русина (упоряд. і авт. передм.). – К.: Україна, 1997. – С. 113–119.
3. Колесник Е. А. Книжные коллекции Центральной научной библиотеки Академии наук УССР. – К. : Наукова думка, 1988 – 113 с.
4. До історії Бібліотеки [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: <http://www.library.ukma.edu.ua/index.php?id=19>. – Загол. з екрана.
5. Фонд Відділу бібліотечних зібрань та історичних колекцій НБУВ [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: <http://www.nbu.gov.ua/node/58>. – Загол. з екрана.
6. Encyklopedia wiedzy o książce / red. Helena Więckowska [i inne]. – Wrocław: Ossolineum, 1971. – 2896 s.

Стаття надійшла до редакції 18 березня 2015 року.

УДК 069.4/5 (477)

Тетяна Радіоненко
(м. Переяслав-Хмельницький)

ПЕРСОНАЖІ БАЙОК ГРИГОРІЯ СКВОРОДИ В ТВОРАХ ОПІШНЯНСЬКИХ ХУДОЖНИКІВ-КЕРАМІСТІВ

Анотація. У статті описано колекцію авторських творів опішнянських художників-керамістів, що експонується у Меморіальному музеї Г. С. Сквороди м. Переяслава-Хмельницького.

Ключові слова: гончар, художник-кераміст, скульптурна композиція, кераміка, байка, Меморіальний музей Г. С. Сквороди.

Аннотация. В статье описана коллекция авторских работ опошнянских художников-керамистов, которые экспонируются в Мемориальном музее Г. С. Сквороды г. Переяслава-Хмельницкого.

Ключевые слова: гончар, художник-керамист, скульптурная композиция, керамика, басня, Мемориальный музей Г. С. Сквороды.

Annotation. The collection of authors' works of artists-ceramists from Opishnya that is exhibited in the Memorial museum of H. S. Skovoroda in Pereyaslav-Khmelnytsky is described in the article.

Key words: potter, an artist-ceramist, ceramics, sculpture composition, fable, Memorial museum of H. S. Skovoroda.

Кераміка – ознака старожитності народу; вияв його внутрішньої сили, могутності, згуртованості, творчого потенціалу громадян; символу спадкування й дотримання прадавніх традицій, невмирущості етнокультури.

Кожен гончар за своєю суттю – митець, бо прагне творити нове. Глина, як ніяка інша природна субстанція, дозволяє зреалізувати образно-творчі можливості. Глина – іграшки, посуд, житло, мистецтво. Глина – буття. Вона пережила тисячоліття, вона знає сенс буття.

Опішня – стародавнє козацьке містечко в Зіньківському районі Полтавської області – один із наймогутніших і найславетніших центрів культурної самобутності українців, всесвітньо відома столиця українського гончарства, яке розвивалося на цій території впродовж останніх трьох тисячоліть. На початку ХХ століття в Опішні працювало близько 1000 гончарів, вироби яких експонувалися на виставках різних континентів. Опішнянська кераміка – це своєрідний етнічний символ української культури, світовий мистецький бренд.

В Опішні, в 1929 році, було засновано артіль (з 1960 – завод) «Художній керамік». На початку 1970-х рр. там працювало близько 330 осіб. Вироби майстрів заводу користувалися попитом за кордоном, підприємство експортувало їх до Канади, Данії, Бельгії, НДР, Італії, Румунії, Японії, Угорщини.

Важливою подією в історії опішнянської кераміки стало призначення на посаду головного художника заводу Петра Ганжі. Завдяки його активній діяльності при заводі було засновано творчу лабораторію для виконання унікальних зразків. Дванадцять найкращих опішнянських майстрів прийнято до Спілки художників України [3; с. 15].

Вони – представники інноваційного напрямку, котрий поступово концентрується в умовах артільного виробництва на випускові декоративного посуду.

Зооморфний посуд і скульптура – один з найдавніших видів української народної кераміки, який у давнину виконував важливу обрядову, а згодом і декоративну функцію.

У Меморіальному музеї Г. С. Сквороди м. Переяслава-Хмельницького є зібрання авторських робіт опішнянських художників-гончарів: Івана Лобойченка, Василя Біляка та Розалії Чабаненко. Зооморфний фігурний посуд за мотивами байок Г. С. Сквороди – одна з вдалих знахідок творчих напрацювань згаданих митців.

В експозиції гармонійно бачиться скульптурна композиція В. Біляка за байкою Г. Сквороди «Сова і Дрізд» (1979 р.). Біляк Василь Андрійович (02.11.1924–19.04.1995) – майстер народної скульптури, член Спілки художників України, 1940–41 рр. навчався в Опішнянській керамологічній школі. Під час Другої світової війни був вивезений до Німеччини, перебував у концтаборах. 1951–64 рр. працював на Опішнянському заводі «Художній керамік» (до 1960 р. – артіль). Учасник вітчизняних та міжнародних виставок [1, с. 857–858].

У скульптурній композиції «Сова і Дрізд» автор робить спробу, дотримуючись традиційного стилю, ввести нові елементи в опішнянську зооморфну пластику. При цьому не змінився старий композиційний принцип, залишились деякі прийоми декорування – імітація вовни у вигляді ліплення, пропущеного крізь тканину, гравірування, ум'ятини, відбитки штампа. Проте, традиційні елементи трактуються по-новому. Міняється функціональне призначення виробів: посуд слугував не для напоїв, а подавався як декоративна скульптура, де композиція ускладнена, спостерігається перевантаження декором.

Байка «Сова і Дрізд» розвінчує славолюбство. Ідея її полягає в тому, що *«Лучше у одного разумного и добродушного быть в любви и почтении, нежели у тысяч дураков»* [5; с. 115]. Сова не звертає особливої уваги на те, що «сороки с воронами и граками» щипають її *«без всякой вашей виновности», і пояснює здивованому Дрозду, що «досада», викликана цим, «сносна» їй, бо птахи ці «и между собой то же самое всегда дбляют»*; Орел з Пугачем її не зачіпають та й *«афинские граждане имьют мене в почтении»* [5; с. 115].

Провідною темою найбільшої групи «Байок харківських» є спорідненість праці, якій філософ надавав особливо великого значення. На думку Сквороди, вона є природною потребою людини і шляхом до щастя, але за умови, що праця вільна і відповідає нахилам кожного громадянина. Праця, споріднена природі людини, приносить не лише їй самій утіху й насолоду, але й користь усьому суспільству. Скворода поцінює значення вільної, спорідненої праці як окремої людини, так і цілого колективу.

Можливо, сквородинівська тема «спорідненої праці» і надихнула опішнянського художника-кераміста Івана Лобойченка на створення низки декоративних скульптур – персонажів байок Г. С. Сквороди.

Іван Іванович Лобойченко народився 2 червня 1957 року в Опішні Зіньківського району, що на Полтавщині. З 1964 по 1974 рік навчався в Опішнянській середній школі. Упродовж 1973–1974 рр. проходив виробничу практику на базі заводу «Художній керамік», де отримав кваліфікацію – керамік III розряду. Восени 1974 року намагався вступити до Харківського художнього інституту. Не подолавши конкурсний бар'єр, влаштувався при вузівській лабораторії кераміки і скла лаборантом, де відпрацював два роки. Повернувшись в Опішню, з 1976 року працював творчим майстром на заводі «Художній керамік», де виготовляв традиційні опішнянські зооморфні (барани, леви, бики різних розмірів), антропоморфні (козаки) образи, гончарював різноманітний посуд.

З 1989 по 1998 роки працював головним художником, майстром-модельщиком, ліпщиком. Із часу припинення роботи заводу «Художній керамік», Іван Лобойченко понад десять років працює вдома, виготовляючи глиняні вироби на виставки та ярмарки [6].

Майстер розповідав: «Виготовити річ – процес технологічно довгий. Можна, наприклад, сьогодні задумати, завтра виліпити, а потім за виробом треба ходити щодня: переставляти, надівати і знімати ганчірки, клейонки тощо – щоб матеріал набув форми. При сушінні усадка 10–15%. Якщо трішки не додивишся, десь виникне перекіс чи що – виріб розриває на шматочки. Щоб виготовити такі посудини, потрібно більше місяця. Лише потім вироби випалюють у дров'яній печі півтори доби» [2].

У Меморіальному музеї Г. С. Сковороди експонується серія робіт Івана Лобойченка, створених за мотивами байок Г. Сковороди «Бджола і Шершень» (1979 р.), «Орел і Черепаха» (1979 р.), «Баба та Гончар» (1979 р.).

У байці «Бджола і Шершень» Шершень дорікає Бджолі: *«Скажи мнѣ, Пчела, для чего ты столь глупа? Знаешь, что трудов твоих плоды не столько для тебе самой, сколько для людей полезны, но тебѣ часто и вредят, принося вмѣсто награжденія смерть, однак не престаеете дурачитись в собираніи меда. Много у вас голов, но безмозгіе. Видно, что вы без толку влюбилися в мед»*. На це Бджола відповідає: *«Ты высокой дурак... господин совѣтник. Мед любит вѣсть и медвѣдь, а Шершень тоже лукаво достает. И мы бы могли воровски добывать, как иногда наша братья и дѣлает, если бы мы только вѣсть любили. Но нам несравненно большая забава собирать мед, нежели кушать. К сему мы рожденны и не престанем, поколь умрем. А без сего жить и в изобиліи меда есть для нас одна лютейшая смерть»* [5; с. 126].

Байка славить працьовитість бджіл, які збирають мед не заради користі, а тому, що «до цього народжені». Сама праця для них солодша за мед. Цього не розуміють хижаки – шершні. *«Шершень, – пише Сковорода, – есть образ людей, живущих хищеніем чуждаго и рожденных на то одно, чтоб вѣсть, пить и протч. А пчела есть герб мудраго человека, в сродном дѣль трудящагося»* [5; с. 126].

У байці «Орел і Черепаха» Сковорода виступає проти тих, хто береться не за свою справу. Такою була Черепаха, що захотіла літати як Орел. Шкода збільшується, коли така діяльність пов'язана з високим посадовим становищем. Тоді від дій подібної особи страждає все суспільство. З такого езопівського сюжету філософ робить висновок: *«Славолюбіе да сластолюбіе многих поволокло в стаять совѣм природѣ их противную»* [5; с.129].

Черепаха летіла дуже звисока і впала на землю з великим гуркотом, але це не ознака її сили. Навпаки, високий політ Черепахи жалюгідний, бо літання суперечить її природі.

Письменник нерідко надає своїм творам місцевого, національного колориту, вводить яскраві побутові сценки, створює справді комічні ситуації, пожвавлює виклад дотепними афористичними висловлюваннями, народними прислів'ями.

У байці «Баба і Гончар» Г. Сковорода навчає цінувати в людях не зовнішню красивість, а ділові якості; висміює тих «востряків», які оцінюють людину *«по одеждѣ, по тѣлу, по деньгам, по углам, по имени, а не по его житія плодам»* [5; с. 128]. Ці «востряки», саркастично зауважує байкар, забувають, що у царських палацах є «фарфорные, серебряные и золотые урыналы, от которых, конечно, честнѣе глиняная и деревянная посуда, пищею наполняемая» [5; с. 128-129]. На підтвердження своєї думки Сковорода наводить російську приказку: *«Не красна изба углами, красна пирогами»* [5; с. 129].

Твори І. Лобойченка, присвячені персонажам байок Г. С. Сквороди, вражають рухливістю лінійного ритму, динамічністю силуету, підкресленою декоративністю у трактуванні образу. Зорова гармонія при спогляданні досягається посиленням гри світлотіні за рахунок деталізованих доповнень – грива тварини, дзьоби та кігті птахів, чоловічі вуси, носи та підборіддя. Художньо вартісні твори майстра декором у вигляді різноманітних ліпних мотивів, відбитків штампу, гравійованих елементів, які розміщуються у варіативно. Однак, при цьому не втрачається цілісність мислення, бо автор тонко відчуває форму, об'єм, роль окремого елемента у формуванні загального образу сквородинівських героїв.

Із 1930-х років розрізняються домашній та артільно-заводський способи виготовлення іграшки. Останній став першоджерелом виникнення нового явища в історії дрібної пластики Опішні – сюжетної скульптури, яка, починаючи з 1950-х років, довгий час входила до асортименту заводу «Художній керамік». Група майстрів (О. Селюченко, Г. Пошивайло, Р. Чабаненко) такого типу вироби здебільшого в 1970-х роках створювали в домашніх умовах.

Однією із мисткинь, яка виготовляє самобутні гончарні вироби і має неабиякі здібності до сюжетної скульптури, є Розалія Чабаненко. Частина своїх творів вона присвятила персонажам байок Г. Сквороди.

Чабаненко Розалія Трохимівна народилась 11.12.1937 р. в м. Дніпропетровську. У 1974 р. закінчила Харківський художньо-промисловий інститут, працювала в галузі декоративно-прикладного мистецтва (кераміка). З 1988 року – член Національної спілки художників України. У 1994 р. виїхала в село Сонячне Охтирського р-ну Сумської обл., де й нині проживає [4].

В експозиції музею наявна скульптурна композиція за мотивом байки Г. Сквороди «Пси» (1979 р.) роботи Розалії Чабаненко. Фантазія майстрині неймовірно багата на образи. Її скульптури вирізняються пластичністю, чіткістю ліній, ретельністю виготовлення та декорування. Вони ніби випромінюють настрій, притаманний героям байки «Пси», в якій Григорій Скворода в образі собаки викриває нерозумного брехуна. **«Собакою быть дѣло не худое, но без причины лаять на всякого дурно»** [5; с. 109]. У народних висловлюваннях зустрічається подібне порівняння «То дурний собака, що на всіх гавкає».



Образи героїв байок Григорія Сквороди у виконанні керамістів з Опішні

У творах, які стали підсумком найвищих здобутків давньої української літератури, Г. Скворода оспівав красу природи рідної батьківщини, її працьовитих людей, їх прагнення до волі і щастя, проголосив людину та її свободу – найвищою цінністю. Автор розвинув ідею гуманізму, вніс у літературу нові теми й образи. Він – перший з українських письменників, хто по-новому підійшов до народної творчості, розірвавши ланцюг заборон, який на той час сковував митців. Народна мудрість стала основою у трактуванні філософом багатьох процесів суспільного життя.

Думками й ідеями перейнялися і вищезгадані художники-керамісти. Їхні твори збагатили експозицію музею Г. С. Сквороди емоційно-чуттєвими образами, допомагають ширше пізнати байкарську творчість філософа.

Можна переконливо говорити про важливість використання виробів гончарів Опішні для оформлення як музейних експозицій, так і сучасних інтер'єрів. Народні майстри на підсвідомому рівні, завдяки досвіду багатьох поколінь своїх попередників, який вони акумулювали, володіють відчуттям форми, вмінням бездоганно поєднувати окремі елементи виробу (посудини, скульптури, іграшки тощо) і оздоблюють його так, що це викликає захоплення в багатьох художників з академічною освітою. Майстри зуміли не лише опанувати премудрості гончарювання, засвоїти здобутки опішнянських майстрів, але й створити свій власний стиль в опішнянській кераміці.

Список використаних джерел

1. Енциклопедія сучасної України: Т. 2. Б-Біо / ред. І. М. Блюміна [та ін.]; Ін-т енциклопедичних досліджень НАНУ. – К. : Поліграфкнига, 2003. – 872 с.
2. Зі спогадів Лобойчека Івана Івановича, 1957 р. н.
3. Клименко О. Опішня сьогодні // Образотворче мистецтво. – 1988. – № 1. – С.14–17.
4. Сайт Національної Спілки художників України [електронний ресурс] – Режим доступу: <http://www.nshu.org.ua/katalog-cleniv-spilki>.
5. Скворода Г. Повне зібрання творів у 2-х тт. / Скворода Г. – Т. 1. – К. : Наукова думка, 1973. – 574 с.
6. Щербань О. Опішнянські гончарі: Іван Лобойченко / Щербань О. [електронний ресурс] – Режим доступу: <http://olenasunny.blogspot.ru>.

Стаття надійшла до редакції 29 січня 2015 року.

ПОЄДНАННЯ ІННОВАЦІЙНИХ ТЕХНОЛОГІЙ НАВЧАННЯ І ВИХОВАННЯ З ФІЛОСОФСЬКО-ПЕДАГОГІЧНИМИ ІДЕЯМИ ГРИГОРІЯ САВОВИЧА СКОВОРОДИ В КОВРАЙ СЬКОМУ НВК ІМЕНІ Г. С. СКОВОРОДИ

***Анотація.** У розвідці узагальнений досвід використання художньої, філософської, педагогічної спадщини Г. Сквороди у навчально-виховному процесі Коврайської школи та напрацювання педколективу у використанні музейної педагогіки.*

***Ключові слова:** Г. Скворода, шкільний лицей Г. Сквороди, навчання, виховання, гуманізм, патріотизм, краєзнавство, просвітництво.*

***Аннотация.** В статье обобщён опыт использования художественного педагогического наследия Г. Сквороды в учебно-воспитательном процессе Коврайской школы и наработка педколлектива в использовании музейной педагогики.*

***Ключевые слова:** Г. Скворода, школьный лицей Г. Сквороды, учёба, воспитание, гуманизм, патриотизм, краеведение, просветительство.*

***Annotation.** The article represents the experience of using artistic, philosophical and pedagogical heritage of H.Skovoroda in the educational process of Kovrai school and best practice of teaching staff in the use of museum pedagogy.*

***Key words:** H. Skovoroda, H. Skovoroda's school museum, training, upbringing, humanism, patriotism, local studies, education.*

Жителі села Коврай вважають себе духовними нащадками великого українського любомудра Григорія Савовича Сквороди. У 1753-1759 рр. він вчителював у родині поміщика Степана Томари. Тут було написано збірку «Сад божественних пісень», тут зароджувалися педагогічні ідеї та закладалися основи його філософії.

Із нагоди відзначення 250-річчя від дня народження філософа в 1972 р. в селі розпочалися роботи з облаштування пам'ятних місць, пов'язаних з перебуванням його у селі. У 1972 р. на Кравцевій горі було закладено Парк – пам'ятку садово-паркового мистецтва, встановлено погруддя філософа. У 1974 р. окреслено межі Природничо-історичного комплексу Г. С. Сквороди. На стіні Коврайського НВК в 1994 р. встановлено меморіальну таблицю, а на території Парку – меморіальну плиту. В школі відкрито літературний музей Г. С. Сквороди, названо на його честь головну вулицю села. За роки діяльності в шкільному музею змінено кілька експозицій, в його історії були і злети, і падіння.

Питання присвоєння закладу імені Г. С. Сквороди неодноразово розглядалось місцевими органами влади. Але позитивне вирішення не приймалось. Тому з 2008 р. педагогічний колектив працював над здобуттям статусу іменної школи. Бо саме тут, у школі, де незримо присутній дух великого педагога, впроваджуються його педагогічні ідеї. Збереження пам'яті про великого філософа, письменника, педагога, пропагування його творчої спадщини, виховання стійкої цікавості до його постаті – почесна місія школи і музею. 25 грудня 2012 р. рішенням сесії Золотоніської районної ради

Коврайському навчально-виховному комплексу присвоєно ім'я видатного українця Г. С. Сковороди. Присвоєння закладові його імені було не самоціллю, а визнанням та

Директор школи впродовж 2008-2012 рр. неодноразово зверталася до органів місцевої влади, до Міжнародного фонду «Відродження» з меморіальною проєктною пропозицією «Стежками Сковороди», до Організаційного комітету з відзначення 290-річчя філософа, Міжнародного фонду «Григорій Сковорода-300» про виділення коштів на проведення капітального ремонту майнового комплексу та впорядкування пам'ятних місць, пов'язаних з перебуванням Г. С. Сковороди в селі Ковраї. Черкаською обласною Радою було виділено кошти на облаштування території, капітального ремонту Коврайського навчально-виховного комплексу, зміцнення та оновлення навчально-матеріальної бази. До реалізації проєкту долучилися місцеві сільськогосподарські товариства ПСП «Плешкани» та «Кернел», сільські ради сіл Ковраю та Ковраю Другого, громадськість села. Результатом спільної праці залишилися задоволені всі учасники навчально-виховного процесу, жителі села. Нова школа вражає всіх затишком, зручностями, сучасним виглядом. Замінено всі шкільні меблі, бібліотека перетворилася в сучасний інформаційний центр, встановлено багатофункціональний спортивний майданчик, новий комп'ютерний клас. Сьогодні школа працює в режимі розвитку. Розпочалася робота над створенням Центру розвитку дитини.

В рамках відзначення 290-річчя від дня народження Г. С. Сковороди за ініціативи директора школи в селі Ковраї проведено Всеукраїнську науково-теоретичну конференцію «Феномен Григорія Сковороди в контексті освітніх і соціокультурних процесів», на якій було затверджено резолюцію про присвоєння імені Г. С. Сковороди Коврайському навчально-виховному комплексові.

Філософсько-педагогічна і письменницька спадщина Г. С. Сковороди залишається надзвичайно актуальною. У процесі національного відродження України серед великого кола виховних проблем, які загострилися в наш час, проблема моральної вихованості особистості посідає особливе місце. Це характерне явище для переломних моментів життя суспільства. Основні абстракції процесу виховання та освіти – духовність і гуманізм, ті самі, завдяки яким людина і тримається на поверхні буття, які охороняють її від дикунства та «тварності», за точним висловлюванням Г. С. Сковороди, потребують сьогодні переосмислення та наповнення новим змістом. Особливо актуальним є твердження філософа, що справжнє щастя полягає не в багатстві, славі та посадах, а в душевному спокої та у спорідненій праці.

Освіта має невичерпні можливості, особливо у скрутний період духовного вакууму, будити людську совість, плекати найкращі моральні почуття відповідальності за власні дії та вчинки перед родиною, краєм, країною, історією, совістю, тому колектив школи і звернувся до виховних систем педагогів минулого, відшуковуючи відповіді на запитання, які нині турбують школу, суспільство, націю. Шляхи та розв'язання означеної проблеми можна знайти не лише за допомогою новітніх технологій навчання та виховання, а й спираючись на унікальну етико-філософську, художньо-поетичну спадщину українських діячів науки, освіти та культури. Опрацьовуючи проблему виховання особистості, ми звернулися до спадщини Г. С. Сковороди, оскільки він вважав основною силою перетворення суспільства на гуманних засадах особистісний моральний фактор. Г. С. Сковорода – великий педагог-гуманіст, тому його гуманна педагогіка стала для педагогічного колективу ціннісним набутком. Впроваджуючи ідеї педагогіки Г. С. Сковороди, вчителі школи звіряють свої кроки з ідеями сучасних педагогів-гуманістів: О. Захаренка та Ш. Амонашвілі.

Із метою визначення науково-теоретичних засад становлення і розвитку інноваційної моделі загальноосвітнього навчального закладу, впровадження педагогіки Г. С. Сквороди в навчально-виховний процес, проведено організаційне засідання педагогічної ради колективу «Педагогічна спадщина Г. С. Сквороди і сучасність», круглий стіл «Поєднання новітніх технологій виховання з філософсько-педагогічною спадщиною Г. С. Сквороди». Учителями розглянуті перспективи і очікувані результати від запланованих заходів, розроблений план роботи та створено творчі об'єднання для праці над проблемою.

У своїх задумах передбачили співпрацю із закладами, які стануть односторонніми і зацікавленими партнерами. Між Коврайським навчально-виховним комплексом та Переяслав-Хмельницьким університетом імені Г. С. Сквороди ще з 2002 р. склалися ділові стосунки з питань організації вшанування пам'яті Г. С. Сквороди та відзначення ювілейних дат філософа. У 2008 р. було укладено угоду про співробітництво в науково-методичній роботі з Центром Сквородинознавства. Учитель української мови та літератури В. О. Опалінська та директор школи Л. Л. Різник долучилися до створення навчально-методичного посібника «Вивчення творчості Г. С. Сквороди в загальноосвітніх навчальних закладах, ліцеях, гімназіях». Взяли участь у створенні колективної монографії «Вічно сучасний». Спільно з викладачами університету було здійснено туристичну поїздку Сквородинівськими місцями по Україні. В ході екскурсії відбулося знайомство колективу із загальноосвітніми закладами в с. Чорнухах Полтавської області (загальноосвітня школа I-III ступенів імені Г. С. Сквороди), с. Сквородинівці Золочівського району Харківської області (ЗОШ I-III ступенів), с. Бабаях на Харківщині. Колеги обговорили можливості співпраці закладів з питань становлення виховних систем та уклали угоди про співпрацю. Сьогодні чітко окреслилися і урізноманітнилися напрямки спільної діяльності: обмін досвідом та інформацією, науково-методична та виховна робота. В рамках проведення XV Всеукраїнських Сквородинівських читань в 2011 р. делегації із Чорнух та Сквородинівки відвідали Коврайську школу, передали літературу для шкільного музею. Реалізувати ще один задум – створення філософсько-виховного середовища – надихнули учнівські роботи з образотворчого мистецтва за творчістю Г. С. Сквороди. Було видано наказ № 96 від 16.08.2012 р. про проведення конкурсу на кращий куточок «Світ Григорія Сквороди». Адже його філософія – складна і водночас проста – не завжди зрозуміла для учнів початкової школи, тому хотілося донести на прикладах героїв творів філософські ідеї, відкрити для дітей світ любови Г. С. Сквороди.

Подвір'я нашої школи оживилося, наповнилося новим змістом. Усіх радо зустрічає лелека – особливо розумний і родинний птах-символ. Лелека – образ української людини – ідеал вихованості. Йому властива велика любов до родини, дітей. Він – головний герой притчі Г. С. Сквороди «Вдячний Еродій». Еродій виріс в українській родині, в котрій виховання здійснювалось в дусі поваги до своїх батьків та вдячності їм за все, що вони роблять для своїх дітей. Треба, багато й наполегливо їх гідно виховувати, щоб діти були вдячними! А що є джерелом вдячності? Серце! Любов! Основна філософська ідея Г. С. Сквороди невідривна від розуміння та тлумачення теми серця, бо воно і любов, і душа – корінь і суть людини, сенс її життя. Найвищим гріхом філософ-педагог вважає невдячне серце. Невдячне, втрачене, пусте серце – символ бездуховності (мавпа Пітек із цієї притчі).

Серія банерів «Скворода у пошуках щастя» змушує зупинитися кожного, замислитися над тим, для чого прийшла людина у цей світ, що вважати щастям, що ти конкретно робиш, аби бути щасливим.

На подвір'ї школи збудована альтанка. Це місце, де, за переказами старожилів, Г. С. Сковорода проводив уроки для свого вихованця Василя Томари. Тепер тут учителі проводять уроки мудрості. Афоризми, висічені на дереві, стають потрібними супутниками дітей на житейських шляхах.

Територія школи повністю вписується в колишню садибу дідичів Томар. Тут все дише нашою історією. І стара груша, і стежка до панських купалень, і величезний льох. Саме тут, біля льоху, обладнано куточки «Бджола і Шершень», «Орел та Черепаха». В уста героїв байок мислитель вклав незаперечні істини – судження про значення праці в житті людини.

Ще в 1974 р. школа взяла на себе охоронні зобов'язання щодо збереження і догляду території Природничо-історичного комплексу. Тому в 2009 р. в школі було оголошено конкурс проектів оптимізації зелених насаджень. Проект-переможець «Шкільний дендрарій» був підтриманий органами місцевої влади, об'єднав зусилля учнів, вчителів, батьків. Сьогодні в дендрарії налічується більше 130 видів квітучих, вічнозелених, хвойних насаджень. Він став окрасою села. Особливу увагу привертають кам'янисті гірки, розкішні розарії. Учні школи здобули 16 перемог ув обласних етапах екологічних конкурсів, стали призерами 9 екологічних випробувань.

Восени 2012 р., в рамках Міжнародного проекту «Сковорода – 300», учнівський колектив долучився до акції «Сковородинська діброва» і на території Природничо-історичного комплексу закладено живий зелений пам'ятник видатному філософові і поетові – «Сад божественних пісень». Ця пам'ятка не лише увічнить добре ім'я та пам'ять про Г. С. Сковороду, а ще раз нагадає нам, що національна духовність, культура, творцем якої був і наш Першорозум, сприяють згуртуванню нації, надихають її на творчий розвиток, розбудову державності України. Адже своїм мудрим словом Г. С. Сковорода переконував, що краса рідного краю позитивно впливає на фізичний і духовний стан людини. Усі Сковородинські пам'ятні місця в нашому селі та довкола нього потребували оновлення, яке б відповідало значущості постаті; хотілося, щоб дух філософа був присутнім не тільки в стінах його музею. Тому в пізнавальний маршрут «Стежками Сковороди» ввійшов не лише музей, а й чарівні куточки природи в Ковраях.

На початку кожного нового століття зацікавлення Г. С. Сковородою, його вченням і життям зростає, посилюється, дедалі гучніше достукується він до наших сердець – філософ стає постаттю народною, вселенською. У 2010 р. напрацьований проект, і направлений на вдосконалення стратегії розвитку та діяльності шкільного музею Г. С. Сковороди Коврайського навчально-виховного комплексу – єдиного на Черкащині музею Великого українця, який є крайовим центром збереження історико-культурної спадщини. Реалізація проекту була присвячена 290-ій річниці з дня народження філософа, яка відзначалася 3 грудня 2012 р. на Черкащині в с. Ковраї. Місія музею – увіковічнення пам'яті видатного філософа, вивчення його творчості, поширення філософських та педагогічних поглядів любомудра. Музей збирає його шанувальників зі шкіл області та Золотоніщини. Завдання музею – сприяти стійкій зацікавленості відвідувачів до постаті Г. С. Сковороди, зацікавити відвідувачів життєвим і творчим шляхом, переконати їх в потребі відвідин музею, ведення змістовно-просвітницького дозвілля. Цільовими групами проекту стали діти, вчителі, батьки. Реалізація цього проекту забезпечила розширення експозиційної площі, впровадження інноваційних технологій в його діяльності. Результатами проекту стало видиме підвищення в односельців цікавості до постаті Г. С. Сковороди, його ідей і поглядів до непроминальної ролі в історії суспільства. Зріс рівень вихованості учнів, набутих моральних якостей, підвищилася педагогічна культура батьків. У навчально-виховний процес запровадженні

засади музейної педагогіки. Проектна пропозиція спрямована на подолання бездуховності в суспільстві шляхом освітньо-просвітницької роботи на місцях у кожному навчально-виховному закладі.

Залучення громади до музейного життя попереджує в ній моральне падіння, черствість, байдужість. Для реалізації даної проблеми колектив школи і громадська організація «Злагода» здійснили низку заходів, напрацювали систему виховної роботи школи, яка ґрунтується на сквородинських педагогічних ідеях; учні також стали учасниками акції «Громадянин» з проектом «Подолання аморальних проявів в житті суспільства», запровадили в діяльність навчально-виховного колективу морально-етичні лінійки.

Музей обрав стратегію, спрямовану на впровадження інновацій. Проектна пропозиція направлена на формування стійкого зацікавлення до постаті Г. С. Сковороди, його ідей і думок, моральних заповітів в жителів краю. Учителями школи впроваджуються засоби музейної педагогіки як інноваційної, котра ґрунтується на інтеграції суспільно-гуманітарних наук, сприяє розвитку творчих здібностей. Ми розуміємо, що духовно-культурних, національних скарбів пошук – це альтернатива бездуховності. Тому переконуємося, що музейна педагогіка – мережа, що здатна стримувати бездуховність дитини, прагне через високі й благородні почуття розворушити душу дитини, допомогти їй збагачуватися вічними цінностями людства.

Педколективом вдосконалені проведення екскурсій в музеї, форми праці з відвідувачами, подання інформації, способи експонування. Використання в експозиції аудіо- та відеоматеріалів, інтерактивних презентацій зацікавило відвідувачів, поживило музейний простір. Задля цієї мети музей забезпечено сучасними засобами навчання і виховання, використовуються цифрові медіа, посилюють враження відвідувачів. Цифрові технології оживляють музейні експозиції, посилюють освітню функцію музею, заохочують до пошуку та навчання. Освітня роль музею полягає і в тому, що його музейні експозиції та заходи (екскурсії, лекції, музичні вечори) розширюють обізнаність відвідувача, поглиблюють його знання, а в окремих випадках навіть змінюють його погляди на мистецтво, культуру і буденне життя. Застосовуючи технічне обладнання, впроваджуються інтерактивні програми, що дозволяє відвідувачам ефективно засвоїти наукову інформацію з тематичної літератури, надати можливість повноцінного спілкування із найважливішими експонатами – книжкою і мистецьким словом, дозволяє відчутти літературну та історичну добу, зрозуміти її суть. На урочисті заходи до музею запрошуються письменники Черкащини, бандуристи. Метою інтерактивних програм є залучення дітей до безпосередньої участі в екскурсії. Проводяться конкурси читців віршів, малюнків до творів письменника, конкурси та майстер-класи писанкарства, виробів із солоного тіста, глиняної іграшки. Такі інтерактивні програми розраховано на учнів молодших, середніх та старших класів, сільську молодь.

Екскурсоводи музею – учні школи. Навички, які здобувають вони в своїй діяльності – вагомі. Ці діти відрізняються ерудицією, комунікабельністю, правильним і красивим усним мовленням, навичками і вмінням вільно спілкуватися з відвідувачами.

На базі музею створено Центр підвищення педагогічної культури батьків – батьківський всеобуч, програму якого напрацьовано на основі педагогічної спадщини Г. С. Сковороди. Технічні засоби, цифрові ресурси – незамінні джерела інформації під час занять для батьків. Для окремих категорій педпрацівників – вчителів української мови та літератури району, класних керівників та педагогів-організаторів, заступників директорів з виховної роботи – проводяться педагогічні Сковородинівські читання. Започатковано проведення міжрайонних науково-методичних мостів. У грудні 2012 р. відбулася плідна

зустріч вчителів історії, української мови та літератури Золотоніського і Канівського районів. У лютому 2014 року відбулася науково-педагогічна конференція за участю педагогів Золотоніського і Драбівського районів «Використання ідей Г. С. Сковороди у навчально-виховному процесі учителів природничо-математичних дисциплін». На базі музею діють учнівські об'єднання: історичне товариство «Дзвін» та літературна студія «Проба пера».

Як переконливий прихильник ідей народності, Г. С. Сковорода не міг обминути своєю увагою патріотичне виховання дітей. Він вважав, що кожна людина має знати рідний народ і в своєму народі пізнавати саму себе. Закликав і навчав цінувати рідний край, свою культуру, звичаї як найбільші національні й виховні скарби. Тому в школі діє виховна система «Пізнай себе, свій край, свій народ», яка ґрунтується на вченні Г. С. Сковороди. Вивчення історії краю, виховання особистості засобами краєзнавства стало одним з основних напрямків виховної роботи нашого педколективу. У школі працюють новостворені і відновлені шкільні музеї: кімната Бойової слави «Пам'ять» – переможець Всеукраїнського конкурсу «Шляхами подвигу і слави» 2010 р.; «Тарасова світлиця» – центр національно-патріотичного виховання; музей історії школи; кімната народознавства «Світлиця». Реалізовано 14 краєзнавчих проєктів, історичне товариство «Дзвін» з 2008 р. є щорічним переможцем обласних етапів конкурсів науково-дослідних робіт, оголошених Центром туризму і краєзнавства.

Народний учитель взаємопов'язував моральне та розумове виховання. Він вважав, що особистості розвиваються на глибинних знаннях. Лише пізнавши власну природу, вона зможе спрямовувати свої зусилля на досягнення гуманної мети, зробити своє життя змістовним і високоморальним. Тому постійно і відповідально є потреба навчати дітей мислити, самостійно доходити висновків, застосовувати набуті знання в житті.

Праця з обдарованими дітьми перебуває в центрі уваги вчительського колективу. Створено банк даних талановитих дітей. Діє програма «Інтелект», яка передбачає проведення конкурсів для тямущих. Організовується робота з виявлення природних та набутих здібностей. Вчителі на предметних тижнях проводять традиційні і нові види турнірів, змагань, вікторин, зокрема «Найрозумніший», «Щасливий випадок», на яких діти мають змогу продемонструвати свій всебічний розвиток. Шкільні предметні олімпіади дають змогу визначити перспективи розвитку учня в певному напрямку. Учні школи – активні учасники районних предметних олімпіад, конкурсів літературного, екологічного, краєзнавчого напрямків, конкурсу-захисту робіт МАН, щорічної історико-філософської конференції, яка проводиться в Харківському Національному Університеті.

Г. С. Сковорода значну увагу приділяв й трудовому вихованню дітей. Він розглядав працю як етичну категорію. Неробство та лінощі вважав причиною виникнення моральних вад. Тому ми, дитячі наставники, намагаємося ще в ранньому шкільному віці прищеплювати любов до праці. Праця не лише прикрашає людину, але й виховує її. Діти активно організовують чергування у класних кімнатах, доглядають квіти, шкільні клумби. Беруть участь і стають переможцями у трудових акціях: «Парад квітів біля школи», «Посади дерево і збережи його», «Черкащина – край квітів і добра», «Чистий двір», «Парки – легені села».

Не забував народний учитель і мисленик у своєму виховному ідеалі й красу, яка, безумовно, здійснює благодатний вплив на людську душу. Як великий шанувальник музики, він радив своїм учням займатися нею, шукати в ній, поряд з наукою, одне знайчистіших джерел насолоди. Діти залучаються до здобуття музичної освіти в класах фортепіано. Працюють гуртки художньої самодіяльності, танцювальний, літературна

студія. Вихованню естетичних смаків сприяють виставки квітів, малюнків, плакатів, газет, кращих виробів декоративно-прикладного мистецтва.

Сьогодні педагогічний колектив працює над отриманням статусу дослідно-експериментального закладу з теми: «Втілення філософсько-педагогічних ідей Г. Сковороди в навчально-виховний процес засобами педагогіки практичної дії». Хочеться вірити, що до невмирущих ідей Великого мудреця завжди звертатимуться педагоги-практики, адже місія вчителя – виховати Людину.

Список використаних джерел

1. Ковалинський М. І. Життя Григорія Сковороди // Сковорода Григорій. Пізнай в собі людину. – Львів: Світ, 1995. – С.10-44.
2. Редько М. Світогляд Г. Сковороди. – Львів: Вид-во Львівського університету, 1967. – 264 с.
3. Сковорода Григорій. Повне зібрання творів. У 2-х тт. Т1. – К.: Наукова думка, 1973. – 531 с.
4. Сковорода Григорій. Повне зібрання творів. У 2-х тт. Т2. – К.: Наукова думка, 1973 – 574 с.
5. Шевчук В. Комай криницю всередині себе // Літературна Україна, 1992, 10.XII.

Стаття надійшла до редакції 13 листопада 2014 року.

ЖАЙВОРОНКОВИЙ ГІМН ГРИГОРІЮ СКОВОРОДИ

Анотація. Притча «Убогий Жайворонок» була створена в час знищення Козацької держави. В образі двох птахів – Тетервака і Жайворонка – Г. Сковорода показує українців, одні з яких кинулися здобувати чини і російське дворянство (Тетерваки), а інші (Жайворонки) зберігали ментальність нації, традиції, мову, добротворчі ідеали, жили чесно своєю працею. Вочевидь, багато добрих людей Сковорода зустрів в селі Ровеньках, яке він відвідав, подорожуючи до Таганрога. Про це згадується у притчі. Вивчаючи історію тепер уже міста Ровеньок на Луганщині, бачимо що там живуть нащадки тих «Жайворонків», котрі сповідають християнські закони – такі ж працюючі, волелюбні. Вони зберегли природні ландшафти, зокрема Гримучий ліс в центрі міста, річку Ровеньок, джерела, балки, байраки, в яких і живуть ті добросердні пташки – жайворонки і співають гімни добрим людям.

Ключові слова: Тетервак, Жайворонок, доброчестя, дружба, справедливість, волелюбство, совість, чесність, працелюбство.

Аннотация. Притча «Убогий Жаворонок» была сочинена во время уничтожения Козацкой державы. В образе двух птиц – Тетерева и Жаворонка – Г. Сковорода изображает украинцев, часть которых кинулась приобретать чины и русское дворянство (Тетерева), а другие (Жаворонки) берегли ментальность нации, язык, благотворительные идеалы, жили честно своим трудом. Очевидно, много добрых людей Сковорода встретил в селе Ровеньки, которое он посетил, путешествуя в Таганрог. Об этом он вспоминает в притче. Изучая историю теперь уже города Ровеньки на Луганщине, видим, что там живут потомки тех «Жаворонков», которые придерживаются христианских законов, такие же трудолюбивые, свободолюбивые. Сберегли природные ландшафты, как Гремучий лес в центре города, речку Ровеньк, источники, овраги и буераки, в которых живут те птички – жаворонки и поют гимны добрым людям.

Ключевые слова: Тетерев, Жаворонок, добродетель, дружба, справедливость, свободолюбие, совесть, честность, трудолюбие.

Annotation. The parable «The poor Lark» was writtenduring the time of the Cossack state destruction. In the image of two birds – Tetervak and Lark – H.Skovoroda showed Ukrainians, some of them gained ranks and the Russian nobility (Tetervaks) and others (Larks) kept the nation mentality, traditions, language, good ideals, lived honestly with their work. Obviously, a lot of good people H. Skovoroda met in Rovenky village which he visited while traveling to Taganrog. This fact is mentioned in the parable. Studying the history of Rovenky city in Luhansk region now, we see that there live descendants of the «larks» who profess Christian laws such as hard-work, love of freedom. They preserved natural landscapes, particularly forest Hrymuchiy in the downtown, the Rovenok river, springs, cleavages, ravines, where thatgoodhearted birdslarks live and sing hymns to good people.

Key words: Tetervak, Lark, goodness, friendship, justice, love of freedom, conscience, honesty, hard work.

«*Чи не прекрасний храм Премудрого Бога світ цей?*» [4; с. 137] – так писав Григорій Скворода у своєму творі «Діалог. Назва його – Потоп зміїний». Скворода кохався в природі. Він любив ходити, мандрувати, подорожувати та досліджувати цей «прекрасний храм Премудрого Бога». Тому в його творах багато порівнянь із царства звірів, птахів, рослин. Особливо філософ любив дубові гаї (пізніше буде зрозуміло, чому згадали саме про ці дерева).

Досліджуючи його спадщину, звернули увагу на притчу «Убогий Жайворонок». Вона створена літа 1787 і присвячена другові Федору Івановичу Дисському: «*Прійми, друже, от мене маленькое сіе наставленіе. Дарю тебе Убогаго моего Жайворонка. Он тебе заспвает и зимою, не в клѣткѣ, но в серцѣ твоєм, и нѣсколько поможет спастися от ловца и хитреца, от лукавого міра сего*» [4; с. 119].

Фактично, в цій посвяті автором висловлена ідея притчі. Але ми звернули увагу на деякі деталі твору, на наш погляд, символічні і закодовані. То був час, коли була зруйнована Запорозька Січ, загинула козацька держава і будувався новий устрій іншою державою – Московією. Про національний патріотизм Г. Сквороди написано багато праць. В його творах дослідники знаходять немало ситуацій закодованих, алегоричних, символічних. Життєва ситуація була такою, що боротися можна було тільки словом, закодованою думкою, розуміючи, що мудрі люди розшифрують.

У посвяті до «Убогого Жайворонка» Г. Скворода пише: «*...да не соблазнит тебе, друже, то, что тетервак назван Фридрихом. (суголосне з ім'ям Федір). Если же досадно, вспомни, что мы все таковы. Всю вѣдь Малороссію Велерросія нарицают тетерваками. Чего же стидиться! Тетервак вѣдь есть птица глупа, но не злобива*» [4; с. 119]. Далі Скворода пояснює цю обставину таким чином: «велероси», як «сторонні люди», бачать тільки поверхню речей (те, що здається їм глупотою), але не годні добачити схованого під цією «маскою» ества, адже ім'я Фридрих (Friedrich, яке походить від германського Frithuric), означає не що інше, як «князь миру» [5; с. 934].

У притчі «Убогий Жайворонок» Г. Скворода показує образи того прошарку населення, яке, погнавшись за матеріальними вигодами, віддали в жертву ворогові свободу своєї Батьківщини.

Головні герої притчі Тетервак і Жайворонок. Живуть вони за різними законами. Тетервак вважає, що «*тот един есть счастлив, кто не прав вѣдь по совѣсти, но прав есть по бумажкѣ*» [4; с. 122]. Жайворонок думає, що треба жити чесно, любити ближнього, судити не за зовнішнім виглядом, а за справами, не бути заздрисним, бачити єдиним поглядом минулі і майбутні справи, як теперішні. У притчі письменник-філософ Скворода висловлює думку, що ментальність нації може зберегтися лише у бутті простого народу, мудрого своїми традиціями, добротворчими ідеалами, духовним багатством.

У притчі «Убогий Жайворонок» Г. Скворода вустами одного з героїв розповідає, що колись, у давнину, вперше прийшла в Україну Діва Божа – Астрая. Вона сказала людям, що «*возненавидѣв злону мірскую, пришла к вам водворитися, услышав, что во странѣ вашей царствует благочестіе и дружба*» [4; с. 129]. Ця легенда відома ще із прадавніх часів, бо її поетично переповів Вергілій у «Героїках» і ми про це знаємо завдяки перекладові знаменитого українського поета-неокласика Миколи Зерова.

Астрая (Правда) – стародавня богиня справедливості, яка правила світом за «золотого віку», а коли згодом людьми опанували облуда, віроломство, чвари, насилля і жадоба «злітаючи в небо, слід найостанніший свій поміж ними покинула Правда» [3; с. 203].

Із цієї думки зрозуміло, що мав на увазі філософ тоді, коли Україна попала під владу Московської держави. Зараз уже багато науковців довели, що Сковорода не відсторонювався від національних бід і проблем, не був байдужим до суспільно-політичних справ. Особливо переконливо ці моменти висвітлені в житті любомудра в книжці класика сучасної української літератури Валерія Шевчука «Пізнаний і не пізнаний Сфінкс: Григорій Сковорода сучасними очима».

Знаємо, що у Г. Сковороди кожне слово має вагомe значення. Читаємо, як Тетерваки попали в сіль, почеплену мисливцями, і яким це було страшним видовищем, ніби «Бендерская осада» [4; с.123]. Філософ нагадує облогу міста Бендер (Молдова) російським військом під час російсько – турецької війни 1768 – 1774 рр. І відомо, що в ній вагому роль зіграли українські козаки. Тому було дуже боляче спостерігати, як у 1775 році указом Єкатеріни Второй була остаточно ліквідована Запорозька Січ, після чого частина козаків перейшла на Дон, а інша переселилась на Дике Поле.

З епістолярної спадщини Сковороди знаємо, що він у 1781 році подорожував до Таганрога, на гостину до свого учня Григорія Ковалинського, рідного брата його улюбленого учня й товариша, біографа поета-філософа Михайла Ковалинського. На цьому шляху мандрівник заходив у село Ровеньки, яке було від основного шляху на відстані приблизно тридцяти кілометрів. Що примусило філософа, якому на той час було 58 років. порушити напрямом шляху? Якою була мета такого рішення, до кого він йшов на зустріч? Видно, була важлива причина. Бо в той час багато втікачів були священиками. Є таке припущення, що Сковорода хотів зустрітися із своїми знайомими священиками або козаками – земляками. До цієї думки приходимо опираючись на заввагу у притчі «Убогий Жайворонок», де Сковорода вустами одного з героїв каже: **«В селѣ Ровенках прекрасную слышал я пословицу сію: «Не ъвши – легче, поввши – лучше!»** [4; с. 121]. На перший погляд в цьому нема нічого особливого, філософ часто у своїх творах вживає народні прислів'я, приказки, порівняння. Але звернімо увагу на такі деталі. Один із найкращих творів письменника – притча «Убогий Жайворонок», (гіпотетично допускається), що був написаний на основі чотириденного перебування Г. Сковороди у Ровеньках, відомим літературознавцем і краєзнавцем Іваном Білогубом [1; с.1]. Фактично, це чи не єдине місто, про яке мислитель згадав не в листах, а у творі. Здається, в думках його було бажання зберегти назву «Ровеньки» в історії, в часі, в історичній топоніміці місцевості. Крім того, Сковорода в примітках дає пояснення назви «Ровеньки»: **«Ровеньки есть то же, что ровенники, сирѣчь по ровам живущіе воры. «Да не сведет во мнѣ ровенник уст своих»**(Псалом 68 – 16) [4; с.121].

Цей край заселявся не тільки козаками-втікачами, але й втікачами з Правобережної України, які були незадоволені утисками з боку поляків; втікачами з татарського або турецького полону. Вони були людьми бідними. Тут освоювали вільні землі і не хотіли терпіти жодного гніту. Звичайно, російська окупаційна влада називала цих людей «розбійниками», «ворами». В давніх українських словниках було зафіксоване тлумачення слів «вор» як «бунтівник», а «ровенник» як «ров», «безодня». Тож і дав таку примітку Г. Сковорода, маючи на увазі неспокійний час. Колорит місцевості цього часу зафіксував письменник у цьому творі, прямуючи на зустріч у Таганрозі з Григорієм Ковалинським.

Уперше в документальних джерелах назва містечка «Осиновы Ровенѣк» зустрічається у грамоті Петра I на Дон від 14 травня 1705 року, як «незаконно збудований». Але, зрештою, для захисту цих земель від нападу турків і татар була побудована Українська лінія – система укріплень і сторожових постів, до якої ввійшло місто Ровеньки. Слобода Ровенецька стала центром величезного мастку бригадир –

майора графа Василя Орлова і почала називатися Орлово-Ровенецькою. Через місто проходив Чумацький шлях. Слобода була великим торгівельним центром. У Ровеньках жили різні ремісники: чинбарі, шевці, бондарі, столярі, кравці. Вулиця, де проживали чинбарі, була розташована понад великою балкою, порослою величезними деревами, а внизу протікав струмочок; вона називалась Шкуратівкою. Певне, нею ходив Сковорода. Ця балка існує і досі. Кравців було чимало, а вулиця на якій вони проживали, називалась Кравцівкою; вулиця, на якій зупинялись чумаки, – Рибною, а де селилися переселенці з півночі імперії – Руською. Ця топоніміка в пам'яті населення міста зберігається і досі, хоча назви вулиць змінилися. У центрі міста були прямі широкі вулиці, кілька поміщицьких садиб, зокрема маєток родини Орлових. Через південну його околицю, як і в минулому, протікає річка Ровеньок. У центрі міста зберігся Гримучий ліс, краса і гордість Божеської природи. Він має велике значення в історії Ровеньок: у минулому був захистом для козаків, під час Другої світової війни – партизанською територією, а в мирні часи – місцем відпочинку мешканців міста. На гербі і прапорі Ровеньок зображені три червоні дуби, які символізують Гримучий ліс, як життєстверджуючу силу нашого народу. Місцева поетеса Раїса Мальцева вдало підкреслює роль і значення лісу для ровенських містян:

*...Издревле, от отца и сына,
Переходя из года в год,
Здесь, в Ровеньках, в краю былинном,
Сама история живёт.
И историческим началом,
Бесспорно, был Гремучий лес,
Раскидистый и величавый,
Краса и гордость здешних мест.
Стволы дубов в них в три обхвата...
И, пред тобой благоговей,
Земное чудо из чудес,
Я светлый гимн строкой своею
Пою тебе, Гремучий лес! [2; с.75].*

І водночас ще раз згадуємо, що найбільше Григорій Савович любив дубові ліси і працювати біля них. Приблизно такий вигляд мало місто (тоді село) Ровеньки, в якому гостював Сковорода у 1781 році.

Тепер із Харкова до Ровеньок можна приїхати автобусом за 7 годин. Ровенчани-ровеньківці пишаються тим, що в їхньому місті перебував видатний український філософ, просвітитель і письменник Григорій Савович Сковорода, що він надихнувся місцевою історією на створення художньої перлини – притчі «Убогий жайворонок». В історії міста Ровеньок, у Великому Альбомі, зафіксована ця подія.

Центральна міська бібліотека, книжковий фонд якої складається з 88 тисяч томів, носить ім'я Г. Сковороди. В ній наявні твори філософа і книжки про нього, куточок любомудра, в якому знаходиться мапа його подорожей, складена відомим науковцем Леонідом Махновцем, на якій відзначені і Ровеньки. В бібліотеці проводяться тематичні вечори та інші культурологічні заходи, на яких співробітники закладу знайомлять читачів з творчістю любомудра.

У місті діє туристичний маршрут «*Стежка Сковороди*». Починається він у краєзнавчому музеї, де серед експонатів є такі, що збереглися з тих часів, коли в Ровеньках перебував Г. Сковорода. Туристам показують маєток родини Орлових по вул. Шевченка (нині тут знаходиться міська лікарня), побудований в стилі класицизму, Свято

– Успенський храм та Монашкину криницю. Окрасою нашого міста є Гримучий ліс, в якому відпочивав Г. Скворода. Туристи тут слухають розповідь-притчу філософа «Убогий Жайворонок», яка навчає людей життєвої мудрості своєї за християнськими чеснотами і традиціями. В місцевій гімназії учні старших класів пишуть оповідання за творами Г. Сквороди, найкращі з яких друкуються в газеті «Вперед – Ровеньки».

Найголовнішим багатством цього краю є, звичайно, люди, працьовиті і талановиті «Жайворонки», такі, якими їх побачив у свій час наш філософ. Такими вони є і сьогодні, бо люблять свою землю, знають і бережуть історичну пам'ять, як підкреслено у вірші місцевої поетки Ірини Гусар:

*Рідний край, як тебе не любить?
Світлі річки і неба блакить,
Ясне сонце, яскраві зірки,
А під ними безмежні степи.
Тут ходили по сіль чумаки,
Зараз місто стоїть – Ровеньки! [2; с.76]*

Історичне місто Ровеньки, в якому гостював і надихався га творчі роздуми Г. Скворода, залишивши про нього пам'ять у притчі «Убогий Жайворонок», достойне стати краєм – символом козацької України і ввійти до складу Всеукраїнського Великого туристичного шляху «Трикутник Сквороди».

Список використаних джерел

1. Газета «Кам'яний брід». – Луганськ, травень, 1993.
2. Збірник «Ровеньки». – Ровеньки: вид-во г-ти «Вперед – Ровеньки», 2005. – 100 с.
3. Зеров М. Твори: У 2-х т. – Київ: Дніпро, 1990. – Т. 1. – 842 с.
4. Скворода Г. С. Повне зібрання творів: У 2-х т. Т.2. – К., 1973. – 576 с.
5. Скворода Григорій. Повна академічна збірка творів / За редакцією проф. Леоніда Ушкалова. – Харків: Майдан, 2010. – 1400 с.

Стаття надійшла до редакції 23 вересня 2014 року.

УДК 373.5.016:821.161.2-1(092)

Ганна Токмань
(м. Переяслав-Хмельницький)

МІСЦЕ ПОЕТИЧНОЇ СКВОРОДИАНИ У СИСТЕМІ ЕКЗИСТЕНЦІАЛЬНО-ДІАЛОГІЧНОГО ВИВЧЕННЯ ТВОРЧОСТІ ШІСТДЕСЯТНИКІВ У СЕРЕДНІЙ ШКОЛІ

Анотація. Статтю присвячено залученню поетичної Сквородіани до системи вивчення української літератури в середній школі. Автор пропонує теоретичні засади і практичні рекомендації для ефективного осмислення творів. Стаття містить навчальну інтерпретацію віршів поетів-шістдесятників. Напрацьовано методичні моделі використання поетичної Сквородіани на уроках української літератури. У центрі уваги дослідника перебуває діалог і екзистенційний вибір людини.

Ключові слова: поетична Сквородіана, осмислення, поети-шістдесятники, навчальна інтерпретація, методична модель, урок української літератури, діалог, екзистенційний вибір.

Аннотация. Статья посвящена приобщению поэтической Сквородианы к системе изучения украинской литературы в средней школе. Автор предлагает теоретические основания и практические рекомендации для эффективного осмысления произведений. В статье предлагается учебная интерпретация стихов поэтов-шестидесятников. Предлагаются методические модели использования поэтической Сквородианы на уроках украинской литературы. В центре внимания диалог и экзистенционный выбор человека.

Ключевые слова: поэтическая Сквородиана, осмысление, поэты-шестидесятники, учебная интерпретация, методическая модель, урок украинской литературы, диалог, экзистенционный выбор.

Annotation. The article is devoted to the issue of poetic Skovorodiana to system study of Ukrainian literature in high school. The author offers a theoretical framework and practical guidelines for effective understanding works. This article contains the educational interpretation of poems by poets of the sixties. Methodological models using poetic Skovorodiana on the lessons of Ukrainian literature. The focus of the researcher is dialogue and human existential choice.

Key words: poetic Skovorodiana, understanding, poets of the sixties, educational interpretation, methodological model, lesson of Ukrainian literature, dialogue, existential choice.

Нині актуальним завданням учительства є формування політичної української нації – сильної, здатної відстояти суверенітет своєї держави, проєвропейської. Одним із кроків до цього є окреслення кола національних митців слова, яке єднатице націю і виражатиме у високохудожньому слові її духовні засади. Григорій Ключек, пропонуючи систему реформування літературної освіти, пише: «**В результаті концентрації програмів твори набуватимуть всеукраїнської знаковості, здійснюватиметься колективний пошук оптимальних методичних підходів до їхньої шкільної інтерпретації**» [2; с. 123]. Без сумніву, до письменників, твори яких кожне молоде

покоління українців має глибоко засвоїти, належить і Григорій Скворода. З окремими його творами учні познайомляться в 5-8 класах, життєпис і різножанрові тексти вивчать у контексті розділу «Давня українська література» в 9-му, проте й надалі, коли це ім'я вже не фігуруватиме в програмі, до нього слід повертатися. На новому інтелектуальному та духовному рівні, урахувуючи психологічні вікові зміни, викликані переходом до юнацького етапу дорослішання, ведемо розмову про любомудра Сквороду із старшокласниками. Особливо насиченою буде вона під час вивчення теми «Літературне шістдесятництво», адже поети, його репрезентанти, зверталися до постаті, творів, філософських ідей свого великого попередника, написавши свою оригінальну сторінку поетичної Сквородіани.

Серед пошуковуваних оптимальних методичних підходів до шкільної інтерпретації знакових творів засадничим є діалогічний. Ольга Куцевол, прагнучи багатоаспектно зреалізувати принцип діалогічності у навчанні української літератури, так теоретично обґрунтувала використання на уроках віршів про вірші: «Приймаючи положення М. Бахтіна, що діалогічність виникає з поліфонії читацьких поглядів, вважаємо за доцільне долучити до полілогу «письменника – учителя – учня» ще одного учасника – митця, котрий відгукнувся на певне літературне явище, подію, залишив поетичні спогади чи роздуми про свого співбрата по перу. Назвемо умовно такі виступи зразками «поетичної критики», за аналогією до поширеного в літературному світі явища – «письменницька критика» [3; с. 7]. У низці переваг застосування «поетичної критики» під час опанування школярами українського письменства науковець називає усвідомлення молоддю тяглості художньої творчості, безперервності діалогу поколінь митців слова, аргументуючи свою думку так: «Наша юнь, знайомлячись з віршами сучасних поетів про національних класиків, бачить, що кожна нова генерація не відкидає набуток своїх попередників, а сприймає, осмислює й переосмислює їх. Тільки так можна рухатись уперед і створювати щось нове, оригінальне, досі небувале» [3; с. 8]. Заохочення до читання Сквороди необхідне через віддаленість епохи, у яку жив і творив митець, інакшість його мови й лектури, – поезія майстрів 1960-х, які прагнули нового, модерного українського мислення, приверне школярів до далеких і водночас духовно близьких текстів.

Традиційно, розглядаючи (відповідно до чинної програми) творчість шістдесятників у в 11 класі середньої школи, учителі акцентують увагу старшокласників на їхньому новаторстві, дусі опору тоталітарній владі, – і це цілком слушно. Проте, не слід забувати й про іншу грань цього феномену: повернення до загальнолюдських і національних цінностей, рух до джерел («До джерел» називалась одна з поетичних збірок І. Драча). Георгій Касьянов науково вписав шістдесятництво як культурне явище в контекст національного розвитку, він зазначає: «Шістдесятники, діючи в рамках радянської системи, відновили суму соціально-психологічних якостей інтелігенції, які знову надали цьому термінові не тільки вульгарно-соціологічного, але й морально-етичного змісту: природну самоповагу, індивідуалізм, орієнтацію на загальнолюдські цінності, неприйняття несправедливості, повагу до природних етичних норм» [1; с. 30]. Усі названі вченим ознаки істинної інтелігенції притаманні й Григорію Сквороді, ліричному героєві його лірики, саме на них доцільно зосередитися педагогові під час прокладання місточка між творами бунтарського покоління другої половини ХХ століття і майстра ХVІІІ віку. Г. Касьянов надає великого суспільного значення цим начебто чисто психологічним змінам: «Поява такого ферменту стала першою ознакою внутрішньої деградації тоталітарної системи, яка допустила формування альтернативного інтелектуально-духовного простору» [1; с. 30]. Першість екзистенційних змін, як

джерело змін суспільних, юна людина має зрозуміти, зіставивши художні тексти поетів-шістдесятників і актуалізовані завдяки їхній поетичній Сковородіні тексти Г. Сковороди.

Пояснюючи учням явище шістдесятництва, передовсім називаємо прізвище Світличний, адже саме Іван Світличний став духовним лідером мистецько-громадянського руху в 1960-ті; це навколо нього гуртувалися молоді творчі діячі української культури. Науковець-поет був репресований радянською владою, в ув'язненні написав свої болючі й мужні *«Іратовані сонети»*. Один з них – *«Він носить все своє з собою...»* має епіграф зі Сковороди: *«Ничего я не желатель, Кромь хльба да воды»*. У творі ліричний герой-в'язень веде з Григорієм Савичем діалог, іронічний і жорстко правдивий. Твір викривальний, у його тексті за насмішкливо-невеселими фразами про те, що в нові часи *«Усе, що на тобі й з тобою, / Сам добровільно віддаси»*, ховається правда про тоталітаризм як сутність політичного режиму в СРСР, про безжальну працю його репресивної машини. Автор малює образ тихого філософа, якого ця машина покарає так само жорсткою, як і активних борців з режимом. *«... А в тундру, / Ведмедів пасти не хотів?»*, – запитує поет в Сковороди, і коментує своє питання: – *«Гай-гай! Були, що не хотіли, / І з тихих голови летіли. / А з неслухів – і поготів»*. Вірш І. Світличного в оригінальній художньо-просторічній формі розкаже учням про несправедливість і неволю в СРСР, про культурницький опір владі, про мужність залишатися собою, берегти тиху філософію добра.

Г. Сковорода не протестував проти політичного устрою імперії, шістдесятники ж піднімалися до такого рівня протесту, Г. Касьянов узагальнює розповідь про виступ проти політичних арештів (І. Дзюба, В. Чорновіл, В. Стус) у кінотеатрі «Україна» 4 вересня 1965 р.: *«Серед інтелігенції, у свідомості якої мав домінувати генетичний страх попередніх поколінь, знищених, розбещених і заляканих режимом, вихованих у душі цілковитою лояльністю до нього й покори, знайшлися люди, здатні на відкритий та ще й політичний протест»* [1; с. 49]. Відтак поети-протестанти мали моральне право закинути своєму видатному попередникові покірливість владі, відсутність відкритого протесту проти колоніального становища України.

Кожний громадянин України має усвідомити істину: людині потрібна свобода, Україні потрібна свобода! Прочитаємо в класі урочисто, в оригіналі безсмертну *«De libertate»* Г. Сковороди, зокрема рядки.

*Что то за волность? Добро в ней какое?
Ины говорят, будто золотое.
Ах, не златое, если сравнить злато,
Против волности еще оно блато...*

Прекрасно розвиває цей мотив поет-дисидент, шістдесятник Микола Руденко (*«Філософе з чарівними очима...»*). Автор-в'язень запитує, звертаючись до «людей-троглодитів», тобто відсталих, з рабською психологією:

*Як оживити ті ріденькі сходи,
Що засихати почали давно?
Як пояснити вам, що без свободи
Не зійде в душах вогняне зерно?*

Вірші зі Сковородіні допоможуть школярам ув інтелектуально-духовному пошукові відповідей, які стануть поштовхом до екзистенційного розвитку особистості. Поети також відповідають на вічні, «прокляті» питання, проте по-особливому, образно, метафорично, асоціативно – і читач має збагнути їхню зашифровану думку. Так,

Володимир Підпалый («Монументальний диптих») пояснює повернення мандрівного філософа додому потребою його думки в сучасній Україні:

*Межу переступивши з світу в світ,
перетворившись в музику чи глину –
на Україну повертає в і н
і поверта до сонця Україну.*

Величний образ вічного Сквороди, який *«поверта до сонця Україну»*, учні тлумачитимуть, пригадуючи провідні ідеї поета, світлі й гуманні.

Свген Сверстюк відзначив принцип відповідності слів життю, мужньо сповідуваний когортою українських поетів, починаючи від Г. Сквороди: «Єдність життя і слова – це традиційний профіль Стуса: в українській літературі є традиція оплачувати слово життям. По-своєму в поета-філософа Сквороди, який жив так, як писав. По-своєму в поета духовного неприйняття світу – Шевченка. По-своєму у вічного в'язня – поета Грабовського. Те саме в Лесі Українки. Всі творили без офіційного визнання, без преси» [4; с. 24]. Відтак Григорій Скворода може часто «приходити» на уроки української літератури у випускному класі, бо його образ і слово присутні у творах видатних поетів другої половини ХХ століття, зокрема тих, творчість яких, як і в поета-любомудра, відповідає вчинкам, обраній життєвій стежі.

Знайомлячи старшокласників з доробком Василя Симоненка, цитуємо його вірш *«Стільки в тебе очей...», в якому поет сповідується, заглядаючи у власну душу: «Щось у мене було / І від діда Тараса, / І від прадіда – / Сквороди»*. Тож під час розгляду творчості В. Симоненка цілком природно поставити учням завдання: знайти шевченківські та сквородинівські мотиви у віршах автора.

Є поети, у творчому наробку яких – ціла низка творів, пов'язаних з Г. Сквородою, вони – автори власної оригінальної Сквородіани. Відтак можемо дати учням індивідуальні завдання з метою дослідження поетичної Сквородіани якогось автора. Роботи матимуть характер літературознавчого дослідження з елементом Інтернет-проекту. Частина матеріалів учень знайде з допомогою системи Інтернет: відомості про автора, про його літературного героя Г. Сквороду, ілюстрації, портрети, тлумачення незнайомих слів тощо. У центрі ж дослідницької роботи перебуватиме власна учнівська інтерпретація художніх текстів, можливо, результати самостійного зіставлення віршів сучасного автора з текстами Сквороди.

Серед тем проектів, присвячених сквородинівським мотивам у творчості поетів другої половини ХХ століття, можуть бути такі, як: «Пісні Григорія Сквороди в художньому сприйнятті Івана Драча»; «Голос Сквороди у поезії Василя Стуса»; «Проблематика вінка сонетів «Скворода» Ігоря Калинця».

Вражаючої сили розділ з «Чорнобильської Мадонни» І. Драча, який автор назвав «Сучасна сквородистка», учитель прочитає й винесе на обговорення у класі. Новий історичний контекст – чорнобильський, катастрофічний – надає нових смислів історії передбачення власної смерті і готування собі могили. Не філософська, а соціальна проблематика перебуває у центрі поеми Драча. Катастрофа на Чорнобильській атомній електростанції, витік радіації, опустіле через евакуацію село, самотня бабця в ньому, яка очікує будь-кого, хто її поховає, тому не вмирає. *«Могила жде мене, / Як у Сквороди... / Сама її щодня / Довбала з місяць я. / Скінчилася моя / “Життєва міся”...»* Печально-іронічна назва розділу («Сучасна сквородистка») не стільки увиразнює спільність мотиву спокійної зустрічі смерті, скільки обвинувачує суспільство у полишеності в біді маленької людини. Маленька людина виявилася великою завдяки своїй душі, відданій рідній землі, безстрашній.

Низку інших творів І. Драча, написаних під впливом листів і пісень Г. Сковороди, учні-дослідники зможуть проаналізувати самотужки. Вони зіставлять Драчеві переспіви пісень зі збірки «Сад божественных песнь, прозябший из зерн Священнаго писання» з оригіналом, визначають педагогічні ідеї листування Г. Сковороди з М. Ковалинським, яке І. Драч подав у оригінальній поетичній рецепції.

Низка віршів Василя Стуса містить складний неоднозначний діалог ліричного героя з Григорієм Савичем, дослідити який здатна неординарна особистість, розумна й душевно тонка, чуйна. Наприклад, у вірші «Голос Сковороди» слід віднайти думки самого мандрівного філософа і їхню творчу трансформацію, здійснену автором, пояснити цю зміну. *«Трисвіте мій. Тригоре. Триголосо!»* – читаємо у цьому творі, відтак пригадаємо вчення Сковороди про три світи, а далі замислюємося над горем України, нищенням її самостійності й самотності. В. Стус завершує вірш, парадоксально використавши автоепітафію філософа про втечу від «миру-ловця».

*За мною всюди сльози. Наді мною
немало хмар сплигло. Немало кар.
І карий край – блакитною манюю
за роком рік – втікає і втіка.*

Поет-дисидент був насильницьки розлучений з Україною, його любий карий край ніби тікав від нього.

Аналізуючи вірш Стуса «Сковорода. Хвилеві трени», юний дослідник пригадає «De libertate», адже текст містить алюзію цього твору:

*Ні, ми не пецєні в своїй земній юдолі,
Зазнавши од віків достоту зла й добра,
Коли ж збереться наша агора,
скликаючи на прю, скликаючи до волі?*

Упродовж навчання літератури в старшій школі слід продовжувати реалізовувати моральний і громадянський потенціал спадщини Сковороди. В. Стус перекидає місток від «De libertate» до свого часу: образно виражає біль від колоніального становища України («Поміж народами ми лиш каріатиди»), обурюється покірністю своєї нації («Нам Посейдонів жезл тримати не дано»), – тим самим продовжує барокову стильову традицію Сковороди, утверджує його піднесення вольності, яка незмірно дорожча від злата.

Стусові трени, тобто плачі, за мотивами Сковороди – це не розпачливі зойки, а гнівне обурення рабською психологією сучасників, віра в те, що знайдеться когорта сміливців, які розбудять народ, відновлять його правічну волелюбність.

Є. Сверстюк виявив своєрідність стосунків В. Стуса з Богом, критик пише: «Василь Стус дає свій образ живої віри – живої єдності з Богом творіння як частки української тверді. <...>

*Я з ним удвох живу. Удвох існую,
коли нікого і гримить біда,
мов канонада. Він – опорятунок
для мене. Тож і мовлю: опорятуй,
мій Господи. О, порятуй на мить,
а далі я, оговтаний, врятую
себе самого сам.*

У підсвідомості поета Бог народжувався реально – більш ніж реально. Таку високу і святу самотність треба вистраждати» [4; с. 20]. Спілкування з Богом, зображене у вірші В. Стуса «В мені уже народжується Бог... (1)», нагадує зустріч ліричного героя з

Господом у «Пісні 21-й» із «Саду божественних пісень» Г. Сковороди. Прочитуємо її учням, щоб вони збагнули індивідуальність духовних пошуків будь-якої людини.

Сядем себб, брате мой, сядем для бесьды.

Сладок твой глагол живой, чистит мнѣ всѣ бѣды.

Ліричний герой В. Стуса, як і Г. Сковорода, зустрічається з Богом у просторі свого внутрішнього світу; його звернення до Божого Глагола (Біблії) не допоможе в зміні зовнішніх обставин життя, але наснажить душу в протистоянні біді.

Програмовий вірш В. Стуса «Як добре те, що смерті не боюся я...», котрий учні вивчають напам'ять, в одній з авторських редакцій містить додаткову строфу, з якою вчитель познайомить старшокласників і поставить запитання: «Який смисл цієї строфи, які емоції і думки в ній виражено, які образи в ній створено?» Пролунає строфа:

Так хочеться пожити хоч годинку,

коли моя розів'ється біда.

Хай прийдуть в гості Леся Українка,

Франко, Шевченко і Сковорода.

Мовиться про годину перед смертю; це – час підбивання підсумків і важкі миті прощання. У постатях, які названо, ліричний герой убачає сенс своєї самопожертви, бо він продовжив їхню справу – розвиток рідної культури і боротьбу за волю Батьківщини. А ще – саме ці гості з минулого допоможуть, як вірні друзі, гідно зустріти смерть.

Поставимо й інше питання: «Чому, на вашу думку, автор зняв цю строфу в останній редакції, різко обірвавши текст словами про чесний погляд у вічі народу в смертну мить?» Учні усвідомлять надзвичайну мужність поета-борця, який залишав трени у своїй душі, був готовий прийняти смерть будь-якої хвилини, без години прощання. Найстрашніше, що саме так і трапилося.

Ми переконаємо учнів у тому, що Григорій Сковорода упродовж віків залишається з нашими поетами, стаючи для них підтримкою, радником, товаришем для гострих розмов. Про значення слова, мови, з допомогою якої осмислюємо світ навколо нас і себе в ньому, розмірковує Ігор Калинець у вінку сонетів «Сковорода». Юний дослідник, який обере саме цей твір для самостійного студіювання, з'ясує поняття «вінок сонетів» і простежить за розвитком поетової думки у 14 віршах, а також спробує витлумачити узагальнення поетичного розмислу, подане в останньому, магістральному сонеті. Учитель підкаже старшокласникові, до яких віршів Сковорода слід звернутися, а відтак дослідник матиме матеріал для генетичної компаративістики. Наприклад, він відчитає в 11-му сонеті І. Калинця відгук «Пісні 28-ої» із «Саду...» Г. Сковороди. Порівняє:

Брось Коперниковски сферы.

Глянь в сердечныя пещеры!

(Г. Сковорода)

покинь копернікові сфери

...до серця глянь – в його печерах

відишукуй злагоди закон.

(І. Калинець)

І. Калинець доходить висновку про слово Сковороди, що стало віщим проводирем («Вже слово віщий проводир»). Учень-дослідник переконається в цьому, адже, за висловом І. Калинця, поет-філософ дав власну відповідь на запитання: «**Який буття святий резон / По всій Вселенній зореплинній? / Хто ми і що судилось нам?**» Ці питання важливі для всіх, тому й звертаємося ми до творів Г. Сковороди, мислителя, який запропонував свої відповіді на вічні питання людства.

Поети ХХ ст. завзято сперечалися з прославленим попередником. Дискусійний складник поетичної Сквородіани зацікавить учнів, схильних до критичного мислення, навчить аналізувати аргументи і контраргументи диспутантів, спонукає до вироблення власної філософської позиції. Матеріалом для дискусійного обговорення поезії ХХ ст. і водночас неординарного повторення творчості Г. Сквороди можуть стати поетичні міркування Д. Павличка і О. Князенка, написані в 1960-х. Д. Павличко у творі «Скворода» (1967) зображує мандрівного філософа як друга кріпаків:

*І виламавши палицю із тину,
Він темними бараками пішов
Кріпацьким дітям викладать латину,
Бентежити думками рабську кров.*

Натомість О. Князенко у диптиху «Суперечності Григорія Сквороди» (1969) дорікає Григорію Савичу за відсутність протесту проти соціального і національного гноблення України, він пише:

*Навчали юнаків багатих
(А хто із них великим став?),
їх не діждала Наша Мати
для щирих, вдалих, творчих вправ.*

*Не бачимо Вас з кобзарями,
чи вільнодумцями з старшин,
а зрідка – з учнями-панками...
Хоч завше й там були один.*

О. Князенко не сприймає поетової покірності долі навіть у смерті: «“Не поймал мене / сей мір, – хоть і ловил он” / Невже це головне? Знайшли / самі ж собі німу могилу – / спокійно їй себе дали...».

Д. Павличко вважає, що філософ не прийняв євангельського всепрощення («Святому сину покритки Марії / Пробачити не міг святої лжі»), наголошує на соціальній спрямованості творчості Сквороди, викритті ним несправедливості:

*Малоги більший тузає й тусає –
Правдиве це і вічне, як трава.
А серце в серце гляне й замерзає:
Там звір лежить з обличчям божества.*

Автори-сучасники дають діаметрально протилежні оцінки сенсу діяльності Г. Сквороди, проте збігаються в шанобливому ставленні до вибору видатного діяча національної культури. О. Князенко створює образ Г. Сквороди планетарного масштабу.

*Син України і планети,
слов'янський Фауст подорожній –
минав рутинницькі тенета
і золоті сильця вельможні.*

Д. Павличко пише свій світлий образ українця-любомудра не менш величним: «Козацький син з чолом у небесах», художньо виражає проникливість і загальнолюдське значення філософської думки Григорія Савича: «Над людством нахилився, як над потоком, / В якому видно воду аж до дна».

Обидва диспутанти-автори у своїх поетичних Сквородіанах передовсім обстоювали духовні вартості – національну гідність і соціальну справедливість. Є. Сверстюк розкрив сенс культурологічного опору шістдесятників: «То був захист вартостей. Захист вартостей у ХХ ст. – це теж твір. Якщо досі залишилося актуальним те,

що ми писали тоді, то не треба нового. До речі, новим був дух солідарності і взаємозацікавленості <...>» [4; с. 172]. Григорій Скворода не мав кола однодумців, його висока інтелектуальна й аксіологічна самотність розбивалася лише завдяки спілкуванню з Богом, тому дискусії навколо його життєвої позиції мають враховувати самотність мудреця.

Пригадаймо Сквороду під час вивчення багатогранної монографічної теми «Ліна Костенко». Вірш поетки «Ой ні, ще рано думати про це...» уже першою фразою інтригує читача, а в другій строфі відсилає нас до останніх днів життя Г. Сквороди, що стали легендою. Поставимо учням запитання: «Що відмінне і що спільне бачить Ліна Костенко у своєму часі і давно минулому, сквородинівському?» Старшокласники наводитимуть рядки і тлумачитимуть їх смисли. Знайдуть відмінності, які полягають у реактивності нашої доби, у втручанні людини в природу: «*Світ мене ловить, ловить... доганя! / Час пролітає з реактивним свистом*», «*Невже я з'їм те яблуко-гібрид, / що навіть дух його мені набрид?!*» Такі різні історичні часи поєднуються завдяки митцям, які мають спільні духовні цінності. Тому-то і з'являється у вірші химерна візія: київським Подолом ідуть двоє – Скворода і наша поетка. Дивуються ліс і трави («*Жива із кам'яним!*»), а люди не вірять своїм очам.

Поставимо перед учнями стилістичну проблему: «Яка роль живого мовлення у цьому вірші? Чиї голоси ви чуєте в ньому?» Школярі переконуються, що вірш цікавий мовленням його героїв, адже ліричний монолог героїні діалоговано: вона звертається до Григорія Савича, чує його слова у відповідь, лунає також полілог оточення (ми чуємо голоси лісу, трави, перехожих). Лірична героїня запитує мандрівного філософа про найважливіше для себе як митця:

*Григорій Савич! – тихо шепочу.
Минає день, минає день, минає день!
А де ж мій сад божественних пісень?*

Підготовлені учні виразно прочитають уривки із «Саду...» Г. Сквороди, щоб нагадати класові високі зразки прекрасної поезії, – досягти такого рівня творчості прагне будь-який поет. Репліка Сквороди дана іронічно, з тонким філософічним гумором; учні помітять, що Л. Костенко раптом відмовилась від віршування і цю строфу написала прозою:

*Прикипіли ноги до постаменту, хліб у торбі
закам'янів. – Біда, – каже Григорій Савич. –
Він мене таки спіймав, цей світ, добре хоч,
що на тому світі. Нічого, яюсь відитовхнуса
від постаменту, та й підемо.*

Учитель пояснить, що йдеться про пам'ятник Г. Сквороді (скульптор І. Кавалерідзе, 1977 р.), встановлений у Києві на Контрактовій площі, навпроти Києво-Могилянської академії. А учні спробують інтерпретувати іронію Сквороди-пам'ятника та його химерну ходу поряд з поеткою кінця ХХ століття.

Завершення вірша може стати підсумком знайомства школярів з Григорієм Сквородою, адже остання строфа тексту Ліни Костенко містить образне вираження сенсу спілкування з великим поетом, її поетичне «ми» може стосуватися кожного з нас і українського народу в цілому:

*Він твердо ставить кам'яну стопу.
Йдемо крізь ніч, крізь бурю у степу.
Крізь дощ і сніг, дебати і дебюти.
Ми є тому, що нас не може бути.*

Парадоксальне завершення вірша (*«Ми є тому, що нас не може бути»*) утверджує вічність здавалося б ірреальних речей – духовних цінностей, мистецтва, національної самоідентичності, спадкоємності поколінь.

«Шістдесятники започаткували свободу іншого вибору. З дипломами про вищу освіту їх не хотіли приймати кочегарами, перед ними закривалися двері редакцій й відкривалися брами тюремні. Це не був вибір героїчного шляху – то був тільки вибір дороги чесної. Йшлося про оборону вартостей, яких не можна здавати ніколи, ні за яких умов» [4; с. 170], – так Є. Сверстюк пояснює аксіологічну особливість шістдесятників як особистостей, рішучих і відданих. Їхній вибір збігається з морально-етичним вибором Сквороди. Григорій Савич також вибрав просто дорогу чесно, і з неї не зійшов. Тому поетична Сквородіана поетів-шістдесятників стане плідним матеріалом не тільки для опанування творчості нових для старшокласників поетів доби «відлиги» 1960-х, не тільки для дальшого осягнення феномену Григорія Сквороди, а й для власного, індивідуального, внутрішнього (екзистенційного) вибору себе, свого місця у реальному світі та в ірреальному, проте такому важливому, засадничому, непроминальному світі духовних цінностей.

Список використаних джерел

1. Касьянов Г. Незгодні: українська інтелігенція в русі опору 1960-80-х років / Георгій Касьянов. – К. : Либідь, 1995. – 224 с.
2. Клочек Г. Зі студій про літературну освіту / Григорій Клочек. – Тернопіль : Навчальна книга – Богдан, 2013. – 192 с.
3. Куцевол О. Життя і творчість письменника в дзеркалі «поетичної критики»: [навчальний посібник] // Ольга Куцевол. – Вінниця : б. в., 280 с.
4. Сверстюк Є. Правда полинова / Євген Сверстюк. – К. : Вид. дім «Києво-Могилянська академія», 2009. – 304 с.

Стаття надійшла до редакції 03 квітня 2015 року.

УДК 016:929 Сковорода

*Ольга Шкира, Алла Яковенко
(м. Переяслав-Хмельницький)*

ДОСЛІДЖЕННЯ СВІТОБАЧЕННЯ ТА СВІТОВІДЧУТТЯ ГРИГОРІЯ СКОВОРОДИ ЗАСОБАМИ БІОБІБЛІОГРАФІЇ

Анотація. *Стаття висвітлює бібліографічну роботу університетської бібліотеки у рамках проекту «Сковородіана».*

Ключові слова: *бібліографічний покажчик, сквородинознавство, університетська бібліотека, краєзнавчий каталог.*

Аннотация. *В статье проанализирована библиографическая работа университетской библиотеки у рамках проекта «Сковородиана».*

Ключевые слова: *библиографический указатель, сквородиноведение, университетская библиотека, краеведческий каталог.*

Annotation. *The article presents bibliographical work of university library within the framework of the project "Skovorodiana".*

Key words: *bibliographical reference, Skovoroda study, university library, regional catalogue.*

В умовах розбудови суверенної України, котра проголосила своєю державною політикою національно-культурне відродження, великого значення набуває питання бібліотечного краєзнавства, основним змістом якого є виховання любові та дбайливого ставлення до рідної землі, її ресурсів, пам'яток історії та культури, поваги до інших націй і народностей, до розвитку науки, мови, літератури, народної творчості та мистецтва краю, до вивчення місцевих традицій та примноження культурного надбання.

Переяслав-Хмельницький – місто більш як з тисячолітньою історією, що посідає особне місце в національному житті українців. Сьогодні це місто-музей, де зосереджені безцінні пам'ятки нашої духовності, та етнографічний центр, що відображає процес формування української нації. Переяславська земля є центром формування і нашої державності.

Багатовікова історія України характеризується яскравою крайовою самобутністю, що знаходить свій прояв і в культурі, і в усній народній творчості, і в літературі. Життя та творчість, а відтак, і біографії відомих українців є органічною частиною нашого духовного і культурного спадку. Вносячи історичний досвід українського народу до світової духовної скарбниці, треба усвідомлювати, що життєписи творців національної культури повинні бути ретельно дослідженими і дбайливо введеними до наукового обігу, доведені до свідомості широких кіл громадськості. Біографії і біографіка є неодмінними складовими бібліотечної діяльності, що визначають певні форми праці книгозбірень. Розвиток та диференціація різних наук зумовили і виникнення великої кількості довідково-бібліографічних засобів, які становлять певну систему ресурсів української біографістики. Значна частина краєзнавчих бібліографічних видань – це персональні покажчики, які разом з подібними посібниками краєзнавчого характеру допомагають створити панораму культурного життя України.

Узагалі, біобібліографія – вагома наукова галузь. Хронологічна й тематична систематизація дає можливість по-новому поглянути на здійснене в тій чи іншій галузі, побачити ким насправді є та чи інша особа, як вона розвивалася, причому без тенденційних ідеологічних напластувань, а так, як про це свідчать підтверджуючі факти бібліографії.

В історії кожного народу є особистості, які завжди будуть у центрі уваги дослідників і нащадків. Для українців серед багатьох постатей таким є Григорій Савович Сковорода – своєрідне явище в культурному і духовному житті другої половини XVIII століття. Його громадсько-політична й літературна діяльність має величезне значення в історії розвитку національної культури і щедро впливає на кожне покоління мислителів. Свого часу Сковорода самовіддано утверджував українську духовність, був її будителем і оборонцем. Роздуми мислителя зосереджувалися навколо проблем людини, її щастя, спорідненої праці, морального вдосконалення, врешті, свободи й незалежності. Переяславській прадавній землі судилося стати на якийсь час притулком для поета й філософа. Переяславщина стала для нього поштовхом у подальшій науково-філософській, просвітницькій та літературній діяльності. Тому наше місто заслужено є одним із сквородинівських центрів, де всебічно і систематично досліджується творчість мислителя.

Постать Г. С. Сковороди, видатного українського філософа і письменника, – неординарна, тому постійно приваблює до себе літературознавців, істориків, філософів і бібліографів. Дослідженню життя і творчості письменника присвячено тисячі книжок, дисертаційних і монографічних досліджень, газетних і журнальних публікацій. Відбуваються Всеукраїнські та Міжнародні наукові конференції, Міжнародні Сковородинівські читання та різні заходи зі вшанування пам'яті великого генія.

У цьому контексті бібліотека Переяслав-Хмельницького ДПУ ім. Г. С. Сковороди, яка є членом Української бібліотечної асоціації, продовжує залучати науковців і тих, кому не байдуже надбання сквородиністики, до вивчення його творчої спадщини. Колектив бібліотеки працює над низкою проєктів у рамках творчої лабораторії *«Книга. Бібліотека. Суспільство»*. Одним із таких творчих і довготривалих проєктів (започаткований у 2002 році) є проєкт *«Сковородіана»*. Безперечним досягненням є випуски біобібліографічних посібників. Документальний збір і обробку матеріалів здійснює головний бібліограф Алла Яковенко. Праця над кожним покажчиком – це наукове дослідження з вивчення творчої спадщини та матеріалів про життя, діяльність Г. Сковороди з метою максимального виявлення всіх опублікованих творів мислителя та літератури про нього. Книжки про книжки – це і є бібліографічні видання.

Зацікавленому читачеві пропонується зібрана біобібліографія, котра була видана у трьох випусках науково-допоміжних біобібліографічних покажчиків. Вперше препринт *«Григорій Сковорода (1722 – 1794)»* вийшов у 2006 році, а випуск перший, значно доповнений і перероблений, – у 2009. Суттєве збільшення поданого матеріалу, порівняно з попереднім виданням, дає можливість повніше представити непересічну особистість Г. Сковороди та його багатогранну діяльність, яка здобула широке міжнародне визнання. Праця над покажчиками вимагала ретельних пошуків матеріалів, уточнень, опрацювання унікальних видань. Використано 953 одиниці бібліографії, вміщено матеріали, опубліковані за період 1899 - 2006 роки. Ці видання отримали схвальну рецензію *«Сучасний розвиток бібліографічної Сковородіани»* від керівника центру науково-бібліографічної інформації НБУВ, доктора наук із соціальної комунікації Тетяни Добко у часописі *«Бібліотечний вісник»* за 2007 рік, № 3. В ній зауважено, що ці видання

безперечно поживлять цікавість науковців і студентської молоді до пізнання та осмислення духовних надбань українського народу.

Показчик другого випуску, в якому використано 530 одиниць бібліографії, побачив світ у 2010 році. В ньому описані документи, видані впродовж 1967 – 2009 років. У «Віснику книжкової палати» за 2011 рік, № 12 розміщено рецензію «Гідне продовження бібліографічної Сквородіани» молодшого наукового співробітника НБУВ Юлії Левченко, яка дала позитивну оцінку цьому виданню.

До 290-ї річниці з дня народження видатного мислителя вийшов третій випуск біобібліографічного показника, який подає найрізноманітнішу інформацію щодо питань, пов'язаних із життям та творчістю поета і філософа Григорія Сквороди. Використано та описано 597 одиниць бібліографії, які видано впродовж 1945 – 2012 років. Джерелами відбору документів для посібників стали фонди університетської бібліотеки, Центру Сквородинознавства, меморіального музею академіка В. Заболотного, меморіального музею Г. С. Сквороди, колекції книг із архівів професорів А. П. Коцура, Ю. Бойка-Блохина, І. П. Стогнія, І. М. Ярового, Д. С. Мазохи, викладача Г. М. Верби, особистого архіву М. І. Сікорського. Укладачі вдалися до максимально повного введення у показчик окремо виданих книжок, наукових статей, публіцистичних виступів, рецензій, промов, матеріалів збірників наукових праць, конференцій та дипломних робіт студентів.

Увійти в документальний матеріал спадщини Г. Сквороди у першому випуску показника допомагає вступна стаття ректора ПХДПУ ім. Г. С. Сквороди, доктора історичних наук, професора, академіка НАПН України Віктора Коцура «Мандрівний «старчик» чи великий філософ і учитель сучасності» та стаття наукового працівника, завідувача меморіальним музеєм Г. Сквороди Валентини Нікітіної «Переяславщина в житті Г. С. Сквороди». Також подається відгук на препринт біобібліографічного показника «Григорій Скворода (1722 – 1794)» Тетяни Добко, в якому вона дає об'єктивну оцінку дослідницькій праці наукових працівників бібліотеки ПХДПУ ім. Г. С. Сквороди.

Біобібліографічний показчик відкриває довідка «Короткий літопис життя і творчості» Г. Сквороди з переліком основних дат, які розміщуються в прямій хронології, після зазначеного року подано короткий запис основної події.

Укладачами вдало розроблена структура показчиків. Детальна систематизація дозволяє швидко знайти відображені матеріали з широкого спектру публікацій: *Літературно-педагогічна спадщина Г. Сквороди; Матеріали про життя та діяльність Г. Сквороди (Історія, економіка, політика; Педагогіка; Мовознавство, фольклор і літературознавство; Художні твори про Г. С. Сквороду; Мистецтво; Релігія; Філософія, етика, естетика та психологія)*. Тут відображені публікації про життєвий шлях, педагогічну та літературну діяльність філософа, про його філософські погляди, погляди на релігію та виховання. Посібники містять розділи *Бібліотекознавство та бібліографічні матеріали; Вшанування пам'яті Г. С. Сквороди*. Усі документи розміщені у хронологічному порядку, а в межах року – за абеткою прізвищ авторів та назв праць. Окремі цитати із творів мислителя, його крилаті вислови подано в першому випуску в розділі *«Крилиця мудрості Сквороди»*. У другому випуску окремо подано *Додатки (Вічний Скворода; Поетична Сквородіана; Книжкова галерея)*, в яких зібрано витяги з публікацій та поетичні твори із зазначенням місцезнаходження документів. У третьому випуску виокремлено *Додатки «Крізь призму науки та творчості» (німецькі дослідники Д. Блохин і В. Яцен про Г. С. Сквороду; художники Г. Єгорова і С. Сорока про Г. С. Сквороду)*. В них представлено наукові статті відомих дослідників-сквородинознавців, з якими колектив

бібліотеки тісно спілкується та співпрацює. Дарина Блохин – кандидат педагогічних наук, доктор філософії, член-кореспондент Української Академії в Нью-Йорку, котра проживає в Німеччині. Вона має близько ста різних наукових, публіцистичних статей і книжок. Володимир Янцен – кандидат філософських наук, вільний публіцист, автор біографічних досліджень про Дмитра Чижевського. Ганна Єгорова – Заслужений художник України, викладач кафедри образотворчого мистецтва та дизайну Дніпропетровського національного університету. Автор шестисот портретів, жанрових картин, пейзажів, натюрмортів, які знаходяться в музеях та приватних колекціях України, Росії, Німеччини, Франції, США, Китаю, Іспанії, Хорватії, Ізраїлю, Угорщини, Швеції. Учасник міжнародних, всеукраїнських та регіональних виставок. Сергій Сорока – випускник історичного факультету Переяслав-Хмельницького ДПУ імені Григорія Сковороди. Також він навчався в Київському університеті імені Бориса Грінченка за спеціальністю «Образотворче мистецтво». Його серія картин демонструється в університетській бібліотеці. Вносячи нові нюанси у процес реставрації біографічних даних, додатки стимулюють незаангажований, суб'єктивний погляд на спадок видатного мислителя-гуманіста й просвітника.

Для ефективнішого використання покажчиків напрацьований довідково-пошуковий апарат, який складається з:

- іменного покажчика, в якому наведено прізвища авторів, співавторів, упорядників, редакторів та інших осіб, відомості про яких є в бібліографічних записах;
- переднього слова від упорядників;
- схеми групування матеріалу (змісту).

Бібліографічний опис і скорочення слів здійснено за чинними в Україні стандартами. Хочеться звернути увагу користувачів на те, що розкриттю матеріалів сприяють анотації до кожного опрацьованого джерела, які коротко відображають та розкривають зміст книжки, статті тощо, заощаджуючи час науковця для творчої праці.

Покажчики доповнені цікавими фотосвітлинами Віктора Сокола, які дають уявлення про скарбницю нашого міста – Меморіальний музей Григорія Сковороди.

Науково-допоміжні біобібліографічні покажчики адресовано науковцям, викладачам та аспірантам, студентам, усім, хто цікавиться науковою думкою та історією України.

Бібліографи-укладачі видань – О. Шкира, О. Нефедова, А. Яковенко, І. Корж, Л. Губар, А. Глієва, Л. Забарило, Т. Мельник, Т. Деркач. Титульний аркуш та зміст видання представлено українською та англійською мовами (переклад Н. Обертій, бібліографа). Наукові редактори видань – ректор ПХДПУ ім. Г. С. Сковороди, доктор історичних наук, професор В. Коцур, доктор філософських наук, професор І. Стогній, керівник Центру Сковородинознавства, доктор філологічних наук, професор М. Корпанюк та доктор філософських наук, професор О. Базалук. Комп'ютерний дизайн і верстку здійснено А. Спіжовою та В. Єфіменко.

Повнотекстовий електронний варіант покажчиків представлено на сайті бібліотеки: <http://library-phdpu.edu.ua>

Одне з найважливіших завдань нашої бібліотеки – донести до сучасного українського читача творчий спадок Григорія Сковороди, цілюще джерело, з якого черпають наснагу ще десятки поколінь. Сьогодні наші бібліографічні покажчики уже затребувані і цілеспрямовано використовуються науковцями, студентами університету, музейними працівниками, школярами міста.

Григорій Савович Сковорода, визначний філософ, народний навчитель, мислитель, письменник-просвітник залишив нащадкам дорогоцінну спадщину – власноручний список своїх творінь і короткий напис на розгадку наступним поколінням: «Світ ловив мене, але не спіймав». У творчому плані він як особистість вражає невичерпністю теми, а його духовний світ та світ сквородиніани безмежні. Тому працівники бібліотеки продовжують збирати матеріал для випуску наступного бібліографічного видання, щоб і надалі долучатися до славної Сковородинівської традиції. За 12 років зібрано близько 2 500 одиниць бібліографії. До 300-річчя від дня народження Григорія Сковороди, що відзначатиметься у 2022 році, бібліотека готує зведений біобібліографічний нарис.

У 2009 році вузівська бібліотека започаткувала підготовку бібліографічних видань про життя й діяльність відомих в Україні діячів, чие життя пов'язане з Переяславом, в серії «Наукова еліта Переяславщини». Біобібліографічний нарис «Верба Григорій Митрофанович», що продовжує цю серію, опрацювання якої здійснюється в рамках бібліотечної творчої лабораторії, присвячено багаторічному викладачеві педагогічного університету, науковцеві, авторитетному сквородинознавцеві. До нарису входять сім розділів: *Автограф; Основні дати життя та діяльності; Бібліографія; Учитель, людина, громадянин; Нагороди, звання, подяки; Фотомиттєвості; Післямова*. Готуючи нарис, фахівці університетської бібліотеки разом із донькою Г. М. Верби Тетяною Вербою-Овсієнко користувалися фондами університетської бібліотеки, власними матеріалами науковців, переданими ними до бібліотеки чи надісланими електронною поштою, матеріалами з родинного архіву. Нарис містить інформацію про життєвий і творчий шлях та науково-педагогічну діяльність Г. М. Верби, бібліографію його праць, листи, нагороди та відзнаки, світлини із сімейного архіву. Науковими редакторами видання стали відомі вчені: академік НАПН України, доктор історичних наук, професор В. Коцур та доктор філософських наук, професор О. Базалук. Особливим захопленням науковця була філософсько-богословська спадщина Григорія Сковороди. Монографія дослідника «Ключ до християнської філософії Григорія Сковороди» (2007) стала унікальним явищем в історії сквородинознавства та помітно розширила межі сквородинознавчих досліджень. З метою глибшого опанування студентами основ сквородинівського вчення, Григорієм Вербою створено навчальний посібник «Сковородинознавство» (2008) та запроваджено тематичний спецкурс, які є найбільш затребуваними й активно використовуються на сайті бібліотеки.

Переяславщина – край багатий своєю історією, яку бережуть для нащадків музеї. В них зосереджені унікальні рідкісні видання XVII – XIX століть – рукописи і книги видатних діячів, поетів, мислителів і гуманістів. Тому бібліографи бібліотеки створюють Зведений краєзнавчий каталог на базі музейних фондів міста, приватних колекцій, краєзнавчого каталогу університету. Зокрема, триває праця над створенням краєзнавчого каталогу «Фонд музею Г. С. Сковороди». Як відомо, меморіальний музей створений у колишньому приміщенні колегіуму, де викладав поетику видатний філософ і педагог. Визначну роль у навчанні та розширенні світогляду студентів відіграла бібліотека колегіуму. В наші дні тут зберігаються книжки, якими користувалися Сковорода та його учні. Також музейні фонди зберігають твори самого просвітителя, літературу про його життя та творчість, написану І. Ф. Драчем, Ф. М. Поліщуком, В. Я. Стадниченком та іншими письменниками. Починаючи з 2002 року, писемні фонди меморіального музею Григорія Сковороди стали об'єктом бібліографічного дослідження, яке проводять співробітники бібліотеки. За цей час досліджено і здійснено наукове опрацювання близько 2000 джерел. Вони різні за форматом, писані латиною і старослов'янською мовами. Оскільки об'єктами бібліографічного опису були не лише книжки, але й наукові

журнали та збірники, проводився також і аналітичний опис писемних джерел. Наразі продовжується бібліографічний опис книг з фондів музею, які є вагомими історичними пам'ятками і базою для вивчення світової історії книги та книжкової справи, літератури та мистецтва, історії науки та техніки.

У рамках творчого проекту «Сковородіана» в наукових збірниках і фахових періодичних виданнях були опубліковані статті бібліотечних працівників, присвячені життю та діяльності Г. С. Сковороди:

1. Яковенко А. Краєзнавчий каталог як головна ланка в системі краєзнавчих бібліографічних ресурсів / А. Яковенко // Гуманітарний вісник Державного вищого навчального закладу «Переяслав-Хмельницький державний педагогічний університет ім. Григорія Сковороди»: наук.-теорет. зб. / гол. ред. В. П. Коцур. - Тернопіль, 2006. - Спец. вип.: Педагогіка. - С. 397 – 405.

2. Забарилло Л. Писемний фонд меморіального музею Г. С. Сковороди в місті Переяславі-Хмельницькому як об'єкт бібліографічного дослідження / Л. Забарилло // Григорій Сковорода - духовний орієнтир для сучасності : зб. наук. праць Переяслав-Хм. 13-х Сковородинівських чит. : у 2 кн. / відп. ред. М. П. Корпанюк. – К., 2007. - Кн. 2. - С. 268 – 278.

3. Яковенко А. Безмежний світ Сковородіани / А. Яковенко // Григорій Сковорода - духовний орієнтир для сучасності : зб. наук. праць Переяслав-Хм. 13-х Сковородинівських чит. : у 2 кн. / відп. ред. М. П. Корпанюк. – К., 2007. - Кн. 2. - С. 299 – 302.

4. Шкира О. Пам'ять нащадків (Увічнення постаті Григорія Сковороди у Переяславі-Хмельницькому) / О. Шкира // Григорій Сковорода - духовний орієнтир для сучасності : зб. наук. праць Переяслав-Хм. 13-х Сковородинівських чит. : у 2 кн. / відп. ред. М. П. Корпанюк. – К., 2007. - Кн. 2. - С. 294 – 298.

5. Шкира О. І. Проблеми бібліотечного краєзнавства / О. І. Шкира, Т. Л. Деркач // Київщинознавство : навч. посібник / за ред. В. П. Коцура. – К., 2007. - С. 206 – 215.

6. Шкира О. І. Безмежний світ Сковородіани : дайджест бібліотеки ДПУ ім. Г. Сковороди / О. І. Шкира, А. М. Яковенко, Л. М. Забарилло // Шкільна бібліотека. - 2008. - № 6. - С. 57 – 70.

7. Шкира О. Бібліографічна Сковородіана / О. Шкира // Наукові записки з української історії : зб. наук. ст. / [гол. ред. В. П. Коцур]. - Переяслав-Хм. ; Корсунь-Шевченківський, 2009. - Вип. 22. - С. 291.

8. Деркач Т. Л. Верба Григорій Митрофанович : біобібліограф. нарис / Т. Л. Деркач // Наукові записки з української історії : зб. наук. ст. : до 60-річчя ректора Ізмаїльського держ. гум. ун-ту О. М. Лебеденка / [гол. ред. В. П. Коцур ; заст. гол. ред. Орлик В. М.]. - Переяслав-Хм. : Гавришенко В. М., 2011. - Вип. 26. - С. 413 – 414.

9. Яковенко А. «Григорій Сковорода (1722-1794)» : науково-допоміжний бібліографічний покажчик / А. Яковенко // Наукові записки з української історії : зб. наук. ст. : до 60-річчя ректора Ізмаїльського держ. гум. ун-ту О. М. Лебеденка / [гол. ред. В. П. Коцур, заст. гол. ред. Орлик В. М.]. - Переяслав-Хм., 2011. - Вип. 26. - С. 418 – 419.

Ці матеріали використовуються у проведенні Міжнародних і Всеукраїнських Сковородинівських читань, (на базі Переяслав-Хмельницького державного педагогічного університету імені Григорія Сковороди), викладання спецкурсу «Сковородинознавство» для магістрантів університету, а також для наукових потреб фахівців музейної справи.

Загальнолюдський зміст творчості Григорія Сковороди інтегрується у сучасність, робить її близькою і зрозумілою сьогоднішнім читачам. У неї є один прекрасний символ: Сковорода порівнював слово про божественну істину з маленьким зерням. Це зернятко

здається мізерним, але коли воно попаде в сіяюче любов'ю серце, то сховані в ньому численні сади зазеленіють і розцвітуть.

Список використаних джерел

1. Григорій Митрофанович Верба : біобібліограф. нарис / [уклад. : О. І. Шкира, А. М. Яковенко, [та ін.]; гол. ред. : В. П. Коцур] ; ДВНЗ «Переяслав-Хм. ДПУ ім. Григорія Сквороди». – Переяслав-Хм. : СКД, 2010. – 326 с. – (Наукова еліта Переяславщини).
2. Добко Т. Сучасний розвиток бібліографічної Сквородіани / Тетяна Добко // Бібліотечний вісник. – 2007. – № 3. – С. 9 – 13.
3. Левченко Ю. Гідне продовження бібліографічної Сквородіани / Юлія Левченко // Вісник Книжкової палати. – 2011. – № 12. – С. 21 – 22.
4. Патока В. Сучасні літературознавчі бібліографічні посібники – одне з важливих науково-інформаційних джерел з питань філології / В. Патока // Бібліотечна планета. – 2003. – № 2. – С. 4 – 6.
5. Потапенко О. Серце духовності університету / О. Потапенко // Олександр Іванович Потапенко : біобібліограф. нарис : наук.-метод. посіб. / [уклад. : О. Шкіра, Л. Губар, Т. Деркач, А. Глієва та ін. ; гол. ред. В. Коцур] ; ДВНЗ «Переяслав-Хм. ДПУ ім. Григорія Сквороди». - Переяслав-Хм. : СКД, 2013. - 308 с. - (Наукова еліта Переяславщини).
6. Рева Л. Деякі проблеми розвитку української біографіки / Л. Рева // Бібліотечна планета. – 2000. – № 2. – С. 39 – 41.
7. Сікорський М. І. Національний історико-етнографічний заповідник «Переяслав» / М. І. Сікорський // Культура. Історія. Традиції. – 2003. – № 2. – С. 4 – 5.
8. Григорій Скворода (1722 - 1794) : біобібліограф. покажч. : [препринт] / уклад. : О. Шкира, А. Яковенко, І. Корж [та ін.]. – Переяслав-Хм. : Ризографіка, 2006. – 166 с.
9. Григорій Скворода (1722 - 1794) : наук.-допом. біобібліограф. покажч. / [уклад. : О. Шкира, А. Яковенко, І. Корж та ін. ; за ред. В. П. Коцура]. – 2-ге вид., перероб. і доп. – К., 2009. – Вип. 1. - 217 с.
10. Григорій Скворода (1722 - 1794) : наук.-допом. біобібліограф. покажч. / [уклад. : О. Шкира, О. Нефедова, А. Яковенко, І. Корж та ін.; за ред. В. П. Коцура]. – Донецьк : Нац. гірнич. ун-т, 2009. – Вип. 2. - 195 с.
11. Григорій Скворода (1722 - 1794) : наук.-допом. біобібліограф. покажч. / [уклад. : О. Шкира, О. Нефедова, А. Яковенко, І. Корж та ін.; за ред. В. П. Коцура]. – Переяслав-Хм. : Кондор, 2012. – Вип. 3 : до 290-річ. з дня народження. – 208 с.

Стаття надійшла до редакції 21 лютого 2015 року.

УДК 089:929 Сковорода

Ірина Щербак
(с. Сковородинівка, Харківської обл.)

ТРЕНІНГ ІЗ ТАЙМ-МЕНЕДЖМЕНТУ В НАЦІОНАЛЬНОМУ ЛІТЕРАТУРНО-МЕМОРІАЛЬНОМУ МУЗЕЇ ГРИГОРІЯ СКОВОРОДИ ЯК НОВИЙ ФОРМАТ ЗНАЙОМСТВА З ФІЛОСОФСЬКИМИ КАТЕГОРІЯМИ ЧАСУ І ВІЧНОСТІ ГРИГОРІЯ СКОВОРОДИ

***Анотація.** Розвідка присвячена висвітленню досвіду Національного літературно-меморіального музею Г. С. Сковороди в організації нових форм опанування вчення філософа-письменника за допомогою інноваційних методів, зокрема тренінгу з тайм-менеджменту.*

***Ключові слова:** вчення Г. Сковороди про Бога, вічність, природу, час, людину, Біблію, музейний продукт, тренінг, відвідувачі.*

***Аннотация.** Статья посвящена освещению опыта Национального литературно-мемориального музея Г. С. Сковороды в организации новых форм освоения учения философа-писателя при помощи инновационных методов, в отдельности тренинга с тайм-менеджмента.*

***Ключевые слова:** учение Г. Сковороды о Боге, вечности, природе, времени, человеке, Библии, музейный продукт, тренинг, посетитель.*

***Annotation.** The article is devoted to the experience of the National Literary Memorial Museum of H. S. Skovoroda in mastering new forms of philosopher-writer teaching using innovative methods, including training on time management.*

***Key words:** Skovoroda's teaching about God, eternity, nature, time, person, the Bible, museum product, training, a visitor.*

Окрім основної функції – збереження культурної спадщини, музеї сьогодні виконують роль комунікаційних точок, де відвідувач безпосередньо стикається з історією. Музеям доводиться конкурувати не з освітніми чи науковими центрами, а з розважальними закладами, які пропонують безліч варіантів проведення вільного часу. Дедалі важче зацікавити людину і стимулювати її прийти до музею, тому постала необхідність урізноманітнення форм взаємодії з відвідувачами. Виникає потреба у створенні нового креативного музейного продукту, який би привабив нового клієнта і змусив стати постійним товаришем того, хто вже був у музеї й бажає вкотре його відвідувати.

«Музейний продукт – результат діяльності музею, що постає у матеріально-речовій, нематеріальній чи інформаційній формі; має творчий нестандартизований характер» [2; с. 68]; комплекс товарів і послуг, які може запропонувати музей своїм відвідувачам. Сюди можна зарахувати екскурсію, огляд експозиції, участь у конференції, семінарі чи будь-якому мистецькому заході, можливість придбання сувенірної продукції, тощо.

«У контексті музейного маркетингу поняття продукту можна розглядати на трьох рівнях: основний продукт, фактичний продукт і доданий продукт. Основний продукт

відображає потреби та переваги з погляду споживача. Хтось із відвідувачів може прагнути пізнання, хтось – відпочинку, інші – спілкування. Фактичний продукт – матеріальний – самобутні риси самого музею та його пропозиції. Сюди може належати архітектура будівель, вигляд центрального входу, ресторанів та крамниць, експозиції та освітні програми. Доданий продукт – це додаткові переваги, що їх пропонує музей, наприклад, членство, приватні екскурсії, спілкування з керівництвом» [3; с. 45].

Завдання сучасного музею – не лише зберігати, експонувати і вивчати предмети, пропагувати інформацію, а й зуміти привабити відвідувача. Важливо визначити суб'єкт і об'єкт музейної діяльності: що можна запропонувати, яка цільова аудиторія, а також представити свої послуги у більш вигідному світлі, ніж інші організації, аби залучити до співпраці якомога більше людей, задовольнити їхні вимоги. Для цього необхідно поглянути на проблему з різних боків, зрозуміти, чого людина чекає від знайомства з музеєм. При цьому варто не забувати про різні типи споживачів (дорослі, діти, науковці, випадкові відвідувачі, туристи тощо), щоб не допустити розчарування відвідувача від послуги через його функціональні (матеріальні) та емоційні затрати.

Прийшовши до музею, людина прагне отримати ексклюзивну інформацію чи побачити єдині у своєму роді речі, навчитися чогось нового, бути задіяною в інтерактиві або майстер-класі, відпочити, отримати позитивні емоції. Ну і, звичайно, важливою спонукою для відвідувачів є прагнення отримати естетичну насолоду.

У Національному літературно-меморіальному музеї Г. С. Сковороди більше орієнтуються на приваблення до музею молоді аудиторії, яка у разі плідного успішного знайомства приведе у майбутньому своїх дітей. Це не означає, що не проводиться робота стосовно задоволення потреб інших типів відвідувачів, проте останнім часом залучаються новітні форми роботи, що користуються великим запитом саме у молоді, яка завжди є активною і готова експериментувати.

Зокрема, співробітниками музею Григорія Сковороди було розроблено тренінг із тайм-менеджменту «Час життя дорогоцінний». Здавалося б, дещо незвична послуга як для літературно-меморіального музею, проте практика показала, що людям це цікаво і вони хотіли б відвідати таке заняття. Окрім того, співробітники врахували той факт, що будь-який музейний продукт має концентруватися на музейному предметі, а не бути відірваним від проблематики музею. У цьому випадку відправною точкою для створення тренінгу став оригінальний годинник, який належав Григорію Сковороді.

Варто зазначити, що проблема раціонального використання часу була актуальною завжди. У філософії існує чимало різноманітних трактувань часу. Розуміння цієї категорії, погляди на неї змінювалися. Так, наприклад, Мартін Гайдеггер, Жан Поль Сартр і Йоханнес Фолькельт тлумачать час реалістично: «часу немає, ні в суб'єкті, ні в об'єкті, ні всередині, ні зовні, але він є раніше за будь-яку суб'єктивність чи об'єктивність, бо він є умовою самої можливості для цього «раніше». Час відіграє більшу роль, як це вже підкреслювали Аврелій Августин і Готфрід Вільгельм Лейбніц, як спосіб існування людини, в якому вона обов'язково має пережити минуле, теперішнє і майбутнє, тому час можна розглядати як безумовну передумову буття людини. Еммануїл Кант вважав, що час – це формальна апріорна умова всіх явищ взагалі» [1; с. 77].

Г. Сковорода не виокремлює власне історичний час і задовольняється протиставленням часу давнього і нового. Він вказує на те, що час поділяється на теперішнє, минуле і майбутнє, і розглядає його у зв'язку з людиною. Майбутнє нам не належить, і ми не можемо його передбачити: *«Не наше то, что породит будуща пора. / Днешній день только наш, а не утренній час. / Не знаем: что принесет вечерняя Заря?»* [8; с. 75]. Він пропонує сумніватися в істинності й реальності майбутнього.

Людина не може собі привласнити не лише майбутнє, а й минуле: *«Не наше то уже, що пройшло мимо нас»* [8; с. 74]. Єдиний час, в якому існує людина, – теперішній, але й він їй не належить. Життя спливає, витрачається на дрібниці, сповнюється гріхів і жалю і не насичується богоугодними справами. Людина не цінує час, хоча має дбати про нього як про найдорожче в житті: *«з усіх втрат втрата часу найтяжча, навіть одна мить цих янгольських днів така цінна, що перевершує все, що ми маємо, навіть себе самого, настільки, наскільки час перевершує все те, чим ми володіємо»* [8; с. 1108]. Це ставлення до часу філософ не раз підтверджує висловом Горація про цінність кожної миті. Не витрачати час намарно, а кожну мить використовувати з користю, усвідомлювати, що в доконечному людському існуванні існує тільки шлях до вічності, але саме життя не є вічним. Філософ стверджує: «На майбутнє ми сподіваємось, сучасним нехтуємо: ми прагнемо до того, чого немає, а нехтуємо тим, що є, так, ніби те, що минає, може повернутись назад або напевно мусить здійснитись сподіване» [8; с.1128].

На думку Людмили Софронової, вічність у творчості Г. С. Сковороди пов'язана з невидимим та істинним, внутрішнім і таємним, з духом, а не з плоттю: *«Все бо єсть пепел, кромь вѣчности»*. Ця категорія притаманна Богові: *«Пожалуй, хоть тысячу лѣт или вѣков ищи, не сыщеш»*. Людина ж, як і все тлінне, існує в часі, проводить його в суєті: *«О дражайше жизни время, / Коль тебя мы не щадим»*. Але людина може навчатися вічності, йти її шляхом, пізнаючи Бога. Думка в ідеалі спрямована у вічність, адже час незворотній, зникомий, спливаючий, а вічність залишається незмінною [9; с. 126].

Як читач та інтерпретатор Біблії, Григорій Сковорода постійно вписує процес пізнання Святого Письма в реальний час і простір. Він відзначає, в якому році і місяці відбулася розмова, стежачи й за тим, як рухаються стрілки годинника. Називає усамітнені місця, де проводить час із Біблією. Конкретизуючи час і простір, філософ робить процес пізнання реальним, а не містичним [9; с. 219]. Філософ прочитує життя людини у лінійному часі, розкриває принципи його руху. Людина часто витрачає відведений їй час намарне, не встигаючи ані знайти сенсу життя, ані виконати своєї ролі. Людське життя – вік короткий, малий, довжина його вимірюється не стільки «довжиною», скільки «доброю». Філософ описує його як часовий відрізок, дорівнюючи до доби, називаючи першу половину ніччю, а другу світлом, що освітлює шлях до життя вічного. Наслідуючи традицію, Григорій Сковорода виділяє такі періоди життя, як дитинство, юність, старість. Дитинство, вважає він, не настільки прекрасне, як багато хто думає, бо вже тоді людина пускає у своє серце схибну і женеться за грубою видимістю. Юність часто постає на пару з вічністю, тоді вона істинна і ніколи не старішає. Але частіше вона не освітлюється істиною: *«В молоды лета не зажить света? Что за корысть свѣт молодому?»*. І молодь, і поважного віку людей, які віддаються на плин життя, однаково спокушує світ. Старість і юність пов'язані між собою, як причина і наслідок: *«Как каждый сеет в юности, так пожинает в старости»*. Найчастіше саме у поважному віці до людини приходять справжнє світло життя, коли вона залишає всі земні справи. Якщо цього не відбувається, то людину охоплює задума, смуток, страх [9; с. 269–270]. Для того, щоб досягти душевного спокою, людина має піднятися над буденним, вирватися із плинного часу у вічність, наблизившись таким чином до розуміння Бога.

Це розуміння розкривається через велику кількість імен, що вживаються у різних значеннях і контекстах. Бог у Сковороди вважається джерелом добра, краси, людяності: «у древних Бог назывался ум всемирный. Ему ж у них были разные имена. Напримѣр:

натура, бытие вещей, вѣчность, время» [8; с. 214]. Така різноманітність назв дає можливість ближче підійти до розуміння Бога, а значить і до себерозуміння. Як зазначає М. Попович, «божественні імена розкривають божественну сутність крок за кроком, через абсолютизацію тих властивостей, які в кожному із цих імен відображаються» [5; с. 198].

У творах Г. Сковороди особливу багатозначність має концепт природи, що допомагає розкривати взаємозв'язок внутрішньої людини з Богом. Так на філософію Сковороди вплинули ідеї пантеїзму: він ототожнює Всевишнього і природу, яка є втіленням сили волі і розуму божества.

Як відзначає Л. Софронова, спостерігаючи за природним довкіллям, Сковорода всюди відшукує в ньому різноманітні означення Бога, Біблії. Вони беруться з космосу, атмосфери, природних стихій та світу рослин і тварин.

Для філософа Біблія – це сонце: «Сіе великое свѣтило, сотворенное на тверди крѣпости вѣчнаго», що веде людину *«во времена вѣчности, во дни спасенія, в лѣто Господне благоприятное»* [8; с. 577]. Рятівне сонячне світло веде людину від часу до вічності, допомагаючи пізнати себе, Бога. Уводночас Біблія вважається місяцем: «она подобна лунѣ, когда лунамеж солнцем и землею. В то время один полукруг еятемный, а тот, что к сонцу, свѣтлый» [8; с. 261]. За висновком Сковороди, така будова місяця подібна до будови Біблії, зовнішня сторона якої за сенсом паралельна темній стороні місяця. Через неї і треба пройти, аби дістатися внутрішньої сторони, повернутої до Бога, що освітить людське життя [9; с. 193]. Біблія – це ріка, що в'ється, наче змії. Людина має не заблукати в її лабіринтах і знайти істину. При цьому варто бути обережним, бо *«Священное Писаніе подобно рѣкѣли морю. Часто в том мѣстѣ глубина и самым ангелским очам неудообразимая закрывається, гдѣ по наружности показывается плохо и просто»* [8; с. 267].

Сковородинська любов до світу, до природи переросла у прагнення усвідомити її вищий сенс. Він всіляко демонструє єдність людини зі світом природи, намагаючись пізнати її таємниці.

Філософ не любив, крім Харкова, великих міст, здебільшого усамітнювався серед мальовничих куточків природи, де пізнавав істину людського буття. У дванадцятій пісні збірки «Сад божественних пісень» підтверджує свої принципи: *«Не пойду в город богатый. Я буду на полях жить. / Буду вѣк мой коротати, гдѣ тихо время бѣжит»* [8; с. 62]. У силі байки «Орел і Сорока» мудрець пише: *«Кто родился к тому, чтоб Вѣчностью забавляться, тому приятно жить в Полях, Рощах и Садах, нежели в Городах»* [8; с. 158].

Філософ пов'язував дослідження природи із необхідністю внутрішнього самоаналізу. Самопізнання зводить до античності і оголошує наукою «глибочезною і найновішою», причому «предревньою», не раз згадуючи про надпис на Дельфійському храмі: «Nosce te ipsum» («Пізнай себе»).

«Процес самопізнання складається з двох частин. Він одночасно являє собою пізнання людини і Бога: *«через пізнання себе ми приходимо до Бога, а від нього знову повертаємося до себе, відродженого і воскреслого»* [9; с. 277]. Пізнавши себе, людина бачить Бога, пізнає істину людину. Шлях до самопізнання є найкоротшим шляхом до Бога через власне серце.

Бог не покидає людину на жодному із її шляхів, адже цей шлях «самым Богом есть положен» [8; с. 875]. Коли людина вирушає в небезпечну подорож, то повинна пам'ятати, що в житті її ведуть Бог і Біблія. Вони освітлюють їй дорогу, завдяки чому в голові *«родиться другая дорога для него и отличное от первого шествіе»* [8; с. 327]. Для

Сковорода Бог – це «філософське поняття, яке він тлумачить за допомогою філософських категорій як першооснову всього суцього, першопричину, що є одночасно причиною самої себе і законом існування всього світу. Очевидно, що така першопричина існує поза часом і простором, а, отже, до неї неможливо застосувати будь-які предикати, якими людина, зазвичай, характеризує зовнішній світ речей. Для того, щоб залишатися постійно діючою причиною світу, Бог повинен певним чином бути присутнім у ньому. Тому у філософсько-релігійному вченні Г. Сковорода Бог уявляється всюдисущим» [6; с. 211].

Як зазначає Л. Сфоронova, Г. Сковорода осмислює час не тільки в протиставленні його з вічністю. Час описується ним і через людину. Він не існує без неї, а рухається по прямій, йде, віддаляється і рветься вперед. Він і повертається, прямуючи по колу. Як бачимо, філософ розрізняє циклічний і лінійний час, символами якого, відповідно, є коло і стріла. Він розширює поняття часу, примірюючи його до світу, і доводить, що час – це ритм Всесвіту, міра руху небесних кіл, основа гармонії світу. Час структурує цей світ, будучи основою його єдності: філософ веде мову про єдиний ритм руху планет, часових машин і людського співу.

Давні мудреці мали свою особливу мову, зображували думки за допомогою образів, неначе словами: *«образи ть были фигуры небесных и земных тварей, напримьр, солнце значило истину. Кольцо, или змій, в кольцо свитый, – вьчность»* [8; с. 576]. О. Потебня вважав, що слово є органом мислення і умовою розуміння лише тому, що від самого початку воно є символом, ідеалом і має всі якості художнього твору [7; с. 60]. Символами вічності (Бога) у Сковорода є також колесо, змій, перстень, око, куля, рік, сонце та ін., бо вони своєю формою пов'язані зі значеннями початку і кінця. Розглянемо детальніше деякі з них.

Реалізуючи образ кола, кільця, колеса у власній герменевтичній системі, Г. Сковорода акумулював світовий досвід інтерпретації кола як символу вічності. Водночас образ кола він щільно пов'язує із символікою колеса. Рух по колу означає постійне повернення до самого себе.

Ще в давнину в колі вбачали образ сонця. Не маючи ні початку, ні кінця, воно символізувало вічність, безкінечність і досконалість. «Серія концентричних кіл, одне всередині іншого, означає космос. У християнстві концентричні кола презентують духовні ієрархії або різні стадії творіння. Три кола, що перетинають одне, інтерпретуються як Трійця, а рівнобедрний трикутник із трьома колами виступають монограмою трьох іпостасей Бога» [4; с. 256].

Символом вічності у філософії Г. Сковорода є змій, що тримає себе за хвоста: *«Взгляните опять на вознесеннаго змій Мойсеева. Естли он висит в кольцо свитый, есть фигура вьчности, естли же просто, есть образ Божіей премудрости. Сей змій всь ползуици»* [8; с. 581]. Ця фігура також візуально схожа на коло і важко зрозуміти, де його початок, а де кінець. Тобто сенс вічності полягає у їх поєднанні. Філософ говорить про те, що кінець повертається до початку: *«Если ты ему был началом, будь ты же и концем»* [8; с. 319]. Сковорода також відзначає повторюваність річного кола, що знов пов'язує цю категорію з вічністю: *«льто и год – то же; год и круг – то же; круг и кольцо – то же»* [8; с. 585].

Відриваючись від символічних значень, філософ говорить про способи вимірювання часу. Він майже з ніжністю описує й порівнює різноманітні годинники – грецький годинник, клепсидру – водний годинник, сонячний годинник. Зауважимо, що Григорій Сковорода пише про вічність, то пропонує читачеві поглянути на годинник, щоб побачити, як течуть хвилини [9; с. 352–354]. Як бачимо, час відіграє для нього

надзвичайно важливу роль, тому він намагається навчити своїх учнів цінувати кожную хвилину. Чи можемо оцінити, скільки часу приділяємо тому, що є найважливішим для нас? Як писав Григорій Сковорода у листі до Михайла Ковалинського, *«О, якщо б, мій Михайле, ми користалися часом так, щоб потім збентежено й марно не молити про те, про що дурні зазвичай голосять: "От щоб Юпітер вернув мені дані роки проминулі!"»* Правильно використав час той, хто пізнав, чого треба уникати й чого домагатися» [8; с. 1128].

Григорій Сковорода не любив ані поспіху, ані метушні, але, водночас, цінував час, вважаючи його втрату найважчою з усіх утрат. Ми не можемо зупинити або розтягнути час, але в наших силах навчитися бути самоорганізованими, аби не лише крутитися все життя, як білка в колесі, нічого не встигаючи, а бути успішними в праці і мати можливість відпочивати, проводити час із близькими людьми і просто насолоджуватися життям. Важливо в житті час для себепізнання, бо це є справжнім щастям у житті, як стверджував Г.С. Сковорода. Ми можемо наповнити час чимось корисним, потрібним для нас: «Часу немає, є тільки мить. І тому в одну мить треба вкласти всі свої сили» (Л. М. Толстой). Для цього у Національному літературно-меморіальному музеї Г. С. Сковорода і пропонують ознайомитися з різноманітними методиками тайм-менеджменту, тобто управління часом.

Музейний продукт відвідувачі сприймають з погляду якості, важливості, інколи ексклюзивності, на рівні відчуттів, на що впливає ставлення музейного співробітника до відвідувачів, а також доступності. Сьогодні не кожен може дозволити собі відвідати подібний тренінгу в якомусь спеціалізованому центрі, бо це коштує зовсім недешево. Таке ж заняття у музеї – доступне кожному, бо за символічну ціну можна дізнатися чимало цікавої і корисної інформації. Під час тренінгу «Час життя дорогоцінний» людина знайомиться з категорією часу у творчості Григорія Сковорода, з його ставленням до швидкоплинності життя; розглядається значення поняття «тайм-менеджменту», «прокрастинації», «хронофагів», обговорюються ефективні інструменти організації робочого часу та ціннісні підходи до планування довготермінових цілей. Учасник знайомиться із категоріями SMART, що впливають на розумне використання запасів особистого часу і намагається створити власну систему використання цих резервів.

Чим корисна ця послуга? Окрім освітньої функції, вона несе і практичний характер. Категорія часу була, є і буде актуальною, тому це питання стосується кожного. Людина зможе застосовувати набуті під час тренінгу знання у житті.

Креативність цього продукту полягає не лише в незвичності пропозиції музейного формату, а й у використанні мистецьких прийомів – малюванні на годинниках мрій і прагнень, що в результаті має стати основою для інсталяції.

Згадаємо слова Григорія Сковорода: *«О, мій найдорожчий Михайле! Стережись марнувати ці днини на пусте! Пам'ятай, що вони скарб, збагни, що твоя доля куди краща за долю перських царів. Чого нам боятись, якщо ми тут спочиваємо? За допомогою часу можна купити небо, навіть самого Бога»*...[8; с. 1109]

Такий новий формат роботи знайомства з Г. Сковородою, з його філософськими переконаннями і музейним простором дає можливість відвідувачам отримувати унікальний досвід, а музею – поштовх до самовдосконалення і розширення горизонтів.

Список використаних джерел

1. Губский Е.Ф., Кораблева Г.В., Лутченко В.А. Философский энциклопедический словарь. – М. : ИНФРА-М, 1997. – 576 с.

2. Каулен М. Е., Сундиева А. А., Чувилова И. В. [и др.] Словарь актуальных музейных терминов // Музей. – 2009. – № 5. – с. 47–68.
3. Котлер Н., Котлер Ф., Котлер В. Музейний маркетинг і стратегія: формування місії, залучення публіки, збільшення доходів і ресурсів / Пер. з англ. Т. Олійник, Т. Пирогова, С. Рябчук, Р. Свято. – К. : ВД «Стилос», 2010. – 528 с.
4. Левченко Наталія. Архетип фігури, знаку, символу в прозі Г. Сковороди // Григорій Сковорода – джерело духовної величі та сучасність (матеріали Переяслав-Хмельницьких 10-11-12-х Сковородинівських читань). – Тернопіль : Астон. – 2007. – С.254-265.
5. Попович М. Григорій Сковорода: філософія свободи / Худож. оформ. О. Білецького / Мирослав Попович. – К.: Майстерня Білецьких, 2007. – 256 с.
6. Рик Микола. Багатозначність поняття «Бог» у ранніх торах Григорія Сковороди // Переяславські Сковородинівські студії: Збірник наукових праць / [за заг. ред. М.П. Корпанюка]. – Переяслав-Хмельницький : ФОП О. М. Лукашевич, 2013. – Вип. 2. – С. 254-265.
7. Потєбня А. Мысль и язык // Русская словесность. От теории словесности к структуре текста. Антология. – М. : Academia, 1997. – 320 с.
8. Сковорода Г.С. Повна академічна збірка творів / За ред. проф. Л. Ушкалова. – Харків – Едмонтон – Торонто: Майдан, Видавництво Канадського Інституту Українських Студій, 2011. – 1400 с.
9. Софронова Л. Три мира Григория Сковороды. – М.: Индрик, 2002. – 464 с.

Стаття надійшла до редакції 22 січня 2015 року.

ПУБЛІКАЦІЇ

Павло Житецький

ГРИГОРІЙ САВИЧ СКОВОРОДА І ФІЛОСОФСЬКИЙ СВІТОГЛЯД ЙОГО. ВІДЧУЖЕННЯ ВІД СУЧАСНИХ ЙОМУ ТЕЧІЙ ГРОМАДСЬКОГО ЖИТТЯ І ЛІТЕРАТУРНИЙ СТИЛЬ ЙОГО*

[...] слов'яно-руська мова, що розвивалася на півдні Росії у народному українському напрямку, зустрілась у половині XVIII ст. з літературною російською мовою, що розвивалася на півночі Росії у народному російському напрямку. Остання була значно сильніша за першу, тому в другій половині XVIII ст. ми вже не бачимо в Київській академії скільки-небудь значних літературних творів, написаних слов'яноукраїнською мовою.

Проте, поза академією ця мова не скоро ще вийшла з ужитку. У другій половині XVIII ст. вона навіть мала сильного представника в особі відомого філософа Григорія Савича Сковорода.

Багато було написано про Сковороду всякого роду заміток, споминів, нарисів його життя і діяльності, а недавно з приводу столітніх роковин його смерті з'явився цілий ряд досліджень філософських поглядів Сковорода, висловлених ним у загадкових творах його. Але і після цих досліджень питання про те, чи був Сковорода філософ з системою чи без системи, був він пантеїст, моніст чи дуаліст, очевидно, не розв'язані остаточно. Не задовольняє нас і та думка, нещодавно висловлена на сторінках «Киевской старинь», що Сковорода був еkleктик**. Дійсно, у творах його можна знайти відгуки різних філософських учень, але ми не думаємо, щоб у цих відгуках не було основного тону, який пов'язує філософські роздуми Сковорода з тогочасними розумовими течіями, щоб не було в них основної ідеї, яка є зерном усякої системи. Для нас же власне найважливіше знати цю ідею, щоб не здавався нам Сковорода випадковим явищем в українському громадянстві минулого віку.

Навчався він у Київській академії в епоху її процвітання – у сорокових роках XVIII ст. Товаришем його по школі був Самуїл Миславський, якого він випереджав в успіхах у науці. Відзначаючись прекрасним голосом, він попав при Єлизаветі Петрівні у придворні півчі і прожив у Петербурзі більше двох років. У 1744 р. Сковорода повернувся до Києва, щоб продовжувати навчання у Київській академії, але, не задовольняючись тогочасною наукою, скористався випадком побувати за кордоном, де вивчив німецьку мову. Хоча ми й не маємо певних відомостей про те, що ще вивчав Сковорода за кордоном, але, беручи до уваги його допитливий розум, ми не можемо уявити собі, щоб він не використав знання німецької мови для розширення своїх знань. Дозволяємо собі висловити думку, що саме за кордоном він знайшов точки опори для своїх сміливих богословських побудов, які не збігалися з київською наукою. Після повернення на батьківщину він зайняв був скромну посаду вчителя піітики у Переяславській семінарії, але його «Руководство о поэзии» не сподобалось місцевому єпископу, який віддавав перевагу

*Передрук статті здійснено за виданням: Житецький П. Вибрані праці. Філологія. – К.: Наукова думка, 1987. – С. 165-177.

** Киев [ская]старина. – 1898. – лютий. – 272 с.

стародавнім силабічним віршам перед віршами Ломоносова, тому Сковорода повинен був залишити це місце, зробившись домашнім учителем у родині місцевого поміщика Томари. Різкий тон учителя з учнем був причиною випровадження Сковороди з дому Томари, куди він знову повернувся після короткочасної подорожі до Москви. У 1759 році йому було надано місце навчителя поезії в Харківському колегіумі. Кілька років прожив він у Харкові, але і тут, як і в Переяславі, вийшли у нього непорозуміння з начальством. У 1766 році йому доручено було викладати шляхетному юнацтву «правила благонравія». У підручнику для учнів він написав твір під заголовком «Начальная дверь къ христіанскому добронравію для молодого шляхетства Харьковской губерніи». Цей твір викликав гоніння на Сковороду, і він мусив покинути Харків. З цього часу і до самої смерті своєї (1794) Сковорода залишився бездомним мандрівником, переходячи з місця на місце, від одного поміщика до другого, серед яких він мав чимало щирих друзів і шанувальників. В убогій сірій свиті, з палицею в руках і з флейтою за поясом, з торбиною за плечима, в якій містилось все його майно – Біблія і кілька сувоїв його творів, з'являвся він часто серед юрби народу — на міських вулицях, на сільських ярмарках, пропонуючи вчення своє то у вигляді імпровізованого казання, то у вигляді улюбленої в народі віршової псалми.

Чого ж навчав Сковорода?

На нашу думку, все вчення його зводиться до питання про те, в чому полягає істинне благо людини, іншими словами – до питання про моральні завдання її життя. До вирішення цього питання наш філософ ішов почасти богословським, почасти філософським шляхом. Не заперечуючи віри, *яка «видить світъ, въ тьмѣ стихійной свѣтящійся, видить, любить и благовѣстить его»**, він, проте, шукав цього світла і у розумі, що філософствує: *«жизнь, – каже він, – живетъ тогда, когда мысль наша, любя истину, любитъ высльъживать тропинки ея и, встрѣтивъ око ея, торжествуетъ и веселится симъ незаходимымъ свѣтомъ»***. У цій подвійності методу полягає основна причина почасти неясних і невиразних, почасти ризикованих тверджень у творах Сковороди, які викликали у сучасників його не тільки подив, а й осуд. Навіть близькі й віддані йому люди, схилиючись перед моральним авторитетом його, боялись його думок. Таким був один з найулюбленіших учнів його М. Ковалинський, який каже про себе, що він *«будучи воспитанъ полуучёнными и школьными учителями, частію монахами, въ рукахъ коихъ тогда святилища наукъ находились, сожалѣлъ душевно, что такой добродѣтельный мужъ имѣлъ несогласныя съ учеными мнѣнія»****. За словами Ковалинського, він почував *«возбужденную борьбу мыслей и не зналъ, чѣмъ рѣшить оную»*, *через те, що багато хто «внушали ему отвращеніе къ Сковородѣ, запрещали имѣть знакомство съ нимъ, слушать разговоры его и даже видѣться съ нимъ»*****. Це – звичайна доля пророка, який проголошує «любви и правды чистыя ученья», хоча треба сказати, що Сковорода мав не самих огудників, але й палких шанувальників. Цікаво знати, що обурювало одних і захоплювало інших в його вченні?

Той же Ковалинський дає нам відповідь на це питання. У свою чергу, ми доповнимо цю відповідь деякими витягами з творів самого Сковороди.

«Я не добиваюсь знать, – говорив Сковорода Ковалинському, – какъ и когда Мойсей раздѣлилъ море жезломъ въ великомъ семь мѣрѣ, въ исторіи, а поучаюсь, какъ

* Ми будемо наводити витяги з творів Сковороди за ювілейним виданням його творів : Харків, 1894. – Разглагол о древнем мире. – Отд. II. – С. 55.

** Лист до Тевяшова. – Отд. II. – С. 258.

*** Ковалинський М. Житие Сковороды. – Отд. I. – С. 12-13.

**** Ibidem. – С. 14.

*бы мнѣ въ маломъ моемъ мѣрѣ, въ сердцаѣ, раздѣлитъ смѣсь склонностей природы непорочныя и растлѣныя и провести волю мою нетопленно по пути житейскаго бытія, дабы доставитъ себѣ во свое время свободу мыслей, т. е. веселіе духа, или такъ называемое счастье**. У цій формулі міститься весь Сковорода, вся його моральна сутність, яка відкидала все те, що порушувало «свободу мыслей». На його думку, є три світи, в яких Бог відкриває себе людям: космос — великий світ, мікрокосмос — людина і Біблія — світ символічний**. Сковорода називав себе *«любителемъ священныя Библіи»*, але думав, що язичники, які пізнавали бога не з Біблії, не заслуговують за це осуду, бо вони знали істину, *«и если Богъ есть истина, то они были вѣрныя служители его»**** думав також, що буквально розуміння біблійних символів є шляхом, що веде до помилок. Являються ці помилки у двох виглядах: або у вигляді «буйнаго безбожія», яке нічого не бачить у Біблії, крім всякого роду нісенітниць, або у вигляді «рабострастнаго суевѣрія», яке, спираючись на біблійні символи, вимагає чудес, тобто порушення законів природи. Сковорода називає цю вимогу «исполинскою дерзостію». *«Какъ можетъ, — каже він, — возстатъ сама на свой законъ блаженная натура?»*****. Особливо озброюється він проти фанатизму, властивого марновірству. *«Нѣтъ, — каже він — жестоковыйнѣе суевѣрія. Онѣмъ въ чувствомъ челоуѣколюбія, оно гонитъ своего брата, дыша убійствомъ»*. Від нього *«вздоры, споры, секты, вражды междуособныя ручныя и словесныя войны, младенческіе страхи и прочее»*****. Сковорода називає марновірство «листвиємъ лицемѣровъ» які «непрестанно въ псалтырь барабаняють, бродяць поклонниками по Іерусалимамъ, цѣлюють всякій день заповѣди Господни и за алтынъ продають оныя». Для них вся сутність релігії полягає в церемоніях і обрядах: «одинъ скорбитъ, если, кто на полдень, а не на востокъ съ нимъ молится; иной сердитъ, что погружаютъ, другой бѣснуется, что обливаютъ крещаемаго. Ні, *«не въ вѣдѣннѣи таинствѣ и не въ исполненіи обрядовъ тайноводства»*, на думку Сковороди, *«заключается совершенство и высокость челоуѣка, а въ дѣланіи истинной пользы ближнему»******. Тому він радив пориватися *«къ возвышенію мыслей нашихъ выше видимаго обряда служенія, выше буквальнаго смысла, выше историческаго богопочитанія»******. Очевидно, без цього, на його думку, не можливою була істинна свобода думок, отже — і щастя.

Наведені нами думки Сковороди «объ историческомъ богопочитаніи» достатньо пояснюють нам, чому *«отглагольники» його вбачали в ньому «развратителя нравовъ и душегубителя, т. е. еретика»******. Не даремно цей «еретикъ» не любив Києва, який жив ще історичними традиціями. Нічого не бачив він у цих традиціях, крім «вражды междуособной», що супроводжувалась «ручными и словесными войнами», тому він був цілком байдужим до минулого своєї батьківщини. Звичайно, він знав це минуле. Ковалинський розповідає, що в 1764 р. «при обозрѣннѣ древностей кievскихъ Сковорода былъ ему истолкователемъ исторіи мѣста, нравовъ и древнихъ обычаевъ»***** , але

* Ibidem. — С. 35.

** Потоп змин. — Отд. I. — С. XCIII.

*** Ковалинський М. Житие Сковороди. — Отд. I. — С. 13.

**** Лист до Тевяшова. — Отд. II

***** Ibidem. — С. 34.

***** Ковалинський М. Житие Сковороди. — Отд. I. — С. 13-14.

***** Ibidem. — С. 35.

***** Ibidem. — С. 26.

***** Ibidem. — С. 21.

цікаво, що в творах своїх він виявляє повну відсутність всякого історичного почуття. В одному тільки вірші ми зустріли легкий натяк на минуле:

*О когда бы же мнѣ въ дурни не пошитись,
Дабы волности не могъ какъ лишитись.
Будь славень во вѣкъ, о муже избранне
Волности отче, герою Богдане**.

І при цьому – ні слова про те, що Хмельницький був героєм; не тільки особою, але й народної вольності, яка, очевидно, нічого не говорила ні розумові, ні серцю Сковороди. «Малоросію, – каже Ковалинський, – онъ обыкновенно называлъ матерью, потому что родился тамъ, а Украину теткой по жительству его въ оной и по любви его къ ней»**. Любив він її за широкий простір полів, які за його часів заселялись вихідцями зі старої України, – за відсутність в ній політичних і церковно-релігійних пристрастей, які були чужими душевному складу українського філософа. На незайманому ґрунті нової України він виробляв у собі, за словами Ковалинського, *«сердце гражданина всемірнаго»****. І багато було в тій країні людей, стомлених національною боротьбою і шукаючих волі; спокою в почутті всевітнього громадянства. Більшість із них ні про що більше не думало, як тільки про матеріальний добробут, але були між ними й такі, що задумувалися над вищими завданнями життя. У середовищі цих останніх Сковорода й знаходив доброзичливі почуття. Вони дивились на нього як на мужа мудрого й праведного****.

Міркуючи про інші джерела богопізнання, Сковорода не надає великої ціни вивченню космосу. *«Мы, – каже він, – измѣрили море, землю, воздухъ, небеса, размежевали планеты, доискались на лунѣ горы, рѣкъ, городовъ, но то горе, что при всемъ томъ, кажется, чегось великаго недостаетъ – нѣтъ того, чего и сказать не умѣемъ: одно только знаемъ, что недостаетъ чегось»******. *«Я наукъ не хую, – продовжує він, – одно то хулы достойно, что, на нихъ надѣясь, пренебрегаемъ верховную науку», яка, маючи предметом саму людину, «нась потерянныхъ находить и намъ же самымъ насъ возвращаетъ: и сіе-то есть быть щастливымъ – узнать, найтись себе самого»******. Лишаючи осторонь спірне питання про те, чи хотів Сковорода бути російським Сократом, ми зауважимо тільки, що в трактатах своїх він нерідко згадує про Сократа з величезною повагою. Але є і внутрішні точки зіткнення у світоглядах Сковороди і Сократа. Як той, так і другий шукали критерій істини не в зовнішньому світі, а в людині. «Я знаю те, що нічого не знаю», – казав Сократ. Виходячи з цього переконання, він зважився переглянути і переоцінити ходячі поняття й думки з тим, щоб знайти правильний шлях до одержання достовірних знань. Щоб установити цей шлях, він повинен був у самій людині вказати на позитивну силу, яка усуває всяку сваволу у розпізнанні того, що є правдивим, від того, що є хибним. Сила ця є не що інше, як добродійність, або ж те, що ми називаємо моральною гідністю людини. Виявити цю силу можна не інакше, як шляхом самопізнання або ж шляхом мудрості, яка і є предметом філософії. Дещо подібне ми вже бачили у Сковороди в його критичних замітках про Біблію. Подібно до Сократа, він також стоїть на ґрунті самосвідомості і

* Delibertate. – II. – С. 291.

** Ковалинський М. Житие Сковороди. – Отд. II. – С. 21-22.

*** Ibidem. – С.5

**** Ibidem. – С. 2.

***** Разговор дружеский о душевном мире. – Отд. II. – С.21-22.

***** Ibidem. – С. 95-96.

вважає, що вона і є правдою, мудрістю. До чого ж веде ця мудрість? На думку Сковороди, вона роз'яснює людині, в чому полягає її щастя. Тут уже ми не бачимо Сократа. Сковорода гадав, що філософія не є дослідженням про мудрість, тобто про методи самопізнання, а є піднесений настрій духа, рівноцінний поняттю про щастя. Ковалинський повідомляє, що на питання одного вченого *«що є філософія?»* Сковорода відповів: *«когда духъ въ челоѣкъ веселъ, мысли спокойны, сердце мирно, то все свѣтло счастливооблаженно: сіе есть философія»*. *Щодо добродетності, то вона є не що інше, як сама праця, скерована, за визначенням мудрості, до досягнення щастя**. Переходячи до роз'яснення поняття про щастя, Сковорода встановлює прикмети його: воно має бути благом, для всіх приступним і міцним. Не далеко воно від нас. Царство Боже в вас самих є. Щоб бути щасливим, треба тільки віддатися волі Божій: *«чѣмъ кто согласнѣ съ богомъ – каже Сковорода, – тѣмъ мирнѣ и счастливѣ. Сіе то значитъ: жить по натурѣ»***. Під натурою він розуміє не тваринні й сліпі інстинкти людини, а «царственное естество» його, яке він називає «святимъ духомъ», що живе в людині і кличе її до виконання *«той олжности, для которой онъ въ мѣрѣ родился, самимъ Вышнимъ къ томупредопредѣленъ»****. Усі нещастя людського життя він пояснює тим, що люди, не пізнавши себе, «входятъ въ несродную имъ стать» і беруться за справу, яка не відповідає їх «сродности»****. Відбувається в цьому випадку порушення законів природи, бо *«природа и сродность – значитъ врожденное божіе благоволеніе и тайный его законъ, всю тварь управляющій»******.

Ми дійшли до тієї межі у філософських роздумах Сковороди, за якою починаються туманні і неясні споглядання його з пантеїстичним відтінком. *«Въ бібліи, – каже він, – богъ именуется огнемъ, водою, вѣтромъ, желѣзомъ и протчими безчисленными именами: для чего же его не назвать натурой? Симъ словомъ называется все – на – все, что только родится, всей міра сего машинъ»******. *«А понеже сія мати, раздая, ни отъ кого не принимаетъ, но сама собою раздаетъ, для того называется и отцомъ, и началомъ, ни начала, ни конца не имущимъ, ни отъ мѣста, ни отъ времени независящимъ... Сіе повсемественныя и премудрыя силы дѣйствіе называется тайнымъ закономъ, правленіемъ, по всему матеріалу разлитымъ безъ конечно и безъ времени»******. *«А какъ въ богѣ раздѣленія нѣсть, то онъ есть простирающѣся ко всѣмъ вѣкамъ, мѣстамъ и тварямъ свойство, убо богъ, и мырь его, и челоѣкъ его – естьто едино»******. Судячи із зроблених нами виписок, можна було думати, що це пантеїзм матеріалістичний, але, говорячи про еволюцію всесвіту, Сковорода завжди надає перевагу духовному началу, навіть протиставляє іноді природу Богові. Розмовляючи з Ковалинським про вічність, він каже, що *«воля вѣчная, возжелавъ облещи совершенства свои въ явленіе видимости, изъ ничего произвела все то, что существуетъ мысленно и тѣлесно. Сіи желанія воли одѣлись въ мысленности, мысленности въ виды, виды въ вещественные образы. Назначено поприще или кругъ каждому существу по образу вѣчнаго явить силы свои, т. е.*

* Разговор дружеский о дешевном мире. – Отд. II. – С. 83.

** Алфавит мира. – Отд. II. – С. 83.

*** Ibidem. – С. 117-118.

**** Ibidem. – С. 116.

***** Ibidem. – С. 132.

***** Разговор дружеский о дешевном мире. – Отд. II. – С. 85.

***** Ibidem. – С. 86

***** Разглагол о древнем мире. – Отд. II. – С.5

изліяніе невидимаго по временной видимости и паки вступитъ въ свое начало, т. е. въ свое ничто. Край первый и край послѣдній есть единъ, и сіе едино есть богъ» *.

Таким чином, самопізнання або ж мудрість у спілці з добродійністю приводить людину до визнання властивого їй божественного начала, в чому й полягає правдиве людське щастя.

У співжитті виявляється це щастя ділами любові до ближнього, яка є *«законъ природы, самонужднѣйшій для блага человеческого, всеобщій, напечатанный въ сердцахъ каждого, данный каждому существу, даже послѣдней песчинкѣ»* **. По суті все питання про щастя, не лише особисте, а й загальне зводиться до виконання цього закону, ясного і простого, а тому і неважкого. Отже, казав Сковорода, *«благодареніе богу, что трудное сдѣлалъ ненужнымъ, а нужное нетруднымъ»* ***. Виходячи з цього положення, запозиченого в Епікура, Сковорода наклав на себе подвиг самозречення. Він відмовився від усіх принад життя, від захоплень суєтою життя. Йому пропонували *«монашеское состояніе, обѣщая на семь поприщъ честь, славу, изобиліе всего, почтеніе и счастливую жизнь»*. Сковорода відмовився від цієї пропозиції, *«полагая монашество въ жизни нестяжательной, малодовольствъ, въ лишеніи всего ненужнаго, въ отверженіи всѣхъ прихотей, въ обузданіи самолюбія, дабы удобнѣе выполнить заповѣдь любви къ ближнему»* ****. Свобода від усіх мирських бажань — у цьому, на його думку, містився увесь сенс життя. *«Мнози, — писав він другуві своєму Ковалинському, — глаголють: что дѣлаетъ Сковорода? Чѣмъ забавляется? Азъ же о господѣ возрадоуюся, возвеселюся о бозѣ, спасѣ моемъ! Радованіе есть цвѣтъ человѣческой жизни»* *****. Але цього «радованія» можна було досягнути лише ціною убожества. *«Кто не любитъ хлопотъ, тотъ долженъ научиться просто и убого жить»* *****. Так він говорив, так і жив, переходячи з місця на місце, від одних добрих людей до інших — *«непрѣмьнаго же жилища не имѣлъ онъ нигдѣ, почитая себя пришельцемъ на земли во всемъ разумѣ сего слова»* *****. Але зовнішня форма цього життя не була вигадана самим Сковородою. Він був представником того типу людей, які відомі під ім'ям мандрівних дяків, з тією різницею, що не мав багатьох їх слабостей. І справді, за своїм, так би мовити, ієрархічним становищем він був дяком, зробившись таким після того, як одержав звільнення з придворних півчих із званням придворного уставника.

Чи могли бути доступними ідеї Сковороди простому народові?

Багато з них — так, наприклад, думки про щастя; але метафізичні основи цих думок навряд чи були ясні і для багатьох освічених його слухачів. Сковорода далекий від метафізичних прийомів Сократа — індукцій і визначень, і не стільки доводив свої думки як діалектик, скільки прищеплював їх як проповідник. На жаль, ми не маємо в рукописах його проповідей, звернених до народу. Навіть теоретичні погляди його на народ відомі нам лише за виписками з таких творів Сковороди, які не дійшли до нас у повному своєму обсязі. Дехто скептично ставиться до цих виписок ***** , хоча в них немає нічого такого, що не відповідало б духові й стилю інших творів Сковороди. Можна сказати тільки, що

* Ковалинський М. Житие Сковороды. — Отд. II. — С. 19-20.

** Ibidem. — С. 34.

*** Ibidem і у багатьох інших творах

**** Ibidem. — С. 10.

***** Про хронологію творів Сковороди думаю скоро написати окрему статтю.

***** Басня «Чиж и щиглик». — Отд. II. — С. 155.

***** Ковалинський М. Житие Сковороды. — Отд. I. — С. 29.

***** Див. ювілейне видання творів Сковороди. — Отд. I. — С. XVII — XXV.

народним учителем у справжньому розумінні цього слова Сковорода не був. Без сумніву, глибока і, так би мовити, учительна сила його особливості містилася в тому, що його слово не розходилося зі справами. Сковорода жив так, як навчав, і навчав того, що сам виконував у житті. У цьому – вся таємниця його впливу на сучасників. А проте, не видно з його життя, щоб він звив собі гніздо серед простого люду. Він шукав притулку і знаходив його в середовищі української інтелігенції, з якою мав постійне інтелектуальне спілкування як місцевий оратор, письменник і вчитель. Не без підстав стверджують, що прихильність до освіти серед дворянства Харківської губернії посіяв Сковорода: принаймні, серед перших поміщиків, що підписалися в 612 тисяч для заснування Харківського університету, були або учні, або добрі знайомі й друзі Сковороди Але на дворянський стан дивився він далеко не з погляду простонародного філософа. Коли за дорученням місцевого єпископа запитали його, навіщо він у своєму творі, через який він залишив Харківський колегіум, відступив від звичайних думок про християнську доброзвичайність, Сковорода відповів: **«дворянство различествуетъ знаніємъ и одбѣніємъ отъ черни народной и монаховъ: для чего же не имѣть оному и понятій различныхъ о томъ, что нужно знать ему въ жизни? Такія ли прилично ему мысли имѣть о верховномъ существѣ, какія въ монастырскихъ уставахъ и школьныхъ урокахъ?»*** У цьому класовому консерватизмі не можна не помітити деякого протиріччя з його власним переконанням, що істина для всіх одна і щастя теж одне. Жодним словом він не відгукнувся на пекучі питання свого часу, котрі вирішувались не на користь народу. Байдужими очима дивився він на закріпачення його, яке відбувалось на його очах. Оптиміст за світоглядом, він радив кожному задовольнятися своїм становищем, «оставаться въ природномъ своемъ званіи, сколько оно ни подлое»**. У своїй байці «Голова і Тулуб» він так повчає простий народ: **«народъ долженъ обладателямъ своимъ служить и кормить ихъ»*****.

Очевидно, заперечуючи «историческое богопочитаніе», він заперечував разом з ним і уроки рідної історії, і це не минулося йому дарма. За всієї моральної гідності його особистості, було в ній щось самодовліюче і жорстке... Сама убогість його, яка, очевидно, наближала його до простого люду, мала почасти декоративний характер. Сковорода чудово розумів силу враження, яке справляв контраст між його вбогим вбранням напівстарця і вченою, часом загадковою, мовою. Це враження, яке давало йому виключну роль у вищому світі, завжди тішило його самолюбство. Не раз він висловлював думку, що світ подібний до театру. **«Когда богъ, – казавъ він на одному зібранні, – опредѣлилъ мнѣ въ низкомъ лицѣ быть на театрѣ свѣта сего, то должно уже мнѣ и въ нарядѣ, въ одбѣніи, въ поступкахъ и въ обращеніи съ степенными, сановными, знаменитыми и почтенными людьми наблюдать благопристойность, уваженіе и всегда помнить мою ничтожность предъ ними»******. Це саме та смиренність, про яку справедливо говорять, що вона «паче гордости». Сковорода не міг не усвідомлювати своїх розумових сил, своєї розумової переваги над масою людей, з якими йому доводилось зустрічатися в житті. Посилаючи той чи інший свій твір, за звичаєм у рукописі, кому-небудь з приятелів, він часто висловлюється з усією наївністю авторського марнославства. Один з його сучасників каже, що **«своенравіе, излишнее самолюбіе, не терпящее никакого противорѣчія, слѣпое повиновеніе, котораго онъ**

* Ковалинський М. Житие Сковороды. – Отд. I. – С. 24.

** Алфавит мира. – Отд. II. – С. 121.

*** Отд. II. – С. 121.

**** Ковалинський М. Житие Сковороды. – Отд. II. – С. 26.

*требоваль отъ слушающихъ его –magister dixit, замѣвали дарованія его**. Ці слова заслуговують довіри, тому що їх висловив простодушний чоловік, який наївно признається у своїх слабкостях, що дало привід Сковороді назвати його *«мужчиною съ бабьимъ умомъ и дамскимъ секретаремъ»*** . Сам Сковорода не був байдужим до своїх «отглагольниковъ», що вражали його самолюбство. Це було самолюбство людини, яка вибрала собі в житті шлях розуму і залишалась осторонь від спокусливого становища, яке дають почесні і багатство. Таке самолюбство нерідко вбирається в одяг смиренності. У такому вбранні і з'являється Сковорода у сучасному йому суспільстві.

Ще менше підстав назвати Сковороду народним письменником, хоча не можна заперечувати у деяких його творах народних мотивів. Він охоче вводить у свою мову церковнослов'янські слова і форми, крім простих минулих, які зустрічаються у нього рідко. Навіть у своїх листах він не міг звільнитися від церковнослов'янської пишномовності, вживаючи такі слова, як *аще, негли, обаче*, іноді навіть закінчуючи листи словом *аминь****. Слід зазначити при цьому, що, як свідчить Ковалинський, Сковорода на письмі *«употребляль иногда малороссійскія нарѣчія и правописание, употребляемое въ произношеніи малороссійскомъ: онъ любилъ всегда природный языкъ свой»*****. Цілком імовірно, що в своїх усних розмовах він надавав перевагу українській мові. Є і в писемних творах його значна частина українських слів і форм. Але поряд з цими останніми ми зустрічаємо і форми російські, напр.: *давича, возль, вѣть, братецъ, лоточка, не безъ чинишка, нечево, всіо, въ серіодкѣ, живіошь, поіошь, вріошь, войдіотъ* і т. под. Нелегко іноді розібратися в цьому хаосі слів, то різних значенням і за походженням, то подібних за значенням, але різних за походженням. Несвідомо для самого себе письменник робить все, щоб висловити власну думку найнеприродніше, вживаючи то церковнослов'янські слова, то українські, російські. Насилля над мовою у творах Сковорода доходять до того, що він імпровізує власні форми, чи то українські, чи то російські, напр[иклад]: *взглянь, обиходься, спѣвая, не спрятаешся, сдѣлввся, неколи, дуракова*, та ін. Піддаючись різноманітним впливам мови то книжної, то розмовної, то міської, то сільської, він немов втратив саме відчуття її. Справді, як інакше пояснити ту обставину, що Сковорода називає важкі силабічні вірші українськими піснями? Так, в одному з трактатів «Брань архистратига Михаила съ сатаною» вміщені такі вірші, під якими сам автор зробив примітку: *«сія пѣснь есть изъ древнихъ малороссійскихъ и есть милая икона, образующая весну: она пространна»*:

*Зима преиде. Солнце ясно
Мыру открылице красно.
Изъ подземной кльти явишася цвѣты,
Мразомъ прежде побіенны.
Уже всѣ райскія птицы
Испущенны из темницы.
Повсюду лѣтають, сладко воспѣвають,
Веселія исполненны.*

*Зелены поля в травы,
Шумяціи в листь дубравы*

* Ibidem. – С.41.

** Ibidem. – С. 96.

*** Ibidem. – С.56.

**** Ковалинський М. Житие Сковороды. – Отд. II. – С. 40.

*Встають одъваясь, смотря возсмъваясь.
Ахъ, коль сладко гамъ взирати!*

Можна було б подумати, що названа ця «милая икона» українською не в розумінні мови, а в розумінні походження.

Але ось уривок з оди Горація, перетлумачений малоросійським діалектом, як каже сам Скворода у заголовку до свого твору:

*Ахъ, ничемъ мы не довольны: се источникъ всѣхъ скорбей!
Разныхъ умъ затѣвѣвъ полный – вотъ источникъ мятежей!
Подождь духъ несътый! Полно мучить краткій вѣкъ!
Что ль намъ дастъ край знаменитый? Будешь тоже человекъ.
Вить печаль вездѣ летаетъ, по землѣ и по водѣ,
Сей бѣсъ молнійбыстрѣ, можетъ насъ сыскать вездѣ.
Будьмо тѣмъ, что Богъ далъ, рады, разбиваймо скорбь шутя.
Полно насъ червямъ снѣдати: вить есть чаша всѣмъ людемъ.
Славны, напимѣрь, герои, но побиты на поляхъ.
Долго кто живетъ въ покоѣ, страждетъ въ старыхъ тотъ лѣтахъ.
Васъ Богъ одарилъ грунтами, но вдругъ можетъ то пропасть,
А мои жребій съ голяками, но Богъ мудрости далъ часть*.*

Називаючи мову цього перекладу українською, Скворода, очевидно, не мав чіткого уявлення про ту мову, якою писав вірші і прозу. Не дивно тому, що твори його, особливо прозові, були недоступні для простого народу не тільки змістом, але й мовою. Більш зрозумілими народові були вірші Сквороди, але перш ніж поширились серед народу, вони повинні були зазнати значних змін у мові. До таких віршів належить, між іншим, відома сатирична пісня, що починається словами «Всякому городу нравъ и права» і поширена у багатьох книжних редакціях, напівнародних і народних. Цікаво, що Скворода складав часом свої вірші під впливом народних пісень, запозичуючи з них не стільки поетичні образи, скільки загальні ідеї, що більш або менш відповідали його філософському світогляду. Симпатії його до народної пісні, до народного слова, очевидно, спрямували його на шлях народного письменника. Цьому сприяв і народний склад його сатиричного розуму, схильного до рефлексії. Але Сквороді справді бракувало серйозного захоплення долею того народу, у середовищі якого він народився. Ідеаліст за натурою, він міг піти слідом за тими земляками своїми, які у новому життєвому укладі шукали особистого щастя; не міг він захоплюватись і старими ідеалами, які в його час втрачали свою привабливість. Тому він створив для себе особливу сферу абстрактних положень, у яких не було жодного сліду громадської самосвідомості. Всі сили своєї душі він повернув на те, щоб приладити ці положення до свого особистого життя. Будь-яка інша робота поза цією суб'єктивною сферою самовдосконалення здавалась йому нижчою за його гідність. Він з погордою відвернувся від сучасного йому суспільства не цікавлячись питанням, звідки воно походить і куди веде. Звідси – суперечності й натяжки в його переконаннях та симпатіях, звідси ж і несвідомість його у самому способі літературного викладу.

Таким чином, слов'яноукраїнська мова, поступово вбираючи в себе російські елементи, повинна була вийти з літературного вжитку, поступившись своїм місцем російській літературній мові, якою цілком уже володіли учні Сквороди. У цьому ми почасти могли переконатися за витягами з творів одного з них – Ковалинського....

Переклад з російської мови] Володимира Плачинди.

*Отд. II. – С.278-279.

З ЖИТТЯ І ТВОРЧОСТИ СКВОРОДИ*

1. Причинки до життєпису Сквороди

1. Час народження Сквороди. Недавно святкувала Україна двістілітній ювілей з дня народження великого українського філософа Григорія Савича Сквороди. Найповажніше наше джерело відомостей про Сквороду – це його біограф Михайло Ковалинський, який дав нам тільки рік народження Сквороди: 1722. День і місяць його народження не були нам відомі. Готовлячи ювілейну монографію про Сквороду, я шукав пильно даних про день і місяць його народження і переглядаючи з тією метою його листи, ненадійно найшов зовсім певні дані про день і місяць народження Сквороди в одному з його листів до М. Ковалинського, писаних латинською мовою. Лист датований: «Novembr. 22. 1763. noctu». В ньому Скворода писав на початку (елегічним дистихом):

*In lucem me nocte parens hac edidit olim,
Hac coepi vitae prima elementa puer.*

Ці слова і дальший текст листа, що в ньому Скворода описує як провів день (власне, ніч) свого народження, не залишають найменшого сумніву, що Скворода родився 22. XI за ст. ст.

Та коли день і місяць народження Сквороди нам тепер зовсім певно відомі, то рік народження, який вказує Ковалинський, підлягає деяким сумнівам. Не звернено доси уваги, що у своїй біографії Ковалинський щодо року народження Сквороди сам собі суперечить. І так: на початку своєї біографії він вказав на р. 1722 як на рік народження Сквороди, а під кінець свого твору, де описав приїзд Сквороди до себе, до Хотетова, в серпні 1794 року, зауважував, що Скворода був тоді «семидесятитрехлітній»**. Тут явна суперечність. Коли Скворода народився 1722 р., то він не міг мати в 1794 р. 73 літа. І коли, навпаки, правда, що Сквороді в серпні 1794 року було 73 роки, то він не міг народитися 1722 р., а тільки 1721; коли ж ми візьмемо під увагу, що Скворода 22 листопада (ст.ст.), то навіть 1720 р., то тільки тоді могло йому бути в серпні 1794 р. 73 роки.

Як з'ясувати цю суперечність у біографії Ковалинського? Її можна би в'яснити в такий спосіб: «Під словом «семидесятитрехлітній» треба розуміти не те, що Сквороді минуло в серпні 1794 р. 73 роки, а тільки, що йому ішов 73-й рік. Звідкіля міг уявити цю дату Ковалинський? Думаю, що попросту запитав свого доброго гостя-старчика, як це звичайно водиться, скільки йому років, і дістав відповідь, що йому 73-й рік. Але прийнявши і це, одержимо, як рік народження Сквороді не рік 1722, а рік 1721. Звідкіля ж узяв Ковалинський дату 1722 р.? Мені здається, що це дата гіпотетична, викомбінована Ковалинським на таких основах: коли, після смерті Сквороди, Ковалинський почав писати його життєпис, то йому треба було знати, коли Скворода народився. Складаючи життєпис в с. Хотетові, він не мав змоги довідатись про час народження Сквороди, і пригадавши собі, що в 1794 році Сквороді, коли він гостював у нього, ішов 73-й рік, виражував що Скворода, маючи в 1794 р. 72 роки, мусів родитися 1722 р. Ось таким

*Передрук статті здійснено за виданням: Пелех П. З життя і творчості Сквороди // Записки Наукового Товариства ім. Т. Шевченка. Праці філільогічної секції. - Львів, 1925. - Т. СХХХVI - СХХХVII. – С. 139 – 157

** Сочиненіє Григорія Саввича Сквороди (собр.и редак. проф. Д.И. Багал'фемь) // Сб. Харьк. Истор.Фил.Общ. – Харьков, 1894. – Т. 7. – С.85 (письмо 50-е).

чином, мабуть, появилася у Ковалинського дата 1722 р. Рахунок Ковалинського був би правильний, якби Скворода родився в один із місяців від січня до липня. Але що він родився, як це ми знаємо тепер зовсім певно 22 листопада, то не міг він, коли приймемо, що в серпні 1794 р. йому ішов 73-й рік, родитися 1722 р., а тільки 1721 р. Таким чином, що б наша гіпотеза була б правильна, то вона не тільки розв'язувала б суперечність у біографії Ковалинського, але і давала б нам певний час народження Сквороди: це 22 листопада ст. ст. 1721 р. Треба зазначити, що безіменний автор коротенького вступу до Лисенкового Петербурзького видання творів Сквороди з 1861 року, мабуть редактор самого видання, теж указує на 1721 р. як на рік народження Сквороди. Таким чином, наша гіпотетична, дата одержала би ненадійну підтримку. Але проти неї промовляють три поважні аргументи. Перший і найважніший: непевність заложення, що під словом «семидесятирехлітний» треба розуміти, що Сквороді було не 73 роки, а тільки ішов 73-й рік; 2: непевність безіменного і пізнього джерела, що в Лисенковому виданні 1861 р. вказує на 1721 р., як на рік народження Сквороди; 3: авторитетність такого джерела, як Ковалинський, що вказує на 1722 р. як на рік народження Сквороди.

Остаточний вислід наших помічань такий: маємо зовсім певний тільки день і місяць народження Сквороди: 22 листопада ст. ст.; рік 1722, як рік народження Сквороди треба уважати таким певним, яким його доси уважали. Можна надіятися, що дальші досліди в цьому напрямку дадуть згодом і щодо року народження Сквороди — позитивний певний вислід.

2. Деякі дати з останнього періоду життя і творчості Сквороди

М. Петров у своїх статтях* дав результати своїх дослідів про важніші дати з життя Сквороди до 1769 р. Від 1769 р. до 1794 р; [цебто] до року смерті Сквороди, маємо дуже мало даних; у Ковалинського і взагалі в літературі цей період майже необроблений. Це період мандрівок Сквороди. На основі його творів і листів можна встановити такі дати з життя Сквороди: кинувши місце вчителя етики в Харківській Колегії 1769 р. (Петров), Скворода поселився в Земборських лісах коло Харкова, де написав твори: «Наркіс» і «Асхань». Дня VII. 1769 р. був Скворода в Ніжині, звідки писав листа до Георгія Кониського: місяці червень, липень і серпень 1770 р. Скворода провів у Китаївській пустині коло Київ; керуючись своїм внутрішнім голосом, виїхав він на початку вересня, проти волі своїх приятелів, із Київ і обминув таким чином страшну чуму, що вибухла в Києві зараз після його виїзду (4 вересня)**. Після двох тижнів, цебто в другій половині вересня 1770 р., бачимо його в Охтирці, де він переживав незвичайно цікаве і важливе для свого філософського розвитку психічне явище, описане дуже докладно Ковалинським у його біографії***. Де перебував Скворода від 1770 – 1774 р., певно встановити годі; на основі деяких даних можна здогадуватись, що він мандрував по Слобожанщині, зупиняючись довше в Гусинці (коло Куп'янська) у Сошальських і в Острогоську у Тев'яшових. За цей час він написав такі твори: 1771р. симфонію «Рѣх, сохранию пути моя»; 1772 р. діяльог «О древнем міръ» і, мабуть, в рр.

*Первый малоросійській періодъ жизни и научно-философскаго развития Григорія Саввича Сквороди // Труды Киевской Духовной Академии, 1902. – №12.

** Див. хроніку Києво-Видубицького монастиря, опубліковану в «Кіевскихъ Губернскихъ Вѣдомостяхъ», 1857. – №32.

***«Сочинения Сквороды» вид Баталія. – С.28. На це явище, що було передовим у життю Сквороди, і являється, на мою думку, ключем для розуміння його філософії, дослідники Сквороди не звернули належної уваги. Про значіння цього явища для філософії Сквороди поговорю докладніше в своїй монографії про Сквороду, що готується до друку.

1772 – 1774 три найцінніші свої діяльогі: «Разговор дружескій о душевном мирѣ», «Кольцо» і «Алфавит мира». Весною 1774 р. (квітень-червень) перебував у Бабах коло Харкова (мабуть, у Щербиніна [Якова Правицького – М. К.]), де написав другу половину своїх «Харківських байок» (від 15–30-ої). 1776 р. був Сковорода в Липцях, звідки 1 січня післав листа і свій твір «Алфавит мира» до В. С. Тев'яшова. Мабуть, того ж, 1775 р., Сковорода написав свій діяльог «Двое»; 1776 р. твір «Израильскій змій» з листом-посвятою до С. І. Тев'яшова, датованим 28. III. (без зазначення місця). Де перебував і що робив Сковорода в рр. 1776–1778 не маємо даних; 1779 р. провів Сковорода у Гусинці, звідки писав 19. II. листа до Артема Дорофієвича [Карпова] в Харкові, 21. II. до В. М. Земборського у Харкові; 10. V. до його-ж. Осінь 1780 р, Сковорода провів у Сіннянському монастирі, де написав «Жену Лотову» (1-ша редакція) і пісню 30-ту із «Сада божественных пѣсней»: «Наслаждайся дней твоих» (дата: день відкриття Харківського намісництва (цебто 29. IX.)). Крім того, у цьому ж, 1780 р., Сковорода зложив у другій редакції: «Начальную дверь» і «Израильского змія». 3 1781 р. маємо листа Сковороди до Осипа Юрієвича (Сошальського) без зазначення місця. Кінець 1781 р. або початок 1782 р. був Сковорода у Таганрозі (мабуть, у брата Ковалинського – Григорія) (пор. лист М. Ковалинського до Сковороди з 15. II. 1782 р.). 1783 р. написав Сковорода твір «Брань архистратига Михаила» (1-ша редакція); почав її, як сам писав, в Бурлуках, кінчив у Бабах. У тому ж самому році, мабуть, написав і свій твір «Пря бѣсу со Варсавою». 1784 р. бачимо Сковороду в Ізюмі (лист до Степана Никитича [Курдюмова] з 5. I.); 1785 р. в Маначинівці (недалеко Гусинки, що належала теж до Сошальських), звідки писав листи до незвісного б. III. і до Якова Правицького, 3. X. і в Великому Бурлуці, де 17. IX. зложив пісню «Чолнок мой бури вихр шатает» (пісня 29-а «Саду божественных пѣсней»). 1786 р. Сковорода був знов у Маначинівці (пор. листи до Правицького 30. III. і 25. IV. і де писав у другій редакції «Жену Лотову». Мабуть, увесь 1787 р. Сковорода провів у Гусинці, звідки писав 18. I. лист до Правицького, 23. I. до Івана Василевича [Земборського], 6. III. до Правицького, 1. V. до І. Гілевського, 7. X. до Правицького, 7. XII. до Я. М. Донця-Захаржевського. В цьому ж році написав два свої твори: «Благодарный Еродій» і «Убогий жайворонок»; крім того, листа до С. Н. Дятлова без ближчого означення часу. В році 1788 був Сковорода теж у Гусинці (лист до Правицького з 4. VIII.). У цьому ж році він присвятив Ковалинському «Діалог о древнем мырѣ» і «Брань архистратига Михаила» у нових редакціях. В році 1789 р. був Сковорода в Великому Бурлуці, звідки вислав 5. V. Георгію Кониському V свою автобіографію п[ід] н[азвою] «Помни послѣдняя, помню и исповѣдуюся, Тебѣ Господи». В році 1790 Сковорода бавив теж у В. Бурлуці, звідки писав два письма до харківського купця Г. Г. Урюпина: 10. IV. і 2. VII. Крім того, 13. IV. 1790 р. післав він свій переклад із Плотарха: «О тишинѣ сердца» Якову Михайловичу Донцю-Захаржевському з листом-посвятою. В осени цього ж року переїхав Сковорода до Іванівки (Ольшанської – Харківського повіту) до А. Ковалевського (пор. лист Сковороди до Ковалинського 26. IX. 1790). З останніх чотирьох років життя Сковороди, крім останніх місяців 1794 р., про які докладніше оповідає Ковалинський, не маємо майже ніяких звісток, крім двох дат: 16. VIII. 1791 р. Сковорода вислав Ковалинському свій «Потоп Змін» (це друга редакція діяльогу «Душа и нетлѣнный дух»), написаного перед 1790 р. і 5. I. 1792 р. з Гусинки лист до Якова Правицького. В серпні 1794 р., як оповідає Ковалинський, Сковорода відбув далеку подорож до с. Хотетова (коло Орла), щоб одвідати свого дорогого учня М. Ковалинського; побув у його три тижні і 26. VIII. 1794 виїхав з поворотом на Україну. По дорозі затримався через непогоду деякий час у Курську і прибув до Іванівки до Ковалевського. Поживши тут більше як місяць, помер 29. X. 1794 на зорі.

Не всі твори, головним чином листи Сковороди, видруковані. Коли вийдуть друком, можна буде доповнити ще скупі наші дані про життя Сковороди. Треба широко пожаліти, що сучасні обставини не дали змоги видати в ювілейний рік усі твори Сковороди. В своїй докладній записці до Української Академії Наук у Києві в справі вшанування 200-літніх роковин народження Сковороди, я між іншим, зазначив теж потребу повного видання творів Сковороди, але брак відповідних коштів стоїть цьому на перешкоді.

3. Явище так званої «космічної свідомості» в житті Сковороди, як джерело і ключ для розуміння його філософії

У цій коротенькій статті я не маю наміру обговорювати докладно порушене мною питання, а тільки хочу дати коротеньке звітження із вислідів своїх студій у цьому напрямку*. Власне кажучи, я хотів би тільки звернути увагу на одно дуже цікаве, незвичайне психічне явище в життю Сковороди, що, на мою думку, являється джерелом його філософії, ключем для зрозуміння його філософського світогляду.

Філософія Сковороди, з одного боку, дуже проста, з другого, темна і незрозуміла. Проста вона по своїй будові, темна і незрозуміла по-своєму змістові. Ось її схема в найголовніших рисах: все, що існує, має свій бік видимий і невидимий (видима і невидима природа). Це немовби схема вертикального розрізу** його світогляду; а ось і горизонтального: все, що існує, ділиться на три світи – великий (макрокосм), малий (мікрокосм, людина) і світ символів (біблійний).

Головним чином інтересує Сковороду мікрокосм, людина, і то не так із статичного, як більше з динамічного боку. В людині, як у всьому, теж дві природи – зовнішня, видима, і внутрішня, невидима. Справжню реальну вартість має тільки внутрішня, невидима людина, тому Сковорода називає її Людиною (з великої букви: «Человѣк»), Справжньою Людиною («Истинный Человѣк»), Вічною Людиною (бо вона безсмертна), Духовною Людиною, Сином Божим і Христом, а навіть Богом (бо внутрішня природа всього, що існує, отже, і людини – це Бог). Зовнішню природу людини називає Сковорода просто людиною (з малої букви), або тілесною людиною.

Це статичний момент у погляді Сковороди на людину. А тепер динамічний. Динамічний процес еволюції людини йде в напрямку від природи менше цінної і реальної – видимої і до більше цінної і реальної – невидимої. Звичайна людина у своєму життю живе життям видимої своєї природи і тільки її знає. Невидима природа таїться в ньому до певного часу. Але при певних умовах і способі її життя наступає (по певному часі), момент перевероту психічної революції: в людині проявляється затаєна дотепер у ній невидима природа, родиться Людина. Справжня Людина, яку Сковорода називає теж Новою Людиною, у протилежність попередній «старій людині». Процес цей називає Сковорода багатьма символами, але переважно «другим народженням» («сугубое», «второе рождение», «преображенням», «воскресенням», «сошествієм святого Духа на людину», «Пасхой») і найчастіше «пізнанням самого себе», «пізнанням свого справжнього «Я», «самопізнанням», а що внутрішня природа людини ідентична з внутрішньою природою світа і Богом, то це є рівнозначно пізнання Бога і світа.

* Докладніше я обговорював це питання в спеціальному курсі п.з. «Філософія Сковороди», читаному в літньому триместрі шкільного року 1920/1 на філософсько-педагогічному циклі Вищого Інституту Народної Освіти ім. М. П. Драгоманова в Києві у своїй ювілейній монографії, яку готую до друку.

** «Вертикального» в переносному розумінні, бо невидима природа проникає наскрізь видиму.

Головним мотором цього динамічного процесу еволюції в людині являється бажання повного щастя, вроджене всім людям. Звичайна людина шукає з початку задоволення цього свого бажання у видимій природі і світа: багатстві, здоровлю і т.д. Але це її не задовольняє. Вона звертається внутр себе і тоді настає процес самопізнання, якому товаришить переживання повного щастя, спокою і тишини серця, мира, блаженства, що Сковорода називає «Царством Божим» («Царстїе Божїе внутри вас»). Проблема щастя, як головна мета життя людини і ідея самопізнання, як одинокого засобу здійснення цієї мети – це головна проблема і головна ідея філософії Сковороди, що більше – в них уся філософія, на його думку, *«Философія или любомудріе» – сказав раз Сковорода – устремляетъ весь кругъ дѣль своихъ на тотъ конецъ, чтобъ дать жизньъ духу нашему, благородство сердцу, свѣтлостъ мыслитъ jako глава всего. Когда духъ въ человѣкѣ весель, мысли спокойны, сердце мирно – то все свѣтло, счастливо, блаженно. Сіе есть философія»*.

Докладнійше про те, як досягнути повне щастя самопізнання, вчить біблія, тому Сковорода відноситься до неї з великою любов'ю і пошаною. У ній міститься третій світ – світ символічний (біблійний), світ символів; їх з'ясуванню посвячує Сковорода багато місця у своїх творах.

Головна умова досягнення щастя – це життя згідне з природою (внутрішньою) або Богом; і чим воно згіднійше з нею, тим повнійше щастя.

Щодо часу, коли в людині відбувається цей процес відродження, народження Нової Людини, то при сповненні відповідних умов, починається він у три[д]цятих роках життя людини, а до повного завершення доходить у роках п'ятдесятих*.

Людей нових, двічі роджених, що йдуть правим шляхом, не багато, бо не всі знають, як жити, щоб відродитись, а коли й знають, то немає в них на стільки сили волі, щоб так жити, як слід для цього. До них належать Енох, Ілія, Аввакум, Филип, Авраам, Мойсей, Давид, Маріам, апостоли**, особливо ап. Павло; до них, між іншими, зачисляє Сковорода і себе (Варсава***). Всі ці нові люде творять нову расу (рід) людей, нову «горною республику»****, в якій усе нове: нове небо, нова земля, нова мова. Нова, духовна, людина набуває і нових прикмет: *«Бренный кумир ограничен, заключаем тѣснотою, Духовный же Человѣк, есть свободный. В высоту, в глубину, в ширину лѣтаетъ безпредѣльно. Не мѣшаютъ ему ни горы, ни рѣки, ни моря, ни пустыни. Провидитъ отдаленное, прозирає в сокровенное, заглядаетъ в прежедебывшее, проникаетъ в будущее, шествуетъ по лицу окіана, входитъ дверемъ заключенным»*****. До цієї нової раси людей відносить Сковорода слова пророка Іоїла: «Что се за новыи род по горам твоим... Якоже утро розліются по горам людїе многи и крѣпци... Якоже борцы потекут, и якоже мужи храбри, възйдут на ограды... И кїждо от брата своего не одступит. Града имутся и на забрала востекут и на храмины взлѣзут и оконцами внідут, якоже татїе...»*****.

*Собрание сочинений Г.С. Сковороды. – СПб: Вид. Бонч-Бруевича, 1912. – С. 342, 346.

** Ibid. – С. 426.

*** Так називав себе, часто і підписувався Сковорода.

**** Ibid. – С. 529, 512 («Потоп»).

***** Ibid. – С. 401 (цитую без твердих знаків, бо так писав Сковорода. Бруевич у своєму виданню самовільно подавав тверді знаки).

***** Ibid. – С. 529, 512 («Потоп»).

Ще два моменти цього процесу душевного перевороту слід зазначити: він виступає ненадібно і відбувається моментально*^{*}; крім того, йому товаришить світло, що його Сковорода називає «світом невечернім»**^{**}, «світом незаходимим»***^{***}, «сонцем» і «сіянієм славы Отчей»****^{****}.

Опис цього процесу в творах Сковороди повний символів, узятих переважно з біблії, відзначається, особливо в деяких місцях, таким непідробленим патосом і поетичним натхненням, що насовується думка: чи не переживав Сковорода сам того процесу? В самих творах Сковороди находимо лише натяки, які підтверджують нашу думку. Зате в біографії Сковороди Ковалинського находимо два місця, які недвозначно свідчать про правдивість цього здогаду. Їх авторитетність збільшується ще тим, що Ковалинський написав їх з оповідань самого Сковороди, а в одному місці веде оповідання навіть словами самого Сковороди і від його особи. Находиться в них опис переживань Сковороди незвичайно подібних до вище описаного процесу душевного відродження Людини. Товаришило їм теж світло і вогонь і трапились вони теж Сковороді: перше переживання приблизно років три[д]цять (з лишком), коли він перебував у Кавраях, друге приблизно в років 50 (р. 1770) – отже, навіть час годиться з зазначеним вище для цього процесу часом. І дозволимо собі навести ці місця з біографії Ковалинського:

*«Когда человекъ исходитъ изъ круга сомнѣнія, самопроизволенія, самолюбія своего, почитая всё то землю пустою, непроходною и безводною, тогда Духъ святойъ занимаетъ всё чувства его и возстановляетъ Царствіе Божіе, то есть возжигаетъ въ нёмъ способности жизненныя огнёмъ любви своея. Тогда высокое познаніе и разумніе, по мѣрѣ расположенія внутренняго и вишняго, возникаетъ изъ средоточія всѣхъ вещей, аки тончайшій, пронизательнѣйшій огонь, съ неизъяснимымъ удовольствіемъ поглощаясь бездною свѣта. В такомъ состояніи чувство человекаъ взираетъ на Духъ Вседержителя съ радостію и поклоненіемъ и симъ-то образомъ смиренное самоотверженіе человеческое, что созерцать то, что есть въ вечности и во времени, ибо близь его, все окрестъ его, всё въ нёмъ есть, — Григорій наполняется живыми чувствами истиннь»****^{****}*

Тільки що наведений опис переживання відноситься до іншого переживання, коли Сковорода був у Кавраї (1754–1759).

Друге, далеко сильніше, переживання, що його зараз наведемо, пережив Сковорода в Охтирці, приблизно в другій половині вересня 1770 р. Попередили його такі події: Сковорода провів місяці травень, липень і серпень 1770 р. в Китаївській пустині у свого родича Юстина в монастирі. Нараз почув у собі — оповідає Ковалинський – *«внутреннее движеніе духа непонятное, буждающее его ѡхать изъ Кіева; слѣдуя сему, по своему обыкновенію, проситъ онъ Іустина, чтобъ отпустилъ его. Сей уговариваетъ его остаться, Григорій непреклонно настаиваетъ, чтобъ отправитъ его. Іустинъ заклинаетъ всюю святынею не оставлять его. Сей, видя нерасположеніе Іустина къ отпуску его, пошоль въ Кіевъ къ пріятелямъ попроситъ, чтобъ отправили въ Украину. Ть удерживаютъ его, онъ отговаривается, что духъ*

* Собраніе сочиненій Г.С. Сковороды. – СПб: Вид.Бонч-Бруевича, 1912. – С.248.

** Ibid. – С.410.

*** Ibid. – С.78.

**** Ibid.

***** Ковалинський М. Жизнь Григорія Сковороды // Собраніе сочиненій. – СПб: Вид. Бонч-Бруевича, 1912. – С.10 і 11.

настоятельно велитъ удалиться изъ Кіева. Между симъ шёлъ онъ на Подоль, нижній городъ въ Кіевѣ. Пришедъ на Подоль, вдругъ остановясь, почувствовалъ обоняніемъ такой сильной запахъ мертвыхъ труповъ, что перенести не могъ и тотчасъ поворотился домой».

«Прїхавъ черезъ двѣ недѣли въ Ахтырку городъ, оставился онъ въ монастырь у пріятеля своего, архимандрита Венедикта. Прекрасное мѣстоположеніе и пріязнь добродушнаго монаха сего успокоили его. Тутъ вдругъ получили извѣстие, что в Кіеве оказалась моровая язва, о которой в бытность его и не слышно было, и что городъ запертъ уже».*

«Сердце его дотоль почитало Бога, аки рабъ; оттоль возлюбилъ его аки другъ. И о семь онъ рассказывалъ другу своему** тако:

*«Имѣя разжѣнныя мысли и чувства души моей благоговѣніемъ и благодарностію къ Богу, вставъ рано, пошелъ я въ садъ прогуляться. Первое ощущеніе, которое осязалъ я сердцемъ моимъ, была нѣкая развязанность, свобода, бодрость, надежда съ исполненіемъ. Введя въ сіе расположеніе духа всю волю и всѣ желанія мои, почувствовалъ я внутрь себя чрезвычайное движеніе, которое преисполняло меня силы непонятной. Мгновенно излияніе нѣкое сладчайшее наполнило душу мою, отъ котораго вся внутренняя моя возгорѣлась огнемъ, и, казалось, что въ жилахъ моихъ пламенное теченіе кругообращалось. Я началъ не ходить, но бѣгать, аки бы носимъ нѣкимъ восхищеніемъ, не чувствуя въ себѣ ни рукъ ни ногъ, но будто-бы весь я состоялъ изъ огненнаго состава, носимаго въ пространствѣ кругобытія. Весь міръ исчезъ предо мною; одно чувство любви, благонадежности, спокойствія, вѣчности оживляло существованіе мое. Слѣзы полились изъ очей моихъ ручьями и разлили нѣкую умиленную гармонію во весь составъ мой. Я проникъ въ себя, ощутилъ аки сыновнее любви увѣреніе, и съ того часа посвятилъ себя на сыновнее повинованіе духу Божію»***.*

Як сильно вразило Сковороду це незвичайне явище, свідчать слова Ковалинського: *«По прошествіи двадцати чотирехъ лѣтъ пересказывалъ онъ сіе другу своему съ особеннымъ чувствованіемъ.»...*

Що являє собою це явище? Очевидно, це явище незвичайне, *suigeneris*. Коли я шукав у літературі його пояснення, то випадково, у зв'язку з іншими моїми студіями, впала мені в руки надзвичайно цікава книжка канадійського психіатра доктора Бека п[ід] з[аголовком] «Космічна свідомість»****. Доктор Бек пережив анальогічне явище, як Сковорода. Він описав його, дав йому теорію і найшов історичні анальогічні випадки. Праця його тим цінніша, що автор спеціаліст і сам на собі досвідчив те незвичайне явище, про яке пише. Опис д-ра Бека далеко точніший, як Ковалинського, і тому дає нам докладніше поняття про дане явище, як останнього. Явище, пережите д-ром Беком,

* Мова тут про страшну чуму, що в 1770 р. пронеслась по Європі і особливо лютувала в Київі. Вибухнула вона тут на початку вересня (3 або 4 вересня), а місто зачинено і оточено військом, щоб ніхто не виїздив і не ширив зарази, в половині вересня. Опис чуми в Київі залишив нам лікар Лерхе.

** М. Ковалинському, своєму учневи, приятелеви, а опісля біографові.

*** «Жизнь Григорія Сковороды» М. Ковалинського в «Собрании сочинений». – СПб: Вид. Бонч-Бруевича, 1912. – С. 29, 30.

**** Перше видання у Філадельфії 1901 року; я користувався російським перекладом із другого видання: Д-рь Р.М. Бёккы. Космическое сознание. – Петроград: Ки-о «Новый человекъ» – року не зазначено. На жаль, у книзі пропущена література, що нею користувався Бек.

більш подібне до першого явища, пережитого Сковородою в Кавраї. Ось як оповідає про це в своїй книзі д-р Бек у третій особі (цитую із російського перекладу):

«Это было ранней весной, в началъ тридцать шестого года жизни. Онъ и его два друга провели вечеръ за чтениемъ поэтовъ Уордсуорта, Китса, Броунинга и главнымъ образомъ Уитмана. Они растались въ полночь, и автору предстояль далекий путь домой въ экипажъ (дѣло происходило в англійскомъ городѣ). Умъ его, находывшійся подъ глубокимъ впечатленіемъ идей, образовъ и эмоцій, названныхъ чтеніемъ и разговорами, былъ настроенъ тихо и мирно. Онъ находился въ состояніи спокойной, почти пассивной радости. Какъ вдругъ, безъ всякаго предупрежденія, онъ увидѣль себя какъ бы облакомъ огненнаго цвѣта. На мгновение онъ подумаль, что это пожаръ, внезапно вспыхнувшій въ большемъ городѣ; но в слѣдующее же мгновение онъ уже зналь, что свѣтъ разгорался въ нѣмъ самомъ. Непосредственно вслѣдъ за этимъ в нѣмъ появилось чувство восторга, огромной радости, за которой тотчасъ же послѣдовало интеллектуальное просвѣтленіе, не поддающееся никакому описанію. Его мозгъ осѣнила мгновенная молнія Брамическаго сіянія, на всегда освѣтившая его жизнь; въ его сердце упала капля Брамическаго Блаженства, оставившая тамъ навсегда ощущение неба. Среди другихъ вещей, которыя онъ не могъ принять на вѣру, но которыя онъ увидѣль и узналь, было ясное сознаніе того, что космосъ не есть мѣртвая матерія, но живое присутвіе, что духъ человѣка безсмертенъ и вселенная построена и создана такъ, что, безъ всякаго сомнѣнія, все дѣйствуетъ совместно для блага каждаго и всѣхъ вмѣстѣ, что основнымъ принципомъ міра является то, что мы называемъ любовью, и что счастье каждаго изъ насъ, въ конечномъ результатѣ, абсолютно несомнѣнно. Авторъ утверждаетъ, что в теченіе нѣсколькихъ секундъ, пока длилось просвѣтленіе, онъ увидѣль и узналь больше, чемъ за всѣ предшествовавшіе мѣсяцы и даже годы исканій, и при томъ многое, чего не можетъ дать никакое изученіе».*

Цікава теж і теорія, в якій д-р Бек з'ясовує своє переживання. Він називає його «космічною свідомістю» або інтуїцією (рідко). Космічна свідомість, згідно з теорією д-ра Бека, — це форма свідомості, вища від тієї, що її має звичайна людина**. Існують три форми, або ступені в еволюції свідомості:

1) проста свідомість вищих тварин і людей; завдяки ній, наприклад, собака або кінь освідомлюють собі оточення, як і людина;

2) самосвідомість людини – завдяки ній вона не тільки свідома свого оточення, але і самої себе, як ества, окремого від оточення; з нею зв'язана тісно мова людини, а на них обох збудована уся культура і цивілізація;

3) космічна свідомість — це нова, вища форма свідомості, що з'являється тільки у деяких людей на вищому ступені їх розвитку; треба зауважити, що вкупі з нею існують у людині і дві попередні форми свідомості. Головна риса космічної свідомості –це свідомість космоса цебто життя і порядку всего всесвіту. Інші характерні признаки космічного почуття такі: а) суб'єктивне світло; б) моральна екзальтація; в) інтелектуальне просвітлення; г) почуття безсмертності; д) зникнення почуття страху смерті; е) зникнення почуття гріху; є) несподіваність і моментальність пробудження; ж) попередний характер людини — інтелектуальний, моральний і фізичний; з) вік, коли наступає просвітлення (в 30-их роках життя); і) здібність притягати до себе і захоплювати

* Д-р. Р. М. Бекъ. Космическое осознаніе. – С.12 (Підкреслення мої).

** Ibid. – С. 1.

собою інших людей; и) помітна для всіх змін зовнішнього вигляду*. В сучасний мент ця вища космічна свідомість, як вища форма еволюції свідомості, проявляється тільки в деяких людей, що стоять на відповідному ступені розвитку. Вони складають якби відмінну від інших сім'ю людей. *«Члени этой семьи разбьаны среди передовых человеческих рас на протяжении послѣднихъ сорока вѣковъ міровой исторіи. Отличительная черта такихъ людей отъ обыкновенныхъ смертныхъ заключается въ томъ, что духовные глаза ихъ открыты, и они видѣли ими. Наиболее известные представители этой группы, еслибы ихъ собрать вмѣстѣ, могли бы смѣло помѣститься въ какой-нибудь современной гостиниці; однако, они создали всѣ совершенные религіи, начиная съ Таеизма и Буддизма, и, говоря вообще, черезъ религію и литературу создали всю современную цивилизацію. Количество написанныхъ ими книгъ не такъ велико, но оставленные ими труды вдохновили авторовъ большей части тѣхъ книгъ, которые были изданы въ новейшее время. Эти люди властвують послѣдними двадцатью пятью вѣками, въ особенности послѣдними пятью, какъ звѣзды первой величины властвують надъ полуночнымъ небомъ. – Человека приобщаетъ къ семьѣ такихъ людей фактъ его духовного перерожденія въ извѣстномъ возрастѣ и переходя въ боліе высокую область духовной жизни. Реальность такого новогорожденія проявляється внутренимъ субъективнимъ свѣтомъ и другими явленіями»**.* До сім'ї тих людей визначних належать, на думку Бека: Мойсей, Гедсон, Ісайя, Лі Р. Гаутама, Сократ, ап. Павло, Плотин, Магомет, Роджер Бекон, Данте, Френзіс Бекон, Беман, Паскаль, Спіноза, Сведенборг, Бальзак, Карпенгер, Уїтман і інші***. Почуття космічної свідомості має багато назв. Гаутама назвав його «Нірваною», Ісус – «Царством Божим», ап. Павло «Христом», «Духом» і «Духом Божим» і т. п.****. При цьому треба пам'ятати, каже Бек, що не всі випадки космічної свідомості відносяться до тої самої площі. Тут різні ступені, як і в формах самосвідомості****. Так само і переживання космічної свідомості можуть бути в подробицях різні, зберігаючи тільки основні риси спільні. Всі люде, на думку Бека, раніше, чи пізніше дійдуть у своїй еволюції до стану космічної свідомості. Бо теперішня невелика скількість людей космічної свідомості являється тільки передовою сторожею нової раси людей, що появиться колись. В майбутньому очікують людство ще три великі революції, поки воно перейде в стан космічної свідомості. Це: 1) матеріальна, економічна і соціальна революція, як результат аеронавтики; 2) економічна і соціальна революція, що знищить індивідуальну власність, багатство і бідність; 3) психічна революція, про яку зараз говориться. Одначе, не треба думати, що люде космічної свідомості, інтелектуально непогрішимі і всезнайки, або морально – всі гарні. Вони тільки підносяться на вищий рівень, але і тут своя відносна мудрість і нерозум, можливі моральні упадки і досягнення – одним словом, можлива дальша еволюція у безконечність...

На кінець ставить і розважає доктор Бек ще два питання:

1) чи не є явище космічної свідомості ознакою психічної хвороби? і 2) чи реальне те, що люде пізнають у космічній свідомості?

* Ibid. – С. 92.

** Ibid. – С.13.

*** Ibid. – С.94.

**** Ibid. – С.72, 73.

***** Ibid. – С.93

На перше питання доктор Бек відповідає негативно:^{*} психічна хвороба і космічна свідомість – явища протилежні. Психічна хвороба – явище негативне в життю людини, космічна свідомість позитивне. Здібність панування над собою у психічних хворобах понижується, в космічній свідомості збільшується. Щодо другого питання: для визнання реальності явищ, зв'язаних із космічною свідомістю, ми можемо користуватися тим самим методом, що і для визнання реальності явищ, які ми пізнаємо звичайними нашими органами почування, а саме: методом перевірки наших почувань, почуваннями інших людей. Що дерево, яке я бачив і доторкувався, – не галюцинація, про це нас переконують заяви інших людей, які теж його бачили і доторкувалися. Коли попрохати трьох людей нарисувати або описати те саме дерево півгодини після того, як вони його бачили, то всі три рисунки, або описи, не накриваючись у подробицях, будуть анальогічні в загальних рисах. Подібно і оповідання людей про переживання космічної свідомості, розходячись у подробицях, сходяться в загальних рисах^{**}. Треба тут ще зазначити, що дані нового досвіду видаються людям космічної свідомості більш реальними, як дані свідомості або самосвідомості^{***}.

З багатьох випадків переживань «космічної свідомості», що засвідчені в літературі, які розглядає Бек у другій частині своєї книги, особливо цікаве і подібне до переживання Сковороди явище космічної свідомості, що його пережив Паскаль 23. XI. 1654 (т. зв. амулет Паскаля).

Я повів свою статтю трохи ширше, якби цього вимагало просте звітлення про висновки моїх дослідів у цьому напрямку, але вважав це необхідним з огляду на новину предмету. Тепер постараюсь бути зв'язним і подам свої думки в коротких питаннях і відповідях. Насовуються нам, у зв'язку з нашою статтею, такі питання чи можливі взагалі такі переживання, як Сковороди і Бека, чи є інші приклади, чи однозгодні переживання Сковороди і Бека, врешті, чи дійсно явище космічної свідомості в життю Сковороди являється джерелом і ключем для розуміння його філософії?

Щодо першого питання, то треба сказати, що нічого неможливого тут немає: це явища зовсім природні, тільки нові, рідкісні і незвичайні. Коли б ніщо нового не могло появитися в природі, то й сама еволюція була б неможлива. Треба думати, що в людині лежить у відкритому стані багато завдатків, що ждуть чергу свого проявлення у процесі еволюції.

Щодо другого питання, чи бували крім тих двох випадків в історії ще інші випадки таких переживань, треба відповісти, що такі випадки були; вони зібрані в другій частині книги доктора Бека і скільки їх можна би значно побільшити, а багато було певно таких випадків, що про них не знаємо^{****}. Звичайно їх скидають у «Rumpelkammer» явищ «містичних», надто таємничих і на цьому заспокоюються. До недавня був, ба ще й тепер є, науковий пересуд (бо й наука має свої пересуди і забобони), що ці явища «табу»,

* Думка доктора Бека тим цінніша і авторитетніша, що сам психіатр і сам переживав дане явище.

** Ibid. – С. 80-88

*** Сковорода так сильно відчував реальність невидимої природи, пізної ним у стані космічної свідомості, в порівнянні з реальністю, що тільки першій приписує справжню реальність, а другу називає тінню першої.

**** Явище «космічної свідомості» має багато ступінів. На нижчих ступінях трапляється воно відносно часто в житті навіть людей, що хоч трохи своїм розвитком (це не мусить бути розвиток інтелектуальний, а загальний) підносяться над нормальний рівень. Один мій знайомий оповідав мені про анальогічне переживання тільки слабшої інтензивності, яке він називав «почуванням єдності природи й людини» або «всесвітнім почуванням».

що це не «*comme il faut*» ними займатися. Велика заслуга доктора Бека, що він сміливо порвав із цим пересудом і взявся за наукове дослідження цього «містичного» явища*.

Чи можна назвати явище, пережите Сковородою, явищем «космічної свідомості», цебто чи однорідні явища, пережиті, Сковородою і доктором Беком?

Щодо самої назви «космічна свідомість», то, на мою думку, вона не передає суті згаданого явища**, але справа це маловажна: можна цим терміном користуватися умовно. Щодо питання, чи однорідні явища, пережиті доктором Беком і Сковородою, то можна відповісти позитивно відносно першого переживання Сковороди в Кавраї (около 1757 р.). Головніші спільні риси обох переживань такі: 1) незвичайність, 2) однаковість віку (в половині четвертого десятка свого життя), 3) суб'єктивне світло, 4) інтелектуальне просвітлення у Сковороди, 5) космічне почуття, 6) надзвичайна емоціональна екзальтація (почуття щастя, блаженства), 7) несподіваність і короткотривалість усього явища і інше.

Слід зазначити, що інтелектуальний елемент сильніший у доктора Бека, емоціональний – у Сковороди. Особливо сильний емоціональний елемент в другому переживанні Сковороди з р. 1770. Він майже зовсім витискає елемент інтелектуальний і з цього боку друге переживання Сковороди являється далеко інтензивнішим***, як перше, має багато рис нових у порівнянні з його першим та з переживанням доктора Бека. Про однорідність переживань Сковороди і Бека свідчить теж подібність багатьох думок у теорії доктора Бека про «космічну свідомість» і в філософії Сковороди про самопізнання. Наприклад, Сковорода і доктор Бек дивляться на стан «космічної свідомості» як на висший ступінь в еволюції людини, обидва є того погляду, що цей стан доступний усім людям залежно від їх розвитку, обидва говорять про традиційні роки, як про вік, в якому він, звичайно, в людині проявляється, обидва толкують про нову расу людей, яку творитимуть люде «космічної свідомості», обидва вважають ап. Павла і пророків за людей «космічної свідомості» і т.п.

Залишається ще нам відповісти на два останні, поставлені нами, питання.

Чи дійсно переживання «космічної свідомості» являється джерелом філософії Сковороди?

На це питання треба відповісти позитивно. Біограф Сковороди [М.] Ковалинський, описавши перше переживання Сковороди, виразно зазначає: «Григорій, наповняє живими чувствами истиннѣ, изображалъ то перомъ въ сочиненияхъ простыхъ, то сильныхъ»****. Та краще всього про це свідчить той факт, що писати почав Сковорода свої твори тільки після першого переживання ним явища космічної свідомості в

* Торкалися цього явища укупі з явищами «містичними» і інші дослідники, як відомий філософ і психолог Джеме дю Прель, Делаacroа, Бутру і інші, але доктор Бек має над ними цю перевагу, що він сам пережив і досвідчив на собі явище, що про нього пише. З багатьма думками доктора Бека можна сперечатися, але треба сказати, що головна думка його теорії про «космічну свідомість» як вищу форму еволюції свідомості взагалі — правильна.

** Ця назва характеризує дане явище тільки в боку інтуїції. Краща назва «інтуїція», що її іноді вживає і доктор Бек, але вона надто вузька, бо охоплює тільки інтелектуальний елемент цього вищого стану свідомості. Слово «надсвідомість», що його дехто вживає, надто широкі і неозначене.

*** Воно остільки було інтензивніше, що Сковорода вважає перше переживання тільки початком своєї еволюції, світання [м] перед сходом сонця.

**** Ковалинський М. Жизнь Григорія Сковороды // Собрание сочинений Г. С. Сковороды. – СПб: Вид. Бонч-Бруевича. – С.11.

Кавраях*. Сам Ковалинський згадує про пісню: «*Оставь, о духъ мой вскорь*» як про пісню, написану між іншими, під впливом пережитого ним почування**. Та найкраще замітний зв'язок між другим переживанням Сковородою «космічної свідомости» в р. 1770 і його філософічною творчістю в найближчі роки після нього. Це роки 1771 – 1776, в котрих творчість Сковороди дійшла до апогея, як ніколи перед тим і ніколи по тім. В цей період появляються найкращі твори Сковороди:

1771 р.*** – «Симфонія: Рѣх; сохранию пути [моя]»; 1772 р. – «Разглагол о древнем мірѣ»; в роках 1773 – 1775 – «Разговор о душевном мирѣ», «Кольцо», «Алфавит мира», «Харьковскія басни», «Бесѣда: [нареченная] двое»; 1776 р. – «Израильскій змій».

А скільки явище «космічної свідомости» в життю Сковороди являється ключем для розуміння його філософії?

Явище «космічної свідомости», як джерело філософії Сковороди, являється рівночасно й ключем для зрозуміння його філософії, бо дає нам спромогу зрозуміти генезу його філософії. Не побільшуючи, можна сказати, що філософія Сковороди являється, коли брати цей термін умовно, як це ми вже вище зазначили, філософією «космічної свідомости». У світлі цього явища особливо зрозумілим нам стає той бік філософського світогляду Сковороди, що його ми вище назвали динамічним, а до якого дослідники дотепер або мало, або і зовсім не доторкувалися, як до чогось мало[го], а то й зовсім незрозумілого. Тепер ми знаємо, що розумів Сковорода під такими символами, як: воскресення, друге родження, преображення, Нова Людина і т. п. Очевидно, щоб уповні зрозуміти його філософію, треба самому пережити анальогічне явище, але все-таки і без того ми можемо мати тепер хоч би приблизне загальне поняття про неї.

Можна було би поставити ще багато інших цікавих питань, щодо явища «космічної свідомости», але я обмежився тільки до тих питань, що торкаються явища «космічної свідомости» як джерела і ключа для розуміння філософії Сковороди.

Київ, 29. IX. 1922 р.

* Цебто, в р. 1755—1759. Перша пісня (із збірки «Сад божественныхъ гѣсень»), на котрій помітний вплив переживання «космічної свідомости» Сковородою, це пісня 1-ша; «Не хошетъ народъ...», [треба: «Боится народ сойти гнить во гроб» – М.К.] позначена роком 1757. Значить, у цьому році десь приблизно пережив Сковорода перше явище «космічної свідомости». Було йому тоді 35 років. До того написав Сковорода ще в 1753 р. пісню «Поспішай, гостю...» на привітання єпископови Козловичеви, що в'їздив до Переяслава і підручник «пїтики», але творчістю у тісному розумінні цього слова, цих творів назвати не можна, бо були вони написані по «служебному обовязкови» – (Сковорода був тоді учителем «пїтики» в Переяславській семинарії)

** Op.cit. – С.11.

*** Про хронологію творів Сковороди думаю скоро написати окрему статтю.

ТЕОРІЯ «НЕРОБЛЕННЯ» ГРИГОРІЯ СКОВОРОДИ*

Нещодавно вийшла в світ велика розвідка акад. Д. І. Багалія: *«Г. С. Сковорода. Український мандрований філософ»*, видання ДВУ в серії «Критична бібліотека». Це солідний том в 397 сторінок, підсумок 30-літньої роботи акад. Багалія над Сковородою, енциклопедія «сковородинознавства», твір, що охоплює всі питання й моменти як історії вивчення Сковороди, так і філософської науки нашого українського мандрованого «старчика».

Року 1894 Д. І. Багалій своїм виданням творів Сковороди одкрив для нашої доби письменника, що його ім'я не один з новіших авторів останніх десятиліть хотів написати, як гасло боротьби на прапорі сучасності. І ніхто краще й докладніше од акад. Багалія не зміг-би освітити все те, що було зроблено протягом XIX віку й особливо за останні 30 років у студіях над Сковородою.

Поставивши перед собою завдання нагадати, що зроблено в науковій літературі про Г.С. Сковороду, як освітлено в ній і його власну особу, і його праці, а також звести докупи власні досліди, що були розпорошені по окремих виданнях, акад. Багалій у своїй праці дав низку спеціальних екскурсів: критичний життєпис Сковороди, погляди на його особу, відповідність життя науці, вплив на усі верстви сучасного йому суспільства, огляд рукописів та видань праць Сковороди, виклад змісту його літературних та філософських творів, критичну оцінку поглядів різних дослідувачів, починаючи од оцінки його сучасників 18-го віку й кінчаючи оцінками новіших дослідувачів М. Гордієвського, Г. Штепи і М. Яворського. В останніх розділах акад. Багалій дає виклад загальної філософської концепції Сковороди та бібліографічний покажчик розвідок про Сковороду.

Як бачимо, це дійсно ціла енциклопедія сковородинознавства й було б зовсім безнадійно намагатись на кількох сторінках хоча-б навіть і концептивно охопити весь зміст цієї великої і видатної праці. Треба гадати, що розвідка Багалієва знайде собі місце в кожній бібліотеці, де з нею більшість читачів ознайомиться безпосередньо. В даному разі ми хотіли-б ввести читачів у науку про Сковороду й дати, користуючись працею акад. Багалія, поняття про Сковородину тематику в її найтиповіших і характерніших рисах: в теорії нероблення, як її розвинув Сковорода, і проповіді «опрощення», як її він здійснив у своєму житті.

«Науку Сковороди про життя в її практичному виконанні треба назвати й узагалі утопічною і щодо наших часів непридатною, ідеалістичною» [1; с. 137]. Акад. Д. І. Багалій зменшує непридатність Сковородиної науки, обмежуючи її нашими часами. Ми певні, що для своєї доби Сковорода був людиною непридатною: філософ, мрійник, непрактичний химерник, людина без ґрунту, громадського впливу й ваги. З погляду людей, представників громадської думки, він був людиною антигромадських і антисоціальних настроїв, людина зайва й непотрібна для суспільства й не тільки непотрібна, але й навіть небезпечна в своїх думках, ледацтві й нікчемності, «развратитель нравов» і «душегубитель».

Сковорода проповідував нікчемність, негативацію й відмовлення. «Відомо, що Сковороду не раз спокушали вигідними з погляду житейського пропозиціями; переконували стати ченцем і цим добути собі забезпечений стан, честь та славу;

* Передрук за виданням: «Теорія «нероблення» Гр[игорія] Сковороди // Життя і революція, 1926. - №4 (квітень). – С.49-55.

губернатор Щербінін давав йому на вибір яку-б схотів посаду, але він знов відмовився [1; с.138]. Він нічого не хотів робити, що підтримувало б громадський лад і сприяло б будіванню держави. Він не хотів робити і стверджував нероблення. Ак[адемiк] Багалій присвятив чимало сторінок викладові теорії нероблення в Сковороди, що на неї він один з перших звернув увагу й що вона дала йому можливість провести паралель між Сковородою й Львом Толстим.

Д. І. Багалій цитує лист Сковороди до якогось Артема Дорофєєвича*, в якому Сковорода виклав свою теорію нероблення. В цьому листі Сковорода писав: *«Если бы я в пустынь от тѣлесных болѣзней лѣчился, или оберѣгал пчелы, или портняжил, или ловил звѣрь, тогда бы Сковорода казался им занят дѣлом. А без сего думают, что я празден и не без причины удивляются. Правда, что праздность тяжелее гор Кавказских. Так только ли развѣ всего дѣла для чѣловѣка: продавать, покупать, жениться, посягать, портняжить, строиться, посягать, ловить звѣрь»* [2; с. 398] Не треба продавати, купувати, женитися, воювати, захищати батьківщину, будуватися. Геть крамарів і крамарювання, геть військо й батьківщину, геть суди і суддів, геть працю, що вона є джерело для будівання держави. Негативуючи суспільство і суспільний лад, Сковорода ствердив нероблення**.

Теорія нероблення є не тільки проповідь внутрішньої роботи серця, наука самопізнання, як пише Д. І. Багалій [1; ст. 138-139, 343] вона на нашу думку, є також висновок з негативації держави, суспільства й власности. «Праця» - джерело наших злиднів не тільки через те, що людина не має часу заглибитися у себе й віддатись самопізнанню, але й через те, що люди своєю працею стверджують і підтримують «державу»: шлюб і родину, гроші і мастки, власність і крамарювання, військо, суди, ремесства. У Сковороди проповідь нероблення була проповіддю ненависти, вказівкою шляхів індивідуального повстання. І це чудесно освідомлювали його сучасники. *«Поелику Сковорода удаляется от людей, чуждается обществ, бегает состояния в общежитии, то и называли его «человеконенавистником»*. Розрив з суспільством — ось джерело Сковородиної філософії.

Розірвавши з суспільством, не почувачи себе зв'язаним жадними нормами й традиціями, не маючи під собою певного ґрунту й обов'язків, він ішов у безмежність, у вічність, у нікуди. Він не боявся доходити до останніх висновків і не зупинявся перед тим, щоб купувати вишукане ціною гіперболічних неможливостей. Він не вагався ствердити, що нікчемні — досконалі, що міра людської досконалости — міра нікчемности. Що людина нікчемніш[a] і для суспільства непотрібніш[a], тим досконаліш[a] у своїй самотній самозамкненості. Він не боявся, кажу, цих парадоксів, бо він ненавидів тодішнє суспільство. Філософія Сковороди — система послідовно переведеного антиутилітаризму. І іншою вона не могла бути. Утилітарна система в умовах соціальної дійсности 18-го віку, коли заводилося кріпацтво й гасло

* Лист до Артема Дорофійовича [Карпова] від 19 лютого.

** Проповідь нероботи зв'язано в Сковороди з наукою про очищення (katharsis) «Любов до мудрости, - вчив Платон у «Федоні» - приносить визволення й очищення» (82 Д). Згідно з Плотиним, «справжній філософ повинен уникати практичної діяльности (praxis)». Вище за практичну діяльність стоїть теоретично-споглядальна, розумова діяльність. «Наше тутешнє (діяльне) життя є тільки слід справжнього життя, а життя там (справжнє життя) є діяльність розуму» (Enn.VI.9.9.). «Діяльне життя тут, в почуттєвому світі, є для душі занепад і зрада, душа губить тоді свої крила [ib.]. «Але душа підноситься вгору, коли вона цілком віддається спогляданню розумового (інтелігібельного) світу» (Enn I. 1.12).

«збагачуйтеся» охопило заможні верстви, була б проповіддю цього самого гасла й виправданням усієї політично-громадської системи Катерининської Росії.

Ні, старець, тільки старець, що в житті своєму ствердив ідеал нероблення і через те лишився непричетним до злочинців цього гидотного суспільства, тільки він гідний імени людини. Старці, що не працюють, тільки вони, коли буде знищено «ветхий мир», тільки вони увійдуть у блаженне царство майбутнього.

Д. І. Багалій теорію нероблення зв'язує з вченням про спокій* і самопізнання. На нашу думку, треба ще в даному разі не забувати за Сковородину теорію обоження. Тільки теорія обоження дасть точне тлумачення ідеї опрощення Сковорода.

Сковорода стверджував, що в непрактичності є щось величне й що не треба піклуватися за повсякденне. Він став непродукційний і з громадського боку нікчемний, бо знав, що тільки нікчемним (старцям і дітям) належить душа — боже царство.

Віруючи, що його непродукційність єсть мандрівка на шляхах богоуподібнення, Сковорода вимогу перероблення зрозумів як вимогу обоження. Він хтів «быть оною папою и почетать во единой ипостаси первосвященство и царство». Це була таємна мрія Сковорода, «славнолюбного Фарры, воскресяемого духом», «чтоб нам всем стать богом»: не збирати в житниці, не працювати, не мати нічого, як старці, й завжди радіти, як малі діти. І того, хто захтів би бути філософом, Сковорода попереджав: **«Не думай, что других касается слово сие: «живите, как птицы небесные».** Він розумів, що слова ці про квіти й птахів, про старців, що їм належить царство вічності, і дітей, стосуються, перш за все, його самого.

Вчення про нероботу не було вигадкою естета, ствердження людини, закоханої в вишуканні й надзвичайні слова. **«Він жив, — пише ак. Багалій — так, як навчав, а навчав так, як жив»** [1; с. 137]. **«Широко освічена, красномовна та розумна людина — він свідомо обрав собі долю жебрака, мандрівника, але зробив це не тому, що не міг инакше зробити, - навпаки, його таланти давали йому можливість досягти значних урядів, а надто в духовній ієрархії, а цілком свідомо маючи бажання заховати внутрішню волю та бути вчителем всього народу в найширшому цього слова розумінні. Він зрікся усяких прихильностей і, створивши з себе старчика, мандрівника, виробив у себе серце громадянина всесвітнього, який, не маючи родичів, маєтностей, кутка, де голову прихилити, мав насолоди лише від природи, простих невинних, безтурботних, справжніх radoців, які черпає розум чистий та дух безтурботний у скарбницях вічності»** [1; с. 136-137].

Бажання бути «вчителем народу», на думку ак. Багалія, спричинилось до того, що Сковорода вибрав для себе долю мандрівника й старця. Ми гадаємо, що не так народницькі тенденції, як розрив з суспільством, вороже й негативне відношення до середовища обумовили те, що Сковорода свою нікчемність, непродукційність, своє внутрішнє боже єство, свій спокій у суботах вічного поставив вище за кожне в людському суспільстві становище. **«Не рещя, — як пише про нього біограф — себя ни на какое состояние», Сковорода «на театре света сего»** вибрав для себе ролю особи простої й низької, ролю «униженной подлости», ролю жебрака.

* Вчення про спокій ми дозволили б собі порівняти з ученням про суботу в Філона й про hesychia в Платина та в патристичній літературі. Теорія hesychia, тиші, мовчазності - висновок з теорії нероблення. «Людина, що багато піклується, не може бути безмовною, бо праця знищує її тишу й мовчазність» - вчив Ісак Сирич.

Для сучасників цей вибір був незрозумілий, і Сковорода, посилаючись на принципи театральної умовності, захищав свій вибір аргументом: *«Действующе лицо не по знатности роли, но за удачность игры похваляется»*. Вибираючи для себе ролью особи «простої й низької», він за приниженням ховав свідомість свого надлюдства. Простота й низькість, згідно з законом контрастів, мусіли підкреслювати добірність і величність. Виконуючи свою роль, Сковорода все життя ходив на котурнах смиренності. Смиренність, за Ісааком Сирином, – це вбрання божества. І Сковорода одягався в убрання смиренності, щоб мати вигляд божества. В злиднях своїх він умів тримати себе не менш гонорним і гордовитим, ніж Лоренцо Пишновеличний, герцог з Флоренції. Хіба ж це не за нього ведуть розмови на небі архангели? Хіба ж це не за нього арх. Гавриїл, звертаючись до арх. Михаїла, благовістував: *«Он по миру паче всѣх нищий, но по богу всѣх богатеи!»* Його убожество, – писав у свій час П. Житецький, – мало почасти декоративний характер. Сковорода чудово розумів силу вражіння, яке робив контраст між його убогим виглядом напівстарця і його вченою, іноді загадковою мовою. Це вражіння давало йому виключну роль серед шляхти й було приємним його самолюбству».

«Когда бог – казав Сковорода на одному зібранні – опредѣлил мнѣ в низком лѣце быть на театре свѣта сѣго, то должно уже мнѣ и в наряде и в одѣянии, в поступках и в обращенїи с степенными, сановными, знаменитыми людьми наблюдать благоприятность, уваженѣе и всѣгда помнить мою ничтожность перед ними». В цих словах є трохи юродства, трохи прибільшености, а трохи іронії. Найбільш, мабуть, іронії, бо для того, щоб з'єднати слова про свою «ничтожность перед людьми сановними, знаменитими и почтенными» та віру в царственну пишність старців і в свою теофанійну обоженість (entheos), для цього треба було засвоїти манеру містифікаційної іронії. Смиренність Сковороди була пихою старця, що іронізує над тими, кого в суспільстві звикли вважати за «сановных и почтенных». «Це, – зазначає Житецький, – та сумірність, про яку правдиво кажуть, що вона паче гордості... Це було дійсно самолюбство людини, що вибрала собі в житті шлях розуму і залишилася осторонь од звабливого становища, яке дають шаноба і багатство. Таке самолюбство досить часто одягає на себе вбрання покірливості. В такому вбранні й з'являвся Сковорода в сучасному йому суспільстві. Йому не вірили, коли він казав про свою «ничтожность», і на слова його: «Влюблен есмь в нищету святую» співбесідники його, подібні до шляхетного Салакона з діалогу «Убогий жайворонок», відповідали: «Гордыня нищеты ненавидит, душа моя пуще врат адовых!» Так! Це вірно: «нищета» Сковороди була «гордою»! Коли він розійшовся з єпископом, усунувши Сковороду з посади вчителя, написав таку резолюцію: *«Не живяше в доме моём, творяй гордыню»*.

Одного разу близький знайомий запитав філософа: *«Что-же, ты хочешь вък остаться бродягой!»* - Сковорода відповів: *«Бродягой нѣт! Я странствую, как и всѣ, и старцем навсегда останусь. Этот сан, как раз по мнѣ». Старцювання – сан, і зі всіх станів, що є в суспільстві, «сан старця» здавався Сковороді найвищий, бо тільки цей сан є свідцтво й заорука з'єднання в одній іпостасі «первосвященства й царства!»* Невже ж гієрофантові й містагогові дбати про клубок і мантію з бубенцями? В своїх злиднях і вбозтві погорджував катедрою митрополита, бо не хтів бути ким-небудь, а тільки собою. Він захищав абсолютну автономність особи. *«Пиха, надмірне самолюбство, котре не терпіло ніяких суперечок, сліпа слухняність – magister dixit – тьмарили його хист»* - свідчить про нього сучасник Ів. Вернет. *«Слова его едкѣ»* – одгукувались слухачі його розмов. Сковорода не викривав істини завісами приємності.

Д.І. Багалій заперечує антиномізм Сковородиної свідомости, він не згоджується з тим, що убозтво було тільки одною з рис, що характеризує теорію теофаній в Сковороди. «Цілком бездовідне – пише ак. Багалій, – і глибоко несправедливе твердження П.І. Житецького* про «декоративний характер» убозтва й народницького опрощення Сковороди. Де ж підстави не довіряти Сковороді й бачити тут смиренність паче гордощів, а надто ще й говорити про театральне позування його в даному випадку? Це значить не розуміти його природи, його особи щодо основної її суті...Посилання на Вернета, на доказ його надмірного самолюбства, що не терпить суперечок, може бути прийнятим лише з поясненнями та оговорками й у всякому разі не має в своєму складі підтвердження тої вдовоної смиренности, що її припускає в Сковороді П. І. Житецький. На мій погляд, тут значну роль відіграла неспівмірність Сковороди в незнайомій йому громаді, що змушувала його віддавати перевагу товаришуванню й розмові з близькими приятелями й бути неурівноваженим і гострим з малознайомими, або навіть уникати спілкування з ними» [1; с. 122-123].

Твердження Житецького не мали б рації, коли б дійсно, як це припускає ак. Багалій, опрощення Сковороди було «народницьким», коли б тема символу й емблемати, іронії й скепсису не мали жодного значіння в творчості нашого філософа. Джерел опрощення треба, на нашу думку, шукати не в народництві, а з одного боку, в антиномічності світогляду Сковороди, а з другого, в його теорії теофаній. Дозволимо собі коротенько розкрити наше твердження.

Антиномічна ідея підвищення через пониження виникла в Сковороди під впливом кенотичного вчення про «умаленого бога»: бути богом – це й є страждати, бути розп'ятим на хресті й здаватися подібним на злочинця. Сковорода в пониженні й презирстві бачив щось особливо привабливе й чудесне, священне саме в собі, як крок до досканалости. Сковорода завжди надавав високої цінности антиномічному стилеві, діалектичному антитетизмові. Це було в його стилі з'єднати тезу бога й антитезу злочинця, старця, найшановніше з найганебнішим, найвище з найнижчим. Догматичне церковне вчення про kenosis (умалення) стало разом з тим для нього за моральну норму людського походження: в собі уявити таку покірливість, таким малим зробити себе, щоб усі могли ходити по ньому і як грязюку при дорозі топтати.

Обожнені – це ті, кого «голод, холод, ненависть, клеветра, горенье, руганье» «зб'їли остриями и крылатыми». Сковорода вірив, що умалившись», як Ісус, «сраспявши т'їло свое со Христом», він тим самим з'єднує в собі титули Rex I Pontifex Maximus. Сковорода став «низький і простий», бо прийняв цю віру в себе, як людину обожену. «О сих-то умалющихся сердцем и дьяньем сказует: блаженни нищби духом. Они-то жаждут царствья божьего, лишены, гонимы, поношаемы. «Противное противному способствует» – ось методологічний принцип Сковородиноного антиномізму. «Внимай, что пишет Лука: «Онъ убо радовахуся, яко за ъма господа Ісуса сподобишися прѣяти безчестье». Но вот еще геройское сердце: «хулимы утѣшаемся, радуясь во страданьях моѣх». Что приводит других в горячайшее сомнение, то Павла заселит. Но сѣй-ли имѣет сердце алмазное?» Сковорода вчив про радість страждань і про величність пригноблених «Угрюмая премудрость» низьких і простих, «скільки она, - каже Сковорода – снаружи неказиста, сколько внутри важна и великолѣпна» «она собою ничто, но внутри великое утаивается». Те, що зовні здається ніщо, – це в дійсності є поважне й

* Житецький П.І. «Енеїда» Котляревського в зв'язку з оглядом української літератури XVIII ст. – К.: Всеукраїнський кооперативний видавничий союз, 1919. – С. 28-41.

величье. «Противное – як казав Скворода – противному способствует». «В подлых и угрюмых наружностях – писал він – как в ветхом портище, завита премудрость, коей вся и всякая драгоценность недостойна. Сью подлостью, высокая сья божья лѣсница, опустилась на протонародной ульце, дабы вступающих взвесть до самой крайней верхушки небесного понятия».

Скворода вірив, що тільки лишаючись низьким і простим, можна досягти вищих верхів'їв. Він учив про шляхетність в підлоті й підлоту в шляхетності. Типовий преромантик, він, як і кожний романтик, умів підносити умовне та ступінь безумовного й найнижчому надавати цінності особливо високого й значного. Він писав про значне й поважне, як про нікчемне, про нікчемне – як про найважливіше. Грав антитезами й цю гру пояснював: *«Открой покрывало и увидишь, что ос-то тое дурачество самое премудрѣйшее, а только прикрылось юродством».* Тільки той, що не має нічого, володіє цілим світом!

Де джерела цього негативного, антиномічного й антиутилітарного світогляду Сквороди? Де шукати джерел теорії нероблення й проповіді опрошення? Д.І. Багалій вказує на народництво, але ми з цим твердженням не можемо погодитися. Г. Плеханов* у своїй статті «Искусство и общественная жизнь» прекрасно зв'язував суспільні джерела подібного негативного антиутилітарного світогляду. Це – світогляд, в основі якого лежить розрив з суспільством. Там, де є розрив письменника з громадським середовищем, там проголошується примат «надхнення, солодких згуків і молитов» над гаслами громадської боротьби, стверджується абсолютна автономія особи і її духовних змагань. Це – світогляд принципового антиутилітаризму й громадського індивідуалізму. Це – світогляд песимістичного світовідчуження, світогляд естетичних і метафізичних абстракцій.

Там, де нема життя реального, там утворюються абстракції «ідеального життя». Негативізація – ось прапор цього характерно-романтичного світогляду.

Парадокс Теофіля Готье, що його наводить Г. Плеханов для характеристики романтичної доктрини з її автиутилітарними тенденціями: «цінність людей і речей протилежно пропорційна тій користі, яку вони дають» - надзвичайно влучно підкреслює провідний сенс Сквородиної теорії нероблення. Типовий преромантик, Скворода до кінця з презирством ставився до суспільства і його інтересів. Формула Плеханова, що згідно з нею, романтичне мистецтво було ідеалізацією буржуазного життєвого ладу, лишається справедливою і щодо світогляду Сквороди. Ідея негативізації, ідея розриву, ідея антитези визначає суть його філософічних концепцій.

Що Скворода і його світогляд були протестом і революційною критикою, скерованими проти тодішнього соціального ладу, це зазначав М.І. Яворський. Це стверджує і Д. І. Багалій. Філософія Сквороди, на думку ак. Багалія, була противагою, натуральною реакцією проти суто матеріальних інтересів, що ними захоплене було тоді українське громадянство, після занепаду його політичної автономії та сполучених із нею громадських інтересів» [1; с. 119, 353-354]. Але Д. І. Багалій, не зважаючи на те, що він згоджується з визначенням світогляду Сквороди як антитези до сучасного суспільства, як протилежності й реакції, а тим самим, як «філософії негативізації», він все ж таки стверджує, що Скворода був «українським народником-демократом», «народолюбцем XVIII в.».

Для Д.І. Багалія Скворода – народник і провідна думка всієї його розвідки – це твердження про народництво Сквороди. Він називає його «своєрідним народником,

* Плеханов Г.В. Искусство и общественная жизнь // Современник, 1912. №11, 12; 1913. - №1.

українським народолюбцем свого часу, попередником майбутніх хлопоманів. На підставі вище висловлених міркувань, ми зробили спробу, на прикладі розгляду теорії нероблення й опрощення з'ясувати, що тема «простого й низького» в Сковороди при всій зовнішній подібності по суті дуже й дуже відрізняється од аналогічної теми «простого й низького» в «хлопоманстві пізніших українських народників». Джерела й ідеологічні та суспільні «опрощенства» у Сковороди й народників були надто різні. Надто гостро відчував Сковорода свій розрив з сучасним суспільним ладом, надто, як зазначає й ак. Багалій, відірвана від реальних життєвих умов і життя його моральна теоретична проповідь, щоб він народолюбством своїм міг перемогти відірваність свою, свою відокремленість, самотність, своїх відлюдних тікань. Свідомість його песимістична й трагічна.

Теорія нероблення й опрощення не була висновком його народолюбства.

Список використаних джерел

1. Багалій Д.І. Український мандрівний філософ Г. Сковорода. – Х. : ДВУ, 1926. – 397 с.
2. Сковорода Григорій. Повне зібрання творів у 2-х т. – К. : Наукова думка, 1973. – Т.2. – С. 396 – 399.

Софія Русова

**ГРИГОРІЙ САВОВИЧ СКВОРОДА,
УКРАЇНСЬКИЙ НАРОДНИЙ НАВЧИТЕЛЬ І ФІЛОСОФ
(1722 – 1794)***

У жовтні цього року виповнилося 100 років з дня смерті Григорія Савовича Сквороди, навчителя українського народу і єдиного нашого народного філософа. Через те, що у нас відсутня самобутня філософська думка, цей простолюдин, дивак-філософ, який все життя мандрує селами своєї прекрасної батьківщини, проповідник і на церковній паперті, і в полях, «де у спеку потом поливається земля» й біля шинків, «де веселиться п'яна воля» - являє собою самобутнє й цікаве явище. Його життя, його вчення нагадують іншого народного філософа, що з'явився за більш сприятливих для його повчань обставин – Сократа. Оточений натовпом греків, вихованих низкою навчителів, Сократ зустрів у гуці своїх слухачів достатньо підготовлених учнів, які зберегли цілісним до сьогодні вчення великого мисленика. Сквороді довелося розмовляти з менш підготовленим натовпом, який ще не звик сприймати абстраговані істини, ось тому він не створив ні філософської школи, ні видатних учнів, що походять із народних низів. Після нього залишилися тільки один чи два невеличкі томики друкованих творів та кілька рукописних зошитів, збережених його приятелями.

Усе життя та вся діяльність Сквороди (за винятком короточасних мандрівок чужими країнами) пройшло в межах невеликих теренів, що охоплюють губернію Харківську, частину Курської та Воронежської. Вона відома була ще недавно під назвою Слобідської України.

Глава I

Життєпис Григорія Савовича Сквороди

Григорій Савович народився в 1722 році, в Полтавській губернії, в мальовничому кутку теперішнього Лохвицького повіту, в селі Харсики**. Це село майже з'єдналося тепер з більшим стародавнім містечком Чорнухи. Розташовані поруч з Чорнухами села розміщені майже безперервно на березі Многи; весною ця маленька річечка затоплює великі обшири, немало мальовничих тихих затонів і лиманів; тоді ці терени з квітучими садами та кленовими гаями наповнені неповторної краси. Ось тут, в селі Хорсиках, проживали рідні Сквороди, небагаті козаки. Чутлива душа майбутнього народного філософа з раннього дитинства палко відгукувалася на красу природи. З дитячих років Скворода полюбив гру на сопілці й, заховавшись у хаті, в тихому кутку за піччю, любив награвати різні почуті ним пісні, мелодії, самим же й створені. З приходом весни, як лишень Многа, звільнившись від льодового панциря, розливалася могутнім потоком мальовничою долиною, Григорій Скворода тікав зі своєю сопілкою в поля, гаї, де перебував днями; там птахи й дзвінкі струмки, і шепіт листя не замовкаючи співали тільки йому зрозумілі, дивні мелодії – хлопець сприймав їх своєю художньою душею і відтворював їх на безпосередньо власному інструменті із непідробним мистецтвом. Великою була в нього радість, коли якийсь [добродій] подарував йому справжню флейту; з нею він не розлучався все життя. В дитячому віці він почав співати на клиросі в своїй сільській церкві.

* Передруковано з видання: Міръ Божій, 1894. – №11. – С.48-72.

** Тепер село Харсики Чорнухівського району Полтавської обл. (перекл.)

Рідні його були шанованими в селі за чесність і щедрість. Вони, як було заведено, спочатку віддали сина на навчання до дяка, але, побачивши його здібності й велику допитливість, вирішили дати йому кращу освіту й віддали до Київської академії. То був вищий освітній заклад на всю Росію* тогочасну. Вона виховувала найосвіченіших людей і діячів, учених і талановитих проповідників, які в XVI сторіччі захищали в південно-західній Русі** православ'я від наскоків на нього католиків і уніатів, а ув XVII ст. поширювали освіту й у Московській Русі, забезпечували її найкращими вченими та найосвіченішими діячами. Ломоносов деякий час навчався в Київській академії, Теофан Прокопович, історик Кониський та інші відомі вчені й письменники виховані нею. У ній викладалися богослів'я, філософія, грецька, арабська та гебрайська мови, піїтика, риторика, синтаксис, граматики і німецька мова.

Здібності та глибокий розум Григорія Савовича звернули на нього увагу всіх викладачів академії. Але найбільше виділявся він з-посеред учнів своєю музичністю.

Десь у цей час на царський трон зійшла молодша донька Петра Великого, Єлизавета, велика прихильниця музики й гарного церковного співу. Для її придворної співочої капели розшукували кращі голоси по всій Росії, особливо багато щорічно вивозили з Малоросії*** завжди добре відомої співучістю свого народу. Григорій Савович був зарахований до групи цих, відібраних, співаків і в 1745 році був відвезений до Петербурга. Пощастило молодому бурсакові побачити столицю, двір і всю його велику розкіш, посеред якої насолоджувалася й веселилася молода імператриця Єлизавета. Але цей блиск не засліпив і не відволік високоморального юнака: його наповнене любов'ю серце, його допитливий розум у цих обставинах залишалися незадоволеними. Він скористався першим-ліпшим випадком, аби повернутися до навчання, до тиші академічного життя. Через два роки він супроводжував зі своєю співочою капелою імператрицю в її мандрях по Росії. Єлизавета відвідала Київ, де учні академії та все керівництво академічне влаштували їй урочисту зустріч. Пошанувавши київських святих, імператриця поїхала далі, а її співак залишився в Києві; на його прохання, йому дали відставку, нагородивши його чином придворного уставника. Сковорода знову записався в академічні учні й з особливою старанністю почав опановувати ті науки, котрі попередньо вивчав поверхово. Особливо ретельно вивчав гебрайську та грецьку мови, філософію, піїтику й математику. Він навчався жадібно, зацікавлено, зовсім не прагнучи стати духовною особою, про що мріяв його батько. Київський архиєрей, побачивши його здібності, захотів висвятити його на священника, передбачив йому блискучу діяльність проповідником у південно-західній Русі, борця за православну віру. Сковороді було не властиве шанобство, й аби запобігти домаганням архиєрея, він схитрував – прикинувся заїкуватим, нерозумним диваком й, зрештою, зовсім покинув академію, одержавши дозвіл проживати там, де йому хочеться.

Схоластичні науки, що викладалися в академії, не задовільняли широких потреб беручого розуму Сковороди: він прагнув знань про те, як живуть, як думають інші народи, інші вчені. Цьому бажанню цілком неочікувано пощастило здійснитися. Генерал [Федір]Вишневський від'їжджав з дипломатичним дорученням від імператриці до Угорщини та Австрії. Він погодився взяти з собою для збудованої там руської церкви уставника, котрий знав не лише спів, але й іноземні мови. Сковорода був йому відрекордований як прекрасний співак і досить освічена людина. Він дуже сподобався

* Російську імперію (перекл.).

** Україні (перекл.).

*** України (перекл.).

Вишневському й поїхав з ним закордон. Із дозволу останнього Сковорода вільно мандрував всією Німеччиною та Італією, куди його особливо вабив Рим і музикальність італійців. До всього він приглядався зацікавлено, про все серйозно розмірковував. Він відвідав Офен, Рим, Відень; найбільше йому сподобалася Німеччина; повага до неї в нього збереглася назавжди, й він нерідко повторював, що любить цю країну майже так, як рідну Малоросію.

Ця мандрівка вагомо вплинула на філософський розвиток Сковороди*. Оглядаючи Рим і прекрасні пам'ятки його давньої величі й порівнюючи його із сучасним буденним життям, марнованим біля підніжжя обелісків, тріумфальних брам і палаців, Сковорода серйозно міркував про марнотність усього земного й водночас гірко переконувався, що всюди, й в прекрасній Італії, як і в рідній Малоросії, і в освіченій Німеччині – всюди «багатого шанують, а бідного зневажають, дурість ставлять понад розум, і блазнів нагороджують, що розпушта маніжитья на м'яких перинах, а невинність мучиться в похмурих темницях». І серце його засумувало за милою далекою батьківщиною. Досить тинятися чужими країнами й збагачуватися чужою мудрістю: він прагнув поділитися нею зі своїми неосвіченими кряянами, й Сковорода йде, як завжди, пішки до Малоросії. Раділо й хвилювалося його серце, коли він після тривалих мандр побачив вітряки, котрі здалеку махали йому своїми крилами, і зелені верби, що й далі схилилися над рідною рікою, що здалася йому в цю хвилину милішою за Тибр і Дунай. Спогади про дитинство заповнили його, радісне захоплення наповнило серце, тому він готовий був цілувати рідну землю. І водночас жажливе почуття потрохи закрадалося в душу: чи застане він живими своїх рідних, батька, матір... Кроки його мимохідь сповільнювалися й він, перед тим як зайти до села, пішов на цвинтар. Там, на надмогильних хрестах знайшов він ймення найдорожчих осіб...

Але він не занепав духом. Перед ним, бадьорим і молодим, освіченим злидарем, лежав увесь світ, усі люди здавалися йому братами; він був сильний душевно, тілесно, незалежним... Григорій Савович покладається на своє улюблене захоплення: він пішов мандрувати від села до села, з міста до міста, повсюди повчаючи, оповідаючи й прихилиючи до себе людей новизною думок і чистотою життя.

Із рідного села він пішов до Харкова, але спочатку повернув до Переяслава. За розповідями тогочасних мандрівників, це було *«місто неабияке й досить багатолюдне»*** . Відомим Переяслав став завдяки семінарії, одній з кращих у той час; в ній навчалося до 700 учнів. Тоді, коли в це місто прийшов наш мандрівник, в семінарії було вакантне місце навчителя поезії. Переяславський єпископ Никодим Срібницький запропонував його Сковороді.

Григорій Савович хотів використати свої знання з користю для інших, погодився на посаду й навіть написав курс *«Руководство къ поэзии»*. Але його нові погляди на предмет, набуті від західноєвропейських учених, не сподобалися єпископові, тому той вимагав, щоби Сковорода виправив це керівництво відповідно до старих авторитетних курсів пітики. Сковорода не погодився на жодні зміни й намагався довести єпископові за допомогою латинського прислів'я *«Одна справа пастирський жезл, а інша – сопілка пастуха!»* всю безпідставність його втручання. Звичайно, його незгода не вирішилася й Сковорода знову безтурботно одягнув свою мандрівну свиту з відлогами, перекинув через плече свою дорогу торбу, в якій зберігав свої найдорожчі скарби – флейту та дві-

* Віктор Аскоченський стверджує, що і сам Сковорода дивувався своїм розумом західноєвропейських учених й декілька університетів пропонували йому посаду викладача.

** Малоросія по расказахъ путешественниковъ // Киевская Старина, 1882. - №3.

три книжки. Веселим і бадьорим продовжував він свої мандри від села до села. Зупинявся він у священників, дідичів або ж у свого-таки рівні, козака-простака; декому з них на флейті пограє, декому розповість про свої мандри; поміркує, розтлумачить свої самобутні й глибокі погляди на життя, а декому заспіває власну, ним-таки написану, пісню або духовний кант. Його пісні, хоча написані не народною мовою, були духовно досить близькими до народних, тому відразу вивчалися співаками-кобзарями – й до сьогодні виконуються в багатьох варіантах. Деякі пісні виконувалися дівчатами в шляхетських родинах як улюблені романси. Особливою повагою користувалися його пісні «Ой ти, пташко жовтобока» та «Всякому місту звичай і права».

Незабаром, після неприємностей в Переяславській семінарії, Григорій Савович за допомогою приятелів був запрошений домашнім учителем до дідича Полтавської губернії Тамари*. Це була освічена людина, котра досить-таки по-людськи ставилася до своїх кріпаків, але гордий і марнославний. Він жив весело й на широку ногу. Маєток його був багатим на слуг, а в будинку постійно перебували гості. Попавши до цього осередку, наш волелюбний філософ і тут, як і всюди, зберіг свою незалежність і скромність у потребах. Він відповідально поставився до навчання сина Тамари – десь біля року все було добре: дідич виплачував гроші, але не звертав уваги на дивного навчителя в компотовому кунтуші, а навчитель не принижувався, не підлецувався й не запобігав перед ним. Плітки слуг, які сказали пані, що вчитель по-панібратськи ставиться до панського сина й навіть одного разу обізвав його свинею, – обірвали сприятливі стосунки й Сковороді довелося знову взяти свою мандрівничу палицю й шукати прихистку в товаришів. Він пішов до переяславського сотника. Тут йому випала нагода поїхати до Москви й, звичайно, з радістю скористався нею; його й надалі кликало бажання побачити нові краї, а Москва й особливо Троїцько-Сергієва лавра того часу мали багато повчального. Там Сковорода відразу знайшов для себе приємну й корисну працю. Помічник ігумена лаври, досить освічена людина, запропонував йому перекласти твори Тита Лівія. Він швидко поцінував розум і знання Григорія Савовича й запропонував йому залишитися навчителем в училищі при Троїцько-Сергієвій лаврі. Але сум за батьківщиною вигнав Сковороду геть з Москви, далі в рідні степи та діброви, в рідні села, де його вже любили як справжнього народного навчителя, котрий розтлумачує власне питання про сенс життя, збагнути яке однаково прагнуть і вчений академік, і бідний неосвічений пастух...

Як лишень Тамара довідався, що Сковорода повернувся з Москви, він почав наполегливо запрошувати його знову навчати сина його, але ображений навчитель вперто відмовлявся повернутися в той будинок, звідки його несправедливо вигнали; приятелі схитрували й привезли його сплячого до маєтку Тамари. Не тривало цього разу довелося йому там залишитися: перед ним появилася інша, вагоміша діяльність викладача в Харківському колегіумі, котрий користувався в той час загальною любов'ю й повагою. У 1759 році єпископ Йоасаф Миткевич запросив Сковороду на посаду навчителя поезії, і Гр[игорій] Сав[ович] щасливо погодився. Ці заняття з юнаками йому подобалися: добре знайомі йому люди кажуть, що він тоді був особливо *«бодрь, весель, подвиженъ, воздержанъ, благодуетствующъ, словохотень, изъ всего выводящій нравоченіе и почтителень»***.

* Треба: Тамари (перекл.)

** Коваленській Михайль. Житіє Григорія Сковороды // Кіевская Старина, 1886. – №9. – С. 103-150.

Одягався він по-простому, але вишукано; харчувався лише плодами й молочними продуктами, був байдужим до м'яса*. Спав він досить мало: всього 4 години на добу, любив пробуджуватися до світанку й ходити пішки поза місто. У його рукописі *«Израильській змій»* наявний славенський сонцю, в якому сонце втілюється в Самсона і є життєдавцем: *«Преблаженное солнишко! – співає наш пантєйст, – починаєть вь день седьмый, встаєть вь третій, палить всю тльнь, раззоряєть иноплеменичїя стьны, отверзаєть гробы, открываєть очи, ломлеть хльбы, насищаєть свой весь почётный народь вкують вьчности»* тощо.

Григорій Савович незрідка й завжди з бажанням відвідував хворих, втихомирював засмучених, з бідними ділився своїм скромним майном і зі щирою любов'ю був відданий приятелям. Його суворе життя, без жодних натяків на брехню або фарисейство, приваблювало до нього не лише його учнів, але й всю харківську громаду. Усвідомлюючи всю користь, яку приносив Сковорода колегіуму, й знаючи його нахил до мандр, ігумен Гервасій став переконувати його в потребі постригтися ченцем, обіцяючи в майбутньому високий сан, славу й почесі. Але безкорисливий навчитель залишився понад будь-якими шанобливими спокусами. *«Развь вы хотите – з гнївом відповів він на пропозицію ігумена – чтобы я умножиль число фарисеевъ? Ыщите жирно, пейте сладко, одьвайтесь мягко й монашествоуйте! А Сковорода полагаєть монашество вь жизни нестяжательной, малодовольствь, воздержаности, вь лишении всего ненужного, дабы приобрьсть все нужнїйшее, вь отверженїи всьхъ прихотей, дабы сохранить себя самого вь цѣломудрїи, вь обузданїи самолюбїя, дабы удобнѣе выполнять заповѣдь любви кь ближнему, вь исканїи славы Божїей, а не человекьской»*.

Жодні переконування не могли схилити суворого навчителя-аскета; вони лише пробудили його підозріле волелюбство й спричинили його для збереження своєї незалежності та відданості власному моральному обов'язкові відмовитися від улюбленої викладацької діяльності. Він подякував панотцеві Гервасію... «за милість, за приятельство, за хвалу: я не гідний цього за виявлений непослух мій до вас цього разу» й попросив «благословити його в дорогу».

Й навчитель поезії в сивій свиті, з чоботами, що хиталися поза плечима, з нерозлучною торбою на плечах і палицею – журавлем в руках вийшов із міста, подивився на прекрасний Божий світ і глибоко дихнув: він ще раз перемиг спокуси світу й відійшов від них бідним, без майна, але вільним. Він вийняв з торби свою найкращу подругу – сопілку й, насвистуючи улюблену пісню «Ходяй по земль, обращайся на небесахъ», пішов до села Стариці, до одного зі своїх товаришів, відпочивати в улюбленій самоті, віддавшись роздумам та самопізнанню, записуючи власні думки у формі Сократових діалогів або розмов, які згодом пересилав до своїх приятелів.

Але ж, голос дружби незабаром вихопив його з цієї самотності й знову покликав до міста, яке він любив менше за село: *«Городь огородился скукой – каже він в одному власному повчаннї, – ибо тоть скучаєть, чей духь прилагаеться сь кучей, ибо куча єсть множество, а гдѣ много, тамь каждой докучаеть»*.

* Сковорода не заперечував потребу споживати м'ясо, але сам рідко його вживав. Дехто бачив у цьому ознаку його сектанства. Сковорода вперто заперечував це.

Прямое веселье только в селении, ибо тутъ вселяется въ него весь міръ, елико есть какъ одинъ, а не какъ куча. Въ кучѣ разсыяніе; скука и разсыяніе тоже. Въ селении уединеніе: веселіе и уединеніе тоже».*

Один з його товаришів щиро просив Сковороду відвідати його покровного, який навчався в Харкові, молодого Ковалинського, й скеровувати його своїми повчаннями. Сковорода негайно пішов до Харкова, знайшов юнака в училищі, й бажаючи принести користь покровному свого товариша, погодився посісти знову в училищі посаду навчителя грецької мови та синтаксису. Водночас він із задоволенням зобов'язався виконувати з юнаком домашнє завдання, вправляючи його читанням, музикою, але, що найважливіше, – власними глибокозмістовними розмовами; з них його учень, за особистим твердженням Ковалинського, дійсно зрозумів справжню суть обов'язків людини щодо самої себе та інших, про істину та про гідне добродієсне життя. Особливо любляв Григорій Савович водити вечорами свого учня на цвинтар. Там, поміж мовчазними гробами, він розповідав йому, що не треба боятися смерті, деколи співав і грав на сопілці. Й ця ніжна музика тихої урочистої нічної години, що звучала над безмовними могилами й хрестами, мимоволі окрилювала дух учня, піднімала його над страхопудливими побоюваннями та клопотами і зміцнювала у ньому мужність.

У 1764 році учень з навчителем поїхали до Києва. Там, відвідуючи церкви та монастирі, пояснюючи юнакові їх давність, їхню святість, Григорій Савович зустрічав багато давніх своїх знайомих і товаришів-академістів. Вони дорікали йому за мандрівне життя, котре здавалося їм ледарським, некорисним, безлюдним. *«Полно кругомъ бродить по свѣту, – казали вони йому, – пора пристать къ гавани: намъ извѣстны твои таланты, святая лавра приметъ тебя, аки чадо свое, ты будешь столбъ и украшеніе обители!»* – *«Ахъ, преподобные, – відповів їм філософ – я столботворенія умножать не хочу: довольно и васъ, столбовъ неотесанныхъ во храмъ Божьемъ!»* І щиро продовжив, дивлячись на образених дорідних ченців: *«Риза, риза! Коль немногихъ ты опередобила! Коль многихъ окаянствовала! Міръ ловить людей разными сетями, накрывая оныя богатствами, честью, славой, друзьями, знакомствами, покровительствомъ, выгодами, утѣхами и святыней: но всѣхъ несчастіе есть послѣдняя. Блаженъ, кто святость сердца т[о]е[сть] счастье свое не сокрылъ въ рызѣ, но въ волю Господа»**.*

Із цими словами Сковорода повів свого учня на берег Дніпра й там занурився в роздуми. Перед ним лежав величний, чарівний овид: внизу велично ніс свої хвилі ще не перекинутий жодним мостом Дніпро, над ним виднілися на пагорбах київські собори, підносячи аж під саме синє небо блискучі на сонці золоті бані, церковний дзвін величавим урочистим благовісником долітав до наших мандрованців, а перед ними лежав низький лівий берег Дніпра й далеко, аж до горизонту, сині темні чернігівські пущі. Краса дозвілля втихомирила Сковороду. Чим була перед цією вічною красою, величною природою вся марнота людського життя, боротьба за дрібні вигоди, власні радощі: вони кануть, залишивши за собою лише «тлѣнь», а гори і ріки, і ліси й надалі будуть тішити серце людини й стверджувати велич непроминальної істини, непізнаваної, недоступної і вічно прекрасної.

Раптом один з ченців підійшов іззаді до Сковороди й дружньо обійняв його: *«о мудрый мужъ – схвильовано вигукнув чернець – я и самъ такъ мыслю, какъ ты говоришь перед нашей братіей, но не смѣлъ никогда слѣдовать моимъ мыслямъ».*

*Коваленській Михайль. Житіє Григорія Сковороди // Київская Старина, 1886. - №9. – С. 128.

** Коваленській Михайль. Житіє Григорія Сковороди // Київская Старина, 1886. - №9. – С. 132

Таким чином, правдиве слово Сковороди в багатьох серцях пробуджувало жагу правди, спонукало критично дивитися на довоколишне життя й ненавидіти будь-яку брехню.

Сковорода нетривало перебував у Києві: його манила Харківщина, Україна; він любив її більше за Малоросію, в якій народився. Малоросію він називав мамою, а Україну тіткою завдяки щирій любові до неї та постійному проживанню в ній. Десь в цей час в Харкові призначили першого губернатора, Щербиніна. Начувшись немало про розум та дивацтво Сковороди, він забажав його побачити й залишився в захопленні від розмови з ним. Але ж Григорій Савович не любив звертати на себе увагу, уникав будь-якої уваги до себе, ненавидів улесливість: одного разу, коли зупинився у свого товариша – Піскуновського – він приготувався за дружньою вечерею розповісти про свій новий, але не збережений до нашого часу твір «Лотова жена». Вже зі звичним для нього гумором окреслив він основні риси цього твору, як раптом двері з шумом відчинилися й до кімнати вбіг недавньо прибулий зі столиці франт, який голосно вигукував: **«Отож, я ось зустрів те щастя, якого так довго й даремно прагнув: я бачу, нарешті, великого краянину Григорія Савовича Сковороду. Дозвольте...»**

Але не встиг він наблизитися до бідного філософа, як той зіскочив з місця... на грудях схрещені його сухості руки, прикра усмішка перекосила його обличчя, чорні запалі очі заховані за навислими сивими бровами, а сам він гнеться, ніби бажає поклонитися, й раптом стрибає і схвильованим голосом повторює: «дозвольте, також дозвольтє!» й Григорій Савович зникає з кімнати. Даремно прибігав за ним господар, умовляв його повернутися до їхнього товариства, Сковорода лише з докором сказав: «з мене насміхався» й не вийшов зі своєї кімнати.

Іншого разу його товариш скликав багато гостей; поміж ними були й знані люди, котрі бажали познайомитися з самобутнім філософом. Але як лише Сковорода запримітив, що весь цей натовп зібрався, аби приглядатися до нього, він пішов з будинку, заховався в столоді в берліні й пролежав там доти, поки в будинку не затихло й не від'їхав останній гість.

Сковороді нерідко докоряли за ледаче життя, тому важко було нашому філософові боронити глибокий зміст, вкладений ним у свої погляди на життя. **«Недавно – пише він в одному зі своїх листів – нікто о мнѣ спрашивал: скажите мнѣ, что онъ тамъ делаетъ? Если бы я в пустынь отъ тѣлесныхъ болезней лечился, или оберегалъ пчѣль, или портняжилъ, или ловилъ звѣрь, тогда бы Сковорода казался имъ занятымъ дѣломъ. А безъ сего думаютъ, что я празденъ; и не безъ причины удивляется. Правда, что праздность тяжелее горъ Кавказскихъ. Такъ только ли развѣ всего дѣла человеку: продавать, покупать, жениться, посягать, воевать, тягаться, портняжить, строиться, ловить зверей? Здѣсь ли наше сердце необходимо всегда? Такъ вотъ же сейчасъ видна бѣдности нашей причина, что мы загрузивъ все наше сердце въ пріобрѣтеніе міра и въ море тѣлесныхъ надобностей, не имѣешь времени вникнуть внутрь себѣ: очиститъ и поврачевать самую госпожу тѣла нашего, душу нашу. Забыли мы себя за неключимымъ работъ нашимъ, невѣрнымъ тѣлишкомъ, день и ночь о нѣмъ одномъ пекущесь»***

Сковорода – бідний, простий син козацький – мав справжній скарб: серце його палало вірою в істину, він жив, зміцнюючись нею свідомо і поширюючи її поміж

*Данилевський Г.П. Григорій Савич Сковорода (с 1722 по 1794 г.) // Украинская старина. – СПб, 1866. – С. 1-96.

людьми. Коли в нього запитували, що він робить? Він щиро відповідав: «Я радію, а радість є квітом людського життя».

Якось в нього запитали: що таке філософія? Основна мета життя, – не роздумуючи відповів Сковорода, – вершиною людських справ є людський дух, її думки, її серце. Кожен має мету життя, але не кожен має основну мету, не кожен дбає про основу життя. Дехто дбає про черево, себто усі сувої справи спрямовує на задоволення черевних потреб; дехто про очі, дехто про волосся, дехто про ноги та інші ознаки тіла; дехто про одяг та інші бездушні речі. Філософія або любомудрість спрямовує свої справи в те русло, щоб оживити дух наш, шляхетність серця, ясність думок, як основи всього. Коли дух у людині веселий, думки врівноважені, серце нестривожене, то буде осяйно, щасливо, благісно. Се і є філософія!

У 1766 році Сковорода був знову запрошений до громадської діяльності. Тоді до Харківського училища були приєднані додаткові класи, в які зараховувалися переважно діти шляхти. Сковороді запропонували викладати їм «правила благонравія». Григорієві Савовичу виповнилося 44 роки, але він із задоволенням погодився на цю пропозицію і як практичний порадник для своїх учнів написав одну з найкращих своїх студій, в якій обґрунтовував власні погляди на віру та духовність. Цей твір називається «Начальная дверь къ христіанскому добронравію для молодого шляхетства Харьковской губернії». Рукопис його швидко розповсюдився не лише поміж учнями училища, але й посеред харківської громади. Його читали активно, а в авторові побачили прекрасного популяризатора зовсім нового вчення. Духівництво також з увагою зацікавилася цими правилами, та новаторські погляди і сміливі думки в ньому викликали незадоволення керівництва; чимало думок визнано сумнівними. Єпархійний єпископ, розглянувши ці правила, обурився*. Він запитав у Сковороди, чому він викладає настанови з христіянської духовності невідповідно з традиційним викладанням. Відповідь Сковороди була як завше самобутня: *«Дворянство различествуетъ знаніємъ и одбняіємъ отъ черни народной и монаховъ: для чего же не имѣть одному и понятій различныхъ о томъ, что нужно знать ему въ жизни? Такъ ли государя почитаетъ и разумѣетъ пастухъ свиной и цаловальникъ, какъ министръ его, военачальникъ, градоначальникъ? Подобно дворянству и такія ли прилично имѣть мысли о Богѣ, какія въ монастырскихъ уставахъ и школьныхъ типикахъ?»*

Сковороду звільнили з посади викладача. Вдруге довелося Сковороді йти з Харкова, покидати улюблену справу й шукати задоволення на самоті. Він пішов до села Гурвинського. Там, на пасіці дідичів Земборських, у затишному й безлюдному куточку, поміж густим лісом він знайшов душевний спокій і написав свій перший філософський твір *«Наркизь, или познай себя»*, після нього *«Книгу Асханъ о познаніи себя»*. Ні перший, ні другий не збереглися, бо не були ніколи надрукованими, хоча [Григорій] Данилевський вважає, що друга книжка була надрукована в Петербурзі в 1798 році, але з іншою назвою: *«Библиотека духовная, дружеская бесѣда о познаніи себя»*.

Із цього часу Сковорода не займається жодною громадською справою, не часто заходить до Харкова й повністю зосереджується на своїй схильності до мандр, зупиняючись то довше, то коротко в товаришів і знайомих, пишучи літературні твори та музику. Ми бачимо його то в Києві, то у Воронізькій губернії в Тев'яшова, то в Бабаях,

* Данилевський Г. П. Григорій Савич Сковорода (с 1722 по 1794 г. // Украинская Старина. – СПб., 1866. – С.31. Авторка студій, С. Русова, видно, на час її написання не мала більшого матеріалу про спадщину Григорія Сковороди, то в назвах його творів та про них наявні неточності. – перекл.

то під Харковом, то в Гусинській пустині. У дітичів він навчав дітей і наставляв дорослих. Заради того, щоб напучувати не лише гідних осіб, він часто зупинявся і в людей, котрих *«не любилъ за ихъ пороки, но для того, чтобы – як стверджує Ковалинський, - через продовження времени, обращаясь с ними, бесѣдая, разсуждая, нечувствительно привлечь ихъ къ познанію себя, къ любви къ истинѣ, къ отвращенію отъ зла и примѣромъ доброй жизни заставитъ ихъ полюбить добродѣтель»*. Його тодішній настрій яскраво відбитий у написаній ним пісні:

*Не пойду въ городъ богатый.
Буду по полямъ я жить,
Буду вѣкъ мой коротати,
Гдѣ время тихо бѣжитъ.
О дуброва! О зелена!
О мать моя родна!
Въ тебѣ жизнь увеселенна,
Въ тебѣ покой и тишина!
Города славни, высоки,
На море печалей пхнутъ,
Ворота красни, широки
Въ неволю горькую ведутъ.
О дуброва! О зелена! и т. д.
Не хочу ѣздить на море,
Не хочу красныхъ одеждъ;
Подъ ними кроется горе,
Печали, страхъ и мятежъ!
О дуброва! О зелена! и т. д.
Не хочу за барабаномъ
Идти плѣнять городовъ,
Не хочу и штатским саномъ
Пугать мелочнихъ чиновъ.
О дуброва! О зелена! и т. д.
Не хочу и наукъ новыхъ,
Кромѣ здравого ума,
Кромѣ умностей Христовыхъ.
Въ коихъ сладостна душа.
О дуброва! О зелена! и т. д.
Ничего я не желатель,
Кромѣ хлѣба да воды,
Нищета мнѣ есть приятель,
Давно съ нею мы сваты
и т.д.*

Зупинившись у будь-якій господі, Скворода жив у найскромнішому кутку, жив дуже просто, не переобтяжуючи нікого, бо повністю самостійно обслуговував себе. Улюбленим місцем проживання у нього була пасіка під селом Гурвинським: *«усталый приходилъ онъ къ пасѣчнику, иногда бралъ съ собой сотоварища, своего любимого пса, и всѣ трое вмѣстѣ принимались за скромную трапезу»*. Григорій Савич завжди споживав помірковано. Тоді в Україні було все дешево, тому в достатку були і горілки, і

наливки; тоді жодна дружня розмова не проходила без пригощань наливками, настоянками; пили дома, небагато й рідко коли напивалися доп'яну. Недобрі люди дарма намагалися звинувачувати Сквороду в п'янстві; всі, хто його знав, заперечують цей наклеп.

Зупиняючись у бідних людей, Григорій Савич завжди старався в чомусь бути корисним для них: то допомагав їм по домашньому господарству, то доглядав хворих, навчав і малих, і дорослих членів родини. У повісті [І.] Срезневського «Майоре, Майоре» Григорій Савич зображений власне в такому скромному побуті бідного хutorянина. Срезневський прагнув зобразити романтичний епізод з життя самотнього мандрівника, коли він, зайшовши на віддалений хутір одного бідного майора, покохав його доньку й переконуваний її помираючим батьком, ледве не одружився з нею, але перед самим вінчалним обрядом Скворода втік від своєї милої нареченої, утік назавжди від зненацької любовної спокуси. Невідомо, наскільки достовірний цей романтичний епізод, але повість Срезневського цікава тим, що зображує ставлення Сквороди до людей, які ганьбили його серцелюбство.

Проживши деякий час в одному місці, Скворода одягнув свою подорожню свиту, брав у торбу свою улюблену жидівську Біблію та сопілку, брав у руки ціпок-журавель і йшов далі, поки не добирався до нових або давніх приятелів. Ніколи ніхто не бачив його, мандруючого, не пішходця; ніколи нікому не пощастило примусити його взяти найдрібніший подарунок. Дайте бідному», – казав він на всі такі пропозиції й задовольнявся скромною кількістю білизни та одягу. До поважних своїх років він залишався безтурботним старим дівчаком, що повторює свою улюблену приказку: *«Благодарение Богу, что онъ трудное сбѣлалъ ненужнымъ, а нужное сбѣлалъ нетруднымъ»**. Він користувався загальною любов'ю, всі пишалися його відвідинами, а у збережених листах різних людей до Григорія Савича бачимо якою щирою увагою він користувався у найосвіченішій місцевій громаді того часу. В листах бачимо як його приятелі та знайомі турбувалися ним, напередими запрошували його до себе, цікавилися його працями, його думками. Особливою теплою наповнені листи його учня й приятеля Михайла Ковалинського, котрий тривалий час мешкав за кордоном.

Про останні роки життя Сквороди в усіх життєписах майже немає відомостей, але їх більш-менш можна відновити лише з листів Ковалинського. Повернувшись із-за кордону хворим і з розбитим власним життям, цей улюблений учень Григорія Савовича став наполегливо просити відвідати його в маєтку в Орловській губернії. Скворода, як справді вірний товариш, не дивлячись на осінню пору і на несприятливу погоду, не дивлячись на свої 73 роки пішов у далеку дорогу, щоб обійняти й підбадьорити свого учня. І таким був світлий і життєстверджувальний його дух, бо, не дивлячись на свій поважний вік, він дійсно обнадіював і молодші душі і допомагав їм мужньо й терпляче переживати різні негаразди. Та все ж, Скворода недовго залишався в Ковалинського, бо він ніколи й ніде не міг довго залишатися далеко від своєї улюбленої України. Даремно Ковалинський запрошував його перезимувати в нього, даремно прагнув облаштувати його в себе якнайкраще, та Сквородою опанувало передчуття далекої смерті, тому ніщо не могло затримати його тепер далеко від батьківщини. Шлях був далеким і важким для старого і, нарешті, він прибув до своєї улюбленої України, де йому довелося вже недовго прожити.

Зараз ми наближаємося до тієї величної хвилини в житті кожної людини, котра, завершуючи людське життя, дає йому останнє характерне визначення. Маючи в руках

*Див. Сочиненія Скв[ороды]. – С. 169.

майстерний опис смерті Сковороди, здійснений [Ізмаїлом] Срезневським, ми наведемо його тут цілком: «Був прекрасний теплий день, до дідича * зібралось багато гостей, щоб відпочити й розвеселитися, послухати Сковороду також бажали. Його всі любили слухати. Під час обіду Сковорода був незвичайно балакучим і веселим, навіть жартував, розповідав про своє минуле, про свої подорожі, випробування. Після обіду вийшли всі зачаровані його красномовством. Сковорода зник. Він пішов до саду. Довго ходив він променистими стежинами, зривав плоди й роздавав їх хлопцям, які працювали. Так минув день. Під вечір господар сам шукав Сковороду й знайшов його під гіллястою липою. Сонце вже сідало за обрій, останнє проміння його проривалось крізь листяні гущавини. Сковорода із заступом у руці копав яму – вузьку довгу могилу. **«Що це, друже Григорію, що це ти робиш?» – «Пора, друже, закінчувати мандри – відповідь Сковорода, – бо вже волосся вилізло з бідної голови від страждань. Час втихомиритись!»** - **«Ой, брате, дурниці! Перестаньте так жартувати! Ходімо!»** – **«Іду, але я буду просити тебе спочатку, мій добродію, хай тут буде моя остання обитель...»**. **І пішли до будинку, де Сковорода не довго в ньому залишався. Він відійшов до своєї «кімнати» переодягнувся, помився, помолвився Богові й, підклавши під голову згортки своїх творів і сиву свиту, приліг склавши руки навхрест! Довго його чекали на вечерю, та Сковорода не з'явився. На другий день, вранці, до чаю також, до обіду також. Це здивувало господаря. Він вирішив зайти в його кімнату, щоб розбудити його, але Сковорода лежав уже холодний, заляклий**.**

Це – смерть справжнього філософа, котрий ніколи не боявся її й гідного тієї епітафії, котру він сам собі придумав: «Мірґ ловиль мене, но не изловиль». Усе життя він унікав спокус самозакоханого й марнославного світу і знаходив душевний спокій лише серед природи та усамітнення, в музиці та розмовах з простими приятелями. Він любив свободу, любив Батьківщину: поза нею він ніде не відчував себе гарно. [Григорій] Данилевський оповідає такий характерний випадок з його життя: «Єкатерина II знала про Сковороду, дивувалася його життям, поважала його славу й одного разу через Потьомкіна надіслала йому запрошення переселитися з України до столиці. Відісланий з півдня України, від Потьомкіна, гонець застав Сковороду з сопілкою на обочині соші, поблизу якої пасла вівця господаря, в якого тоді мешкав філософ. Сковорода прослухав запрошення і відповів: «Скажіть, будь ласка, матері-цариці, що я не покину Батьківщину...»

*Мнѣ моя свирѣль и овца
Дороже царского вѣнца***.*

Він усе своє життя намагався виконувати власні заповіді: **«Уникай неслави, цінууй усамітнення, вникни у смиренність, ревниво живи з Господом Усдержителем. Ось твої промені божистого серця! Се вельми благе й допустиме!»** Сковорода ніколи не розлучався з Біблією й з неї черпав значну кількість тем для своїх філософічних розмов. Один з харківських губернаторів, знаючи його пошану до цієї Книги над книжками, якось запитав його, чого навчає Біблія?

* Григ[орій] Сав[ович] у слободі Пан-Іванівці Харківської губ[ернії] [в будинку] поміщика Ковалівського (в ориг. помилково написано «Коваленського. – перекл.).

** Измаил] Срезневській. Отрывки из записок о старць Г.С. Сковородѣ // Утренняя звѣзда, 1833. – Кн.1. – С.90.

*** Данилевський Г.П. Григорій Савович Сковорода (с 1722 по 1794 г.) // Украинская старина. – СПб., 1866. – С.39

– *«Про людське серце, – відповів Григорій Савович, – ваші кухонні книжки навчають, як задовільняти шлунок, собакознавчі як звірів ловити, модні як одягатися. Біблія ж навчає як ошляхетнити серце людське».*

Над цим ошляхетненням власного й чужого серця шляхом самопізнання істини чимало попрацював Сковорода упродовж усього свого мандрівного життя, а між іншим, багато хто дорікав йому за волоцюжництво й дивувалися з його небажання посісти якийсь суспільне становище. Харківський губернатор по-дружньому допитувався в нього: *«Чесна людино! Чому не вибереш собі якусь потрібну справу?»* - *«Милостивий пане, – відповів Сковорода, – світ нагадує собою театр: аби в театрі виконували гру успішно й схвально, то вибирають ролі за здібностями. Дієвою особою в театрі вважаються не за відомістю ролі, а за вдалу гру взагалі схвалюється. Я тривало роздумував над цим й після багатьох випробувань себе зрозумів, що не зможу зіграти в світі-театрі жодної ролі краще, як ролі убогого, простака, безжурного, усамітненого і сю роль я обрав, взяв і задоволений!».*

– *«Це розумна людина, – сказав губернатор, звертаючись до присутніх, – він справді щасливий; якщо би люди так міркували, то було би набагато менше дурисвітства і незадоволень!».*

Голова II.

Твори Сковороди

Усі твори Сковороди можна поділити на три групи: художні – пісні, вірші й байки; морально-повчальні – духовні канти, богословські правила й, нарешті, філософські розмови. Із цього всього небагато збереглося в друкованому та рукописному варіантах. За життя Сковорода, як відзначають його біографи, ніщо не друкувалося. По смерті була видана маленькою книжечкою *«Бесѣда о познаніи себе»*, згодом у 1806 році в *«Сіонскомъ Вѣстникѣ»* надруковані кілька сторінок із його *«Преддверія»* та в 1837 році видано кілька його брошур *«Московскимъ Человѣколюбивымъ Обществомъ»*. Я користуюся невеликим томиком його творів, надрукованих 1661 року в Петербурзі, та рукописом, що зберігається в одному примірникові в Харківській університетській бібліотеці – *«Израильській Змії»*. За ними намагаюся познайомитися з письменницьким доробком старчика Варсави, як полюбляв деколи називати себе Сковорода.

Усі його твори написані важкою, незграбною, напівнародною, напівшкільною мовою, котру занесли в освічену українську громаду того часу мандрівні студенти Київської академії і Харківського колегіуму. Лише два ліричні твори написані українською мовою, котрою він прекрасно користувався в розмовах. Решта поетичних творів – народні переважно за духом і за змістом, що відповідає настроям тодішнього суспільства. Пісні, що збереглися, зібрані під одним загальним заголовком: *«Садъ Божественныхъ Пѣсень, прозябнуцій изъ зерна Священнаго Писанія»*. Деякі з них цікаві нам як вирази настрою самого Григорія Савовича, котрий співав їх наодинці в супроводі сопілки – це пісня «про смуток» складена ним в час вчителювання в Тамари, пісня «про щастя» та інші, що є сердечними славнями природі. Легкими для читання за своєю мовою для сучасного читача є байки, видані в Москві 1837 року. У них, як і в піснях, висловлені образно ті ж моральні погляди, що й у філософських творах. Наприкінці кожна байка має так звану «силу» цебто моральне повчання, наприклад: *«Нѣтъ вѣрнѣе, сирѣчь, полезнѣе и величественнѣе, какъ узнатъ самого себе и слышать в нашемъ пеплѣ погребенную искру блаженства. Отсюда «раждается благословенное оноє царство владѣть собою мотги»*. А ось одна з його байок, досить проста мовно й змістовно – *«Старуха и Горшечникъ»*. *Бабуся купувала горщици.*

*Скільки за цей гарненький? – «За того возьму хоть три полушки – відповів гончар. – А за того гнусного (вотъ онъ) конечно полушка? – За того ниже двухъ копеекъ не возьму?» - «Что за чудо?» - «У нас, бабка, - відповів майстер – не глазами выбираютъ, мы испытujemy, чисто ли звонитъ?» - «Баба хотя была не подлаго вкуса, однако не могла больше говорить, а только сказала, что и сама давно сіе знала, да вздумать не могла»**

В іншій байці, *«Кротъ, Нетопырь и два Горлицына»* сперечається Кріт з Голубами про те, що немає світла; вона закінчується висновком, що світло й п'їтьма, плинне й вічне, віра й безчестя є складовими всього світу й одне одному потрібні.

Не дивлячись на застарілу мову, філософські та богословські твори Сковороди більш цікавіші, ніж художні.

На світогляд Григорія Савовича безперечно мали значний вплив добре засвоєні ним вчення Сократа і Платона. Сковорода найбільше пише про самопізнання, сприйнявши від Сократа як основну тезу, що пізнання себе є основним джерелом гараздів людини, так і форму свого викладу у вигляді розмов-діалогів: *«Гдѣ есть древо жизни? – Посреди плоти нашей. - Есть законъ ума. – Что есть законъ ума? Свѣтъ тихій славы Безсмертнаго Отца Небеснаго». Душа людини також, відповідно до вчення Сократа, є частиною божества. Тому самопізнання людини обов'язкове, бо це пізнання душі. Той, хто не замислюється над своїм духовним я, вважає Сковорода, такий нерозумний, «что двоихъ насчитатъ не можетъ». «Недовольно принимаешь сосудъ глиняный – повчає Сковорода, – если разумѣешь одну фигуру изъ грязи изображенную, а не знаешь чистымъ или нечистымъ наполненъ онъ ликеромъ или питіемъ». А в іншому місці [доповнює]: «Спортивъ мы отъ самого начала око нашего ума, не можемъ никакъ проникнуть до того, что одно достойно есть нашего почтенія и любви во вѣки вѣковъ».*

Наскільки обов'язково пізнати людині саму себе, щоб скоротити всі свої тілесні потреби й прагнення та інтереси й підпорядковувати їх дивним засадам, настільки для неї важливо пізнати неречові предмети, котрі, як вважає Сковорода, зовсім нікудишні: *«Вся тварь есть рухлядь, смѣсь, сѣчь, ломъ, кружь, стѣнь и плоть»; потрібно пізнати надихаючу їх основу – Божество. «Душа наша тѣлеснымъ не можетъ довольна быть – стверджує Григорій Савович в одній зі своїх пісень. – Она только горитъ небеснымъ скуку насытитъ».*

Бог, за вченням Сковороди, є Премудрістю та Любов'ю: «Бог Любы есть» – зчаста повторює він. Найдокладніше пояснення поняття Бога наявне в першій голові його моральних правил, складених ним для учнів Харківського училища. *«Богъ, – мовиться там, – какъ Существо невидимое, всю тварь проникаетъ; вездѣ всегда былъ, есть и будетъ. Напримеръ, тѣло человѣческое видно, но проникающій оноє умъ не видѣнъ. По сей причинѣ у древнихъ Богъ назывался умъ всемірный. Ему же у нихъ были различные имена, напр[имеръ], бытіе вещей, вѣчность, судьба, необходимость и проч[іе]. А у христіанъ знатнѣшія ему имена суть слѣдующія: Духъ, Господь, Царь, Истина»**.*

Таке поширене тлумачення ідеї Бога в підручнику для юнаків, звичайно, що не могло тоді сподобатися керівництву духовної семінарії. Для Сковороди істина завжди була в Божому вченні: *«Въ сравненіи сея премудрости всѣ свѣтovy мудрости не иноє что суть, какъ рабскія ухитренія». У своєму тлумаченні першої заповіді Мойсея він*

* Данилевський Г. П. Украинская старина. – СПб., 1866. – С. 39.

** Сковорода Г. С. Сочинения в стихах и прозе. – СПб., 1861.

прямо стверджує: «Богъ глава твоего благополучія и свѣтъ разума. Берегись, чтобы ты не основалъ житія твоего на иныхъ совѣтахъ, искусствахъ и вымыслахъ, хотя бы они изъ ангельскихъ умовъ родились. Положись на меня крѣпко: есть ли же меня минувъ, положиши въкъ твой на иной премудрости, то она тебѣ будетъ и Богомъ, но не истиннымъ, а посему и счастье твое подобно будетъ воровской монете». «Вся преходитъ – любви же ни».*

Величезне добро, яким обдаровував нас Бог, – це премудрість, «которая природный есть отблескъ, сіяніе печать». Сковорода цю думку детально розгортає в тих самих «Правилахъ» в голові про Божий промисел. Розум у розумінні Сковороди є основною принадою людини: *«Премудрость во всѣхъ нашихъ дѣлахъ – душа, польза и краса, а безъ нея все мертво и гнусно... Родимся мы безъ нея,** однако для нея. Кто къ ней охотнѣе и природнѣе – тотъ благороднѣе и острѣе, а чѣмъ больше кто съ ней имѣетъ участіе, тѣмъ дѣйствительнѣйшее, но не понятное внутрь чувствуетъ блаженство или удовольствие. Родимся мы всѣ безъ нея, но для нея. Она-то и есть прекраснѣйшій образъ Божій. Она дѣлаетъ насъ изъ дикихъ и безобразныхъ монстровъ или уродовъ – человѣками, т[о] е[сть] не звѣрскими, а годными для общественного сожительства. Она отличаетъ насъ отъ звѣрей милосердіемъ и справедливостью, а отъ скотовъ воздержаніемъ и разумомъ. Это есть образъ Божій, тайно на сердцахъ написанный, сила и правило всѣхъ нашихъ движеній и дѣлъ. Разумъ, также какъ и Богъ, носили разные названія въ разное время, правда, имя Божье, сила Божья, Слово, Воскрешеніе, Жизнь, Христось».*

В усьому цьому раціоналізмі бачимо вплив не лише Сократа і Платона, а й більш сучасних західноєвропейських філософських систем. Особливо виразно на думках Сковороди відбивалося вчення великого [Бенедикта] Спінози, пронизане пантеїзмом і моральністю: пізнання добра дозволяє людині долати пристрасті, лише розум приносить щастя, котре полягає в любові до Бога й скромному задоволенні від свідомої покари не пристрастям, а розумові. Як Спіноза ототожнював добре з корисним у найширшому розумінні слова, так і Сковорода залишався непослідовним продовжувачем вчення улюбленого навчителя його – Сократа. Філософія Сократа надавала можливість його учням широко вивчати природу, а Сковорода визнав єдиним джерелом пізнання Святе Письмо – Біблію, Книгу над книжками: «Богъ есть Библия». Щиро шануючи її, Сковорода, між іншим, стверджує, що Біблія спричинила спочатку *«на єврейській, а потомъ и на христіанській народъ безчисленные и ужасные суевѣрій наводненія. Изъ суевѣрій родились вздоры, споры, секты, младенческіе страхи и прочіе»*. *Забобони, вважає Сковорода, вважають «всякіє враки» понад милосердям і любов'ю, вони змушують брата здійснювати гоніння на брата й вбивствами прислужитися Богові. «Говорятъ суевѣру: слушай другъ! Нельзя ему статься... Противно натурѣ... Но онъ во весь споръ, со желчью вопіетъ, что точно летали Ильины кони, плавало при Елисъѣ желѣзо, говорили при Авраамъ змѣи» тощо. «Суевѣръ скорбитъ, если кто на полдень, а не на востокъ съ нимъ молится, иной сердитъ, что погружаютъ, другой бѣсится, что обливаютъ крещаемого. Но кто сочтетъ всю суевѣрныхъ головъ*

* Сковорода Г.С. Сочинения в стихах и прозе. – СПб., 1861.

** Тут, здається, Сковорода зазнав впливу вчення Джона Лока про відсутність успадкованих ідей, що було супротивним вченню Рене Декарта про успадкованість думок. Так змішувалися у вченні Сковороди релігійний містицизм з філософським раціоналізмом.

пучину. Будто Бог-Варварь, чтобы за мелочь враждовать». Така віротерпимість до різних конфесій у вустах студента Київської академії, котра переважно вела боротьбу з унією та католицизмом, особливо вартісна й доводить, що Сковорода, здається, не цурався кращого художнього твору того часу – «Натана Мудрого» [Готгольда-Ефраїма] Лессінга, в якому мудрість і добро підняті над усіма розбіжностями в різних колегіях. *«Развѣ кто угорѣль, – продовжує Сковорода, – или въ горячѣ, тотъ только скажетъ, желѣзо плаваетъ. И кой се есть родъ странный Богословія, если въ немъ рѣчь о желѣзѣ, не о Богѣ!». А щодо див, то Сковорода використовував досить дотепний спосіб, який звільняв його від потреби тлумачити їх: «Каковѣмъ же способомъ Божія Премудрость, – каже він, – родилась отъ Отца безъ матери и отъ Дѣвы безъ Отца, какъ она воскресла и опять къ своему Отцу вознеслась и проч[іе], пожалуй не любопытствуй. Поступай и здѣсь такъ, какъ бы на нѣкоторомъ зрѣлищѣ и довольствуйся тѣмъ, что глазамъ твоимъ представляется, а за ширмы, за хребетъ театра не заглядывай. Сдѣлана сія завѣса нарочно для худородныхъ къ любопытству сердець; потому что худородность, чѣмъ въ ближайшее знакомство входитъ, тѣмъ пуце къ великимъ дѣламъ и персонамъ учтивость теряетъ! На что тебѣ спрашивать, напр[имѣрь] о воскресеніи мертвыхъ, есть ли и самый даръ – воскрешать ничто не пользуетъ бездѣльной душѣ? Отъ таковыхъ то любопытниковъ породились расколы, суевѣрія и проч[ія] язвы, которыми вся Европа беспокоится. Не тотъ вѣрнѣ Государю, кто въ тайности его вникнуть старается, но тотъ, кто волю его усердно исполняетъ»*.*

Витлумачуючи в своїх правилах усі десять заповідей, він цілком прозоро висловлює своє ставлення до [церковного] обряду: *«Вся Десятисловія сила, – каже Сковорода, – вмѣщається въ одномъ словѣ – любовь. Она есть вѣчнымъ союзомъ между Богомъ и человекомъ – самъ Богъ именуется Любы. Сія божественная Любовь имѣетъ на себѣ вѣншіє виды или значки, они называются церемоніи или обрядъ благочестія. Итакъ, церемонія возлѣ благочестія, что на зернахъ скарлупа и шелуха. Есть ли жѣ сія обрядность лишена своей силы, въ то время остается одна лицемѣрная обманчивость, а человекъ – гробомъ раскрыеннымъ».*

Залишаючи його богословські роздуми, зупинимося на його вченні про щастя, що походить безпосередньо з його байдужості до всього матеріального, тілесного. Щастя, в розумінні Сковороди, є внутрішнім задоволенням, що ґрунтується на пізнанні себе та істини, цебто Бога, отже, щастя не в зовнішньому світі, а в нас самих. *«Нѣтъ слаще для человека, – стверджує Сковорода, – и нѣтъ нужнѣе, какъ счастье, нѣтъ же ничего и легче сего. Царствіе Божіе внутри насъ. Счастье въ сердцѣ, сердцѣ в любви, любовь же въ законѣ Вѣчного». А [Б.] Спіноза навчає: «Наше наибѣльшее счастье в пізнанні Бога, котре сприяє нам виконувати такі вчинки, яких вимагають від нас любов і віра. Мати дар пізнавати Бога означає відчувати до Нього безмежну інтелектуальну любов; насолоджуватися цим пізнанням і цією любов'ю означає, що ми досягнули ідеального людського щастя»**.* Сковорода, як народний філософ, доводить свою думку популярними доводами. *«Что было бы тогда, – питається в своїх слухачів, – если бы счастье, пренужнѣйшее и прелюбезнѣйшее для всѣхъ, зависило отъ времени, отъ мѣста, отъ плоти и крови? Скажу яснѣе, что было бы тогда, если бы счастье Богъ заключилъ въ Америку или въ Канарскихъ островахъ, или въ Азіатскомъ Иерусамѣ, или въ царскихъ чертогахъ, или въ Соломоновскомъ вѣкѣ, или въ богатствахъ, или въ*

* Сковорода Г.С. Сочинения в стихах и прозе. – СПб., 1861.

** La Morale de Spinoza. - R. Worms, P. 1892 p

*чинь, или в наукахъ, или въ здравіи. Тогда бы и счастье наше и мы съ нимъ были бѣдны. Кто бы могъ собраться къ тѣмъ мѣстамъ? Какъ можно всѣмъ родиться въ одномъ коемъ-то времени? Какъ же и помѣститься въ одномъ чинѣ и счастѣ? Кое же то и счастье, утвержденное на песокъ плоти на ограниченномъ мѣстѣ и времени, на смертномъ челоуѣкѣ?»**

Счастье гдѣ ты живешь?

Горлицы скажите.

Въ полѣ ли овцы пасешь –

Голуби возвѣстите?

О счастье нашъ ясный свѣтъ!

О счастье нашъ красный цвѣтъ!

Ты мати намъ – покажися!

Счастье, гдѣ ты живешь,

Мудрые, скажите!

Въ небѣ ли ты пиво пьешь,

Книжники возвѣстите.

О счастье нашъ ясный свѣтъ!

О счастье нашъ красный цвѣтъ!

Ты мати намъ – покажися!

Книжники вотъ все всѣ молчатъ,

Птицы то же всѣ нѣмы,

Не говорятъ, гдѣ есть маты

Мы же сами не вѣмы...

О счастье нашъ ясный свѣтъ!

О счастье нашъ красный цвѣтъ!

Ты мати намъ покажися!

Счастія нѣтъ на землѣ,

Не обряцешь мя извнѣ...

А ось іще пісня тієї ж теми:

Возлети на небеса,

Хоть въ версальскіе лѣса,

Воздѣнь одежду золотую

Воздѣнь и шапку парчевую,

Когда ты не весѣль,

То все ты нищъ и голъ! ..

У цій же вимозі від життя внутрішньої бадьорості замість зовнішнього матеріального достатку й полягає виховне значення Сковороди для народу . Це був дійсно переконливий народний навчитель добра, котрий усім з веселою усмішкою казав:

Претрудно быть злымъ –

Легко быть благимъ.

Він спонукав кожного слухача до розумової праці, змушував задумуватися над власним життям, над власними вадами й вперто шукати істину. Щира віра в справедливість розуму та дотепна критика людських схильностей і оман – ось що прояснює всі, навіть найнедоступніші, твори Сковороди, наповнені деколи малозрозумілими символами та уподібненнями.

* Рукопис Г.С. Сковороди «Змій Израилській».

Штудіюючи переважно етику та богослів'я, Сковорода майже не звертав увагу на політику, хоча в Західній Європі не міг не познайомитися з широко знаними тоді вченнями Джанбатисти Віко, Самуеля Пуффендорфа, Етьєна-Бонно Кандильяка, Дені Дідро і Жана-Жака Руссо. На умови суспільного життя він не звертав уваги й ніде про них не висловлювався. Та у своїй «Симфонії о народъ» Сковорода, різнобічно розтлумачуючи своє основне вчення про самопізнання, намагається ввести людину в стосунки з оточуючими її людьми: у Сократа самопізнання спрямоване переважно на три мети: 1) зробити особу людини незалежною, оберігаючи її від клопотів і пристрастей; 2) ошляхетнювати громадське життя дружніми стосунками його співучасників; 3) утверджувати загальний гаразд кожної людини на благоустрій всієї держави*.

Сковорода утверджує троїсте пізнання про себе: 1) як про буття особисте, як про «людину самобутню, яка відрізняється від інших людей, і лише на саму себе подібну»; 2) пізнання себе як істоти суспільної, громадянина, як частини того або іншого народу, як людину, поєднану з іншими суспільною вірою, спільними мовою, звичаями, законами, місцем проживання в одному краї, що називається Батьківщиною, Вітчизною й визначається всіма як *respublica*... Згадаймо пісню:

*Ой туди ся хилять лози,
Куди їм похило;
Туди очі виглядають,
Куди серцю мило?*

Кожен повинен пізнати свій народ, а в своєму народі себе. Чи ти русин? – будь ним: віруй православно, люби ближнього морально. Якщо ти німець – будь німцем! тощо; 3) наявне пізнання себе як істоти, створеної за образом і подобою Божою, спільною для всіх людей. Це пізнання підтверджує нашу спільність з усім людством і розтлумачує нам, коли ми дійсно стаємо людиною. Усі ці три пізнання Сковорода вважав однаково необхідними й цим переконував людину в потребі бути членом тієї чи іншої громади і водночас усього людства. **«Что есть человекъ одинокій, уединяющій себя отъ другихъ и погружающійся в думы о себѣ одномъ, – питається він у тій же «Симфоніи о народъ» й відповідає: «круглый сирота, дитя безродное, родитель безчадный»**.** Так само й народ, що відділяє свої інтереси від решти народів, є, за визначенням Сковороди, буттям без майбутнього, котре народжується лише на мить в означеному просторі, бо немає в собі нічого вічного. «Спаситель, – за твердженням Сковороди, – першим навчав такому вичерпному троїстому пізнанню себе».

Отже, вибираючи з давніх, схоластичною мовою написаних, творів Сковороди основні його думки, одержуємо гармонійний і завершальний філософський світогляд, що сформувався переважно під впливом Сократа і Спінози. Бачимо, що Сковорода був достатньо знайомий із сучасним станом філософії в Європі й ґрунтовно проштудіював [спадщину] Сократа і Платона. Із всіх цих учень він запозичує лишень те, що найбільше дотичне до його власного світогляду. Він залишився зовсім байдужим до [вчення] Готфріда-Вільгельма Ляйбніца, котре мало значний вплив у Німеччині в середині XVIII сторіччя, зате переймається різнобічним вченням Спінози, сприймає думки Локка й жадібно прислухається до нових вчень французьких енциклопедистів, в їхнє вчення про

*Клеванов А.С. Обзоръние философской дѣятельности Сократа и Платона. – М., 1861. – С.53.

** Хиждеу А. Григорий Варсавя Сковорода: Историко-критический очерк: Отрывок первый: общее основное понятие о Сковороде, объяснённое из его собственного сознания ...// Телескоп, 1835. - №5. – С.3 – 42.

природу. Якраз в той час, коли Сковорода мандрував Європою, Руссо (в 1750 році) захищав свій відомий «Discours sur les Arts et les sciences», Дідро наголошував, що Бог пізнається в законах природи, в істині, красі, добробуті; Жан-Батист Дюбо запрошував мистецтво піднятися над паскудством дійсності через наслідування прекрасної природи. Отже, в розумній голові нашого народного філософа, наскільки можна судити за наявними уривками його творів, що дійшли до нас, формується власне раціонально-дійсничне вчення, котре ми постараємося коротко підсумувати.

Бог є всесвітнім розумом. Він – життєдайний для всього світу. Сам собою зримий світ – це ніщо – тлін, пісок – лише дух озмістовнює матерію. Але виразного відношення духу до матерії в збережених уривках творів Сковорода не встановлює. В людині значущою є лише душа – частинка Бога, бо в ній [зосереджені] розум, краса й добро. Людина зобов'язана її пізнати. Пізнавши Бога, вона обов'язково полюбить його й, підкорюючись розумові, виховає в собі душу; одержавши таким чином пізнання добра, вона стане щасливою, буде завжди приборкувати всі свої пристрасті і в любові до ближнього, в наближенні до природи здобуде справжнє щастя і той вічний спокій, котрий позбавлений будь-якого страху перед матеріальною скрутою, перед смертю. «Дякуємо Богові, що потрібне зробив неважким, а важке непотрібним. Немає нічого для людини солодшого і потрібнішого за щастя; немає нічого легшого за це. Щастя в серці, серце в любові; любов же в Законі Розуму» - ось основна суть життєрадісного вчення, котре сповідував наш народний філософ то в жанрі сократівської філософської розмови, то в жанрі листів, як Спіноза, то у жанрі загальнодоступних пісень або байок. Він першим звернувся до народу з філософським вченням, повів мову про розум, моральні істини; усім намагався пояснити справжній сенс життя, дати усім ключ до щастя. Ось такий він, наш простий, мандрівний філософ у сивій світі з відлогами, що називав себе старчиком Варсавою.

Голова III.

Значення Сковороди.

Аби визначити значення Григорія Савовича Сковороди [для України], краще звернутися до його власного, деколи іронічного, але завжди щирого визначення про взяту ним на себе місію.

Нам уже відомо, що він цурався будь-яких гонору та зарозумілості. В одному зі своїх листів до приятелів він цілком щиро пише: *«Я все пока ничто; какъ стану что, то съ меня ничто», себто, по-іншому, він намагався уникати будь-якого суспільного стану, вбачаючи в пов'язаних з ним, станом, забезпеченості та шані «мишоловку для душі», котра лишень заважає бути «благимъ». Він був глибоко переконаним, що добра людина всюди знайде насущний хліб у людей і воду дасть йому земля безкоштовно, а зайве не потрібне». Любив він повторювати власну про себе приповідку: «Несмь Богъ и согрѣшаю, нѣсмь наки бѣсъ и каюсь, человекъ есмь, ничтоже болѣе, ничтоже менѣ»*.*

Але, поруч з такою смиренністю, в душі Григорія Савовича розвивалася шляхетна мрія, щире прагнення стати навчителем істини свого народу. Збереглася одна його молитва, молитва натхненна і щиросердна, котра виявляє його незвичайну душу, здатну сповна присвятитись служінню Великому, – ось вона: *«Отче наш, иже еси на небнсахъ! скоро ли пошлешь къ намъ Сократа, который научилъ бы насъ наиперѣбе*

* Хиждеу А. Григорий Варсава Сковорода. Историко-критический очерк...// Телескоп, 1835. – Ч. 26. - №5. – С.15.

познанію себя, а когда мы себя познаемъ, тогда сами изъ себя вывьемъ науку, которая будетъ наша, своя, природная. Да святится имя Твое въ мысли и промыслъ раба Твоего, который замыслилъ умомъ и пожелалъ волею быть Сократомъ в Руси, но земля русская обширнѣ греческой и не то легко будетъ ему скоро обхватить проповѣдью своей. Да приидетъ царствіе Твое, и тогда зерно по слову Твоему съемое взойдетъ, яко кринь, и тогда я выпилъ бы стаканъ кокуты, какъ соты медовые».*

Ця молитва поруч із іншим зізнанням його, в якому він розповідає про своє захоплення власними проповідями, переконливо представляє нам людину з природним покликанням, котре нестримно вабить його все життя до однієї справи – проповіді; ось це зізнання: *«созрѣлось сердце мое и въ поученіи моемъ разгорается огонь: ибо что я говорю, то глаголю отъ избытка сердца и не для того только, чтобы говорить или чтобы не молчать. Я цѣлую жизнь промолчалъ бы, коль Минерва моя не вельла бы мнѣ говорить и коль наболталъ много, то отъ избытка сердца»**.* Інколи, коли йому зустрічалася прихильна до нього і чуйна аудиторія, він надихався справжнім запалом натхнення: *«О як мені тоді легко і весело, і люблю, і мило, і привільно – наївно вигукує він. Думка моя летить безмежно вгору, в глибину, в ширину: не перешкоджають їй ні гори, ні моря, ні степи – вона передбачає віддалене, вбачає найпотаємніше, заглядає в минуле, облягає серце, проникає в майбутнє».* Піддаючись цьому широкому захопленню навчанням, Сковорода ходить ярмарками, базарами, цвинтарями й церквами, у святкові дні, коли, за його висловом, «Гуляє п'яна воля»; буднями на полях, де «в бездощів'я піт поливає ниви», й ніхто не заважає йому проповідувати власне самобутнє вчення.

Деколи Сковорода називав своє вчення «простонародним батоном або тканкою» себто матерією, зітканою з народних знань і навіть жартував над ним, [вченням], називаючи його «білим млинцем на чорній сковороді». Цей білий млинець був добрим здоровим харчем і пропонував його Григорій Савович найохочіше простолюду, народним масам, своїм краянам: «Наді мною насміхаються, – казав він, – що сліпим показую світло, що я дзвонар для глухих: най кепкують: вони знають своє, а я знаю моє й виконую моє, як я знаю, й моє бажання є моєю розрадою».

Сковорода любив простих людей і ставився з повагою до їхнього розуму: *«Барская сумность (тоестъ спесь) – будто простой народъ есть черныи – видится мнѣ смѣшною, – каже Сковорода, – какъ и умность тѣхъ названнхъ философвъ, что земля есть мертвая, ибо какъ мертвой рожать живыхъ дѣтей? И какъ из утробы чернаго народа вылонились белые господа?... Мудрствуютъ: большой народъ спитъ и сномъ крѣпкимъ богатырскимъ, что лишь в сказкахъ, но всякъ сонъ есть пробудный, и кто спитъ, тотъ не мертвечина и не трунище околѣвшее. Когда выспится, такъ проснется, когда намечается, забожествуетъ и забдитъ»***.*

Сковорода переважно називав себе або старчиком, або народним навчителем й нерідко підписувався «Публікола». На його думку, щоби бути зрозумілим серед народу, вчитель повинен знати природу народу, його волю, мову та звичаї: учитель має бути слугою природи, себто розкривати в учневі ті нахили і здібності, котрі в ньому дремають: *«Сокола, – зауважує Григорій Савович, – швидко навчиш літати, але не черепаху. Орла моментально навчиш дивитися на сонце, але не сову... Кожна справа дозріває*

* Там само.

** Там само.

*** Сковорода Г.С. Разговоръ о внутреннемъ челоѣкѣ // Сочинения в стихах и прозе. – СПб., 1861.

собою й наука дозріває собою. Клубок сам по собі покотиться з гори, забери лише з-під нього камінь, що перешкоджає. Не навчай його котитися, але лише допомогай». Він, Сковорода, вважає, що навчитель повинен бути вихідцем з простолюду й повинен припасовувати свої знання до народного характеру, поєднувати суть істини з доступною науковою формою її викладу: «какь огонь и свѣтъ невидимо таятся въ кремнь и обнаруживаются ударомъ о кресало, такъ въ каждомъ народѣ таится особая сущность народного характера и его воспитанія; раскрыть ее можно только понимая сущность души народной, вотъ почему нельзя воспитывать народъ чужими выписными мудрецами».

Як ставилися до свого навчителя його слухачі та учні? На жаль, ми не маємо жодних свідчень. Д.І. Багалій каже, що «моральний вплив Сковороди на простий люд досить відчутний й він як приклад наводить досить виразні спогади про Сковороду [Федора] Луб'яновського: «... старий, вище за середній зріст, в сірому байковому сюртуці, з палицею в руці, за наріччям суцїй малоросіянин вклонився мені втомлено і задумливо. Пристрасть його була жити в селянському колі; любив він переходити з слободи до слободи, з села в село, з хутора до хутора; всюди й всіма бував зустрінутий і проведений до побачення з любов'ю; в усіх був він свій. Не шукав він ані золота, ані срібла; та народ не задля того й приймав його під свої стріхи; навпаки, хазяїн дому, куди він входив, перш за все придивлявся, чи не потрібно було [щось]справити, полагодити, перемінити в його одязі і взутті; все те негайно й робилося.

Мешканці тих особливо слобод і хуторів, де він частіше і довше залишався, любили його як рідного. Він віддавав їм усе, що мав: не золото й срібло, а добрі поради і повчання, настанови, дружні докори та незгоди, неправду, нетверезість, недоброчесність. Сподівався таким чином приносити ближньому службу і мав відраду не в одному місці не знаходити вже ані простих, противних цнотливості, звичаїв, ані чвар, ані марновір'я; втішався, що труд мандрівного життя не зовсім був безплідний».*

Як приживалися поміж народом настаном Сковороди, ми можемо бачити в народній опереті [Івана] Котляревського «Наталка Полтавка». Не лише вставлені в неї дві пісні Сковороди, котрі вже стали народними, але й головний герой оперети – Возний – зображений відповідно до етичного вчення Сковороди.

Канти, духовні вірші та пісні Сковороди поширилися в усій Україні. З дитячих спогадів Т.Г. Шевченка бачимо, що зошити з віршами Сковороди поширилися й в Київській губернії, в тому віддаленому селі, де в дитинстві проживав великий український поет.

Але найтрепетніше до вчення Сковороди ставились сектанти як найбільш освічена частина населення. Десь в середині минулого сторіччя, в селі Охочому Харківської губернії, якийсь пруський унтер-офіцер заснував секту духоборів. Нові сектанти уважно дослухалися до Сковороди, вчення якого співпадало з їхніми основними твердженнями про те, що душа є внутрішнім храмом Божим і що всі зовнішні обряди – це «лушпиння на зерні віри». Сковороді навіть приписують укладання *«Настанов вчення катеринославських духоборців 1791 року»*. Молокани, що появилися в Слобідській Україні приблизно тоді ж (у 1788 році), також ставилися зі значною увагою до великого філософа й поважали його.

* Див. «Харковские Универ[ситетские] Зап[иски]. Переклад цитати зі спогаду Ф. Луб'яновського Д. Дудка за виданням: Григорій Сковорода в спогадах сучасників. – Х.: Оригінал, 2007. – С.71-72.

Вони із зацікавленням знайомилися з його творами й переписували їх; особливою популярністю поміж ними користувалися «Библиотека Духовная», «Начальная дверь къ христіанскому благодравію» та «Дружескій разговоръ о душевномъ мірѣ». Вони й тепер співають у своїх [молитовних] домах його вірші і псалми, дотримуючись ним створених мелодій. Сковорода відомий серед молокан під найменням Апостола христіянства*.

Пам'ять про Сковороду довго зберігалася в Слобідській Україні. Той же [Ф.] Луб'яновський розповідає, що в 1831 році якийсь поважного віку селянин казав про Сковороду, що *«це була людина розумна і милосердна, навчав і напучував на гоже, страху Божому і сподіванням милосердя Розп'ятого за наші гріхи Господа нашого Ісуса Христа. Коли почне нам було оповідати про Страсті Господні або про блудного сина, або про доброго пастиря, то серце, було, до того злагідніє, що заплачеш – вічна пам'ять Сковороді»***.

На батьківщині Сковороди про нього пам'ятають недостатньо: одні кажуть, що він став знаменитим професором, а інші – що він був «аж митрополитом». Слобідська Україна, яку він неодноразово обійшов уздовж і впоперек, зберегла про нього більш реальні спогади. До його могили в Пан-Іванівці ставились з немалою увагою, й коли маєток став власністю інших людей, то новому господареві казали селяни, що в його саду захований великий скарб, під яким розуміли могилу дорогого навчителя.

Ось це значення й ми вважаємо найважливішим для Сковороди. Він мав завдання на все життя – навчати своїх краян у найширшому значенні цього слова. Із непідробною цікавістю вивчивши за короткий час своїх мандр Європою всі сучасні філософські вчення, він самостійно переосмислив їх власним світлим і проникливим розумом й повернувся додому з цілісним раціональним вченням. Він не пішов викладати його з катедри, а звернувся з ним до народних мас, котрих іще й сьогодні вважають досить темними, не здатними до сприймання філософських істин. Сковорода, супротивно іншим філософам, що появилися в Росії, не занурився в містицизм, не заснував жодну однобічну секту, а залишався чистим дієтом і раціоналістом, вносячи в неосвічену масу своїх слухачів повагу до розуму і віру в освіченість.

Що стосується впливу Сковороди на освічену громаду того часу, то, за відгуками всіх хроністів і істориків, воно було щонайкраще. Серед учнів і товаришів Сковороди бачимо кращих представників шляхетської інтелігенції Слобідської України: Квітку, Розальон-Сошальських, Донець-Захаржевських, Ковалівського, Ковалинського, харківського губернатора Щербініна, міського голову Харкова Урюпіна. Усі одностойно визнають, що його повчання підготували харківську громаду до відкриття першого університету на півдні – в Харкові. Поміж дідичами, котрі підтримали відкриття університету власними коштами, бачимо тих самих добрих знайомих Григорія Савовича; з-поміж них походили й перші слухачі Харківського університету. Ось чому [Григорій] Данилевський, його краший життєписець, визнає його величезне суспільне значення, зокрема, як бійця за освіченість свого народу, своїми розмовами й життєвим прикладом, – наголошує Данилевський, – широко, майже забобонною любов'ю до науки і якимсь натхненним самітницьким умертвінням плоті своєї задля духу та думки, умертвінням «старих» прагнень людини задля здійснення Божої мети про вищу правду й розум, добро й волю; він будив приспаний розум своїх краян, надихав їх на добрі справи, й за яку би справу не брався, то освітлював її якимсь новим яскравим сяйвом».

* Новицький Орест. Духоборцы, ихъ история и вѣроученія. – К., 1882.

** Багалеї Д.И. Издания сочинений Г.С. Сковороды и исследование о нём (Историко критический очерк) // Сочинения Григорія Саввича Сковороды, собранные и редактированные проф. Д.И. Багалеєм. Юбилейное издание (1794 – 1894). – Харьков, 1894. – С.27.

Це визнання Сковороди, котрий завжди бажав властиво бути навчителем свого народу, нам видається більш правильнішим, аніж намагання інших його критиків і біографів, котрі особливо піднесли гідність його філософського вчення, як це бачимо в [О.] Хіждеу.

Належно поцінуючи самобутність і глибину філософського вчення Сковороди, його широку філософську освіченість, ми понад усе ставимо привабливість старчика Варсави, сповненого життєствердного тихого настрою, з «совістю чистою, какъ хрусталь», котрий творив власне глибоко-релігійне і водночас раціональне моральне вчення й котрий безпосередньо звернувся з ним до народних мас. Нам дуже важливий він як безкорисливий народний навчитель добра та істини, який не визнавав жодних зваб марного світу й ніколи не йшов наперекір власній совісті. Згодом, через 50 років по ньому, великий поет, син цього ж народу, повторив інакше, більш художньо, цей великий заповіт Сковороди:

*Учітеся брати мої,
Думайте, читайте
І чужому научайтесь
Й свого не цурайтесь!*

[Тарас Шевченко. І мертвим, і живим...]

Переклад Миколи Корпанюка.



*1973 р. Перші Сквородинівські читання.
Виступ кандидата філософії Івана Івана з Київського академічного
інституту філософії.*



*1973 р. Перші Сквородинівські читання.
Доповідь про життєвий і творчий шлях виголошує викладач
української мови та літератури Переяслав-Хмельницького
педагогічного училища Катерина Левченко.*



*1985 р. Другі Сквородинівські читання.
Робочий момент конференції. (Ліворуч від трибуни письменник
Валерій Шевчук).*



*1985 р. Другі Сквородинівські читання.
Виступ кобзаря і археолога, виконавця пісень на слова Григорія
Сквороди Миколи Товкайла з Переяслава-Хмельницького.*



1985 р. Другі Сквородинівські читання. Власні пісні на вірші Григорія Сквороди виконує Петро Приступов з м. Києва.



1987 р. Треті Сквородинівські читання. Учасники конференції (зліва направо) філософ Вілен Горський, аспірант Микола Корпанюк, аспірант Леонід Ушкалов, літературознавець Микола Сулима.



*1987 р. Треті Сковородинівські читання.
Перед учасниками конференції виступає кобзар і художник Георгій
Ткаченко з м. Києва.*



*Герб Корчак. До цього гербу належала значна частина української
шляхти, і, зокрема, рід Йосипа Верещинського.*



Столиця Галицько-Волинського королівства м. Холм.



Українці Холмщини в національних строях.



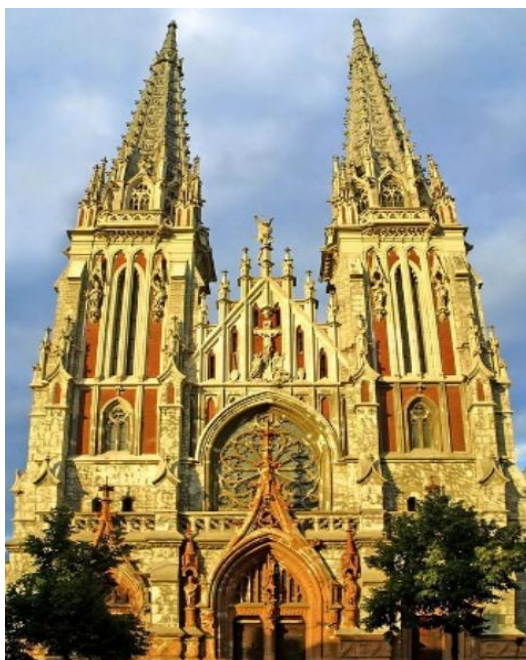
Холмицина. Оборонна вежа - історична пам'ятка України XII ст.



Церква Пресвятої Богородиці/Святого Володимира 1541 р. з Верещина, родового села Йосипа Верещинського, Холмської єпархії.



Костел Святого Олександра в м. Києві.



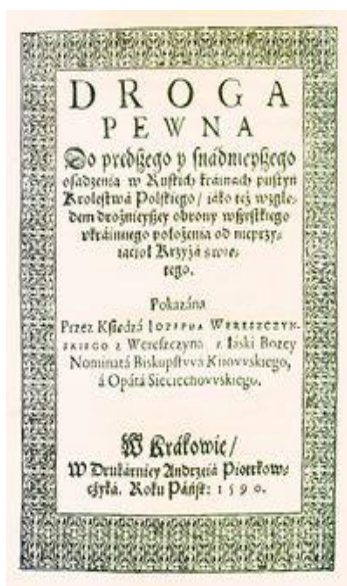
Миколаївський костел у м. Києві.



Фастівський костел Воздвиження Святого Хреста (у Фастові знаходилася резиденція київського біскупа Йосипа Верещинського)



Графічний аркуш кінця 16 сторіччя. В центрі папа, ліворуч від нього ймовірно біскуп Йосип Верещинський.



Одна з найвідоміших ідеологічно-публіцистична праця Йосипа Верещинського «Дорога певна» (Краків).

Художня Сковородіана студентів Переяслав-Хмельницького педуніверситету



«Що може бути солодше за те, коли любить і прагне до тебе добра душа». Робота Овчиннікової Дарії, студентки III курсу, групи «Образотворче мистецтво».



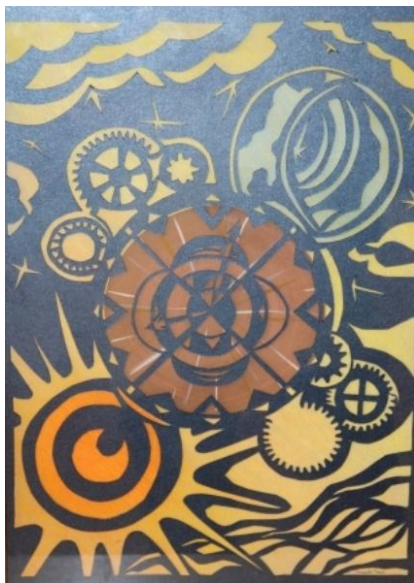
«Коли в людини веселий дух, спокійні думки, мирне серце, то і все є світлим». Робота Буренко Ярини, студентки III курсу, групи «Образотворче мистецтво».



«Тільки сонце визирає, - вівчар вівці заганяє». Робота Мацько Ольги, студентки III курсу, групи «Образотворче мистецтво».



*«Не розум від книги, а книги від розуму створилися».
Робота Алієвої Софії, студентки III курсу, групи «Образотворче
мистецтво» (м/с).*



*Ілюстрація до байки Григорія Сковороди «Колеса часовій». Робота
Полякової Дарії, студентки III курсу, групи «Образотворче
мистецтво» (м/с).*

Сковородинівськими шляхами України



Бібліотека імені Григорія Сковороди у м. Ровеньках Донецької області, де він неодноразово бував.



Гримучий ліс у м. Ровеньках Донецької обл. в якому відпочивав Григорій Сковорода.

ВІДОМОСТІ ПРО АВТОРІВ

ФІЛОЛОГІЯ

Александрович Тетяна – кандидат філологічних наук, доцент кафедри гуманітарно-мистецьких дисциплін та технологій легкої промисловості Київського національного університету технологій та дизайну.

Білоус Петро – доктор філологічних наук, професор, викладач кафедри українського літературознавства та компаративістики Житомирського державного університету ім. Івана Франка,

Богатирьова Катерина – кандидат філологічних наук, доцент кафедри сучасних європейських мов Київського національного торговельно-економічного університету.

Бокшань Галина – аспірантка кафедри української літератури Херсонського державного університету.

Венгринюк Христина – кандидат філологічних наук, письменниця, викладач живопису чернівецької студії «Академ-Арт».

Григорчук Юлія – кандидат філологічних наук, молодший науковий співробітник відділу української давньої літератури Інституту літератури ім. Т. Г. Шевченка НАН України.

Гусленко Раїса – кандидат технічних наук, провідний науковий співробітник, пенсіонер.

Кандюк-Лебідь Світлана – старший викладач кафедри філології та журналістики Миколаївського міжрегіонального інституту розвитку людини вищого навчального закладу «Відкритий міжнародний університет розвитку людини “Україна”».

Корпанюк Микола – доктор філологічних наук, директор Центру Сковородинознавства, професор кафедри української та зарубіжної літератури і методики навчання імені М. Максимовича ДВНЗ «Переяслав-Хмельницький державний педагогічний університет імені Григорія Сковороди», академік Академії вищої освіти України.

Лук'яненко Дарія – кандидат філологічних наук, викладач циклової комісії філологічних і суспільно-гуманітарних дисциплін Миколаївського муніципального академічного коледжу.

Малинка Микола – старший викладач кафедри гуманітарно-мистецьких дисциплін та технологій легкої промисловості Київського національного університету технологій та дизайну.

Пивоваров Василь – кандидат філологічних наук, доцент кафедри культурології Харківського Національного юридичного університету імені Ярослава Мудрого.

Субота Микола - письменник, фольклорист, краєзнавець.

Сулима Микола – доктор філологічних наук, професор, член-кореспондент НАН України, завідувач Відділу давньої літератури Інституту літератури ім. Т. Г. Шевченка.

Турчин Ольга – аспірантка кафедри української та зарубіжної літератури і методики навчання імені М. Максимовича ДВНЗ «Переяслав-Хмельницький державний педагогічний університет імені Григорія Сковороди».

Ушкалов Леонід – доктор філологічних наук, професор кафедри української та світової літератури Харківського національного педагогічного університету імені Г. С. Сковороди.

Циганок Ольга – доктор філологічних наук, професор кафедри сучасних іноземних мов Київського національного торговельно-економічного університету.

Шевчук Тетяна – доктор філологічних наук, доцент кафедри зарубіжної літератури, декан факультету іноземних мов Ізмаїльського державного гуманітарного університету.

Шикиринська Ольга – аспірантка кафедри зарубіжної літератури Ізмаїльського державного гуманітарного університету.

ФІЛОСОФІЯ

Бетко Ірина – габілітований доктор гуманістичних наук в галузі літературознавства, надзвичайний професор Вармінсько-Мазурського університету (м. Ольштин, Польща).

Білодід Володимир – кандидат філософських наук, старший науковий співробітник відділу історії філософії України Інститут філософії ім. Григорія Сквороди НАН України.

Грибков Тарас – кандидат філософських наук, перекладач відділу міжнародних зв'язків Львівської національної музичної академії імені Миколи Лисенка.

Грибкова Юлія – кандидат філософських наук, доцент кафедри іноземних мов Львівської національної музичної академії імені Миколи Лисенка.

Іванова Наталія – кандидат філософських наук, доцент, завідувач відділення «Дошкільне виховання» Луцького педагогічного коледжу.

Кашуба Марія – доктор філософських наук, професор Львівського національного університету імені Івана Франка.

Кравченко Олена – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії ДВНЗ «Переяслав-Хмельницький державний педагогічний університет імені Григорія Сквороди».

Литвинов Володимир – доктор філософських наук, провідний науковий співробітник Інституту філософії ім. Г. Сквороди НАН України.

Найдюнов Олександр – кандидат філософських наук, доцент, докторант Інституту вищої освіти Національної академії педагогічних наук України.

Попович Мирослав – доктор філософських наук, професор, академік НАН України, директор Інституту філософії імені Г. С. Сквороди НАН України.

Рик Сергій – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії, проректор з наукової роботи ДВНЗ «Переяслав-Хмельницький державний педагогічний університет імені Григорія Сквороди».

Стогній Іван – доктор філософських наук, професор кафедри філософії ДВНЗ «Переяслав-Хмельницький державний педагогічний університет імені Григорія Сквороди», лауреат Міжнародної премії імені Григорія Сквороди.

Харченко Лариса – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії ДВНЗ «Переяслав-Хмельницький державний педагогічний університет імені Григорія Сквороди».

Щербак Ірина – молодший науковий співробітник ОКЗ «Національний літературно-меморіальний музей імені Г. С. Сквороди» в с. Сквородинівці Харківської обл.

Юхименко Наталія – кандидат філософських наук, доцент, кафедри філософії ДВНЗ «Переяслав-Хмельницький державний педагогічний університет імені Григорія Сквороди», докторанка кафедри соціальної філософії та філософії освіти Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова.

ПЕДАГОГІКА

Більченко Інна – старший науковий співробітник Меморіального музею Г. С. Сковороди НІЕЗ «Переяслав».

Манженко Валерій – науковий співробітник ОКЗ «Національний літературно-меморіальний музей Г. С. Сковороди» в с. Сковородинівці Харківської обл.

Нікітіна Валентина – науковий співробітник науково-дослідного відділу Меморіального музею Г. С. Сковороди НІЕЗ «Переяслав».

Пилипенко Володимир – кандидат історичних наук, старший викладач Чернігівського національного педагогічного університету імені Т. Г. Шевченка.

Рабчун Оксана – кандидат історичних наук, завідувач відділу Національної бібліотеки України імені В. І. Вернадського.

Радіоненко Тетяна – завідувач науково-дослідним відділом Меморіального музею Г. С. Сковороди НІЕЗ «Переяслав».

Різник Людмила – директор Коврайського НВК імені Г. С. Сковороди Золотоніської районної ради Черкаської області.

Столярова Ганна – краєзнавець, почесний член Всеукраїнської спілки краєзнавців та товариства «Просвіта» ім. Т. Шевченка, лауреат премії ім. Дмитра Багалія.

Токмань Ганна – доктор педагогічних наук, кандидат філологічних наук, професор кафедри української та зарубіжної літератури і методики навчання ім. М. Максимовича ДВНЗ «Переяслав-Хмельницький державний педагогічний університет імені Григорія Сковороди».

Шкира Ольга – директор бібліотеки ДВНЗ «Переяслав-Хмельницький державний педагогічний університет імені Григорія Сковороди».

Яковенко Алла – головний бібліограф бібліотеки ДВНЗ «Переяслав-Хмельницький державний педагогічний університет імені Григорія Сковороди».

ПУБЛІКАЦІЇ

Житецький Павло – (1834-1911) – український мовознавець, літературознавець, педагог і громадський діяч.

Пелех Петро – (1887-1961) – український психолог.

Петров Віктор – (1894-1969) – український письменник, філософ, соціальний антрополог, літературний критик, археолог, історик і культуролог.

Русова Софія – (1856-1940) – український педагог, прозаїк, літературознавець і державно-громадський діяч.

Зміст

Корпанюк Микола. Григорій Сковорода – джерело нашого буття.....3

ФІЛОЛОГІЯ

Александрович Тетяна, Малинка Микола. Погляди на геополітичне становище України в добу Ренесансу через призму творів Йосипа Верещинського.....5

Білоус Петро. Григорій Сковорода як поет український.....11

Богатирьова Катерина. Григорій Сковорода і харківська школа одописців.....15

Бокшань Галина. Міфологеми першостихій у творчості Григорія Сковороди та Галини Пагутяк.....19

Венгринюк Христина. Підсвідоме та онічне в творчості Григорія Сковороди, Михайла Коцюбинського та Наталени Королевої.....25

Григорчук Юлія. Відлуння філософських ідей Григорія Сковороди у творчості Віри Вовк.....33

Гусленко Раїса. Про поему «Змагання Григорія Сковороди» Володимира Підпалого.....40

Кандюк-Лебідь Світлана. Українська літературна традиція кінця XVIII – поч. XIX ст. та її зв'язок з творчістю Григорія Сковороди.....44

Корпанюк Микола. Патріотично-політична парадигма літературної публіцистики Йосипа Верещинського.....50

Лук'яненко Дарія. Постмодерні альтернативи образу Григорія Сковороди.....58

Пивоваров Василь. Григорій Сковорода в науковому доробку Миколи Сумцова.....64

Субота Микола. Три Сковородинівські криниці.....71

Сулима Микола. Ідилія в творчості Григорія Сковороди.....85

Турчин Ольга. Проблема самопізнання як шлях до національної ідентичності у творчості Данила Братковського і Григорія Сковороди.....89

Ушкалов Леонід. Людина межі: Сковорода в рецепції Михайла Драгоманова.....94

Циганок Ольга. Про рецепцію псалмів у трактаті Йосипа Верещинського «Еxcitarz» [Будильник] (1591).....103

Шевчук Тетяна. Традиції української барокової драми в сербській драматургії періоду становлення.....110

Шикиринська Ольга. Феномен театралізації художнього дискурсу в англійській

та українській літературі епохи Бароко.....119

ФІЛОСОФІЯ

Бетко Ірина. «Внутрішня людина» як уособлення духовного життя
Сковороди-містика.....130

Білодід Володимир. Контрверзи самоусвідомлення Григорія Сковороди.....137

Грибков Тарас. Універсум Якова Беме і всесвіт Григорія Сковороди.....152

Іванова Наталія. Ціннісні виміри концепту «трисонячної єдності»
метатеорії Григорія Сковороди.....159

Кацуба Марія, Грибкова Юлія. Осуд юрби як споживацького суспільства у творах
Григорія Сковороди.....166

Кравченко Олена. Морально-етичний вимір людських чеснот у філософії
Григорія Сковороди.....173

Литвинов Володимир. Григорій Сковорода та панєвропейське Просвітництво.....179

Найдюнов Олександр. Актуальність розуміння Григорієм Сковородою Біблії
для сучасного природознавства та покликання українського суспільства.....193

Попович Мирослав. Сковорода і богослов'я.....198

Рик Сергій. Ідеї віри та раціоналізму в філософії Григорія Сковороди.....208

Стогній Іван. Філософсько-етична система Григорія Сковороди.....214

Харченко Лариса. Самопізнання Григорія Сковороди як основа особистісного
буття людини.....219

Юхименко Наталія. Вплив Григорія Сковороди на розвиток
філософської думки в Україні.....225

ПЕДАГОГІКА

Більченко Інна. Вплив історичних процесів XVIII-XXI ст. в Переяславщині на зміну
архітектурних та функціональних особливостей будинку місцевого колегіуму
1753 року.....233

Манженко Валерій. Григорій Сковорода і його слобожанське оточення.....240

Нікітіна Валентина. Перші Сковородинівські читання.....249

Пилипенко Володимир. Йосип Верещинський і сучасники.....254

Рабчун Оксана. Твори Йосипа Верещинського у фонді відділу бібліотечних зібрань та історичних колекцій Інституту книгознавства Національної бібліотеки України імені В.І. Вернадського.....	261
Радіоненко Тетяна. Персонажі байок Григорія Сковороди в роботах опішнянських художників-керамістів.....	269
Різник Людмила. Поєднання інноваційних технологій навчання і виховання з філософсько-педагогічними ідеями Григорія Сковороди в Коврайському НВК імені Г.С. Сковороди.....	274
Столярова Ганна. Жайворонковий гімн Сковороді.....	281
Токмань Ганна. Місце поетичної Сковородіани у системі екзистенціально-діалогічного вивчення творчості шістдесятників у середній школі.....	286
Шкира Ольга, Яковенко Алла. Дослідження світобачення та світовідчуття Григорія Сковороди засобами бібліографії.....	295
Щербак Ірина. Тренінг із тайм-менеджменту в Національному літературно-меморіальному музеї Г.С. Сковороди як новий формат знайомства з філософськими категоріями часу і вічності Г. Сковороди.....	302

ПУБЛІКАЦІЇ

Житецький Павло. Григорій Савич Сковорода і філософський світогляд його, відчуження від сучасних йому течій громадського життя і літературний стиль його	309
Пелех Петро. З життя і творчості Сковороди.....	318
Петров Віктор. Теорія «нероблення» Григорія Сковороди.....	330
Русова Софія. Григорій Савович Сковорода, український народний навчитель і філософ.....	337
ВІДОМОСТІ ПРО АВТОРІВ	371

ПЕРЕЯСЛАВСЬКІ СКВОРОДИНІВСЬКІ СТУДІЇ

Збірник наукових праць

Випуск 3

Зважаючи на свободу наукової творчості, редколегія бере до друку публікації й статті тих авторів, думки яких не в усьому поділяє.

Відповідальність за достовірність матеріалів несуть автори публікацій.

Передрук та відтворення опублікованих матеріалів будь-яким способом дозволяється лише за умови посилання на «Переяславські Сквородинівські студії. Випуск 3».

Редакційна колегія залишає за собою право редагувати та скорочувати текст.

Відповідальні за випуск – М. П. Корпанюк, О. М. Волочай, Ю. П. Гродзяк

Комп'ютерна верстка О. М. Волочай, Ю. П. Гродзяк

Світлини Інни Більченко, Владислава Наумця, Оксани Рабчун,

Тетяни Радіоненко, Віктора Сокола

ВИДАВЕЦЬ

Центр Сквородинознавства

ДВНЗ "Переяслав-Хмельницький державний педагогічний
університет імені Григорія Сквороди"

Адреса редакції:

вул. Сухомлинського, 30

Центр Сквородинознавства

м. Переяслав-Хмельницький

Київської обл.

08401

Наклад 300.

Підписано до друку 25.06.2015. Формат 70x100/16.

Папір офсетний. Гарнітура Times.

Ум.друк.арк.23,5. Олб.-вид.арк. 30,3.

Замовлення №1045. Наклад 300 прим.

Віддруковано з оригінал-макету замовника

ПП Ліменко М.М.

М. Ніжин, вул. Шевченка, 20

тел. (04631) 9-09-95, (067)-441-21-24

E-mail: milianik@land.ru

Свідоцтво про внесення до Державного реєстру
видавців, виготовлювачів і розповсюджувачів видавничої
продукції, серія ДК №2776 від 26.02.2007 р.

