



СКОВОРОДА ГРИГОРІЙ

ДОСЛІДЖЕННЯ
розвідки
матеріали



АКАДЕМІЯ НАУК УКРАЇНИ
ІНСТИТУТ ФІЛОСОФІЇ

СКОВОРОДА ГРИГОРІЙ

дослідження,
розвідки,
матеріали



Збірник наукових праць

КИЇВ НАУКОВА ДУМКА 1992

Збірник присвячено філософсько-світоглядному аналізу спадщини Г. С. Сковороди у контексті української і світової культури. Подаються статті та уривки з творів учених України, української діаспори та західних науковців.

Для філософів, істориків, літературознавців, усіх, хто цікавиться історією філософії і культури.

Упорядники В. М. Нічик, Я. М. Стратій

Відповідальний редактор В. М. Нічик

Затверджено до друку вченою радою
Інституту філософії АН України

С 6301030000-402
221-92 24-92

ISBN 5-12-002850-0

© Інститут філософії АН України, 1992

© В. М. Нічик, Я. М. Стратій,
упорядкування, 1992

Присвячено 270-річчю
народження Г. С. Сковороди

Філософ і поет, співак і музикант, байкар і педагог Григорій Сковорода належить до найвидатніших виразників української ментальності XVIII ст. У його творах відобразилися світогляд, стиль і спосіб мислення, жива душа культури українського народу, що розвивалася і збагачувалась упродовж віків. Роздуми мислителя зосереджувалися навколо проблем людини, її щастя, спорідненої праці, морального вдосконалення, врешті, свободи й незалежності.

Незважаючи на зовнішню індиферентність до національних проблем, української старовини, не можна не помітити, що Г. Сковорода — глибоко національний мислитель, закорінений у свою епоху, народне життя, українську культурну традицію. Свідченням цього є як його філософія серця, або внутрішньої людини, так і обраний ним спосіб життя. Патріотизм Сковороди своєрідний, як і його реакція на тодішні суспільно-політичні обставини в Україні. Ліквідація політичної спадщини Гетьманщини, втрата Україною залишків автономії і перетворення її на звичайну колонію, остаточне закріпачення селян після указів 1763 і 1783 рр. не могли пройти повз увагу українського філософа.

Поеднуючи глибинний демократизм, що виявлявся у загостреному почутті співпереживання, з болем і бідкуванням своїх співвітчизників, з притаманними рисами елітарності і духовним аристократизмом, Григорій Сковорода обирає життя своєрідного внутрішнього духовного емігранта і на цьому шляху здійснює пошук перспектив удосконалення людини і суспільства. Замолоду втративши батьків, а разом з ними назавжди і затишок домашньої оселі у Чорнухах на Полтавщині, він вважає рідною домівкою всю Україну, у подорожах по якій займається викладацькою діяльністю в колегіумах, пише твори, здійснюючи своє покликання філософа у найвищому розумінні цього слова, втілюючи у життя своє вчення, набуваючи авторитету визнаного мудреця і наставника. Де б не бував Сковорода — в Європі чи Росії,—

© В. М. Нічик, Я. М. Стратій, 1992

ISBN 5-12-002850-0. Сковорода Григорій..., Київ, 1992

його завжди тягло на Батьківщину. Незадовго до смерті він перебував у с. Хотятото (поблизу Орла) у свого друга Ковалинського, але, відчувши душею близький кінець, попросив друга відпустити його на Україну, яку любив і де хотів померти.

Сам вибір способу життя Сковородою вказує на його близькість до народних традицій пошуку своєї долі у козацьких військових походах, чумацьких степових переходах, мандрях київських студентів, ходіннях по святих місцях, зокрема подорожах Василя Григоровича-Барського. Проте мандрування Сковороди мало й іншу мету. Воно було йому адекватною формою здійснення вчення, давало змогу максимально відійти від другорядних (з погляду українського мислителя) життєвих клопотів, реалізувати духовний пошук «справжньої» людини, досягти саморозкриття своєї божественної сутності і, таким чином, здобути щастя.

Людина у творах Григорія Сковороди, будучи глибоко індивідуалізованим і персоналізованим еством, безоднею поривань, прагнень, вчинків, є водночас уособленням всього людства як планетарного явища. Тому не менше, ніж смисл земного існування особистості, Г. Сковороду цікавили осьові засади буття, основи світобудови, бо він мислив людину в єдності з космічним і божественним універсумом, до яких вона підноситься, линуци за покликом своєї духовної природи і відкриваючи в собі божественне начало. Філософія Сковороди — це філософія шляху, на якому вироблені культурою людства символи й алегорії вживаються як мітки, позначки, дороговкази духовної довершеності і перевтілення людини.

Після того, як 1972 р. співробітники відділу історії філософії в Україні Інституту філософії АН України опублікували збірку «Від Вишенського до Сковороди», монографію «Філософія Григорія Сковороди», Повне зібрання творів мислителя у двох томах та адаптоване видання для російського читача, а також вийшла книга І. А. Табачникова «Григорій Сковорода» (М., 1972), у галузі сквородинознавства відбулися певні позитивні зміни. З послабленням ідеологічного тиску щодо спадщини Г. Сковороди поступово зникають упередженість результатів дослідження та їх вульгаризація, коли в його творах обов'язково потрібно було знайти матеріалістичні чи антирелігійні риси, довести причетність мислителя до ідеології революційних рухів та безпосередню участь у них. Якщо у названих публікаціях 1972 р. із словосполучення «український мислитель» епітет «український» повсюдно вилучався й замінювався на «вітчизняний» як більш безпечний з огляду на можливі закиди в українському буржуазному націоналізмі, то нині вже ніхто не забороняє говорити про належність спадщини Сковороди до культури того народу, який його породив. Ніхто не змушує також при розгляді формування й становлення філософії Г. Сковороди абсолютизувати той вплив російської культури, який, звичайно, здійснювався через посередництво Слобожанщини та якого ніхто не перечує.

Дослідження духовних здобутків книжників братств, Острозького культурно-освітнього центру та Києво-Могилянської академії свідчать про глибоку закоріненість Сковороди передусім в українську культурну і філософську традицію. Водночас виникле потреба досліджувати спадщину мислителя в широкому контексті світової філософії, в тому числі філософської думки як західноєвропейських, так і східнослов'янських народів. Нарешті, до українських дослідників стали надходити в значно більшій кількості праці в галузі сквородинознавства вчених української діаспори та зарубіжних країн. Стало можливим їх використання не лише для ідеологічної полеміки, а й для звичайного в науці обміну думками і дискусіями.

Значний крок у дослідженні спадщини Г. Сковороди було зроблено після 80-х років. Учені осмислили й почали використовувати знайдені й опубліковані І. А. Табачниковим невідомі раніше твори мислителя. У цей час виходять розвідки І. П. Стогнія, І. П. Головахи та ін. Спадщина Г. Сковороди стала об'єктом вивчення кількох дисертацій. Зокрема, Л. Бойко, філолог, зосередила увагу на наукових, природознавчих і філософських термінах, які вживаються у творах Г. Сковороди. Філософ В. Жижченко дослідив проблему спорідненості («сродності») праці в творах Г. Сковороди, зіставляючи її розв'язання з аналогічними вченнями про працю західноєвропейських авторів кінця XVIII — початку XIX ст. Врешті, з'являються статті про попередників Г. Сковороди в українській демократичній традиції кінця XVI — початку XVII ст., а також дві вагомні монографії: І. В. Іваньо «Філософія і стиль мислення Г. Сковороди» (1983) та І. Ф. Драча, С. Б. Кримського і М. В. Поповича «Григорій Сковорода» (1984), які були заборонені і зняті з виробництва в попередні роки. Ці праці, особливо книга І. Іваньо, дають, по суті, нове і більш глибоке прочитання філософських творів Г. Сковороди, показують нероздільність його поетичного і філософського мислення, їхню глибоку закоріненість у стилі барокко, який переживає у другій половині XVIII ст. на Україні значне піднесення.

Якщо в 70-і роки були зроблені певні кроки щодо вивчення зв'язку Г. С. Сковороди з традиціями Києво-Могилянської академії, то тепер робиться акцент на близькості ідей його творчості до того, що трапляється в працях Івана Вишенського, Віталія з Дубно, Данила Туптала та інших українських письменників переважно домогилянського періоду — XVI—XVII ст., у центрі уваги яких перебувають людина і моральність. Одночасно виділяються інші напрями у філософії та суспільно-політичній думці України XVII—XVIII ст., зокрема започаткований П. Могилою, який через гадяцький «Трактат» Юрія Немирича, «Конституцію» Пилипа Орлика йде до викладів державно-політичних концепцій, наявних у козацьких літописах і мемуарній літературі кінця XVIII — початку XIX ст. Не менш вагомим був напрям, що йшов від натурфілософських і природознавчих розвідок К. Саковича через Інокентія Гізеля, Феофана Прокоповича до Михайла Остроград-

ського, Миколи Гулака, врешті, до Платона Порецького й Володимира Вернадського.

Наявність цих різноманітних напрямків ставить на порядок денний знаходження суспільної парадигми духовного життя українського народу XVII—XVIII ст. Об'єднуючи різноманітні елементи культури в структурну цілісність, забезпечуючи їх категоріально-понятійний і теоретичний синтез, філософія є могутнім об'єднуючим чинником культури в духовному житті народу. Не меншу роль відіграють мова народу, його історія, спадкоємність традицій духовного життя. Спираючись на них, кожна людська особистість і нація здійснюють більш-менш свідоме цілепокладання смислу свого історичного буття, реалізують притаманну нації духовність, втілюють в життя ідеї народу. Лише знаючи ці національні ідеї, смисл духовності народу, ми можемо ставити епосі, спадщині її видатних репрезентантів ті питання, на які в процесі діалогу з нею вона здатна дати відповідь.

1983 р. були започатковані сквородинознавчі читання, які проводяться що два роки в м. Переяслав-Хмельницькому. На них приїжджають учені Києва, Львова, Харкова, Дніпропетровська, а також Москви, Петербурга, Мінська, репрезентуючи різні напрями гуманітарних знань: філософію, історію, літературу, мово- та мистецтвознавство. В середньому виголошується 27—29 доповідей і повідомлень. Постійними учасниками цих читань є Валерій Шевчук та деякі інші українські письменники, а також самодіяльний композитор Петро Приступов, який пише пісні на вірші Сковороди і їх виконує, супроводжуючи грою на кобзі. Іноді до нього приєднуються кобзарі з інших міст України. Старовинний Переяслав з його соборами, будівлею колишньої колегії, численними музеями, мальовничий Трубіж із пишними садами і великим лугом створюють особливо піднесену атмосферу, мовби повертаючи учасників читань до часів, коли тут жив і навчав Г. Сковорода.

Проведення сквородинівських читань не лише згуртувало їхніх учасників, а й надало дослідженню спадщини мислителя більш регулярного й систематичного характеру. Вони ведуться тепер не лише від ювілею до ювілею. Участь у них фахівців з різних галузей знань дала змогу побачити у спадщині Сковороди чимало нового, не поміченого або й не зрозумілого раніше. З плином часу в творчості мислителя відкриваються нові й нові грані. Завдяки цьому сквородинознавство перетворюється нині на цілісну, комплексну галузь дослідження.

Пропонована увазі читача збірка складається переважно зі статей, в основі яких лежать доповіді, виголошені на IV сквородинівських читаннях. Крім них, у книзі вміщено інші статті, матеріали, дописи як науковців, так і аматорів-сковородинознавців, у яких подаються нові або маловідомі дані про життя і творчість мислителя. Значна увага приділена аналізу філософсько-світоглядної суті творчості Г. Сковороди, її розглядові в контексті вітчизняної і світової культури, а також історії сквородинознавства. Прагнучи відтворити цілісне уявлення

про процес дослідження спадщини Г. Сковороди, укладачі використали певні матеріали з історії сквородинознавства, а також праці учених української діаспори і зарубіжжя в перекладах з іноземних мов, які для цього збірника були здійснені вперше. Збічник складається, отже, із статей, матеріалів, дописів, уривків з творів учених різних націй, сповідань, політичних і світоглядних уподобань, які в міру сил і можливостей, історичних умов тощо прагнули об'єктивно аналізувати творчість Г. Сковороди. Упорядники книги не мали жодного наміру нівелювати цей плюралізм і багатоголосся. Наявність у збірці статей з різними поглядами, дискусійних, різного наукового рівня не є, на їхню думку, чимось негативним, а відображає реальний творчий процес, спрямований на осмислення такого складного і неоднозначного об'єкта вивчення, яким є творчість Г. Сковороди. Співпраця, спілкування, діалог самі сприятимуть знаходженню спільних підходів, координуватимуть зусилля на розв'язанні найважливіших проблем.

За усталеною в останні роки традицією при цитуванні творів Г. Сковороди після тексту першоджерела у квадратних дужках подаються три цифри: перша вказує на відповідне академічне видання творів Г. Сковороди, друга — на том цього видання, третя — на сторінку. Посилання на попередні видання творів Сковороди даються за прийнятими бібліографічними нормами, однак, як правило, не змінюються в статтях зарубіжних авторів.

Розділ I
СВІТОГЛЯДНО-ФІЛОСОФСЬКИЙ
АНАЛІЗ ТВОРІВ
Г. С. СКОВОРОДИ

ІДЕЯ САМОПІЗНАННЯ
І СМISЛУ ЛЮДСЬКОГО ЖИТТЯ
У ТВОРЧОСТІ Г. С. СКОВОРОДИ

У статті показано глибокий зв'язок у творчості Г. Сковороди між ідеєю самопізнання, пошуками смислу життя та його реалізацією в діях і вчинках людини, адже сам мислитель жив, як учив.

Зв'язок між самопізнанням і формуванням смислу життя є істотною проблемою історії всесвітньої психології. У встановленні цього зв'язку Г. С. Сковороді належить одне з чільних місць в історії психологічної та філософської думки (1) *.

Людина і світ у своїх визначеннях виступають у даній проблемі як вихідні поняття, що відображають основоположні *ситуативні відношення*. Самопізнання людини і світу (через людину світ пізнає сам себе) завершується з'ясуванням сенсу буття макро- і мікрокосму, і цей сенс є головною *мотиваційною* підоймою вчинкових *дій*, спрямованих на утвердження людини у світі, усвідомлення нею своєї гідності. Залежно від визначення сенсу буття людина встановлює спосіб життя, спосіб свого існування у світі — природному і соціальному, визначає відповідну стратегію дій. Сенс буття, взятий у його ідеальному виразові, вступає в суперечність, більш-менш усвідомлювану, з реальною поведінкою людини, і вона вносить певну *корекцію* у свої вчинки. Цим вона себе вдосконалює і більш ґрунтовно утверджує в житті [2, 3].

Зазначені чотири плани людського буття у світі є стонами (моментами) вчинку, а він, у свою чергу, виявляється предметом особливої уваги в філософських і психологічних дослідженнях (закордонних і вітчизняних). Вчинок є *провідним осередком* у тлумаченні психічного, і це особливо виразно постало у працях діячів братських шкіл на

* Див. бібліографію наприкінці статті.

Україні (4), Києво-Могилянської академії (5), Г. С. Сковороди (6, 7).

Епоха Просвітництва, її психологія вчинку роблять наголос на його мотиваційному визначенні. Сама мотивація повністю визначає зміст вчинкової дії. Це стосується насамперед і сенсу життя як завершального мотиваційного утворення. І вчинкова дія, і післядія проходять під знаком цього сенсу. І людина прагне до повної, безкомпромісної тотожності, повної відповідності визначеного сенсу життя своїм вчинкам, досягаючи особистісної цільності. Сковорода тому є справжнім сином Просвітництва, яке саме й вимагає від людини такої цільності. Відповідність дії думці Сковорода досяг, зокрема, у своєрідній формі мандрованого життя, прямолінійності вчинків. Водночас «втеча від поневолюючого світу», яку намагався здійснювати і здійснював Сковорода, виступила також на рівні не усвідомлюваного ним поневолення його особи, що виражалось у перманентному *опорозі* цьому поневоленню. Всесвітньо-історичній темі «втечі від свободи» було протиставлено тему «самопізнання» і похідну від неї — сенсу життя. На думку Сковороди, свобода вчинку реалізувалась у пізнанні людиною своїх природжених здатностей і відповідній спорідненій діяльності.

Сенс життя у вченні Сковороди виявляється у самопізнанні, розкритті людиною самої себе, тобто передбачає повернення до глибинних підстав її існування. У цьому поверненні розкриваються стратегія людського життя, внутрішній світ людини, стимулюються «сердечні веселощі», породжується «душевна міць». Це є підставою для спокою думки, формування справжнього серця, оживотворення душі. Верховною метою життя Сковорода вважає пізнання людиною Бога, який через людину бачить себе самого. Це своєрідні «Господні» очі, в яких приховується найвище відання. Це очі, які самі себе бачать, очі самопізнання світу через людину [1, 1, 290] *. Сковорода називає таке око *преблагенним і вічносячим. Господь бачить людину тим же оком, яким людина бачить Господа*. Це і є найбільш глибокий, справжній зворотний зв'язок, який тільки і може бути у світі. Проміння Господа є *світло* очей людських [1, 1, 292]. Ці твердження є вершиною філософсько-психологічної мудрості. Здається, у кожному самопізнанні (і людини, і світу через людину) мусить бути такий завершальний акорд. На жаль, людина у цій найбільш людській справі зупиняється десь напівдорозі, тому й перебуває у напів-

* Цитується за виданням 1961 р. у перекладі на українську мову автора даної статті.

темряві. Сковорода у зв'язку з цим наводить афоризм: «Мудрого очі — в його голові, а безтямний у п'їтмі ходить» [1, 1, 293].

Буттєве начало Всесвіту, який сам себе розуміє, усвідомлює, не раз виражається через образ кільця [1, 1, 297]. Це повернення людини до самої себе із зовнішнього світу до суті свого існування, воно свідчить про їхній найтісніший зв'язок. Саме образ змія, що звивається у кільце і має гострий погляд, є метафоричним уособленням самопізнання, самобачення світу. Сковорода зауважує, що в живій істоті око має те саме призначення, що й сонце у світі або дорогоцінне каміння в землі. Образ кільця у вигляді змія дає змогу пізнати загальний сенс людського буття. Сковорода вказує, що Біблія теж є таким змієм. У ній з багатьох образів сплітається історія, наче кошик або коробочка, що вміщує невмістиме [1, 1, 296].

Ідея кільця, застосована до взаємодії тілесного і духовного, допомагає Сковороді відтворювати антропологічну цільність людини, що в середні віки було домінуючою проблемою психології. Мислитель говорить не тільки про духовне бачення, а й про тілесне, зокрема руками, адже руки — це найтонше знаряддя відображення речового світу — можуть бути сповнені «очей». Найтонші дії рук, наче безліч дзеркал, відображають повноцінно і всебічно обличчя Бога [1, 1, 298], або Всесвіту, притому також у його матеріальному бутті. Цю думку було почато ще діячами патристики. Григорій Нисський проголошує панегірик людським рукам, які в межах тварного світу формують людину. Зіниці в оці Сковорода уподібнює центру кільця — кільце в кільці. Вона є джерелом світла, без неї всюди все п'їтма [1, 1, 299]. Сенс життя не можна зрозуміти, нехтуючи якоюсь стороною людської істоти або зв'язком людини і світу.

Розкриваючи ідею єдності людини і світу, або — у стародавніх термінах — мікро- і макрокосму, Сковорода намагається зрозуміти сенс життя у відношенні до його мети. Він висловлюється так: «Я вірю і знаю, що все те, що існує у великому світі, існує і в малому, і що можливе у малому світі, те можливе і в великому у зв'язку зі схожістю будови та на основі єдності всього того, що виконує дух» [1, 2, 526]. Сковорода намагається в малому світі — серці розділити суміш спільностей природи непорочної і тлінної та провести свою волю непотоплено в самому житті, щоб здобути собі свободу мислити, визначати смисл життя, знаходити в ньому «веселощі духу», а в цьому й полягає щастя життя.

Образ-символ єдиного ока, що має двояку природу — людську і Божу — виступає для Сковороди і в образі Христа — Боголюдини. Істинний сенс діянь Христа, його життєвого шляху полягає в цьому буттєвому поєднанні Божого і людського. Євангеліє є історією формування цього ока. Сам Христос (Боголюдина), його життя, на думку Сковороди, є найглибший символ світу. Людину піднято у цьому символі до рівня Бога, а Бог побачив себе як людину. Світ тому виступив для Сковороди як світ Божий, що має премудрість (софійність), яка полягає у спогляданні самого себе, знанні себе; про це саме говорить і стародавнє гасло на храмі Аполлона в Дельфах — «Пізнай самого себе». Драматична історія саморозкриття Трійці через Боголюдину є виклад земного життя Христа як образу і подоби Божої, його земної смерті і повернення на небо. Кільце зімкнулося. Трійця сповнилась мудрості (софійності). Вона побачила себе.

Цей спосіб бачення, саморозкриття Бога (через життєвий шлях Христа) сповнений великого трагічного змісту. Людині, як і Христові, доводиться розлучатися з тим світом, у якому вона опинилася. Цей світ неістинний, і він лише вказує на вигадані цінності, які виключатимуться з основи формування сенсу життя через самопізнання. Людина, за Сковородою, як і в неоплатонізмі, через екстаз повертається до своєї безсмертної вітчизни. Як певної, окремої істоти Христа не було і немає саме тому, що кожна людина в собі — Христос. Чи розуміє вона це? І Сковорода, можна й так гадати, вчить про шлях, що веде до такого розуміння.

Тлумачення текстів Біблії Г. С. Сковородою треба розуміти як перетворення книги теологічної на книгу філософську. Теологічні образи виступають як чиста зовнішність, за якою криється справжній сенс людського життя — велике повернення до першоджерела буття. Страсті за Матвієм, Лукою, Марком, Йоаном є страстями внутрішнього розкриття самого буття, створенням дзеркал, у яких і через які відбувається самовідображення світу. Біблія тому є зв'язкою (гносеологічною) великого і малого світів, виразом їхнього взаємного бачення. І хоча Сковорода, говорячи про людину, називає її одиницею, начеб у душі Лейбніца, він іде далі. Одиниця вміщує два інші світи. Ідея великого повернення до вихідної батьківщини у Сковороди передбачає проникнення в три світи — великий, малий та біблійний. Останній є і світ, і інструмент цього проникнення. Три світи, їхня взаємодія визначають характер людського життя, життєвий шлях людини.

У цих трьох світах містяться дві натури — відкрита і прихована. Людина має життєве призначення, сенс життя — перейти від зовнішнього, неістинного, до внутрішнього, істинного. Це справа не якогось окремого акту пізнання, а всього життєвого шляху. Людина зі «сліпої» стає «очитою». Сковорода дає нове тлумачення старовинної притчі, яка обійшла увесь світ, усюди знайшла відгомін і безліч інтерпретацій, в тому числі вітчизняних, принаймні, від Кирила Туровського до Г. С. Сковороди. «Сліпий» означається Сковородою як сліпий до вищих цінностей: він не бачить пишності храму, світу в цілому. «Очитий» пропонує йому: «Піди додому і вирий зіниці твої, поховані в міху твоєму. Принеси їх сюди. Тоді обновиться тобі храм цей і відчуєш блаженство, сповнишся насолодою» [1, 1, 535].

Визнання трьох світів та кваліфікація їх пізнання як переходу від зовнішньої форми до сутності викладено Сковородою в таких словах: «Кожний народжений у світі цьому є пришелець, сліпий або просвічений. Чи не прекрасним храмом премудрого Бога є цей світ? Існує три світи. Перший є всезагальний і світ осельний, де живе все народжене. Його складено із численних світ-світів і його називають великим *світом*. Інші два — окремі і малі світи. Перший — мікрокосм, тобто малий світ, мирик, або людина. Другий світ символічний, тобто Біблія. В осельному світі сонце є оком його, і око також є сонцем. Оскільки сонце є глава світу, то й не дивно, що людину названо мікрокосмом, тобто маленький світ. У символічному світі Біблії зібрано фігури (образи) небесних і пекельних тварин, щоб вони були пам'ятниками, які ведуть думку нашу в поняття вічної натури, захованої у тлінній так, як малюнок у своїх фарбах.

У великому і малому світах речовий вигляд дає знати про приховані під ним форми або вічні образи» [1, 1, 541]. Те саме Сковорода говорить про Біблію. У цій книзі особливою увагою мислителя користується сонце. Він називає його архитипосом (ще архіобразом), первісною і головною фігурою, копії якої заповнюють усю Біблію. Таку фігуру називали також антитипос (прообраз, відеообраз). Але всі вони, як до свого джерела, стікаються до сонця [1, 1, 541].

Сковорода розкриває велику феноменологію духу, в якій досліджує перехід людини від плану «буденної свідомості» до плану «філософської», часом у художній формі показує, як людина може бачити *дві природи*, а в їхній взаємній віднесеності пережити *почуття буття*, відчувати бут-

теву (Божу) «*безодню*» — термін, який в аналогічній ситуації використав, зокрема, Я. Беме. Шлях до цієї Божої «безодні» символізує сходінка, або «лествиця» [1, 1, 560], як його називав Йоан Лествичник. Ця «безодня» — в самій людині, і Сковорода говорить у даному разі про «істинну людину». Побачити її — пережити певне преображення, обминаючи при цьому покривало плоті [1, 1, 572]. Преображення переходить у воскресіння, коли людина звільняється від тягара «обниклого» світу і бачить нову істину. Сковорода розуміє преображення як найважливішу подію в житті людини. І вона знаходить і розуміє чудове царство Боже, яке містить у своїй глибині. Преображення є повернення людини до самої себе. Сковорода не раз розповідає притчу про блудного сина, тлумачачи її як життєву дорогу такого повернення. Є ряд душевних станів, які в сукупності піднімають людину з буденності до філософського прозріння.

Страх, любов, почуття чудесного, розуміння світу як символу, а зрештою, простота бачення — внутрішні умови прозріння, стежка, яка веде до філософської мудрості. Особливу увагу Сковорода приділяє ідеї минаючого. Зрозуміти світ саме таким — водночас означає прагнути знайти незмінне, або «постійне у змінах» (Гете).

Єдність Бога, світу, людини («Він у тобі, а ти в ньому») відшукується через чудесне — результат оригінального бачення їхнього взаємного зв'язку: «Чуден еси, Господи! Чуден мир твой! Чуден человек твой!» [1, 1, 193]. Зрозуміти світ як чудесний означає відійти від його предметних форм, повернутися від нього до себе; це означає також, що цей світ не тримається сам по собі, не існує як «*causa sui*», вказує на іншу сутність, але збагнути перехід від зовнішнього до внутрішнього людина не може. Чудесне приваблює, вказує на щось *інше*, на стабільну опору, верховне, неосягненне буття.

Сковорода, мабуть, під впливом Апулеевих «Метаморфоз» створив яскравий символ, який допомагає здійснювати перехід людини від буденного до розуміння вищого буття, душевної безодні. Як у знаменитій стародавній легенді Психея відображалась у великій кількості дзеркал, а сама виступала *началом*, вихідною сутністю, так і в творі Сковороди пропонується читачеві уявити себе серед дзеркал, аби відчувти необхідність рефлексії в самого себе, пройшовши і заперечивши феномени відображення: «Стань на рівному місці і накажи поставити навколо себе сотню дзеркал вінцем. Тоді побачиш, що єдиний твій тілесний болван (бовван, ідол. — В. Р.) володіє сотнею видів (образів), від

нього єдиного залежних. А як тільки відняти дзеркала, раптом усі копії сховуються у своїй ісконності, або оригіналі, як гілля у своєму зерні. Але тілесний болван сам є тільки тінню істинної людини. Ось ця твар, наче мавпа, утворює лицевидним діянням невидиму і присносутню силу божества *тієї лдини*, якою усі наші болвани є тільки дзеркалоподібними тінями, які то з'являються, то зникають, в той час як істина Господня стоїть непорушною у віках, ствердивши адамантове (діамантове.— *В. Р.*) своє обличчя, та яка вміщує незчислений пісок наших тіней, що розходяться в безконечність від усюди сущого і невичерпного надра тварі» [1, 1, 194]. Через такі «символічні» образи Сковорода вводить неосвітчену людину в коло філософської постановки питання про сутність світів — великого і малого. Чуття свідчать лише про їхній зовнішній вигляд.

У пошуках смислу життя, його ціннісного аспекту Сковорода розкриває феноменологічний смисл *знамення*, вказуючи на нього як на символ трансцендентного, потойбічного. Знамення вказує на щось таке, що за ним приховано. Є чимало феноменів, на ґрунті яких людина поступово піднімається своєрідними сходінками («лествицею») до досягнення першоначала. Знамення — незвичне, чудесне, неосягнене (незбагненне) — все це вказує на велич Творця. Цей ряд пізнавально-естетичних почуттів приводить людину до стану куражності, веселості як стану поміркованого перманентного екстазу, як наслідку входження до потаємного [1, 1, 26]. Мабуть, екстаз містить і *чуття вічного*. Сковорода спеціально аналізує шляхи досягнення цього почуття, або, використовуючи сучасну термінологію, чуття всесвітнього. А воно вже спирається на сенс одиничного існування. Сковорода зауважує у зв'язку з цим: «І серце людське, просвітлене духом Господнім, у погляді на маленьку травинку і крихітного черв'ячка піднімається до чуття вічного» [1, 1, 367].

Образи, які створює або пригадує Сковорода, підтримують перманентний екстатичний стан їхнього творця. Це не непритомність в екстазі до самозабуття (зокрема, як у творі Л. Берніні «Екстаз св. Терези»), а його вічне утримання через безконечний ряд міркувань, зіставлень; і все це сходиться у чутті вічності. Переміщуючись від одного явища до іншого, феноменологічно їх заперечуючи, людина перебуває між ними і стверджує екзистенцію. Апогей феноменологічного заперечення, за Сковородою, — образ вмираючого на хресті Христового тіла, який символізує вмирання всієї «історіальної нісенітничі».

Опановуючи чуття вічності, людина здійснює своє друге народження. Завдання Біблії — сприяти цьому. Стан прозріння описується й у курсах психології Києво-Могилянської академії. На відміну від Арістотеля, який здійснює логічний поділ душ, Сковорода і діячі академії тлумачать третю душу (розумну) як справді людську, а саме як душу прозріння, чим людина істотно відрізняється від тварин. Ідея спасіння у Сковороди пов'язується з преображенням (другим народженням), коли заперечується тваринна природа в людині. Стародавнє вчення про душу витлумачено тепер як сходінку прозріння. Світ Біблії стає мостом, «лествицею» такого переходу, *pontifex maximus* — у тлумаченні В. С. Соловйова.

Справжньою піснею звучать рядки Сковороди, коли він описує наступ прозріння і радісне почуття на його основі: «Пасха! Нехай зупиниться сонце на заході! Нехай побачить серце твоє нове світло, викликане із темряви і мороку, із сонця вечірнього, що осяяло ширшею небес безодню серця твого. Нехай пригадує пам'ять (ремінісценція з Платона.— *В. Р.*) твого серця, чого не бачить твоє тлінне око!»

Пояснюючи, який смисл у феноменології духу має друге народження людини, Сковорода говорить про його психічні засади, про екзистенціальний ґрунт чуття вічності. Воно залежить від єдності ока Божого і ока людського. Треба пізнати насамперед самого себе, углядіти приховану у своєму тілі вічність і наче іскру в попелі своєму вирити. Ось ця іскра — інші світи, і ця уявна зіниця вбачає в них вічність [1, 1, 536]. Вона перебуває осторонь поділу і дотику. І світло премудрості тоді входить у душу, коли людина розрізняє два своїх ества — тлінне і вічне.

Ідея, сюжет про блудного сина вказують на блукання кожної людини по світі речей і про повернення додому — до себе. Тоді настає примирення. Після ран, отриманих у житейському блуканні, народжується нове серце, а попереднє серце вже нікуди не годиться. Поява нового, чистого, істинного серця є, за Сковородою, другим народженням людини. Більш точно, до другого народження ми серця ніякого не маємо. Найдивнішим Сковорода вважає те, що найпотрібніше в людині надто поволі і пізніше утворюється. Нове серце є істотою справжньо людською, а без нього вона є «опудало і пень». Спочатку феноменологічно виступає тілесне, потім — духовне: «Адже куди покладеш нове серце, не розбивши поперед тілесний міф?» [1, 2, 438]. Створення людини за біблійними текстами Сковорода мислить як появу нового серця, як друге народження, а до нього людина була твариною [1, 2, 438].

М. Ковалинський лаконічно підсумував ідеї Сковороди щодо проходження людиною життєвого шляху з його головним смислом — духовним прозрінням. Кожна людина має своє поприще, або коло (життєвий шлях), — за образом і подобою вічного виявити свої сили, тобто об'єктивувати невидиме в часову видимість, і таким чином вступити у своє начало, або у своє ніщо. Це велика мудрість, і вона повчає не жаяхатися смерті. Край перший і край останній єдині суть, а ця єдність осягається як Бог [1, 2, 508].

Два етапи бачить Сковорода у життєвому шляху людини, якщо вона повноцінно реалізує своє призначення. Стан великого піднесення духу, екстазу виступає як межа цих етапів. Екстаз є результатом найширшого і найповнішого узагальнення, якого тільки може досягти людина, коли все, що її оточує, зливається в якусь точку безмежного смислу і стає напрочуд проясненим. У цій ясності, прозорості зустрічаються вже згадані два ока — Боже і людське, які є, зрештою, одним. Перед людиною і в ній самій вже нічого у світі не є більш відчуженим. Це дає змогу їй злитися зі світом, подолати відчуженість незбагненого і відчутти чисте буття — ту вершину людських почуттів, поряд з якими всі інші почуття є лише виразом недосконалостей. Ось чому екстаз є припиненням пошуку, переживанням набутого, оглядом душевної безодні, і ніякі земні проблеми життя більше не хвилюють людину. Цей стан Сковорода пережив у Охтирці після від'їзду з Києва, де передчув моровицю.

М. Ковалинський розповідає про цю найважливішу подію на життєвому шляху свого вчителя зі слів самого Сковороди: «Вставши рано, пішов я в сад прогулятися. Перше відчуття, яке я сприймав серцем моїм, була якась розв'язаність, свобода, бадьорість, надія з виконанням. Увівши в цей настрій духу всю волю і всі бажання мої, відчув я в собі надзвичайний рух, який переповнив мене незрозумілою силою. Відразу ж якийсь найсолодший потік наповнив душу мою, від якого вся вона запалала вогнем, і, здавалось, що в жилах моїх полум'яна течія колооберталась. Я почав не ходити, а бігати, неначе мене носило якесь захоплення, не відчуваючи в собі ні рук, ні ніг, але начебто я весь був із вогненного складу, який носився у просторі виповненого буття. Увесь світ зник передо мною: одне почуття любові, благонадійності, спокою, вічності оживляло мое існування. Сльози полились із очей моїх ручаями і розлили якусь розчулену гармонію по всьому моему єству. Я заглибився в себе, відчув неначе синівське любові задоволення і з того часу присвятив себе синівській покорі духові Божому» [1, 2, 518].

Через 24 роки переказував Сковорода цю головну подію власного життя своєму другові з особливим почуттям, даючи знати, як близько біля нас є вище існування, якщо воно думає про нас, оберігає нас, оскільки ми не віддаємось від нього у похмурі бажання нашої розтлінної волі [1, 2, 519].

Це була філософська подія в його житті, своєрідний неодмінний шедевр на звання майстра філософії, шедевр, в якому було сконцентровано всю його людську суть. Сковорода вважав філософське осягнення світу головною метою і сенсом людського життя. Головою людських справ є дух, думка, серце. Кожен має мету в житті, але не кожен — головну ціль, тобто не кожен займається головним у житті: «Той догоджає череву життя, інший — очам, волоссям, ногам і т. д., а хтось — одязі і т. п. Філософія ж, або любомудрість, спрямовує все коло своїх справ на той кінець, щоб дати життя духові нашому, благородство серцю, світлість думкам як глава всього. Коли дух у людині веселий, думки спокійні, серце мирне, то все світле, щасливе, блаженне. Ось таке людське життя і є живою філософією» [1, 2, 521].

Усією своєю істотою Сковорода виконував місію філософа, тобто був цільною людиною, у якій думки безпосередньо і прямо втілювались у вчинки. Його вчення і життя були єдині. Це було філософське мистецтво життя. Сковорода вважав його найвеличнішим. Воно виражало єднання двох засадних сторін усього того, що існує в світі. Сенс життя Сковороди можна звести до однієї теоретичної проблеми: як співвідносяться «минаюче» і «вічне». Гете абстрактно сформулював для себе цю проблему як «постійне у змінах» і вирішував її на теоретичному рівні. Сковорода своїм життям реалізував єдність «минаючого» і «вічного» і зовсім не так, що «минаюче» ганьбив як не гідне уваги і турботи, як негативний бік життя.

Він бачив велику, справжню діалектику цих сторін свого життєвого шляху. «Минаюче» і «вічне» були для нього рівноправними сторонами феноменологічного відношення, як це було властиве періодові Ренесансу. Сковорода цінував життя, кожну його мить, реалізуючи в кожній з них своє філософське кредо. І ці насичені великим почуттям миті склали, зрештою, єдину лінію його життя, і на питання, що робить, чим займається Сковорода, він відповідав невимушено: «Аз во Бозе радуюся». Співвідношення «минаючого» і «вічного» було своєрідною корекцією філософської прямолінійності життя мислителя, яка не зважає на наявність у світі неповторних, глибоко індивідуалізованих

подій, що ніколи не можуть бути охоплені та витлумачені з позицій того або іншого філософського принципу. Співвідношення «минаючого» і «вічного» було філософією в філософії, основою софійності вчинків самого Сковороди.

¹ Роменець В. А. Григорій Сковорода і проблема людського самопізнання: традиції і новаторство // Філософ. думка.— 1987.— № 3.

² Роменець В. А. Предмет и принципы историко-психологического исследования: Дис. в форме науч. докл. на соиск. учен. степ. д-ра психол. наук.— Киев, 1990.

³ Роменець В. А. Історія психології Стародавнього світу і середніх віків.— К., 1983.— 416 с.

⁴ Пам'ятки братських шкіл на Україні: Кінець XVI — початок XVII ст.: Тексти і дослідження.— К., 1988.— 568 с.

⁵ Памятники этической мысли на Украине: XVII — первая половина XVIII в.— Киев, 1987.— 528 с.

⁶ Роменець В. А. Познай самого себя: К истории психол. мысли на Украине // Психол. журн.— 1989.— № 6.

ГРА ТА «ВЕСЕЛИЕ СЕРДЕЧНОЕ» У ФІЛОСОФСЬКІЙ АНТРОПОЛОГІЇ Г. С. СКОВОРОДИ

In memoriam
Мераба Костянтиновича Мамардашвілі

Аналіз поведінки «старця»-мандрівника Григорія Сковороди і такої ключової категорії його філософії, як «веселие сердечное», дає змогу розглядати його філософію в контексті актуальних проблем ХХ ст.

Глибока парадоксальність позиції Сковороди в тому, що його відданість стародавнім розумовим формам досягнення «істини буття» (Логосу) аж ніяк не збігається з типом вченого-філософа, що склався у Новий час і став звичним для нас. Історики філософії фіксують ті чи інші риси відмінності та подібності ідей Сковороди та його сучасників, але шлях мислителя, його безперервне мандрування виділяють Сковороду з європейського історико-філософського ряду з неменшою різкістю, ніж він сам колись віддалився від усіх звичайних умов світу. «Как истинный философ, он с жизнью своей проделал то, что хотел проделать с мыслью своей Декарт. Если Декарт методическим сомнением решил избавить теоретическую мысль свою от господства традиции и предрассудков и для того, усомнившись во всем, пытался хотя бы на время оставить мысль наедине с самим собой, то Сковорода отважился на нечто более решительное и грандиозное: он отверг всякое готовое содержание жизни (а не только мысли) и, усомнившись во всех путях, решил прежде всего остаться самим собой, овладеть своим «я» и создать себе такую жизнь, которая бы всецело, во всех частях своих вытекала (т. е.

© К. В. Сіров, 1992

логічески следовала) из чистой идеи его внутреннего существа» (3, 99).

Сучасник Канта, Сковорода виходить не з гносеологічної проблематики, але все ж таки пропонує оригінальне вчення про метод. По правді кажучи, Сковорода із суто філософською послідовністю розкриває споконвічне уявлення про «метод» (гр. шлях) як про такий шлях розуму, що не тільки не відводив би від істини, а й не замінював би собою («рефлексивними процедурами») саму істину. Небуденність цієї корінної філософської проблеми з новою силою підкреслює трактат нашого сучасника Х.-Г. Гадамера «Істина і метод» (3). До кінця другого тисячоліття самим розвитком європейської метафізики поставлено завдання чітко визначити межі «методу», щоб розчистити наукам про дух «шлях» до істини, точніше, істинний шлях, шлях у істині.

«Метод» і «шлях» розходяться різко, але Сковорода не довго гається на цьому роздоріжжі. Його мандрівний посох і сопілка — символи глибоко продуманої філософської тези¹. Саме вони є необхідними атрибутами «веселия сердечного» — стрижневого поняття в філософській антропології Сковороди. Щоб збагнути справжній зміст того, що Сковорода називає «веселием», попередньо необхідно звернутися до його центральної категорії — «сердца».

«Человек есть сердце». Як розуміти ці слова Сковороди? У душі біблійної традиції Сковорода тлумачить серце у символічному плані, істотно відмінному від психологічного розуміння серця як «седалища страстей», як тільки душевно-емоційного центру людини: «Серце твое есть голова внешностей твоих. А когда голова, то сам ты еси твое сердце. Но если не приблизится и не сопряжется с тем, кой есть твоей голове головою, то останешься мертвою тенью и трупом» (13, 217). У цих словах визначена головна проблема, яку розв'язував Сковорода, — питання питань стародавніх учень про людину: чи є людська природа онтологічно єдиною, чи онтологічно роздвоєною, роздрібною? З одного боку, Сковорода приєднується до біблійного уявлення про єдність людської природи, про причетність до спілкування з Богом сукупної людини, а не її частини. Але багато наголосів його вчення схиляють до думки про прихильність Сковороди до неоплатонічного розчленування людини на «божественний початок» та уявний тілесний покрив («зовнішню людину»), що стоїть як перепона на шляху до блага. Тут є характерними як змістовний зв'язок, так і виразний семантичний зсув, що їх помітно у двох визначеннях «сердца»: «внутреннее тело тела» (так назва-

2*

не серце у візантійського богослова й аскета Григорія Палами) і «внешней головы голова» (таким є «глибоке серце», або «внутрішня людина», у Сковороди).

«Старець Григорій Сковорода» (так часом підписував свої листи мандрівний філософ) та старець Паїсій Величковський (чернець-ісихаст, видатний перекладач патристичних текстів) — «повні» сучасники: обоє народилися 1722 р. та померли 1794-го. Ставлення Сковороди до ісихазму, як і запропонований ним «синтез» неоплатонічного та біблійного розуміння людини, — складні питання, що почасти вже стали об'єктом досліджень учених і потребують окремого розгляду. Для нашої ж теми важливо занотувати, що, не зважаючи на особисті дуалістичні мотиви (які можна назвати «просвітницькою версією неоплатонізму»), для Сковороди в цілому не прийнятний радикальний антропологічний песимізм Феофана Прокоповича. Сковорода не поділяє протестантського погляду «на злу» природу людини, погляду державного вельможі — Прокоповича — й університетського викладача — Канта. Всупереч цьому особливо виразно виступає сутність оригінального вчення Сковороди про «всерадостный» початок людини й «веселие» її серця.

У трактатах, листах, діалогах Сковорода не перестає нагадувати, що в кожній людині боряться «господин и слуга, дух и плоть, сердце и тело» [2, 1, 408]. Горю тому, у кого в боротьбі або без неї останнє бере гору над першим. Істина є благо, каже Сковорода, у їх «братском согласии, мире», коли згода й одноставність «внутрішньої людини» з її «тенной и тленной» плотью освячуються благодаттю згоди. Звертаючись до біблійного словника, Сковорода називає такий стан «радою, веселием, миром», а також «началом, оком, ангелом совета, страхом, путеведущим светом...» [2, 1, 416]. У цьому значному переліку відсутнє слово «игра». Але, мабуть, саме емна формула «Робити, граючи» краще над усе передає конкретні життєві прояви «сердечного веселія», що виливається у «сродный труд» людини, у «кураж и совершение в каждом своем деле» [там само]. Щодо того, що життєвий ідеал філософа розв'язаний з дійсною грою, Сковорода не залишає жодних сумнівів, весь час примножуючи приклади: «Александр стремился захватить чужие страны, а Кратес, имея только котомку и плащ, проводил жизнь, как какой-то праздник, среди причуд и смеха» [2, 2, 346].

Тут треба застерегти. Сковорода не тільки не надає поняттю «гра» категоріального статусу (це не його метода), а й не розвиває його в буквальному значенні філософії гри. Скоріше він створює, творить гру в нашому розумінні,

надаючи унікальну для Нового часу можливість придивитися до прийнятих смыслом і свідомістю діянь, до конкретних проявів аутентичної гри людини. Це перше й головне. Друге пов'язане з парадоксальною й адекватною герменевтикою, якої потребують дух і буква його «писаний», які були випестувані десятиріччями «символічної» екзегези. Повне зібрання творів мислителя XVIII ст. значно обтяжене архаїкою².

Сковорода першим вимагає від нас її «подолання». Передусім, це стосується зовнішніх «манихійських» мотивів його антропології, гіперболічних розітнень людини на серце й «тінь», природу й «привід». Адже ж і на тексти Сковороди безпосередньо поширюється сповідувана в них істина, що саме акт відтинання віджилого й мертвого стає запорукою другого народження: «Знай, что после сих ран уродится в тебе новое сердце, а прежнее твое никуда не годится: буйе, ветхое, пепельное, а вместо сего дастся тебе и уже начинается сердце чистое, истинное и новое. Вот второе наше рождение!» [2, 2, 405].

Отже, повинно йтися не про «модернізацію вчення» Сковороди, а про «друге народження» думок філософа, не про «доведення до сучасного рівня» старих ідей, а про причетність до співбуття думки, про діяльну, «енергійну» співучасть у народженні людини можливої, це значить про гру. «Новый человек имеет и язык новый», — наслідуючи цю тезу Сковороди, будемо відрізняти від його поняття «внутрішня людина» (що обтяжене «неоплатонічними» рецидивами зневаги до зовнішнього) поняття «людина можлива», або «людина за-дана». Підкреслимо, що тут особливо істотні послідовно усвідомлена неподільність наданого й за-даного в єдиній людині, буттєва незамінність і непереборення першого й другого початків. Використовуючи інші терміни, вкажемо, що розрізнення «емпіричної людини» й «людини за-даної» має не онтологічне, а функціональне значення (9).

Крім того, вказівка на особливе екзистенціальне за-дання кожної людини, що виявляється у грі, звільняє від багатьох аберацій та нашарувань славнозвісну теорію Сковороди про «веселие сродного делания человеческого». Справа у тому, що виникнення в діяльності людини особливої гри постає не поверховим емоційним епіфеноменом, а істотним висвітленням у людині її за-даної іпостасі, виступає свідченням, яке дає змогу Сковороді «познать себя и уразуметь Бога, познать и уразуметь точнаго человека». Думку про екзистенціальне покликання Сковорода пояснює так: «Сие то есть с Богом щасливо вступить в звание, когда

человек не по своим прихотям и не по чужим советам, но, вникнув в самого себя и вняв зовущему его святому духу, последуя тайному его мановению, принимается и придерживается той должности, для которой он в мире родился...» [2, 1, 418].

Кажучи по-іншому, покликання є відповідальність, що абсолютно не відчужується від людини. Згадаймо при нагоді шкільну фразеологію: ніякий «інструктор по профорієнтації» не має права зазіхати на корекцію життєвого вибору людини.

Але людині в суто екзистенціальному плані не менш важливо пробитися крізь дим «своїх примхів». Як це зробити? «Справься же сам с собою. Узнай себе. Внемли себе и послушай Господа своего. Есть в тебе царь твой, отец и наставник. Он один знает, что тебе сродное, сіречь полезное. Сам он поведет к сему, зажжет охоту, закуражит к труду...» [там само]. Тут ми знову повертаємось до «точки гри» («куража»), і нам потрібно вирішити питання про реальний сенс, які вносить вона в усі «труды праведные» людини, про істотну відміну, що спирається на цей сенс і кардинально відрізняє «сродное діяння» від «несродного».

Аутентична гра безкорислива, вона заснована на неволі в найсуворішому смислі слова і виключає примусовість будь-якої зовнішньої «користі», або «цілі». Гра маніфестує незалежність і від тих чи інших утилітарних завдань, і від дії самих законів, що детермінують діловий світ. Але тут нас чекає парадокс: найнекорисніша в світі річ — гра — знаменує в духовному творінні людини «сродное, сіречь полезное». Світ чекає від людини цілісності. Світові потрібна людська повнота, його корисність полягає саме в ній. Тоді як надати цю корисність, коли між людиною й світом лежить безодня — користь?

Таким є головне питання моральної метафізики, і відповіді на нього в історії людства тяжіють до двох полюсів. Багатовікова традиція визначала ці полюси так: Закон і Благодать. Кант і Сковорода дають нові визначення полюсів: «імперативність» та «спорідненість». Історичний зсув, що відобразився у цьому переіменуванні, перетворився на розколину. Вона характеризується численними і безплідними з обох ворожих сторін «доказами» антагонізму між зазначеними полюсами.

Та вже сама безплідність такого протистояння наштовхує на думку про неправомірність і помилковість постановки цієї проблеми в альтернативній формі. І про «безблагодатність» бунту «підпільної людини», що проклинає вустами Достоевського бездушність «усіх і всіляких за-

конів» з їх зовнішньолюдським «два на два». Та й про невідчужність законності, яка не бажає рахуватися з благодаттю, що прийшла у світ «не упразднить закон, а исполнить».

Смисл традиційної відповіді на питання про перетворення закону благодаттю тьмяніє й «окислюється» в секуляризованому середовищі просвітницького моралізму. Розгляд традиційної моралі (залишаючи осторонь мутну хвилю побутової аморальності чи пасивного нігілізму) веде до суто філософської сфери, говорячи узагальнено, до реакцій двох типів.

1. Реакція першого типу (умовно назовемо її «інтенсивною») пов'язана з відважністю думки людини, що прагне відшукати у самій собі абсолютний моральний закон тоді, коли підстава традиції вийшла з-під ніг й увесь навколишній світ доведений до сум'яття. Такий абсолютний закон не можна універсалізувати, бо кожний, хто відважиться на його пошуки, зобов'язується самостійно прокладати дорогу, не дуже покладаючись на «трансцендентальні миліції» (Лев Шестов, а також інші «екзистенціалісти» показали, що в ХХ ст. така філософська позиція не може вважатися вичерпаною).

2. Реакція другого типу («екстенсивна») пов'язана з титанічними зусиллями «розуму, що дає закон», утримати за залізними ґратами правопорядку деморалізовану соціальну стихію, яка стоїть на порозі вигаданої Гоббсом «війни всіх проти всіх». У даному разі людина «сообразується веку своему» й, погоджуючись з умовами секуляризації, прагне, у свою чергу, вкласти людський хаос у конституційні межі. В ідеалі вона намагається своїми правилами приборкати стихійні сили суспільства подібно до того, як наука своїми законами впорядковує всесвіт у головах обивателів (останнє слово саме по собі позбавлене оціночного відтінку, як і здоровий глузд).

Роздівляючись огрубілі форми цих двох свідомих реакцій («інтенсивної» та «екстенсивної»), легко випустити з уваги силові лінії історії, що їх пронизують. Справа у тому, що на нових мовах і в нових ситуаціях «посттрадиційного» порожнього простору продовжують вести давню суперечку колишні духовні традиції (колишні, як би їх тепер не називали). Завдання ж полягає в тому, щоб на новій мові мислення зрозуміти й виразити єдину істину парадоксального поєднання закону й благодаті, розітнутого «залізними сторіччям» навіпіл.

Моральна критика Сковороди й Канта стає реакцією на те, що «меркантилізующиеся феодальные верхи начи-

нають в обществі безнравственную інтерпретацію самої нравственности (ядром которой становится макиавеллистски-незунитская формула «Цель оправдывает средства») [10, 127]. І Кант, і Сковорода далекі від резонерської вимоги ощадливої добродійності, обережності, розсудливості з виходом на добробут. Обое рішуче відкидають утилітарні «гіпотетичний» та «асерторичний» імперативи. Але Кант ставить під сумнів і таке моральне діяння, яке дає суб'єктові «лянодушну» радість з приводу його виконання³. Думка Сковорода рухається у протилежному напрямі: «Прибыль не есть увеселение, но исполнение нужности телесная, а если увеселение, то не внутреннее; родное же увеселение сердечное обитает в делании сродном. Тем оно слаже, чем сроднее» [2, 1, 41].

Сковорода знає істинну ціну праці, але, не зважаючи на всі закони «порядної» логіки, відвертає погляд від результатів праці — «прибутку». Більше того, наполягає на такому: найперше джерело радості «сродного труда» не в праці самій по собі, не в її «загальнокорисності» і не в почутті виконаного обов'язку, а в тому, що «внутреннее увеселение» допомагає людині народитися заново, «узнять в себе, кто куда рожден» [2, 1, 424]. Іншими словами, *гра є загальною основою, що перешикоджає зводити людину до справ*, гра — не особливий різновид діяльності, вона — протифеномен діяльності як такої — *чистого діяння*, що світиться наче лице серед безлічі личин.

«Працювати, граючи» — значить завдяки майстерності набути незалежності від цілі, від «корисливості» своєї справи, і така свобода ознаменується точкою «кипіння роботи», її «грою». Тільки робота з-під примусу виключає гру. І взагалі, гра не сумісна з будь-яким примусом. Неможливо грати за наказом. Грі протистоїть не будь-яка «серйозність» якого б не було гатунку, а тільки примус, силування. Саме таке протистояння є принциповим.

«Природа и сродность значит врожденное Божие благоволение и тайный закон его...» [2, 1, 433]. Необхідна духовна відвага, щоб у хлібі, який здобувається «у поті чола свого», в роботі, що стала ознакою рабського становища людини, узріти «тайный закон сродности». Сковорода в несподіваному — трудовому — напрямку тлумачить добру звістку про те, що ми відтепер не «раби Божії», а «діти», тому жорстоко караючий закон може заповнитися духом і любов'ю подібно до того, як соляна лялька розчиняється морською хвилею. І тут з особливою гостротою стає питання про відповідальність людини, яка знає про право, чие їй благо, а бремя легко». Сковорода впевнений, що це не

фігуральний вираз, тому єдина на нього відповідь — діяння.

На умовляння харківського губернатора, чому філософ «не возьмет себе никакого известного состояния», Сковорода відповідає: «...Свет подобен театру. Чтобы представить в театре игру с успехом и похвалою, берут роли по способностям... Я долго рассуждал о сем и по многом испытании себя увидел, что не могу представить на театре света никакого лица удачно, кроме низкого, простого, беспечного, уединенного: я сию ролю выбрал, взял и доволен...» (13, 95). Губернатор наполягає, говорить про здатність до інших станів, про корисність суспільного життя, але Сковорода перериває його: «...все твари суть служебные органы Верховного Существа: один человек есть благороднейшее орудие Его, имеющее преимущество свободы и полную волю избрания, а потом цену и отчет употребления права сего в себе держащее» (там само, 96). Маріонетка забезпеченість та залежність відкидаються філософом, а також будь-яка форма гетерономії. «Бог у мені глибше за мене самого» — ця максима Августина перерізує усі нитки, що тягнуться до абсолютистських божків-ляльководів⁴. Тільки перестаючи бути іграшкою, людина виходить із стану заціпеніння, пробуджується до «духовної веселості», вільно обирає час і форму своєї гри. Це значить, що гра не тільки позбувається «нормативного оточення (трмін Э. Ю. Соловйова), а й відкриває особливий естетичний простір, який можна назвати «етикою свята». Тут відсутні формальні правила, що стали умовними вже через кінцеву виведеність із конкретної ситуації чи події⁵.

Але все ж таки існує правило, яке визначає цілісний образ буття і має конкретні, причому досить суворі, риси. Зауважимо, як писав В. Ерн, що «Сковорода прибегнул к францисканскому образу жизни ...он сознательно жил в крайней бедности... не держал в руках никаких денег, и его поэтому можно назвать истинным и строгим *бессребренником*» (13, 146). Така відчуженість є життєвою умовою, а не умовним правилом. Саме тому вона є запорукою справжньої відкритості.

Залишивши звичний побут, Сковорода вносить у світ святковий початок. І коли він у листі відсилає адресата до конкретного історичного образу того мандрівника, який, «имея только котомку и плащ, проводил жизнь как какой-то праздник, среди причуд и смеха», то його слова мають подвійне навантаження. Незважаючи на епохальний розклад традиційного устрою, Сковорода виношує й знахо-

дить своє покликання в «безглуздому» служінні традиції та її «тайной сродности», справжньою маніфестацією життя традиції є свято.

Співаючи пісні та розігруючи притчі, старець своєю скомороською «премудрістю» воскрешає традицію, яка веде напружений діалог з історичністю людського буття. Кажучи словами Й. Мандельштама, «он творит игры обряд». Саме творить, і тому виконання «обряду гри» стає її здійсненням, а не імітацією. І це примушує філософа початку ХХ ст. В. Ерна із «завистю и удивлением смотреть на этого чудака, несомненно, осуществившего в своей рапсодической деятельности синтез углубленной культурной и философской сложности и духовной, почти детской простоты. Что тут не было фальши — верный судья народ... Он с благоговением принял Сковороду. Песни Сковороды производили столь сильное впечатление, что достаточно было Сковороде спеть не свою, а какую-нибудь нравящуюся ему песню, чтобы в памяти народа она запечатлелась как «Сковородина» и навсегда слилась с его именем» (13, 186—187).

М. С. Грушевський мав на увазі тільки соціальний вимір проблеми, коли вважав Сковороду за взірць космополітичної тенденції на Україні в другій половині ХVІІІ ст., зокрема він писав: «Время крушения старого строя отражилось в нем равнодушием к национальным и социальным вопросам, полным отсутствием национального сознания и исторической традиции, и этот «гражданин всемирный», несомненно, отражает в этом отношении настроение большинства» (4, 306).

Інший — філософський — вимір «громадянства у всесвіті» в ту саму добу був розкритий Іммануїлом Кантом. Для мандрівника Григорія Сковороди вирішальне значення має третій — релігійний — вимір, що відрізняє його від «кенігсберзького відлюдника». «Мандруючий град», «небесний Єрусалим» (що не має земної осілості) — ця давня, розвинута Бл. Августином міфологема дає ключ до правильного тлумачення смислу мандрівництва як духовного феномену. Космополітизм філософа й мандрівника, по суті, криється не у відмові від вітчизни, а у визнанні подвійного громадянства — небесного й земного. Така подвійність є фундаментальною для побудови кожної особистості, яка включає поряд з плоттю дух. Філософ лише продумує до кінця й виявляє цю структуру, а мандрівник втілює її в своїй поведінці. Його блукання «по лиці землі» — це горизонтальна проекція метафізичної вертикалі. Лише сліпота по відношенню до духу та його «небесної батьківщини» звоч-

дить космополітизм до соціальної площини, і тут його «незрозумілість» (невходження у звичайні межі), його «чужинство» (з личиною «безрідності») зазнає остракізму. Лише божевілля готує задля «повернення до коренів» рубати у дерева крону, а людину позбавляти статусу особистості, її «образу й подобі Божої». Сковороду робить громадянином світу передусім глибоке почуття відповідальності перед єдиним Небом цього світу, а вже конкретним втіленням такої позиції стають його невтомні студії стародавніх і нових мов, його відданість «вічним супутникам» і співрозмовникам людства, його роки мандрювань по Європі й Україні.

Філософ не ставить собі за практичне завдання «ходіння в народ». І його святковий ігровий шлях стає більш історичнішим і плідним, ніж народовольська пропаганда. У свідомості людей України Сковорода залишиться Філософом, який уособлює філософію як таку. Здається, можна з повним правом казати про вкрай несвоечасне вчення «сродного труда», яке виголошується серед остаточно закріплених селян в добу скасування таких залишків вільності, як Запорізька Січ. Прямолинійному ідеологові така проповідь повинна здаватися політичною нісенітницею, «соціальною сліпотою», якщо не цинізмом. І такий «політик» відмовляється помічати парадоксальну глибину сковородинського слова, яке «непросвічений» селянин і через два сторіччя припущень і неволі не забув: «Всяк ходи своим путем». Сковорода звертається до конкретної людини, а не до «мас», що й позбавляє його «утопічну» думку головної риси утопічних ідеологій його сучасників у Франції — проектів волюнтаристського перетворення суспільства за раціонально визначеними мірками.

«Утопія» Сковороди далека і від елітарних утопій німецьких романтиків, що апелюють до невеликих гурточків «посвячених», які стають носіями «нової» моральності. Взагалі, Сковорода не «вигадав» свою ідею про «сродное делание», вона *відбулася* в ньому, і він знайшов для неї життєву форму — форму мандрівника, який пристав до старців — цих «бродячих суддів світу».

Суд мандрівника безсторонній, але й не байдужий. Він вимірює світ як суворою, так і «странною» мірою. Сенека — не в засудженні «по справедливості», а в порівнянні з «милістю», оскільки взірцем для мандрівника служить святість — досконалість не етична, а онтологічна. Споконвічно в народній свідомості «странное» означувало свято і святість. А свято, потрапляючи в дім і ставлячи речі на свої місця, мало змогу розсудити судом праведним і госпо-

дарів. Прийняти мандрівника до своєї оселі вважалося за особливу честь — у хату наче заходило подорожуюче свято.

Протиставлення свят будням звичайне й поверхове. Свято *родичається* з дінями. Воно живе в буднях, ви-зріває, приготується. Свято йде «шляхом зерна», що помирає, аби принести рясний плід, і точкою його «вми-рання» стає порожнеча. Місце спорожніло, вивільнилося — воно «зникає» за жаданою незабутньою повнотою. «Что стоите праздны?» — такою чується Сковороді найвища ви-мога до людини. В його етичному словнику «пустая пус-тошь» значить ледве не межу падіння.

Людина повинна випробувати себе, увійти до «внутріш-ньої пустелі», щоб «веселие сердечное», що здобувається, не виявилось легковажним. Туга, нудьга, лінь, нагадує Ско-ворода, — це насамперед стани духовні, а не психологічні: у пустелі на людину чекає «бес уныния». Він населяє «пе-черу сердечну» суцвіт'ям вад, поглинаючи розум марно-думством, а мову — пустослів'ям.

Сказане істотно уточнює опозицію «гра — насильство». Зараз необхідно підкреслити, що грі як екзистенціальному феноменові протистоїть не лише зовнішнє, грубе насиль-ство, а й внутрішній, витончений примус, смуток, порожне-ча. Саме перемогою над цим духом порожнечі й небуття одушевляється свято. Святкові маски стають ніби знаками побороної порожнечі, над якою запанували усміхнені об-личчя. До духовного значення свята ближчим є не регіт, а посмішка. Якщо виряджена «свобода» зовні за допомо-гою маски знімає з людини тягар звичайних обов'язків, то внутрішнє визволення з *глибин* людської істоти надходить не лише блаженною посмішкою. Сяйво посмішки в світі, що так погано пристосований для веселості, вказує на якусь *можливість буття*, можливість клаптика блакиті в задимленому й занедбаному небі.

Свято може початися з простої зустрічі друзів, чия «беседа есть возок, путника облегчающий. Тем он лучше, когда катится на колесах пророческих. О колеса!..» [2, 1, 447]. Виклику Сковороді в іншому реєстрі відповідає шек-спірівська строфа Блока: «Тряситесь траурные клячи, ак-теры, правьте ремесло, чтобы от истины ходячей всем стало больно и светло...» У святковій виставі, де міститься це «больно и светло», відновлюється адекватний «катарсич-ний» сенс давнього дійства.

Пафос очищення й мандрівництва ще яскравіше вира-жається словами: «Преходит образ мира сего...» Споконві-ку «истина ходячая» краще над усе ставала пізнавальною в

притчах, парафразах, парабол, у грі слів. «До оконча-ния данного «эона» мы обречены видеть все только «через зеркало в загадке» (1, 149). Цікаво, що саме з останнім словом — «загадка» — перетинається феномен, що його по-мітив фізик ХХ ст. акад. Б. В. Раушенбах. «Основные зако-ны Ньютона были им именно угаданы, они ниоткуда не вы-водятся, потом из них на основе формальной логики полу-чается новая механика. Точно так же и в современной фи-зике: в зависимости от того, насколько мы точно угадали модель явления, мы получаем соответственно хорошие или плохие результаты»⁶ (8, 110).

Уособленням двох різних «онтологій загадки» в євро-пейській культурі можуть бути названі св. Франциск Асизь-кий і Блез Паскаль. Останній формулює загадку у ви-гляді відомого «парі» про буття Бога. Для св. Франциска загадкою є «світ Божий», а не питання про те, чи існує Творець. Св. Франциск живе в загаданому, за-даному лю-дині світі й поводить за законами цієї єдиної загадки. Паскаль, умовно кажучи, живе в світі, який відгадано лю-диною й змальовано згідно із законами відгадки. Існує ба-гато відповідей, одна точніша на іншу, але всі вони беруться без зв'язку з єдиною екзистенціальною відповіддю. Паскаль переживає за небо і землю, бо вони «не почу-вають свого існування» (7, 44), але йому й на думку не спадає подібно до св. Франциска залучитися до імпро-вованої гри з «братом небом» і «сестрицею землею». Пас-каль покладається насамперед на «вміння правильно мис-лити», на математичну відточеність свідомості, яка розчле-новує етичні альтернативи: «Все наше достоинство заклю-чено в мысли. Не пространство и время, которых мы не можем заполнить, возвышают нас, а именно она, наша мысль. Будем же хорошо мыслить: вот основной принцип морали»⁷ (7, 47).

Етичний пафос самосвідомості пов'язаний у Сковороди з особливою онтологією загадки, з її притчевою формою. Змістонароджуюча сила гри (у тому числі словесної) до-помагає «познать знание незнаемое», відкриває нове ба-чення речей «невидимых» та «неисповеданных».

Виходячи з цієї парадоксальної «гносеології», маємо нагоду краще зрозуміти вчення Сковороди про символ як «іпостась істини». Символ розігрує нескінченну глибину смислу і святково залучає до смислу кожного, хто до нього звертається. Присутність та конкретна співучасть у свят-ковому співбутті істини стають тут вирішальними⁸. Саме жива причетність до здійснення «мандрівного свята» дає змогу добре зрозуміти, як кріпаки, пригнічені наймитуван-

ням слухачі Сковороди, сприймали й *розуміли* його мудровані незвідані промови, його *етичний символізм*. Людина «за-дана», людина можлива вивільняється у цих людях таким святковим «станом в істині». Символ означає, що «мера повинна бути внутрішньо-абсолютною, т. е. в себе замкнутою, цельною. І вона повинна бути всецело собственно нашої... т. е. насквозь внутрішньої... во всех частях своих доступною внутрішньому опыту» (13, 225). Цільність символу з єдино можливою необхідною повнотою відповідає цільності образу людського буття⁹. Із цього образу не можна вивести ні «людину етичну», ні «людину граючу». Це тільки два приклади розкладу цілісності штучними засобами. «Доросле» й «дитяче», «мужне» й «блаженне» складають життєві незакостенілі риси лиш тоді, коли включені в ціле, але й кристал цілого тьмяніє із втратою будь-якої грані. «Я есмь истина и путь» — ця «дивна» відповідь на питання римського прокуратора про істину залишається в силі й понині¹⁰.

Природа людська багатовимірною. Вона підключена до різних реалій, зв'язок яких як засіб людського буття виражається у метафоричності нашого мислення. Приглушення уваги до гри символів, метафоричних переносів та зближення речей закриває шлях до підвалин думки¹¹. У свою чергу, «буквалізм» в інтерпретації ігрової дії відсікає цілі прошарки реальності, що необхідні людині як повітря. Двоплановість гри складається не із замикання й локалізації полегшеної ділянки емпіричного плану буття, а з конкретної структури зв'язування нових планів буття, з «енергійного» висвітлення цілих світів, що закарбовані в нікчемній оболонці індивіда¹².

Ігрове бачення багатоплановості буття розвертається у відчужаній святковій дії, яка славить у реальності Реальність. Пафос свідцтва — співами, діями, музикою, жестом — визначає той позитивний початок у бутті, задля якого свято вдається до парадоксальних «негацій». Радість лише очищується новими «всупереч». Новизна не приховує своєї передчасності. Для того щоб свято відбулося, бракує лише соціальних засобів: необхідні особливі онтологічні умови. Свято космічне — це означає, що його умовність складається не з санкції влади на «проведення заходу», не з переліку узгоджених правил. Справжня проблема *умовності* свята в іншому. Перший її бік полягає у виконанні тих онтологічних умов, які готують до справжньої згоди в «точці гри» найпотаємніші реєстри універсума. Другий бік пов'язаний з тим, що мить згоди (тютчевське «Все во мне и я во всем») не виводить із заціпеніння, не дає від-

критої участі у святі всьому «єдиносутному» світові живого, який чекає від людини вирішення своєї долі.

Але у «точці гри» різні порядки буття доходять саме згоди, а не суміщення. І це прояснює глибину питання про її форму. Окремий символ в ігровій дії має змогу розростися в ціле свято; в свою чергу, реальне уявлення про гру найправильніше передається символічною формою. Не коні і декорації, не маски й костюми, а відтворення в кожній дії живої смислової дистанції між емпіричною людиною й людиною за-даною, пульсуюча єдність людини «самої по собі» і людини можливої роблять гру святом.

«Мандрівник», «старець», «скоморох Божий» — таким є живий, рухомий символ, який вийшов з усіх умов «міра» для того, щоб принести до нього світ. Таким є Григорій Сковорода — воїтель Можливого, що відважився служити «сердечному веселю» вірою й правдою.

Примітки

¹ В. Ери формулює це так: «Не бытие для познания, а познание для бытия. Человек познает не для того, чтобы интеллектуалистически знать, а для того, чтобы истинно быть» (13, 217).

² До форми творів Сковороди чи не з більшим правом можна віднести слова М. К. Мамардашвілі про Канта, що його робота «лежить в области возможности философии вообще, а также ее средств и философского языка как такового... так же, как предметом Хлебникова были средства поэзии вообще, а не написание отдельных хороших стихотворений и поэм. У Хлебникова нет поэм и нет стихотворений, хотя это поэт. У Канта все книжки некрасивые, кроме, я бы сказал, маленьких эссе. Это уродливые, неловкие, незавершенные и незаконченные книги» (6, 199). Така дійсна апологія філософа, а не «критицизм».

³ Кант наполягає на законі, виступаючи як справжній спадкоємець протестантської традиції, а також законодавець утопії «вічного миру», що досягається за допомогою «універсальної науки». Кант не тільки поділяє скепсис своєї доби, а й закріплює його в категоріальній формі, підганяючи прогрес своїми «максимами моральної теології». Та не варто забувати, що, відхилиючи «етіку великодушності» і «моральні почуття» (10, 131), він сперечається з вольфівською «догматикою сентиментальної людини», а також із сучасниками, яким спало на думку, ніби «любов» — це зручна вихідна позиція для просвітницької балаканини, це що завгодно, тільки не підсумок, не завершення небагатослівного шляху.

⁴ З маріонетковими нитками, до яких потягнувся старіючий Платон у своїх «Законах», чітко переплелися шовкові поворозки на пальцях Великого інквізитора з роману Достоевського. Інквізитор з точністю професіонала робить наголоси й не залишає місця для сумнівів про те, який саме різновид гри зживається з рабством: «Мы заставим их работать, но свободные от труда часы мы устроим им жизнь, как детскую игру...»

⁵ Механізм цього відвертання у принципі однаковий для парламентських законів, моральних норм або такої локальної форми «естественного договора», як спортивний гейм. Цікаво, що згідно з дослідженнями психологів дітям десь до семи років для сприйняття ігрових

правил необхідний образ, сюжетний контраст (наприклад, «вівці» та «вовки»). Виховання у дитини здатності виконувати суто умовні правила, абстраговані від ролей і сюжету, що стоять за ними, «є один із симптомів готовності дитини до школи» (12, 270).

⁶ Ці слова сучасного вченого вносять новий вимір у давній «загадковий» стик, коли, за зауваженням С. С. Аверинцева «між дуїдів, позній античної ізошренністю і архаїкою зарварської магии слова, між ду «высоколобым» філософським символизмом і народної приверженністю к хитроумно-нехитрої грі в загадки оказывалось куда более точек соприкосновения, чем это может показаться поверхностному взгляду» (1, 142).

⁷ Розрив свідомості та «серця» це, за Паскалем, питання долі, сліпої долі. яку у наш час вірш Тарковського «зупинив» у символі «сумасшедший с бритвою в руке».

⁸ «Со-зерцать, быть зрителем и означает подлинно участвовать. Можно вспомнить,— пишет Гадамер,— о понятии сакральной сопричастности (koinunion), изначально лежащем в основе греческого понятия «теорос» — так в начале назывался участник праздничной миссии» (3, 170).

⁹ Принагідно зазначимо, що М. К. Мамардашвілі лекції з формальної етики Канта будували цілком навколо образу філософа. Наведемо лише два уривки: «...У Канта були очень правильные, выразительные, одухотворенные черты лица и огромные голубые глаза... Эти в общем-то обыкновенные, средней величины глаза казались чудовищно большими, потому что они были странного, редко встречающегося, пронзительного, эфирно-голубого цвета, слегка увлажненные, что увеличивало их блеск и пронзительность для всякого, кому удавалось заглянуть в них...» і поряд: «...когда-то давно, в юности, меня задело одно слово, которое сливалось с Кантом, с его образом и, может быть, во многом мне помогло. Это слово — космополит, гражданин мира в простом, единственном и благородном его значении» (6, 200—201).

¹⁰ Тут можна було б згадати прискіпливий хайдеггерівський аналіз «уявляючого» вчення Платона про істину, що започатковує зрушення від неприхованої «алетейі» до панування «правильного» погляду на світ. Але в даному разі для нас більш імовірно виявляється аналітика Великого Інквізитор, його докір Ісусові: «...вместо твердого древнего закона свободным сердцем должен был человек решать впрямь сам, что добро и что зло, имея лишь в руководстве Твой образ перед собою...»

¹¹ Пор. зауваження С. С. Аверинцева: «Пусть «готовый», респектабельно-стабильный философский термин, по всей видимости, куда как далек от игровой сферы, однако он рождается из игры и несет на себе сигнатуру своего происхождения... Ум эллинского философа — почти произвольно работающий «генератор» тропов, антитез, всякого рода словесной и просто звуковой игры» (2, 52, 53).

¹² Див. критику С. Л. Франком поверхових теорій гри: «Ребенок, «воображающий» себя разбойником, солдатом или лошастью и «изображающий» из себя эти существа, в действительности более прав, чем его родители или ученые-психологи, видящие в нем только маленькое, беспомощное существо, живущее в детской. Ибо под этой внешностью действительно таится потенциальный запас сил и реальностей, не вмещающихся во внешнепредметную реальность его жизни... Точно так же и взрослый человек в своей душевной жизни есть нечто неизмеримо большее, чем тот облик, с которым он выступает во внешнем мире. Чтобы осуществить самого себя, чтобы конкретно быть тем, что он действительно есть, он вынужден дополнять круг переживаний, доступных

при столкновении с предметным миром, бесконечным богатством всех возможных человеческих переживаний, которые ему дарует искусство» (11, 82).

Посилання

1. Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы.— М., 1977.— 320 с.
2. Аверинцев С. С. Классическая греческая философия как явление историко-литературного ряда // Новое в современной классической филологии.— М., 1979.
3. Гадамер Х.-Г. Истина и метод.— М., 1988.— 700 с.
4. Грушевский М. С. Очерк истории Украины.— Киев, 1990.
5. Драч І. Ф., Кримський С. Б., Попович М. В. Григорій Сковорода.— К., 1984.— 214 с.
6. Мамардашвили М. К. Кантовские вариации.— Рига, 1989.— С. 196—225.
7. Паскаль В. Мысли.— СПб., 1888.
8. Раушенбах Б. В. Интервью // Вопр. философии.— 1989.— № 4.— С. 110—114.
9. Сігов К. Б. Людина поза грою і людина, яка грає: Вступ до філософії гри. Ст. перша // Філософ. і соціол. думка.— 1990.— № 4.— С. 28—43.
10. Соловьев Э. Ю. Категорический императив и политико-юридическое мышление эпохи ранних буржуазных революций // Этика Канта и современность.— Рига, 1989.— С. 122—178.
11. Франк С. Л. Душа человека.— Париж, 1964.— 328 с.
12. Эльконин Д. Б. Психология игры.— М., 1978.— 304 с.
13. Эрн В. Ф. Григорий Саввич Сковорода: Жизнь и учение.— М., 1912.— 415 с.

ШИРИСТЬ — ЧІЛЬНИЙ ПРИНЦИП ЖИТТЯ І ФІЛОСОФІЇ Г. С. СКОВОРОДИ

Ширість — наріжний камінь світогляду великого українського мислителя. Зображенню того, як діє принцип ширості в житті і філософії Сковороди, присвячена ця стаття.

Там найдете шире сердце
І слово ласкаве,
Там найдете ширю правду...

Тарас Шевченко

Серед численних дослідників, учнів, послідовників патріарха української філософії виразно постає людина, яка глибоко розуміла, самовіддано любила і повною мірою знала філософську творчість і філософське життя великого вчителя. Тому немає нічого дивного, що саме завдяки перу Михайла Ковалинського лягли на папір рядки, де відбито саму суть феномена Сковороди: «Поставленный между вѣчностью и временем, свѣтом и тьмою, истинною и лжею, добром и злом, имѣющий преимущественное право изби-

© С. В. Бондар, 1992

ISBN 5-12-002850-0. Сковорода Григорій ..., Київ, 1992

33

рать истинное, доброе, совершенное и приводящий то в исполнение на самом дѣлѣ, во всяком мѣсте, бытіи, состояніи, званіи, степені — есть мудрый, есть праведный.

Таков есть муж, о котором здѣсь предлежит слово» [2, 2, 440].

У своїх писемних творах і листах Г. Сковорода не вживає слово «щирість». Він використовує його давньослов'янський відповідник — «искренность». Це слово не посідає такого значного місця, як слова «Бог», «істина», «любов», «знання», «природа». Натомість саме це слово, термін, поняття і категорія є ключовими для розуміння креативних засад філософствування, світогляду та стилю життя мислителя.

Аби правильно зрозуміти, що є «искренность», розглянемо передусім етимологію цього слова. Запозичене воно з церковнослов'янської мови. У пам'ятках писемності фіксується з XI ст. У мові старослов'янській «искръ» (гр. *ἰσχυρός*) мало значення 'біля', 'поруч'. Імовірно, походить з основи, спорідненої зі словом «корінь», або має зв'язок зі словом «край». Слова «искръный», «искренъный», «искренний», «искринный» мали значення 'позбавлений удавання, прикидання, удаваності', 'правдивий', 'відвертий', 'щирий', 'близький', 'рідний' ¹.

«Искренний» — той, хто поруч, біля тебе. «Искренний» ближче до серця, йому довіряєш, тому що від нього залежиш. Це справжнє, дійсне, те, що нічим не можна замінити, друге «я» людини, пише В. В. Колесов. «Искренность» розумілась у ті часи не відносно слова і мови, а щодо діла. У XII ст. на Русі «искренность» розуміли як старанність («прилежность»), але «прилежат» ділу, справі, а не слову ². Наприкінці XIV ст. уже говорили про «искренность» почуттів і переживань. Це розуміння прийшло разом з новими філософськими вченнями та віяннями у мистецтві ³.

«Лексис» Л. Зизанія, перший друкований церковнослов'янсько-український словник, що побачив світ 1596 р., не має у своєму складі слова «искренний», але витлумачує слово «щиро» у такому контексті: «цѣлость, щиро, ненапрушность, прѣстость; цѣль'', щирій, правый, зуполуныйуисты», нефѣшны, прѣсты», добрый» ⁴.

«Синоніма славеноросская» другої половини XVII ст. також не подає слова «искренний», проте наводить такі синоніми слова «щирій»: «Щире» — 'истинный', 'вѣрный', 'незлюбивый', 'приискрено'; «щирый» — 'незлюбивый', 'независтый', 'неумитный', 'простой', 'нелестный', 'приискр-

ный', 'невѣжда', 'цѣлый', 'цѣль', 'правый'; «щирость» — 'незлюбие', 'независтый', 'цѣлость', 'независтое' ⁵.

«Лексис» є толкованиєм словенських мов просто складених, імовірно, наприкінці XVI ст., дає таке значення слова «искреный» — 'ближний' і не має слова «щирый» ⁶.

Виданий 1627 р. «Лексикон» Памви Беринди пояснює слово «искръ» як 'близь', а «искръный» — як 'ближний', 'близкий' ⁷.

Російський «Азбуковник» кінця XVI — початку XVII ст. подає слово «искреннему» — 'ближнему' ⁸, «Азбуковник» початку XVII ст. пояснює вираз «искръ себе» як 'близ себе', а «искренний» як 'ближний' ⁹.

Словниковий матеріал свідчить, що вже наприкінці XVII ст. на терені України лексичні значення слова «искренний» переймає на себе слово «щирій», яке у сучасній мові набуває таких значень: 'який прямо, безкорисливо, чистосердечно виражає свої почуття, думки'; 'відвертий', 'правдивий'; 'який охоче приймає кого-небудь, наділяє чимсь від душі'; 'приязний', 'гостинний'; 'пройнятий сердечною теплою, відвертістю'; уживається у підписах для вираження сердечної прихильності до кого-небудь; 'який виражає справжні, непідробні почуття думки'; 'сповнений ласки, доброти, душевності', 'привітний'; 'сповнений життєвої правди', 'правдивий'; 'справжній', 'дійсний', 'який посправжньому вірить, дотримується чого-небудь'; 'безпосередній і глибокий'; 'значний за ступенем вияву', 'щедрий'; 'без домішок', 'непідробний', 'чистий'; 'самовідданий', 'старанний', 'завзятий', 'ретельний'; 'відданий цілком якійсь справі або ідеї'; 'палаючий' ¹⁰.

Таким чином, слово «щирій» охоплює сфери моральних якостей, пізнавальну сферу, має оціночну функцію.

Оскільки Сковорода демонстрував чудову обізнаність у давніх мовах, тонко відчував сучасні йому мови, його мовна свідомість, безперечно, береже усі семантичні значення й нюанси слова «искренний». Наявне у його часи слово «щирій» він, імовірно, знає (йому, мабуть, були відомі названі вище словники, він вживає велику кількість слів живої української мови), проте у писемній спадщині мислителя це слово відсутнє.

Звернемось безпосередньо до творів самого Сковороди: «...я искренний твой любитель...» [2, 1, 129]; «...от мене лобызание искреннее... да пребудете Вы мнѣ и я Вам вовѣки искренним почитателем и другом» [2, 2, 362]; «...Ваш всеискренний брат...» [2, 2, 369]; «...пребывая Вас... искренним слугою...» [2, 2, 404]; «...Вам искренний друг...» [2, 2, 406]; «...я пребуду... Вам искренним другом...» [2, 2, 410].

Таким чином, Сковорода вживає слово «искренний» (головно у листуванні) у значеннях «справжній», «дійсний», «непідробний», «нефальшивий», «відданий», «сповнений прихильності», «сердечний», «близький». У своїх листах філософ використовує грецькі та латинські слова, лексичним ядром яких є значення «щирий»: «Dic mihi ingenue...» («скажи мені щиро») [2, 2, 228]. Тут слово «ingenue» має значення: «від вільних батьків [народжений]», «благородного роду», «благородний», «праведний», «чемний», «освічений», «щирий», «відвертий», «прямодушний». «Quid illis cum hominibus sinceris nec ullum fucum scientibus aut admittentibus?» («Що в них спільного з людьми щирими, які не знають і не мають ніяких хитрощів?») [2, 2, 240]. Слово «sincerus» несе в собі такі значення: «непідробний», «справжній», «ненарушений», «цілий», «здоровий», «чистий», «незмінаний», «справдешний», «повноцінний», «природний», «тубільний», «непорочний», «безвадний», «цнотливий», «незаплямований», «щирий», «щиросердий», «прямий», «правдивий», «відвертий», «непотайний», «чесний», «безсторонний», «не заторкнутий зовнішніми впливами», «той, що зберіг стародавні звичаї». «Eligendi sunt candidi et constantes et simplices. Candidus amimus nihil livoris sive nigredinis id est malitiae habere dicitur» («Обирати слід щирих, постійних і простих. Про щирю душу кажуть, що вона не заздрісна, не злобна, не підла») [2, 2, 251]. Слово «candidus» може бути перекладене як «білий», «білосніжний», «світлий», «сяючий», «красивий», «ясний», «чесний», «сердечний», «ввічливий», «справедливий», «чистий», «щасливий», «тихомирний», «радісний», «веселий». Сковорода користується і грецьким відповідником слова «щирий»: «Ἰνύσιε amice, jucundissime Cyrille!» («Щирий друже, найдорожчий Кириле!») [2, 2, 382]. Слово «Ἰνύσιε» перекладається як «кровний», «рідний», «законний», «шляхетний», «справжній», «істинний», близькі до цього значення «дійсний», «чистосердечний», «сумлінний». В одному з листів мислителя є таке звертання: «Nisi simplicitatem et candorem animi tui possem, equidem nunquam te interpellerassem, nec tibi facerem molestiam!» («Коли б я не знав щирості й простоти твого духу, я ніколи б не звернувся до тебе і не турбував тебе!») [2, 2, 410].

Бачимо, що Сковорода використовує слово «искренний» у листах переважно там, де хоче підкреслити виняткову прихильність до адресата, і саме це слово має неабияке значення в контексті епістолярної спадщини мислителя, служить індикатором найвищого ступеня приязні й відданості, несе значне світоглядно-емоційне навантаження, має

широкий спектр семантичних значень, що у сукупності універсально найбільш характерні особливості філософії, світобачення та способу життя українського духовного митця, митця духовності.

З огляду на явно свідоме й акцентоване використання слів «искренний», «ingenue», «sincerus», «candidus», «Ἰνύσιος», які мають надзвичайно великий обсяг і багатоманітну сукупність значень, допомагають зрозуміти психологічні установки, мотиви діянь і вчинків Сковороди, поняття «искренний» («щирий») можна вважати таким, що служить важливим та основоположним у системі його світосприйняття. Сковорода часто виказує щире ставлення до адресатів, жадає від них щирості, орієнтує себе й друзів на щирість, вчить і чинить за принципом щирості.

Тепер погляньмо на філософську систему Сковороди крізь призму категорії «щирість», постійно утримуючи у пам'яті сукупність значень цього насиченого змістом слова, з'ясуємо його взаємозв'язки з іншими категоріями й поняттями, філософськими побудовами, фактами біографії Сковороди і передусім з його вченням про серце.

Духовні зусилля кожної людини передусім мають бути спрямовані до Бога. Людина мусить очистити серце щирим вогнем [2, 2, 256]; врятувати своє серце, що є істинною людиною в людині [2, 1, 173]; судять про людину тільки за її серцем [2, 1, 156]; серце робить людину доброю [2, 1, 262—263]; воно головне в людині [2, 1, 349]; потребує просвіти, чистоти [2, 1, 402; 2, 2, 206]; серце — це душа думки [2, 1, 173—174; 2, 2, 206, 391].

Бог чекає від людини щиросердного милосердя [2, 2, 150], віри, страху, любові, знання [2, 2, 184], істини [2, 1, 347; 2, 2, 176], правди [2, 1, 204], доброзичливості [2, 2, 178], простоти [2, 2, 242], мудрості [2, 1, 326], чесності [2, 2, 387], чеснот [2, 2, 281]. Той хто має ці якості, культивує їх, перетворюється на Бога [2, 1, 204], на духа, що керує «всесірними» машинами [2, 2, 199], уподібнюється природі [2, 1, 417—418, 421, 433].

Сукупність цих чеснот, які уособлено у категорії «щирість», витворює нову людину. Вона відображає закони, за якими живуть світ і природа [2, 1, 174—176, 178], людина, перетворена на Бога, стає живою, вічною, нетлінною [2, 1, 204], духовною, правдивою й істинною [2, 1, 317—318]. Нова людина живе в новому світі, де немає ворожнечі, старості, статі, «разнствія», де усе загальне [2, 2, 41], нове [2, 2, 43].

Вчення про нову людину доповнюється вченням про людину істинну: «Истинный человек имеет истинное око, ко-

торое понеже, минуя видимость, усматривает под нею новость» [2, 1, 162]. Така людина рівна з Богом [2, 1, 172]; зберігає серце й душу [2, 1, 173]; стає невмирущою [2, 1, 191]; небесною [2, 2, 163]; «богочоловеком» [2, 2, 456], створеним «по богу в правдѣ и преподобіи истини» [2, 1, 206], зосередженим на духовному (не плотському), на суті своїй [2, 1, 271—272; 2, 2, 163].

З наведених прикладів видно, що в антропологічних поглядах Сковороди виразно звучить принцип ширості, викреслюється щироцентричність вчення про людину. Спробуємо розкрити світоглядно-філософські засади принципу ширості мислителя.

Поруч із ученням про людину стоїть вчення про Бога і природу. Якщо взяти до уваги численні настанови Біблії та Євангелій про необхідність широкого ставлення до Бога і людей, широкого виконання настанов, викладених у цих книгах, якщо прийняти до уваги вчення Христа і його життя, пронизані ширістю, врахувати потужну християнську традицію ширості, викладену у християнській літературі, а надто агіографії, що знайшла плідний ґрунт, набула нового дихання і посіла чільне місце у духовній культурі Київської Русі й України, то цілком зрозумілою стає позиція мислителя щодо ширості Бога і природи. Бог і природа єдині. Що може бути ближчим людині, ніж Бог і природа? Тож вони ширі. Які атрибути Бога й природи? Головні з них: прямота, безкорисливість, відвертість, правдивість, щедрість, приязність, сердечність, справдешність, непідробність, ласкавість, доброта, дійсність, безпосередність, чистота, самовідданість, старанність, ретельність. Ці якості пронизують духовне й матеріальне, видиме й невидиме, земне й небесне. Світ існує за законом ширості. Щирий абсолютизм і макрокосм, ширість іманентно притаманна світові, це онтологічна категорія. Людина як мікрокосм має жити суголосно, з законом Бога і природи, богоналежно, у повній, максимальній мірі відповідати їм, бути співзвучною з ними. Віднайти свою, колись втрачену природу і цілісність — вищий борг людини перед людьми, природою, Богом.

Звідси випливає те, що провідним принципом сповідуючого та проповідуючого Сковородою світогляду є ширість. Сила такого підходу до світу — у відповідності його світові, втім, що здійснюється він способом, адекватним світові. Мета його — стягнути в один пучок світопізнання, світовідчуття і світобачення, занурити їх у Бога і природу. Сковорода провидів відкритий нині принцип антропності світу, що побудований саме для людини, для повного сприяння її еволюції. Людина і світ — це тотожність й ціліс-

ність. Тому з гносеологічного боку тотожні суб'єкт і об'єкт пізнання, вони неподільні. Тут ширість виконує пізнавальну, евристичну функцію. Світ олюднюється людиною, людина освітлюється світом. Всеєдність мусить бути відшукана, виплекана, збережена й розвинута. Індивід, покликаний відновити гармонію між собою і світом, учитися в світ, чинити синергічно світу, його стихіям, поновити втрачену досконалість. За цих умов людина досягне невмирущості, істинного життя, духовності, справдить покликання бути новою, цілісною й істинною людиною.

Такий бажаний стан речей забезпечує всезагальну приязнь. Між людьми, Богом і світом пануватимуть злагода й справедливість. Тут ширість виконує світопорядковуючу, ціледосягаючу та прагматичну функції. До будь-якого життєвого явища треба підходити з критерієм ширості, за цим критерієм визначається вартість кожної людини, ширість — єдиний засіб досягнути щастя. Таким чином, ширість виконує оціночну та «психотерапевтичну» функції.

Людина не закорінена у землю, вона — гірня істота, спрямована духом до Бога. Тіло призначене землі. Життя людини — життя небесне. Зняти з очей облуду видимого світу, скинути зовнішні й внутрішні скріпи, зректись ветохого, земного, явного, речовинного, кінцевого, зодягнутись у чисті шати внутрішнього, утаєного, вічного, жадливо проникнути у первісну природу, знайти себе там — у цьому пафос існування. Структура космосу й психофізична структура людини тотожні, отже, світогляд людини, її філософські принципи, мистецтво її життя полягають у повній природності, «сродності». Ширість — медіатор, посередник, єднальний ланцюг людини, світу й Бога. Ширість, за законами якої живе світ, невід'ємна від моралі, вона служить знаряддям моральної діяльності, це критерій і категорія моральної практики.

В одному з листів Сковорода пише: «...навчитися найвеличнійшому мистецтву життя — справа дуже важка, і тільки Христос може це дати і навчити» [2, 2, 264]. Мислитель мистецьки виконав цю справу, свідомо визначив свій шлях вибранця національного духу і спрямував його до небесного виднокола. Засвідчує це й М. Ковалинський: «Не рѣша себя ни на какое состояние, положил он твердо на сердце своем снабдить свою жизнь воздержаніем, малодовольством, цѣломудріем, сміреніем, трудолюбіем, терпѣніем, благодушеством, простотою нравов, чистосердечіем, оставитъ всѣ искательства суетныя, всѣ попеченія любостязанія, всѣ трудности излишества. Такое самоотверженіе сближало его благоуспѣшно к любомудрію» [2, 2, 444]. Душа Сковоро-

ди «...восходит на высоту чистоты умов, которых стихія есть свѣтъ, разум, мир, гармонія, любовь, блаженство, и от оных заимствует нѣкоторую силу величественности, свѣтлости, разумній вышнього, просраннѣйшаго, далечайшаго, яснѣйшаго и превосходитѣйшей святости в чувства, которыми, преисполняясь внутренно, являет в воображении состояние бытія человеческого иногда одобрительно, иногда наказательно, увѣщательно, предварительно и указательно», — пише цей автор і зазначає, що Сковорода «видѣл опыт сего порядка и силы природы в себѣ самом» [2, 2, 444].

Важливо, що М. Ковалинський, перераховуючи якості, притаманні своєму вчителеві і другові, називає ті, що можуть бути узагальнені найбільш прийнятним словом — «щирість», не менш значиме і спостереження про те, що він бачив порядок і силу природи в собі. Сам Сковорода каже, що обрав «...монашество в жизни нестяжательной, малодовольствѣ, воздержанности, в лишении всего ненужнаго, дабы приобрѣсть всенужнѣйшее, в отвержении всѣх прихотей, дабы сохранить себя самого в цѣлости, во обузданіи самолюбия, дабы удобнѣе выполнять заповѣдь любви к ближнему, в искании славы божіей, а не славы человеческой» [2, 2, 447].

Суспільно-політичні, соціальні, культурні чинники, що визначили життєвий шлях Сковороди, достатньо висвітлені сковородинознавством. Все ж цікаво ще раз подивитись на це непересічне життє з точки зору єдності теорії й практики і креативної ролі принципу щирості.

За одним з переказів, на питання «Що таке філософія?» мислитель без коливань відповів: «Главная цель жизни, глава дел человеческих есть дух человеческий, его мысли, его сердце. Всяк имеет цель в жизни, но не всяк имеет главную цель, не всяк занимается главой жизни... Философия и любомудрие устремляют весь круг дел своих на тот конец, чтобы дать жизнь духу нашему, благодетство сердцу, светлость мыслям, яко главе всего. Когда дух в человеке весел, мысли спокойны, сердце мирно, то все светло, счастливо, блаженно. Сие есть философия»¹¹ І тут Сковорода проголошує єдність філософії і життя, вирікає принцип щирості, провіщає філософію щирості. Кожен його витвір, кожен вчинок — це духовний подвиг, промовистий філософський жест, маніфестація ідей, ідеалів, цінностей. Універсальне й індивідуальне, зміст і форма — одне відгукується в іншому, все проймають всеєдність, цілісність. Внутрішній світ думок, почуттів та емоцій Сковорода ставить у відповідність із Всесвітом, адаптується до нього, чинить по ана-

логії з ним. Мислитель випестив свої задатки, надані йому природою й батьками [2, 2, 440]¹². Він відчув заклик харизми, «врожденную склонность», «побуждение от природы», вибудовував гідне нової, істинної, внутрішньої, духовної людини життя, повсякчас перебував у чарівному стані душевного осяяння, безперестанної емпатії в життя.

Життям своїм Воїн Духу висвітлював шлях до щастя іншим. Захоплено цитує він сентенцію Платона: «Для мене немає нічого важливішого, ніж бути кращим» [2, 2, 259]. Життя пробудника було присвячено справі одуховлення, ушляхетнення, ушасливлення сучасників. За їхніми свідченнями, Сковорода понад усе любив жити серед селян. Зустрічали й випроводжали його завжди з любов'ю, у всіх він завжди був свій. Мешканці слобід та сіл, де він зупинявся, любили його як рідного. Український народ поважав мандрівника за знання, приступність, цікаві проповіді, за правду. Старий селянин, що знав славетного старця, говорить про розум і доброту цієї людини, про те, що саме доброті вчив їх Сковорода, але найбільш у його споминах збереглося те, що «від оповідань у слухачів серце м'якшало до такої міри, що на очах проступали сльози»¹³ Головно інтонації, не зміст, виключно щирість, душевність та простота мудрого одноплемінника могли знайти відлуння у серцях щирого, душевного, простого народу. Завдячуючи повній відсутності пози, вдаваності, неприродності, гонору Сковорода сприймав народ так, як сприймав світ та Бога. І зміст його промов, і спосіб подання його, і тон його голосу, і зовнішність, і саме життя промовляли доступною мовою, бо ж говорив він з людьми єдино прийнятною для них мовою — мовою серця. Манера життя, спосіб спілкування прислуговувались неабияким аргументом на користь його думок.

Багато пише Сковорода про те, що треба бути самим собою, не здаватись, а саме бути, не декларувати щирість, а жити в щирості.

Природа й Бог не знають спочинку, все чинять вони з повною силою, з найбільшою віддачею. Саме так — напружено — працював він над своєю самоосвітою, самовдосконаленням, самовіддано служив своїй людинолюбній місії. Сплав почуттів і розуму, волі і дії також є вираженням принципу щирості, за яким жив мудрець і визвольник. Він гостро переживав всеєдність буття, логосу і праксису. На питання, чому вчить Біблія, відповідав: «Как облагородствовать человеческое сердце», дбав про одну мету — спонукати людей жити духовно, у шляхетності серця, у світлості думок¹⁴. Ним було розгадано деякі із заповідних власти-

востей природи — спонтанність, імпровізаційність. Його несподівані, прямодушні слова і вчинки, продиктовані винятково інтуїцією (духом, за словами Сковороди), свідчать на користь та безпомилковість цього прояву принципу ширості. Раптом і зненацька спонукував його дух долати відстані, щоби зустрітися з другом, дух підказував залишити Київ напереродні страшною епідемії, дух закликав до замишування природою й людьми, до мандрів по світу, мандрів у свою душу, дух навіював ідеї, скеровував дії. Ідея ширості була тією серцевиною, з якої він завжди міг вивести, як зімпровізувати свою філософію, свою поведінку.

Ширість вимагала безкорисливості, людяності, і Сковорода викладав без платні, не брав грошей за лікування¹⁵, вимагала простоти — він цурався слави й надмірностей. Ширість — це уособлення правди, і Сковорода викриває гріхи й вади, ширість кличе до чистоти — мислитель чистосердний у вчинках і помислах. Життя в одному ритмі з природою (він прокидався разом з сонцем, відтворював природну ритміку грою на сопілці й співом) загострювало інтимні порухи його тонкої, вразливої душі, допомагало підтримувати, поновлювати почуття міри та самодостатності. Самітництво, відмова від усталених вартостей, здатність гостро переживати кожну хвилину буття як вічність, природжена доброчинність, яку перетворив подвижник на процес витворення моральної особи, що має тверду життєву позицію, усвідомлює її та стверджує своїми вчинками, — все це посвідчує справжню святість великого майстра життя.

Сенс буття людини, за словами самого філософа, за промовистою логікою його вчинків, полягає в тому, щоби бути джерелом світла і тепла, свідомістю і сумлінням світу, бути перетворником, удосконалювачем та співучасником всього, що відбувається у світі.

Український народ, втіленням кращих національних і загальнолюдських якостей якого був Сковорода, витворив у своїй рясній на моральну лексику мові такі вирази: «щира душа», «щира правда», «щире слово», «щире серце», «щирий друг», «щире кохання», «щира молитва», «щире вітання», «щирий українець», «щирий козак», «щирий кінь». І навіть «щире золото», «щире срібло» й «щира мідь». У мовній скарбниці він має такі самотні, виразні слова, як «щиросердий», «щиросердисть», «щиросердно», «щиросердя». Чи є ще в якійсь мові вирази, що втілюють суть діяльної, не споглядальної, чуйної душі народу — «щирувати» (виявляти ширість, сердечність, увагу до кого-небудь), або ж заохочувально-зменшувальні, ласкаві: «щиресень-

кий», «щиресенько». Відвертість його відбилась у виразі «по ширості», назамкненість, позамежна відкритість, неприхованість, явність, здатність чинити на повну силу, нічого не залишаючи у резерві, увібрав вираз «до ширця».

Чарівне дерево слів, що позначають властиві справжній людині якості, виросло з кореня з ім'ям «щирість». Німб ширості, яким був осяяний Сковорода, втілює найхарактернішу рису національного характеру українського народу, його соборний ідеал, його живу душу. Посланець Духу ширості перебрав цю рису, прикликав її повстати як ідеал. Нам залишається тільки її сповідувати й стверджувати.

¹ Преображенский А. Г. Этимологический словарь русского языка. — М., 1959. — Т. 1. — С. 274—275; Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. — 2-е изд. — М., 1986. — Т. 2. — С. 140—141; Цыганенко Г. П. Этимологический словарь русского языка. — 2-е изд. — Киев, 1989. — С. 160—161; Срезневский И. И. Материалы для словаря древнерусского языка. — СПб., 1893. — Т. 1. — Стб. 1120; Словарь русского языка XI—XVII вв. — М., 1979. — Вып. 6. — С. 261; Словарь древнерусского языка (XI—XIV вв.). — М., 1991. — Т. 4. — С. 169—170; Львов А. С. Очерки по лексике памятников старославянской письменности. — М., 1966. — С. 48—58.

² Колесов В. В. Мир человека в слове Древней Руси. — М., 1986. — С. 46—48.

³ Там само. — С. 46—47.

⁴ Лексис Лаврентія Зизанія. Синоніма славеноросская. — К., 1964. — С. 87.

⁵ Там само. — С. 171.

⁶ Там само. — С. 183.

⁷ Лексикон словенороський Памви Беринди. — К., 1961. — С. 49.

⁸ Текст «Азбуковника» див.: Ковтун Л. С. Лексикография в Московской Руси XVI — начала XVII в. — Л., 1975. — С. 284.

⁹ Текст «Азбуковника» див.: Ковтун Л. С. Азбуковник XVI — XVII вв. (старшая разновидность). — Л., 1989. — С. 195.

¹⁰ Словник української мови. — К., 1980. — Т. 11. — С. 585—588; Короткий тлумачний словник української мови. — 2-е вид. — К., 1988. — С. 318. М. Фасмер подає таку етимологію слова «щирий»: «истинный, подлинный; прямой, открытый... укр. *щирый* «настоящий, правдивый, прилежный», бол. *щѣры*, чеш. *čirý* «чистый», *čire pole* «чистое поле», слов. *čirý*, польск. *szczerý* «чистый, искренный». По-видимому, родственно гот. *skeirs* «ясный, явный», др.-исл. *skirr* «чистый, ясный», ср.-в.-н. *schir*, нов.-в.-н. *schier* «чистый; чужь ли не», алб. *hir* «милость божья», возм., также греч. *σχιρος* «белый зонт от солнца» (Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. — 2-е изд. — М., 1987. — Т. 4. — С. 507—508). Подобні етимології простежуються і в інших словниках (див.: А. Brückner, Słownik etymologiczny języka polskiego, Kraków, 1927. — S. 544; V. Machek, Etymologický slovník jazyka českého. 2-é vyd. — Praha, 1968. — S. 103). На превеликий жаль, перший і єдиний «Етимологічний словник української мови» має лише три томи, його доведено до літери «Н». У виданнях Біблії, якими, вірогідно, користувався Сковорода (Острог, 1581; Москва, 1756; Київ, 1758) слово «искренний» вживається винятково у значенні «ближній», слово «щирий» відсутнє.

¹¹ С. Р. Григорій Саввич Сковорода, украинский народный учитель и философ // Мир Божий. — 1894. — Ноябрь. — С. 56.

¹² На вроджену доброту мислителя, чуйність його серця, співчутливість, прихильність до любові й дружби звертав увагу І. С. Срезневський, який особисто знав Сковороду (И. С. р. з. к. Отрывки из записок о старце Григорие Сковороде // Утр. звезда.— Харьков, 1833.— Кн. 1.— С. 68).

¹³ Лубяновский Ф. Воспоминания Федора Петровича Лубяновского // Рус. архив.— 1872.— № 1.— С. 107.

¹⁴ Орест Халаявский. Сковорода — украинский писатель XVIII века // Основа.— 1862.— Серп.— (авг.).— С. 35.

¹⁵ Срезневский И. И. Майор, Майор // Моск. наблюдатель.— 1836.— Ч. 6.— С. 214.

ПРАЦЯ І МОРАЛЬ У СПАДЩИНІ Г. С. СКОВОРОДИ

Автор пов'язує концепцію спорідненої праці Г. Сковороди та його вчення про мораль з відображенням інтересів демократичних, прогресивних сил тогочасного суспільства.

Історія філософської думки на Україні є історією безперервної боротьби двох її основних течій — передової і відсталої, прогресивної і реакційної, наукової й антинаукової, матеріалістичної та ідеалістичної. Причому якщо в досить розвинутих філософських системах, що відповідають розвинутим суспільно-політичним відносинам, належність до одного з цих напрямів, як правило, очевидна, то інша картина виявляється в ідеологічних поглядах, які виникли на ґрунті нерозвинутих суспільних відносин. Це загальне положення завжди в силі, про що свідчить і суспільно-філософська думка XVIII ст., коли жив і творив Г. С. Сковорода.

Наявність суперечливих положень та теологічних настанов у теоретичній спадщині Сковороди, а також та обставина, що в багатьох випадках головні його думки викладені в символічній формі, спричинилися до різних, нерідко протилежних оцінок загальнофілософської позиції українського мислителя. Захисники віджилого й консервативного спотворюють справжній характер філософської спадщини Сковороди. Вони бачать в ній переважно містику, теологію, релігійне реформаторство. Як перші біографи (В. Маслович, Г. Гес де Кальве, І. Вернет), які, предметно не знаючи творчості Сковороди, отождествляли її з філософією кініків, стоїків, анахоретів, мізантропів, так і їхні сучасні продовжувачі твердять, нібито Сковорода копіював ті чи інші західноєвропейські «зразки» філософської думки, був містиком і ретроградом. Ідеологи «офіційної народності», зокрема О. Хаждеу, який вмістив у двох номерах «Телескопа» історико-критичний нарис про Г. Сковороду (1835, № 5, 6, с. 26), прагнули будь-що зробити з оригінального мислителя «російського Сократа», лиш захисника

© І. П. Стогній, 1992

православ'я, послідовника візантійського богослов'я, вірно-підданого російських царів. Цю точку зору з деякими модифікаціями поділяли філософи богословського напрямку — архіандрит Гавриїл (История русской философии.— Казань, 1840, ч. 4), А. С. Лебедев (Г. С. Сковорода как богослов // Вопр. философии и психологии.— 1885.— С. XXVII), М. Краснюк, єпископ Філарет (Религиозно-философские воззрения Сковороды // Вера и разум.— 1901.— С. XVI).

Буржуазно-ліберальні та дворянські ідеологи, значно поділяючи погляди богословів, одночасно висунули деякі «нові» оцінки загальнофілософської позиції Сковороди. Так, В. Ерн, Ф. Зеленогорський (Философия Г. С. Сковороды, украинского философа XVIII ст. // Вопр. философии и психологии.— 1894.— Кн. 3/4) та деякі інші до визначень філософів у рясах додавали твердження, згідно з якими джерело філософії міститься у схоластизованому аристотелізмі, вченні Платона про два світи, у містичних побудовах середньовіччя.

Деяко своєрідну позицію щодо цього заняли такі ліберальні вчені, як Г. П. Данилевський (Сковорода, украинский деятель XVIII века // Укр. старина.— Харьков.— 1866), М. І. Костомаров (Основа.— 1861.— № 7/8), О. Я. Єфименко (Личность Сковороды как мыслителя // Вопр. философии и психологии.— 1894.— Кн. 25) та деякі інші. Так, Данилевський бачив у філософії Сковороди зв'язок з умовами і соціальними проблемами того часу. М. І. Костомаров вказував на актуальне для свого часу значення ідейної спадщини мислителя, захищаючи її від нігілістичного заперечення. О. Я. Єфименко виділяла матеріалістичну тенденцію у філософській системі Сковороди.

Значними недоліками ліберальної оцінки Сковороди є некритичне сприйняття й отождествлення його філософських поглядів з поглядами М. Ковалинського.

Найближчими попередниками марксистів щодо оцінки особи і філософської спадщини Сковороди були українські революційні демократи — Т. Шевченко, І. Франко, П. Грабовський, Леся Українка. Крім оцінки літературної діяльності в працях І. Франка містяться положення, які характеризують філософські погляди видатного українського мислителя, визначають їхні національні джерела, гуманістичну спрямованість, вплив на наступний розвиток духовної культури українського народу.

Заслуговує на увагу дослідницька робота В. Д. Бонч-Бруевича, який ще в дореволюційні роки підготував і видав том творів Сковороди (Собрание сочинений Г. С. Сковоро-

ды.— Спб., 1912.— Т. 1). Здійснивши велику роботу щодо збирання, вивчення та публікації творів українського мислителя, Бонч-Бруевич, однак, ототожнив філософські погляди Сковороди з ідеологічною доктриною керівників руської секти «духовних християн» («новоізраїльтян», або духоборів).

Радянські дослідники дають в цілому об'єктивну оцінку Сковороди як прогресивного мислителя-гуманіста, просвітителя-демократа. Проте одні з них вважають його матеріалістом і атеїстом з певними релігійно-ідеалістичними нашаруваннями, другі — ідеалістом з відчутною матеріалістичною та атеїстичною тенденціями, треті — пантеїстом, близьким до матеріалізму, або навіть дуалістом.

У зв'язку з 250-річчям від дня народження Григорія Сковороди філософи України доклали значних зусиль до вивчення спадщини видатного мислителя, підготували до друку кілька фундаментальних праць, присвячених аналізу його філософських творів. Найважливішим досягненням цих праць є прагнення комплексно розв'язувати питання, всебічно розглядати спадщину мислителя, дотримуючись історичного методу. Це дало змогу визначити загальнофілософську позицію Сковороди як мислителя; в центрі уваги якого стояли воля і щастя людини, просвітителя-гуманіста, демократа, уникнути однобічності, гіпертрофії окремих висловлювань. Цінним є аналіз етико-гуманістичної концепції Сковороди. Важлива думка про те, що Сковорода був одним із перших великих критиків міщансько-споживацького підходу до життя з його культом речей і буденних потреб.

Ідейна спадщина Сковороди, його просвітницька діяльність, боротьба за щастя трудящої людини є предметом дослідницької роботи не тільки філософів, а й літературознавців, педагогів, спеціалістів інших галузей знання.

Як зазначалося, філософські погляди Сковороди найближчим джерелом мали філософську думку України, Росії та західноєвропейських і античних мислителів. Незважаючи на те що в основному вони сформувалися ще в період навчання в Академії, можна помітити певну еволюцію їх, яка стосується, по-перше, глибини інтересу до філософської проблематики (більшість діалогів та трактатів з питань філософії було написано в період мандрівного життя мислителя, а до того Сковорода займався здебільшого літературно-художньою творчістю); по-друге, характеру філософських проблем, які перебували в центрі уваги мислителя; по-третє, форми викладу. Умовною лінією, яка розділяє поета, педагога-професіонала і філософа, про-

повідника, народного вчителя, є 1769 рік, коли Сковорода змушений був залишити викладацьку роботу і стати мандрівним філософом. У результаті інтенсивної розумової роботи в період педагогічної практики і перші роки напруженої праці над філософськими проблемами вже на початку 70-х років були сформульовані й обґрунтовані головні начала світогляду українського мислителя.

У розв'язанні основного питання філософії Сковорода був ідеалістом пантеїстичного забарвлення. Однак у нього проявлялася досить сильна матеріалістична тенденція, яка наближалася до визнання вічності матерії. «Весь мір,— пише Сковорода у трактаті «Начальная дверь ко христианскому добронравію», другу редакцію якого здійснено 1780 р.,— состоит из двух натур: одна — видимая, другая — невидимая» [1, 1, 16]. Під «видимою натурою» Сковорода розумів предмети та явища матеріального світу («вещество, или материя, земля, плоть, тень и проч.»), «невидима натура» — це Бог, дух, розум, істина. При цьому «невидима натура», або Бог, «всю тварь (гадаю, матеріальні речі.— І. С.) пронизает и содержит; вездѣ всегда был, есть и будет. Напримѣр, тѣло челоуѣческое видно, но пронизающій... оное ум не виден» [1, 1, 16].

«Невидима натура», або «дух», як її ще називає Сковорода, «весь мір, будто машинистова хитрость часовую на башнѣ машину, в движеніи содержит и, по примѣру попечительного отца, сам бытіем есть всякому созданію» [1, 1, 17].

У діалозі «Потоп змін» Сковорода викладає своє вчення про «три світи». Перший — це загальний, «обительный», «великий світ» (макрокосм). Він складений «из безчисленных миров», в ньому «все рожденное обитает». Два інших — це малі світи: мікрокосм, тобто людина, та символічний світ — Біблія [1, 1, 536], а також міфологія та народна мудрість. Біблія не має відношення до реального світу — макрокосму, який ніким не створений, бо завжди існував у просторі й часі: «Давно уже просвѣщенные сказали вѣсть сію: «вещество вѣчно есть», «сирѣчь все мѣста и времена наполнила. Един точію младенческой разум сказать может, будто мыра, великого сего ідола и Голиафа, когда то не бывало или не будет» [1, 1, 552]. В іншому місці, в діалозі «Алфавит, или Букварь мира», філософ говорить, що «природа есть первоначальная всему причина и самодвижущаяся пружина» [1, 1, 323].

Отже, перша, «видима натура», згідно зі Сковородою, — це речі та явища матеріальної дійсності, друга — духовне начало, ідеальна сутність, внутрішньо притаманна речам

закономірність, «истина», яку ще називають «формою». Як не існує якоїсь чистої «матерії» без «форми», так і «форма» не існує без «матерії». Вони всюди супроводжують одна одну, як тінь будь-який предмет у сонячну погоду. В цьому пантеїзм Сковороди, цим же пояснюється думка про вічність і нестворюваність матерії.

Філософські погляди Сковороди характеризуються наявністю значних елементів стихійної діалектики — в дусі Геракліта. Український мислитель говорить про рух матеріальних предметів у природі, їхню суперечливість, про породження одних предметів іншими в процесі розвитку. Так, у трактаті «Икона Алкивиады», маючи на увазі матеріальне начало, він пише: «Оно начиная — кончит, а кончая — начинает; раждая — погубляет, погубляя — раждает; противным, врачуя, противное и враждебным, премудро споспѣшествуя, враждебному, как свидетельствует острое философских учеников реченіе: «Одной вещи гибель раждает тварь другую» [1, 1, 381].

Неважко помітити аналогічність цього висловлювання гераклітівському «Все тече, все змінюється». Це свідчить про глибокий інтерес українського мислителя до діалектичної думки в тому її вигляді, якого їй надали мислителі античного світу, про безперервне шукання «останніх» причин буття. Діалектика в творах Сковороди виражається також у визнанні природи як «саморушійної» сили, що не потребує якогось «потойбічного механіка», надприродної сили у розумінні безконечності простору, часу, пізнавального процесу.

Хід подій показує, що вихідним пунктом теорії пізнання Сковороди, раціоналістичної в основі, є самопізнання, яке досягається за допомогою почуттів і розуму. Щоб розкрити сутність світу, необхідно, на думку мислителя, спочатку пізнати себе самого, оскільки людина є частиною великого цілого — природи, макрокосму. Почуття, завдяки яким починається пізнавальний процес, будучи самі по собі сліпими, повинні доповнюватися розумом, «премудростю». Істини можна досягти лише на основі діяльності мислі, що спирається на дані почутті. Успіхи пізнання повинні служити завданню визначення правильного шляху в житті з тим, аби за допомогою праці, яка «всякому благу отец», знайти своє місце в суспільстві і принести йому найбільшу користь. Можливості пізнання людиною світу не мають меж.

Поставивши у центр своєї філософської системи людину, її реальні потреби й прагнення, Сковорода й у галузі гносеології виходив з необхідності озброїти людину засобами, які забезпечували б їй щасливе і розумне життя.

Голому він відкинув не тільки схоластичні мудрування, ідею «божественного одкровення», а й поширені в його час агностицизм, безплідний скептицизм, апіоризм, теорію «вроджених ідей», платонівський анамнезис тощо. Досягнути істини, а з нею і щастя людина може, лише йдучи за природою і власним досвідом. За його переконанням, першим етапом наукового пізнання повинно бути звернення до чуттєвого — того, що дається безпосередньо. З допомогою почуттів пізнається те, що лежить на поверхні явищ.

Для усвідомлення сутності речей, їхньої рушійної сили, прихованої за видимою оболонкою, необхідне абстрактне логічне мислення. Подібно до того як при споживанні горіха спочатку треба мати справу з «коркою», щоб дістати до «зерна», так і в процесі пізнання, аби дійти до глибинної основи речей, якої досягають зусиллями розуму, спочатку необхідно пізнати їхнє зовнішнє «вбрання». «После бесполезных орѣховых корки» необхідно «искать сокровенного вкуса нападобіє зерна, внутрь своего корки утаенного» [1, 1, 124]. Інакше кажучи, процес пізнання є єдність чуттєвого і раціонального, є закономірним переходом від явища до сутності, постійним прагненням знаходити «вѣчность в тлѣни, жизнь в смерти, востаніе во снѣ, свѣт во тмѣ, во лжѣ истина, в плаче радость, в отчаяннї надежда» [1, 1, 382].

Питання самопізнання спеціально розглядаються у двох творах Сковороди: «Симфонія, нареченная книга Асхань» та «Наркісс». Головний зміст цих творів становить думка про те, що істинний шлях до пізнання дійсності лежить через самопізнання, що макрокосм може бути досягнутий завдяки розкриттю таємниць мікрокосму, людини: «Если хочем измѣрить небо, землю и моря, должны, во-первых, измѣрить самих себе с Павлом собственною нашею мѣрою. А если нашея, внутрь нас, мѣры не сыщем, знать меру в протчих тварях? Да и можно ли? Может ли слѣп в домѣ своем, быть прозорливым на рынкѣ?» [1, 1, 41].

Вимога самопізнання була зумовлена прагненням Сковороди як філософа-гуманіста і демократа-просвітника розкрити людині її людську сутність і справжнє призначення у світі — творця власної щасливої долі, бо тільки пізнання своєї природи є умовою справжнього пізнання наколишності. Це, по-перше. А по-друге, на думку Сковороди, самопізнання є єдиним шляхом, за допомогою якого людина може знайти себе, повернути собі те, що втрачено, оскільки «познать себе самага, и сыскать себе самага, и найти человека — все сіе одно значит» [1, 1, 32]. Шлях самопізнання — це шлях самовдосконалення, здобуття щастя і свобо-

ди людини. Він не має якихось меж ні в просторі, ні в часі.

Отже, філософська система Сковороди відзначається самобутністю, цілісністю, оригінальністю постановки й розв'язання ряду кардинальних питань, які мають безпосереднє відношення до проблеми взаємозв'язків природи і духу, матерії і свідомості, до процесу пізнання. Як виразник інтересів широких кіл трудового народу, український мислитель у своїх філософських побудовах виходив з реального життя, запитів епохи. Тому в центрі своєї філософської системи він поставив людину, її прагнення знайти справжнє щастя.

Будучи філософом-пантеїстом, Сковорода водночас висловив й обґрунтував, як зазначалося, низку дуже важливих положень матеріалістичного характеру — про вічність і безконечність матерії, безпідставність ідеї божественного творення світу, про множинність світів, істинність геліоцентричної системи Коперника, безмежність наукового пізнання. Проте, широко користуючись алегорично-символічним способом пізнання, Сковорода інколи відривається від реальної дійсності, її властивостей, зв'язків і відношень. У таких випадках його думка йде по лінії ірраціоналізму. Елементи релігійно-містичного світосприймання, які є у філософській системі Сковороди і гіпертрофовані ідеалістами до крайнощів, спричинилися до того, що багато хто з його «дослідників» з дворянсько-буржуазного та ліберального табору вважали українського філософа містиком. Проте достатніх підстав для цього немає, бо філософія Сковороди в основі раціоналістична і має глибокі зв'язки з практичним життям своєї епохи.

Соціально-політичні, в тому числі загальносоціологічні, погляди Сковороди були своєрідним відображенням інтересів широких мас трудящих України, які боролися проти кріпацтва, за свободу і демократичні права. Вони були відповіддю на потреби прогресивного історичного розвитку свого часу. Щодо цього Сковорода поділяв погляди передових людей Росії другої половини XVIII ст., зокрема діячів гуртка, який очолював виходець з України поет В. Капніст. Обстоюючи скасування кріпацтва і встановлення відносин, що ґрунтуються на свободі й рівності, Капніст та його прихильники виступали за свободу українського народу. Капніст написав оду «На рабство», в якій різко засудив указ Катерини про закріпачення селян України.

Говорячи про ідейних попередників Сковороди як соціального мислителя, породженого умовами українського національного розвитку, не можна не згадати про Івана

Вишенського (приблизно 1560—1620). І справді, за духом і формою своїх творів, їх викривальною силою, відданістю справі трудового народу, ненавистю до його ворогів Сковорода і Вишенський дуже близькі, незважаючи на різні за характером історичні епохи, в які жили.

І. Вишенський був одним з найвидатніших українських полемістів кінця XVI — першої половини XVII ст. У статті «Иоанн Вишенский. (Новые данные для оценки его литературной и общественной деятельности)», написаній російською мовою, І. Франко писав: «Іван Вишенський, безперечно, належить до найоригінальніших явищ південноросійської літератури. Прихильник консервативних та аскетичних поглядів у справах релігії та громадськості, він разом з тим є в літературі найяскравішим представником епохи Відродження щодо мови, форми і духу своїх творів. Суворий аскет... він разом з тим є палким пропагандистом на зразок якого-небудь Гуттена, кидає в народ свої запальні послання» (Франко І. Твори: у 20 т. — Т. 19. — С. 501).

Споріднений за ідейними переконаннями з лівими представниками братств, противник станової нерівності і влади експлуататорів, патріот, гуманіст і мислитель, Іван Вишенський відобразив у своїй творчості інтереси пригноблених мас — селян та ремісників, їхню ненависть до іноземних та місцевих поневолювачів.

Продовжуючи традиції української полемічної літератури, блискучим представником якої був Іван Вишенський, Г. Сковорода в нову історичну епоху написав цілу низку творів на соціально-етичні теми. Самобутність думки та викривальна сила цих творів, пафос заперечення світу соціальної несправедливості, відданість високим гуманістичним ідеалам — все це ставить філософа в ряд визначних соціальних мислителів свого часу. І лише відірваність тодішньої України від «цивілізованого» світу, а також те, що твори Сковороди не були в свій час опубліковані, спричинились до того, що ім'я українського мислителя не було овіяне в його добу ореолом загальноєвропейської слави.

Г. С. Сковорода був міцно пов'язаний з життям свого народу, виявляв глибокий і постійний інтерес до корінних соціальних проблем епохи. Тому безпідставними є намагання буржуазно-дворянських та ліберальних дослідників ідейної спадщини Сковороди показати українського філософа відірваним від «злоби дня», практичного життя свого часу, інтересів народних мас, замкненого в колі власних думок і настроїв. Анахорет з чудернацькими звичками, антисоціальним способом життя і мислення, «чернець у

світі», байдужий до того, що відбувається навколо, безплідний обсерватор таємниць землі і неба, співець бога, пустий і безплідний мрійник, самотній і безпорадний невдаха, чужий болям сучасного йому суспільства, творець теорії «нероблення» — таким малюють Сковороду подібні його «шанувальники».

Насправді українського мислителя глибоко обурював несправедливий порядок речей у тогочасному соціальному світі, він страждав від його кричущих суперечностей, прагнув змінити становище, коли багаті дармоїди живуть за рахунок виснажливої праці мільйонів голодних і знедолених трудівників. «О, сколь великим весельем, — писав він, — довольствуются знатные и достаток имьющие в свѣтъ персоны! В их-то домах радостью и удовольствием растворенной дух живет. О, сколь дорога ты, радость сердечная! За тебя, царіе, князья и богатые нещетные тысячи платят; а мы, бѣднячье, достатков не имущіе, как бы от крупниц, с столов их падающих, питаемся» [1, 1, 207]. «Всюди панує злочин, розкіш і брудна похоть», — такий сумний висновок зробив Сковорода в одному з листів до Ковалинського [1, 2, 312].

Філософ-гуманіст був глибоко переконаний, що справжнє щастя людини полягає не в багатстві чи тілесній насолоді, не в марній славі або честолюбстві, а в розумному задоволенні матеріальних і духовних потреб, душевному спокої, корисній праці, гармонійному поєднанні того, що задовольняє внутрішні духовні вимоги людини, і того, що служить інтересам загалу.

Жадоба до наживи, гонитва за багатством, золотом, примарними «радощами», насолодою — джерело всіх лих на Землі, як неодноразово доводив Сковорода в своїх філософських діалогах, трактатах та художніх творах. Цю думку він повторював також у багатьох своїх листах.

У своїх соціально-політичних поглядах Сковорода, пишавшись тим, що його «жребий с голяками» («Сад божественных пѣсней, ХХІІ»), виходив з положення про рівність людей за природою. Звідси його вимога соціальної рівності («нерівної рівності»), виступ проти станової нерівності та її носіїв — поміщиків, багатіїв, царських чиновників, гідних «десятка шибениць» («Убогий жаворонок»). Свою ненависть до світу несправедливості, брехні та свавілля Сковорода висловив у філософських трактатах, «Баснях Харьковских», притчах та піснях, які широко розповсюджені серед народу.

В одному з варіантів основного тексту пісні «Всякому городу нрав и права» є такі досить виразні рядки:

Тот паннигірік сплѣтает со лжей,
Лѣкар в подряд ставит мертвых людей,
Сей образы жировых чет тузов,
Стіопка... бѣжит, как на сватбу, в позов [1, 2, 553].

Неважно помітити, що навіть у цих небагатьох рядках блискучого вірша поета, який перетворився на популярну народну пісню, містяться глибока критика основних вад феодального ладу, характеристика соціальних відносин періоду первісного капіталістичного нагромадження, розвитку торгівлі, промисловості та пов'язаної з ними урбанізації, відчуження та дегуманізації праці.

Викриваючи експлуататорів, показуючи їхню жорстокість, паразитизм, нецтво, брутальність, лицемірство, Сковорода приходить до загального висновку про те, що сучасне йому суспільство — це жахливий світ виснажливої праці трудящих і паразитизму експлуататорів.

Необхідною умовою реалізації вищих потенцій як особи, так і суспільства в цілому, за Сковородою, є свобода. Виходячи з гуманістичних позицій передових діячів віку Просвіти, український мислитель багато уваги зосередив на обґрунтуванні думки, щоб свобода — це вищий дар і благо людини, притаманні їй за самою природою речей, але через злу волю відняті в неї гнобителями та експлуаторами. Наявність чи відсутність свободи є головним показником життя індивіда чи суспільства. Відчуження її неминуче веде до несправедливості, панування антигуманних, антагоністичних суспільних відносин. Свобода — це головна мета, до якої повинні прагнути трудящі люди. Сам мислитель свободу називав «главною мерою» у своєму житті:

Тот овец любит, а тот козлов.
Так и мнѣ волность одна есть нравна
И безпечальный, препростый путь.
Се — моя мѣра в житіи главна;
Весь окончится мой циркуль тут [1, 2, 18].

У творі «про свободу» Сковорода оспівує героїчних борців за народну волю, зокрема прославляє Богдана Хмельницького, що боровся за визволення українського народу від польських загарбників:

Будь славен вовѣк, о муже избранне,
Волности отче, герою Богдане [1, 2, 80].

Свобода, як говорить Сковорода, є також умовою прискореного і плідного розвитку освіти, науки, культури в інтересах народу. В цьому наочно проявляються гуманізм просвітника, його бажання зробити кожному людину праці

гідною її справжнього призначення — бути творцем власного і суспільного щастя.

Філософ-гуманіст шукав відповіді на питання, поставлені самим життям. Він переконався, що істину і правду треба шукати не в абстрактних роздумах, а в служінні народові, просвітницькій і виховній діяльності. У самопізнанні людина повинна розкрити себе не лише як частинку природи, а й як частку суспільства. Її треба характеризувати не за зовнішніми ознаками, а за внутрішньою сутністю, за її серцем, думками, прагненнями і справами. Звернення до праці як внутрішньої природи людини свідчить про те, що мислитель зробив крок уперед до реального розуміння соціальної природи людини.

Становище людини в суспільстві, за переконанням філософа, повинно визначатись не родоводом, багатством або бідністю, а «сродністю», під якою він розумів природний нахил до праці, здатність людини виконувати ту чи іншу роботу. Праця самою природою призначена супроводжувати людину все життя, вона є потребою кожної, не попсованої неробством людини. Але праця «сродна», а не будь-яка. Вибір занять всупереч «сродності» ні до чого привести не може. «Нькоторый молодчик, — писав Сковорода в діалозі «Алфавит, или Букварь мира», — был моим учеником. Дитина подлинно рожден к человеколюбю и дружбѣ, рожден все честное слышать и дѣлать. Но не рожден быть студентом. С удивленіем сожалѣл я о его остоленѣлости. Но как только он отрѣшился к механкѣ, так вдруг всѣх удивил своим понятіем без всякаго руководителя» [1, 1, 327].

Причиною того, що люди часто обирають «не сродну» їхньому природному нахилу працю, є бажання будь-що зайняти «місце під сонцем», будь-якою ціною отримати більше матеріальних благ, здобути гучну, хоч і марну, славу, користуватися привілеями тощо. Нестримна жадоба до нагромадження багатства, прагнення зайняти невідповідне здібностям місце в суспільстві ведуть до соціальних катаклізмів. «Несродна» праця руйнує людське сумління, завдає величезної шкоди суспільству «Откуда суевѣрія, лицемерія и ереси?.. Где реченіе сладчайшія дружбы? Гдѣ согласіе дражайшаго мира? Гдѣ живость сердечнаго веселія? Кто безобразит и растлѣвает всякую должность? — Несродность. Кто умерщвляет науки и художества? — Несродность... Она каждому званію внутреннійшій яд и убійца... Иди лучше паши землю или носи оружіе, отправляя купеческое дѣло или художество твое. Дѣлай то, к чему рожден...» [1, 1, 358].

Не можна не помітити раціонального змісту і важливого значення вчення Сковороди про «сродну» працю. Незважаючи на істотні обмеженості, які пояснюються умовами, історичною практикою (розуміння «сродності» як чогось такого, що наперед визначене, впевненість у наявності в кожній людині лише однієї якоїсь здібності тощо), теорія сродності правильно фіксувала кричущу розбіжність між формально виконуваною тією чи іншою людиною в антагоністичному суспільстві роботою і справжніми її можливостями, орієнтувала трудящих, передові сили суспільства на реалізацію закладених у них природою потенцій.

Сковорода був переконаний, що принцип «сродної» праці повинен лежати в основі суспільного ладу. Повсюдне втілення в життя цього принципу є єдиною умовою забезпечення таких відносин у майбутньому суспільстві, які згідно з раціоналістичними настановами просвітницької філософії повинні забезпечити торжество вищої моральності, миру й любові між людьми. Неважко зрозуміти, що «сродна» праця в її універсальному застосуванні передбачає відсутність економічного чи позаекономічного примусу й, отже, суспільних сил, які б перешкождали практичному виявленню здібностей будь-якої людини. Як демократ, Сковорода на перший план висуває хліборобську працю, слідом за нею — «честное ремесло», а також купецьку справу, торгівлю за допомогою посередників, що керуються «честними» правилами. В новому суспільстві, як його уявляв український філософ, повинно знайти місце і «воинство», що має виконувати функції захисту мирної праці громадян як від зовнішніх ворогів, так і від тих членів суспільства, які намагаються жити за рахунок чужої праці.

Політичним ідеалом Сковороди була республіка — такий устрій суспільства, де немає гноблення, «вражды и раздора», відсутня соціальна нерівність, де панують відносини, що ґрунтуються на взаємній любові й довірі, чесній праці на благо суспільства. «В горней республикѣ, — писав Сковорода, — все новое: новые люди, нова тварь, новое твореніе — не так как у нас под солнцем все ветошь ветошей и суета суетствій» [1, 1, 418]. Цей ідеал, що веде до справжнього щастя людини, може бути досягнутий згідно з поглядами Сковороди шляхом освіти, самопізнання та морального самовдосконалення.

За глибоким переконанням Г. С. Сковороди, наука, наукове пізнання є одними з головних передумов досягнення щастя. Звідси висока в цілому оцінка значення науки як для особистого, так і для суспільного життя. Вже в процесі самого пізнання, доводив український мудрець, містять-

ся джерело справжньої насолоди і морального задоволення людини, яка систематично прагне заглибитись у суть речей і суспільних відносин, пізнати саму себе, своє місце і поклонання. Пізнання не повинно бути самоціллю, воно — засіб досягнення певної практичної мети, умова реалізації природних здібностей людини.

Самим своїм життям, непереборним прагненням постійно пізнавати нове, розкривати таємниці речей з метою їх розумного використання Г. С. Сковорода показував приклад того, як треба ставитись до науки. Український мислитель не тільки досягнув світової культуру свого часу, був обізнаний з найновішими здобутками науки, знав за першоджерелами багато маловідомих, але дуже цінних пам'яток писемності, а й зробив досить помітний внесок у розвиток передової думки людства, проклав шлях передовим ідейним течіям.

Оскільки центральне місце в усій літературно-художній і філософській спадщині Сковороди (хоч якоїсь різкої грані між ними й не існує) посідає людина праці, то цілком природно, що головну увагу мислитель і поет приділяє аналізу мікрокосму, внутрішнього світу людини, проблемам етики, її найважливішим категоріям.

Етичне вчення Сковороди складалось передусім на основі узагальнення практичного досвіду, життя народу. Теоретичним джерелом воно мало прогресивні елементи світової етичної думки, особливо епохи Просвіти. Етика мислителя, пройнята оптимізмом і вірою в краще майбутнє людства, не сумісна з церковним ученням про природжену гріховність людини.

Основною категорією етики Сковороди є щастя. Мислитель був переконаний, що його етичне вчення не тільки відповідає на питання, що таке щастя, а й вказує людині практичний шлях до нього. Проблеми щастя, пошуку соціальної істини, праведного життя займають центральне місце у творчості поета-філософа. Темі щастя присвячено значну частину збірки «Басни харьковскія» і цикл діалогів, написаних у першій половині 70-х років, а саме «Разговор пяти путников о истинном счастье в жизни», «Кольцо», «Алфавит, или Букварь мира» тощо.

Сковорода пов'язує щастя з народною мудрістю, пізнанням людиною своїх природних нахилів, реалізацією їх у «сродній» праці. На його думку, саме остання може дати людині насолоду, причому не стільки своїми результатами, скільки своїм процесом. «Закон сродности», який Сковорода вважав одним із найважливіших факторів суспільних відносин, він виводив з науки і життєвого досвіду. Хоча

за це філософ зазнавав великих утисків і прикroachів, проте ніколи не відмовлявся від своїх поглядів.

Шлях до морального вдосконалення, говорив Сковорода, лежить через науку, освіту, працю. Лише завдяки мудрості та істинному знанню можна досягти найвищого блага, позбутися вад і зла, оскільки «як глупота є мати всіх вад, в тому числі пихи... так мудрість є справжня мати як інших чеснот, так і скромності...» [1, 2, 266].

Етика Г. С. Сковороди пройнята оптимізмом і вірою в майбутнє, вона не сумісна з церковним вченням про природжену гріховність людини. Філософ часто говорив, що людина за природою не зіпсована, добра і чуйна, що «справді людське серце і розум аж ніяк не можуть бажати зла людям» [1, 2, 395]. Причини, які породжують аморальні вчинки, кореняться в соціальних умовах, неправильному вихованні, темряві й безправності широких народних мас. Усі люди мають право і здатні пізнати свою природу і закони свого щастя. У процесі вільного пізнання, самопізнання і самовиховання вони правильно спрямовують свої дії, роблять життя змістовним і високоморальним.

Досягти загального щастя, підкреслює філософ, можна завдяки працьовитості. На противагу релігії, яка вчить, що праця є карою Бога за первородний гріх, етика Сковороди спрямована на доказ того, що праця є внутрішньою потребою людини. Творча діяльність активно формує кращі моральні риси особи. «Хіба не приємно працювати, коли ми народжені для цього?» [1, 2, 299] — запитує він. Настанову Епікура «Живи за природою» Сковорода перетворив на вимогу «Працєю за сродністю». Кожна людина, чи походить вона з трударів, чи з верхів суспільства, повинна працювати відповідно до своїх природних здібностей. «Как практика без сродности есть бездѣльная, так сродность трудолюбіем утверждается» [1, 2, 113], — ось висновок нашого філософа.

У переказах про Сковороду згадують такий момент. Якийсь багатий пан кілька разів посилав до мислителя карету, але той відмовлявся приїхати. Тоді пан сам прибув до Сковороди. Сидить на голій лаві і просить поради. «Тяжко мені, — каже, — без радості жити. Ні влада, ні золото не зробили мене щасливим. Моє серце слухали кращі лікарі світу, моє тіло купалось у всіх цілющих водах Європи, я тисячі карбованців щомісяця по монастирях розсилаю, але спокою не знає моя душа». Сковорода приніс косу, граблі, вила, сокиру, поклав до ніг пана і каже: «Це єдине джерело людської радості. Працєю, працєю, працєю.

Зароблений у поті кусок хліба житнього вилікує всі хвороби — і душевні, і тілесні».

Страх і святенництво, на думку філософа, породжують безпорадність, нерозуміння справжнього смислу життя. Щоб позбутися цього, необхідно подолати релігійне уявлення про щастя, відмовитися від ідеї особистого порятунку, а також не протиставляти особистий добробут громадському обов'язкові. У такому розумінні і здійсненні принципів моральної і соціальної філософії праця дає людині щастя, а суспільству — велику користь.

Сковорода мріяв про суспільство без царів і панів, без експлуатації людини людиною. Про таке суспільство він писав: «...страна и царство любви... Нѣт там вражды и раздора. Нѣт в оной республикѣ ни старости, ни пола, ни разнствія — все там общее» [1, 1, 415].

Український філософ мріяв про щастя для трудового народу. Сродна праця робить «потрібне не важким, а важке не потрібним» [1, 1, 217], — писав він.

Етичне вчення Сковороди, спрямоване проти релігійної моралі, панівних класів, було історично і класово обмеженим. Він переоцінив значення «закону сродності», згідно з яким людина повинна керуватися і задовольнятися тим, що їй дано від природи. «Не то скуден, что убогой, — говорил философ, — но то, что желает много» [1, 1, 519]. У ті часи Сковорода, звичайно, не розумів, що праця тільки тоді може забезпечити повноту щастя, коли вільна від експлуатації. І про творчий характер праці уявлення тоді ще не викристалізувалися.

Сковорода не зміг зрозуміти, що джерело ідей, які він критикував, глибоко корениться в об'єктивних умовах матеріального життя суспільства і що тільки поліпшення виробництва і соціальних відносин — єдино реальний шлях людського прогресу.

В етичних поглядах народного мислителя спостерігається помітна матеріалістична тенденція, яка відображає прогресивність його світогляду. На це вказував І. Франко, який критикував ідеалізм та елементи містицизму в філософській системі Сковороди. Але, хоч етичні принципи мислителя мали абстрактний характер і включали елементи теології, у своїй етиці філософ у певному розумінні випередив епоху. У нього були прогресивні уявлення про добро і зло, правду і кривду, красу і потворність. Він не терпів соціальної неправди, на словах і на ділі прагнув до більш розумного і справедливого суспільства.

ДІАЛОГ — ФОРМА ФІЛОСОФСТВУВАННЯ ПЛАТОНА І СКОВОРОДИ

У статті на основі розгляду спільних і відмінних рис діалогу як форми філософствування у Платона і Сковороди зроблено спробу визначити універсальності діалогізму у функціонуванні і розвитку античної і християнської пізнавальних традицій.

Появою класичного філософського діалогу як проміжної між усним і письмовим словом форми передачі знання, зразків пошуку істини, як передачі вміння осмислити сутність речей «божеських і людських» ми, як відомо, завдаємо Платонові. Попервах здається, що вибір цієї форми викладу ґрунтується лише на тих істотних суперечностях, на які неодноразово звертав увагу сам мислитель. У «Тімеї» він каже: «Відкрити Творця і Отця нашого всесвіту — труд нелегкий, а коли відкриєш, сказати про це всім людям ще важче»¹. У «Федрі», розповідаючи єгипетську легенду, спрямовану проти писемності, додає, що писемні твори тим подібні до живописних, що «стоять, мов живі, а запитає їх — вони велично і гордо мовчать або завжди відповідають одне й те саме»².

Однак це тільки зовнішній бік проблеми вербалізації знання. Істотна її сторона виявляється в тому феномені, що має назву пізнавальної традиції, або, іншими словами, регулятивного образу світу (під яким розуміємо пізнавальну реальність культури, представлену крізь призму способів і форм пізнавального спілкування)³. Тому однією з головних настанов, з якої будемо виходити у цій роботі, є думка про те, що діалогічна форма творів Платона — це момент продовження пізнавальної традиції, яка виникає в античній культурі і ґрунтується на критиці первісного, «живого», тотожного собі міфа (для якого усталена нероздільність символічної форми і смислу й виключена будь-яка рефлексія над символом). При цьому треба тут-таки зазначити, що філософія Платона як одна з форм усвідомлення рефлексивного дублювання дійсності стає серцевиною творення нової міфології — міфології другого рівня, пострефлексивної, тобто символічної у початковому розумінні цього слова.

Одним із головних чинників нової міфотворчості, що була спрямована на подолання недоліків традиційного античного моделювання, «образотворення»⁴, стає вчення Платона про ідеї (загальні поняття), які є апіорною формою нагромадженого значення. Про це знання необхідно було щоразу здогадуватись, точніше, добудовувати його, оскільки

ки система мислення давніх спиралась не на логіку загальних понять, а на логіку окремих понять та інтуїцію (що є логікою образного моделювання). Тому платонівський Сократ віддає перевагу усному поясненню знання перед письмовим: система знання, «письмена», як він називає її у «Федрі», не має гносеологічних засобів для фіксації загальних понять⁵, їй не властиво передавати буттєво-особовий акт осягнення, усвідомлення дійсності, вільного відчуття світу.

Деякі зауважень. По-перше, будь-яка свідомість з'являється лише як форма розбіжності буття із самим собою, як розбіжність між моїм «я» і мною самим і є формою екзистенції, що лежить за межами інтенціональності. Існування моєї с-свідомості зумовлюється мікродіалогом, аналогом якого (за термінологією Л. С. Вигодського) є «внутрішнє мовлення»⁶. Такий внутрішній діалог є формою перетворення у психіці суб'єкта зовнішнього, граматично-правильного, дискретизованого мовлення і визначає складення аутентичного синтаксису і семантики *смишлів* (а не значень) образів. Однією з форм виникнення і фіксації зазначеної розбіжності і є *текст*, який дає змогу представити мислення як процес, як форму самоусунення, уявлення буття поза ним самим. По-друге, сфера свідомості, де вона існує і діє згідно зі своїм дійсним змістом, є життя індивіда в обрії *особи*⁷, тобто в баченні свого життя як цілісного й завершеного, і саме в цій замкненості і завершеності — відчуття непевності, нетривкості, можливості бути зміненим, перерішеним. Цим обумовлюється і відбір діалогу як форми *мовлення* у вигляді питання — відповідь — питання, що дає змогу бачити людське буття як буття суб'єкта і допомагає спрямувати внутрішній діалогізм. Так утворюється загальний контекст *розуміння* і прослідковується процес побудови свідомості як *нової* свідомості (самосвідомості). Найважливішою, вирішальною формою такого у-свідомлення як драматичного напруження, відповіді на «останні питання буття» і стає *ідея*. Її сфера існування — не індивідуальна свідомість, а діалогічне спілкування свідомостей. Ідея — це жива подія, що розгортається в точці діалогічної зустрічі двох або кількох свідомостей. Ідея, зазначає М. Бахтін, «за своєю природою діалогічна»⁸. У Платона вона стає формою вирішального діалогу про зміст буття, зрозумілого лише в його цілісності (що тотожне з абсолютною діалогічністю), діалогом *на перетині* двох різних форм світобачення в межах однієї культури.

Мислитель хоче зробити старі знання готовими істинна-

ми, конструктивними еквівалентами дійсності, раз і назавжди усталеними, призначення котрих — служити лише точками відштовхування у пошуку нових знань, нових шляхів до істини, невідомого, що, з другого боку, дає змогу зробити процес пізнання динамічним, нескінченним потоком свідомості. Головною перешкодою на цьому шляху, за думкою філософа, стає «докса» — визначений погляд на світ, погляд під певним кутом зору, точніше, з певних настанов. Зіткненням таких усталених поглядів, ілюстрацією динаміки мислення і стає форма діалогу, але філософського діалогу, що є моментом переходу від ідеї с-свідомості (як двох свідомостей) до ідеї *мислення* як форми існування двох мислень, двох логік, двох (і більше) розумів⁹. Діалогічна структура мислення, головною ознакою якої є пошук істини у спілкуванні, *боротьбі* думок, знанні істини як спілкування, зумовлює можливість нового становлення, нахождення себе як кульмінації, «сходження» кількох світів-свідомостей, їх єдності, осереддя. Тут повністю відкривається своєрідність регулятивного образу світу, стилю мислення самого Платона, який «виявляється не просто поетичним, а й у сфері цієї поезії... витончується ще й найскладнішими вивертми думки, заманюванням у тенета логічних помилок, уловлюванням найдрібніших відхилень логічного шляху міркувань, боротьбою на великих висотах витонченості думки»¹⁰.

Стиль мислення необхідно розглядати як форму реалізації світовідношення, і тому, фіксуючи погляди кожного персонажа діалогу як окрему частину духовного простору, частину образу світу, маємо змогу елімінувати й екзистенційну гру питань і відповідей, внутрішній діалогізм самого автора як можливий внутрішній діалогізм культури. Alter ego Платона — Сократ, незорний і недосяжний для співрозмовників. Коли він каже, що хоче «разом з тобою поміркувати й пошукати»¹¹, то лише на мить поділяє твою точку зору, стає тобою, якщо навіть не згоден з твоїми думками, і, піддаючи їх сумніву, ставить питання¹², в якому схоплено суперечності. А отримавши нове знання, повертається «до себе», до себе іншого. Він постійно заглиблюється в істину, шукаючи шляхи до неї, думаючи про те, як він думає, рухаючись нелегким, крутим шляхом до єдиної, реально існуючої істини — себе самого. «У контексті самопізнання, — зазначає В. С. Біблер, — пізнання має зміст постійного сумніву у власному бутті і в сутності пізнаючого розуму (цього аналога спінозівського *natura naturans*), який вже не може володіти неухильною і самодостатньою силою. Сила ця розщеплюється «в собі» і вже не володіє

самовпевненою (це необхідно!) безоглядністю дії «на іншого». Тотожність пізнання сумніву (тобто єдності все більшого знання і все більшого незнання) розхитує необхідну — за ідеєю пізнання — незмінність предмета і суб'єкта пізнавальної діяльності, вимагає подивитись ззовні на основні позиції самої вихідної постанови «пізнаючого розуму» (згідно з якою загальність логіки — загальність мислення як пізнання)»¹³ При цьому власне філософською проблематикою, що ми її маємо в діалогах Платона як форму саморефлексії автора, є самообґрунтування начал мислення (вони ж — начала буття, народжувані думкою). А щоб певним чином охопити логіку самообґрунтування начал думки, філософське мислення повинне розуміти не-філософію передусім як іншу філософію, інше загальне визначення начал, зрозуміти по можливості іншу логіку. Ця логіка виявляється у моментах перетинів, переходів між різними філософськими світами і логіками (як початками логік) як відповідями на питання, що дає інша свідомість, і водночас як питання, звернені до цих інших свідомостей.

Таким чином, філософський діалог як форма самопізнання культури принципово не може бути закінченим, бо кожне правильно поставлене питання вже існує як відповідь на рівні гадамерівського «обріу питання». Така форма діалогу стає справді внутрішньокреативним діалогом різних смислів буття світу й особи, міфа і логосу. Тому й здається, що філософ вже володіє істиною, що він не зацікавлений у її пошуках, а всього себе, свій талант мислителя і поета спрямовує на безпредметну і красиву гру словами, думками, образами. Але, як бачимо, це не так, тому що діалоги Платона — своєрідна лабораторія, поле зіткнень, боротьби кількох свідомостей, що утворюють єдиний потік самосвідомості, живий і пристрасний монолог буття.

Монологічність платонівських діалогів є пострефлексивною міфологією, філософським міфом, який з'являється як неподільна і безсвідомо стихія чуттєвого буття. «Філософія Платона, — зазначає А. Ф. Лосев, — саме й полягає в усвідомленні цього міфа і переведенні його у сферу думки»¹⁴ Процес такого переведення за допомогою слів, оповіді, як усвідомлює сам Платон, практично неможливий. Слова, як і кожна річ із тих, що належать цьому світові (і світові мови), «плині і багатозначні», і тому не можна будь-що передати ними, «особливо в такій негнучкій формі, як писемні знаки»¹⁵. Аби перебороти ці недоліки чи хоч послабити їх, Платон використовує форму філософського діалогу, яка дає змогу перебороти слабкість логосів (особливо писемних) тим, що вони витворюють насамперед не опис

світу, а внутрішню логіку його бачення, будувannya його цілісного образу через множинність особових логік у культурі, а передача її в письмових формах дає змогу зберегти цей логіцизм, тобто зберегти можливість самопородження культури через відтворення початкової її смислокомунікації. Тому первісний міф (опис світу) переосмислюється філософом як інше собі, іносказання, як символ. І хоча платонізм є діалектикою символу, а платонівська ідея — діалектичним символом¹⁶, філософ ще не дає теоретичного обґрунтування специфіки символу. Він не робить цього, бо найнеобхіднішим моментом для нього стає сама можливість відділення наново утворюваної ним філософської символіки від старого, до-філософського, міфа, але не від де-структивно-раціоналістичної алегорії¹⁷.

Один із важливих моментів розуміння використання різними, інколи зовсім неподібними мислителями форми діалогу полягає також у тому, що форма діалогу посідає чільне місце як один з основних епістемологічних механізмів культури. Вона виступає на перший план, з одного боку, в момент кризи традиційних її форм, пов'язаної зі зміною, «мутацією» регулятивного образу світу (що відбувається здебільшого у перевазі етичної проблематики), як відзеркалення пошуку нових засобів самоусвідомлення «людиною культури» себе як даності. Іншою стороною цього процесу стає також використання форми діалогу в момент «самообґрунтування» нової культури, що потребує виділення, оформлення нових засобів і структур виразу (у вигляді нових систем символів, понять, категорій тощо) як відзеркалення головних моментів становлення внутрішньої структури цієї культури¹⁸.

Щоб зрозуміти Платона, стиль його мислення і форми філософствування, його необхідно розглядати як продовжувача античної пізнавальної традиції. З філософією Сковороди справа складніша, її треба виводити з декількох традиційних форм пізнання, хоча головною з них залишається традиція, зумовлена християнством. Центральним поняттям у ній стає, як відомо, поняття Бога як точки перетину інтелектуалізуючої і містифікуючої сторін пізнавального процесу, квінтесенції головної гносеологічної проблеми (пізнаваності чи непізнаваності світу і людини). При цьому основною в понятті християнського Бога на перший план висувається його містифікуюча сторона, яка найбільш красномовно була сформульована в християнській апофатичній теології (від Філона до автора «Ареопагітик») і виробила поняття абсолютного, надприродного і таємничого Бога.

Це, гадаю, й зумовлює своєрідність філософського стилю мислителя, побачену Д. Чижевським — одним з найавторитетніших дослідників його творчості: «Філософічний стиль Сковороди — це своєрідний поворот філософічного думання від форми мислення в поняттях до якоїсь первісної форми мислення — до мислення в образах та через образи. Він повертається від термінологічного вжитку слів до символічного їх ужитку. Сковорода приспособлює скарб філософської термінології до свого стилю думання: поняття стають символами»¹⁹ Що спонукало мислителя до цього «повороту»? Чому освічений філософ, вихованець Академії звертається до цієї «первісної» форми мислення? Відповідь може дати дуже багато для нашого розуміння творчості філософа, і шукати її необхідно в суті образного мислення Сковороди.

Як відомо, в основі системи образного моделювання лежить образ — модель як гносеологічна одиниця. Поняття існують у цій системі як одиничні і, підпорядковуючись модельній логіці, утворюють саму модель — образ (загальні цілісні уявлення). Тут треба зазначити, що ми інколи розуміємо образ, але не уявляємо його. Він має єдиний привілей — бути даністю, а не знанням (пізнанням). Свідомість, що формує образ, є не тільки знанням про об'єкт пізнання, а й певним чином «переживанням», у якому зникають суперечності суб'єкта — об'єкта, становлячи щось єдине. При цьому процес світобачення — це континуальність, і будь-яка його дискретність штучна, умовна.

Аби зрозуміти механізм образотворення, варто, на мою думку, застосувати ідею «сімейних схожостей» Л. Вітгенштейна. Його концепція має парадигмою вказівку на ті головні прикмети, за допомогою яких треба порівнювати об'єкти, та які їхні якості відшукувати²⁰. Вітгенштейн, використовуючи поняття «мовної гри» як центральне і розкриваючи його смисл, говорить про це так: «У нашій мовній грі ми маємо парадигму: те, з чим порівнюють»²¹. У «мовній грі» вказується лише на ті якості об'єктів, які мають до неї відношення. Цим утворюється специфічний смисловий контекст, за межами якого слово не може бути зрозумілим, бо може мати інше значення. Таким чином, значення слова може розглядатись не як образ об'єкта, який виникає в індивідуальній свідомості шляхом штучного складання загальних властивостей різноманітних речей, а як образ «мовної гри», в якій цей термін використовується й яка дає опис деякої мовної діяльності. Такий підхід до вирішення проблеми смислу й образотворення породжує також постійну «додатковість» смислу, що буде варіюва-

тись залежно від системи значень. З приводу такої «мовної гри» Сковорода пише, що «древні мудреці ім'яли свій язык особливый, они изображали мысли свои образами, будто словам» [2, 1, 317].

І справді, образ інколи це не тільки уявлення, а й смисл, інколи тільки смисл й уявність його тільки удавана. А той образ, який сам по собі входить до складу абсолютизованої, відокремленої й усталеної системи як смислового контексту, стає аутентичним постійним інструментом світобачення. Він має назву «символ»: «А естли таких фигур сложить вмѣстѣ двѣ или три... тогда называется симво́лою, conjectura по-римски; по нашему бы сказать: скидка, сметка» [2, 1, 378]. На розуміння Сковородою важливості символічного мислення як універсального інструменту і механізму спілкування людини («мікрокосму») і «мыра обительного» вказує виділення ним у своїй концепції в окремих, символічний світ Біблії. Вона, за визначенням мислителя, «есть символичный мыр, затѣм что в ней собранны небесных, земных и пресподних тварей фигуры, дабы они были монументами, ведущими мысль нашу в понятие вѣчных натуры, утаенныя в тѣнной так; как рисунок в красках своих» [2, 2, 137].

Смислова структура символів багаторівнева і розрахована на активну спрямовану внутрішню роботу свідомості, «мовну гру» як своєрідну форму рефлексивності, діалогізму, яка не є формою роз'яснення смислу образу, редукцією його до однозначної логічної формули, а дає змогу вільного руху значень, наскрізного бачення кожного конкретного феномена крізь призму регулятивного образу світу²². У ній відображається універсальна діалогічність структури символу, смисл якого з'являється і реально існує тільки в середині спілкування і дає змогу переходити до початкової форми сприйняття дійсності, сприймати її доміфологічно, до-вербально.

Встановлюючи значення символів і складаючи їх у систему, своєрідний «алфавит, или букварь мира», «письмена Бога», покладаючи їх між людиною і світом, Сковорода не тільки репрезентує їхнє значення щодо системи ідей, а й допомагає «побачити» крізь «тѣнь небесных и земных образов» [2, 1, 108] те, що лежить і за ідеями («формами», «видѣннями», «видами»), тобто встановити значення символів відносно схованої, не відображеної в мові іншої свідомості (як моменту самосвідомості) й осягнути своє інше буття як над-буття. Це споріднює символічне мислення з містичним переживанням, що в християнстві розуміється як злиття душі з Богом, відчуття свого нового народжен-

ня, народження в собі нової людини, «внутреннего человека», гідного царства небесного: «Слава Богу!.. Потерял я старое, а нашел новое» [2, 1, 160—161]²³.

Як відомо, одним з найголовніших і найулюбленіших занять Сковорода вважав постійне вивчення Біблії, цієї «книги книг». Він вірив, що завдяки знанню і абетки символів можна навчитися і читати увесь великий, «обительний» світ як книгу, ведучи відтак нескінченну розмову з Богом, еднаючи собою «тут і тепер» мудрість творення. На цьому тлі стає зрозумілим не тільки звернення філософа до світу символів, використання яких зумовлює своєрідність його стилю філософствування, а й вибір ним філософського діалогу у формі діатриби²⁴. На перший погляд діатрибу важко назвати діалогом, формою дійсного зіткнення, боротьби думок, що репрезентують різні концепції співрозмовників. Вона є філософсько-повчальною бесідою на задану тему²⁵, побудовану за правилами тогочасних риторик, коли кожен із персонажів розкриває лише окремі сторони і способи розуміння концепції автора, наводячи безліч прикладів із міфології, фольклору, живого життя тощо. Найважливішим у діатрибі є єдиний культурний простір, у якому розгортаються різні форми світобачення, різні культури, різні істини. Його уособлює сам автор — Сковорода. Тому не випадково, що більшість співрозмовників у його діалогах (там, де вони мають дійсних прототипів) отримують деякі риси його характеру і навіть факти з його біографії.

Тут виявляється розбіжність хронотипів свідомості Сократа, що звертається до одного зі співрозмовників і хоче разом з ним «поміркувати і пошукати» істину, інтуїтивно вбачаючи шлях до неї через розуміння необхідності «пізнати самого себе», та Сковорода, який, звертаючись до всіх, каже: «...соберемся и участно всѣ побесѣдуем» [2, 1, 273]. Він вже знає істину, знаючи людину: «Вѣм человека»²⁶, знаючи її іншу свідомість як діалог із собою, шлях до себе. Цей шлях з'являється через вміння розмовляти зі світом як текстом (іншим собою), дійсно іншим буттям, що виявляється єдністю внутрішнього і зовнішнього діалогів. Шлях до істини — це вміння читати про себе, «про себе» — не вголос.

Ось дві фігури, дві форми світобачення, дві культури: Сократ, який завмер у німому діалозі під час облоги Потидеї, і святий Амброзій, єпископ Медіолонський, що колись так збентежив Августина вмінням читати «про себе».

Історія філософії знає декілька форм діалогізму як записаного діалогу. Одна з них — сповідь. Про необхідність

появи її Августин каже так: «Багато хто з тих, хто знає мене, і тих, хто не знає, але чув від мене або про мене, бажають знати, який я тепер, ось у цю саму хвилину, коли я пишу сповідь свою. Вухом своїм вони не можуть проникнути до серця мого, де я такий, який є. Тому й хочуть вони почути мою сповідь про внутрішнє, що недоступне ні окові їхньому, ні вухові, ні розумові: вони хочуть мені вірити, інакше, чи визнають вони мене?»²⁷ Чи не цим бажанням розповісти про стиль свого життя і розуміння світу як безконечного з ним діалогу породжені ті слова Сковорода у листі-присвяті до твору «Діалог, или Разглагол о древнем міръ», де він дає своє розуміння терміна «діатриба»: «Мнози глаголют, что ли дѣлает в жизни Сковорода? Чем забавляется? Аз же о господѣ радуюся. Веселюся о божѣ, спасѣ моим... Забава римски — obsectatio²⁸, еллински — діатриба, славенски — глум, или глумление, есть корифа, и верх, и цвѣт, и зерно челоуѣчeskія жизни... Кратко рещи: се есть діатриба и типик моея жизни! «Блажен муж, иже в премудрости умрет и иже в разумѣ своем поучается святынь, размышляя пути ея в сердцѣ своем, и в сокровенных ея уразумится...» [2, 1, 307]. У цих словах — увесь Сковорода. З огляду на них він є не тільки спадкоємцем і продовжувачем пізнавальних традицій декількох культур, а й одним з найвидатніших представників нової філософії, яку можна було б назвати філософією людини.

¹ Платон. Тимей // Соч.: В 4 т. — М., 1971. — Т. 3, ч. 1. — 28 с.

² Платон. Федр // Там само. — Т. 2. — 275 d.

³ Касавин Н. Т. Познание в мире традиций. — М., 1990. — С. 15.

⁴ Платон. Государство // Соч.: В 4 т. — Т. 3, ч. 1. — X. — 559 а.

⁵ Платон. Федр // Там само. — 275 с d.

⁶ Выгодский Л. С. Мышление и речь. — М.; Л., 1934. — С. 271.

⁷ Библиер В. С. Диалог. Сознание. Культура (идея культуры в работах М. М. Бахтина) // Одиссей: Человек в истории. — М., 1989. — С. 40.

⁸ Бахтин М. М. Проблемы поэтики Достоевского. — М., 1972. — С. 147.

⁹ Библиер В. С. Цит. праця. — С. 54.

¹⁰ Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. — М., 1930. — Т. 1. — С. 659.

¹¹ Платон. Менон // Соч.: В 4 т. — Т. 1. — 80 с d.

¹² Гадамер Г.-Х. Истина и метод. — М., 1988. — С. 429.

¹³ Библиер В. С. История философии как философия (к началам логики культуры) // Ист.-филос. ежегодник, 1989. — С. 45—46.

¹⁴ Лосев А. Ф. Цит. праця. — С. 661.

¹⁵ Платон. Письма // Соч.: В 4 т. — Т. 3. — 343 а. Критика писемности Платоном пов'язана переважно з перетворенням поетичних і філософських оповідей в літературу, а також «інтерпретацією» цих текстів софістами.

¹⁶ Лосев А. Ф. Цит. праця.— С. 661.

¹⁷ Справа значно змінюється в ідеалістичній діалектиці неоплатоніків, як і згодом про неможливість раціонального розкладання символу піддають серйозному філософському аналізу. Захищаючи міфотворчість Платона від раціоналістичної критики одного з епікурійців — Колота, Порфирій пише спеціальну апологію міфа про бачення Ера (кн. X «Держави»), де доводить, що стихія міфологічної фантастики (τὸ πλασματώδες) «до деякої міри наслідує природу» (χατὶ φύσιν πᾶς ἐστίν), оскільки сама природа, за словами Геракліта, «полюблює ховатись», «грати» з людиною, роблячи невидимим видиме, щоб зробити видимим невидиме, даючи скісу, «криву» (ῥαῖος) відповідь на питання, на яке не існує прямої відповіді, показуючи подібне через неподібне, а істину через фальш: «Демони, представники природи, через деякі оповідки того ж гатунку (οἱ αὐτοὶ τοιοῦτο πλασματῶδες) являють нам свій дар — сонний морок, глаголюче криве, через інше знаменуючи інше, творячи віддзеркалення без-образного». Він, а також інші неоплатоніки неодноразово порівнюють структури міфологічного, поетичного та містеріальних символів, вказуючи, що їх творення є наслідування природної, космічної деміургії, що вони не свавільні, а органічні з внутрішньою структурою природи. За твердженням Олімпідора Молодшого, міфи виникають для того, щоб ми могли перейти від явленого до чогось неявленого, «відшукуючи істину». Він писав: «Дітьми ми живемо за уявою (χατὰ φαντασίαν), а уявляюча частина душі — в образах, формах і такому іншому... Якщо ж міф є образом істини, а душа — образом передуючих їй начал, природно душа (ἐχθρὸς) радіє міфів як образ образу». Необхідно також звернути увагу на виділення Прокломом міфів «божественно-шалених», які, на думку деяких дослідників, визначають апологію «дивних» і «невідповідних» символів Старого Заповіту у Псевдо-Ареополіта.

Іншою стороною тлумачення міфа стає алегорія. Після Платона і стоїків, представників середнього платонізму, включаючи ексегетів, таких, наприклад, як Ориген і Григорій Ниський, традиція алегорези через середньовіччя та Відродження сягає епохи барокко. Герменевтичному методові, орієнтованому на дешифровку інсказань, випало довге життя. Докладніше про історію розвитку тлумачення міфів у неоплатонізмі див.: Аверинцев С. С. Неоплатонизм перед лицом Платоновой критики мифопоэтического мышления // Платон и его эпоха.— М., 1979.— С. 83—97.

¹⁸ Проблеми діалогу і діалогізму розглядаються у багатьох роботах радянських дослідників. Перелік найцікавіших з них див. у примітці № 10 до статті Д. П. Кирика у цій збірці. До них треба додати публікацію В. А. Андрушко «Гуманістичний діалог і діалогічний метод Платона» (Пробл. философии.— 1981.— Вып. 54.— С. 54—62), де здійснено порівняльний аналіз вирішення цих проблем Платоном і гуманістами Відродження.

¹⁹ Чижевський Д. Філософія Сковороди.— Варшава, 1934.— С. 26.

²⁰ До подібних ідей приходять і Л. С. Вигодський, до того ж приблизно у той самий час (Вигодский Л. С. Мышление и речь.— М., Л., 1934).

²¹ Wittgenstein L. The Blue and Brown Books.— Oxford, 1978.— Р. 25 (цит. за: Касавин Н. Т. Познание в мире традиций.— М., 1990).

²² Цікаво, що Кант розуміє рефлексію як стан душі, який дає змогу обґрунтувати суб'єктивні умови, джерела пізнання, співвідносячи уявлене з видимим, а Фіхте знаходить у рефлексії свободу щодо творення, тому до першої свідомості додаються свідомість творення, саморефлексія. Саморефлексія фактично й є філософією, само-свідомістю, хоча й розглядає свідомість із певних — над-свідомих — засад: її ін-

тенцією є рефлексія разом із смисловими зв'язками об'єктів, на які остання спрямована.

³ Метод Сократа — «маевтика» — метод породження нового розуміння істини, у Сковороди — народження себе як істини.

²⁴ Для нашого дослідження необхідно також звернути увагу на історію становлення цієї своєрідної форми фіалого, започатковану кініками, яка має назву діатриби (σκιρτήριον). Стародавні автори називали цим терміном тільки усну проповідь, хоча величезна кількість моралістичної «учительної» літератури формувалася під її впливом і засвоювала її техніку. Техніка ця передбачала свірдівну імітацію діалогу у вигляді коригуючої «бесіди», коли той, хто вів розмову, «передражнював», копіював інтонаційність уявного опонента, а потім відповідав на його питання та заперечення. Проникнення діатриби до християнської проповіді очевидне: саме слово *оріліа*, вживане як один з синонімів діатриби, дає ім'я церковній «гомилетичі», найвідомішими майстрами якої були Василь Кесарійський і Іван Золотоуст.

Найраніші приклади редукованої діалогічності, прихованого двоголоса, іронічної імітації можна знайти ще в посланнях ап. Павла: «Ось ти звешся юдеєм і спиращся на Закона, і хвалишся Богом, і не знаєш волю Його, і розумієш, що каже, навчившись із Закону, і маєш певність, що ти провідник для сліпих, світло для тих, хто знаходиться в темряві, виховник нерозумних, учитель дітям, що ти маєш зразок знання й правди в Законі» [Рим., 2, 17—20]. Найхарактернішими рисами діатриби є орієнтація на критичне відношення до світу, прагнення до гострої постанови радикальних етичних питань і безкомпромісного їх вирішення, перевага дидактичності, напружена, суха, але водночас жива і розкована інтонація, обігрування живої «присутності» опонента (слухача чи читача). Докладніше про діатрибу див. у творах С. С. Аверинцева «Плутарх и античная биография» (М., 1973.— С. 104—105, 152), «Поэтика ранневизантийской литературы» (М., 1977.— С. 212, 286—287), «Школьная норма литературного творчества в составе византийской культуры» (Проблемы литературной теории в Византии и латинском средневековье.— М., 1986.— С. 23).

²⁵ Сковорода спрямовує бесіду, чітко визначаючи її предмет, вихідне положення: «Половину здѣлал, кто хорошо начал» [2, 1, 320].

²⁶ «Скажи с Паулом: «Вѣм челоуѣка». Нашел я человека. Обрѣтох Мессію, не плотнаго кумира, но истиннаго Божіею во плоти моеѣ челоуѣка» [2, 1, 182] (див. також 2 Кор., 12, 2—4).

²⁷ Аврелий Августин. Исповедь. Кн. 10 // Одисей 1989.— М., 1989.

²⁸ Звеселення, утіха, насолода, радість.

ПРОБЛЕМА БОГА І СВІТУ В ТВОРАХ Г. С. СКОВОРОДИ

Проаналізувавши вживання у творах Г. Сковороди понять Бога і світу, видимої і невидимої натур, які, на його погляд, перебувають у «неслитном соединении», автор статті визначає їх відносини як іманентний трансценденталізм.

Чим частіше ми повертаємося до творів Г. Сковороди, тим більше на зміну первісному враженню про простоту і навіть примітивність його основних тверджень приходять розуміння неординарності, складності і багатогранності

© В. М. Нічик, 1992

ISBN 5-12-002850-0. Сковорода Григорій ..., Київ, 1992

вчення цього мислителя. Хоча воно викладене так, що доступне і неосвіченим людям, і вченим, кожен черпає з нього відповідно до своїх інтелектуальних, духовних, моральних здатностей. Але міра осягнення сенсу творів Сковороди залежить не лише від індивідуальних можливостей, а й від розвитку науки і суспільства в цілому. З плином часу, суспільними змінами, розвитком досліджень спадщини мислителя в контексті історії вітчизняної і світової духовної культури у ній розкриваються і висвітлюються грані і пласти, які не помічалися раніше.

У творах Сковороди безліч елементів і конструкцій, які були й у попередніх мислителів, що жили в добу античності, середньовіччя, Відродження, Реформації, раннього Просвітництва. Але наявність цих елементів не позбавляє його твори оригінальності, не перетворює їх на еkleктичну, строкату суміш, бо ці елементи використовуються мислителем лиш як будівельний матеріал для творення нового, неповторного вчення. І чим більше ми заглиблюємося в аналіз будь-якої проблеми в творах Сковороди, тим наочніше бачимо її зв'язок з попередніми вченнями і водночас краще розуміємо унікальність і неповторність її сковородинівського тлумачення, повніше усвідомлюємо її невичерпність і загальнолюдську значущість. Це цілком стосується і проблеми Бога та світу в творах філософа.

До аналізу семантики поняття Бога в розумінні Сковороди автору цієї розвідки вже доводилось звертатися в інших публікаціях у зв'язку з дослідженням поміченої близькості мислителя в розв'язанні багатьох питань до ідей Реформації. Було виявлено, що він розумів Бога досить неортодоксально, допускаючи певні відходи від догмату Трійці. Цей догмат є одним із найважливіших у християнстві, його визнають навіть послідовники Лютера, Кальвіна, Цвінглі, заперечують же тільки представники найрадикальніших напрямів Реформації — антитринітарії, аріани, польські брати, соцініани, численні громади яких були поширені і в Україні в XVI—XVII ст.

Бог у Сковороди послідовно є один, він — невидима духовна натура всього сутого, все вміщує і наповнює. Саме тому він не може мати ні антропоморфних рис, ні іпостасей. «Тройца во единицѣ и единица в тройцѣ,— пише Сковорода,— быть не может, развѣ единица. Но кто же один, токмо един Бог... Едино начало, а началная единость всю тварь предваряет...» [2, 2, 153]. Цей єдиний Бог у творах Сковороди є розлитий в універсумі дух, космічний розум, добро і краса, він має деякі спільні риси з платонівською світовою душею і в певному розумінні є ближчим до хри-

стіянського Бога-Отця, ніж до інших його уособлень. Говорячи про Христа, мислитель акцентує на його людській природі, розглядає як посередника перед Богом, як зразок для наслідування, мудру людину. Він порівнює Христа з афінським мудрецем Епікуром, називає його «нашим рабином» і навіть «нестаріючим Купідомом». Цим Сковорода звужує сферу божественного і повертає частину обожнених і відчужених творчих потенцій людини їй самій. Подібний шлях вже був проторений реформаторами. Відомо, що ті з них, котрі заперечували догмат Трійці, поділялись на тридействів. (Бог-Отець, Бог-Син і Бог-Дух Святий є трьома Богами), дитеїстів (богами є лише Бог-Отець і Бог-Син) та унітаріїв (існує лише Бог-Отець, Христос є людиною, а Святий Дух є даром Божим). Саме з їхнім вченням має чимало спільного і те розуміння Бога, що наявне в творах мислителя.

Проблема Бога посідає центральне місце у творах Сковороди передусім тому, що є водночас проблемою людини. Адже Бог у середньовічних монотеїстичних ученнях — це відчужений історичний суб'єкт, людина з її сутнісними силами. Але мислитель знімає дане відчуження не так, як гуманісти доби Відродження, що реабілітували тілесну природу людини та наполягали на гармонії її душі і тіла. Навпаки, подібно до реформаторів він звеличує в людині духовне начало, за яким вона є образом і подобою Бога, підносить його над матеріальними й тілесними стихіями та прагненнями. Сковорода долає відчуження Бога і людини, підносячи людину до Бога, зближаючи їх на основі духовності. Через моральне самовдосконалення і самопізнання людина відкриває в собі внутрішню, істинну людину, досягає Царства Божого на землі, стає сином Божим. Це процес переображення або теозису, розкриття якого є, на нашу думку, основою вчення Сковороди.

Та цим не обмежуються в творах Г. Сковороди перегаки з ідеями реформаторів. Кожен, хто уважно прочитає його роздуми над проблемою Бога, помітить, що згідно з поглядами мислителя церква не відіграє жодної ролі у наближенні людини до Бога. Це наближення може бути наслідком лише індивідуальних зусиль і наполегливої, напруженої морально-духовної праці. Як і реформатори, він вельми скептично ставився до церковних перепопідей, таїнств, церемоній, обрядів і подібно до них найвищим авторитетом, улюбленою книгою вважав Біблію. Сковорода здійснює її демократично-критичну інтерпретацію, використовуючи певні ідеї раннього християнства.

Розв'язуючи проблему Бога, мислитель опирався на певну релігійно-філософську систему принципів, яка була вироблена демократичним напрямком в українській культурі, зокрема Іваном Вишенським, Ісаєю Копинським, Віталієм з Дубна, що так чи інакше у своєму вченні тяжіли до реформаційних ідей, а також наступними мислителями: Кирилом Транквіліоном-Ставровецьким, Данилом Тупталом та іншими. Всі вони критикували і не приймали тогочасного суспільства, виступали за рівність і свободу, ідеалізуючи раннє християнство, вимагали зречення світу пересиченої плоті, підносили в людині її духовне начало, висували принцип самопізнання, морального вдосконалення, вбачаючи в його реалізації шлях до єднання з Богом. У кожного з цих мислителів ми знайдемо ідеї множинності світів і двонатурності всього сутого.

Однак близькість Сковороди в розв'язанні багатьох кардинальних проблем, передусім Бога, людини, суспільства до реформаторів, звичайно, не є достатньою підставою для зарахування його вчення до філософії доби Реформації. У творах мислителя, мабуть, є не менше переосмислених ідей античності і середньовіччя, ніж ідей Реформації, на які він спирався. Але вихідна основа — це ще не суть учення, бо в ньому Сковорода пішов значно далі попередників і не лише розвинув залишене ними, а й був співзвучний ідеям сучасників і наступників.

За останні роки завдяки проведеним дослідженням та публікаціям їх результатів ми звикли розглядати Сковороду як мислителя етико-антропософського спрямування, що був предтечею філософії серця і, відповідно, певних ідей у творах П. Юркевича, Л. Толстого, Ф. Достоевського, В. Соловйова, М. Булгакова. Але будь-яке етичне вчення мусить спиратися на більш широкі філософські засади і виводитися з них. Сковорода це розумів, тому його роздуми не менше, ніж до проблеми людини, її смисложиттєвих орієнтацій, були звернені до пошуків осьових засад, основ, начал. З цим пов'язані космізм філософії Сковороди, його намагання зрозуміти універсум все-на-все. Принагідно зауважимо, що саме пошуками кодів світобудови зумовлюється і те велике значення, яке надається в творах Сковороди числам, особливо одиниці, трійці, четвірці, сімці та ін. У творах мислителя є великі пасажі, сповнені числових символів, які не зрозумілі й досі і від яких ми соромливо відвертаємо очі, вважаючи їх даниною містиці. Однак вони виводять його вчення на пошуки космічних першоначал, гармонії універсуму, пізнати які прагнули не лише сучасні Сковороді масони, зокрема розенкрейцери, а й орфічні та

піфагорійські школи, вавілонські та єгипетські жерці, які у цих езотеричних числах фіксували, можливо, якісь найважливіші знання щодо основ світобудови, людського життя та історії, що залишилися від працивілізацій або й мали позаземне походження.

Сковорода йде до осягнення основ універсуму через розкриття смислів, закладених у понятті «природа». Це поняття є найзагальнішим у філософії мислителя, позначаючи і Бога, і світ матеріальних речей одночасно. Воно об'єднує як буття універсуму, його позаземних, космічних основ, так і сутого, буття кожної речі, з безлічі яких складається універсум. Ключем до розуміння природи в творах Сковороди є вчення про дві натури. Це вчення, що йде від стоїків, а можливо, навіть із більш ранніх часів, було відоме в часи укладання Біблії, зокрема відобразилось у поняттях про «внутрішню» і «зовнішню» людину в Новому Заповіті. Ідея двонатурності сутого, звичайно, не була новою й в Україні, вона набула значного поширення у всьому східнослов'янському світі, її вживали й вітчизняні попередники Сковороди в XVII—XVIII ст., в тому числі вже названі Кирило Транквіліон-Ставровецький, Данило Туптало (Дмитрій Ростовський) та інші.

Все суте, за Сковородою, має дві натури: видиму й тілесну, невидиму й духовну. Саме друга є «миром первородним», космічним й індивідуальним началом, джерелом буття і руху. «Божественные мистагоги,— пише Сковорода,— или тайноводители приписывают начало единственно точию Богу. Да оно и есть так точно, если осмтрѣтся. Начало точно есть то, что прежде себе ничего не имело. А как вся тварь родится и исчезает, так конечно нечто и прежде ее было и после нее остается. Итак, ничто началом и концом быть не может. Начало и конец есть то же, что Бог или вѣчность. Ничего нет ни прежде ее, ни после нее» [2, 2, 12]. Отже, проблема Бога у Сковороди — це проблема не тільки людини, природи, а й основних засад буття.

Ідея двонатурності сутого, або подвійної його природи, що її розвиває Сковорода в своїх творах, як зазначено, спиралась на більш ніж тисячолітню філософсько-богословську традицію християнства, що, ймовірно, йшла ще з прадавніх віків. Вона торкалась розуміння не лише людини, самого Христа, а й загальніше — способу буття начала. Зокрема, у христології при розгляді суб'єкта у Христі він визначається і як істинна, досконала людина, і як істинний, досконалий Бог. У цьому визначенні втілений підхід до глибоко діалектичної ідеї про єдність протилежностей. Обидві природи суб'єкта Христа проголошується і невід-

дільними, і незлитими; їхня єдність як співбуття вже наявна, але вона не доводиться до взаємопроникнення протилежностей. Невіддільність і незлитість начала (невидимої природи) і того, в чому вона є началом (видимої природи, речей, світу), стає у Сковороди сутнісним визначенням способу буття Бога як начала. Говорячи про Христа переважно як про людину, Сковорода вважає, що невіддільність і незлитість невидимої природи щодо видимої прип'ятання тільки одному безособовому Богові, поняття якого для позначення начала вживається мислителем у більш абстрактному філософсько-теософському розумінні, ніж у традиційному християнстві.

Мислитель постійно підкреслює невід'ємний зв'язок видимої і невидимої природ у кожному сутому або речі. Ні одне без одного, ні саме без обох природ не може бути. Однак, хоча невидима натура є началом, це начало є не стільки креаційним, генетичним, створюючим, скільки логічним й аксеологічним, воно не породжує тіло, але в поєднанні з ним є головним, визначальним, подібним до плану архітектора щодо будівлі, реалізованому в ній. Воно є логосом-словом, що існує в речах, забезпечуючи софійність світу, його одухотвореність і розумність. Софійність світу є не що інше, як насиченість його логосом-словом, присутність божественного начала в тілесній природі, або Бога в речах.

Оскільки невидима натура, за Сковородою, існує лише у видимій, то остання є мовби тінню, не віддільною від того, тінню чого вона є. Звертаючись до платонівських образів, мислитель порівнює видиму й невидиму природи з яблуном та її тінню. Яблуно є стала, а тінь то збільшується, то зменшується. Але коли зникає якась тілесна річ, то її небуття не є абсолютним: уже в процесі її зникнення народжується нова — кинуте в землю зерно, переставачи бути зерном, стає стеблом і колосом. Тілесна, речовинна природа перебуває в постійному кругообігові. Причиною і саморушійною силою універсальної змінюваності речей є наявна в них невидима натура. Це означає, що тілесна, матеріальна природа через поєднання з невидимою, духовною також не має просторових і часових обмежень в своєму існуванні і русі, а є безконечною і вічною. Матерія вічна, говорить Сковорода.

Звичайно, подібні твердження використовувались у вітчизняній філософії для розвитку різноманітних напрямків, в тому числі матеріалістичних. Але, проголошуючи вічність матерії і невіддільність духу від тіла, сам Сковорода не був матеріалістом. Не був він і дуалістом. Вічний і нество-

реній матерії він не надає статусу самостійного начала, чи субстанції. Двонатурність не означає у нього двоначальність, первинним і визначальним є лише невидима натура — Бог, саме його він послідовно називає началом.

Існуючи в одному сутому, невидима і видима природи перебувають у постійній взаємній боротьбі. Тіло воює з духом, а дух — з тілом. Це зумовлюється їхньою цілковитою протилежністю. Адже видима натура є уособленням множинності, неправди, зла. «Истиною не бывала плоть никогда», — пише Сковорода. — «Плоть и ложь — одно то же. А любящий сего идола есть и сам таков же. А когда плоть есть ложь и пустошь, тогда она не есть человек» [2, 2, 163]. Невидима натура є єдина, істинна, добра, прекрасна. Звідси випливає їхня взаємна негачія. Якщо видима натура є ніщо для невидимої, то й остання також є ніщо для видимої. Вони мають різну суть, різну аксеологічну визначеність, закони однієї не придатні для другої. Однак, перебуваючи в одному сутому, вони існують так, що не можуть бути одне без одного і становлять єдність, але таку, в якій тіло не є духом, а дух — тілом. Видима й невидима природи в сутому не є сумішшю, а утворюють, як говорив Сковорода, «неслитное соединение». Це твердження має принципове значення для розуміння філософії Сковороди і на нього досі ще не зверталась достатня увага.

Хоча дух і тіло, утворюючи природу і як універсум, і як кожне саме, необхідні для їхнього буття, лише невидимую природу Сковорода називає істинним буттям. Цілком очевидно, що істинність тут розуміється не як логічна (відповідність людських понять зовнішнім речам) і не як метафізична (відповідність речей поняттям і архетипам у божественному розумі), оскільки Бог, невидима натура є не понад світом, не за його межами, а в ньому самому. Істина явно онтологізується, перебуває в самому сутому як його невидима, духовна сутність. «Не думаешь ли», — говорить Сковорода, — «сыскать что ни есть такое, в чем бы Бог не правительствовал за голову и вместо начала? Но может ли что бытие свое, кроме его иметь? Не он ли бытием всему? Он в дереве истинным деревом, в траве травой, в музыке музыкою, в доме домом, в тьме нашем перстом новым есть тьлом и точностью или главою его. Он всячиною есть во всем, потому что истина есть господня, господь же, дух и Бог — все одно есть» [2, 1, 165].

Але коли Бог, чи невидима натура, в дереві є істинним деревом, у траві — істинною травой, в музиці — істинною музыкою, то виникає питання: скільки існує богів — один чи стільки, скільки є речей, або, що те саме, чи істинність

невидимої натури дерева, трави, музики є різною чи однакою в усіх цих різних речах? Сковорода передусім вважає, що невидима натура, божественна мудрість й істина єдині в усіх сутях: «Разнообразная премудрость божія в различных в стовидных, тысящеличных ризах и в царских, и в сельских, в древних и нынѣшних, в богатых, в нищих и в самых подлых и смешных одеждах, аки крын в терніи, сама собою все украшая, является едина и тажде». Проте невидима натура, будучи однією і тією самою в усіх сутях, є і відмінною у кожному з них. Вона «как един змій вьется, развивается в разные формы» [2, 2, 55]. «Сін форми у Платона,— зауважує мислитель,— називаються идеи, сиречь видѣнія, виды, образы. Они суть — первородныи мыры нерукотворенные». Ідучи за платонівською традицією, він говорить, що «божіє естество, куда знаменієм своим ведет тварь, есть форма» [2, 2, 139].

Оскільки в суті своїй невидима натура є «єдина и тажде», а в проявах — різноманітна, то можна подумати, що її відмінність у кожному сутому зумовлена тією особливою видимою, тілесною природою, з якою вона поєднана. Але, виявляється, це не так: не матерія є джерелом різноманітності або принципом індивідуації невидимої натури, а вона сама є для себе в цьому причина і «самодвижущаяся причина». Це розуміння закономірно випливає з визнання принципової відмінності і «неслиянности» натур. Кожна з них по-своєму є і єдиною, однорідною, і різноманітною. У цьому Сковорода значно відходить від своїх учителів — Георгія Кониського, Симона Тодоровського та інших професорів Києво-Могилянської академії, які стверджували, що матерія всіх речей є однорідною, складається з безконачно подільних корпускул, а джерелом індивідуації є форма, що забезпечує різноманітність речей світу.

Невидима і видима натури співвідносяться у Сковороди як внутрішнє і зовнішнє. Однак, як впливає з його, глумачень, не все зовнішнє і внутрішнє є завжди одне щодо одного сутністю та явищем. За словами самого Сковороди, Бог перебуває в тілесній природі, як горіхове зерня в шкаралупі, як тіло людини в ризах, одягу, як світосяйна іскра в крем'яху. Проте тіло не є сутністю одягу, одяг не є виявом тіла. Шкаралупа не є виявом зерня, а зерня не є сутністю шкаралупи. Подібно до цього й Бог як дух не є сутністю тілесної природи, а остання не може бути його виявом і взагалі духовною, оскільки поєднання обох натур, за Сковородою, — «неслитное соединение». Кожна з них має свою сутність, яка не переходить в іншу, а також відповідно до своєї традиції — сутності та їхні вияви.

І ризи, і шкаралупа, і плоть є межа, границя, перешкода, завіса, які треба перейти, відринуті, розбиті, щоб побачити і збагнути сутність духу. Якщо явище відкриває свою суть, то ризи шкаралупа не відкривають, а приховують, закривають те внутрішнє, що є під ними.

Ідучи за логікою сквородинівських текстів, його вчення про дві натури можна назвати пантеїстичним. Але пантеїзм має безліч різновидів і відтінків. Сутність і специфіка пантеїзму Сковороди визначаються принциповими твердженнями його вчення, про які йшлося у даній статті. Він називає Бога природою і пересаджує його з неба у світ речей. Бог не поза світом і не над ним, а в ньому. Проте мислитель не лише поєднує, а й розмежовує, розділяє духовне і тілесне. Духовне є началом «правительствующим». Твори Сковороди спрямовані на піднесення і звеличення духовного і водночас сповнені пристрасних інвектив проти всього тілесного й плотського. «Заплевана от меня мір, плоть і діавол,— говорить він,— со всеми своими советами» [2, 2, 8]. Іще: «Сжечь утробы по Мойсеевому повѣленію и умертвить уды, составленные с праха, есть то же. Сие все бывает вѣрою, сирѣчь помышлять себе,— мертвым убо быти по плоти, живым же по богу» [2, 2, 68].

Це одночасне переміщення Бога в тілесну природу і відмежування від неї дає змогу характеризувати пантеїстичне вчення Сковороди як іманентний трансценденталізм. Як відомо, такий трансценденталізм буває натуралістичним і гносеологічним. Сковорода належав до першого з них, Кант — до другого. За Сковородою, Бог, невидима натура іманентні природі, речам, сутому і водночас не переходять у них, не злиті з ними, а продовжують бути відокремленим в них духом, чимсь, що «завесою сокровенное и дверью затворенное» [2, 2, 55]. Щоб добратись до нього, треба відкрити завісу, відчинити тілесні двері, тобто перейти межу, зробити певний трансцензунс.

Зауважимо, до речі, що боги античної міфології не були трансцендентні світові, хоча й жили на Олімпі. Вони постійно вмішувались у справи природи і людей, одним допомагали, іншим перешкоджали. Та й самі вони, як і ті бліді тіні, що перевозив Харон, ще не були духовні. Монотеїстичний бог раннього середньовіччя, хоча й визнавався духом, зберігав чимало антропоморфних рис. До того ж він весь час продовжував процес творення, зберігання, опіки світу, був причиною всіх його явищ і дій, так що навіть волосина з голови людини не могла впасти без його волі. Лише з розвитком вчення про вторинні причини та їхню відносну самостійність Бог все більше почав розглядатись

як позасвітове духовне творче начало. Саме на цей період припадає найбільш активна розробка понять про найуніверсальніші вищі визначення буття, які стали розумітись як властивості Бога — суте (ens), єдине (unum), істинне (verum), благе (bonum) — і були названі трансценденталіями. Їх розробка відображена у творах Альберта Великого, Фоми Аквінського, Дунса Скота. За допомогою уявлень про вторинні причини і системи розроблених понять (трансценденталій) Бог все більше почав виводитись за межі створеного ним світу, ставитись над ним, вважатись лише його першоосновою і першопричиною. Це був шлях до деїзму. Але був й інший шлях: ототожнення Бога з субстанцією, перенесення його в природу, замкнення його в речах, тобто шлях до пантеїзму. Обидва ці шляхи трансценденталізації Бога були пов'язані з перетворенням теософії на філософію, з формуванням найзагальніших понять, що замінили і зняли поняття Бога, зокрема поняття філософського абсолюту, про яке можемо напевно говорити в світовій філософії лише з XVIII ст. Філософія Сковороди відображає ці, сучасні йому процеси і рухається в їх річищі.

Звичайно, трансценденталізм пов'язаний не лише зі встановленням якихось меж, а й з пошуками засобів і методів їх подолання. Незважаючи на тезу про «неслитність соєдинення», тобто про розмежування натур та їх взаємну непроникливість, Сковорода говорить і про те, що Бог постає в речах, що він пронизує їх, що світ є прекрасним храмом промудрого Бога [2, 2, 137], що й сам Бог є світлом, «солнушком», яке висвітлює природу. Сковорода знаходить шлях до зв'язку і руху між двома розмежованими натурами, який викладає у вченні про світи.

У творі «Диалог. Имя ему — Потоп зміин» Сковорода говорить про існування трьох світів [2, 2, 137]. Це, як відомо, світ загальний і «обительный», в якому живе все народжене. «Сей составлен из безчисленных мир — миров и есть великий мир». Далі йдуть малий світ, мікрокосм, або людина, і символічний світ — Біблія. З допомогою емблем, ієрогліфів, фігур, символів Біблія дає змогу людині, наділеній розумом, рухатись від тілесної природи до духовної і невидимої: «Весь символичный мир устроен в течение к божественному центру» [2, 2, 21]. Саме Біблія є «проход, переход, исход и отход» від однієї природи до другої.

Оскільки цій проблематиці присвячені й інші статті, обмежимося кількома зауваженнями. Поняття «світ» («мир») і «натура» Сковорода іноді вживає в одному значенні. Говорячи про три світи, мислитель поряд з цим вживає поняття множинності, безконечності світів. У своїх творах він

виходить за межі визнання трьох світів, імпліцитно у нього виразно наявний і четвертий світ — суспільство, соціум, яке мислитель у свій час міг знати лише як світ соціальної несправедливості, визиску, зла, розкоші і розпусти. Саме про цей світ він і міг сказати, за словами М. Ковалинського, як «Мір ловил мене, но не поймал» [2, 2, 473]. Адже ні макро-, ні мікрокосму, ні Біблії це не могло стосуватись. Наявність цього світу визначається й у попередній філософській традиції на Україні, зокрема у Кирила Транквіліона-Савроговця.

Проблема природи, особливо невидимої, чи Бога, є однією з центральних у творах Сковороди. Вона охоплює і проблему начала універсуму, і проблему духовності людини, і проблему потаємних божественних смислів, які розкриваються через символіку біблійських книг. Осягаючи ці смисли, підносячись щаблями духовності і моралі над світом тілесних речей, людина єднається з Богом, всесвітнім розумом. Проблема Бога у Сковороди є великою мірою і проблемою людини. Це пояснює, чому мислитель став предтечею багатьох концепцій і вчень в українській і ширше — східноєвропейській філософії, в тому числі кінця XIX — початку XX ст., зокрема вчення про ноосферу В. І. Вернадського.

КОНЦЕПЦІЯ БОГА У ФІЛОСОФІЇ Г. С. СКОВОРОДИ ТА ЇЇ ЗВ'ЯЗОК З ПОПЕРЕДНІМ РОЗВИТКОМ УКРАЇНСЬКОЇ ДУМКИ

У статті розглядається концепція Бога у філософії Г. С. Сковороди та прослідковується її зв'язок з попередньою українською духовною традицією, а також акцентується увага на тих елементах цієї концепції, що пов'язують її з новоевропейською філософською думкою.

Починаючи з середини 70-х років серед учених-гуманітаріїв спостерігається підвищений інтерес до спадщини Г. Сковороди. Цей інтерес до особи і духовного надбання видатного українського мислителя, якого не знала українська думка з часу нового «відкриття» Сковороди наприкінці XIX — на початку XX ст., продовжує поглиблюватися, актуалізуючись у нових літературознавчих і філософських дослідженнях, художній творчості й навіть кіномистецтві. І пояснюється він, як нам видається, двома причинами. По-перше, усвідомленням необхідності вирішення проблеми самопізнання, перед якою опинилося наше суспільство в період внутрішніх духовних потрясінь, глобальної пере-

© Я. М. Стратій, 1992

оцінки цінностей, звільнення від ідеологічних міфів та інтелектуальних домислів. Таке звільнення неможливе без заглиблення в історію української і ширше — східнослов'янської філософської думки, в тому числі у творчість Сковороди, що був першим українським філософом, який найбільш концентровано виразив цю проблематику. Окрім того, духовна спадщина мислителя містить ідеї, які в разі їх переосмислення в контексті сучасної епохи можуть бути використані для подолання духовного занепаду народу, морального оновлення й очищення людини. По-друге, поглиблений інтерес до творчості Сковороди впливає з потреби визначення, радше, усвідомлення нашою наукою його справжнього місця в історії української та світової філософської думки.

У даній статті, спостерігаючи за еволюцією уявлень про Бога в українській філософській думці від кінця XVI ст. до Сковороди включно, хоч би тезово висловимо деякі міркування з приводу того, що у сформованому мислителем понятті Бога свідчить про його зв'язок з попередньою філософською традицією, а що споріднює його вчення з філософією Нового часу.

Концепція Бога в творах книжників Острозького культурно-освітнього центру (кінець XVI — початок XVII ст.) відображала православну інтерпретацію основоположного християнського догмата Трійці, пов'язаного, у свою чергу, з неоплатонівською традицією. Згідно з цією інтерпретацією аналогом Єдиного «безпередпошлюкового» породжувального принципу, як відомо, вважався «безпочатковий Отець». Ум, що виявляв самототожність Єдиного і повноту смислового змісту, трансформувався у Сина-Логоса, себто розумівся як божественний Смысл або Слово, в якому розкривала себе безмовність Вітця. А душа, що оживляла світ і поєднувала смысл із життєво-стихійним принципом становлення, відповідала животворячому Духові, наділеному ознаками всюдисутності і всеохоплюваності. За наявності трьох іпостасей божественне начало мислилося як одне. На відміну від неоплатонівської тріади, де Ум-Розум розглядався як сутність нижчого щодо Єдиного порядку, а душа — нижче Розуму, в структурі християнської Трійці (передусім у її православному тлумаченні) відсутній принцип субординації, стверджується «рівночасність» усіх іпостасей¹. Внаслідок цього Бог приходить у світ в усій повноті, а не у вигляді слабкого випромінювання, як гадали неоплатоніки. Так розумів Бога і Клірик Острозький: «Один Бог отец Слова живого, премудрости і моци полный, кшталт вѣчной бытности досконалий, отец одного Сына, і один

Господь, один от одного, Бог от Бога, подобие и кшталт Божества, и слово skutecznoe, премудрость вседержительная, всѣх створитель, и моць творительная всего створенья, Сын правдивый правдивого Отца, невидомый невидомого, несказительный несказительного, нескверный нескверного, всегда бытный всегда бытного... Один Бог, который перед всеми и над всеми и в всѣх»².

Бог в уявленні Клірика Острозького водночас трансцендентний та іманентний. Корені цієї концепції трансцендентності та іманентності божественної першооснови, наявної у творах острозьких книжників, сягають учень ранньохристиянських мислителів та представників патристики. Її метою було, з одного боку, максимально піднести християнського Бога, віддалити його від світу, де античність розмішувала своїх богів, поставити його над світом, а з другого — надати йому властивості невидимої присутності у світі для одухотворення й освячення тілесного, матеріального, тобто відкриття останньому можливості досягти духовності, шляху до світла³. Водночас ця концепція аж ніяк не знімає принципової настанови і ранньохристиянських мислителів, і книжників Острозького центру на розведення земного і небесного, Бога і світу, на протиставлення тіла духові. З цієї причини, на наше переконання, спроби вивести з християнської концепції трансцендентності та іманентності божественної першооснови, властиві ренесансному гуманізмові, натуралістично-пантеїстичні тенденції ототожнення божественного і природного, що часом трапляється у нашій науковій літературі⁴, є значним перебільшенням.

Якщо розглядати поняття Бога, наявне в острозьких книжників, то воно визначається здебільшого тим, що підкреслює марність пізнавальних зусиль людини, її максимальну залежність від таємничих і неконтрольованих сил. Натомість у понятті Бога, сформованому в лекційних курсах багатьох професорів Києво-Могилянської академії, на передній план постає уявлення про певну приступність для людського пізнання наслідків Божої діяльності як здійснюваної ним згідно з ідеями його розуму.

Відомо, що християнська теологія не сприйняла язичницького поняття світової Душі і розглядала природу не як її втілення, а як творіння Бога. У процесі еволюції розуміння Бога від середньовіччя до Нового часу зростає значення поняття світової Душі і відповідно третьої іпостасі Трійці, ототожнюваної з поняттям природи.

Тенденція поєднувати у понятті природи неосяжне надсвітове начало зі смислороджувальним і життєво-стихій-

ним принципом становлення спостерігається в філософських курсах професорів Києво-Могилянської академії. Так, І. Гізель визначає природу як її творця, себто Бога. По-друге, природа, каже він, є універсальністю створених речей, тобто сукупністю ідей Божого розуму, що відображають смисловий і буттєвий бік цих речей. По-третє, вона вважається також сутністю кожної речі. І нарешті, є внутрішнім принципом фізичного руху⁵, або сутністю в становленні, також рухомою ідеєю, що є началом руху для будь-якої речі, тобто сутністю, аналогічною Душі, яка в процесі свого руху все одухотворює, забезпечуючи всюдисутність Бога. Гізєлівське поняття природи відображало характерне для більшості натурфілософських курсів Києво-Могилянської академії розуміння християнської Трійці. Наслідком такого розуміння, як і в західній схоластиці, було створення картини світу на засадах неоплатонізму, ускладненого аристотелівським вченням, а саме: на фоні теорії абсолютної особистості, що уявлялася творцем будь-якого буття і життя з нічого, на фоні інтерпретованих на платонівський лад середньовічних універсалій дається детальна розробка індивідуального буття, розуміння форм набуває матеріально-пластичної спрямованості, формулюється специфіка людської особистості⁶. Уявлення про животворячий Дух, об'єднаний у понятті природи з надсвітним началом і сукупністю створених ним прообразів речей, з одного боку, а з другого — з матеріально-пластично зрозумілими індивідуальними формами особистого й одиничного буття, а також осмислений як внутрішній принцип фізичного руху, інакше кажучи, як сутність у становленні, свідчило про значну еволюцію середньовічного розуміння природи як «творіння з нічого».

Витлумачене таким способом поняття християнського животворячого Духа було трансформоване філософією Нового часу в поняття духовної субстанції, або духовного начала, якому протистояло начало матеріальне. Більше того, винесення духовного начала за межі природного світу давало змогу перетворювати останній у простий механізм, об'єкт людського розуму, що найбільш послідовно постало у картезіанському вченні⁷.

Учення Сковороди про Бога було одним з етапів трансформації середньовічного поняття Бога відповідно до уявлень Нового часу у філософській думці України. Бог перетворюється у нього у єдине духовне начало, або «натуру», який у сквородинівській структурі світу протиставляється «натура» матеріальна. «Весь мър,— говорить Сковорода,— состоит из двоих натур: одна видима, другая невидима.

Видима называется тварь, а невидимая — Бог. Сія невидимая натура, или Бог, всю тварь проникает и содержит вездѣ и всегда был, есть и будет. Напримѣр, тѣло человеческое видно, но проникающий и содержащий оное ум не виден» [2, 1, 145].

Для філософії Нового часу було характерним уявлення про природу як всеохоплююче гармонійне ціле, елементи якого, включаючи людину, пов'язані єдиним ланцюгом взаємодії, що функціонує як вічний і незмінний закон. Не менш поширеним було бачення світу як своєрідної божественної машини, взаємодія частин якої підпорядкована жорсткій детермінації. Елементи такого уявлення про світ як машину трапляються у творах Сковороди: поряд з такими образами Всесвіту, як «радісний дім вічного», «прекрасний рай у безлічі садів» тощо, Сковорода досить часто для характеристики світу використовує образ машини, або «машинища, з машинок складеного». При цьому він стверджує, що «блаженнѣйшая натура, или дух, весь мър, будто машинистова хитрость часовую на башнѣ машину, в движеніи содержит и, по примѣру попечительного отца, сам бытіем есть всякому созданию. Сам одушевляет, кормит, распоряжает, починает, защищает и по своей же волѣ, которая всеобщим законом, или уставом, зовется, опять в грубую матерію, или грязь, обращает, а мы тое называем смертію» [2, 1, 146].

У сквородинівському понятті Бога синтезувалися традиційні і модерністські (як на епоху Нового часу) інтерпретації. По-перше, властиві механіцизму елементи уявлення про Бога-Творця як механіка, який, перебуваючи у незлитій єдності зі світом-механізмом, забезпечує ритмічну роботу останнього. По-друге, його розуміння як «математика или геометра, потому что непрестанно в препорціях или размѣрах упражняется, вытѣпливая по разным фигурам, напримѣр: травы, дерева, звѣрей и все прочее». Тут, треба думати, використовується властива пізній схоластиці інтерпретація форми як вмісту складного смислового малюнка [2, 2, 140], який визначається не лише тілесною пропорційністю (хоча й нею також), а й тим площинним характером, що передбачає справжній тримірний рельєф у потойбічному бутті⁸, а також наявному у киево-могилянських філософських курсах уявленні про необмежену можливість божественних форм втілюватися у схильну до них матерію і розвиватися згідно із заздалегідь визначеною Богом закономірністю (наприклад, закономірністю перетворення зернини в рослину).

По-третє, на розумінні Г. Сковородою «невидимої натури» — Бога — позначилося надзвичайно поширене на Україні від часів Київської Русі християнське вчення про Софію — Премудрість Божу, що ідентифікується ним переважно з Логосом, Христом, а не Дівою Марією, хоча Діва часом символізує у Сковороди й природу, що свідчить про успадковане від Києво-Могилянської академії пошанування Богоматері, пов'язане, у свою чергу, з певним впливом католицизму⁹. Зв'язок сквородинівської концепції «невидимої натури» — Бога — з християнським вченням про Софію — премудрість Божу проглядається у властивому українському філософу уявленні про «софійний» характер світу¹⁰. Останній виявляє себе в красі і гармонійності ідеального буття, у чіткій структурі світу ідей, що постають в образі згаданих уже малюнків, тобто форм всього, існуючого у світі.

Саме у їх здійсненні, позаяк вони представляють у природі і людині «высочайшую премудрость», себто «природний портрет и печать» «чистїйшого, всемирного всіх вѣков и народов всеобщего ума», закладена можливість гармонізації природних процесів, реалізації особистого людського щастя і забезпечення справедливого суспільного порядку. «Софія», на думку Г. Сковороди, подібна до «искуснѣйшей архитектурной симметрии, или модели, который, по всему материалу нечувствительно простираясь, дѣлает весь состав крѣпким и спокойным, всё прочія приборы содержащим» [2, 1, 147]. Цю «Премудрість», ототожнюючи з «невидимою натурою», Г. Сковорода вважає всезагальним законом і розуміє її не як мертвий механізм, а як живу, таємничу, по всьому світу розливу і всім володіючу силу. Таким чином, спираючись на українську філософську традицію, він створює нову, більш суголосну Новому часові концепцію природи.

Шлях до пізнання цього всезагального закону, цієї нечуттєво поширеної у світі божественної моделі, відповідності якій гарантує гармонійне функціонування всесвітнього механізму, Г. Сковорода бачить у самосвідомості, самопізнанні. Звертання до них не було випадковим як у Г. Сковороди, так і у його західних попередників і сучасників. Воно свідчить про глибоку вкоріненість українського філософа у вітчизняну та європейську філософську і культурну традиції. У самосвідомості виражається онтологічна значущість «внутрішньої людини», усвідомлення чого, як вістря, проходить крізь творчість українських книжників попередніх поколінь.

Останнє разом з переконанням в онтологічній перевазі

умоосязного світу над чуттєвим було покладено в основу розвитку не лише релігійно-містичної філософії, а й європейського раціоналізму. Це, зокрема, проглядається на прикладі вчення Р. Декарта, яке ґрунтується на принципі мислення як процесу, що суб'єктивно переживається й усвідомлюється, процесу, де суб'єкт і об'єкт цього мислення збігаються¹¹. При цьому, спираючись на самосвідомість як суто об'єктивну вірогідність, він розглядає суб'єкт ґносеологічно, себто як те, що протистоїть об'єктові, вперше висуваючи ґносеологію на перший план. У самосвідомості як внутрішньому першоджерелі розуму Р. Декарт шукає і знаходить твердий фундамент для побудови свого методу мислення і пізнання. З допомогою створеного ним методу французький філософ конструює новий світ, за функціями аналогічний існуючому. При цьому в його вченні проглядається настанова не на пізнання внутрішньої будови природи, як у попередній філософській думці, а на виявлення механізму здійснення тих функцій, що належало виконувати машині-світові, на моделювання тих дій, з допомогою яких Бог, гадає Р. Декарт, міг породжувати певні природні явища. Отже, його метою було на основі розсудкового аналізу божественних виявів у сфері кінечного, здійснюваного ним з допомогою простих принципів, винайдених у власному розумі, зробити пізнання Бога вигідним, корисним для людини¹², прагнення якої спрямовані на підкорення природи. Водночас ці принципи мислилися Декартом не лише суб'єктивними. Він наполягав на їх божественному походженні. Відтак Бог виступав гарантом істинності картезіанських умовиводів, а існування Бога, у свою чергу, засвідчувалося за допомогою самосвідомості: «...все, приступне для нас знання про Бога може бути доведеним з допомогою доказів, яких ніде не треба шукати, крім нас самих, і які досягаються через простий розгляд природи нашого розуму»¹³.

Шлях до пізнання «невидимої натури» або всезагального закону, що керує всесвітом як єдиною і цілісною системою, яке Г. Сковорода також розуміє передусім як усвідомлення тієї функції, що відведена кожній людині цим законом, її місце в цій системі він, як і Р. Декарт, бачить у самосвідомості. Проте своє завдання український мислитель розуміє не як конструювання нового світу на засадах раціоналістичної методології, а як створення нової людини, її нове народження ірраціональним шляхом — завдяки заглибленню у христологію, почасти використовуючи, можливо, елементи містичного досвіду, що не передбачає роздвоєння духу на суб'єкт і об'єкт. Метою цього нового наро-

дження й було, на думку Г. Сковороди, здійснення людиною тих функцій у суспільстві, що відведені їй «невидимою натурою».

Антропологічний шлях пізнання такої натури, тобто пізнання всезагального закону Всесвіту через людину, є, з погляду українського філософа, єдино правильним шляхом, і ця впевненість ґрунтується на його переконанні у космічній природі «внутрішньої людини». Адже вона містить таємницю небесної людини, яка на відміну від «зовнішньої», земної має ознаки божественності і цілісності, в ній закладені найвища премудрість, нечуттєва модель, що дає таємничий творчий імпульс для саморозвитку, саморозкриття людиною своєї справжньої, божественної суті й яка тотожна з «невидимою натурою» макрокосму: «Бросив земного Адама с его хлѣбом, болѣзни, перелѣтуем сердцем к человѣку Павлову, к невидимому, небесному, к нашему миру, не за моря и лѣса, не вышш облаков, не в другіи мѣста и вѣка — един он есть вовѣки, — но проникаем в самый центр сердца нашего и души нашея и... восходим чрез помянутыя лѣствицы высокій восход и исход к животу и главѣ нашей, ко истинному человѣку, в нерукотворенную скинію и к его нетлѣнной и пречистой плоти, которыя земная наша храмина слабого тѣнью и видом есть в разсужденіи истинныя, сопряженныя во едину ипостась без слитія естеств божіею и тлѣннаго. Сей-то есть истинный человѣк, предвѣчному своему отцу существом и силою равен, един во всѣх нас и во всяком цѣлый, его же царствію нѣсть конца...» [2, 1, 191]. При цьому, розрізняючи у «внутрішній людині» душу, дух і серце як різні рівні психічного життя, він найбільш глибинною сферою цього життя вважає серце, ту неосяжну безодню людських думок, що є божественною іскрою і самою суттю людини, тим самим висловлюючи певні ідеї про підсвідоме, розвинуті наступними поколіннями філософів¹⁴. Бог, стверджує Сковорода, є серцем Всесвіту, наше же серце нам же есть Господь и Дух» [2, 2, 99].

Таким чином, справжня людина у нього надіндивідуальна, космічна, її структура аналогічна будові великого світу. Тим-то людське самопізнання і дає змогу пізнавати внутрішні закони буття зовнішньої природи. Проте у сквородинівській системі трьох світів основоположним є твердження про паралелізм у структурі цих світів: макро-, мікркосму і Біблії¹⁵. У зв'язку з цим христологія набуває вирішального значення у пізнанні людини і зовнішнього світу. «Є глибока і багатозначна аналогія між самосвідомістю Христа і самосвідомістю людини, — скаже пізніше

М. О. Бердяєв, розвиваючи ідеї релігійно-філософського напрямку, основоположником якого в українській і російській філософії був Г. Сковорода. — Лише одкровення про Христа дає ключ до розкриття таємниці людської самосвідомості...»¹⁶ і «тільки людина є джерелом пізнання таємниці і сенсу світу»¹⁷.

Розробляючи концепцію самопізнання і духовного переображення людини, Г. Сковорода, з одного боку, розвиває свої ідеї у напрямі, суголосному німецькій містиці (М. Еккарт, Я. Бйоме), з якою був добре обізнаний¹⁸, а з другого — спирається на досвід осмислення цієї проблеми українськими книжниками кінця XVI — початку XVII ст. (зокрема, Іваном Вишенським, діячами братств та Острозького культурно-освітнього центру). Адже останні вважали, що переображення застарілої («ветхої») людини на нову можливе лише за умов подолання в процесі самопізнання своєї земної форми, входження у внутрішній, духовний контакт з вищою істиною, під час якого осяяний небесним світлом розум людини усвідомлює свою справжню, божественну сутність і проникає у повчальне слово священних текстів. Наслідком цього було здобуття людиною стану обожнення, тобто уподібнення до Бога.

Мотиви подолання земної форми, входження в духовний контакт з вищим буттям, значення повчального слова Біблії у процесі самопізнання відіграють велику роль у творчості Сковороди. Проте його сприйняття Біблії докорінно відмінне від сприйняття попередників мислителя. Буквалістське розуміння Св. Письма чуже українському філософові. Як видатний представник барокко, що засвоїв його естетичні принципи, Г. Сковорода, як зазначалося, звертається до форми мислення в образах, до алегоричності і символіки, що сприяли пошукам потаємного смислу речей навколишнього світу¹⁹ та сенсу людського життя. Символічного значення та відповідної інтерпретації набувають у нього біблійні оповідання, історичні сюжети, природні і культурні феномени.

Символічний характер його методу, безперечно, був не випадковим. Він абсолютно відповідав його філософській системі, впливав з його вчення про двонатурність усього сущого, що стимулювало пошуки поряд з предметним трансцендентального значення слів. Зрештою, символічне мислення відзначалося внутрішньою спорідненістю з містичним переживанням²⁰, котрим пройнята філософія Сковороди. Вибір мислителем символіко-алегоричної форми викладу був продиктований також авторитетним для цього філософського напрямку обґрунтуванням псевдо-Діонісія

Ареопагіта необхідності пізнання Бога, виходячи з чуттєвого, тобто використовувалась здатність символу до набуття аналогічної функції, його можливість введення у пізнання божественного так само, як і спроможність алегоричного звороту мови вказувати на «більш високе» значення²¹.

Одне слово, символ розумівся як збіг чуттєвого і надчуттєвого, а алегорія — як значущий зв'язок чуттєвого з позачуттєвим²². Так, завдання проникнути у серце, найбільш глибинний шар психічного життя, неосяжну і потаємну безодню людських думок, що є фрагментом «Софії», «Логосу», Христа, втіленням космічної людини, внутрішнім словом, що є «дзеркалом і образом Слова Божого»²³, можна здійснити завдяки метафізичному зв'язку видимого і невидимого, що передбачає символ²⁴. Завдяки символіко-алегоричному методу Сковорода дошукується у біблійних текстах відповідного «невидимій натурі» ідеалу людських взаємин, використовує христологію як своєрідну антропологію, що опосередковує людський дух у його кончності з божественною нескінченністю, поєднує інтуїтивні осяяння з філософською рефлексією.

Отже, самопізнання у Сковорода, як і в його попередників, невіддільне від віри. Проте цей процес скерований у нього не на здобуття стану «обоження», а на усвідомлення людиною тієї своєї функції, яка здатна забезпечити їй найбільш відповідну участь у гармонійній діяльності суспільного організму, тобто може перетворити її на Бога за суттю, а не за благодаттю, зробивши її тим самим щасливою.

Шлях людини до щастя лежить, гадає Сковорода, через її нове народження, через розкриття її божественної суті, пов'язаної із слідуванням настановам «невидимої натури». При цьому природа «внутрішньої людини» у нього не лише космічна, а й індивідуальна. Адже досягти стану «обоження», тобто на відміну від середньовічного «обоження» стати Богом за суттю, людина може тільки завдяки розвитку закладеного в неї «невидимою натурою» таланту, певної схильності до якоїсь праці, набуттю професії, яка не забезпечувала б якимось зовнішнім, вимушеним заняттям, а була б справжнім внутрішнім покликанням. «Природа, — твердить Г. Сковорода, — есть первоначальная всему причина и самодвижущаяся пружина. Она есть мать охоты. Охота есть ражжение, склонность и движение. Охота сильнее неволи, по пословице. Она стремится к труду и радуется им, как сыном своим. Труд есть живой и неусыпный всей машины ход потоль, поколь породит совершенное дѣло, соплѣтающее творцу своему вѣнец радости. Кратко

сказать, природа запалает к дѣлу и укрѣпляет в трудѣ, дѣлая труд сладким» [2, 1, 417—418].

Отже, ми бачимо тут не пасивне й аскетичне покликання відгородженого від світу монастирськими стінами ченця, близьке і зрозуміле Іванові Вишенському, а своєрідний заклик до зверненої до світу творчої активності. У Бердяєва ми вже спостерігаємо обґрунтування переходу досвіду богоспількування у світ у вигляді акту творчості і визначення геніальності як релігійного і духовного шляху, рівноцінного шляху святості²⁵.

Критерієм істинності результатів самопізнання є, на думку Сковорода, людське щастя, що виникало як наслідок відповідності діяльності людини божественній моделі, «невидимій натурі», яка, таємничо розлившись по всіх членах складеного з людей політичного корпусу, робить його твердим, мирним і щасливим [2, 1, 147]. Сковорода обґрунтовує утопічну ідею, згідно з якою духовне відродження людей, здійснення ними спорідненої праці автоматично призведуть до злагодженого функціонування суспільства, в основі діяльності якого лежить закладена у кожному з його членів, єдина для світу речей і людей «невидима натура». «Моя рѣч, — говорить Сковорода, — единственно точію касается до челоуѣколюбных душ, до честных званій и до благословенных промысла родов, коих божій и челоуѣчскій закон вон из сожительства не изгонит, а составляют они плодоносный церкви, яснѣе сказать, общества сад так, как часовую машину свои части. Она в то время порядочное продолжает течение, когда каждый член не только добр, но и сродную себѣ разлившіяся по всему составу должности часть отправляет. И сіе-то есть быть щасливым, познать себе или свою природу, взятыся за свою долю и пребывать с частию, себѣ сродною, от всеобщей должности» [2, 1, 417].

Отже, цілісне і завершене вчення Г. Сковорода, сформувавшись на ґрунті українських філософської і культурної традицій, було найбільш яскравим здобутком епохи барокко. Його творчість здійснюється вже в контексті новоєвропейського філософського мислення, започатковує нові напрямки розвитку української і східнослов'янської думки, зокрема російський філософський ідеалізм XIX і XX ст. Праці Г. Сковорода є невичерпним джерелом ідей, що стимулюють дослідницькі пошуки все нових і нових поколінь філософів.

¹ Аверинцев С. С. Эволюция философской мысли // Культура Византии, IV — первая половина VII в. — М., 1984. — С. 54—55.

² Кдирик Острожский. История о листрикійском, то есть о разбойническом, Ферарском або Флоренском синодѣ, в коротцѣ правдиве списаная // Русская историческая библиотека.— Спб., 1903.— Т. 19, кн. 3.— С. 456.

³ Бычков В. В. Эстетика поздней античности.— М., 1981.— С. 103.

⁴ Паславский И. В. 3 історії розвитку філософських ідей на Україні в кінці XVI — першій третині XVII ст.— К., 1984.— С. 42.

⁵ Giesel I. Opus totius philosophiae // Відділ рукописів ЦНБ АН УРСР.— Шифр Мел. М // П128.— Арк. 380.

⁶ Лосев А. Ф. Эстетика Возрождения.— М., 1978.— С. 177.

⁷ Гайденко П. П. Эволюция понятия науки (XVII—XVIII вв.).— М., 1987.— С. 151.

⁸ Лосев А. Ф. Цит. праця.— С. 179.

⁹ Чижевський Д. Філософія Григорія Сковороди // Пр. укр. наук. ін-ту.— Серія філософічна.— Варшава, 1934.— Т. 24, кн. 1.— С. 93.

¹⁰ Там само.— С. 92.

¹¹ Гайденко П. П. Цит. праця.— С. 145.

¹² Thurnher Reiner. Das Gottesbild bei René Decartes // Zeitschrift für philosophische Forschung.— Bd. 27, H. 2.— Meisenheim / Glan.— April—Juni.— 1973.— S. 197.

¹³ Декарт Р. Метафизические размышления // Избр. произведения.— М., 1950.— С. 322.

¹⁴ Чижевський Д. Цит. праця.— С. 120.

¹⁵ Там само.— С. 124.

¹⁶ Бердяев Н. А. Смысл творчества // Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества.— М., 1989.— С. 297.

¹⁷ Там само.— С. 293.

¹⁸ Чижевський Дм. Цит. праця.— С. 108.

¹⁹ Іванько І. В. Філософія і стиль мислення Г. Сковороди.— К., 1983.— С. 233.

²⁰ Чижевський Дм. Цит. праця.— С. 29.

²¹ Гадамер Х.-Г. Истина и метод: Основы филос. герменевтики.— М., 1988.— С. 118.

²² Там само.— С. 119.

²³ Там само.— С. 488.

²⁴ Там само.— С. 118.

²⁵ Бердяев Н. А. Цит. праця.— М., 1989.— С. 388, 392.

ФІЛОСОФСЬКА ЕТИМОЛОГІЯ Г. С. СКОВОРОДИ. ІМ'Я БОГА

Філософська етимологія Сковороди розглядається у контексті християнської філософії імені. Ім'я Бога розкривається як містичний центр філософської етимології. Досліджується етимологічне значення терміна «символ».

Філософська етимологія Сковороди належить до тієї християнсько-філософської традиції, що її можна простежити від перших патристичних інтерпретацій євангельського етимона до новоправославних етимологічних рефлексій XX ст. Особливий історико-філософський інтерес такого типу етимологічні розвідки викликають, звичайно, не так суто лінгвістичною достеменністю, як виявом тих власне філософських інтенцій відповідного мислителя, у контексті

© О. М. Сирцова, 1992

яких навіть безперечні етимологічні зближення постають як логічно зумовлені орієнтованістю філософа у світовому онтословесному зв'язку, а отже, світоглядно знаменуючі.

Особливістю християнської філософської етимології є те, що дослідження окремих слів-термінів спрямовується в ній у певну цілісність феноменальної етимологією Слова Божого — «Ім'я Йому: Слово Боже» (Об., 19, 13). У християнському контексті це ім'я Бога виступає як логічно невичерпна праоснова філософського етимона та єдиний не-тварний гарант самої можливості внутрішнього руху тварної філософської словесності «во высоту, во глубину, в широту бесконечно, быстрее молнии сторицею» [2, 2, 127]. В інтерпретації Сковороди конкретною містичною передумовою етимологічного відновлення внутрішнього зв'язку слова зі своїми минулими і майбутніми значеннями найдивніше для філософа є диво пам'яті: «Что бо есть дивное памяти, вечно весь мир образующия, смена всех тварей в недрах своих хранящая вечно, зрящая прошедшая и будущая дѣла, аки настоящая?.. Что ли есть память? Есть беззабвение. Забвение еллинами глаголется — лифа, беззабвение же — алифия; алифия же есть истина. Какая истина? Се сия истина Господня: «Аз есмь путь, истина и живот». Христос Господь Бог наш, ему же слава вовеки, аминь!» [1, 2, 127—128] ¹.

Оскільки пам'ять і істина у філософській етимології Сковороди взаємонакладаються, то виникає питання, чи не збігається «сія истина Господня» з перспективною (у беззабуття) множиною історично найрізноманітнішої філософської словесності, тобто з надісторичною сумою філософії, чи то, за виразом Сковороди, «сплъткой, соплетающей множество» словесно-тварних істин. На питання про накладання єдиного і численного як «блаженного» і «всяческого» відповідь подає «благодарный Еродий»: «Отец наш славословит, что все всяческое, всякая всячина и всяка сплетка, соплетающая множество, нѣсть блаженная; токмо блаженное есть едино тое, что единое тою есть. На сем едином, сего же ради и святом, птица обрѣте себѣ храмину... Окаянен [рече] всяк человек есть и всеу матется, не обретший единое» [2, 2, 110]. Очевидну для віруючого серця пряму відповідь на запитання «Что же есть оно единое?» [2, 1, 145] знаходимо й у творі «Начальная дверь ко христианскому добронравію». Ця відповідь — «Бог».

В окресленому аспекті проблема співмірності словесно-тварних філософських істин з живою істиною — Христом постає як проблема співвідношення історично наявних філософських імен істини з єдиним ім'ям Божим. Відповідно

і філософська етимологія Сковороди розкривається перед нами в граничній інтенції до єдиного як містична етимологія імені Божого.

Парадоксальність зазначеної інтенції для філософії імені загалом усвідомлюється Сковородою досить ясно: «Развѣ ты не слыхал никогда, что высочайшее существо свойственного себѣ имени не имѣет?» [2, 1, 328].

Наведене апофатичне трактування імені Бога не слід, однак, сприймати як ствердження безіменності істини для тварі й неявиності для неї Бога-Слова, тобто як інтелектуальну інтуїцію Бога-Алогосу. Скоріше, навпаки, саме така апофатична визначеність Бога як Сущого, що «свойственного себѣ имени не имѣет», виступає у Сковороди істотною передумовою концептуально необмеженого перегляду філософських реальних, тварно-словесних імен — назв істини як невіддільної від апофатики катафатичної визначеності Сущого.

Одним з характерних імен — назв Бога у його тварно-словесному «втіленні» є термін «невидима натура», в якому феноменальним чином поєднуються апофатична «невидимість» і катафатична «натурність» означуваного: «Сія невидимая натура, или Бог, всю тварь проникает и содержит; везде и всегда был, есть и будет» [2, 1, 145]. Істотно, однак, що, не збиваючись у надмірну акцентуацію цієї тварно-термінологічної назви, Сковорода розглядає її серед інших тварних й не менш часткових назв — імен Бога: «У древних бог назывался ум всемірный. Ему ж у них были разные имена, напрімѣр: натура, бытіе вещей, вѣчность, время, судьба, необходимость, фортуна и проч. ...А у христіян знатнѣйшія ему имена слѣдующія: дух, господь, царь, отец, ум, истинна. Послѣднія два имена кажутся свойственнее протчих, потому что ум вовсе есть невеществен, а истинна вѣчным своим пребываніем совсѣм противна непостоянному вешеству» [2, 1, 145—146].

Зв'язок між язичницькими і християнськими філософськими іменами Бога отримує у Сковороди і відповідне ономастологічне обґрунтування: «Сіе имя (бог) есть языческое название... Для чего ж ты боишься бога назвать натурою, если первіе христіяны усвоили себѣ языческое название сіе (бог)?» [2, 1, 328]. Далі філософську ономастологію Бога Сковорода пов'язує з біблійною: «В Библии бог именуется: огнем, водою, вѣтром, желѣзом, камнем и протчими безчисленными именами» [2, 1, 329]; «Всѣ в Библии приятные имена, напрімѣр: свѣт, радость, веселіе, живот, воскресеніе, путь, обыцаніе, рай, сладость и пр. — всѣ тѣ означают сей блаженный мир... Для чего ж сей чудесный мир назы-

вается богом? Для того, что он все кончит, сам безконечный, а безконечный конец, безначальное начало и бог — все одно» [2, 1, 340—341].

Очевидна для Сковороди незліченність біблійних і філософських імен Бога у поєднанні з тезою про те, що «высочайшее существо свойственного себѣ имени не имѣет», підводить філософа до питання про саму можливість досягнення «умом» дійсного співвідношення між цією апофатично-катафатичною безоднею й ономастологічним єством Бога. Відповідь Сковороди на це осьове для філософії імені питання спирається на ту відповідь, що її одержав від самого Бога на горі Хорив Мойсей. «На что ты, — говорит Бог Моисею, — спрашиваешь о имени моем, если можешь сквозь матеріальной мрак прозрѣть тое, что всегда вездѣ было, будет и есть — вот мое имя и естество». Имя в естествѣ, а оно в имени; одно другого не розніється; то ж одно и другое — обоє вѣчное». «Кто вѣры оком чрез мрак мене видит, тот и имя мое знает, а кто ищет о моем знаніи имени, тот, конечно, не знает мене и мое имя — все то одно; имя мое и я — одно то». «Аз есмь тот, что есм. Аз есмь сый». «Если кто знает бога, чем нѣ есть именует его сердце почитателево, все то дѣйствительно и доброе имя» [2, 1, 329]. Сіль відповіді у тому, що ім'я Бога не можна знати як здобуту у гнозисі тварну назву, його можна лише «сквозь мрак матеріальной» бачити — «прозрѣть». Як при перекладі «*arτος*» на «*panis*» істотно лише, аби різні назви «в разумѣ не порознились» [2, 1, 329—330], так і у співвідношенні різних імен Божих головне, аби в серці вони зійшлися.

Наведений фрагмент, що є істотним для розуміння містичного сенсу імені Бога у філософії Сковороди, змістовно пов'язаний з розвинутими у патристиці християнськими образами «мрака», «ока віри» і «серця». Така характерна змістовна єдність наголошується Сковородою і в інших контекстах, отже, не є для його філософської образності випадковою: «Око и свѣт, вѣра и Бог есть тожде» [2, 2, 93]; «Возведи сердечны вѣжды» [2, 2, 74]; «...видя — не видит, очит по тѣлу, а слеп по сердцу» [2, 2, 125]. Оскільки пізнати Бога означає углядіти його, «пророк есть человек очитый», а «человѣческим оком есть сам Бог» [2, 1, 289].

Наголошення сердечного «богоузрівання» і релевантної біблійній традиції «серцеглядності» пов'язане у філософії Сковороди з ідеєю Бога як серця всесвіту і водночас із ствердженням «серця» як одного з імен Божих: «Ничто же бо есть бог, тоцію сердце вселенныя; наше же сердце нам же есть господь и дух» [2, 2, 99]. Співмірність, взаємовідкритість і взаємоглядність нашого серця і серця всесвіту

зумовлюються їх єдиною божественною основою, де безодня нашого серця і безодня Бога збігаються у єдиній потаємній глибині: «О сердце, бездно всѣх вод и небес ширшая!.. Коля ты глубока! Все объемлешь и содержишь, а тебе ничто не вмѣщает» [2, 1, 168]; «О чистое сердце... Ты еси божіе, а бог есть тебѣ твой... Вы двое есте и есте єдино» [2, 2, 127].

Онтологічною основою єдності серця чистого і Бога-Серця є сама можливість бачення, узрівання «оком вѣры», тобто онтологічна неперервність божественного світла, яке переривається «матеріальним мраком» лише у тварному чині. Тому одним із вихідних для сердечного осягнення імені — єства Бога попри матеріальний чин виступає у Сковороди контрастне «матеріальному мраку» ім'я Бога: «Аз есмь свѣтъ» [2, 1, 157]. «Свѣтъ» як «втілене» у світ ім'я Бога є тварним запереченням «матеріального мрака», тобто останнім, межовим пунктом у сходженні «безчисленных имен» до Означуваного, і водночас онтологічно можливим початком входу серця чистого «сквозь мрак» словесно-тварних імен у вічне Світло імені-єства («Имя в естествѣ, а оно в имени; одно другого не разнится»). Грань-межа між «свѣтом» як тварним ім'ям Невидимого і Світлом як ім'ям-єством творящим незрівняно тонша і бездонніша, ніж співзвучна їй і суто тлінна межа між словом «світло» і світлом, видимим «тлінними» очима, тобто між тварно-словесною назвою світла і реальним світлом «видимої натури», світлом «мрака матеріального».

Містику подвійного переходу від «свѣта» як тварного імені Божого і світла «видимої натури» до Світла як божественного єства, невидимого «тілесними» очима, Сковорода пов'язує зі здатністю чистого серця «сверх виднаго предмета провидѣть умом нѣчтось невидное, обѣтованное видным... сирѣчь при извѣстном поняті безвѣстное, а с предстоящего, будто с высокой горы, умный луч, как праволучную стрѣль в мѣть, метать в отдаленную тайность... Отсюда родилось слово символ... Так то блистает, как солнце и как праволучныя стрѣлы молніны, ум праведных, имущих души своя в руцѣ божіей, — и не прикоснется им мука. Они, как искры по стеблѣю, чрез всю, угльми их опустошаемую тѣнь, текут, возлѣтают и возносятся к вѣчному» [2, 1, 295]. Таким чином, входження «сердца чистого» у єство імені Божого опосередковується, на думку Сковороди, «лучом умным», за яким душі праведні, «как искры по стеблѣю, чрез всю, угльми их опустошаемую тѣнь» зтікаються «выспрь в чертог вѣчности» [2, 1, 295]. Спустошення тіні у контексті містерії «умных лучей» збігається з переходом

крізь світло «мрака матеріального» до «Свѣта», що «вѣзде всегда был, есть и будет» [2, 1, 145], тобто до автентичного імені як єства Божого («...вот мое имя и естество»).

Серцевиною сквородинівської інтерпретації споглядання-знання душею імені-єства Божого виступає осьовий для проникнення «в отдаленную тайность» щойно описаної містерії етимон здавна термінологізованого філософією слова «символ» (гр. *σύμβολον*). Це слово визначалось у стародавніх греків як речовий знак для певної групи людей, а з часом як знак образу, поняття чи ідеї. Щодо християнського розуміння «символу», то вважається, що воно сформоване текстами, об'єднаними у *Corpus Areopagiticum*, де «все зримає» описується «як символ незримої, потаємної і невідзначуваної сутності Бога»². Особливості символізму в Ареопагітиках потребують спеціального дослідження. Тут же зауважимо, що трактування Сковородою символу не зводиться до онтологічного символізму³. «Мыром символичным» Сковорода іменує не все зримає і тлінне, а Біблію, тоді як ні «мыр обительный, где все рожденное обитает», ні «мырик, мирок или человек» символічними не називаються, «а Библія есть символичный мыр затѣм, что в ней собранныя небесных, земных и пренсподних тварей фигуры, дабы они были монументами, ведущими мысль нашу в понятие вѣчныя натуры, утаенныя в тлѣнной так, как рисунок в красках своих» [2, 2, 137]. «Тлѣнное» щодо «вѣчного» Сковорода розглядає загалом не як «знак» чи «символ», а як «естество вещественное», парне до «естества Божого» [138]. «Свѣтъ мудрости тогда входит в душу, когда человек два естества познавает: тлѣнное и вѣчное» [137].

Щодо власне онтологічного аспекту інтерпретації символу як слова-терміна сквородинівської філософії, то він з'ясовується, зокрема, у контексті його нетривіальної філософської етимології. «Внутрішню форму», або містичний етимон, слова «*σύμβολον*» Сковорода віднаходить у семантичному полі «умного луча», закинутого «в отдаленную тайность». Саме у цьому полі помітніше значення давньогрецької кореневої морфеми «-βολ-», «-βέλ», пов'язаної зі словами «*βολή*» — «луч» і «*βέλος*» — «копье», «стрѣла», «молнія». З урахуванням з'єднуючої морфеми «-σος», давніше значення терміна «символ» етимологічно відбудовується як «со-лучіє», «з-лука». Відповідно «умный луч» Сковороди збігається з традиційними для старослов'янських християнських Міней «лючами богоначальными» і «лючами истинными»⁴, а символ прочитується як злука, єдність, цілісність, онтологічне джерело і «мѣть» лучей умних, истинных и богоначальных.

Таким чином, дійсна «символізація» світу виявляється не чим іншим, як входженням в онтологічний центр «умных лучей», а отже, в єство Бога-Свѣта». Водночас, оскільки ім'я і єство Бога «одно то», термін «символ» постає як формальний еквівалент-етимон процесу сходження усіх тварно-філософських імен істини в єдиний центр — ім'я-єство Боже. Термінологічна особливість тут полягає у тому, що значенням слова-назви «символ» є тварно-світловий знак Бога і Бог як означуваний центр «лучей умных».

Такий ономатичний збіг знаку й означуваного, що виступає у філософії імені Сковороди предметом напруженої рефлексії, є наслідком його інтелектуально-поетичної інтуїції у міфологічній глибині не лише еллінської, а й загальнолюдської етимології. Адже у «птаємній глибині» міфа предмет, образ, ідея, слово і знак виступають як первісно тотожні. «Символ» як «знак знаку» і «символ» як «знак означуваного» відділяються один від одного лише після того, як розділяються первісно міфологічно суцільні предмет, образ і знак. Саме тоді слово «символ» відокремлюється від свого первісно автентичного етимона як означення світлоносного роду чи спільності (Κόσμου ἑτοίμως τό σόμλαυ οὐρανίου) і поступово набуває значення лише зовнішнього репрезентативного знаку.

Встановлення в філософії Сковороди етимологічного зв'язку між світлом-єством і ім'ям Бога привертає увагу не тільки концептуальною самоцінністю, а й тими, досить характерними для мислителя інтенціями і наслідками, які піддаються відповідній реконструкції й інтерпретації лише у зазначеному етимологічному контексті. Одним з таких занурених у відповідний контекст ономатичних резонансів виступає логічно присутній у філософській картині світу Сковороди термін «діавол» (δίαβολος). Диявол, за визначенням, — голова злих духів, що протистоїть Богові. Якщо взяти до уваги протиславлення Бога і диявола, характерне для християнської традиції, врахувати щойно розглянутий етимон символу як осердя реальності, пронизаної «лучами умними и богоначальними», то значно логічнішою і зрозумілішою постає, зокрема, сквородинівська інтерпретація канонічного імені «діавола» — «клеветник» [2, 2, 10—12] — у творі «Брань архистратига Михаила со Сатаню о сем: легко быть благим». Тут етимологію «діавола» Сковорода пов'язує зі супротивним світлоносній істині «клеветным мраком». У контексті сквородинівського протиставлення «клеветного» єства «діавола» і світлоносного єства Бога стає наочною сутнісна вторинність «духа злого». Він не створює нічого сам, а лише краде, перекручує, збочує і спо-

творює створене Богом: «Діавол, украл у челоуѣка добрую мысль, перекидает будь-то сътъ и препону чрез добрый путь, а сим самым сводит и переводит его на путь зол. Вот почему еллински діаволос, сирѣчь переметчик, римски же traductor, сирѣчь сводник, или переводник, дано имя клеветнику; славянски же клеветать значит то же, что колотить, мѣшать горкое со сладким и вопреки» [2, 2, 74]. Ця досить характерна для Сковороди етимологія імені диявола в основі спирається на одну з найглибших ідей патристики — про сутнісну безпідставність зла (ὅτι τὸ Κακὸν οὐτεῖν, οὐτε εἶναι οὐτος οὐτε ἐν τούτοις οὐσι). Зло, зазначає автор трактату, підписаного іменем Діонісія Ареопажита, — це лише «перекручення», «збочення», невпорядкованість і втрата досконалості⁵. «У зла немає свого обличчя, а лише личина, і народжується воно не саме по собі, а завдяки Добру»⁶.

Трактування зла як відхилення від Блага у філософській етимології Сковороди, як і в Ареопажитиках, глибинно пов'язане з антитетикою «мрака» і «свѣта». Відповідно й шлях до етимологічного обґрунтування й осмислення Сковородою народження «клеветного мрака» від світла пролягає через морфеми «-воδ-» і «-did-» (δίαβολή — «клевета»). Якщо трактувати внутрішню логіку «символу» як логіку сходження й розходження у серці всесвіту «лучей умных и богоначальных», за якими душі праведних, як «искры по стеблям», зтікаються до Бога, то відповідно «діавол» виступає у такій картині світу як той, хто рухається і -діа — крізь, вздовж, упоперек, від чи навіть врозтіч від «лучей богоначальных», що еднають твар з Творцем. Виявляючи себе таким збуруючим світло чином, дух зла, звичайно, спричиняє відхилення, злам і деформацію того первинного світлового потоку, від якого сам веде походження. Адже «демони, оскільки вони існують, походять від Блага, і існування для них Благо; зло ж виникає в них внаслідок відхилення від притаманних їм добродетностей, через викривлення незмінних якостей й зубожіння в них притаманної анголам згідно їхньої природи досконалості»⁷. Відхилення прямого світла народженим від світла дияволом — «переводником» є реальною причиною існування «мрака клеветного». Зловияв останнього полягає в тому, що він є «клевета» перед світлом, перекручення і збочення сприйнятого «клеветником» світла, розсіяння і замороження «лучей богоначальных», тобто «мрак», підмішаний у світло. Таким чином, від створення світу (αλλο Καταβολής Κοσμου), яке етимологічно розкривається як спадання «лучей богоначальных» долі (Κατω), і до того, як «сін божественных сердец и души» підносяться «выспрь в чертог вѣчности» [2, 1, 295],

між Богом — «Свѣтом» і світлом завжди можливі замішання, зрушення і збочення «лучей истинных», що переломлюються, наражаючись у космосі на диявольську «сѣть и препону», і стають відтоді «беспричинною причиною» огріхів «ока сердечного» і гріховності душ: «Клеветный мрак есть отец лживости, лжа и лесьть есть мати грехам» [2, 2, 74].

Щодо імені Божого, то диявольське світлозаламлення, облудне розсіяння єдиного світлоносного Слова істини призводять до того, що ми «падаем в сѣть и мрежу не чистых уст наших; погрязаем как олово, в потоке лстивого языка; погибам вѣчно в священнейшем сем лабиринтѣ, не достойны вкусить сладчайшія оныя пасхи: «Един есмь аз, дондеже преиду» [2, 1, 291]. «Потоп лстивого языка» — це «сплѣтка» і взаємонашарування слів і «фігур», які зчиняє диявол у мішанні світла, адже тварно-мовна реальність — це реальність не тільки імен, а й перейменувань (мет-ороніа) і переносних значень (мета-форіа), тобто реальність тропологічна, а в біблійному вимірі, де «рѣчи» пророків особливо «крутогористыя, окольсныя, заплутанныя, необыкновенныя» [2, 1, 285], — символічно-притчева. Ця словесно-біблійна і філософська реальність є тварним «зерцалом» імені Божого: «Сіи балясы-суть то же, что зеркало» [2, 1, 286]. Онтологічна тварність і вторинність цього відбиваючого і розсіюючого світло «зеркала» полягають у тому, що, дивлячись у нього, бачиш лише «тѣнь»: «Глядиш в зеркало — вспомни твой болван — он позади тебе, а видиш его тѣнь» [2, 1, 287]. Користуючись «зерцалом», «сатана образ и имя свѣтлаго ангела на себе крадет» [2, 1, 285]. Тому, вдивляючись в «зерцало» мовної реальності, не треба обмежуватися «внешним взором», треба «взирать умным оком». «Чистый ум, — пише Сковорода, — есть то же солнце. Его праволучныя стрѣлы прямо ударяют в лице окиана, а самое их жало, уклоняясь от лица морского, косвенно бодет...» [2, 1, 287]. Відповідно «чистый ум», вдаряючи своїми «праволучными стрѣлами» у «лице» мовно-тропологічного «окиана» тварних імен й випрямляючи відхилений диявольською «препоною» промінь, очевидно, саме так долає тварну «косвенность» світла, аби зрештою досягти в «тишине сердечной» відбитого «зерцалом» єдиного ества — імені істини: «Аз есть свѣт сонцову кумиру и его миру» [1, 1, 157].

Саме це єдине ім'я — ество істини є центр і «мѣть» філософської етимології Сковороди: «Если не процвѣтет в душе твоей оное понятие, кое обитало в сердцѣ Мойсея и Илии и того единого мужа, с кѣм они ведут свою на Фаво-

рѣ бесѣду, если для тебе не понятен и не примѣтен, а по сему и не вкусен оный исход, сирѣчь центр и мѣть, куда бьет от чистаго их сердца дух правды, как из облака праволучная стрѣла молниина. Ей воспою тебѣ: «Всяческая суета» [2, 1, 288—289].

¹ Для порівняння див. філософську етимологію слова «істина»: Флоренський П. А. Столп и утверждение Истины. — М., 1990. — С. 15—22; Heidegger M. Ess ais et conférences. — Paris, 1958. — P. 311—341.

² Про це див., напр.: Аверинцев С. С. Символ // Филос. энциклопед. словарь. — М., 1983. — С. 607.

³ На це звертає увагу В. Зеньківський, коментуючи інтерпретацію символізму Г. Сковороди у роботах В. Ерна та Д. Чижевського (Зеньковский В. В. История русской философии. — Париж, 1979. — Т. 1. — С. 76).

⁴ Див. про це: Срезневский И. И. Словарь древнерусского языка. — М., 1989. — Т. 1. — Стб. 56.

⁵ Patrologiae cursus completus. Series Graeca. Accurante J.-P. Migre. — Paris, 1957. — Т. 3. — Col. 716 A. — 736 B.

⁶ Ibid. — 732 S.

⁷ Ibid. — 733 S.

ДО ХАРАКТЕРИСТИКИ СВІТОГЛЯДУ Г. С. СКОВОРОДИ

У статті з позицій об'єктивного розгляду філософсько-світоглядних ідей Г. С. Сковороди піддано критиці оцінку його вчення як матеріалістичного, дуалістичного та пантеїстичного.

Помітні зрушення в духовній сфері вимагають оцінки на основі правди не тільки нашого сьогодення, а й минулого. По-новому ми повинні глянути і на світогляд Г. С. Сковороди, якого в роки застою прагнули зобразити ледве не матеріалістом і атеїстом. У книзі, що не так давно побачила світ, сказано, що Сковорода з позицій «пантеїзму критикував ідею втручання бога у долю світу, розвінчував релігійні чудеса, яким у християнстві відведено важливу роль»¹. З яких би позицій не оцінювати цю характеристику світогляду українського просвітника Г. С. Сковороди, вміщену в навчальному посібнику для майбутніх учителів, вона, на нашу думку, не може дати ні викладачеві, ні студентові правильної орієнтації щодо справжнього його світогляду.

Спрощення визначається тут не лише вимушеною сухістю інформації, а й загальною світоглядною націленістю спеціаліста з наукового атеїзму, згідно з якою стверджує істину лише той мислитель, який критикує ідею Бога, релігію, церкву, і навпаки. Релігія в цьому світогляді зображу-

ється як щось абсолютно темне і реакційне, атеїзм — як світле, прогресивне та істинне. І якщо Сковорода, хай навіть з позицій пантеїзму, йшов від «темного» до «світлого», він гідний занесення в святці «наукового» атеїзму. М. С. Гордієнко, як і чимало його колег в галузі «наукового» атеїзму епохи застою, хоче бути більшим марксистом, аніж сам К. Маркс. Як філософ, Маркс не визнавав будь-чого абсолютного, а в усьому бачив взаємодію суперечливих тенденцій. І релігія для нього не була винятком: у ній він бачив не лише «вираження дійсного зuboжіння» людей, а й «протест проти цього дійсного зuboжіння»². Відповідно до цієї думки Маркса Ф. Енгельс відзначав революційний характер раннього християнства й обґрунтованих на ньому середньовічних селянсько-плебейських ересей³. Висловлювання Маркса й Енгельса тут наводяться не для того, щоб з їхньою допомогою оцінювати світогляд Сковороди, бо будь-яке явище потрібно розглядати не із заделегідь визначеної схеми, а з нього самого, з аналізу його справжнього змісту. Авторитет класиків знадобився лише для того, щоб стисліше викласти спосіб своїх дій. І щоб уникнути помилок попередників, а тим паче — свідомого спотворення істини.

Те, як спотворюється істина на догоду визначеній схемі, можна побачити і на прикладі невеличкої монографії Т. А. Білича «Світогляд Г. С. Сковороди», виданої в Києві ще 1957 р. Повідомивши читачеві, що вічносуща, ніким не створена матерія в трактатах Сковороди має багато найменувань («вічна матерія», «сонце», «натура», «хліб» і навіть «бог»), дослідник тут-таки додає: «Але якщо філософ називає природу богом, то всюди ставить природу на перше місце: «Природа, або бог». Бог у Сковороди — це природа, це одне з численних найменувань природи. І всюди за всіма теологічними нагромодженнями проглядає вічне дерево життя — природа»⁴.

Вклавши в голову читача цю свою думку, автор спокійно цитує Сковороду, впевнений, що читач прочитає і зрозуміє його саме так. «Увесь світ складається з двох натур — одна видима, а друга невидима, — виписує Білич із «Начальной двери ко християнському добронравію». — Видима натура називається тлінь, а невидима — бог. Ця невидима натура, або бог, всю тлінь проникає і утримує; завжди була, є і буде. Наприклад, тіло людське видно, а проникаючий розум невидимий. З цієї причини у древніх бог називається розум всесвітній. Йому ж у них були різні імена. Наприклад, натура. Буття речей. Вічність. Час. Доля. Необхідність. Фортуна та інше»⁵.

Читаєш цей текст, порівнюєш його з першоджерелом і мимоволі проймаєшся довірою до дослідника: і справді, Сковорода називає природу Богом, отже, Білич неухильно йде за досліджуванним автором. Щоправда, в наведеній цитаті з трактату Сковорода веде мову про дві натури — «видиму» і «невидиму» — і Богом називає лише другу — «невидиму». Для пояснення посилається на невидимий в людському тілі розум, а також на те, що Бога називали в стародавньому світі «всесвітнім розумом». Та закрадається сумнів: може, Білич щось сплутав, помилився. Але далі йдуть слова самого Сковороди про те, що в давнину в Бога були різні імена — «натура», «буття речей», «вічність». Все неначе сходиться. Білич не помиляється. Може, сам Сковорода неточно викладає думку?

Однак не поспішаймо з висновками, прочитаємо ліпше ще кілька рядків у Сковороди. «Как теперь мало кто разумет бога, — пише він, — так неудивительно, что и у древних часто публичною ошибкою почитали вещество за бога и затѣм все свое богопочитание — в посмеяние. Однако же в том всё-вѣки и народы всегда согласно вѣрили, что есть тайная некая, по всему разливающаяся и всѣм владѣющая сила». А далі цілком вивершене, безсумнівне формулювання: «Сія-то блаженнѣйшая натура, или дух, весь мір, будто машинистова хитрость часовую на башнѣ машину в движении содержит и, по примѣру попечительнаго отца, сам бытием есть всякому созданию» [116] *. Виявляється, все його (Білича), з дозволу сказати, наукове дослідження є не що інше, як майстерна фальсифікація за визначеною темою. Її мета — переконати читача в тому, що Сковорода саме матерію, тобто матеріальну природу, називав богом, а тому його варто вважати матеріалістом (і навіть діалектиком), як і М. В. Ломоносова (хоча останній, як ми знаємо, послідовним матеріалістом теж не був, а виступав під прапором деїзму).

Насправді ж увесь перший трактат «Начальная дверь ко християнському добронравію», написаний 1766 р. українським просвітником для молодой шляхти Харківської губернії й оновлений 1780 р., виходить з релігійно-ідеалістичного уявлення про те, що духовна природа, тобто Бог, є «сам буттям будь-якому творінню», тобто причина природи матеріальної, створеної Богом. Ні матеріалізм, ні навіть пантеїзм тут не помітні. І в тому, що Сковорода викладає в піснях і трактатах релігійно-ідеалістичні ідеї, нічого дивного немає, бо релігійний світогляд був тоді панівним не

* Цитується за виданням: Григорій Сковорода. — К., Наук. думка, 1983.

лише в сім'ї малоземельного козака, де він ріс, а й у Києво-Могилянській академії, де здобув освіту. То ж і не дивно, що його соціальне походження, близькість до селян позначилися на всьому його способі життя, світогляді та діяльності.

Пишучи «Сад божественных пѣсней», Сковорода виступає як релігійний просвітник, проповідник традиційної християнської моралі, що була трохи підфарбована його специфічним соціальним походженням. Так, у першій пісні «Блаженны непорочны», нагадавши слухачам, що «боится народ сойти гнить во гроб, чтоб не был после участный, гдѣ горит огонь неугасный», він повідомляє про намір віддати останні роки життя Христу:

Блажен, о блажен, кто с самых пелен
Посвятил себе Христови...
Христе, жизнь моя, умерый за мя!
Должен был тебѣ начатки
Лѣт монах, даю остатки...
А как от грѣхов воскресну,
Как одѣну плоть небесну,
Ты в мнѣ, я в тебѣ вселюся... [34—35].

Те саме спостерігаємо і в інших піснях: нагадуючи слухачам про які-небудь старі чи новозаповітні події, висловлюючи свої настрої і почуття, він водночас викладає свої позиції з багатьох світоглядних питань. Показова в цьому відношенні пісня дев'ята «Святому Духові»:

Голова всяка свой имѣет смысл;
Сердцу всякому своя любовь,
И не однака всѣм живущим мысль:
Тот овец любит, а тот козлов,
Так и мнѣ вольность одна есть нравна
И безпечальный, препростый путь
Се — моя мѣра в житиі главна;
Весь окончится мой циркуль тут.
Ты, Святыи Боже и вѣков творец;
Утверди сіе, что сам создал...
Аще ж не право зрит мое око,
Ты мене, отче, настави здѣсь [40].

Чудовий тут п'ятий рядок — про волю як мірило в його житті. Він відстоював її вперто і наполегливо, відмовляючись від найпринадливіших світських і церковних зваб. Щодо теоретичних проблем світогляду, то тут Сковорода, з нашої точки зору, всупереч тому, що пишуть Білич і Гордієнко, не відхилявся дуже від загальноприйнятих поглядів. Наприклад, у багатьох своїх трактатах і бесідах мислитель витрачає багато часу, щоб переконати співбесідників у тому, що вони не знають ні самих себе, ні людини взагалі,

помилково вважаючи людські органи за саму людину. У трактаті «Наркісс» Друг каже Луці: «Ты видишь без сумнѣнія знаешь, что называемое нами око, ухо, язык, руки, ноги и все наше внѣшнее тѣло само собою ничего не дѣйствует и ни в чем. Но все оно порабощенно мыслям нашим. Мысль, владычица его, находится в непрерывном волнованіи день и ночь. Она то разсуждает, совѣтует, опредѣленіе дѣлает, понуждает. А крайняя наша плоть, как обузданный скот или хвост, поневоле ей послѣдует... Итак, не внѣшняя наша плоть, но наша мысль — то главный наш человек. В ней-то мы состоим. А она есть нами» [125]. Від людини Сковорода переходить до навколишності і знову підкреслює первинність невидимого духу: «Так для чего же не постигаешь, что и в протчих тварях невидимость первенствует не только в человекѣ? То жь разумѣть можно о травах и деревьях и о всем протчем. Дух все-на-все выльпывает. Дух и содержит» [130].

Прочитавши раніше не в одного автора про пантеїзм Сковорода, мимоволі вишукує хоча б найменший його слід у філософських творах просвітника. Якщо сам термін «пантеїзм» складається з двох грецьких слів — «пан» і «тео» — й означає «все в бозі» чи «бог у всьому», то природне бажання побачити пантеїзм Сковорода в тих його судженнях, де Богові приписується зв'язок з усім. Одне з таких суджень ми щойно процитували: «Дух (тобто Бог.— О. Т.) все-на-все выльпывает». Бог, за словами Друга, в «деревѣ истинным деревом, в травѣ травою, в музыкѣ музыкою, в домѣ домом, в тѣлѣ нашем перстном новым есть тѣлом и точностію или главою его. Он всячиною есть во всем... Он един дивное во всем и новое во всем дѣлает сам собою, и истина его во всем вѣки пребывает; протчая же вся крайняя наружность не иное что, токмо тѣнь его» [130].

Із цього фрагмента видно, що автор неначе розчиняє бога у всьому, тому його пантеїзм можна оцінити як світоглядну позицію, що еволюціонує від релігії до матеріалізму й атеїзму. Такий тип пантеїзму наші атеїсти вітають. Подібний пантеїзм був у Д. Бруно, Б. Спінози, які, розчиняючи Бога в природі, фактично приходили до заперечення Бога. Протилежним йому є пантеїзм містичний — «все в Богові», що розчиняє природу в божестві і служить засобом зміцнення релігії. Щодо трактату про Наркісса, який ми розглядаємо, то в ньому, на наш погляд, Сковорода не виявляє ні пантеїзму містичного, ні пантеїзму атеїстичного, а викладає, найскоріше, звичну богословську точку зору, згідно з якою Бог, як йдеться у шкільному підручнику

«Закон Божий», є «дух вічний, всемогутній, всюдисущий... який створив все видиме і невидиме, все тримає у своїй владі і всім керує»⁶.

Можна, звісно, при бажанні побачити пантеїзм і в цьому трактаті Сковороди, як його побачив автор самого терміну, англійський філософ Дж. Толанд у П'ятикнижжі Мойсея. У творі «Походження іудейства», опублікованому ще до народження Сковороди (1709), Толанд дійшов дивовижного висновку, що Мойсей, забороняючи євреям поклонятися божеству в фігурі, людській чи тваринній, позначаючи Бога як щось всеохоплююче, був, по суті, пантеїстом, тобто прихильником «природної релігії», що спадкоємці цього славного пантеїста були тиранами, які видумали всілякі забобони, а потім, як це було в християнстві, звалили свої гріхи на засновника «чистої релігії»⁷.

У книзі «Пантеїстикон» (1720) суть свого світогляду Толанд висловив так: «Пантеїсти не визнають ніякої початкової матерії, з якої створений світ, не вірять в долю чи випадок як причину народження світу і не припускають, що існує будь-який творець світу. Вони згодні з давнім вченням, що із «цілого пішло все, і з усього ціле»... Бог — це сила і енергія цілого. Він — дух чи душа всесвіту»⁸.

Одночасно з поняттям «пантеїст» з'явився термін «пантеїзм». Його увів у вжиток суперник Толанда — голландський богослов Й. Фай. Під впливом богословської критики пантеїзму і захисту його матеріалістами пантеїзм став невдовзі синонімом вільнодумства. Коли ж дослідники помітили, що є пантеїзм і містичного тлумачення, за яким природа і матерія неначе щезають в Бозі (у Якова Бйоме, наприклад), то ввели (Карл Краузе 1828 р.) для його позначення особливий термін — «панентеїзм».

І. А. Табачников зазначає, що буржуазні філософи-націоналісти вбачають у Сковороди лише містичний пантеїзм, зауважуючи при цьому, що пантеїзм Сковороди був переважно матеріалістичним і атеїстичним. Однак Табачников вказує, що сам Сковорода «порицал атеїзм («афеїзм»), «але осуд цей трапляється у його творах досить рідко, а ось чимало положень у його критиці релігії об'єктивно містили атеїстичний характер»⁹.

Об'єктивну атеїстичну критику наш філософ знайшов у трактаті «Икона Алкивиадская». Та увесь парадокс у тому, що в цьому ж таки трактаті Сковорода кілька разів висловив своє негативне ставлення до атеїзму, поставивши його в один ряд з релігійними забобонами. «Благочестивое сердце, — писав він полковнику Тевяшову, — между высыпанными курганами буйного безбожия и между подлыми

болотами рабострастного суевѣрія, не уклоняясь ни вправо, ни влѣво, прямо течет на гору Божию и в дом бога Иаковля» [251]. «Джерелом» цього забобону Сковорода оголосив Біблію, віднісши до нього передусім ідею про сім днів творіння, а також численні описи чудес, що суперечили тверезому розумові та даним науки: «Сей седмглавный дракон (Біблія), вод горких хлябы изблевая, весь свой шар земный покрыл суевѣріем. Оно не иное что есть, как безразумное, но будто богом осуществованное и защищаемое разуміе. Говорят суевѣру: «Слушай, друг! Нельзя сему стать... Противно натурѣ... Кроется здѣсь что-то». Но он во весь опор со желчію вопіет, что точно лѣтали Иліины кони. При Елисеѣ плавало-де желѣзо, раздѣлялись воды, возвращался Иордан, за Иисуса Навина зацепилося солнце...» [252].

Зрозуміло, що ці та подібні заперечення й досі використовуються атеїстами, але Сковорода навів їх у трактаті не на захист безбожництва, а для утвердження свого розуміння Біблії і для того, щоб «зняти» з Бога відповідальність за поширення за допомогою Біблії забобонів. Забобом він вважав буквально розуміння біблійної картини світу. А на зміну буквальному висував алегоричне, духовне її тлумачення як особливого, символічного світу: «Біблія есть ложь, и буйство божіе не в том, чтоб лжи нас научила, но только во лжѣ напечатлѣла слѣды и стези, ползущій ум возводящія к превыспренній истинѣ... Во всѣх сих лживых терминах, или предѣлах, тантся и-является, лежит и востает пресвѣтлая истина...» [253].

У чому ж бачив Сковорода цю пресвітлу біблійну істину? І. В. Іваньо і В. І. Шинкарук вважають, що символічний зміст Біблії, найбільш яскраво виражений у найскладнішому творі Сковороди — «Жена Лотова», полягає у зображенні людських взаємин і найвищих духовних вартостей людей¹⁰. З цим не можна не погодитись, але варто додати, що в цю високу істину мислитель включав і своє пантеїстичне бачення світу. Про це можна судити на основі того, що відразу після звернення до Тевяшова Сковорода викладає своє розуміння вічності, чи початку: «Начало точное есть то, что прежде себе ничего не имѣло. А как вся тварь родится и ищезает, так, конечно, нѣчтось прежде ея было и послѣ ея остается. Итак, ничто началом и концем быть не может. Начало и конец есть то же, что и бог, или вѣчность. Ничего нѣтъ ни прежде ея, ни послѣ ея. Все в неограниченных своих нѣдрах вмѣщает... Вѣчность не начинаемое свое и послѣ всего остающееся пространство даже до того простирает, чтоб ей и предварять все-на-все (і в примітці

додає: «пампан, универсум». — О. Т.). В самых тварях сіе можно примѣнить: что тогда, когда согнивает старое на нивѣ зерно, выходит из него новая зелень и согнитіе старого есть рожденіем новаго, дабы, гдѣ паденіе, тут же присутствовало и возобновленіе, свидѣтельствующее о премудром ея и всесохраняющем міростроительствѣ... Сіе правдивое начало вездѣ живет. По сему оно не часть и не состоит из частей, но цѣлое и твердое, затѣм и неразоряемое, с мѣста на мѣсто не переходящее, но единое, безмѣрное и надежное. А как вездѣ, так и всегда есть. Все предваряет и заключает, само ни предваряемое, ни заключаемое. Сим началом благословляется» [256].

Із цього досить великого фрагмента видно, яким був хитким погляд Сковороди на світ: поділивши природу на матеріальну і духовну і віддавши перевагу останній, він прагне звести першопочаток до чогось матеріального: «...оно не часть и не состоит из частей, но целое и твердое, затем и неразоряемое». Мимоволі згадуються неподільні і вічні атоми Демокріта й Епікура, напрошується висновок про хитання Сковороди в бік матеріалізму. Але у нього ці хитання короткочасні. Розгортаємо «Предел 3-й» і читаємо, що у всесвітньому світі Сковорода бачить єдиний початок, «єдин центр и един умный циркул». Але коли він цей єдиний центр і цей початок виявляє скрізь, то приходить до висновку, що «в сем цѣлом мирѣ» є «два мира, один мір составляющія: мір видный и невидный, живый и мертвый» [258]. «Мир невидный» — це духовна природа. «Мир видный» — це природа матеріальна. Закінчує він твір висновком: «Матерія вічна (Materia aeterna)». Визнавши тут вічність матерії і Бога, Сковорода замість монізму опиняється на позиціях дуалізму. Проте не надовго. В одному з останніх філософських трактатів — «Потоп зміин», пригадуючи ідеї Платона і вчення Арістотеля про матерію і форму, він визнає активність божественної форми і знову відводить духовності провідну роль у світобудові [258].

Малий обсяг статті не дає змоги дати більш-менш розгорнуту характеристику світогляду Сковороди ні в цілому, а ні навіть його частин. Але все-таки можна констатувати, що філософ виступав в основному як демократично настрійний релігійний просвітник, що виявляв у своїй діяльності хитання в бік пантеїзму, особливо в зрілому віці. Дослідити ж характер його пантеїзму, вирішити питання про те, які були його джерела — природничо-наукові, як у Д. Бруно, чи селянсько-демократичні, як у І. Еріугени, чи був він ближче до пантеїзму атеїстичного чи містичного, — ці та

інші аспекти можуть стати початком нового етапу нашої дослідної роботи.

Шоправда, на основі досліджень, що вже є, можна стверджувати, що в світогляді Сковороди, який жив у переломний і трагічний для України час втрати козачої вольниці, далеко не випадково опинились у суперечливій єдності найрізноманітніші елементи різнобічних світоглядів — від традиційного до перебудованого під впливом Реформації християнства, від пантеїзму містичного до пантеїзму атеїстичного ¹¹.

¹ Гордиенко Н. С. Основы научного атеизма. — М., 1988. — С. 164.

² Маркс К., Енгельс Ф. Твори. — 2-е вид. — Т. 1. — С. 414—415.

³ Там само. — Т. 7. — С. 360—364.

⁴ Білич Т. А. Світогляд Г. С. Сковороди. — К., 1957. — С. 64.

⁵ Там само. — С. 68—69.

⁶ Закон Божий: Учеб. для церков.-прих. школ. — Спб., 1914. — С. 1.

⁷ Вороницин И. П. История атеизма. — М., 1930. — С. 115.

⁸ Там само. — С. 118.

⁹ Табачников И. А. Григорий Сковорода. — М., 1972. — С. 49.

¹⁰ Шинкарук В. І., Іваньо І. В. Григорій Сковорода // Сковорода Г. С. Повн. збір. творів: У 2 т. — К., 1973. — Т. 1. — С. 38—39.

¹¹ Барабаш Ю. «Знаю человека»... Григорий Сковорода: Поэзия. Философия. Жизнь. — М., 1989. — С. 252—293.

Розділ II

ТВОРЧИСТЬ Г. С. СКОВОРОДИ В КОНТЕКСТІ ВІТЧИЗНЯНОЇ І СВІТОВОЇ КУЛЬТУРИ

Г. С. СКОВОРОДА І СВІТОВА ЛІТЕРАТУРА
(ДЕЯКІ ШТРИХИ)

У статті йдеться про зв'язок духовної спадщини Г. Сковороди з розвитком світового літературного і філософського процесу. Звертається увага на використання українським мислителем здобутків античності, західної і східної патристики, епохи Відродження і Нового часу. Автор зупиняється також на дальшій долі сквородинівського надбання в світовій науці і культурі.

Славетний український філософ, письменник і поет Г. С. Сковорода займає почесне місце в пантеоні діячів світової культури. Його цінна філософська і літературна спадщина виросла на рідному ґрунті, злита з соціальним і духовним життям українського народу другої половини XVIII ст., але в той же час міцно пов'язана з кращими досягненнями світової культури як свого часу, так і попередніх епох до античності включно¹. Сказане стосується насамперед художньої творчості Сковороди, що сконденсувала кращі здобутки і вітчизняної, і світової літератури.

Навчання у Києво-Могилянській академії овіяло Григорія Сковороду духом плідних ідей Відродження. Саме тут він досить глибоко освоїв гуманітарні науки: філософію, літературу, класичні та нові мови. Поглибленню знань сприяло кількарічне перебування мислителя за кордоном — в Угорщині, Словаччині, Австрії та деяких інших країнах. Тут він безпосередньо спілкувався з багатьма культурними діячами, в чому велику роль відіграло набуте в Києві вільне володіння латинською мовою. До речі, крім української, російської та церковнослов'янської Сковорода знав не тільки латину, а й грецьку, давньоєврейську, польську і німецьку мови. Це полегшувало йому різнобічне знайомство зі світовою культурою і літературою.

У творах і листах Григорія Сковороди часто трапляються імена, назви й образи творів таких всесвітньовідомих

письменників, як Гомер, Езоп, Лукіан, Вергілій, Гораций, Овідій, Менандр, Плутарх, Сенека, Теренцій, Цицерон, Григорій Богослов, Йоан Дамаскін, Йоан Золотоуст, Еразм Роттердамський, Мюре, Лесаж та інші. Про Біблію як літературне джерело й говорити не доводиться, бо вона у найрізноманітніших проявах постає майже в усіх творах Сковороди. У них досить часто трапляються також образи та поняття, почерпнуті з античної і слов'янської міфології. Крім того, філософ творчо використовував і близькі йому теми й сюжети, образи і мотиви творів світової літератури. Нарешті, деякі з цих творів він перекладав на давньоукраїнську мову. Все це підтверджує тісний зв'язок творчості Сковороди зі світовою літературою, яку він постійно вивчав і в студентські роки, і під час закордонних подорожей, і в періоди вчителювання та мандрів, зокрема завдяки бібліотекам знайомих і друзів (наприклад, Лаврентія Кордета), а також монастирів (в тому числі Сергієвої лаври, де Сковорода ознайомився з цінним збірником античної поезії).

Особливо глибоко мислитель був обізнаний з античною поезією. Творчо використовуючи її зразки, Сковорода писав латинською і давньогрецькою мовами вірші, перекладав твори Евріпіда, Горация, Вергілія, Овідія, Плутарха і Цицерона. Він же скористався сюжетами деяких байок Езопа, не кажучи вже про окремі образи з античної літератури й міфології, які трапляються і в філософських, і в художніх творах Сковороди.

Серед латинських віршів поета-філософа (всього їх близько сорока) є оди й близькі до них послання-панегірики, епіграми, філософські, релігійні, а також ліричні поезії та одна байка, тобто характерні для античної літератури поетичні жанри, якими Сковорода збагачував українську літературу. Однак він не сліпо переймав літературні зразки античності, особливо в одах і посланнях-панегіриках. У них він звертався не до знаті, а до звичайних людей («In patalem Basilii Tomarae», «Nec tibi, mi Michael»), оспівував не славу і могутність, а просте і скромне життя, що межує з бідністю («O res pauperies utilis et sacra»), в чому чітко виявляється вплив Горация.

Цінним є те, що Григорій Сковорода часом вдавався до самоперекладів: перекладав деякі свої латинські вірші на давньоукраїнську мову чи навпаки («Carmen», «Epigramma», «Quid est virtus», «Fabula de Haedo et Lupo tibicine»). Робив це він звичайно з педагогічною метою. Показовою в цьому відношенні є байка («Fabula...») про Козеня і Вовка, в якій висловлена порада не братися за те, що не під силу. Байка написана під впливом Езопа, на що вказу-

© О. Г. Охріменко, 1992

вав сам поет: «Басня Есопова. Преображенна на новий вид малороссийськими фарбами для учеников поетики 1760-го года в Харьковѣ. Вина сея басни та, что многи от учеников, нимало к сему не рожденны, обучались» [2, 1, 462]. До речі, наприкінці перекладу Сковорода подав ще примітку, якої немає в латинському творі: «Сія о музыкантѣ Волкѣ казка успѣла до того, что пастырь добрый Йоасаф Миткевич больше 40 отроков и юнош свободил от училищнаго ига во путь природы их, ревнуя челоуѣколюбію — не тщеславію. Сему и аз ревнуя, написах книжицу «Алфавит мира» [2, 1, 463]. Тут йдеться про те, що мислитель ширше розвинув свої думки байки про Козеня і Вовка у філософському трактаті «Разговор, называемый Алфавит, или букварь мира», написаний, як виявляється, не без деякого впливу славнозвісного давньогрецького байкаря.

До байок Езопа Григорій Сковорода звертався неодноразово. Про це свідчать деякі його «Басни харьковскія» (написані, на відміну від згаданої, прозою). У байках «Жаворонки» і «Навоз и Алмаз» є прямі посилання на античні джерела: перша з них, як зазначено Сковородою, написана «по сказкѣ мудрого Езопа», а друга оповідає про «тот-то самой Навоз, в котором древле Езопов пѣтух вырил драгоценный камушок». Езопівські сюжети розроблені й у байках Сковороди «Голова і Тулуб», «Орел и Черепаха» і «Жабы». Однак трактуються вони оригінально, відповідно до їхньої «сили» (моралі), в дусі філософії і поняття автора.

Із античних поетів Григорій Сковорода високо цінував насамперед Горація, а також Овідія і Вергілія й у власній творчості зазнав певного впливу цих стародавніх майстрів слова, яких, крім того, перекладав на рідну мову.

Мотиви Горація, зокрема його заклики до спокійного і скромного життя, чітко виявляються у вірші Сковороди «О покою наш небесный!...». Це «пѣснь 24-я» «Саду божественных пѣсней», до якої в підзаголовку зроблена автором така примітка: «Римскаго пророка Горатія, претолкованна малороссийским діалектом... Содержит же благое наставленіє к спокойной жизни» [2, 1, 82]. Вона є наслідуванням Горація, але з оригінальною, сквородинівською мотивацією і соціально чіткою заявою-самовизначенням: «А мой жребій с голяками» [2, 1, 82], що є, по суті, авторським кредо, від якого Гораций був далеким. Все ж Сковороду недарма називали «українським Горациєм».

На межі між перекладом і переспівом є вірш Сковороди «Похвала астрономі», основа якого взята з «Фастів» Овідія. Зміст його в цілому відповідає оригіналові (уславлення безкорисності стародавніх астрономів), але він під-

креслюється філософською тезою Сковороди про душевну гармонію.

Своєрідні також віршовані фрагменти («образи») з другої книги «Енеїди» Вергілія («Similitudines ex Virg. 2. Aeneidae»), що є, по суті, вправами Сковороди на теми з класичної поеми. У них спочатку йдуть уривки з римського оригіналу, а за ними — відповідні варіації-пояснення українського поета. Ці своєрідні вправи свідчать про те, що Сковорода виявляв пильну увагу до «Енеїди» Вергілія, з якої перекладав і водночас опрацьовував уривки (про Лаокоона, пожежу Трої, нічний бій Енея з троянцями, про Андрогая, бій між Енеем і найблагороднішим із греків із-за Олени, про Пірра, коли той зробив напад на столицю Пріама).

Звертався Григорій Сковорода і до античної міфології. Так, в одному з віршів він опрацював стародавній грецький міф про Тантала, об'єднавши його з мотивами про меч Дамокла («Fabula de Tantaloe»), але, як звичайно, в оригінальній манері. Оригінальними є елементи бурлеску (в опису небесного бенкету і почуттів Тантала, запрошеного в «небесное залo», де над його головою висів «камень прегромный») [2, 1, 91—92]. Це свідчення того, що Сковорода був одним з попередників Котляревського (як автора «перелицьованої» «Енеїди»).

В одному з листів до учня і друга Михайла Ковалинського Сковорода підкреслив свою любов до античної, зокрема грецької, літератури, а також літератури доби Відродження. «Тепер же, коли я бачу,— писав він латинською мовою Ковалинському,— що ти разом зі мною захоплюєшся літературою греків (у якій мірі я їх ціную, мені нема потреби говорити тобі) і тією гуманітарною літературою, яка ... надихає на все прекрасне і корисне,— то в моїй душі утверджується така любов до тебе, яка зростає з кожним днем...» [2, 2, 226].

Захоплення античною літературою, не тільки римською, а й грецькою, виявилось, крім того, в тому, що Сковорода деякі твори (головним чином, епіграми) і листи писав давньогрецькою мовою. Його увагу привертала твори багатьох стародавніх грецьких авторів, особливо байки згаданого Езопа, трагедії Еврипіда, а також епіграми різних поетів² (які він часто включав у свої листи, насамперед до М. Ковалинського, враховуючи їх виховне і викривальне значення). Деякі з цих епіграм він «своїми словами передавав» латинською мовою. Така, наприклад, епіграма Платона про муз і Афродіту (у латинській переробці Сковороди «Ter tribus ut musis...»), додана до листа М. Ковалинському від

30 січня 1763 р. У цьому листі Сковорода писав (латиною зі значною домішкою грецьких слів і виразів): «Вставши за дві години до утрени і сам із собою розмовляючи, між іншими благочестивими міркуваннями склав я епіграму. Пам'ятаю, серед грецьких епіграм я читав таку, коли перебував у монастирі св. Сергія. Будучи неспроможним пригадати її, я своїми словами передав той самий зміст. Мені здається, вона прекрасно і велично говорить про святилище муз і гідна бути проспіваною сьогодні...» [2, 2, 269]. У цій епіграмі говориться про могутність почуттів, які викликає справжнє мистецтво.

Часом, перекладаючи епіграми з грецької на латинську мову, Сковорода підпадав під вплив відомих античних поетів. Це стосується деяких творів, у тому числі епіграм невідомого автора, що починається словами (в перекладі на нашу мову) «Лови час...». Її початок не безпідставно викликає аналогію з крилатим висловом Горация «Сагре діем» (з 22-ї оди I книги «Од»). До речі, зміст цього широковідомого вислову оригінально розкривається Сковородою (відповідно до його філософських поглядів) у заключній (30-й) пісні «Саду божественних п'єсней».

Свою любов до античної літератури Григорій Сковорода засвідчив і власне перекладами з неї на давньоукраїнську мову. До таких належать уривок з трагедії Евріпіда «Благальниці» (він починається словами «Богац, путешествуя, поет п'єснь») й оди Горация «Купец покоя сладка бога просит» (на основі цього твору виникло й оригінальне наслідування вільний переспів «О покою наш небесный!..», про який уже згадувалося) і «Прямо жить будеш...» Перекладними творами Сковороди є також «Книжечка Цицерона «О старости», «Книжечка Плутархова «О спокойствии души» та деякі інші. Ці твори до власне художньої літератури не належать, але вони показові для розуміння перекладацької манери Сковороди, який давав, по суті, вільний переказ античних зразків, іноді тлумачачи їх відповідно до свого вчення. Подібний підхід спостерігається й у перекладах-переробках з Овідія та Вергілія, про що вже мовилося.

Григорій Сковорода був добре обізнаний не тільки з античною літературою, а й з літературою середньовіччя і Нового часу як Заходу, так і Сходу. Про це свідчать посилення і цитати з творів Григорія Богослова, Йоана Дамаскина, Йоана Золотоуста та інших отців церкви, згадка про вигадану чехами «Грамоту Олександра Македонського слов'янам» з її вільнолюбними ідеями, щире захоплення Еразмом Роттердамським, якого Сковорода називав звичайно «нашим Еразмом» і неодноразово цитував (у листах до

М. Ковалинського), а також таким поетом-гуманістом, як Марк Мюре (XVI ст.). Про це говорять і згадки про твори таких сучасних Сковороді письменників, як Лесаж, а саме про його роман «Історія Жільблаза із Сантільяни», який рекомендувався М. Ковалинському для переказу віршами. В одному з листів до Сковороди М. Ковалинський називає своїх «кращих друзів» із письменників різних часів і народів, серед яких фігурує і французький «республікант» Жан-Жак Руссо [2, 2, 477]. Із його вченням відчутно перегадуються й деякі ідеї Сковороди, який добре знав і поважав цього французького просвітителя. Без сумніву, саме Сковорода вказав на нього М. Ковалинському.

Григорій Сковорода охоче звертався до античної літератури, а також літератури доби Відродження і як перекладач. Так, із творів французького поета-гуманіста Марка Мюре Сковорода кілька переклав на давньоукраїнську мову: оду «Ad Petrum Gerardium» («O delicati blanda etc.») («О селянській милій, любій мій покою...»), вірш «In nativitate Jesu» («О ночь нова, дивна, чудна...»), а також зроблений цим автором прозовий конспект (на латинській мові) комедії Теренція «Брати» («Adelphi»).

Із творів пізнього середньовіччя Сковорода переклав прозою «Оду» новолатинського письменника-фламандця XVII ст. Сидронія Гозія. Цей переклад є, по суті, вільним, що зазначав у примітці (написаній латиною) сам Сковорода: «Цю оду я не перекладав, а витлумачив» [2, 2, 177]. Такі переклади-тлумачення він високо цінував, бо «перекладач ставить слово замість слова, як зуб замість зуба, а тлумач, як ніжна годувальниця, кладе в рот своєму годованцю розжований хліб і сік мудрості» [2, 2, 177]. Не випадково у Сковороди, який засуджував буквалізм в перекладацькій справі, переважають саме переклади-переробки із світової літератури, що своєю суттю наближаються до творчих перекладів.

Ще за життя твори Григорія Сковороди широко розповсюджувались як на Україні, так і в Росії, а згодом проникли й на Кавказ, до Криму, у Молдавію, Румунію, Угорщину, Чехію, Словаччину, Польщу³. Тут вони знаходили не тільки читачів, а й дослідників, а також послідовників українського філософа, поета і письменника. Наприклад, молдавський учений Олександр Хиждеу ще в 30-х роках XIX ст. опублікував кілька розвідок про Сковороду та його твори. Ці розвідки були опубліковані в російській пресі, а одна з них побачила світ у Німеччині. До речі, О. Хиждеу у Мюнхені вперше захистив докторську дисертацію про Сковороду⁴. Румунський україніст Траян Іонеску-Нашков

доводить, що в філософських творах самого О. Хиждеу відчутний відгомін учення його українського вчителя — Сквороди⁵, впливу якого зазнали навіть такі велетні світової культури і літератури, як Лев Толстой і Максим Горький⁶.

Ще на початку XIX ст. (а саме 1823 р.) про Григорія Сквороду стало відомо у Франції, де в одному з журналів була опублікована (в перекладі) стаття про українського філософа і письменника російського вченого І. Снегирьова⁷. Увагу до Сквороди виявляли чеський письменник Ф. Чельковський та вчені-славісти Чехії і Словаччини (П. Шафарик, В. Ганка). З другої половини XIX ст. почали з'являтися згадки і замітки про Сквороду австрійських і німецьких дослідників, а також вчених інших країн. Наприкінці XIX — на початку XX ст. на нього звернули увагу й англійські та американські вчені (Джонсон, Джемс та ін.)⁸.

У наш час Григорієм Сквородою як оригінальним філософом і письменником цікавляться в усьому світі, насамперед країнах Центральної Європи. В Угорщині, Румунії, Німеччині, Польщі, Болгарії та багатьох інших не тільки перекладають його твори, а й досліджують їх, часто акцентуючи на зв'язках Сквороди з тією чи іншою національною культурою.

Цікавість і увага до особи і творчості Григорія Савича Сквороди все більше зростають. Це особливо стало відчутним у період підготовки до 250-річчя від дня його народження (1972), яке відзначалось у всьому світі. Цей ювілей ще раз з усією очевидністю підтвердив світову велич українського мислителя, його різнобічні зв'язки зі світовою культурою і літературою.

Г. С. Скворода міцно пов'язаний з багатьма духовними надбаннями світу, насамперед філософією і літературою. Зі світової літератури він почерпнув чимало великих і вагомих ідей, містких образів і різноманітних форм та прийомів, чим збагатив рідну літературу і, в свою чергу, зробив вагомий внесок у культурну скарбницю світу.

¹ Окремі факти цього зв'язку дещо висвітлюються у книзі П. М. Попова «Григорій Скворода» (К., 1969), кількох доповідях Республіканської наукової конференції, присвяченої 250-річчю ювілею Сквороди (Тези доповідей Республіканської наукової конференції, присвяченої 250-річчю з дня народження Г. С. Сквороди. — Х., вид-во Харків. ун-ту, 1972. — С. 46—49, 80—82, 107—109, 112—117); у статтях І. Іваньо (Григорій Скворода — перекладач // Всесвіт. — 1972. — № 12), В. Полека (На світових обширах // Літ. Україна. — 1973. — 9 січ.) та ін.

² У 64-му листі до М. Ковалинського [див. 2-е, 2] він високо поставив творців античних епіграм, від яких, за твердженням Сквороди,

«ніхто дотепніше, повніше і корисніше не показував прихований від очей бруд світу».

³ Попов П. М. Цит. праця. — С. 132—133.

⁴ Там само. — С. 164.

⁵ Романець О. Праці румунських українців // Літ. Україна. — 1965. — 7 груд.

⁶ Попов П. М. Цит. праця. — С. 140—142.

⁷ Багалій Д. І. Український мандрований філософ Гр. Сав. Скворода. — [Х.], 1926. — С. 379.

⁸ Полек В. Цит. праця.

Г. С. СКОВОРОДА І ДАВНЬОГРЕЦЬКА ФІЛОСОФІЯ

На ґрунті загальновідомих даних про вплив давньогрецької філософії на формування філософських поглядів Сквороди дається огляд вузлових тем і положень, що на них опирався мислитель у розробці своєї концепції та формуванні власного стилю світовідношення.

Рим і особливо Греція були, як відомо, країнами найвищого історичного розвитку серед народів стародавнього світу. Давньогрецькі мудреці й філософи сформулювали чимало висновків, тез і постулатів такої моральної сили й глибини думки, що вони набули загальнолюдського значення, стали втіленням мудрості і людяності, справедливості й істини для всіх часів і народів. У цьому насамперед полягає неминуще значення стародавньої грецької філософії. Саме тому у пошуках шляхів до розв'язання важливих питань нашого духовного життя, зокрема етичних проблем людини, ми знову й знову звертаємось до філософії та інших галузей знання й мистецтв універсально обдарованих стародавніх греків.

Культура Греції мала значний вплив на культуру Європи, тому, природно, не могла не позначитися на світогляді і вченні видатного українського просвітителя, філософа і поета Г. С. Сквороди. Він у своїй творчості часто звертався до літератури, мистецтва, міфології і філософії стародавньої Еллади. Орієнтації на античну культуру сприяли й традиції Києво-Могилянської академії, в якій грецька культура й один з її найважливіших компонентів — філософія — посідали чільне місце в учбовому процесі¹.

Скворода був ґрунтовно обізнаний з творчістю грецьких філософів. Часто посилався на Арістотеля, Діогена, Епікура, Ксенофонта, Піфагора, Платона, Плутарха, Сократа, Фалеса. У його творах і перекладах згадуються імена Анаксагора, Архія, Зенона, Кратеса, Піррона, Солона. За основні джерела для обґрунтування власних концепцій правили вчення Епікура, Сократа, Платона, Плутарха. Ідеї

© Д. П. Кирик, 1992

ISBN 5-12-002850-0. Скворода Григорій ..., Київ, 1992

грецьких мислителів імпонували філософським пошукам українського мудреця. Особливо близькими були йому погляди стоїків і представників славетної афінської школи філософії, де філософські проблеми стали шукати не в порядку світобудови, а в здатності людини прожити життя справедливо і щасливо, не в космогонії, а в політичній і етичній мудрості, тобто філософія ця виступала не природодослідницькою, а релігійно-етичною. Античні мудреці були поетами-ліриками і трагіками². За нахилами, стилем мислення український філософ теж був поетом-ліриком, написав багато поетичних творів, любив оперувати образами, метафорами, символами, притчами, а не поняттями, категоріями, дистинкціями й дефініціями, хоч останнє в Києво-Могилянській академії було досить поширеним.

Що ж складає головні засади філософії Сковороди, які ріднять його світогляд із ученнями давньогрецьких філософів? На це можна знайти відповідь насамперед у характеристиці мислителем сутності і функції філософії. Його учень, послідовник і біограф М. Ковалинський писав, що, коли Сковороду запитали, що таке філософія, він відповів: «Главная цѣль жизни человѣческой. Глава дѣл человѣческих есть дух его, мысли, сердце. Всякъ имѣет цѣль в жизни, но не всякъ главную цѣль, то есть не всякъ занимается главою жизни. Иной занимается чревом жизни, то есть всѣмъ дѣла свои направляет, чтобы дать жизнь чреву; иной — очам, иной — волосам, иной — ногам и другим членам тѣла; иной же — одеждам и прочим бездушным вещам; философія, или любомудріе, устремляет весь круг дѣл своих на тот конец, чтобъ дать жизнь духу нашему, благородство сердцу, свѣтлость мыслям, яко главѣ всего. Когда дух в человѣкѣ весел, мысли спокойны, сердце мирно, то все свѣтло, щастливо, блаженно. Сіе есть философія» [2, 2, 465].

Щоб таке витлумачення змісту і функції філософії стало краще зрозумілим, розгляньмо коротко ті підстави, які висунув Сковорода для його обґрунтування. Філософське вчення українського мислителя можна звести до таких основних положень.

1. Існуючий світ ділиться на три світи: 1) великий, або макрокосм (всесвіт) 2) малий, або мікркосм (людина); 3) символічний, або Біблія; біблійні тексти філософ розумів як сукупність символів, образів і знаків, які треба вміти розшифровувати, витлумачувати і знаходити в них потаємний, прихований зміст, а не розуміти ці оповіді буквально.

2. В усіх трьох світах все існуюче складається з двох

натур («естеств») — видимої і невидимої, тобто з матеріального й ідеального, тілесного і духовного, минушого і вічного, залежного і визначального, виниклого, тварного і безпочаткового («безначального»).

3. Оскільки в мікркосмі повною мірою проявляються всі ті закономірності, що й у макрокосмі, то не треба ганятись за пізнанням Всесвіту, досить глибоко збагнути власну природу, пізнати себе. Але пізнати не зовнішнє, тілесне, тимчасове (воно другорядне), а внутрішнє, духовне, вічне (воно визначальне, головне у людині). Тому у Сковороди пізнання зводиться до самопізнання.

4. Якщо пізнаєш себе, свою природу, то вибереш спосіб життя і рід заняття відповідно до власних природних нахилів. Коли праця буде спорідненою («сродной») з твоєю природою, то вона принесе тобі радість, задоволення, насолоду, а отже, зробить щасливим. Споріднена праця («сродный труд») дає користь не тільки працюючому, а й суспільству, бо людина все робить з великим бажанням, а значить, трудиться самовіддано і плідно. Це робить її щасливою.

5. Але для щастя треба знати ще одну дуже важливу річ. Видиме, матеріальне є тимчасовим, минушим, а невидиме, духовне — вічним, нетлінним, головним. Отже, гонитва за грішми, багатством, чинами — це гонитва за маревом, прагнення того, що не має справжньої цінності, бо є минушим. Це світ (мир, мирське), який ловить у свої тенета незнайомих, неутаємничених у сутність суцього³. Треба досягнути вічне й орієнтуватись на нього. Цим вічним є невидима, блаженна натура, істина, або Бог, який розлитий невидимо в усьому як першооснова.

6. Не все і не завжди всім потрібне, а щастя потребують всі, отже, найважливішою, найзагальнішою і найнеобхіднішою наукою є наука про щастя. Оскільки щастя полягає у пізнанні невидимої, блаженної натури, а цим займались уже пророки, стародавні мудреці і філософи, то й за мудрістю треба звертатися до їхніх учень. Звідси орієнтація Сковороди не стільки на сучасну йому науку, скільки на Біблію й античну філософію⁴.

У філософії українського мислителя поєднані античність і сучасність (концепція спорідненої праці) як дві протилежності, різні і водночас сумісні, але перевагу він віддавав минулому, оскільки вважав, що всі головні питання людського буття вже вирішені [2, 1, 359—360, 377]. Що ж саме привертало увагу Сковороди в грецькій філософії? В теоретичному плані — насамперед вчення Платона про ейдоси (ідеї), матерію і форму, вчення грецьких філософів

про макро- і мікрокосм, самопізнання, етичні концепції Сократа, Епікура, стоїків. Існує ще багато граней у зв'язках між філософією Сковороди і грецькою, але за браком місця не можемо зупинитись на них навіть побіжно.

Те, що світ складається з видимої і невидимої натур, проголошував уже Піфагор⁵. Платон ділив увесь світ на видимі, матеріальні речі і невидимі ейдоси (ідеї). Підмітивши мінливість, несталість матеріальних речей, він зробив висновок, ніби ці речі не мають справжнього буття, бо хіба може мати таке буття те, що сьогодні є, а завтра нема? На відміну від матеріальних речей, цих недосконалих копій і мінливих тіней ідей, самі ідеї вічні і незмінні, саме в цьому Платон вбачав істинність і правдивість їх буття. Отже, за Платоном, світ складається з двох протилежних природ — видимої матерії і невидимих ідей (Tim., 47 E — 69 A). Ідеї Платон ототожнював з формою, а чуттєво сприйманий світ — з матерією. Речі, за Платоном, виникають із взаємодії форми і матерії. У цьому процесі формі належить активна і визначальна роль. Треба підкреслити, що Платон не розривав речі та ідеї, а вказував на їхній тісний зв'язок (Parm., 130 A — 135 C).

Саме ці положення платонівської філософії поклав Сковорода в основу міркувань про двонатурність світу. Так, у діалозі «Наркісс» читаємо: «Весь мир состоит из двох натур: одна видима, другая невидима. Видима называется тварь, а невидимая — бог. Сія невидимая натура, или бог, всю тварь пронизает и содержит, вездѣ и всегда был, есть и будет» [2, 1, 179]. Теза про двонатурність всього існуючого пронизує і діалог «Потоп зміин»: «Всѣ тры мыры состоят из двох едио составляющих естеств, называемых матеріа и форма. Сія формы у Платона называются идеи, сирѣчь видѣнія, виды, образы. Они суть первородныи мыры нерукотворенныя, тайныя веревки, преходящую сѣнь, или матерію, содержащая. Во великом и в малом мырѣ вещественный вид дает знать о утаенных под ним формах, или вѣчных образах. Такожде и в символичном, или бібличном, мырѣ собраніе тварей составляет матерію. Но божіе естество, куда знаменіем своим ведет тварь, есть форма. Убо и в сем мирѣ есть матеріа и форма, сирѣчь плоть и дух, стѣнь и истина, смерть и жизнь» [2, 2, 139].

Як зазначалося, в об'єктивній реальності Сковорода виділяв два структурні рівні: макро- і мікрокосм. Оскільки вчення про них утверджувало споконвічну співвіднесеність людини і Всесвіту, то воно було поширене в усіх важливих осередках світової цивілізації — Стародавньому Єгипті, Вавілоні, Ірані, Індії, Південно-Східній Азії. Найбільш до-

вершеного вигляду це вчення набуло у Стародавній Греції. Воно простежується практично в усіх натурфілософських системах грецьких філософів — від Анаксимена і Геракліта до стоїків. Приділяли увагу цьому питанню піфагорійці, Платон, Демокріт. Грецькі філософи висловили думку про тотожність людини із всесвітньо-космічною субстанцією. У цій концепції єдності людини і Всесвіту перша розглядається як малий світ, мікрокосм, що зосереджує (правда, в менш досконалій формі) всі особливості всесвіту, макрокосму. Проблема макро- і мікрокосму розглядалася, природно, й у філософських курсах професорів Києво-Могилянської академії, але у вітчизняній філософії найповніше висвітлення дістала у творах Сковороди. Ідея єдності мікро- і макросвіту, яку розглядав український мислитель у тісному зв'язку з її розумінням у давньогрецькій філософії, належить до тих неминущих універсальних ідей і вчень, які залишаються актуальними й досі⁶.

Учення і спосіб життя Сократа викликали живий інтерес і захоплення в усі епохи. Глибокий вплив мав Сократ і на Сковороду, якого також хвилювали проблеми сенсу життя, добра й зла, обов'язку і свободи, тема людини з її внутрішнім світом і моральним вибором. Тому в філософії і житті Сковороди Сократ посідає особливе місце. І справа не в тому, що наш мислитель згадує Сократа у своїх творах 18 разів. Сковороду приваблювали у Сократові зміст його вчення і несхибне слідування цьому вченню. Нездарма у стародавніх греків філософії цінувалась насамперед за істинність і узгодженість життя філософа зі своїм ученням. Сократ близький мандрівному філософові духом моральних шукань і переконань, безкомпромісністю і визначеністю позицій, відстоюваних ним. Життя і вчення обох філософів мають так багато спільного, що Сковороду небезпідставно називали українським Сократом⁷.

Одне з важливих положень філософії Сократа, що перейшло потім до Платона, писав на початку нашого століття російський дослідник грецької філософії П. І. Новгородцев, полягає в обґрунтуванні ним двоїстості світу, його будови з двох світів: минушого і вічного. Сократ прагнув збагнути і людину «як учасника двох світів — видимого і минушого, з одного боку, невидимого й ідеального — з другого»⁸.

Учення Сократа за суттю є філософією моралі. Він один із перших серед філософів переніс центр ваги з природи на людину. На мораль зорієнтована і його теорія пізнання. Мета людини — пізнання світу і себе для того, щоб на цій основі правильно визначити свої дії. Людина повинна заглиблюватися сама в себе і там шукати основу для вибору

напрямку своїх вчинків, що передбачає її свідому і відповідальну поведінку в суспільстві. За цієї умови філософія робиться близькою людині, виражає її важливі запити й інтереси.

Сократ учив, що в житті людини визначальним є турбота не про тілесні задоволення, які частіше завдають шкоди, ніж приносять користь, а турбота про душу, яку повинні прикрашати такі справжні чесноти, як істина, справедливість, свобода, мужність, стриманість і помірність. Щастя не в розкоші і прагненні до наживи, бо це псує людей, робить їх аморальними, людина ж повинна привчати себе задовольнятися малим. Він принципово відкидав гонитву за наживою, багатством, почестями, чуттєвими насолодами і жив, як учив, а його філософія була теоретичним вираженням способу його життя.

За свідченням сучасників, Сократ був не тільки мислителем з потужним інтелектом, а й надзвичайно справедливою, благородною, чесною, мужньою і скромною людиною. Внутрішній світ філософа різко розходився з його зовнішнім виглядом. Мислитель мав непривабливу зовнішність: невеликого зросту, кирпатий, товстий, з великим животом, товстогубий, з вираженими очима, великою лисиною і здоровенним навислим лобом. У діалозі «Бенкет» (215 Е—216 С) Платон пише, що учень і друг Сократа Алківіад порівнював свого учителя із силеном — козлоногим сатиром, який мав смішну і потворно забавну зовнішність. Саме цю невідповідність зовнішнього і внутрішнього та вимогу за видимим бачити невидиме, визначальне мав на увазі Сковорода, коли один із своїх діалогів назвав «Икона Алкивиадская»⁹.

Тісні зв'язки філософії Сковороди з грецькою проявляються й у формі написання трактатів. Переважна їх більшість написана у вигляді діалогів («бесед», «разглагов»). Ця форма вибрана філософом не випадково. Вона давала змогу підійти до складної проблеми з різних точок зору, обговорити її всебічно, передати напруженість і драматизм боротьби думок, поглядів, концепцій. Прагнення вести діалог передбачає вміння слухати і чути співрозмовника, що є важливою умовою для його учасників, якщо вони справді хочуть досягнути істини.

Діалоги як форма творів у філософії і науці використовувались давно і досить часто. Варто пригадати діалогічний характер творів Платона, «Діалоги» Дж. Бруно, «Діалог про дві найголовніші системи світу» Галілея. Діалогічну форму викладу думок широко практикували італійські гуманісти, які фактично відродили античний діалог¹⁰.

Діалогічність мислення ще в епоху античності розглядалась як шлях до вироблення ідей, народження свідомості зі спілкування. У Стародавній Греції мистецтво вести бесіду найрозвиненіше було у Сократа. Сократівська бесіда (діалог) полягала у вмінні добувати істину шляхом запитань і відповідей. На думку Сократа, істина не виникає і не перебуває в голові окремої людини, вона народжується в процесі бесіди між людьми, які шукають істину.

Як для Сократа не важливо було, слухає його філософопонент чи просто перехожий, а важливо було зав'язати розмову і спільно пошукати істину, так і для Сковороди значущим було спілкування з простими людьми, які на рівних беруть участь у його діалогах про складні і життєво важливі проблеми. Однією з таких проблем в обох філософів була проблема самопізнання¹¹.

На вході до храму Аполлона в Дельфах було вибито напис: Γνῶθι σεαυτόν — пізнай себе (лат. переклад — Nosce te ipsum).

Авторство найчастіше приписувалось одному з грецьких мудреців — Хілону, а також Фалесу (рідше), Мілону (рідко). Вислів правив за девіз Сократові: Про цей напис та його значення неодноразово говорить і Сковорода у своїх творах. Прикладом може бути такий уривок з його трактату «Алфавит, или Букварь мира»: «Предревѣйшее слово есть сіе: Γνῶθι σεαυτόν, Nosce te ipsum — «Узнай себе самого» И теперь оно всѣм во устах, но не многим во вкусѣ. Думают, что начальник слова сего был древнѣйшій мудрец Фалис... Древніе египтяне слово сіе высоко почитали. Что значит сфинкс, изъяснено в первом «Разговорѣ»¹². Имя его значит связь, или узол. Гаданіе сего урода утаевало ту же силу: «Узнай себе». Не разв'язать сего узла — была смерть мучительная, убійство душ, лишеніе мира. Для сего египтяне онаго урода статуи поставляли по улицам, дабы, как многочисленныя зеркала, вездѣ в очи попадая, сей самонужнѣйшее знаніе утаевающій узол на память приводили» [2, 1, 413].

Сократ вважав, що люди, які пізнають себе, роблять добре і здобувають багато позитивних результатів. І навпаки, той, хто себе не пізнає, а отже, й не знає, часто зазнає прикращів і невдач. За Сократом, знання є єдиною справжнім чинником і критерієм людської поведінки, тому людина повинна насамперед пізнати себе. Знаючи себе людина знає і розрізняє те, що може робити і чого робити не повинна. Самопізнання веде людину до розуміння сво-

го місця у світі, до з'ясування свого призначення, сенсу життя і правил поведінки.

Аналогічні погляди на роль самопізнання висловлював і Сковорода. Він писав, що коли ми хочемо виміряти небо, землю і моря, то повинні спершу виміряти самих себе власною мірою; не змірявши себе, не можемо зміряти інші предмети [2, 1, 167, 252].

Помітний вплив на філософські погляди Сковороди справив і Епікур, який, на думку нашого мислителя, збагнув мудрість життя і правильно окреслив шляхи досягнення найголовнішого в житті людини — щастя. Мандрівний філософ неодноразово посилався на цього вченого і любив повторювати його тезу: «Благодарение блаженной натурѣ за то, что нужно здѣлала нетрудным, а трудное ненужным» [2, 1, 127; 2, 2, 8, 76].

Смисл цього положення Епікур розкрив у листі до Менекея (адресата трьох листів Епікура), де писав, що тілесне здоров'я і душевний спокій — кінцева мета блаженного життя, а останнє приносить нам насолоду. Коли йдеться про насолоду, то під нею розуміється не насолода розпусти чи чуттєвості, як гадають ті, хто не втямив його правдивого вчення, а насолода як свобода від страждань тіла і збентеженості душі. Правильне розуміння насолоди показує, що не можна жити солодко, не живучи гарно, розумно, правдиво, праведно і доброчесно, і навпаки, не можна жити розумно, добре і правдиво, праведно, не живучи солодко. Щастя досягти легко, бо все, чого вимагає природа, досягається легко, а все зайве — важко¹³.

За Епікуром, людина створена так, що для її щасливого існування потрібно дуже небагато. Треба тільки правильно зрозуміти свою природу і жити відповідно до неї. Для досягнення щастя не потрібні багатство та інші зовнішні блага: людина незалежно від них може бути щасливою. Багатство, посада не складають щастя людини, бо це щось зовнішнє, випадкове щодо неї. Нерозважливий той, хто своє щастя ставить у залежність від випадку. В найскромнішому житті досить необхідного для щастя, а мати необхідне — це й є щастя. Що «понад це», надмірне, те рідко йде на користь людині. Оскільки необхідне є легкодосяжним, то кожний, усвідомивши це, може стати щасливим.

У тактаті «Икона Алкивиадская» Сковорода (навівши слова Сократа: «Иной живет на то, чтобы бѣсть, а я-де ъм на то, чтобы жить» [2, 2, 6]) зауважує, що життя полягає не в тому, аби задовольняти тільки різні тілесні потреби, а щоб жити радісно, весело, не ворохобливо, спокійно,

без сум'яття душі. Це й означає жити солодко, як учив Епікур. Та багато хто і серед них Плутарх не зрозуміли Епікура, приписавши йому прагнення лише до тілесних насолод. І Сковорода стає на захист філософа: «Силу слова сего люди, не раскусив во всѣх вѣках и народах, обезславили Епикура за сладость и почли самого его пастырем стада свинного, а каждого из друзей его величали: *Epicuri de grege porcus* (свиня зі стада Епікура.— Д. К.)» [2, 2, 6]. У цій же праці Сковорода пише також про Платона, Піфагора і Плутарха, робить на них посилання [2, 2, 6—9].

Ідеї Епікура Сковорода розвиває й у діалозі «Алфавит, или Букварь мира». Жити відповідно до природи, пише він, означає жити відповідно до своєї духовної, а не тілесної природи. Змішування, ототожнення цих двох природ призводить до нещастя. До нещастя людину ведуть й інші чинники: належність до невідповідного стану («состояния»); виконання обов'язків і обіймання посади, які не відповідають природі людини; навчання тому, до чого нема природних нахилів; дружба з тим, з ким нема спорідненості («сродности») [2, 1, 417].

Як у годинниковому механізмі кожна деталь виконує свої функції, так і в суспільстві кожен повинен виконувати властиві йому від природи функції. «И сіе-то есть быть счастливым, познать себе, или свою природу, взяться за свою долю и пребывать с частію, себѣ сродною, от всеобщей должности» [417]. Далі Сковорода пише, що більшість людей погано працює і погано виконує свої обов'язки. Від цього люди самі нещасні і роблять нещасними інших. А все тому, що обрали заняття не врахувавши своєї природи. Без спорідненої праці не може бути ні стараності, ні бажання працювати [418].

Наведене з трактатів Сковороди свідчить про те, що у своєму вченні про споріднену працю він частково спирався на Епікура, зокрема на його заклик «жити за природою». Але концепція спорідненої праці українського мислителя, яка виростає у нього до вчення про «рівну нерівність»¹⁴, є помітним кроком уперед в розумінні ролі суспільної праці за покликанням. Вчення Сковороди про споріднену працю, взяте в цілісному вигляді, є оригінальним і, може, найбільш цінним його внеском у розвиток вітчизняної філософської думки¹⁵.

Можна було б навести ще чимало місць із творів Сковороди, які підтверджують тісні зв'язки його філософії з філософією стародавніх греків, але, мабуть, і наведених досить, аби переконатися у глибинному тяжінні україн-

ського мислителя до еллінських філософських учень. Проте використання філософської спадщини стародавніх греків було у Сковороди різнобічним і творчим. Він не клав в основу своїх міркувань учення якогось одного філософа, а інтегрально використовував кращі здобутки багатьох з них. Зв'язок його філософії з філософською культурою стародавніх греків, гадаємо, найглибше проявився в реалізації Сковородою надзвичайно важливого морального постулату еллінів: справжній філософ повинен жити за принципами, проголошеними його вченням. Цю вимогу Сковорода реалізував повністю.

Хоча Сковорода в ідейному плані багато що запозичив з грецької філософії, він не був простим наслідувачем філософської мудрості греків, а брав у них те, що пасувало йому для ліпшого обґрунтування власної філософської системи, яка, за свідченням її дослідників, є, безперечно, оригінальною і водночас такою, що ввібрала здобутки вітчизняних мислителів XVII — початку XVIII ст.¹⁶

Століття минають, змінюються стилі мислення, напрями і школи у філософії, але залишаються дивовижно актуальними проблеми, поставлені ще стародавніми греками: яка мета людського життя, що означає жити й чинити правильно і справедливо, що таке щастя та як його досягти. Це ті вічні питання, які досліджував і Григорій Сковорода. Хвилюють вони й сучасників, як хвилювали греків дві з половиною тисячі років тому. У цьому насамперед полягають сутність і значення зв'язків між філософськими вченнями різних епох.

¹ Нічик В. М. Філософські попередники Г. С. Сковороди в Києво-Могилянській академії // Філософ. думка. — 1972. — № 2. — С. 50—51; Іванько І. В. Філософія і стиль мислення Г. С. Сковороди. — К., 1983. — С. 32—58. Див. також: Григорій Сковорода: Бібліогр. — Х., 1972.

² Васильєва Т. В. Афинская школа философии. — М., 1985. — С. 33.

³ Звідси стає зрозумілою епітафія, яку Сковорода заповів написати на своїй могилі: «Мир ловил меня, но не поймал».

⁴ Близьке до цього ставлення до науки, заснованої на раціоналізмі, до Біблії і грецької філософії, зокрема Платона, висловить потім Лев Шестов у своїй праці «Дерзновения и покорности» (Наше наследие. — 1988. — № 5. — С. 88—90). Можна твердити, що однією з причин, яка зумовила відмову Сковороди від викладу свого вчення у вигляді системи категорій і дефініцій, були його незвичайна любов до Біблії, захоплення її притчевим, символічним і компаративним способом виразу думки. На цю особливість Біблії звернув увагу С. С. Аверинцев: «Можно прочесть весь Ветхий Завет от корки и до корки и не найти там ни одной формальной дефиниции; предмет выясняется не через определение, но через уподобление по типу притчи (ев. *παῖς*). Освященная тысячелетиями традиция построения высказываний продолжена и в Евангелиях: Царство Небесное подобно тому-то и тому-то — и ни разу мы не встречаем: «Царство Небесное есть то-то и то-то» (Аве-

ринцев С. С. Два рождения европейского рационализма // Вопр. философии. — 1989. — № 3. — С. 10).

⁵ Антология мировой философии: В 4 т. — М., 1969. — Т. 1, ч. 1. — С. 286.

⁶ Див., напр.: Асимов М. С., Турсунов А. Соотношение микрокосма и макрокосма как философская проблема: история и современность // Вопр. философии. — 1978. — № 7. — С. 70—81.

⁷ Див. про це, напр.: Хиждеу А. Сократ и Сковорода // Одес. вестн. — 1983. — № 37. — С. 145—146; Хиряков А. Украинский Сократ // Образование. — 1987. — № 9. — С. 129—134; Эрн В. Ф. Русский Сократ // Сев. сияние. — 1908. — № 1. — С. 56—59.

⁸ Новгородцев П. И. Сократ и Платон. — М., 1901. — С. 13.

⁹ Цей твір мав ще назву «Израильский Змій, или картина, нареченная День. Схожа на икону, называемую эллински — *Silenus Alcibiadon* — Пьестун Алкивиадов и на египетскую львовдѣву — сфинкс». «Израильский змій» у Сковороди — символ «невидимой натури», вічності.

¹⁰ Баткин Л. М. Диалогичность итальянского Возрождения // Сов. искусствознание, 1976. — М., 1977. — Вып. 2. — С. 68—90; Баткин Л. М. Итальянские гуманисты: стиль жизни и стиль мышления. — М., 1978. — С. 126—177. Проблема діалогічності мислення є актуальною і нині (див. про це: Бахтин М. М. Проблемы поэтики Достоевского. — М., 1971. — С. 126—128; Библер В. С. Понимание Л. С. Выготским внутренней речи и логики диалога // Методол. пробл. психологии личности. — М., 1981. — С. 117—134; Нерсисянц В. С. Сократ. — М., 1984. — С. 18—19; Кармин А. С. Диалог в научном творчестве // Филос. науки. — 1985. — № 4. — С. 76—82; Толстых В. И. Сократ и мы. — М., 1986. — С. 25—35).

¹¹ Проблеми самопізнання Сковорода присвятив діалог «Наркісс». Ця проблема порушується і в інших його діалогах, зокрема трактаті «Алфавит, или Букварь мира» [2, 1, 413—415].

¹² Мається на увазі твір «Бесѣда 1-я, нареченная *Obser batorium* (Сіон)» [2, 1, 282].

¹³ Див. про це: Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. — М., 1979. — С. 435.

¹⁴ Сковорода вчив, що люди подібні до глеків, які мають різну форму і різний об'єм, а природа — до фонтана, який однаково рівно наповнює всі глечі вщерть. Оскільки глечі наповнюються по вінця, але не рівні, то для всіх існує «рівна нерівність», бо й справді, навіть за однакових соціальних умов люди від природи не рівні за здібностями, обдаруваннями [2, 1, 435].

¹⁵ Учення про споріднену працю несподівано актуалізувалось у статтях відомих радянських вчених — П. В. Симонова та С. С. Аверинцева: «Многие беды происходят от того, что человек не имеет таланта к своей специальности и не выучен делать ту работу, на которую его поставили. Прирожденный полководец прозябает в кресле клерка, а заместителем министра становится тот, кто прославил бы свое имя как геганальный модельер. И сами несчастны, и все кругом» (Симонов П. Мозг, душа и созидание // Известия. — 1989. — 1 мая); «Мы видели и видим их (полуобразованных. — Д. К.) на высоких постах, украшенных научными степенями и званиями. Мысль и природной предназначенности каждого человека к одному, а не к другому роду деятельности и месту в мире, так тревожившая в свое время Григория Саввича Сковороду, их абсолютно не беспокоит» (Аверинцев С. Слово об интеллигенции // Сов. культура. — 1990. — 6 янв.).

¹⁶ Ці особливості філософії українського мислителя, зокрема її концептуальні зв'язки з учіннями Фікари («Вертоград душевный», 1620), І. Копинського («Алфавит духовный», 1710) і Віталія з Дубно

(«Диоптра», 1612), ґрунтовно висвітлені в статті В. М. Нічик «Філософські попередники Сковороди» (Філософ. думка.— 1985.— № 2.— С. 69—80).

ЕДІПОВА ІСТОРІЯ В ОПРАЦЮВАННІ Г. С. СКОВОРОДИ

На думку автора, алегорична інтерпретація Сковородою античних міфів демонструє його прагнення до глобального культурного синтезу на основі ідеї про «безпочатковість істини». Прагнучи відтворити у конкретно-чуттєвих образах «невидиму натуру міфа», мислитель істотно змінив його аутентичний образно-сюжетний лад, створюючи «міф у міфі».

Характерною особливістю творчості Г. С. Сковороди є те, що діалектика як органон пізнання речей постає тут здебільшого герменевтичною: сквородинівські пісні «прозябають із зерн священного писання», байки з часом все більше перетворюються на тлумачення фабули, своєрідні короткі трактати, а власне трактати й діалоги побудовані на екзегезі старозаповітних та новозаповітних текстів, сюжетів і образів античної міфології та східнослов'янського фольклору, висловлювань філософів тощо. У цьому плані творчість Сковороди постає інтерпретацією символічного світу. На думку мислителя, істинна екзегеза світу символів є тим шляхом, на якому людський розум здатний осягти «невидиму натуру» як сутність речей. Сенс такої ґносеології проілюструємо на одній із найскладніших алегорез письменника — тлумаченні міфа про Едіпа та Сфінкса.

У багатьох творах Сковороди («Бесіда 1-я», «Бесіда 2-я», «Алфавит...», «Жена Лотова», «Потоп зміин») є образ сфінкса. Найчастіше письменник інтерпретує його як *символ символічного світу*, тобто називає сфінксом Біблію, адже остання «фігурує у Сковороди як певний символ, котрий, у свою чергу, тлумачиться ним метафорично й алегорично»¹, безвідносно до образу Едіпа [2, 1, 285, 292, 302, 378, 454; 2, 36, 151—152]. У такому разі ніщо формально не пов'язує дану сквородинівську інтерпретацію з античним міфом. По-перше, сфінкс є персонажем міфології різних народів. Сковорода вказував на його єгипетське походження, а традиція розуміння єгипетського сфінкса як власне символу давня. Ще Плутарх Херонейський зазначав, що єгипетські жерці причетні до «мудрості, оповитої міфами і сказаннями, котрі несуть у собі невиразні проблиски і відображення істини; без сумніву, саме тому

© Л. В. Ушкалов, 1992

вони символічно виставляють перед храмами сфінксів на знак того, що таємну мудрість ховають у собі їхні вчення про божественне»². По-друге, Сковорода схильний розглядати цей образ як емблему [2, 1, 377—378], тобто абстраговано від певної історичної міфології. Однак осьовий для розуміння даної алегорези сквородинівський пажаж вводить образ сфінкса безпосередньо до контексту Едіпової історії. Остання на сюжетному рівні постає у Сковороди такою.

Перед смертю мудрець Едіп подарував своєму синові книгу під назвою «Сфінкс». Тут містився опис відомого античного міфа. Едіпів син часто читав її і знав майже напам'ять. Згодом, однак, він підкоряється ворохобним пристрастям, і йому вже видається, що Сфінкс — то порожня вигадка. Та у вигляді «безпутного» життя його постійно мучить якась невидима сила, позбавляючи душевного спокою й радості. Тоді він знову звертається до батькової книги і починає розуміти, як глибоко помилявся. Відтак «начал прозябать із ложной историй новый и всеполезный дух. Добрый сын... помалу-малу узнав себе, со временем здѣлался наслѣдником высокаго отеческаго мира, возгнѣздившись на храмъ нетлѣнной истины...» [2, 1, 374].

Основний варіант міфа про Едіпа зафіксований у трагедіях Софокла й Сенеки³. Трагічною фігурою постає Едіп також у творах Ахея, Есхіла, Керкіна, Діогена, Еврипіда, Нікомаху, Філокла, Феодекта, Лікофрона, Мелета, Цезаря. Арістотель вважав Едіпову історію втіленням самої ідеї трагедійності⁴. Його розуміння сутності трагедії, а також міфа про Едіпа як зразкового трагедійного сюжету перейшло до праць теоретиків драми пізніших часів. Про трагічного Едіпа пишуть Торквадо Тассо, П'єр Корнель, Нікола Буало-Депрео, Вільгельм фон Гумбольдт, Йоган Вольфганг Гете, Фрідріх Шіллер⁵. Матеріалом цього міфа, взятим насамперед із трагедій Сенеки «Едіп» та «Фінікіянки», скористалися у курсах поетики Феофан Прокіпович, Митрофан Довгалецький⁶. Окрім того, Едіпова історія здавна була відома на Русі з хроніки Йоана Малали, де викладена за Еврипідом⁷, а також у формі її переробок типу сказань про Андрія Критського, апостола Юду, папу Григорія⁸. Як зазначав М. Драгоманов, у християнській середньовічній літературі переробки міфа про Едіпа використовувалися для «проведення ідеї, що всякий гріх може бути викуплений покаванням і прощенням з боку священника»⁹. На думку В. Проппа, в античні часи Едіпа мали за захисника міста від воєнних небезпек (мотив перемоги над Сфінксом), а середньовічне письменство бе-

ре за основу інший мотив — обожнення Едіпа: після страждань середньовічний герой стає «святим»¹⁰.

На цьому тлі сквородинівська інтерпретація міфа про Едіпа постає вельми незвичною як за образно-сюжетним ладом, так і за філософськи-умиротвореним, підкреслено нетрагедійним стилем. Під пером Сквороди трагічна Едіпова історія перетворюється у філософський міф про самопізнання.

Це змушує ще раз вказати на емблематичний характер сквородинівського міфа, адже, як відомо, ще Андреа Альчіаті — автор першого емблематичного збірника «Книга емблем» (1531), здійснюючи «моральну» інтерпретацію емблеми Сфінкса, вийшов на ідею самопізнання. Ця алегореза Альчіаті є одним із блискучих взірців бароково-го «концептизму» у трактаті Бальтасара Грасіана «Дотепність, або Мистецтво витонченого розуму»¹¹. Характерно, що через декілька десятиліть після Сквороди Едіпова історія зазнає аналогічної метаморфози в естетиці Гегеля. Розглядаючи символічну форму мистецтва, останній послуговується матеріалом міфа про Едіпа, завершуючи алегорезу так: «Розгадка символу полягає у сушому в собі і для себе значенні, у дусі, подібно до того, як знаменитий грецький напис звертається до людини із порадою: пізнай себе»¹². Те, що Скворода і Гегель інтерпретують міф про Едіпа та Сфінкса у площині проблематики самопізнання, не є випадковим. Як свідчать спеціальні дослідження цього міфа, одним з найголовніших моментів його логічної структури є така опозиція: знання зовнішнього світу — знання — самопізнання (на сюжетному рівні — поєдинок Едіпа із Сфінксом — самоосліплення Едіпа)¹³. Ідея пізнання світу шляхом самопізнання настільки значуща для Едіпової історії, що зберігається навіть у таких кардинальних трансформаціях останньої, якими є середньовічні сказання про Андрія Критського та ін., оскільки фіксований тут перехід тілесної людини в людину духовну через страждання як спокутування гріхів є не що інше, як похристиянськи витлумачене «*Nosce te ipsum*».

Таким чином, є підстави твердити, що у своїй інтерпретації Едіпового сюжету Скворода спирається на логічну структуру античного міфа. При цьому український мислитель перебудовує всі вагомі моменти його образно-сюжетного ладу. Едіп у Сквороди цілком абстрагований від мотивів батьковбивства та інцесту, хоча саме вони робили його «класичним героєм фатальності». Сквородинівський герой не позбавляє себе зору; не проклинає власного нащадка, як міфологічний Едіп із Етеоклом та По-

лініком; йому не довелося навіть перемагати реального Сфінкса, оскільки, за доречним спостереженням у стилі *Historia naturalis* його сина, «сих звѣрей ни в Америкѣ, ни в самой Африкѣ, ни в островах японских натура не ражает, а в Европѣ их не бывало» [2, 1, 273].

Образно-сюжетний лад античного міфа, його, так би мовити, «видима натура» цікавлять Сквороду лише як еманацийно-дзеркальне, неадекватне відображення «безпочаткової істини», котру можна «вилушити» звідтіл шляхом алегорези як сутність, що здатна вести розум «через тілесне споглядання до споглядання духовного» (Йоан Дамаскин). Однак стиль мислення філософа уникає абстрактно-логічних побудов: «веденіє» (ідея) для нього тожне «виденію» (образу), йдеться, отже, про момент, аналогічний вченню Платона про «внутрішній ейдос», «ідеальний візуальний прообраз предмета»¹⁴.

І тут, прилучаючись до давньої християнської традиції, Скворода вводить поняття «духовного тіла»¹⁵.

Відтак природно, що «вилущена» з Едіпової історії «безпочаткова істина» одразу ж набуває конкретно-чуттєвої форми власного «духовного тіла». Слідом за Сквородою, який іменував «невидиму натуру» «в деревѣ истинным деревом, в травѣ травою, в музыкѣ музыкою, в домѣ домом», кваліфікуємо дану інтерпретацію як «міф у міфі». Протилежні характеристики «видимої» та «невидимої» натур зумовлюють перетворення зразкового трагедійного сюжету у філософську параболу про самопізнання.

Логічні перипетії смислової основи античного міфа, пов'язані з опозицією Знання-сила — знання-самопізнання, втілюються Сквородою в історії особистісного становлення Едіпового сина. Із усіх епізодів міфологічного сюжету, що працювали на розкриття ідеї самопізнання (батьковбивство, інцест, а надто перемога над Сфінксом та самоосліплення), Скворода обирає один — двобій Едіпа та Сфінкса. У його алегорезі це відбувається двічі. Першого разу юний Едіпів син (корелят Едіпа — переможця Сфінкса в античному міфі) легко «перемагає» потвору, оголосивши її за допомогою знання «натуральної історії» (знання-сили) не варто уваги вигадкою. «Перемога» виявляється насправді жорстокою поразкою героя, і тільки болісне усвідомлення цього вже зрілим Едіповим нащадком (корелят Едіпа-сліпця античного міфа) змушує його ще раз боротися із Сфінксом, дійти через загадку останнього необхідності самопізнання, а відтак перемогти «львоводу» по-справжньому.

Оскільки у переважній більшості випадків Сковорода називає Сфінксом Біблію, то книга «Сфінкс», яку Едіп дає синам, є не простою алегорією буття, а *символічним світом*, останній момент, у свою чергу, перетворює Едіпа та його сина у репрезентантів двох інших складників сквородинівського вчення про три світи: макро- і мікрокосму. Тут важливо згадати, що дана концепція Сковороди співвідноситься з християнською тринітарною доктриною. Така співвіднесеність є природною, якщо врахувати, з одного боку, виразні симпатії Сковороди до неоплатонічної діалектики, а з іншого — генетичну залежність тринітарної доктрини (надто у її православному варіанті) від неоплатонічної тріади: Єдине — Розум — Душа¹⁶. Навіть Платона середньовічні книжки тлумачили у дусі тріади неоплатоніків, причому остання часто мислилася вже як залежна від християнського тринітаризму, як, наприклад, у згадуваній хроніці Йоана Малали.

У філософії Григорія Сковороди неоплатонічна тріада має такий вигляд: співвіднесена з Богом-Отцем «невидима натура» всесвіту — макрокосму — внаслідок власної надповноти породжує співвіднесену з Богом-Сином «невидиму натуру» людини — мікрокосму¹⁷ (зазначимо, що Едіпів син у Сковороди постає як результат «безпристрасного народження» (Григорій Назіанзин), а єдність між макро- та мікрокосмом розуміється співвіднесеною з Богом-Духом «невидимою натурою» «символічного світу». Досить бодай побіжного погляду на «Визнання віри» Першого Нікейського та Другого Константинопольського соборів, щоб зрозуміти: християнські догмати триєдності та боговтілення кардинально трансформовані українським філософом. У такому разі виявляється, що сквородинівський міф про Едіпа та Сфінкса є також *міфом про божественну Трійцю*.

Античний міф і християнська доктрина ототожнені Сковородою як різні прояви ідеї «трьох світів». У форму-алегорези міфа про Едіпа та Сфінкса Сковорода розробляє ту саму проблематику, яку на категоріальному рівні у термінах християнського неоплатонізму списав, скажімо, М. Кузанський (трактат «Про богосинівство»): «Якщо сказати одним словом, то синівство Бога, по-моєму, варто вважати не чим іншим, як обожненням, котре іменується ще грецьким словом «теосіс»¹⁸ Теосіс... є вища повнота досконалості, що називається також пізнанням (notitia) або споглядальним баченням (visio intuitiva) Бога і Слова. Думку Йоана Богослова («Всім, хто прийняв Його, Він дав владу бути синами Божими, віруючими в Ім'я Його». — Л. У.) я вбачаю у тому, що Логос, абовічний розум, кот-

рий був спочатку у бога, дав людині розумне світло, вклавши у неї дух за власною подобою, а потім через різноманітні нагадування пророків-пророків і, нарешті, через Слово, котре явилось у світ, засвідчив, що світло цього розуму є життя духа і що, коли ми приймаємо це божественне Слово у нашому дусі, віруючим дається влада богосинівства»¹⁹.

Алегорична інтерпретація Сковородою Едіпової історії демонструє прагнення мислителя до глобального культурного синтезу на основі ідеї про «безпочатковість істини». Саме тому, що «ввчняя сія премудрость Божія во всьх вѣках и народах неумолкну продолжает рѣчь свою, и она не что иное есть, как повсемѣственного естества Божія невидимое лице и живое слово, тайно ко всѣм нам внутри гремящее» [2, 1, 149], персонаж єгипетської міфології — Сфінкс, античний міф про Едіпа, основоположна християнська міфологема про трипостасне божество мають змогу проникати одне в одного як історичні модуси ідеї «трьох світів» та самопізнання.

Таким чином, смислова інтерпретація античного міфа у Сковороди є підкоренням міфологічного матеріалу певним «вічним» істинам шляхом зведення до абсолюту окремих смислових моментів його логічної основи. При цьому, намагаючись відтворити у конкретно-чуттєвих образах «невидиму натуру» міфа, Сковорода істотно змінює його автентичний образно-сюжетний лад, створюючи «міф у міфі». Відтак сквородинівська екзегеза «символічного світу» постає як своєрідна «гра в бісер» за досить складними правилами.

¹ Шпет Г. Г. Очерк развития русской философии. — Пг., 1922. — Ч. 1. — С. 80.

² Плутарх. Морали. Об Исиде и Осирисе // Вестн. древ. истор. — 1977. — № 4. — С. 253.

³ Мифы народов мира: Энцикл. — М., 1982. — Т. 2. — С. 657—658.

⁴ Аристотель. Поэтика // Соч. : В 4 т. — М., 1983. — Т. 4. — С. 657—664.

⁵ Тассо Т. Рассуждение о героической поэме // Литературные манифесты западноевропейских классицистов. — М., 1980. — С. 120; Корнель. Про користь драматичних творів // Теорія драми в історичному розвитку: Хрестоматія. — К., 1950. — С. 111, 113; Буало Н. Мистецтво поетичне. — К., 1967. — С. 47; Гумбольдт В. фон. Язык и философия культуры. — М., 1985. — С. 239; Гете И. В. Пoesia i pravda. — К., 1982. — С. 38; Шіллер Ф. Про трагічне мистецтво // Теорія драми в історичному розвитку. — С. 229. Абстрагуємося при цьому від проблематики розманітності інтерпретації даного сюжету у європейській філософії, літературі та мистецтві XIX—XX ст. (див. про це, напр.: Hofstätter H. N. Symbolism. — Warszawa, 1980. — S. 238—246).

⁶ Прокопович Ф. Сочинения. — М.; Л., 1961. — С. 437; Довгалецький М. Поетика: (Сад поет. — К., 1973. — С. 185.

⁷ Перетц В. Сведения об античном мире в Древней Руси XI—XIV вв. // Гермес.— 1917.— № 13—14.— С. 209.

⁸ Словарь книжников и книжности Древней Руси: Вторая половина XIV—XVI в.— Л., 1989.— Ч. 2.— С. 211—214, 345—347.

⁹ Драгоманов М. Слов'янські переробки Едіпової історії // Розвідки Михайла Драгоманова про українську народну словесність і письменство.— Львів, 1907.— Т. 4.— С. 59.

¹⁰ Пропп В. Я. Эдип в свете фольклора // Пропп В. Я. Фольклор и действительность.— М., 1976.— С. 296—299.

¹¹ Грасиан Б. Остроумие, или Искусство изощренного ума // Испан. эстетика: Ренессанс. Барокко. Просвещение.— М., 1977.— С. 420.

¹² Гегель Г. В. Эстетика: В 4 т.— М., 1969.— Т. 2.— С. 71.

¹³ Аверинцев С. С. К истолкованию символики мифа об Эдипе // Античность и современность.— М., 1972.— С. 98. Див. також: Фрейдберг О. М. Миф и литература древности.— М., 1978.— С. 482; Голосовкер Я. Э. Логика мифа.— М., 1987.— С. 49—54; Боннар А. Греческая цивилизация.— Т. 2.— М., 1959.— С. 115; та ін.

¹⁴ Бычков В. В. Эстетика // Культура Византии: Вторая половина VII—XII в.— М., 1989.— С. 411.

¹⁵ Ортодоксальна трактовка цього моменту така: «... в умовах смертності, після гріхопадіння, духовна природа душі зберігає певний зв'язок із розрізненими елементами тіла, які вона може знайти після воскресіння, для того, щоб воно перетворилося в «тіло духовне» — в наше істинне тіло, відмінне від грубої тілесності — від «шкіряних риз», що були дані Богом Адамові та Єві після гріхопадіння» (Лоский Вл. Очерки мистического богословия Восточной Церкви // Богослов. труды.— Сб. 8.— М., 1972.— С. 57).

¹⁶ Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии.— М., 1930.— Т. 1.— С. 859—876.

¹⁷ На цей момент сквородинівського вчення вказував ще М. О. Бердяев (див.: Бердяев Н. А. Философия свободы: Смысл творчества.— М., 1989.— С. 547).

¹⁸ Обоження у східній церкві позначалося ще словом «*teomimesis*» (Діонісій Ареопаріт).

¹⁹ Кузанский Н. Сочинения: В 2 т.— М., 1979.— Т. 1.— С. 304

МЕТАФОРИСТИКА ПІЗНАННЯ У М. КУЗАНСЬКОГО ТА Г. СКОВОРОДИ

У статті розглядаються деякі аспекти метафоричного кодування богопізнання у М. Кузанського та Г. Сковороди, пов'язані з вихідними принципами християнської естетико-гносеологічної парадигми.

Середньовічну ментальність характеризує ідея проїня-тості мінливого буття спричиняючою присутністю Бога. Мислене опанування цього тотального, загальноючого усього смислового об'єкту культури відношення стає можливим завдяки метафоризації¹, з допомогою якої створюються як детальні, так і генералізуючі засоби опису та розкриття взаємопов'язаних природ Бога та Людини, а також найадекватнішої форми їх містичної зустрічі — богопізнання. Саме метафоричний засіб тлумачення християнських ідей

© Т. С. Голіченко, 1992

взаємообертає та поєднує смисли розлучених, але споріднених реальностей (Бога та Людини), які зустрічаються в єдиному потоці богопізнання. Метафоричний засіб опису та розуміння богопізнання став одним із потужних чинників заглиблення людинознавчої орієнтації християнських мислителів.

Розгляд метафоричного кодування мови богопізнання є істотним напрямом дослідження стилю мислення представників релігійної філософії. В цьому розумінні поєднання таких постатей історико-філософського розвою, як М. Кузанський та Г. Сковорода, не є випадковим. Справа в тому, що перший з них за своїм місцем в історії європейської ментальності стоїть біля витоків тієї традиції, найголовнішою проблемою якої був пошук методу пізнання, що базується на логіко-дискурсивних засадах; водночас відомим є значний вплив на формування ідей М. Кузанського містичних учень його попередників (Філон Олександрійський, псевдо-Діонісій, І. С. Еріугена, Мейстер Екхарт) та сучасників (неоплатоників Пліфона та Віссаріона), що мали яскравий естетико-психологічний відтінок та тяжіли до метафоричного стилю мислення.

З точки зору вироблення метафоричної кодифікації шляхів богопізнання історичний сенс філософії Сковороди полягає в своєрідній, але водночас фондованій на широкому використанні ідей всесвітньовідомих попередників та досконалому знанні мови Біблії спробі поглибити розпочатий ще у стінах Києво-Могилянської академії² процес переорієнтації філософії зі схоластичної (по суті, логіко-дискурсивної) форми тлумачення шляхів богопізнання на символіко-метафоричну форму, що за своєю природою спричинює поглиблення інтересу до проблем людинознавства.

Метод пізнання, тобто спосіб розуміння того, як досягаються істини буття, в межах християнської традиції є досить однотипним. Останнє зумовлено основною метою та своєрідним гарантом пізнавальної діяльності в межах християнського образу світу — ідеєю Бога, уявленням про трансцендентну реальність (що є об'єктом віри), пізнання яких є суттю циклізованої моделі пізнання християнських мислителів. «Кто может разуметь что-либо со всех видимых и невидимых тварей, не разумья того, кой всему голова и основание? Начало премудрости — разумьти Господа. Если кто не знает Господа, подобен узникам, поверженным в темницу. Таков что может понять во тмѣ? Главѣйшій и началѣйшій премудрости пункт есть знание о Бозѣ. Не вижу его, но знаю и верую, что он есть», — ка-

же Сковорода вустами Памви у діалозі «Наркисс» [2, 1, 184]. На думку М. Кузанського, Бог уособлює останню мету «і всякого розуміння, оскільки він є істиною, і всяке почуття, оскільки він є життям, і всяке існування, оскільки він є буттям, і досконалість всього творіння, оскільки він є боголюдиною»³. Динамічна безмежність смислів та модусів буття Бога — ця драматизована спорідненість його зі світом, — складаючи його природу, породжує досить напружену пізнавальну парадигму, в межах якої методи раціонального богопізнання поєднано з такими емоційними модусами душевного світу, як прагнення, бажання, острах, надія, віра. Адже набуття гносеологічної істини межує та перетинається з набуттям істини екзистенціальної через те, що богопізнання — це початкова умова та остаточний смисл людського буття⁴.

У межах християнської традиції пізнається такий своєрідний «предмет», визначення якого певним чином завершені, окреслені не можуть бути, тому одну з найважливіших, найхарактерніших ознак християнського пізнання становить прагнення до смислової «калейдоскопізації» буття, до внутрішнього заглиблення у стихію смислів, що може бути реалізовано як на тлі символізації природних явищ, мовних пошуків, так і на основі смислової навантаженості людської ментальності, душевного світу. Безмежність Бога спричинює безмежність моделювання засобів його можливого пізнання, потребу винайти адекватний до його природи імпліцитно нескінченний метод богопізнання, що спирається на потенційно безмежну природу людини, новий образ якої на перетині античності та середньовіччя був даний Аврелієм Августином⁵. Тобто християнство породжує уявлення про новий вимір пізнавального простору, зумовлений ідеєю трансценденталізму, якого набувають і об'єкт пізнання, і природа самої людини.

Проте вказана пізнавальна парадигма не виключає водночас приреченості людини на неможливість мати таку міру, яка була б придатною для вимірювання істини буття Бога: між людським пізнанням та Богом існує надзвичайно напружений смисловий простір, подолання якого (а також онтологічна присутність в якому) і становить остаточну та неминучу мету людського буття. Тому «мудрування» — ця екзистенціально забарвлена модель пізнання — у межах християнства сполучається з образом особливого «мандрування», яке мислиться і як пізнавальна нескінченність божественних іпостасей, і як реальний, фактуально засвідчений шлях людини, що пізнає істину буття⁶.

Смислоформуюче значення моделі пізнавально-екзистенціального «мандрування» полягає в тому, що в межах її складається уявлення про пізнання як не відчужену від сутності самої людини «головну» діяльність: мандруючий у світі розум повертається до вихідної даності — реальності людського життя (але ж з нього він і вийшов), і це обернення супроводжується перетворенням самої людини, її заглибленням у смисл особистого буття.

Метафористика «мандрування» органічно поєднала як ідею необхідності віднайдення істини, що має свій шлях, людський — «біографічний» — вимір, історію свого витлумачення («істинного» та «еретичного»), так і притаманну християнству ідею тотожності собі, одвічної — біблійної — істини, що ізоморфна (за смисловою валентністю) уяві про амбівалентність людської душі, яка належить до божественної природи, але повинна йти шляхом внутрішнього заглиблення, тобто самопізнання, божественного в собі⁷.

Сформована ще за античності ідея незмінної, нерухокої, тотожної собі підвалини буття, яка пізніше, у неоплатонізмі, трансформувалась у концепцію нерухомого Єдиного, що має шаблі самопізнання⁸, свій новий — людський — вимір знайшла в межах християнської концепції богоподібності людини, здатної моделювати власне життя згідно з ідеєю свого безумовного покликання. Тому «мандрування» людини у світі — це життєвий модус опанування передвічної «софійності» творіння як іпостасі безмежної мудрості Творця.

Метафористику «мандрування» надзвичайно яскраво та повно представлено у творах Г. Сковороди. Сислове напруження пролягає тут у напрямку протиставлення «зовнішнього» та «внутрішнього» «мандрувань»: «Не диковина дорогу сыскать, но никто не хочет искать...» [2, 1, 360]. І далі: «Если кто странствует по планетам, бродит вѣкъ свой по исторіям, кто может знать, что дѣлается в сердцѣ» [361].

Мислитель протиставляє античну та християнську парадигми пізнання як «зовнішнє» та «внутрішнє» «мандрування». Що може бути більш «сродним» людському пізнанню, ніж заглиблення у саму природу людини, ніж обернення до знання, яке становить зміст людського буття і є такою реальністю, таким станом, що ні за яких умов не може бути відчужений від людини. Будь-які відношення, усвідомлення «вагітні» належністю до самого факту занурення у стихію свідомості й унеможливають переведення «зовнішнього» змісту до площини «внутрішнього» світу.

Спрямованість не на зовнішні ознаки, а на внутрішні смисли становить характерні риси пізнавального «мандрування» християнських мислителів на відміну від греків: «Во время оно Платоны, Солоны, Сократы, Пифагоры, Цицероны и вся древность суть одни только метелики, над поверхностью земли летающия...» [359]. На думку Сковороди, який ще йде за критичною традицією ранньої патристики, удавана динамічність античних пошуків істини тільки шкодить досягненню того безпосереднього, невід'ємного знання, яке віщує істина біблійна, що спрямовує людину на проникливу інтеріоризацію знання, результатом якої є набуття інтимної, особистісної істини: «Всѣх наук сѣмена внутрь челоуѣка сокрываются, тут их источник утаен, а кто видит его? Сей есть один родник неисчерпаемый всему благу и блаженству нашему, он сам есть оное блаженство, безвинное — *начало*, *безначальная вина*, в коей и от коей все, а она сама от самой себя и всегда с собою есть и будет» [365].

Саморефлексивність, одвічна тотожність біблійної істини не виключають участі її у відтворенні смислів життєвого світу, що веде до притчеподібності, смислової наповненості останнього. Тому витлумачення біблійної істини завжди пов'язане з метафоризацією та символізацією звичних предметів життєвого світу, а сама Біблія порівнюється то зі змієм, то з «домом премилосердного и пребогатого господина» [396].

Ідея передвічної данності біблійної істини актуалізує й метафористику «ловів» (бо «вловлювати» можна тільки те, що присутнє імпліцитно, але модус існування чого є потенційністю), що характерно для смислового кола текстів обох мислителів.

На думку М. Кузанського, «лови», до яких вдається розум, мають свої правила. Мислитель, бажаючи «вловити» істину, повинен враховувати закони логічного мистецтва, що діють у просторі трьох доменів мудрості: перший там, де знаходимо істину як таку, що перебуває вічно; другий — де вона перебуває в образі незмінного «нетлінного» уподібнення; третій — де вона світиться здалеку у тимчасовому плинні своїх уподібнень. Існує десять шаблів логічного мистецтва, що за їх допомогою можна «вловити» істину, і все-таки мислитель приходить до висновку, що наші пошуки премудрості пролягають скоріше у площині мовчання та бачення, ніж у площині говоріння та слухання⁹.

За допомогою метафористики «ловів» Сковорода описує нескінченний процес пізнання, що має сенс в собі самому:

на зразок «ловів» птаха, що живе тільки у русі, сенс пізнання полягає не в стриманні-зупинці, не в обмеженні-отриманні пурхаючої істини, а в створенні такого способу буття, який подібний до того руху, що становить сутність буття згадуваного птаха [2, 2, 12]. Отже, пізнання не препарує, а реконструює об'єкт пізнання, відтворює його внутрішній смисл, обережно зберігаючи онтологічну автономність останнього, у якій він і постає своєю «софійною» істинністю. Саме така постановка питання щодо опанування зовнішнього світу характеризує Сковороду як представника тієї пізнавальної традиції, у межах якої і найвищий (царина існування Бога), і найнижчий (існування скороминучих речей) шаблі буття однаково здатні відображати пронизливе «розумне око» людини, відтворювати людський вимір буття.

З колом вказаної візуально-просторової метафористики «мандрування», «ловів» та «циркуля», що їх застосовано мислителями щодо моделі богопізнання, пов'язаний також образ мудрості, яка «волає на майдані»¹⁰, тобто є зовсім неприхованою. З приводу цього образу необхідно вказати на дві обставини.

По-перше, в історії тлумачення образів «мудрування» та «істини» відомим є таке їх розуміння, котре пов'язує означені образи з безпосередністю їх віднаходження, навіть їх «неутаємниченістю», відкритістю.

По-друге, у контексті «неутаємниченої», безпосередньо даної істини значущим є протиставлення-діалог Ритора (Схоласта) та Простака, що був характерним для середньовічної культурно-рольової архітекτονіки і набув нового значення у культурі Відродження¹¹.

Так, у діалозі «Простак про мудрість» М. Кузанський стверджує, що ті, які першими стали писати про мудрість, не зростали на книжному знанні, а скоріше, споживали природну їжу, тому розмову про мудрість доцільно вести не серед учених мужів, а на ринку, куди Простак і приводить свого вченого співрозмовника.

Резонуючим з таким образом Простака є сквородинівський образ «неграмотного Марка», який не читав книг, але знав три регули: перша — «Все то доброе, что определено и святым людям», друга — «Все то невелико, что получают и беззаконники», а третя — «Чего себѣ не хочеш, другому не желай» [2, 1, 346]. «Не разум от книг, но книги от разума родились» — констатує учасник діалогу Яков [2, 1, 346].

Пошуки незайманої простоти не «мудрування», а *буття* є однією з найхарактерніших рис середньовічного гро-

тесного світогляду, в якому органічно поєдналися «свята простота» та вченість, що межує з чорнокнижництвом. На думку В. С. Біблера, «основний внутрішній діалог, що складає сенс середньовічного мислення та середньовічної особи, — це діалог з Простаком «у собі», більш мудрим та заглибленим у буття, ніж другий Співбесідник, ніж витончений Теолог «у собі», котрий мислить категоріями «потенційного»¹²

Вказані збіги в метафоричному кодуванні образів «мудрості» та «істини» у Кузанського та Сковороди пояснюються тотожністю осьових світоглядних засад, з яких виходили обидва мислителі й які належать до релігійного способу мислення, що тяжіє до уявлення про пройнятість усіх щаблів буття божественною сутністю: «Не устыдился всеблагий бог одѣваться свѣтом солнечным и в тлѣнных пеленах сокрыться так, как плод в ничтожном зернѣ; и сокроуище, утаенное в рубище, тѣм приятнѣе, когда найдется» [2, 1, 394]. Саме це зумовило центральне положення естетики уподібнення у християнській картині світу, яка через неоплатонічний принцип еманациї має витоки в античному світогляді¹³ й яку детально було розроблено в концепції образу представниками патристики (Філон Олександрійський, Тертулліан, Іриней, Климент Олександрійський).

Естетико-гносеологічну архітектоніку пізнання, яка базується на вказаній парадигмі уподібнення, репрезентує М. Кузанський. Мислитель змальовує динамічну картину прагнення нижчих щаблів розуміння до розуміння свого прообразу: «Адже образ заспокоюється тільки у тому, образом чого він є, від кого має початок, середину та кінець. Завдяки своєму життю образ породжує з себе самого рух до прообразу, в якому він тільки й знаходить спокій. Адже життя образу не може знайти спокій у собі, бо воно є життя [від] життя [істини], а не своє особисте. Тому він рухається до прообразу як до істини свого буття». Оскільки пошуки істини ведуться «виходячи з уподібнень», найближчою до сфери прообразу є сфера геометричних фігур, які за своєю ознакою незмінної достеменності є найближчими до природи прообразу: їх уподібненість зовсім не означає зовнішньої тотожності. У цьому пункті мислитель вдається до дуже істотної для християнської гносеології проблеми — вирішення того, як втілюється Бог у його творіннях. Іншим виразом цього була проблема слів відношення єдиної нескінченної форми (Бога) із творінням, яке виступає в розмаїтті своїх форм. На думку Кузанського, вирішення цієї проблеми лежить у площині ро-

зуміння геометричних перетворень: «...буття кривої виходить із нескінченності прямої, але остання формує її не як форма, а як причина та основа»¹⁴

На відміну від М. Кузанського, який намагається «вертикально» зорієнтувати символіко-алегоричний засіб богопізнання, що набуває в нього до того ж виразної «методологічної» спрямованості, тобто спрямованості на пізнання «натурного» втілення Бога, Г. Сковорода раціонально заглиблюється у символічне витлумачення тексту Святого Письма і з його допомогою конструє емоційно піднесений, зорієнтований на «істину буття», «герменевтичний» образ пізнання, що пов'язаний з екзистенційно значущими образами. Так, він демонструє надзвичайно віртуозну за смисловою наповненістю синтетичну модель богопізнання, яка базується на паралелізмі двох біблійних сюжетів: «Магдалина тоже, ища радости и утешения своего, зѣло рано приходит на гроб. Нельзя, чтобы сей гроб не был тот камень, гдѣ почивал Іаков и вѣдел Лѣствицу. Внимай и примѣчай, дщерь моя, что при Магдалинѣ воспоминается разсвѣт и глубокое утро, а при Іакове — солнце. Чувствуешь ли, что сей камень, будто бы утро, чуть-чуть проникающее из мрака: темновато начертывает каменную гору Божию и пресвѣтлый чертог Его — солнце? Весьма ошибаешься, голубочко моя, когда не думаешь, что гроб оный не иное что-либо есть, как только пещера, в нѣдрах каменных горы высѣченна, где почилла премудрость» [2, 2, 144].

До парадигми уподібнення треба віднести також характерне для християнської моделі богопізнання уявлення про спорідненість суб'єкта та об'єкта пізнавальної діяльності. На думку М. Кузанського, «пізнання є уподібнення»¹⁵, а одним із найважливіших, істотних станів процесу пізнання є своєрідне «очікування мудрості», що є безумовно ознакою спорідненості цих двох взаємопов'язаних елементів пізнання, своєрідної «наготованості» людської природи до сприйняття божественної мудрості: «...до абсолютного невідомого (незнаного) ніхто не прагне»¹⁶. Ці роздуми Кузанця видаються близькими до августинівського образу «забудькуватості»¹⁷, а генетично сягають ще платонівського образу «смаку мудрості» як передчуття цільності пізнання¹⁸.

Ідея спорідненості пізнання та його об'єкта, тобто певне розуміння істини як передвічної та «простої», є характерною для Г. Сковороди: «Бог, природа та Мінерва есть то же» [2, 1, 118]. Мислитель маніфестує ідею «сродності» у пізнанні: «Кто может слышать слово Божіе, аще не будет Бог в нем // Свѣт видится, когда свѣт во очах есть»

[2, 1, 180]. Самому пізнанню передую його онтологічна можливість, що нагадує «очікування мудрості» М. Кузанського. У цьому випереджуючому стані, неначе в самому Богові, наявна абсолютна потенційність сприйняття будь-яких, в тому числі протилежних, характеристик буття: «Кто может говорить о бѣлости, чтобы ему не была знакома черность? Один вкус чувствует горькое и сладкое» [183]. Пізнання рухається через досягнення єдності протилежностей, що зумовлюють одна одну, прогресуючий поступ пізнання робить «відкритим» для людського досягнення дедалі більший смисловий простір: «Развѣ не разумеѣт и старого языка тот, кто не знает нового?.. В то время покажется старое, когда уразумеѣш новое. Где ты видал, чтобы кто разумѣл тму, не видав никогда свѣта?» [183].

З метафористикою «очікування мудрості» пов'язана також низка образів, які описують мудрість як «солодку», «їстивну»; ці образи в історії філософії відомі ще з часів Платона¹⁹, а взагалі сягають міфологічних рівнів культури та базуються на уявленні про всесвітню симпатію різних об'єктів світу.

За визначенням Кузанського, мудрість є те, що має смак: солодшої за неї нема нічого. Але мудрість — це особливе, внутрішнє споживання такої своєрідної «їжі», яку споживаєш, не споживши, вона виявляється нескінченною та незбагненою до кінця, через це унеможливується її повне опанування-споживання. Істинне пізнання — богопізнання, споріднене з природою самого Бога, воно є так само вічним та нескінченим, як Бог: «Тому ті, хто вважає за мудрість тільки те, що здатний опанувати наш розум, а за щастя — лише те, до чого вони можуть досягти, є далекими від істинної мудрості, вічної та нескінченної...»²⁰

Метафористику мудрості як особливого, інтелектуального споживання Сковорода використовує тоді, коли йдеться про протиставлення «вченості» та «мудрості»: «Учений премного жрет, Мудрый мало яст со вкусом. Ученость, прожорство — то же. Мудрость же и вкус есть то же» [2, 2, 57]. Вдаючись знову до принципу «простоти» істини, мислитель наводить образ «зерна яблучного», «уроку-мипня» якого становить достатню модель пізнання Бога [2, 1, 312].

Ідея спорідненості, уподібненості суб'єкта пізнання та божественної сутності, що пізнається, визначає, з одного боку, своєрідну веселість, легкість пізнання, навіть інтимність, яка притаманна істинному пізнанню: «О глубина премудрыя благодсти, сотворшя нужное нетрудным, а

трудное ненужным» [2, 1, 275]. Істинне пізнання, за Сковородою, не закінчується простим віднаходженням знання, а супроводжується особливим станом людини, що є подібним до щастя, набуття онтологічної довершеності.

Удавана легкість пізнання описується Сковородою, з іншого боку, за допомогою досить драматизованого образу воскресіння. Спираючись на згадану естетику уподібнення, мислитель вдається до різноманітних імплікацій містичного хронотопу трансформації «горизонтально» спрямованих смислів у смисли «вертикальні». Означена трансформація тлумачиться як набуття істинного стану, що притаманний людині: «И как в Священном Писаніи весьма бѣдственное состояние значит сіе слово [сидѣть], так, напротив того, стоять есть то-быть в точном благополучіи» [2, 1, 188—189]. Прагнення до «горизонтально-вертикального» перетворення є природним для людини, має певні щаблі, які можуть бути описані за допомогою різних імплікацій метафори «піднесення»: по сходах або ж угору. Тому Святе Письмо мислитель називає горою, а сходи описуються так: «Она долнею своею частію долних, или долинных, жителей принимает, а горнею возносится на высоту; по сей же причинѣ и крылами называется, и дверьми, и предѣлом, или границею, пристанью, пѣском, или бременем, море ограничившим, и стѣною» [188].

Подібно до того як межа пізнання та невігластва має форму «стіни», один бік якої позолочений, до сходу обернений, а другий губиться у темряві та зорієнтований на захід, так і мова людини — цей прилад богопізнання — може вести до істини, а може й шкодити людині, губити в ній «справжність»: «несправедна» мова є, як пише філософ, «гроб отверст» [189]. «Неправедною» мовою створюється світ лише тлінний, в якому не узгоджуються сутність та існування, він є світом брехні; тільки «справжня» мова відображає істину буття і ця мова за своєю сутністю належить до правди Божої, в якій назва та сутність речей збігаються. Витоки появи «нової» мови, піднесеної над повсякденністю, філософ бачить не в сфері, що є продовженням чуттєвого пізнання, а в сфері віри, яка спрямовує людину зі світу мінливого у світ невидимий, справжній, нетлінний, той, що не вловлюється світом відчуттів, не перетинається з ним. «Вѣрою отходь, а не видѣнием, — напуче Памва у діалозі «Симфонія». — Вѣра роет и движет горы. Вот свѣтилник стезям твоим, язык новый!» [2, 1, 200].

Стихія праведного Слова належить до природи самого Бога, до його творчої потенційності, а отже, і до істини буття, що було ним створене. Винайдення цієї «нової» мо-

ви немовби повторює, відновлює процес творіння, повертає людину до «істотного» стану: «...сие слово есть вторый человек в перстном тѣлѣ нашем, живот и спасение наше...» [2, 1, 427].

Отже, істинне пізнання — богопізнання — розуміється філософом як тотожне особистісному переродженню людини. Воно мислиться як перетворення «земного Адама» на «людину Павлову» [2, 1, 191].

Звертаючись до думок Кузанського про істотні характеристики істинного пізнання, треба зазначити, що мислитель вважає тотожними богопізнання та Богосинівство. Тобто істинне пізнання розуміється як зняття «...всілякої інакшості та всіляких розбіжностей та заспокоєння (resolutio) (всього у Єдиному, або, що те ж саме, переливання (transfusio) Єдиного в усі речі». А це й є Теосіс — крок до існування за межами протиставлення будь-яких розбіжностей, порівнянь та умовиводів, що препарують та розчленовують єдине за суттю буття. Хоча, на думку мислителя, все те, що може бути вираженням, має причиною те, що не підлягає виразові²¹, придатним засобом богопізнання, а отже, одним із шляхів, котрим можна досягти Теосіса, є сила дискурсивного пізнання, яка впливає зі спорідненості людського слова до Слова Божого; адже останнє є межею (terminus) всякого людського слова. Незбагненність Слова Божого стає більш близькою та зрозумілою тоді, коли людина, яка прагне йти шляхом Теосісу, не уникає протилежних міркувань, що в них природу Бога тільки й можна осягнути. Мислитель певним чином інтелектуалізує світ мінливої предметності, розуміючи його як «школу чуттєвого світу», в якій людина навчається споглядати все через модус «інтелігенції».

Отже, незважаючи на те що Кузанський створює досить виразно сформульовану екзистенціальну модель богопізнання як зануреності у природу Єдиного, ця модель в його філософській спадщині лишилась одним з елементів теоретико-дискурсивної парадигми як бази його філософії. Зовсім інший — екзистенціально-герменевтичний — образ пізнання як внутрішнього смислу життя будує мислитель-мандрівник Сковорода. Тим більш цікавими стають змістовні збіги у метафоричному кодуванні богопізнання, які характеризують мовну «картину світу» обох мислителів.

¹ Щодо метафори як універсального засобу осмислення та опису осових понять Х. Ортега-і-Гассет пише: «Універсальне відношення між суб'єктом та об'єктом — відношення усвідомлення — можна опанувати лише тоді, коли вдається до якогось іншого відношення між об'єктами. В результаті цього уподібнення ми одержуємо метафору» (Ортега-і-

Гассет Х. Две великие метафоры // Теория метафоры. — М., 1990. — С. 77).

² Нічик В. М. До питання про схоластичність філософських курсів у Києво-Могилянській академії // Від Вишньовського до Сковороди. — К., 1972. — С. 54—74.

³ Кузанский Н. Сочинения: В 2 т. — М., 1979. — Т. 1. — С. 175.

⁴ Бычков В. В. Эстетика поздней античности. — М., 1981. — С. 137.

⁵ Див. про це: Григорьева Н. И. Жанровый синтез на рубеже эпох: «Исповедь» Августина // Взаимосвязь и взаимовлияние жанров в развитии античной литературы. — М., 1989. — С. 229—274.

⁶ Щоправда, треба нагадати і про негативний аспект метафористики «мандрування», відомий у християнстві. Мається на увазі постать «Вічного Жиди».

⁷ Про пам'ять як безмежне інобуття світу, що є подібним до безмежної потенційності божественного акту творіння світу, див.: Аврелий Августин. Исповедь. Кн. 18 // Одиссей: Человек в истории. — М., 1989. — С. 154—155.

⁸ Прокл. Первоосновы теологии // Антология мировой философии: В 4 т. — М., 1969. — Т. 1. — С. 565 (108—110).

⁹ Кузанский Н. Сочинения: В 2 т. — М., 1980. — Т. 2. — С. 362—366.

¹⁰ Там само. — Т. 1. — С. 363.

¹¹ Там само.

¹² Библер В. С. Образ Простеца и идея личности в культуре средних веков // Человек и культура: Индивидуальность в истории культуры. — М., 1990. — С. 102.

¹³ «Еманция здійснюється шляхом уподібнення вторинних речей речам первинним» (Прокл. Цит. праця. — С. 559).

¹⁴ Кузанский Н. Цит. праця. — С. 366, 64—67.

¹⁵ Там само. — Т. 2. — С. 372.

¹⁶ Там само. — Т. 1. — С. 368.

¹⁷ Аврелий Августин. Цит. праця. — С. 159.

¹⁸ Платон. Парменид (137 а, 153 с).

¹⁹ Платон. Федр (248 с).

²⁰ Кузанский Н. Цит. праця. — Т. 1. — С. 366—367.

²¹ Там само. — С. 312—315.

Г. С. СКОВОРОДА І РОСІЙСЬКА ТА БІЛОРУСЬКА ЛІТЕРАТУРИ

У статті розкривається значення літературного доробку Г. Сковороди в контексті взаємозв'язків української, російської та білоруської культур. Аналізується вплив спадщини українського митця і мислителя на творчість російських та білоруських письменників.

Г. Сковорода як письменник сформувався, звичайно, на основі досягнень насамперед української, а також російської літератури. Зокрема, в ряді випадків він орієнтувався на прогресивних російських письменників і, в свою чергу, справив великий вплив на багатьох майстрів слова не

© П. П. Охріменко, 1992

ISBN 5-12-002850-0. Сковорода Григорій ..., Київ, 1992

лише українських, а й російських. Його творчість набула відчутного резонансу й у білоруській літературі.

Цінним є те, що Г. С. Сковорода переніс на український ґрунт чимало здобутків світової, в тому числі російської, літератури¹, яка у XVIII ст. стала на новий шлях розвитку, набула світського характеру, своїм матеріалом взяла живу мову, виробила силабо-тонічну систему віршування, відійшла від старих форм писемності тощо. Все це не могло не імпонувати Сковороді.

Не може бути сумніву в тому, що Григорій Сковорода, практично реформує старе українське віршування, певним чином орієнтувався на основоположників російської силабо-тонічної системи — Тредіаковського й, особливо, Ломоносова². Це ж очевидно, треба сказати про його новаторський курс поезики «Разсужденіе о поезіи и руководство к искусству оной», який він викладав у Переяславському колегіумі (курс, на жаль, не дійшов до нашого часу). Вірші Сковороди відзначаються різноманітністю ритмічної будови. У нього ще переважає силабіка, проте вже більш чи менш тонізована, трапляються й змішані, й силабо-тонічні водночас поетичні твори, які вже були звичайним явищем у російській літературі другої половини XVIII ст. Саме Сковорода провів новий етап у розвитку української поезії, який геніально розвинув Котляревський³.

Г. С. Сковорода був добре обізнаний з російською літературою XVIII ст., передусім поезією Кантемира, Тредіаковського, Ломоносова, Сумарокова, Хераскова. Доробок цих письменників, як і визначніших українських попередників та сучасників мислителя, він творчо використовував у літературній діяльності. Іноді це виявляється безпосередньо, у вигляді запозичень і ремінісценцій, що само по собі не становить значної цінності, проте, безперечно, свідчить про прямі взаємозв'язки.

Григорій Сковорода щиро поважав своїх попередників, особливо по Києво-Могилянській академії, де вчився. Одним з найвизначніших з них є Феофан Прокопович — українсько-російський письменник початку XVIII ст. Сковорода захоплювався його поезією, з якої іноді запозичав ті чи інші деталі, допускаючи навіть текстуальні збіги. Так, у його пісні 21-й «Саду божественных пѣсней» — «Щастіє, гдѣ ты живеш?..» — є рефрен:

О щастіє, наш ясный свѣтъ!
О щастіє, наш красныи цвѣтъ!
Ты мати и дом, появися, покажися!
[1, 2, 36]

Він нагадує рефрен вірша Прокоповича «На приход государыни императрицы Анны Иоанновны в подмосковное село Владыкино»:

Ты наш ясный свѣтъ,
Ты наш красныи цвѣтъ,
Ты красота,
Ты доброта.

На подібне можна натрапити, порівнюючи початок одного біблійного переспіву Тредіаковського (духовної оди «Парафразис вторя песни Моисеевы»):

Вонми, о! небо, и реку,
Земля да слышит уст глаголы:
Как дождь я словом потеку;
и снидут, как роса к цветку,
Мои вещания на доли

з наступними місцями пісні 6-ї («Вонми, небо и земля...») «Саду»... Сковороди:

Вонми, небо и земля, нынѣ ужаснися!..
Освятя струи и нам, змію сотри главу,
Духа твоего, Христе, росу даждь и славу...
[1, 2, 15]

Хоча в даному разі для обох поетів спільним було джерело їхніх літературних обробок (Святе Письмо, а саме вираз «Вонми, небо, и возглаголю...»), та все ж наведені збіги при бажанні можна пояснити і своєрідним запозиченням.

Чимало спільного спостерігається в поезії Сковороди і деяких творах таких російських письменників, як Кантемир, Сумароков і Херасков⁴, хоча прямих збігів майже немає. Проте образ Фоки, який «утро все торчит у знатных в передней», з 3-ї сатири Кантемира, гадаємо близький до сквородинівського образу (з пісні 10-ї «Саду...») Петра, що теж «для чинов углы панскіи трет»; подібні також міркування Кантемира і Хераскова (частково й Сумарокова) про користь і задоволення від праці, що виконується «сродно», до міркувань Сковороди на цю ж тему, але у нього вони розгорнені в цілу теорію сутності людського щастя, втілену в багатьох його філософських і літературних творах.

Наведені приклади свідчать про ті чи інші зв'язки Г. Сковороди з попередньою і сучасною йому українською та російською поезією. Однак навіть майже прямі текстуальні запозичення (які в той час були звичайним явищем) в українського поета далеко не тотожні оригіналам,

а то й протилежні за суттю. Це підтверджується, наприклад, порівнянням ролі наведених, зовні дуже подібних рефренів вірша Прокоповича «На приход государыни...» і пісні 21-ї Сквороди. Як зауважив П. М. Попов, «Прокопович прикладає образ ясного світу і красного цвіту до цариці, а Скворода — до людського щастя, яке зовсім не залежить від царів і цариць»⁵. Український поет творчо підходив до здобутків російської поезії, підкоряючи їх своїм завданням.

Григорій Скворода цікавився літературним доробком геніального М. В. Ломоносова, який започаткував у російській літературі науково-філософську лірику (класичними зразками якої є «Утреннее размышление о божием величестве» и «Вечернее размышление о божием величестве при случае великого северного сияния»). Це відчувається у низці художніх творів Сквороди, насамперед на науково-філософські теми. Для них характерні глибокі роздуми над складними проблемами пізнання Всесвіту, захист передових наукових теорій свого часу, наприклад системи світобудови Коперника. Так само, як і Ломоносов (скажімо, у вірші «Случились вместе два астронома в пиру...»), Скворода не тільки захищав, а й пропагував цю систему. Сказане підтверджується хоча б його піснею 28-ю із «Саду...», у якій славиться «мать блаженная натура» — «вся вселенна» з її розумними законами («...натура не терпит ничто же здура»), у зв'язку з чим згадуються і «Коперниковски сферы». До цього додано ще примітку автора: «Коперник есть новѣйшій астроном. Нынѣ его систему, сирѣчь план, или тиник, небесных кругов весь мыр принял» [1, 2, 51]. Далі йдуть деякі біографічні дані про великого астронома.

Як у Ломоносова, так і в Сквороди науково-філософська лірика релігійно забарвлена, що є даниною і характерною ознакою того часу. У зв'язку з цим творчість такого типу називають релігійно-філософською.

Очевидний зв'язок творчості Григорія Сквороди з російською літературою дуже відчутний і в її мові — строка-тій, ще не впорядкованій, у якій значне місце посідають неослов'янізми та русизми. Серед них трапляються й такі характерні для творів Ломоносова слова, як «быстрѣе» (наприклад, у пісні 24-й «Саду...»).

Творча орієнтація Г. С. Сквороди на кращі досягнення української, російської і світової літератур посилила оригінальність його доробку. Будучи підкреслено самобутнім і прогресивним письменником, близьким до народу, мислитель цілком закономірно щедро відплатив за своє

літературне навчання, сповна відшкодував свій «літературний борг», справивши добротний вплив не тільки на українську, а й на російську та деякі інші літератури. Великим успіхом користувались, зокрема, його пісні, які рано почали проникати у фольклор, у тому числі російський⁶. Деякі з них, насамперед сатирична пісня 10-та із «Саду...» «Всякому городу нрав и права», були настільки популярними, що викликали до життя численні опрацювання і наслідування, широко відомі наприкінці XVII — на початку XIX ст. як в українській, так і в російській літературі. У деяких з них соціальна сатира ще більш посилювалась, картала тих, у кого «блещут дома как внутри, так и вне», «миллионы режут в сундуках», серед яких «живет век свой блат»⁷.

Вплив Григорія Сквороди на російську літературу в XIX — на початку XX ст. не послабився. Він позначився на творчості таких широко- і менш відомих письменників, як Капніст, Рилєєв, Наріжний, Срезневський, Лесков, Лев Толстой, Максим Горький та ін.

Молодший сучасник і земляк Григорія Сквороди — Василь Капніст — значною мірою є його учнем і послідовником: у багатьох його творах чітко відчутний вплив Сквороди⁸. Це варто сказати про «Сатиру I», що перегукується з піснею «Всякому городу нрав и права», про трактовку проблеми людського щастя, вічності й смерті, а також про ставлення до природи і народної творчості, що споріднює Капніста зі Сквородою.

Іноді В. Капніст переспівував твори Г. Сквороди. Це можна підтвердити зіставленням пісні 18-ї із «Саду...» з віршем В. Капніста «Чижик». У цих творах не тільки висловлені близькі думки, у них виведені дуже подібні образи, є й текстуальні збіги.

У Сквороди:

Ой ты, птичко жовтобоко,
Не клади гнізда високо!
Клади на зеленой травкѣ,
На молоденькой муравкѣ,
От ястреб над головою
Висит, хочет
ухватить,
Вашею живет он кровью,—
От, от! кохти он острит!..

[1, 2, 32]

У Капніста:

Милой чижик желтобокой!
Кверху, друг мой, не взлетай.
Не клади гнезда высоко,
Но в густой траве свивай.

Ты взгляди, как ястреб гладный
Над тобой уже парит,
Как, твоей он крови жадный,
Кохти на тебя острит...

Як Сковорода, так і Капніст закінчують вірш заклинком до простого життя («От мирских сует уйду») і щастя («Счастье в бедности найду»). Це вже говорить не стільки про художньо-літературний, скільки про ідейний вплив Сковороди на Капніста. Сказане стосується і вірша останнього «Мотылек», який теж перегукується зі сквородинівською піснею «Ой ты, птичко жолтобоко», особливо в ідейному плані.

Ідейний вплив творчості Григорія Сковороди позначився також на у свій час дуже популярній сатиричній комедії Капніста «Ябеда». У ній знайшли своєрідне продовження гострі випадки проти чиновників, а саме проти крутиства юристів, які свавільно гнули «на свой тон... права» («Всякому городу нрав и права»).

Певний вплив справив Г. С. Сковорода на таких сучасників і багато в чому однодумців Капніста, як поети «Попівської академії» Олександр Палицин і Сергій Глинка. Цей вплив розвивався головним чином в ідейній площині⁹.

Відчутний вплив Г. С. Сковороди й у творчості ще одного його земляка — російського романіста початку XIX ст. Василя Наріжного (який охоче звертався до української тематики). У своєму найвизначнішому романі — «Российский Жильбляз», сатирично змальовуючи дворянсько-кріпосницьке суспільство, він подав і позитивного героя (у розд. XI «Мудрец»), відтворивши його образ у душі ідеалів Сковороди. Цим Наріжний ніби намітив шлях до написання біографічного твору про знаменитого філософа, що першим здійснив російсько-український учений і письменник Ізмаїл Срезневський, видрукувавши 1836 р. повість про Сковороду «Майоре, майоре!». У ній досить широко використані біографія та творчість українського філософа і письменника, а також перекази та легенди про нього, які добре знав Срезневський.

Г. С. Сковорода привертая увагу, як правило, прогресивних діячів, у тому числі революціонерів. Першим з них його особою і творчістю зацікавився К. Рилеев. Готуючи «Исторический словарь русских писателей», він включив до книги й допис про Сковороду. В цьому, мабуть, певну роль зіграло те, що дружина Рилеева була з роду Тевяшових — цей рід був у дружніх стосунках з прославленим філософом і письменником.

Глибоко цікавився творчістю Г. С. Сковороди відомий російський письменник другої половини XIX ст. М. С. Лесков¹⁰. Він разом з Костомаровим захищав філософа-демократа від нападок мракобісів типу Крестовського, уважно вивчав його твори і розвідки про них. Особливо тісно пов'язана з творчістю Сковороди сатирична повість Лескова «Заячий ремиз. Наблюдения, опыты и приключения Оноприя Перегуда из Перегудок», де подано своєрідну інтерпретацію вчення українського філософа¹¹. У цьому творі сатирично викриваються ловці «потрясывателей» — тих, які «трони хитають». Спочатку повість називалася «Игра с болваном», під «болваном» розумівся її основний персонаж — поліцейський пристав Онопрій Перегуд. Пізніше Лесков змінив цю прозору назву, що, однак, не допомогло — твір був заборонений царською цензурою аж до 1917 р. До нього взятий промовистий епіграф з філософського твору Сковороди «Діалог, или Разглагол о древнем міръ», в якому часто згадується «телесный болван» чи просто «болван». У повісті кілька разів цитуються (з деякими відхиленнями) трактати українського філософа, часто згадується його ім'я, а він сам називається «вічнопам'ятним».

Великий інтерес до Г. С. Сковороди виявив Лев Толстой¹² «Яка чудова постать! — захоплювався він. — У його світогляді є багато надзвичайно близького мені... Мені хочеться написати про нього. І я це зроблю. Його біографія, мабуть, ще краща за його твори, але які гарні і його твори!»¹³

Л. М. Толстой уважно вивчав життя, філософські та художні твори Сковороди. З них він брав окремі яскраві уривки чи афоризми для своїх збірників «Круг чтения», «На каждый день», «Путь жизни». У збірнику «На каждый день» Толстой помістив складену ним коротку біографію Сковороди. Для «Детского круга чтения» він написав статтю про українського філософа і письменника, використавши брошуру М. Гусева «Украинский народный мудрец Г. С. Сковорода» (М., 1906)¹⁴.

Льва Толстого в житті та творчості Сковороди притягло подібне й співзвучне йому самому. Так, у збірнику афоризмів «Круг чтения» знайшов місце такий уривок із філософського твору українського мудреця: «Не ищи счастья за морем. Благодарение всеблаженному богу, что нужно сделать нетрудным, а трудное ненужным»¹⁵. Подібні думки проповідував, перебуваючи під впливом Сковороди, сам Толстой.

Певного впливу творчості Г. С. Сковороди зазнав навіть Максим Горький. Мається на увазі його широковідомий

ма «Песня о Соколе», в сенсі та образній системі якої, за твердженням С. Балухатого, перегукуються ідеї та прийоми байок Сковороди, саме таких, як «Жаворонки», «Орел и Сорока», «Двѣ Курицы», «Орел и Черепаха» й особливо «Нетопыр и два птенца — Горлицын и Голубицын»¹⁶. У них в алегоричній формі говориться про природні здібності та їхнє значення для діяльності людей, що важливу роль відіграє й у розкритті ідеї «Песни о Соколе», теж висловленої в алегоричній формі і чітко вираженої в крилатих словах революційного звучання: «Рожденный ползать — летать не может!» і «Безумству храбрых поем мы славу!» (чи у варіанті: «Безумству храбрых поем мы песню!..»). Ця квінтесенція твору М. Горького за змістом і пафосом дещо нагадує «силу» байок Сковороди «Орел и Черепаха» («А лѣтанье всегда не хуже ползанья»), «Нетопыр и два птенца...» («Кто тма — будь тмою, а сын свѣта — да будет свѣт») і деяких інших. Коротше кажучи, висновки С. Балухатого про вплив Сковороди на окремі твори М. Горького мають цілком реальну основу.

Творчість Григорія Сковороди користувалася великим успіхом ще за його життя не тільки на Україні та в Росії, а й у Беларусі. Тут вона теж творчо інтерпретувалася, пристосовувалася до нових умов, відлунюючи у білоруському середовищі аж до нашого часу. Для підтвердження сказаного, якщо мати на увазі наближені до періоду життя Сковороди часи, можна взяти деякі факти з діяльності Петра Платоновича¹⁷. Він народився близько 1775 р. у містечку Кобижчі на Чернігівщині. Навчався у Києво-Могилянській академії, потім учителював, постригся у ченці під іменем Маркіяна, а десь приблизно 1810 р. був направлений у Беларусь для педагогічної роботи і боротьби з унією. Тут він залишився назавжди, ставши білоруським діячем: був учителем риторики в Слуцьку, настоятелем-архімандритом Сурдєцького монастиря, а наприкінці 20-х років його перевели у приписаний до Києво-Печерської лаври Дятловицький монастир Мінської єпархії, де він і помер.

Під час діяльності в Беларусі, саме у Дятловичах, Платонович (Маркіян) упорядкував збірник поезій (кінець 20-х — початок 30-х років), складений в основному з класичних віршів і творів деяких російських та українських поетів XVIII ст. Серед них виділяється переробка сатиричного вірша Сковороди «Всякому городу нрав и права», яка за обсягом перевищує оригінал (6 строф) у десять разів (60 строф).

П. М. Попов, який виявив Петра Платоновича як укра-

їнсько-білоруського письменника і перший проаналізував упорядкований ним поетичний збірник, вважав, що варіант вірша «Всякому городу нрав и права» у цій збірці належить не одному Платоновичу — Маркіяну (який, однак, виконав основну роботу по його створенню)¹⁸. Якщо так, то його співавторами могли бути, гадаємо, білоруські наставники та учні Слуцької школи і колеги по Дятловицькому монастирю. Таке припущення підтверджується окремими білорусизмами, зокрема словами з твердим «р» типу «гразь», «крытыка» тощо.

Отже, твори Григорія Сковороди і їхні переробки, насамперед сатиричного вірша-пісні «Всякому городу нрав и права», були відомі вже наприкінці XVIII — на початку XIX ст. як в Україні й у Росії, так і в Беларусі. Правда, в Беларусі наявних фактів, які підтверджують висловлену думку, мало. Це можна пояснити тим, що білоруська література XVIII — початку XIX ст. дійшла до нас через надзвичайно тяжкі тогочасні соціально-національні умови лише в фрагментах¹⁹.

До творчості й особи Г. С. Сковороди інтерес у Беларусі з новою силою виявився за теперішніх часів. Свідченням цього можуть бути присвячені йому статті у зв'язку з 250-річчям від дня народження, видрукувані в періодиці (газеті «Література і мистецтва», журналі «Беларусь» та ін.), переклади його афоризмів, здійснені Янкою Брилем (Маладосць. — 1972. — № 12) тощо. Цікавість до Сковороди виявляють також сучасні білоруські письменники, свідченням чого може бути вірш Василя Сидоренка «Картіть туды, дзе у лузе над крыніцай...» (1967).

Таким чином, ідеї Григорія Сковороди не втрачають значення й у нашу епоху. Вони й нині надихають багатьох митців, насамперед письменників, а також філософів.

Різномічні зв'язки Г. С. Сковороди з російською та білоруською літературами дали цінні наслідки. Вони є одним із красномовних свідчень неперервності і плідності культурного взаємозбагачення східнослов'янських народів.

¹ Деякі аспекти зв'язку Г. С. Сковороди з російською літературою висвітлюються, зокрема, в таких працях: Попов П. М. Григорій Сковорода. — К., 1969; Ніженець А. М. Поетична творчість Г. С. Сковороди і російська література XVIII ст. // Пр. філол. фак. Харк. держ. ун-ту. — 1956. — Т. 3; Ніженець А. М. На зламі двох світів. — Х., 1970; Тези доповідей Республіканської наукової конференції, присвяченої 250-річчю з дня народження Г. С. Сковороди. — Х., 1972 (Далі: Тези...); та ін.

² Взагалі, в діяльності Ломоносова і Сковороди є чимало подібного (на це звернув увагу ще на початку XIX ст. один з перших дослідників життя та творчості українського філософа і письменника

Олександр Хиждеу). Дехто навіть називав Сковороду «українським Ломоносовим».

³ Охрімченко П. Життя та діяльність Григорія Сковороди // Дніпро. — 1984. — № 5/6. — С. 111; Сидоренко Г. К. Українське віршування. — К., 1972. — С. 102, 124.

⁴ Детальніше про це див.: Ніженець А. М. Поетична творчість Г. С. Сковороди... — С. 272—282.

⁵ Попов П. М. Цит. праця. — С. 125.

⁶ История русской литературы. — М., 1908. — С. 416—417.

⁷ Шолом Ф. Я. З історії традицій Г. С. Сковороди в українській та російській сатиричній поезії кінця XVIII — початку XIX ст. // Питання історії та культури слов'ян. — К., 1963. — С. 30—37.

⁸ Сумцов Н. Современная малорусская этнография // Киев. старина. — 1892. — № 4. — С. 33—34; Пачовський Т. І. Замітки до поетичної творчості Григорія Сковороди // Наук. зап. КДУ. — Т. 19, вип. 1. — С. 12; Шолом Ф. Я. Російсько-українські літературні зв'язки після возз'єднання України з Росією в 1654 році // Т. 13, вип. 2. — С. 56—69; Ніженець А. М. На зламі двох світів. — С. 182—192; Громова Т. М. Епізод з історії російсько-українського літературного єднання XVIII століття (Г. С. Сковорода та В. В. Капніст) // Тези... — С. 67—69; Громова Т. Правді торуючи шлях // Вітчизна. — 1972. — № 12. — С. 205—207.

⁹ Ніженець А. М. На зламі двох світів. — С. 194—195.

¹⁰ Левандовський Л. Нове про Сковороду і Лескова // Літ. Україна. — 1962. — 27 листоп.

¹¹ Анкудинова О. В. Інтерпретації філософії Г. Сковороди у повісті М. С. Лескова «Заячий ремиз» // Тези... — С. 64—67.

¹² Измайлов А. Две легенды (Л. Н. Толстой и Гр. Сковорода). — Рус. слово. — 1910. — 3 лист. (в українському перекладі ця стаття під назвою «Два філософа» передрукована в «Раді». — 1910. — № 254); Багалей Д. І. Г. С. Сковорода и Л. Н. Толстой: Ист. параллель. — Харьков, 1911; Крутікова Н. Е. Лев Толстой і українська література. — К., 1958. — С. 19—21; Сахалтуев А. А. Л. М. Толстой і українська література. — К., 1963. — С. 26—31.

¹³ Рада. — 1910. — № 254. — С. 2.

¹⁴ Толстой Л. Н. Полное собрание сочинений. — М., 1937. — Т. 56. — С. 439.

¹⁵ Круг чтения: Избр., собр. и располож. на каждый день гр. Львом Николаевичем Толстым мысли многих писателей об истине, жизни и поведении. — Спб., 1910. — С. 234.

¹⁶ Балухатый С. «Песня о Соколе» // Горький М. Материалы и исслед. — М.; Л., — 1941. — Т. 3. — С. 177—190.

¹⁷ Попов П. М. Нововиявлений українсько-білоруський письменник початку XIX ст. — продовжувач сатири Г. Сковороди // Питання історії та культури слов'ян. — К., 1963. — Ч. 2. — С. 12—22; Попов П. М. Сатиричні верш Григорія Скавареди на беларуській землі // Матеріали першай наукової конференції па вивучанню беларуска-українських літературних и фольклорных сувязей. — Гомель, 1969. — С. 28—30.

¹⁸ Попов П. М. Нововиявлений українсько-білоруський письменник... — С. 19.

¹⁹ Ахрименка П. П. Да питання аб беларускай літаратуры XVIII стагодзя. // Весні Акад. нав. БССР. Сер. грамад. навук. — 1956. — № 2. — С. 85—94.

ДИВОВИЖНИЙ ФЕНОМЕН УКРАЇНСЬКОЇ КУЛЬТУРИ

У статті розглядаються українські першоджерела самобутньої філософської спадщини Г. С. Сковороди. Робиться перегляд усталених поглядів і стереотипів вітчизняного сквородинознавства. З'ясовуються духовно-творчі засади життєдіяння Сковороди як українського мислителя.

Вже друге століття не вщухає полеміка навколо засад і сенсу життєдіяння «першого розуму нашого» — Григорія Савича Сковороди. Від давніх біографічних переказів до сучасних філософських розвідок традиційно побутують розбіжності в оцінках способу буття, духовних шукань і відкриттів геніального творця-любомудра.

Спочатку Сковорода здобуває сан «старця», легендарного характерника й непрактичної людини, дивака. Згодом за ним закріплюється слава народного мудреця, мораліста, проповідника. А втім, що тільки не закидають своєрідному мислителю з приводу його неординарних вчинків і незвичних філософських роздумів. Викликають осуд «важкодоступність» і «пишномовність» стилю, надмірний символізм і алегоризм думки, немилословність мови. Несхвально сприймаються й розкутість творчого мислення, відсутність чітко вибудованої філософської системи. З небаченою погордою та агресивністю знецінює доробок українського філософа літератор Вс. Крестовський. За уявленням цього псевдорадикала, Сковорода — пустопорожній «вертоград» і «семинарський тупиця», адепт мертвої букви схоластики¹.

Доволі поширені й упередження проти людської вдачі, методів філософствування Сковороди. Бодай і має мислитель «небуденну натуру», гадає, скажімо, Вейль, але щонайбільше відповідає йому усталена репутація «дивакуватого філософа», адже навіть психологія і душа цієї особистості надто химерні й малозрозумілі. «Поважні філософи на кшталт Канта чи новітніх ідеал-реалістів, — на думку Вейля, — мабуть, у претензії щодо перебування цього дивака-українця в їхньому таборі...»².

У річизні цих повсюдних стереотипів оглядає сквородинівську спадщину й фахівець з історії філософії Г. Г. Шпет. Як сучасник Юма і Канта, він воліє бачити Сковороду радше продовжувачем європейської філософської традиції, ніж самобутнім моралістом. Щодо типу інтелігенції, то Сковорода, твердить Г. Г. Шпет, — прообраз «спрощеності й заперечення традиційної європейської культури, яка розвивається у нас, — можливо, паралельно з

© К. П. Шудря, 1992

ISBN 5-12-002850-0. Сковорода Григорій ..., Київ, 1992

суто народним юродством — в ім'я проповіді примарного самовдосконалення й удавано-поглибленого самопізнання»³ І на тій підставі, що Сковорода свідомо ухиляється від розгляду «метафізичних космологічних проблем», Шпет відводить йому лише «навколофілософське місце», беззастережно відкидаючи будь-яке визнання мислителя як першого видатного вітчизняного філософа.

Бурхливо сперечалися й довкола спрямованості філософії Сковороди, типу його світосприймання, належності мислителя до певної культури. З ким тільки його не порівнювали: називали українським Сократом, шукали ідейну близькість із платонівською антропологією, пантеїзмом Спінози, німецькою містикою, оказіоналістськими побудовами Мальбранша. У Сковороді вбачали то неоплатоніка, то містика або всіляко підносили його авторитет як найпомітнішого «аполога розуму», раціоналіста — в душі провідних ідей XVIII ст.

Полярно протилежні міркування були й відносно джерел і національно-культурних ознак філософського вчення Сковороди. В часи, коли Україну мали за провінцію Росії, філософа традиційно вважали російським. Нерідко його ставили поруч із Новиковим, називали «степовим Ломоносовим». «Сковорода, — твердить, скажімо, В. Ерна, — родоначальник російської філософської думки, духовний зачинатель і основоположник значних розумових течій у російському суспільстві»⁴. Із таких само методологічних засад виходить, оцінюючи творчість Сковороди, й автор «Історії російської філософії» В. В. Зеньківський. За його переконанням, Г. С. Сковорода примітний передовсім «як перший філософ на Русі», бо йому поталанило відтворити сходи того, що розвивалося «в російській релігійній душі, коли розумова енергія спрямовувалась на питання філософії»⁵.

На жаль, традиція відчуження сквородинівської спадщини від її власного національно-культурного поля надовго закріпилася в історико-філософських дослідженнях і цілковито не подолана ще й досі. Адже саме відповідно до цієї усталеної методології ігнорували спадкоємність національно-українських чинників у творчих надбаннях Сковороди, висуvalи докази на користь суто сторонніх впливів, полишаючи осторонь безнадійно занедбані власні культуротворчі корені.

Не випадково навіть ті дослідники, що співчутливо сприйняли самотню філософію Сковороди, часом говорили про усамітненість «дивного українця», його народження не в «слухний час» і «не на тій» землі. Ще О. Хиж-

деу, хоча й прагне почути від Сковороди голос народу, але все ж таки порівнює українського діяча із «самітною горою серед степу»⁶. О. Я. Єфименко також схильна вважати Сковороду за «самоука», «людину без ґрунту». У статті «Особистість Г. С. Сковороди як мислителя» дослідниця намагається це підтвердити риторичним запитанням — припущенням. «Чи не належав Сковорода, — міркує О. Я. Єфименко, — до тих цікавих, так би мовити, самородних індивідуальностей, до яких так пасує вислів: сам собі предок»⁷.

Досить показові в цьому плані міркування В. Ерна. Здавалось би, він самокритично ставиться до традиції «легкодухого самозневаження і систематичного самозабуття», добре розуміє, що Платон і Данте не виростають на порожньому місці, та в оцінці духовного підґрунтя Сковороди впадає в історичну непам'ятливість.

За його інтерпретацією, Сковорода з'являється на терені української культури начебто мимохіть, бо уособлює тип мандрівника, несподіваного і чужого у своїй батьківщині. До того ж великий подив у російського філософа викликає те, що «син грубого козацького середовища стає, можливо, найосвіченішою російською людиною XVIII ст.»⁸. І надто помітно, як прискіпливо виводяться всі негативні риси вдачі й мислення зі спадковості національного менталітету. Саме від плоті й «неприборканих краплин козацької крові» «зринають будь-яка хаотичність і химерія Сковороди, його незграбність і обмеженість. Цим зумовлено й не до кінця розгадано крайнощі бунтівливої особистості, прояви «дурного провінціалізму» в мисленні, сутність культурних форм творчого самовияву. Бо якщо душа мислителя виникла «в надрах космічного життя», то тіло, за Ерном, «народилось у країні варварської напівкультури», в «краю стихійної природності»⁹.

По суті, як надання лише «навколофілософського місця» Сковороді, так і поспіхом накреслений образ прабатьківщини як землі «варварської напівкультури» засвідчують відсторонення українського мислителя і від філософії, і від того національно-культурного ґрунту, на якому визрівали зерна його дивовижної мудрості. М. Ф. Сумцов мав рацію, коли категорично заперечив ернівські судження про суцільну «некультурність майже мандрівного населення» України, про відрив сквородинівської філософії від свого народу і національної школи. «На жаль, праця Ерна, — застерігав М. Ф. Сумцов, — містить у собі таку велику помилку, яка, можна сказати, цілком псує всю книжку, — це не тільки байдужість і незнання того народу, з якого ви-

йшов Сковорода, але і явне презирство до нього. Вийшла така чудна річ, що нікчемний, дикунський народ виплекав велику, морально освічену людину»¹⁰

Справді, чи правомірно відокремлювати постать творця від тих праджерел, що зумовлюють становлення і розвиток його індивідуальності, відхрещуватись від коренів національного родоводу? Хіба не вихолощується істинний дух творчості, якщо розкривається крива сув'язь мислителя з тим культурним середовищем, в якому він виріс, жив і творив?

Свого часу М. І. Костомаров, спростовуючи випадки Вс. Крестовського, цілком слушно порушує питання про необхідність усвідомлення тих культурно-історичних умов, на тлі яких тривала діяльність творця, визнаного за народний ідеал мудреця. Тимчасову дослідницьку перепону на цьому шляху він вбачає у нерозробленості подібної проблематики — недостатності відомостей про розумовий розвиток «південноруського народу» в XVIII ст., адже «тільки у зв'язку із цим можна оцінити Сковороду»¹¹

Проте ця плідна дослідницька проблема, поставлена М. І. Костомаровим, надто довго перебувала на периферії науки, мала спорадичний характер. На заваді стояли суспільно-ідеологічні перепони, вияви шовінізму, тенденційні підходи до національних набутків як формально адаптованих чи «провінційних» на чужому полі культури. А тим часом у поверховій, а подекуди й звulгаризованій критиці дедалі наполегливіше насаджували ідеї про «безгрунтовність» Сковороди, вилучали з наукового обігу ідеї або називали шкідливими, буржуазно-націоналістичними ті праці, у яких містилися спроби виявити українські першоджерела самобутньої філософської спадщини. Замість розважливої, об'єктивної оцінки досліджень Д. А. Чижевського, І. Мірчука, Д. Оляничина закидали їм наукову безпідставність. Неабияку крामолу вбачали, скажімо, навіть у міркуваннях Д. А. Чижевського про генетичний зв'язок Г. С. Сковороди з українською культуротворчістю та визнання вітчизняного мислителя «найцікавішою постаттю історії українського духу»¹².

З огляду на все це доцільно нині пильніше придивитися, чим же насправді є феномен Сковороди, на якому ґрунті зростає цей творчий геній, закладалися підвалини його самобутнього світобачення і мислення. Ця об'ємна наукова проблема (безпосередньо дотична до історії розвитку світоглядних орієнтацій та менталітету українського народу) в працях наших сквородинознавців поставала, як правило, лише принагідно й не мала ґрунтового вивчен-

ня. За такої ситуації на сучасному етапі розгортання цієї копiткої дослідницької праці вочевидь на часі і радикальний перегляд різних спрощено-вulгаризаторських тлумачень сквородинівської спадщини та переосмислення застарілих методологічних засад і історіософських концепцій. Закостеніла упередженість — неабияка перепона на шляху вибудови нового дослідницького підходу.

Серйозного наукового аналізу потребують дискусійні питання: звідки виник і як пробудився могутній філософський розум Сковороди, що стимулювало його національно-творчу сутність, розвій духовності? Чи був цей велет національного духу в розриві зі своєю добою? На які традиції він спирався і в чому залишався нетрадиційним, виступаючи як предтеча й вільнодумець? Власне, питається про те, чи існує органічна духовно-творча спорідненість Сковороди зі своїми попередниками і нащадками, в чому полягає глибинний сенс його самозреченого життєдіяння й оригінального філософського вчення?

Відомо, що дослідники життя і творчості українського філософа висловлювали з цього приводу кардинально протилежні думки, робили різні припущення. Так, підтримуючи саму ідею народності життєдіяльності Сковороди, його особливу вдачу як «народної особи», М. І. Костомаров намагався застерегти від поверхових констатацій та обмеженості. «Можливо, тепер уже треба відрізнити Сковороду справжнього, — писав він, — від Сковороди ідеального, народного; та нема сумніву, що цей образ виник із першого»¹³. А на думку П. О. Куліша, Сковороду навряд чи правомірно зараховувати до народних сподвижників, бо на заваді його непересічного хисту стояли схоластика Києво-Могилянської академії, занедбаність рідного слова. Якби Сковорода, писав Куліш, «виховувався на інших підставах», то тоді він міг би стати «великим двигуном розвитку українського народу»¹⁴.

Опісля П. О. Куліша спробував спростувати дієвість Сковороди як народного наставника П. Г. Житецький, заперечуючи, що «народним учителем в справжньому розумінні цього слова Сковорода не був»¹⁵. Не погоджувався з таким категоричним судженням українського історика літератури Д. І. Багалій, хоча й обстоював своє бачення підґрунтя філософії Сковороди та його дій як народолобця XVIII ст. «Звичайно, можна сказати про те, — наголошував він, — що Сковорода був народним філософом тільки в обмеженому та умовному розумінні цього слова, а власне, в розумінні наближення його до народних мас та

впливу його на народ, але не в тому розумінні, начебто його філософія вийшла з надр українського народу»¹⁶.

Ясна річ, потрібно розрізняти народолюбство Сковороди, незмінне зацікавлення ним простолюдня від можливих проявів народності в його творчій діяльності, філософських роздумах. Але чи треба так категорично відкидати живо-дайну силу народних джерел, звідки починаються формування світогляду, успадкування премудрості, виробленої впродовж століть, стилі мислення?

Потрібно, напевне, зважати на те, що поява в царині української культури унікальної постаті Сковороди — явище цілком непередбачене, як і взагалі прихід генія. Проте безпідставно, гадаємо, обмежуватися легендарною поважністю чи усталеним кліше життєво-духовних рис видатної людини, не вдаючись до глибинних конкретно-історичних обставин, на тлі яких саме й сталося, бодай і несподіване, виникнення цього геніального дива.

Сковорода зумів сягнути за межі історичного часу, але не був різко і неприродно відгороджений ні від своєї доби, ні від її світоглядних орієнтацій та культурних запитів. Доля національного велета духу органічно пов'язана з Україною, її поневоленням народом. Як і його історичний нащадок, народний речник і пророк Тарас Шевченко, він міг би з повним правом сказати: «Історія мого життя складає частину історії моєї батьківщини»¹⁷.

Свідоме життя і діяльність Сковороди припадають на другу половину XVIII ст. — похмурої доби втрати Україною автономних прав, майже тотального закріпачення селян, духовної кризи. Якщо досі широко побутували освітні братства, започатковувались традиції народного вільнодумства і самобутності, то в цей період зліквідовують рештки демократичного ладу, остаточно знищують Запорізьку Січ і полковий устрій України, занепадають вогнища культурно-національного життя. Імперський режим приніс не лише суворий централізм і бездержавність, а й загальне приниження гідності українського народу, заборону його рідного слова і культури. Відчуття занедбання на всіх соціальних ділянках породжує духовний неспокій, розпачливу безнадію й тугу за «добрими старими часами». Та водночас зростає потреба у самообороні нації, відновленні культурних ініціатив і духовних змагань. Поступово витворюється дух протистояння соціальному поневоленню; розповсюджуються в рукописах українська література, літописи, поширюються твори популярного характеру — різні мораліте, комічні інтермедії, драми, релігійні містерії.

Саме в цьому середовищі і на цьому культурному ґрун-

ті й постає Сковорода. Як влучно зауважив І. Франко, доля поставила українського мислителя на «розграні двох великих епох». Подібно до Данте це постать переломної доби, що височить на роздоріжжі й відбиває всі складні суперечності часу, поєднуючи їх в оригінальну цілісність. «Можна би сказати, — афористично резюмує І. Франко, — що се старий міх, налитий новим вином»¹⁸.

І справді, опинившись волею долі на зламі двох світів, Сковорода веде гранично відвертий, проникливий діалог і зі своєю добою, і з прийдешнім, яке очікує його уярмлений народ. Творцеві «Саду пісень» не до вподоби життя людей свого краю, сповнене лиха, «вихором скорбот, пакостей та бід», і він не тільки гнівно таврує свавілля й насильство існуючого суспільства, а й хоче розпізнати, над чим опікуються ці люди, до чого прагнуть, що становить сенс їхнього життя. Чи не найсміливіше виявляється бунтівливий дух мислителя тоді, коли він оголошує протест усьому світові, який позбавляє народ волі й спустошує його душу: «Сія есть престрашная обида, плънь и убійство — растлить челоуѣка в самых мыслях и в сердцѣ его...» [2, 2, 65]. Слідом за Сенекою Сковорода вважає, що немає рабства ганебнішого, ніж рабство духу. Тому й радить своєму учневі: «Куй собі меч! Пам'ятай, що наше життя — це безперервна боротьба» [2, 2, 316].

Високий ступінь індивідуальної свідомості зумовлює безперестанний духовний конфлікт цієї великої особистості з тогочасним середовищем. І річ не лише в тім, що всупереч життєвим труднощам і спокусам Сковорода несхитно прямує своїм, свідомо обраним шляхом мандрівного філософа. Вражають смілива звага і несхитність у пошуках правди, обстоюванні духовної свободи. Це особливо зримо постає, коли мовиться про найсвятіше — моральні чесноти і духовне здоров'я народу в добу його жахливої руїни. Світочеві доброчинності надто болять можливість духовного виродження, запопадливого прислужництва й утилітаризму під тяжким пресом політики царату й дії тих безславних земляків-користолюбців, що засліплені бездушною гонитвою за ґрунтами, маєтністю, примарним блиском чиновницької слави. За Сковородою, творець, як і кожна чесна людина, не має права відмежовуватися від народу, збайдужіло ставитися до реального буття нації. «Всяк должен узнать свой народ и в народе себя», гуманістично дбати за пробудження суспільства від летаргічного сну.

Заява Сковороди: «А мій жребій з голяками» — це не просто гучне гасло людини волелюбної вдачі, а глибоко

вистраждане кредо мислителя, лицаря святої борні за духовне розкріпачення людності. «Про мене,— пише Сковорода в листі до Кирила Ляшевецького,— хай інші дбають про золото, про почесі, про Сарданапалові бенкети, про низькі насолоди, хай шукають вони народної прихильності, слави, ласки вельмож; хай одержують вони ці, як вони думають, скарби, я їм не заздрю, аби я мав духовні багатства і той хліб духовний...» [2, 2, 384].

Піклуючись про вироблення могутньої духовної зброї, Сковорода зважається й на гостру полеміку з визначальними засадами ідеології доби Просвітництва. Шалене обурення викликає в нього беззастережна апологія прагматичних і однобічно звужених раціоналістичних установок і потреб, ідей зовнішнього поступу. Зі своєї висоти генія він бачить далі сучасників і небезпідставно іронізує: «...Мы в посторонних околичностях чрезчур любопытны, рачительны и проницательны: измѣрили море, землю, воздух и небеса и обеспокоили брюхо земное ради металлов, размежевали планеты, доискались в лунѣ гор, рѣк и городов, нашли закомплетных миров неисчетное множество, строим непонятныя машины, засыпаем бездны, воспящаем и привлекаем стремления водныя, чтодневно новые опыты и дикія изобрѣтѣнія... Боже мой, чего не имѣем, чего мы не можем! Но то горе, что при всѣм том кажется, что чегось великаго не достаѣет» [2, 1, 335—336]. У широкому контексті доби Сковорода прагне віднайти мудру лінію протистояння наступові антикультурного прагматизму, виробити ґрунтовне розуміння «верховенства» наук про людину та її щастя.

Відчайдушне жадання свободи спонукає Сковороду обрати такий спосіб життя, щоб вільно віддатись любовмудрію, пізнанню світу і самого себе. Він справді сам творив свою долю, жив так, як учив. Мандрування для цієї цілісної особистості — аж ніяк не відлюдництво, а пошук шляхів до людей, їхніх сердець. Духовна зрілість Сковорода як такого органічного і вільного мислителя, що називається у світі *rag excellence*, значною мірою стала відбитком традицій української суспільності, яка здавна культивувала діяльність «мандрованих дяків» та кобзарів, що несли в народ освіту і культуру.

Цілком очевидна і відмінність Сковорода від «учених саїтників» чи так званих «блудних синів». Хоч би де він мандрував, повсякчас квапиться повернутися на свою волелюбну землю, на Слобожанщину. Як свідчить М. Ковалінський у життєписі Сковорода, «він звично називав Малоросію матір'ю тому, що народився там, а Україну тіт-

кою за проживання його там і за любов до неї» [2, 2, 457].

З дитинства вабила Сковороду українська музика, він мав винятковий слух, досягнув мистецтво гри на сопілці й скрипці, захоплено розгадував таємниці симфонізму. Особливого естетичного сенсу набуває у нього жанр «симфонії» у процесі побудови філософських трактатів або їх частин («Симфонія, нареченная Книга Асхань, о познании самого себе», підрозділи «симфонії» в «Нарциссі»). Перенесення музичних структур у сферу розв'язання ідейно-філософських конфліктів — це не просто випадковість, а плідне використання здобутків культури символізму, що тяжіє до синкретичної творчості.

Надзвичайно причаровує Сковороду й образний лад барокко, який протягом XVII та XVIII ст. залишався стильовою домінантою української культури й неабияк позначився на формуванні національного світосприймання. У дусі бароккової культури український мислитель широко використовує сміливі алегорії, паралелізми, контрасти, парадоксальні поєднання протилежностей.

Досить знаменно, що живлюща сила української народної поезії, пісенної культури, чуття краси органічно увійшли у світовідчуття і світорозуміння Сковорода, плідно позначилися на характері його «осердченої» філософії. Із криниці народного духу брав український мислитель архетипи антиномічного світогляду, туги за щастям, єднання з природою. Примітно, що саме цю світоглядну ознаку — поєднання оптимізму з тужливістю — І. Франко має за самобутні прикмети української вдачі: «В історії і в характері українського (малоруського) народу є щось таке, що засвідчує його тісний тисячолітній зв'язок із землею, яку він заселяє: все та ж постійність і спорідненість при незначній одмінності, все та же сонячна лагідність і жвавість, поєднана з журливістю, тільки степовикам при-таманна»¹⁹

Безперечно, не можна недооцінювати й значення для інтелектуального розвитку Сковорода Києво-Могилянської академії — визначного центру просвітництва і культури. Це була своя «київська школа», яка спонукала до розширення знань, переосмислення книжних традицій та схоластичних мудрувань. Саме на цьому ґрунті вигострюється творче мислення Сковорода, здобувається інтелектуальна зрілість²⁰

Сковорода зважено підходить до життєтворчих традицій і догм давнього українського письменства. Його умонастрої відповідають ідеї бунтівливого полеміста Івана

Вишенського, який зі своєї чернечої православної республіки на Афоні надсилає послання-памфлети до рідного народу, оригінальні твори Значко-Яворського, Кирила Транквіліона-Ставровецького — одного з найцікавіших філософів XVIII ст. Творчо успадковує мислитель здобутки української «філософії серця», досвід образного символізму, притаманний творам Лазаря Барановича та Іоаннікія Галатвського.

Будучи природженим любомудром, Сковорода водночас — енциклопедично освічена людина. Не випадково цікавість щодо античної культури — істотна засада його духовного життя. З шанобою він обирає за співрозмовників Плутарха, Епікура, Сенеку, Цицерона, веде полеміку з Арістотелем і Платоном, проникливо вдивляється в «софійну» глибину еллінської культури.

І все ж таки за джерелами, способом світовідчуття, осмислення творчості Сковороди-філософа — національна. Він — «сам собі предок» у тому розумінні, що має батьківщину — українську духовну культуру, в якій склалися його світогляд, стиль мислення і філософствування. Небезпідставно, як помітив О. Ф. Лосев, тільки Сковорода став у XVIII ст. провісником своєрідної філософії, решта інтелектуального набуtku у тогочасній Росії «була привозною і неорганічною»²¹ Г. С. Сковорода як мислитель — цілком нове і самобутнє явище в українській культурі.

¹ Крестовский Вс. Сочинения в стихах и прозе Григория Сковороды с его портретом и почерком его руки // Рус. слово. — 1861. — Кн. 7. — С. 48.

² Вейль. Станный философ. — Киев, 1903. — С. 9.

³ Шпет Г. Г. Сочинения. — М., 1989. — С. 83.

⁴ Эрн В. Ф. Григорий Саввич Сковорода: Жизнь и учение. — М., 1912. — С. 331.

⁵ Зеньковский В. В. История русской философии. — Париж, 1989. — Т. 1. — С. 65.

⁶ Хиждеу А. Григорий Варсава Сковорода // Телескоп. — 1835. — Ч. 26. — № 5.

⁷ Ефименко А. Личность Г. С. Сковороды как мыслителя // Вопр. философии и психологии. — 1894. — Кн. 5. — С. 444.

⁸ Эрн В. Ф. Цит. праця. — С. 48.

⁹ Там само. — С. 47.

¹⁰ Сумцов М. Сковорода і Ерн // Літ.-наук. вісн. — 1918. — Т. 69, кн. 1. — С. 41.

¹¹ Костомаров Н. Слово о Сковороде по поводу рецензии на его сочинения в «Русском слове» // Основа. — 1861. — Кн. 7. — С. 177.

¹² Чижевський Д. Філософія Г. С. Сковороди. — Варшава, 1934. — С. 5.

¹³ Костомаров Н. Цит. праця. — С. 178.

¹⁴ Кулиш П. Обзор русской словесности // Основа. — 1861. — Кн. 1. — С. 160.

¹⁵ Житецький П. «Енеїда» Котляревського в зв'язку з оглядом української літератури XVIII ст. — К., 1919. — С. 37.

¹⁶ Багалій Д. І. Український мандрований філософ Гр. Сав. Сковорода. — Х., 1926. — С. 121.

¹⁷ Шевченко Т. Г. Твори: У 5 т. — К., 1979. — Т. 5. — С. 486.

¹⁸ Франко І. Я. Зібрання творів: У 50 т. — К., 1984. — Т. 29. — С. 434.

¹⁹ Там само. — Т. 41. — С. 162.

²⁰ Шевчук В. О. Григорій Сковорода — людина, мислитель, митець // Дорога в тисячу років. — К., 1990. — С. 210—212.

²¹ Лосев А. Ф. Русская философия // Страсть к диалектике. — М 1990. — С. 84.

СПАДЩИНА Г. С. СКОВОРОДИ В ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКИХ ДОСЛІДЖЕННЯХ

У статті аналізується неоднозначна картина історії досліджень філософської спадщини Г. Сковороди. Встановлено два періоди, що відзначались інтенсивним інтересом до осмислення філософського вчення Г. Сковороди, — кінець 19-го — початок 20-го ст. та 50—60-ті роки 20-го ст. Аналізуються причини актуалізації філософських ідей українського мислителя в ці періоди. Глибинними причинами цього є відповідність спрямування філософського вчення й життя Сковороди потреби ствердження вільного розвитку людини й несумісність умов тоталітарного абсолютизму. Істотне значення мало й усвідомлення предмета філософії та її ролі, притаманне Г. Сковороді.

Неоднакова історична доля у філософів та їхніх творінь. Одні ще за життя стають широкопопулярними, навколо їхнього вчення утворюється школа однодумців, що далі розвивають ідеї вчителя. По смерті філософа слава його вчення набирає ще більших масштабів, забезпечуючи неперехідну значущість його ідей в історії філософії. Прижиттєва популярність інших поступово падає в подальшій історії, й у наступних поколіннях імена творців таких систем становлять інтерес хіба що для фахівців, які досліджують епоху, коли жив філософ.

Треті вмирають, так і не дочекавшись визнання своїх ідей, яке приходить у наступні епохи.

Така неоднозначність історичних долів філософських учень зрозуміла. Адже історико-філософський процес ніколи не зводиться до простого наслідування думки. Звернення до теоретичних арсеналів минулого завжди зумовлене соціально-духовними факторами, що визначають життя тієї культури, з позицій якої засвоюються традиції. Реальний історико-філософський фонд культури утворюється в процесі діалогу, який ведуть представники актуальної культури з теоретичним здобутком минулого, аби відшука-

ти там відповіді на питання, що їх хвилюють. Зі зміною характеру цих питань, міняється, природно, й склад проголошення у минулому ідей, що набувають особливої актуальності.

Надійним індикатором ступеня популярності й характеру розуміння того чи іншого вчення минулого є історико-філософське дослідження. Аналіз частоти звернення істориків філософії до ідей мислителів минулого, своєрідності осмислення цих ідей дає змогу досить чітко визначити місце, що відводиться філософській системі минулого в теоретичному базисі, на який спирається актуальна культура, що засвоює філософську спадщину, та з'ясувати реальне значення ідей мислителя для цієї культури. Враховуючи сказане, розглянемо деякі тенденції історико-філософського осмислення спадщини Григорія Сковороди.

Видатний український мислитель не належить до тих, хто при житті зажив визнання чи хоча б розуміння своєї філософії. Ім'я Сковороди, звичайно ж, було відоме його сучасникам. Спосіб життя й творчість його збуджували цікавість, породжуючи у одних подив, у других — обурення, у третіх — глибоку повагу до мудреця. Чимало було тих, хто бажав з ним познайомитись. Але, на жаль, більшість з них складала ті, хто належав, за виразом Геса де Кальве, до філософів родом орангутангів, яких показують за гроші. «И добрая и худая слава распространилась о нем во всей Украине, Малороссии и далее, — згадує М. І. Ковалинський. — Многие хулили его, некоторые хвалили, все хотели видеть его, может быть, за одну странность и необыкновенный образ жизни его, немногие же знали его таковым, каков он в самой точности был внутренно»¹. Але суттєво, що й ті, хто був близький до Сковороди, виявились неспроможними наслідувати його вчення, не кажучи вже про спосіб життя.

Типове щодо цього ставлення до його ідей самого Ковалинського — без сумніву, найближчої до філософа людини. Адже саме до нього незадовго до смерті звертався Сковорода, говорячи: «Дух мой признал тебя способнейшим принять истину и любить ее»². А ось як сам Ковалинський розцінює власне ставлення до філософії Сковороди. Говорячи про себе в третій особі, він пише: «Он любил сердце его, но дичился разума его; почитал жизнь, но не вмещал в ум рассуждений его; уважал добродетели, но устранился мнений его; видел чистоту нравов, но не узнавал истины разума его; желал бы быть другом, но не учеником его»³.

Не змінилась на краще доля філософської спадщини

Сковороди й по смерті мислителя: лише через чотири роки побачив світ перший друкований твір Сковороди, та й то без зазначення автора його (йдеться про видання М. І. Антоновським 1798 р. філософського діалогу Сковороди «Наркісс»).

Понад двадцять років минуло з часу, як пішов з життя мислитель, коли з'явилися присвячені йому публікації. Та й у них важко знайти більш-менш задовільну характеристику сутності філософії його. Увагу здебільшого привертає особистість цього «дивака», «старця», «мандрівного філософа», «харківського Діогена». А філософське вчення вважалося чужим, незрозумілим і непотрібним. Приблизно в такому дусі були витримані опубліковані у 1816, 1817 та 1833 рр. статті В. Масловича, Г. Геса де Кальве та І. Вернета, І. Снегірьова⁴.

Протягом тривалого часу зацікавленість й розуміння філософії Г. Сковороди були такими мізерними, що через сімдесят років після смерті мислителя, у 1861 р., Всеволод Крестовський у відгуку на видання першого зібрання творів Сковороди (до речі, настільки пошматованого цензурою, що Г. П. Данилевський назвав його «спекулятивним і ганебним явищем російської літератури»⁵) здивовано запитував: «Для чого і кого невідомий упорядник Сковороди видав цю схоластичну дурницю, семінарську мертвоту? Кому яке до неї діло? Як це сталося, що ми тепер неодмінно захотіли Сковороди?»⁶ Звичайно, не варто перебільшувати значення цих слів. Пам'ять про видатного мислителя жила в народі. Про це писав і Тарас Шевченко⁷. На це вказував у відповіді Крестовському М. І. Костомаров⁸. І все ж минуло ще три десятиліття й напередодні сторіччя від дня смерті мислителя Д. І. Багалій змушений був констатувати: «До самого останнього часу на твори Г. Сковороди звертали мало уваги навіть фахівці-дослідники: усі цікавились не стільки його творами, скільки його особою й життям»⁹.

Сто років філософія Г. Сковороди оточена мовчанкою. У його бібліографії, що була підготовлена Центральною науковою бібліотекою Харківського університету, в розділі літератури, присвяченій філософським та суспільно-політичним поглядам мислителя, це століття представлене лише шістьма публікаціями, в яких філософії Сковороди відводилось від однієї до п'ятнадцяти сторінок¹⁰.

Майже суцільне несприйняття філософії мислителя за його життя й сто років забуття після смерті — причини достатні, щоб приректи на неминучу й остаточну загибель навіть непересічне творіння людського духу. Сковоро-

да витримав це жорстоке випробування на життєвість його ідей! Від кінця XIX ст. індивідуальне ставлення до філософської спадщини Г. Сковороди змінюється всезростаючою зацікавленістю у ній. Починаючи з 1893 р. протягом двох десятиліть двічі здійснюється наукове видання зібрання творів мислителя, підготовлених 1894 р. Д. І. Багалієм і 1912 р. В. Д. Бонч-Бруєвичем. За цей час побачили світ понад тридцять серйозних досліджень, спеціально присвячених філософії Г. Сковороди, серед яких були глибокі праці Д. І. Багалія, В. Ф. Ерна, О. Я. Єфименко, Ф. А. Зеленогорського, М. І. Петрова та ін.¹¹ Початок цієї дедалі наростаючої хвилі інтересу до спадщини Григорія Сковороди припадає на 1894 р., коли виповнилось сто років від дня його смерті. Але сам по собі він не може бути пояснений лише пам'ятною датою в історико-філософському календарі. По-перше, дата така не була першою. Адже ні століття у 1822 р., ні століт'ятидесятиліття у 1872 р. від дня народження Сковороди, ні п'ятидесятиліття від дня смерті його у 1844 р. не супроводжувались більш-менш серйозним дослідженням філософії мислителя. По-друге, цей інтерес не лише не падає в наступні роки, які вже не пов'язувались безпосередньо з пам'ятною датою, а навпаки, зростає, захоплюючи і перше, і друге, і третє десятиліття XX ст.

Протягом десяти років — від 1918 до 1928 р. — побачили світ ще майже двадцять праць, присвячених філософії Григорія Сковороди. Серед авторів, що писали тоді на цю тему, були М. Ф. Сумцов, Е. Л. Радлов, Г. Г. Шпет, М. І. Гордієвський, А. П. Ковалівський, В. П. Петров, П. М. Пелех, А. М. Лодиженський та ін.¹² Слідом за цими працями виходять дослідження філософської спадщини Г. Сковороди Дмитра Чижевського¹³ (вивчення філософської спадщини Григорія Сковороди, що здійснювалось після революції 1917 р. за межами нашої країни, потребує окремого дослідження. Тут ми не розглядатимемо цієї важливої теми).

Могутній поштовх, здійснений цією хвилею дослідницького інтересу до спадщини Григорія Сковороди, призвів передусім до загального визнання видатної ролі, яку відіграв філософ в історії вітчизняної думки. Це зумовило обов'язковість звернення до постаті визначного мислителя України в усіх дослідженнях, що так чи інакше звертались до аналізу процесів, які відбувались у духовному житті України XVIII ст. Щоправда, не лише характер інтерпретації філософії Г. Сковороди, а й інтенсивність інтересу до неї була далеко не однозначною.

Вона помітно спадає протягом 30—40-х років й відчутно зростає починаючи з середини 50-х. Якщо за десятиліття — з 1935 до 1945 р. — було видано лише чотири праці, присвячені українському мислителю, з 1945 по 1955 р. — сім, то з другої середини п'ятидесятих років й до початку 70-х виходить мало не сорок монографій й наукових статей, присвячених аналізу філософської спадщини Григорія Сковороди. Серед найбільш помітних праць при зовсім неоднозначній інтерпретації сутності філософії українського мислителя, що з'явилися в період «відлиги» в духовному житті країни, на який власне й припадає час нової хвилі зростаючого історико-філософського інтересу до спадщини Г. Сковороди, треба назвати передусім монографії І. А. Табачникова, М. П. Редька, колективні праці «Від Вишенського до Сковороди», «Філософія Григорія Сковороди» та деякі інші¹⁴. Святкування 250-річчя від дня народження Григорія Сковороди 1972 р. позначило й рубіж, до якого дійшла ця чергова хвиля дослідницького інтересу. Показово, що чи не найбільш яскраві праці, які були підготовлені в цей час, так і не змогли побачити світ. Передані до видавництва і запланові до 250-річчя Сковороди монографія І. В. Іваньо «Філософія і стиль мислення Сковороди» та книга І. Ф. Драча, С. Б. Кримського та М. В. Поповича «Григорій Сковорода» були надруковані: перша — 1983 р., друга — 1984-го.

Отже, два століття, що відділяють нас від часу, коли жив і творив Григорій Сковорода, в історико-філософській науці позначені майже столітньою байдужою мовчанкою, на зміну якій приходить широке й зацікавлене вивчення спадщини мислителя, що набирає найбільшої інтенсивності принаймні в два періоди: а) наприкінці XIX й у перші десятиліття XX ст. та б) протягом другої половини 50—60-х років (все видане й не видане у 1970—1972 рр. писалось у 60-і).

Такою постає у найзагальніших рисах схема історико-філософського дослідження ідейної спадщини Г. Сковороди.

Чим же пояснюється така дивовижна амплітуда коливань інтересу до спадщини українського мислителя XVIII ст.? Що зумовило певну нечутливість, наздатність сприймати його ідеї в українській культурі XVIII й XIX ст.? І чим, зрештою, пояснюється зростання співзвучності у його філософії із світоглядними проблемами, що визначили духовний зміст вітчизняної культури від кінця XIX ст. й згодом — у другу половину XX ст. (звичайно,

перерваної періодом стагнації, якої зазнало наше життя у 70-ті на початку 80-х років)?

Почнемо з найзагальнішого.

Філософія, як відомо, завжди є духовною квінтесенцією епохи. І, звичайно ж, філософія Григорія Сковороди передусім була духовним відображенням складних процесів у житті українського народу другої половини XVIII ст.

З одного боку, життя Сковороди припадає на період загострення феодально-кріпосницького гноблення на Україні. То був час остаточної втрати «козацьких вільностей». Універсал гетьмана Розумовського 1760 р., указ імператриці 1763 р. й, зрештою, указ 1783 р. про закріпачення селян Слобідської та Лівобережної України засвідчили остаточне включення України до пануючої в Російській імперії системи феодально-кріпосницьких відносин. Система ця доживала свій вік, що, крім іншого, відображається, з одного боку, загостренням народної боротьби проти неї, а з другого — всезростаючим розкладом у середовищі панівних верств суспільства. Сковорода був сучасником селянських повстань 1768—1769 та 1773—1775 рр. На його очах відбувалося не лише політичне, а й моральне виродження ладу, що зживав себе. Пияцтво, корупція, хабарництво серед властей імушних досягали апогею. І все це продажні писакі з табору духовних посіпак пануючої влади прикривали лицемірними панегіриками «добі слави», «дням урочистим», як іменував правління Катерини II проповідник київського Софійського собору Іван Леванда. Його духовний побратим, префект Харківської семінарії Андрій Прокопович навіть намагався «теоретично» обґрунтувати таке блюзнірське славослів'я. Згідно з його словами поклонання філософа полягає у виправданні й утвердженні навколишньої дійсності. Філософ має надихати людину з любов'ю нести ярмо, «дароване» на її шию «згори», й відчувати себе при цьому щасливою.

Усі ці ганебні слова мовились під час відомої подорожі Катерини по Україні. У 1787 р., коли вона приїздила до Харкова, Сковорода жив недалеко в с. Гусинці в сім'ї Сошальських. Збереглась навіть легенда про його зустріч з Катериною. Ця подорож імператриці ввійшла до історії як апогей безпардонної показухи «потьомкінських сіл», що коштували Україні тисяч зруйнованих поселень, з яких зганяли селян у місця, де вони на тлі швидкоруч збудованих декорацій мали зображувати процвітання краю. Важко було жити за таких умов чесній людині. І Сковорода не лише вченням своїм, а й життям здійснює філософ-

ський експеримент, спрямований на доведення несумісності соціальних форм тоталітарної культури абсолютизму з духовними цінностями вільно мислячої людини, яка живе інтересами й ідеалами свого народу.

Звичайно, не можна проводити пряму аналогію між реаліями буття українського народу пори, коли жив Сковорода, з процесами, що визначали зміст суспільного життя у згадані періоди активізації інтересу до філософії Сковороди. Але ж філософія відображає в своїх абстракціях гранично узагальнену схему соціально-культурної ситуації, що породила її. І з цієї точки зору, мабуть, є підстави порівнювати добу, в яку жив Сковорода, з періодом кінця XIX — перших десятиліть XX ст. та часом, що був позначений процесами у духовному житті країни після «відлиги». Тим спільним, що єднає ці, зрештою, істотно відмінні одна від одної епохи, є надзвичайне загострене усвідомлення суперечності між потребою вільного розвитку людини й умовами тоталітарного абсолютизму, що виключає можливість реалізації такої потреби.

Людина, сенс її буття, умови досягнення людського щастя — ось те ядро філософії Сковороди, яке забезпечує співзвучність її проблемам культури як в епоху кризи самодержавного ладу в Російській імперії, так і в часи, коли починалось звільнення з-під тягара сучасного тоталітарного режиму.

Але сказаним, звичайно, не обмежується розуміння долі, що судилася вченню Сковороди в історії інтерпретації його в дослідженнях XIX й XX ст. Суттєво вона визначалась не тільки суспільними умовами, за яких здійснюється процес розвитку філософії, а й більш глибокими факторами, що стосуються проблем, пов'язаних із самовизначенням філософії, усвідомленням специфіки її предмета й тієї ролі, яку має відігравати філософія як така серед інших сфер духовної діяльності людини.

У зв'язку з цим треба з'ясувати, чому все ж таки ані у XVIII ст., ані протягом майже усього XIX ст. філософське вчення, що зародилось як відповідь на ті суперечності, які супроводжували вітчизняне життя того часу, не дістало більш-менш серйозного інтересу й розуміння.

Справа в тім, що філософія є не лише відображенням своєї епохи. У найвищих виявах філософського осягнення дійсності вона виступає й як орган самокритики епохи, що породила її. Такого типу філософські вчення виявляють здатність вийти за межі культури, в лоні якої зросли, й тим самим обґрунтовують ідеал наступного суспільного, духовного поступу. Саме такого гатунку, вищим витвором

філософської думки і є філософія Сковороди. Значно випереджаючи час, вона не лише обґрунтовувала загибель ладу, що панував у суспільстві, де зродилась ця філософія. Вчення Сковороди є органом самокритики й тієї філософії, що панувала в умах людей тогочасної доби і з позицій якої здійснювались спроби знайти шляхи до теоретичного розв'язання суперечностей епохи.

Перші філософські твори Сковороди — «Наркісс» та «Симфонія, нареченная книга Асхань» — були написані, як відомо, у 1767 р. Цього ж року завершував перебування в Англії, захистивши там магістерську й докторську дисертації, Семен Юхимович Десницький. Через рік, 1768 р., виходять «Философические предложения» Якова Павловича Козельського. У наступному 1769 р., публікує «Роздуми з натуральної богословії» Дмитро Сергійович Аничков. А коли Сковорода створював 1791 р. останній філософський діалог — «Потоп змін», автор «Подорожі з Петербурга до Москви» й оди «Вольность» Радищев вже цілий рік перебував у сибірському засланні. Саме ці мислителі визначають провідну лінію філософії Просвітництва, що утворювала головну течію, в межах якої здійснюється критичне осмислення навколишньої дійсності.

Рядом істотних рис філософія Сковороди виявляє близькість до цієї тенденції. Як і представники провідної лінії у вітчизняному Просвітництві, Сковорода високо цінує роль людського знання. Йому так само ненависні пануючі феодальні порядки, з критикою яких виступали просвітники. Він поділяє й багато уявлень, на ґрунті яких будувалась просвітницька картина світу. У творах Сковороди можна відшукати головні для класичного природознавства того часу образи й поняття — це, скажімо, образ годинника як моделі Всесвіту, образ циркуля, колоподібного руху, картини коперниківських світів, зрештою, погляд на Всесвіт як «машинище».

І все ж філософія українського мислителя посідає особливе місце в історії вітчизняної духовності. Звичайно, й для провідної просвітницької лінії в філософії проблема людини вважалась головною. Але представники цієї лінії йдуть до неї через пізнання природи суспільства, невід'ємною частиною якої є, за їхнім переконанням, людина. Ось чому в їхніх вченнях переважаючим виявляється онтологічний, гносеологічний та соціологічний підходи.

Сковорода ж до досягнення людини й світу її йде принципово іншим шляхом. Пізнання самого себе, повернення «додому» замість блукання поміж планет і зірок — ось той шлях, яким, за переконанням Сковороди, має здійснювати-

ся філософське пізнання. Людина — не лише остаточна мета, а й вихідна точка його філософії. Лише через пізнання себе вона здатна досягнути світ, центром якого є. Саме таким чином можливим стає, за переконанням Сковороди, звільнення людини духовної з-під гноблення машиноподібного світу, в якому їй відведена роль гвинтика чи коліщатка, й не більше. Ідеї машиноподібного світу Сковорода протиставляє ідеал софійного буття — світу, олюдненого на началах краси, добра й істини. Цим виявляється зв'язок Сковороди з давньою вітчизняною традицією, що сягає джерелами доби Київської Русі, де філософія розумілась як любов до мудрості, а мудрість означала не лише знання істини людського буття, а й здатність жити згідно з цією істиною.

І в цьому відношенні філософія Сковороди з властивим їй акцентом на етико-гуманістичній проблематиці виявляється антагоністичною не лише відживаючій культурі сучасного мислителіві суспільства, а й тій передовій на той час філософській традиції класичного Просвітництва, з позицій якої розвивалось здебільшого критичне осмислення тогочасної дійсності. Лише з другої половини ХІХ ст. стає все очевиднішою недостатність просвітницької позиції з огляду на завдання філософського осмислення світу. Саме в цей час починає здійснюватись поворот до повернення філософії її етико-гуманістичної спрямованості, яка власне й складає сутність цієї сфери духовної діяльності людини, що передусім націлена на теоретичне осмислення осьових засад людського буття, розв'язання смисложиттєвих питань, що постають перед людиною. Умови такого повороту, переорієнтації філософського мислення й виявляються тим сприятливим ґрунтом, на якому можливий плідний діалог із спадщиною видатного українського мислителя ХVІІІ ст.

Можна сказати, що Сковорода своєю філософією певним чином випередив час на цілу епоху. Такий далекий забіг наперед не дешево обійшовся філософії та її творцеві. Адже при всій націленості у майбуття Сковорода — син свого часу. І вступаючи у суперечність з добою, що породила його, залишаючись чужим і незрозумілим представникам панівного стилю філософського мислення ще майже протягом століття по смерті, він виявляється неминуче приреченим на внутрішню суперечливість власної концепції, в якій прозріння майбутнього сполучалось з елементами тієї культури, в межах якої сформувались погляди філософа. Цим, зокрема, пояснюється й крайня суперечливість історико-філософської кваліфікації складного й неодно-

значного вчення Сковороди. Якщо для В. Ерна й М. Стелєцького філософія Сковороди — зразок містики й ірраціоналізму в дусі, що наближає його до вчень німецьких масонів, то для О. Я. Єфименко — він пантеїст, раціоналіст, що багато в чому співзвучний з ідеями французьких просвітників XVIII ст. На думку П. Куліша, філософія Г. Сковороди була адекватним відображенням українського національного духу, багатьма рисами відмінного від російського¹⁵. А В. Ерн проголошував Сковороду «першим російським філософом», який репрезентує властивий російському духові «логізм», що протистоїть західноєвропейському «раціоналізмові». І справа тут не лише в обмеженості філософських позицій дослідників, що звертались до творчості Григорія Сковороди. «Винен» і він сам. Адже його вчення в принципі не вписується в жодну, бодай найвищонченішу, дослідницьку схему.

До речі, це далось взнаки й під час другої хвилі дослідницького інтересу до спадщини Г. Сковороди, яка об'єктивно зростала на усвідомленні неправомірності натуралістичної інтерпретації світу, яку репрезентувала канонізована схема філософії діалектичного та історичного матеріалізму. В межах цієї схеми, по суті, не лишилось місця для осмислення людини як суверенної особистості. Тим самим філософія втрачала власне філософську сутність, яка передусім відзначається етико-гуманістичним спрямуванням. У такій ситуації осмислення ідейної спадщини Сковороди набуває особливої актуальності. Та незавершеність повороту, що розпочинався, але так і залишився не здійсненим до 60-х років XX ст. у вітчизняній культурі, позначилася й на результатах тогочасного сковородинознавства. З одного боку, ім'я і творчість Сковороди в цей час привертають все більшу увагу. І це свідчить про позитивні інтенції повороту, який здійснюється в той час. Але з іншого боку, поширення набувають передусім ті історико-філософські дослідження, які намагались всупереч істині не розкрити дійсну суть вчення українського мислителя, що принципово суперечило канонізованій на той час філософській схемі, а підкорити його самій схемі. На оригінальну філософію Сковороди накладалась запозичена з популярних підручників з філософії марксизму категоріальна сітка. І в результаті Г. Сковорода, на думку І. А. Табачникова, перетворювався на філософа, що хитався між матеріалізмом та ідеалізмом, з точки зору Т. Біліча він був непослідовним матеріалістом, за переконанням А. Брагинця, — пантеїстом, а згідно з висновками П. Попова — в основі своїй матеріалістом та атеїстом¹⁶. Незадовільним тут було

не лише надзвичайне розмаїття оцінок філософії Сковороди, а й передусім те, що жодна з них, зосереджуючи увагу на питанні про співвідношення матерії й свідомості, ані на крок не наближалася до усвідомлення дійсної сутності філософії Сковороди, що визначається не його орієнтаціями у сфері гносеології, а етико-гуманістичним спрямуванням.

По суті, лише зараз, коли поворот у сфері філософії від натуралізації до гуманізації широко усвідомлений, створюються достатні об'єктивні передумови діалогу, спрямованого на розуміння філософії видатного мислителя минулого. Нам, нашому часові він виявляється співзвучним не лише загальною орієнтацією філософського осмислення, що саме по собі чи не найважливіше. Актуальність ідей Сковороди дедалі більше усвідомлюється й під час осмислення сутності ідеалу людського життя, шляхів досягнення людського щастя, намічених у філософії мислителя у XVIII ст.

Свідомо обравши «жереб з голяками», будучи сучасником Коліївщини, Сковорода не виявляє в своїй творчості прямого зв'язку з ідеологією гайдамаччини. «Мятеж», «біда», «блезнь» — ці слова в його мові сприймаються як синоніми. Обгрунтовуючи ідеал щасливого життя в суспільстві свободи, мислитель не припускав можливості братовбивчої колотнечі як засобу досягнення ідеалу. Саме цим він виявляється надзвичайно близьким нам сьогодні, коли чи не найбільшу загрозу існуванню людства утворює той вибуховий заряд ворожості, ненависті, неповаги, презирства, недовіри, що виявляється у стосунках між індивідами, групами й народами.

За умов, коли примножуються зусилля щодо ствердження принципів соціальної справедливості в нашому житті, надзвичайної актуальності набувають ідеї «сродної праці», «нерівної рівності», що обгрунтовуються в філософії Сковороди. Чи не серед нас сьогодні перебувають, говорячи словами українського філософа, ті «соборища обезьян философских», які «растлінієм спортили самое основание... юности», провокуючи безглузду гонитву «вслед бешенных своих замыслов... дабы как можно пробраться к знатнейшим званіям, нимало не разсуждая, сродны ли им ті званія и будут ли обществу, а во-первых, сами для себе полезными. Только бы достать блистательное, хоть пустое оно, имя или обогатиться»¹⁷.

У час, коли ми всі прагнемо рішуче подолати розрив між добрим словом й негідною справою, що здійснюється під егідою цього слова, нам особливо близьким стає образ філософа, що не тільки вчив істині, яка визначає сенс бут-

тя людини, а й усім життям своїм стверджував єдність слова й діла, вчення й вчинку.

Сказане дає змогу оптимістично прогнозувати подальший процес вітчизняного сквородинознавства. Принаймні, є достатні підстави, щоб стверджувати наявність сприятливих умов для такого прогресу. Звичайно, сказане аж ніяк не свідчить про надзвичайну легкість завдань, які належить розв'язати на цьому шляху. Культура визначає межі можливостей на шляху до вільного пізнання істини. Але чим ширші такі можливості, тим більше відповідальності, праці, волі й мужності повинен докласти дослідник, щоб стати гідним запитів часу і пам'яті великого мислителя.

¹ Ковалинський М. Й. Жизнь Григория Сковороды // Сковорода Г. Повне зібр. творів : У 2 т. — К., 1973. — Т. 2. — С. 464.

² Там само. — С. 472.

³ Там само. — С. 450.

⁴ Маслович В. О басне и баснописцах разных народов. — Харьков, 1816. — С. 118—119; Гес де Кальве Г., Вернет И. Сковорода, украинский философ // Укр. вест. — Харьков, 1817. — № 4. — С. 76—131; Снегирев И. М. Украинский философ Григорий Саввич Сковорода // Отеч. зап. — 1823. — № 42. — С. 96—106; № 43. — С. 249—263.

⁵ Данилевский Г. П. Сковорода, украинский деятель XVIII века // Основа. — 1862. — № 9. — С. 90.

⁶ Крестовский В. В. [Рецензия]. Сочинения в стихах и прозе. Гр. С. Сковорода // Рус. слово. — 1861. — № 17. — С. 49.

⁷ Шевченко Т. Г. А. О. Козачковському // Повн. зібр. творів : У 6 т. — К., 1963. — Т. 2. — С. 63.

⁸ Костомаров Н. И. Слово о Сковороде // Основа. — 1861. — № 7. — С. 176—179; Костомаров Н. И. Ответ на статью Всеволода Крестовского // Там само. — № 8. — С. 1—14.

⁹ Багалей Д. М. По поводу извещения Харьковского историко-философского общества об издании сочинений Г. С. Сковороды // Киев. старина. — 1894. — Т. 46. — С. 272.

¹⁰ Григорій Сковорода : Бібліог. — Х., 1968. — С. 105—106.

¹¹ Багалей Д. И. Учение, жизнь и значение Г. С. Сковороды // Киев. старина. — 1894. — Т. 47. — С. 469—474; Эрн В. Григорий Саввич Сковорода : Его жизнь и учение. — М., 1912; Ефименко А. Я. Философ из народа : Личность Г. С. Сковороды как мыслителя // Ефименко А. Южная Русь. — Спб., 1905. — Т. 2. — С. 236—275; Зеленогорский Ф. А. Философия Григория Саввича Сковороды, украинского философа XVIII ст. // Вопр. философии и психологии. — 1894. — Кн. 23/3. — С. 197—234; Кн. 24/4. — С. 281—315; Петров Н. И. Первый малороссийский период жизни и научно-философского развития Григория Саввича Сковороды // Тр. Киев. духов. акад. — 1902. — Т. 3. — № 12. — С. 588—618; та ін.

¹² Сумцов М. Ф. Сковорода і Ерн // Літ.-наук. вісн. — 1918. — Т. 69, кн. 1. — С. 41—49; Радлов Э. Л. Очерк истории русской философии. — Пг., 1920. — С. 10—11; Шпет Г. Г. Очерк развития русской философии. — Пг., 1922. — С. 68—83; Гордієвський М. І. Теоретична філософія Г. С. Сковороди // Пам'яті Г. С. Сковороди. — Одеса, 1923. — С. 3—36; Ковалівський А. П. Розвиток етичних поглядів Г. Сковороди в зв'язку з його життям // Наук. зб. Харк. наук.-досл. каф. історії Укра-

їни. — 1924. — Т. 1. — С. 69—98; Петров В. П. Теорія «нероблення» Гр. Сковороди // Життя й революція. — 1926. — № 4. — С. 49—55; Пеллех П. М. Теорія праці Сковороди і псевдо-Сковородинова теорія «нероблення» Петрова // Там само. — № 8. — С. 55—63; Лодиженський А. М. Основні проблеми сучасної теорії пізнання і філософія Г. С. Сковороди // Зап. іст.-філол. відділу УАН. — 1927. — Кн. 13/14. — С. 1—29; та ін.

¹³ Чижевський Д. М. Філософія на Україні. — Прага, 1929; Чижевський Д. М. Філософічна метода Сковороди // Зап. Наук. т-ва ім. Шевченка. — 1930. — Т. 99. — С. 45—171; Чижевський Д. М. Нариси з історії філософії на Україні. — Прага, 1931; Чижевський Д. М. Філософія Сковороди. — Варшава, 1934.

¹⁴ Редько М. П. Світогляд Г. С. Сковороди. — Львів, 1967; Табачников І. А. Григорій Сковорода. — М., 1972; Філософія Григорія Сковороди. — К., 1972; Від Вишньового до Сковороди. — К., 1972.

¹⁵ Кулиш П. Обзор украинской словесности // Основа. — 1861. — № 1. — С. 160, 256; Кулиш П. Грицько Сковорода : Старорус. поема // Твори. — Львів, 1909. — Т. 2. — С. 285—386.

¹⁶ Табачников І. А. Філософські і суспільно-політичні погляди Г. С. Сковороди // З історії суспільно-політичної та філософської думки на Україні. — К., 1956; Білич Т. А. Світогляд Г. С. Сковороди. — К., 1957; Брагінець А. С. Мислитель і поет // Жовтень. — 1963. — № 6. — С. 141—144; Попов П. М. Григорій Сковорода : Життя і творчість. — К., 1960.

¹⁷ Сковорода Г. С. Повне зібрання творів : У 2 т. — Т. 2. — С. 425.

Г. С. СКОВОРОДА НА ТЛІ УКРАЇНСЬКОЇ ПОЕЗІЇ XVII—XVIII ст.

У статті порівнюється поетична творчість Г. Сковороди з поезією двох попередніх українських шкіл — братської і Києво-Могилянської. Так, характерне для цих двох шкіл закріплення образу національного героя, на думку автора, змінюється у Сковороди утвердженням новоєвропейської особистості з властивою їй напруженою самоусвідомленню.

Тло поезії в даному разі можна розуміти справді як тло монументальної картини, оскільки жоден з періодів української поезії не був так сильно заповнений переживанням загальної світобудови, як той, що передував Г. Сковороді. Ця одна з неповторних рис поетичного мислення зумовлена нерозривністю його зв'язків із світоглядним знанням своєї епохи та самим характером цього знання.

Художнє освоєння світу міцно єднається з ідеєю творення. Звідси основний ритм просторово-часових відношень, якому підпорядковується поетична модель. Християнська заданість цієї моделі збігається з одним із основних способів пізнання середньовічного світогляду: щоб зрозуміти річ, треба пройти всі етапи її виникнення¹. Відповідно й осягнення світу передбачає відновлення в свідомості образу його творення. Це дає підстави говорити не

© Б. С. Криса, 1992

ISBN 5-12-002850-0. Сковорода Григорій ..., Київ, 1992

лише про вплив християнської ідеології на формування художньої картини світу, а й про її зумовленість безпосередністю світосприймання. Тому, з одного боку, тут досить сильно виражено почуття того, що повинно бути, а з другого — все стверджується, заперечується, перевіряється конкретними подіями, емоціями, людською долею. Зрештою, в межах однієї й тієї самої картини світу розуміння простору і часу як основних її вимірів настільки мінливе, що можна говорити про неактуальність цієї традиційної картини щодо реальних життєвих проблем.

Для початку XVII ст. переважаючим є лінійний прискорений час, відчуття якого старі українські поети називали окомгненням. Простір і час тісно пов'язані між собою, але це зв'язок стріли і лука, в якому зір людини найбільш хвилює стріла. Простір існує в неоднозначності видимого і невидимого, далекого і близького. Багато з того, що сприймається почуттями і свідомістю, взагалі не може бути локалізовано в просторі і відповідно до вчення неоплатоніків вимагає інтелектуального бачення². Неважко завважити незатишний і трагічний простір у «Ляментях» — універсальних творах щодо охоплення людського життя, де драма часу відчувається особливо гостро. Гурт людей, що відпроваджує померлого, — зовсім невелика частина порівняно з тим безміром вічності, який відкривається їм.

На незначному історичному проміжку — початок і 30-і роки XVII ст., що дістав назву першого українського Відродження, вже помітна зміна особливостей світосприймання. Візантійсько-християнські традиції як ідеальна модель творення літератури зазнають впливу нових ренесансних тенденцій. Твори Дем'яна Наливайка, наприклад, позначені вже таким почуттям художньої міри і ширості, якого бракуватиме багатьом пізнішим авторам.

Ідеальний образ світу поступово включає в себе нові природничі і гуманітарні знання. У «Геліконі» Софронія Почаського помітне виділення структуротворчої здатності граматики, риторики, астрономії, яка полягає в представленні цілісного образу світу, що гармонізує з даними сусідніх наук. Розширення тематичного діапазону дає змогу краще розгледіти плин часу, події зв'язуються так, ніби організовані в просторі, тобто сприймаються під кутом зору часового порядку³. Конкретизація просторово-часових уявлень — це та сфера, де «традиційність і регламентованість дивовижно співіснують з просто-таки безмежними пориваннями фантазії»⁴:

Єст місце на високом землі положенню,
Трудної праці назбить людем в проходженню,

Оказалое місце і верх знаменитий,
Леч гостинець в пребиттю барзо неужитий⁵.

У загальному контексті вченості важкодоступна вершина вічності сприймається як символ інтелектуальної праці.

Просторово-часові відношення підтверджують думку, що початки формування художньої картини світу позначаються тісним поєднанням філософських і художніх ідей⁶. У процесі розвитку поетичного мислення виповнюється теперішній час — час поезії — і простір, на якому представлені основні етичні категорії і відтінки норм поведінки⁷. Простір може звужуватися, замикатися до безвиході, як у «Ляменті про нещасну пригоду, про лихо й мордування острозьких міщан». Зневага релігійних почуттів виводить за межі поведінки, зумовлені цими почуттями. Тобто при появі нових аргументів відбувається зміна функції через граничний перехід — приблизно те, що в математиці носить назву похідної.

Усвідомлення долі свого народу, пробудження історичної пам'яті, характерні для середини XVII ст., надали поезії прикмет часової реальності. «Та ознака в Україні, що життя її в руїні» (Л. Баранович). З поняттями часу і простору міцно вживається поняття «наш». «Наш» час зависає над «нашими» просторами, втративши здатність минати. І хоча М. Возняк писав про «млявий відгомін бурхливого життя України в творах Л. Барановича»⁸, все-таки це було «тлумачення дійсності, її перероблення для нових, складніших, вищих цілей життя»⁹.

Вічне бажання спокою, тривання і необхідність зміни, руху постає на зламі того ж таки переходу. Потік часу спрямований не тільки в майбутнє, а й у минуле.

У великій художній панорамі виділяються окремі художні світи. Унікальний за характером образ часу долає межі літературних шкіл, відгукується у поезії XX ст. Читачеві подано власну модель світу, його внутрішній механізм, завдяки чому зникає межа між причиною і наслідком, дією і результатом¹⁰.

Таким чином, українська поезія до Г. Сковороди дає відповіді про час і простір як загальні проблеми буття, течію людського життя, хід історії¹¹. Про розвиненість просторово-часових уявлень свідчить вже те, що художній світ Г. Сковороди має свої координати. Це дає змогу порівнювати його поезію з творами попередників, тобто робити те, що І. Франко вважав обов'язковим для встановлення її справжньої ваги і цінності¹².

Попередників Г. Сковороди найлегше шукати у перших десятиріччях XVII ст. Його творчість виповнює явище се-

куляризації, народження індивідуалізму, інтелектуальної емансипації, які тоді зародилися і які сучасна наука визнає складовими Ренесансу¹³. Це підкреслює своєрідність української поезії, з одного боку, неповноту ренесансної картини світу, а з другого — тривалість ренесансних тенденцій, за якої ренесансний код активізується з кожним історичним шансом, переступаючи межі літературних періодів і підпорядковуючись завданням будівництва національної свідомості.

Бароккова виразність не раз заступає чистоту ренесансного мотиву. Проте його важко заперечити. Рух гуманістичного світобачення можна простежити за двома творами: віршем Д. Наливайка «Прозьба чительникова о час» і пісню 23-ю із «Саду...» «О дражайше жизни время...». Ренесансно-раціоналістичний образ часу відрізняється тим, що у Д. Наливайка він співвідноситься з читанням як життєво найнеобхіднішим заняттям, що визначає профіль епохи. У Г. Сковороди немає цієї книжної одномірності. Тут накреслюється перехід до зовсім іншої, більш пізньої думки про те, що кожен по природі унікальний, відповідно і час використовувати повинен по-своєму. Зрештою, проблема книжності має нові аспекти. По-перше, інтелектуальна праця передбачає поєднання книжок і волі, як сказано у перекладі Г. Сковороди твору М. А. Муре «O delacati blanda ets. (До Петра Герардія)» [2, 1, 97]. По-друге, вона вимагає почуття міри і смаку, що врешті є переходом від «ученості» до «мудрості», вільної думки здорового глузду, тобто певного заперечення книжності.

До українського поетичного світовідчуття Г. Сковорода додав класичну ренесансну ознаку — нове відкриття природи. Це тим більш важливо, що середньовічна літературна традиція в цьому плані чи не найсильніша, прагнучи розкрити духовну сутність людини поза світом природи. Власне відсутність пейзажу покликана підкреслити духовність³⁴. У Г. Сковороди природа — при всій багатозначності — найвища цінність. Для поезії це не лише розвиток того, чого не вистачає в межах даного, а джерело цілком іншого сприйняття світу, що відображає обличчя найцікавішого слов'янського передромантика¹⁵:

Здравствуй, мой милый покою! Вовѣки ты будеш мой,
Добро мнѣ быти с тобою: ты мой вѣкъ будь, а я твой.
О дуброва! О свобода! В тебѣ я начал мудрѣть,
До тебе моя природа, в тебѣ хочу и умрѣть [2, 1, 70].

Поет Сковорода інтерпретує діалектику дійсного буття як просторову і часову. Простір і час у нього примирені

рухом¹⁶. Суперечності сучасного світу гублять свій абсолютний, вічний характер і розкривають в ньому історичну різночасовість¹⁷. Помітними відтінками стають вступання майбутнього в теперішнє, співіснування часів швидкого і повільного. Крім цих «великих часів», значнішим порівняно з попереднім періодом є відчуття меж людського віку — від не вечірньої до вечірньої зорі.

Відмінності між традиційною картиною світу і світом Г. Сковороди полягає в самопочутті людини. Наскільки б не мінялася інтерпретація простору і часу, людина у першому разі завжди почувається серед інших. Час минає не для одного, простір омиває не кожного зосібна, а всіх разом. Таке усвідомлення людської спільності, рівності перед смертю, нещастями й труднощами створює особливу, неповторну атмосферу, але особистість залишається неокресленою.

Подвійна символіка кола, на що звертає увагу Д. Чижевський, означає, що, з одного боку, коловий рух є рух високого, святого, дійсного буття, що не має цілі, мети, потреб поза межами себе самого. З другого — це невпинний, невтомний рух обмеженого, недосконалого буття — людської душі, що ніколи не може заспокоїтися, шукаючи, але не знаходячи чогось у собі самій¹⁸.

У поетичному світовідчутті — це подвійне пізнання-споглядання світу і себе, в якому світ — дім, повний простору [2, 1, 97], простір — то світло:

Прошли облака. Радостна дуга сіяет.
Прошла вся тоска. Свѣт наш блистает.
Веселіе сердечное есть чистый свѣт ведра,
Если миновал мрак и шум мірского вѣтра [2, 1, 75].

Уточнення всіх часових і просторових вимірів відбувається в людині. Тут стикаються пекло і рай, земля і небо, висота і глибина. Створюється не лише ефект безпосередньої присутності при сприйнятті зображеного, а й ефект безпосередньої участі. Ліричний герой не стоїть серед юрби під хрестом, чекаючи кари чи порятунку. Він сам несе цей хрест, сам розп'ятий на ньому, він просить Христа померти саме за нього, і це його особистий зіцітель висить на Голгофі між двома розбійниками («Сад...», пісні 7-ма і 8-ма).

Відчуття людської спільності йде не від безпорадності перед невблаганним часом, не від очікування кінця, а від радості народження духу свободи, як про це сказано в пісні 4-й:

Объзан пророками, отчими нароками,
Рѣшит в послѣднія лѣта печать нового завѣта,

Дух свободи внутрі нас родит,
Веселитися, яко с нами бог [2, 1, 63].

Українська поезія до Сковороди не заглиблювалася у внутрішній світ людини. Маючи у своєму досвіді те розуміння людського характеру, яке принесло християнство, література прагне освятити нові суспільні ідеали. Несвобода щодо внутрішнього «я» була свободою щодо спільних інтересів. Твори, що мали для розвитку літератури програмне значення й які можна з певним застереженням назвати героїчними, оскільки в тому чи іншому плані закріплюють образ національного героя, давали тільки ідеальне відображення, породжене актуальними суспільними уявленнями. Між такими образами мало істотної різниці не те що у різних авторів, а й у літературах різних народів.

Глибинні процеси засвоєння гуманістичних ідей проявляються через уміння говорити про себе, через висловлення того смислу, що відкривається особистим досвідом. Середньовічний духовності і духовності, детермінованій ідеєю «спільного блага», протистоїть у Сковороди ідея особистості. Вірніше, ця ідея не просто об'єднує античний, середньовічний і новоевропейський культурні смисли. Вона утверджує новоевропейську особистість з усією напругою власного саморозуміння¹⁹. Умовою творення такого характеру стає свобода волі, яка набуває іншої моральної ваги. Це вибір не у межах прийнятого, а з виходом за ці межі.

Якщо до Сковороди говоримо про поезію двох шкіл — братської і Києво-могилянської, то його поетична творчість представляє новий тип школи. Це закінчення періоду учнівства і перехід до самоосвіти, індивідуальної роботи духу. Зрозуміло, що, незважаючи на багатограний зв'язок з поетичною традицією, тут менше літературної умовності. Значно розширюючи і поглиблюючи ренесансні ознаки, Сковорода добудовує українську поезію в тому плані, який, по суті, вже не був завданням Відродження.

¹ Ахутин А. В. История принципов физического эксперимента от античности до XVII века.— М., 1976.— С. 110.

² Гуревич А. Я. Категории средневековой эстетики.— М., 1984.— С. 97—98.

³ Смирнов И. П. Барокко и опыт поэтической культуры начала XX в. // Славянское барокко: Ист.-культ. пробл. эпохи.— М., 1979.— С. 338.

⁴ Іванько І. В. Про українське літературне барокко // Рад. літературознавство.— 1976.— № 10.— С. 44.

⁵ Українська література XVII ст.— К., 1987.— С. 245.

⁶ Горский В. С. Историко-философское истолкование текста.— Киев, 1981.— С. 105.

⁷ Баевский В. С. Художественное пространство в «Евгении Онегине» // Изв. АН СССР. Сер. лит. и яз.— 1985.— № 2.— С. 223.

⁸ Возняк М. Історія української літератури.— Львів, 1921.— Т. 2.—

314.

⁹ Потебня О. Естетика і поетика слова: 36.— К., 1985.— С. 278.

¹⁰ Смирнов И. П. Цит. праця.— С. 338.

¹¹ Гей Н. К. Время и пространство в структуре произведения // Контекст-1974. Лит.-теорет. исслед.— М., 1975.— С. 213.

¹² Франко І. Твори: У 50 т.— Т. 33.— С. 38.

¹³ Grabowicz G. Taward a History of Ukrainian Literature.— Cambridge; Massachusetts, 1981.— P. 32.

¹⁴ Стеблин-Каменский М. И. Мир саги: Становление лит.— Л., 1984.— С. 67.

¹⁵ Чижевський Д. Філософія Г. С. Сковороди.— Варшава, 1934.— С. 208.

¹⁶ Там само.— С. 23.

¹⁷ Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества.— М., 1979.— С. 206.

¹⁸ Чижевський Д. Цит. праця.— С. 23.

¹⁹ Баткин Л. М. Итальянское Возрождение в поисках индивидуальности.— М., 1989.— С. 137.

БЛИЗЬКІСТЬ ЕТИЧНИХ ПОГЛЯДІВ СТЕФАНА ЯВОРСЬКОГО ТА ГРИГОРІЯ СКОВОРОДИ

У роботі на основі розгляду здебільшого етичних поглядів двох мислителів зроблено спробу подати їх як представників єдиної наскрізної етико-гуманістичної лінії у вітчизняній філософії і культурі.

До історії вітчизняної філософії С. Яворський та Г. Сковорода увійшли як зовсім різні, майже протилежні за філософськими та суспільно-політичними поглядами мислителі. Перший вважався «стовпом» офіційної церкви, виразником інтересів панівних станів, а другий — невгамовним критиком заскорузлості православного духовництва, справді народним просвітником. Різний і життєвий шлях обох мислителів. Яворський був професором Києво-Могилянської академії, пізніше, вже як місцеблюститель патріаршого трону, сприяв розвитку Московської слов'яно-греко-латинської академії і, вразі-решт, був призначений президентом Синоду. Сковорода ж, постійно конфліктуючи з керівництвом навчальних закладів, ніде не зміг прижитися навіть викладачем і практично протягом усього життя продовжував залишатися мандрівним філософом. Різна і доля літературно-філософської спадщини мислителів. Так, латиномовні вірші Яворського, не дивлячись на майстерність та вишуканість, невдовзі були забуті, а вірші Сковороди стали піснями, жили в народі, входили до репертуару кобзарів, їх використовували наступні українські письменники. Латиномовні філософські та теологічні твори Яворсько-

© І. С. Захара, 1992

ISBN 5-12-002850-0. Сковорода Григорій ..., Київ, 1992

181

го невдовзі опинились на полицях архівів та книгосховищ і лише «Камінь» деякий час був улюбленою книгою російських аристократів — ревнителів православного благочестя, філософські ж твори Сковороди широко розповсюджувались у рукописах і були дуже популярні у колах демократичної інтелігенції.

Все це на перший погляд не дає нам підстав вважати Яворського філософським попередником Сковороди, вишуквати навіть деяку спільність їхніх етичних поглядів. Та все ж така спільність, безперечно, існує. Вона визначається не тільки тим, що ці мислителі жили майже в одну й ту саму епоху, в одній країні, обидва були вихованцями Києво-Могилянської академії, обидва — поети, письменники, філософи. Вона визначається передусім етичними поглядами. Звичайно, Сковорода пішов далі і вище Яворського, можна навіть твердити, що філософія Сковороди була певним запереченням філософії Яворського. Навіть символічно — рік смерті Яворського (1722, листопад) є роком народження Сковороди (1722, грудень). Однак цього не варто абсолютизувати.

Відомо, що творчість Яворського вивчена значно менше, ніж творчість Сковороди: наукових праць про Яворського у двадцять разів менше. Малодослідженість літературно-філософської спадщини С. Яворського стала причиною того, що деякі дослідники історії вітчизняної філософії не завжди правильно оцінювали цього мислителя. Поглиблене дослідження спадщини Яворського дає змогу спростувати або уточнити дані оцінки, говорити про складність та суперечливість його філософських поглядів, що відображали складність та суперечливість часу, у який жив мислитель, побачити те спільне, що ріднить його зі Сковородою, ті ідеї, які були підхоплені та розвинуті нашим великим просвітником.

У багатьох працях, де йдеться про попередників Сковороди, можна натрапити на різні думки про це. Деякі дослідники вважають, що попередниками Сковороди були вчені Києво-Могилянської академії, інші його попередників вбачають у діячах братських рухів, ще інші заглиблюються в більш пізні історико-культурні епохи. Звичайно, всі вони мають певну рацію, адже історія вітчизняної філософії, що включає і діячів братських рухів, і професорів Києво-Могилянської академії, впливала на формування філософських поглядів Григорія Сковороди.

Про філософських попередників Сковороди в Київській академії писали В. М. Нічк, І. В. Іваньо¹ та інші дослідники. Скажемо лише те, що, хоча філософські курси про-

фесорів академії за методом викладу були схоластичними, вони дали дуже багато для філософських роздумів Сковороди, зокрема його медитацій про людину, її внутрішній світ, для вчення про прекрасне, вироблення його літературного та філософського стилів, вирішення ним проблеми стилю барокко. Остання розроблялась не тільки в курсах поетики та риторики, а й курсах логіки, особливо в тих розділах, де йшлося про знаки та їхні властивості, супозиції та інші логічні дії. Показовим в цьому є філософський курс С. Яворського, у якому кожний з великих розділів починається вишуканим барочним вступом. Проповіді С. Яворського дуже цікаві в плані використання метафор та алегорій. Цілком доречно зауважив І. В. Іваньо, що в барочному курсі риторики С. Яворського можна знайти характеристику всіх способів та джерел, якими «...широко користувались барочні письменники та в їх числі Сковорода»².

У схоластичних за викладом курсах професорів Києво-Могилянської академії, в тому числі у курсі С. Яворського, легко прослідковуються і критика догматизму та авторитаризму, і критика безплідності схоластичної логіки та метафізики, відчуваються заклик до практичного використання знань, віра у величезні можливості людського розуму. Все це не могло не імпонувати Сковороді, все це він використав і розвинув у своїй критиці схоластичної вченості.

У філософських курсах професорів Києво-Могилянської академії, в тому числі у курсі С. Яворського, згадуються античні мислителі, зокрема Піфагор, Сократ, Платон, Арістотель, Горацій, Овідій, Цицерон та інші, яких дуже широко цитував Сковорода. Так, починаючи курс «Психології» Стефан Яворський звертається до одного з улюблених Сковородою античних авторів — до Цицерона. Професорів академії приваблювала гуманістична спрямованість його філософських творів. Він, як відомо, належав до тих мислителів античності, які закликали людину до самопізнання, вважаючи, що вона є найскладнішим і найдивнішим творінням природи. Дані думки поділяв і Стефан, причому у нього пізнання людини розуміється широко. Це не тільки пізнання людської душі, її бажань, прагнень, а й пізнання життєдіяльності людського організму, його анатомії, фізіології, а також психічних актів.

Сковорода відомий як оригінальний інтерпретатор Біблії. І це не випадково, оскільки тоді Святе Письмо в Росії та на Україні піддавалось не тільки філологічному, а й історичному та філософському аналізу. У результаті було встановлено, що Біблію треба сприймати не тільки бук-

вально, а й алегорично. Яворський належав до тих мислителів, які не перечили, аби тлумачити Святе Письмо з позицій розуму, а не сприймати сліпо, так, як це робили його ідейні противники. Показовою в цьому плані була книга С. Яворського «Знамення пришествія антихриста і кінця світу», котра була спрямована проти старообрядців — противників петровських перетворень, які, спираючись на Біблію, називали Петра I антихристом, а його реформи — початком або передоднем кінця світу. Стефан у цій книзі показав противників монарха як людей рутинних, забитих, марновірних та невігласних, позбавлених тверезості розуму та ясності думки. Він твердив, що численні місця Святого Письма треба сприймати алегорично. Так, коментуючи Об'явлення святого ап. Івана Богослова, він пише, що «...розпусна жінка, що сидить на семи пагорбах, це імператорський Рим, а десять держав — це країни Близького Сходу, що повстали проти римського панування, а падіння Вавилону означає падіння Західного Риму»³. У своїх «Знаменнях...» Стефан цілком відверто заявив, що Святе Письмо в принципі кожен може тлумачити так, як хоче, як йому потрібно й вигідно. Як приклад він наводить тлумачення числа 666, яким зашифровано у «Апокаліпсисі» ім'я антихриста. Стефан пише в даному разі, що виразники різних течій християнства по-різному трактували це число і приходили до потрібних їм результатів. Так, це число тлумачилось як латинянин, тобто папа римський, як Магомет, як Лютер або Кальвін.

Стефан Яворський був одним із перших вітчизняних мислителів того часу, який офіційно заговорив про недосконаlostі та суперечності Святого Письма. Причому про все це він говорить у своїй капітальній праці «Камінь віри», яку деякі дослідники навряд чи заслужено називають «рупором церковної реакції петровських часів». А. Ф. Замалеев та В. А. Зоц зазначають, що «...до Стефана Яворського жоден церковний письменник не наважувався з такою прямоотою та визначеністю заявляти про суперечності біблійних догматів та законів»⁴.

Однак треба зазначити, що, навіть піддаючи критичному аналізу Біблію, Яворський залишався виразником інтересів офіційної православної церкви. Його критика була вимушеною, оскільки він добре розумів, що, аби пристосувати православну церкву, яка опинилася в кризовому стані, до нових суспільно-політичних умов, потрібні компроміси. З одного боку, він закликає до розвитку наук та знань, удосконалення людського розуму, а з другого — вимагає сліпої покорі православної церкви. Досконалість розуму,

вважає Стефан, визначається тим, що вона не суперечить вірі. Ця думка є наскрізною в згадуваних «Знаменнях...»: «Як добре і чудово мати розум та добувати мудрість, що є чистішим від золота та срібла і каменів багатоцінних, власне про це говорить Святе письмо. Але якщо розум є непокірним церкві святих та догматам православним, то це не розум, а буйність та безрідність найлютіші»⁵. Проте критична оцінка Святого Письма, незалежно від волі самого Яворського, мала й далекі наслідки. Вона будила людський розум від середньовічної сплячки, критичне ставлення до всього догматичного і рутинного, відкривала шлях до Нового часу.

У своїх працях В. М. Нічик переконливо показала, що у вітчизняній філософії XVII — XVIII ст. можна прослідкувати два напрямки, які умовно називаються науково-освітнім та етико-гуманістичним⁶. Не дивлячись на те, що представники цих напрямів виражали інтереси різних суспільних верств, але всі вони в цілому підривали засади духовної культури феодального суспільства. Та перші пов'язували свій суспільний ідеал з розвитком наук, поширенням освіти, а другі — з моральним самовдосконаленням. Суперечлива й непослідовна суспільно-політична позиція Стефана Яворського стала наслідком того, що його філософські погляди мають численні точки зіткнення з цими двома напрямками. Але у вченні Яворського про людину переважає етико-гуманістична лінія, яку пізніше розвивав Григорій Сковорода.

Тут треба додати й таке. Оскільки реалізація Петровських перетворень веде до того, що офіційна православна церква, яку представляє Яворський, відчутно губить свої позиції, свій вплив, зрештою своє главенство в суспільному житті, то в етичній концепції Стефана відбувається перелом. Якщо раніше мислитель був близький до науково-освітнього напрямку, то пізніше на передній план у нього виходить етико-гуманістична проблематика з її яскраво вираженою теологічною формою.

Усі моральні вади, які висувало первісне капіталістичне нагромадження, прискорене Петровськими реформами, Яворський пов'язує з послабленням релігійності і падінням церковного авторитету. Він перестав покладати великої надії на розвиток наук про навколишній світ як засіб досягнення людиною щастя. Захопившись пізнанням зовнішнього світу, говорить Яворський, людина досягла багатьох благ, але водночас забула про духовний світ, а це спричинилось до падіння моралі. В одній із проповідей читаємо: «Небо і землю вони хочуть помістити у своєму умі, але

на думку їм не спадає їхня нікчемність та бідність і не розуміють вони, що ми є наче перст. Сенека, що є прикрасою Риму та вчитель Нерона, свариться з ними за їхній буйний помисел: буйність, глаголить, навчатися ділити землю, а не вміти поділити себе»⁷

Стефан переконаний, що основи поведінки людини визначаються не її тілесною організацією, а духовним світом, котрий повинен панувати над тілом і визначати людські вчинки. Він вважає, що тілесні відчуття та потреби тягнуть людину у світ зла, підкоряють її речам та пристрастям. «Справжнім переможцем є той,— говорить він,— хто не є рабом своїх пристрастей. Перемагай ворогів своїх душевних, перемагай світ ...Царюй розумом твоїм над вільною волею твоєю, тобто над самим собою, володій пристрастями твоїми внутрішніми та зовнішніми, душевними і тілесними»⁸. Такі думки Яворського були даниною візантійській ісіхастичній традиції. Для ісіхастів, як відомо, земне життя не мало жодного значення, їх цікавили лише духовні цінності. Пізнанням себе самого, твердили вони, набуваються смирення та страх, адже людина переконується в нікчемності самої себе, свого буття, неминучості смерті. Яворський, як і пізніше Сковорода, використовує ісіхастичні традиції як певну форму протесту проти існуючої дійсності, проти моральних вад тогочасного суспільства.

Значний вплив на етичні погляди Яворського мав платонізм, який в силу об'єктивізму та пантеїстичних тенденцій відіграв значну роль у формуванні всіляких зрівняльних соціальних концепцій, особливо в ересь середньовіччя, в тому числі вітчизняних. Перед вищим об'єктивним началом урівнювались усі люди. Стефан ідеалізує морально-етичні принципи раннього християнства, які проповідували всезагальну рівність людей перед Богом. «Хто досконалию любить Бога,— читаємо у проповідях,— той є Богом. І не потрібно йому гідності, благородства: тут князь і жебрак, тут пан та слуга, тут багатий і вбогий рівними можуть бути. Нічим є тут великі титули, нічим є великі здобутки»⁹. Відстоюючи ідею рівності всіх станів перед Богом, Яворський висловлює вже і побажання про спільність багатства: «Знайте, як і вода є спільна для всіх, так і багатству вартувало бути спільним для всіх: так було і в первинній церкві при апостолах, адже знаю, що все там було спільним»¹⁰.

Етичне вчення Яворського, а пізніше Сковорода своїми джерелами сягає філософії стоїків, особливо засновника Нової Стої Сенеки. В світогляді Сенеки більш, ніж у будь-якого іншого філософа, проявилась справжня сутність но-

вого римського стоїцизму. Вона відобразила внутрішню неспроможність та деморалізацію рабовласницької аристократії. Не маючи реальних можливостей активно боротися з імператорським свавіллям, римські аристократи шукали внутрішніх сил для пасивного опору. Завдання філософії Сенека вбачав у тому, щоб вона навчила жити, дала внутрішню незалежність та душевний спокій при збереженні звичних форм життя. У Сенеки філософ виявляє непорушну стійкість за всіх випадків, що йому загрожують, він завжди прямує до доброчинності, уникнення скорботи тільки через істину¹¹. Сенека був одним із улюблених римських авторів Яворського. Полемізуючи з єзуїтами, Стефан дуже часто використовує моральні сентенції засновника Нової Стої.

Яворський закликає людину знайти своє місце у суспільстві, працювати відповідно до своїх здібностей, особистою працею заробляти на хліб: «Слід кожній людині своїм потом, своєю працею заробляти на хліб, а не багато говорити і не бути неробою на святі світу цього, працювати своїми руками і від своїх трудів свій хліб їсти, а не чужий. Чужий хліб їдять ті, котрі багатіють з несправедливого промислу, чужий хліб їдять ті, котрі інших ображають, сльозами та кров'ю бідних віктуються, чужий хліб їдять ті, що, займаючись торгівлею, обдурюють людей або продають вище встановлених цін, чужий хліб їдять ті, котрі можуть працювати, але вдають з себе пустинників, юродивих або святих. Краще праведникові мати своє праведне мало, ніж багатство гріхом набути»¹².

Стефан Яворський і Григорій Сковорода — дві різні особистості. По-різному склався у них життєвий шлях. Різна доля їхньої літературно-філософської спадщини, але у вченні про людину вони мають багато точок зіткнення. Спільними є у них джерела етичних поглядів, вчення про людину та шляхи її вдосконалення, етичний ідеал. Незважаючи на те, що Яворський був дуже складною і суперечливою особистістю, у його творчості наскрізною є та етико-гуманістична лінія, яка була продовжена в етичному вченні Григорія Сковороди.

¹ Нічик В. М. Філософські попередники Г. С. Сковороди в Києво-Могилянській академії // Філософ. думка. — 1972. — № 5. — С. 48—59; Нічик В. М. Сковорода і філософські традиції Києво-Могилянської академії // Філософія Григорія Сковороди. — К., 1972; Іванько І. В. Філософія і стиль мислення Г. Сковороди. — К., 1963.

² Іванько І. В. Цит. праця. — С. 74.

³ Яворський С. Знаменія пришествія антихристового і кончини века. — М., 1730. — С. 104.

⁴ Замалеєв А. Ф., Зоц В. А. Богословы ищут бога: Филос.-атеист. очерки по истории христиан. теологии.— Киев, 1980.— С. 113.

⁵ Яворский С. Цит. праця.— С. 146—147.

⁶ Нічик В. М. Етичні погляди Д. С. Туптала // Філософ. думка.— 1973.— № 2.

⁷ Проповеди Стефана Яворского.— М., 1805.— Т. 3.— С. 9—10.

⁸ Там само.— Т. 2.— С. 287.

⁹ Там само.— С. 228.

¹⁰ Там само.— С. 90.

¹¹ Асмус В. Ф. Античная философия.— М., 1976.— С. 493.

¹² Проповеди Стефана Яворского.— С. 263—265.

ЕТИКА Г. КОНИСЬКОГО І Г. СКОВОРОДИ

Стаття знайомить зі спільними ідеями, які розвивали у своїх етичних ученнях видатні діячі — професор КМА Г. Кониський та випускник цього навчального закладу Г. Сковорода. Їх об'єднує передусім прагнення зробити людину щасливою у земному житті.

Один із найбільш відомих професорів Києво-Могилянської академії Георгій Кониський (1717—1795) викладав у своїй альма-матер курс поетики (1745—1746) і два курси філософії (1747—1749, 1749—1751). Він був майже ровесником і сучасником Г. Сковорода, а радянські сковородознавці вважають, що видатний український філософ міг слухати лекції Г. Кониського¹ в Академії. Зокрема, вже переконливо доведена подібність тлумачення обома мислителями теорії поезії, не раз зверталась увага також на близькість їхніх етичних поглядів, хоча детально це ще ніде не розглядалося.

Загальновідомо, що Г. Сковорода порвав з Академією — він пішов, не завершивши повного курсу навчання — не слухав курс богослов'я. Одні дослідники вважають причиною цього розриву надмірний схоластицизм академічної науки, інші — орієнтацію професорів на пізнання світу, а не пізнання людини і шляхів досягнення щастя на землі, як це має місце у вченні Г. Сковорода. Важко розсудити, хто ближче до істини, очевидно, що й ті, й інші дослідники мають вагомі підстави. Та це й не є предметом даної статті. Нам хотілося б продемонструвати, що деякі професори Академії, зокрема Г. Кониський, також глибоко цікавились можливостями людини мати земне щастя і прагнули вказати шляхи досягнення цього.

Опис філософських курсів, складених і прочитаних професорами Києво-Могилянської академії в XVII — першій половині XVIII ст., засвідчує, що розділ етики, де в основному зосереджувались проблеми людини та її земного буття, не був обов'язковою частиною курсу². Моральна філо-

© М. В. Кашуба, 1992

ISBN 5-12-002850-0. Сковорода Григорій ..., Київ, 1992

софія викладалася тоді, коли залишався час після викладання логіки, натурфілософії, метафізики. Такий стан вважався нормальним і правомірним, оскільки перш ніж пізнати, що таке щастя і шляхи його досягнення, вважалося за необхідне пізнати світ, природу і закономірності її розвитку, пізнати закони мислення і шляхи досягнення істини.

Г. Кониський — один із небагатьох професорів Академії, хто включив до свого курсу розділ етики. У філософських курсах, викладених професорами у XVII ст., розділи етики не зафіксовані, а серед тих, хто викладав етику в першій половині XVIII ст., нараховується всього 6 професорів: Ф. Прокопович, С. Калиновський, І. Миткевич, С. Куляба, М. Козачинський та Г. Кониський. Збереглися повністю лише три розділи етики: з етики Ф. Прокоповича вціліли кілька розділів першої книги, запис етики у філософському курсі С. Калиновського обривається на розгляді головної етичної чесноти — розсудливості, а розділ етики в курсі І. Миткевича досі не знайдений.

Незакінченість розділу етики у записках курсів пояснюється тим, що вона викладалася, як правило, наприкінці курсу і часто на завершення розділу не вистачало навчального року. У першому варіанті свого філософського курсу під назвою «Загальна філософія перипатетиків...»³ Кониський розмістив розділ етики також наприкінці, про що свідчить збережений студентський запис цього курсу. У другому варіанті під назвою «Загальна філософія...» Г. Кониський поставив етику безпосередньо після розділу логіки, відсунувши на самий кінець розділ метафізики, який у нього дуже короткий⁴. Поділяючи розділи філософського курсу на споглядальні і практичні науки, професор зараховує етику до останніх. Для нього етика — теоретичне узагальнення моральних норм і принципів — якнайтісніше пов'язана з життєвою практикою.

У центрі свого етичного вчення Кониський ставить питання про цілі, мету і сенс життя. І це не випадково. Запад і розклад феодального ладу в часи Г. Кониського призводять до занепаду й знецінення цінностей феодально-церковного світогляду. Розвиток торгівлі, ремесел, мореплавства, зростання інтересу до наукового знання ставлять вимогу нового ідеалу — допитливої людини, що зайнята «світською суетою», людини, цікавої своїми знаннями, цінної корисною діяльністю. Епоха раннього капіталізму піднімає розум людини, оспівує радощі земного життя. Виходячи з цих вимог часу, Г. Кониський так характеризує предмет етики: «Етика — наука практична, що сто- сується вчинків людей, спрямованих до морального добра

або погоджених із здоровим глуздом». А «обов'язок етики, яка керує діями людини,— веде далі професор,— шукати й навчати, в чому полягає найвище благо або блаженство й щастя. Воно може проявитися лише через розкриття того, що людину найбільше вдосконалює»⁵ Усі ці висловлювання свідчать, що розуміння предмета і мети, етики у Г. Кониського і Г. Сковороди мало не ідентичні. І. Кониський, і Сковорода розвивали розуміння філософії, зокрема етики, як науки «блаженного людського життя», а Г. Кониський виділив етику як науку, яка «человеку к познанию себя и своей должности чувствительно очи отворяет»⁶.

Відомо, що Г. Сковорода вважав моральне вдосконалення основою прогресу людства і таке вдосконалення, на його думку, досяжне за допомогою етики. Тому все його філософське вчення спрямоване на пізнання людини, її природи і духовної сутності.

Філософський курс Г. Кониського в цілому орієнтований на дані досвіду і практичне життя людини, а вчення про людину поставлене у ньому як дослідницька проблема, що підлягає всім законам природознавчого пізнання. У розділ натурфілософії професор включив вчення про людське тіло, будову і функції його органів, а також про розум, раціональну душу як пізнавальну й розсудкову здатність людини. Світ людських емоцій, почуттів і переживань, вчинків та їх мотивів відносяться до розділу етики, що включає й елементи політики,— вчення про людське суспільство.

Хоча в масштабах Всесвіту ще діяла всемогутність Бога, однак Кониський у своєму філософському курсі виходить з того, що Бог створив світ раз і назавжди і дав йому закони розвитку. Природа живе за своїми законами, не вимагаючи і не потребуючи безпосереднього щоденного втручання Бога. Людина вже визнана господарем земного царства, вона — і цар природи, і її частина. Природні закони підвладні людському пізнанню, воля людини звільняється від підпорядкування трансцендентним силам, земне життя стає полем діяльності вільної волі людини, єдиний керівник якої — збагачений знанням розум. Знання виступає як головна етична категорія, що розкриває сенс земного призначення людини. У своєму філософському курсі Г. Кониський виходить з того, що практичне життя і моральні орієнтації людини залежать від того, наскільки правильно вона усвідомлює своє становище у Всесвіті, наскільки відчуває свою залежність від природи. У розділі натурфілософії людину посвячують у таємниці Всесвіту з еди-

ною метою — довести її єдність з природою. Заперечення душі Всесвіту, деантропоморфізація спонукають людину до пізнання законів природи, що дає їй реальну силу перед лицем безконечного світу матеріальної природи.

Для Кониського, як і для інших професорів Академії, непорушною залишається догма, що людина створена Богом для вічного блаженства, приготованого їй творцем, і до нього повинна спрямовувати всі свої вчинки. Однак людина — творіння розсудливе, мисляче. Сутність і істотна особливість людини, на думку Г. Кониського,— раціональна душа, яка має здатність мислити, пізнавати, знати, активно діяти. Саме активність і мислення підіймають людину над природою, іншими створіннями, тому Г. Кониський робить сміливий висновок про те, що людина велика і славна ділами, розумом, чеснотами незалежно від відношення до Бога.

В етиці Кониського особливого значення надається прагненню людини до добра, насолоди, навчання й виховання, у цьому вбачається шлях до природного, земного щастя, досяжного зусиллями людини. Активність особи, що керується власною волею і розумом, є основним призначенням її земного буття. Кониський говорить, що треба шукати земне щастя, доступне людині у цьому справжньому, земному житті, а не очікувати приготованого Богом вічного небесного блаженства у потойбічному житті⁷. Пошуки земного щастя зобов'язують людину до активності, діяльності, а очікування потойбічного щастя прирікає її на пасивність і бездіяльність, сліпу покору долі.

Сенс людського життя професор бачить не в уникненні світської суєти і спокус земного світу в ім'я споглядання й осягнення божественної благодаті, а в активній боротьбі з вадами й злочинами, печаллю духу. Виразно віддається пріоритет активному громадському життю, звучить ясний мотив, що тільки активне, діяльне життя може дати людині справжнє щастя. Особливо важливо й знаменно те, що в етиці Г. Кониського досягнення вищого, небесного блаженства, єднання з Богом здійснюються без посередництва церкви — в цьому людина належить сама собі. Від її внутрішніх, душевних зусиль, прагнень і вчинків залежить і земне щастя, і впевненість у досягненні небесного блаженства. Кониський звеличує духовне в людині, раціональну душу з її основними властивостями — інтелектом і волею, вважає, що тільки від них залежать людське щастя, добрі діла і чесноти людини.

Головну основу людського щастя професор бачить у пізнанні людиною своєї сутності. Власне розкриттю цього

питання і присвячений розділ етики у його філософському курсі. Кониський виходить з того, що завдяки самопізнанню людина легко визначається і знаходить місце в житті, задовольняється тим, чим оволоділа або здатна володіти. Щастя й чесноти людини зовсім не визначаються ні знатним походженням, ні високими посадами чи становищем у суспільстві, ані багатством, почесними чи іншими земними благами. По-справжньому людина щаслива тоді, вважає Г. Кониський, коли здорова, спокійна душею, здатна трудитися, вдосконалювати свої знання, навички, чесноти. Ці переконання професора Академії особливо близькі до етичних ідей Г. Сковороди.

Як і Сковорода, Г. Кониський вважає, що чеснота людини не дається їй із знатним родом, формується в процесі навчання й виховання. Для формування чесноти потрібні насамперед добра воля, вільна воля людини і сильне бажання, властивість душі сприйняти ту чи іншу чесноту. Проте не тільки від самої людини, а й від її оточення, сприйманих впливів залежить, бути доброчесною чи ні. Кониський вважає, що завдяки розумові людина здатна розрізняти корисні та шкідливі впливи, тобто може вибрати те, що сприяє засвоєнню чеснот і їх удосконаленню. Справжнє щастя людини Кониський вбачає в діяльності, причому діяльності розумовій. Це не є чисто аристотелівське розуміння щастя як мислення, бо в розумінні Г. Кониського людина може бути щасливою в розумовій діяльності тоді, коли має для цього всі матеріальні блага — здоров'я тіла і благополуччя долі.

Щастя людини, гадає Г. Кониський, в тому, що вона користується всіма благами, відповідними її природі, в розумних межах, сама визначаючи міру цих благ. Тут і потреба їжі, і продовження роду, і необхідність певного одягу й житла тощо — все те, що становить нормальне людське життя. Професор заперечує ідею «божественного призначення» на все людське життя, його етиці чужі фаталізм і волюнтаризм. Людина в розумінні професора для земного щастя не потребує нічого іншого, крім керівництва власного розуму, завдяки якому усвідомлює і визначає мету життя, здатна до цілеспрямованої діяльності, вибору мотивів і засобів досягнення цієї мети. У свідомості людини формуються мотиви, вона вибирає кращі засоби досягнення мети, відкидає аморальні схильності — чуттєві бажання й потяги, й у цьому Кониський вбачає свободу людини. У центрі уваги філософа постійно перебуває проблема свободи як панування індивіда над самим собою, як його здатності управляти своїми діями, емоціями і пристрастями.

ми. Якраз ці моменти й ріднять професора Академії з мандрівним філософом Сковородою, який всю свою філософську систему присвятив обґрунтуванню необхідності свободи внутрішнього життя людини, свободи волі, людини. Подібно до Сковороди Г. Кониський пов'язує блаженство, щастя людини з мудрістю, інтелектуальною діяльністю — духовною силою, що визначає її дії.

Саме розум є у Кониського критерієм моральної поведінки людини. Професор бачить завдання етики в тому, щоб навчити людину керувати своїми вчинками й пристрастями, показати шляхи до щастя в цьому, земному житті. «Оскільки люди,— веде він,— переважно в своїх бажаннях не є найбільшим благом, бо не знають, що їм найбільш необхідно і що їх вдосконалює, звідси і неправильно, і переважно погано діють; тому перший обов'язок етики, яка керує людськими вчинками,— шукати й навчати, в чому полягає найдосконаліше добро або найвище благо і щастя. І це може проявитися не інакше, як через розкриття того, що їх найбільше вдосконалює».

Професор різко осуджує апатію, проповідовану стоїками, вважаючи, що безпристрасність, душевна глухота збіднюють людину, позбавляють її справжніх людських рис, переживань, її кращих властивостей, які облагороджують людське життя. Як і Г. Сковорода, Кониський із симпатією ставиться до етичних ідей Епікура, особливо виділяючи насолоду і спокій душі — те, що Сковорода назвав «кураж». Вчення Епікура про насолоду душі Кониський вважає одним із основних і необхідних елементів щастя. «Особливо ж допускаю насолоду епікурійців,— говорить він,— і то таку, щоб не була надмірною, ослаблюючою сили ... такою, що позбавляє всякої насолоди, не небезпечну і не занепокоєну нещастям, а спокійну, приємну й дуже безтурботну, позбавлену всякого страху, не затьмарену жодними невдачами, подібно як безхмарне небо володіє всіма благами тіла і долі. Її або так, або інакше пояснював Епікур»⁸.

Із цього неважко помітити, що Кониський, як і Сковорода, відстоював принцип розумної середини у всьому — насолодах, утіхах, задоволенні як матеріальних, так і духовних потреб. Особливо це стосується пристрастей. Людині, переконаний Г. Кониський, однаково не властиві і цілковита апатія, і надмірна пристрастність. Розумна людина буде однаково активно уникати і кволості, і надмірності у прояві пристрастей: «Мудрець не придушує пристрасті, а керує ними і стримує їх. Мудрець буде любити, інші — згорати від любові; у інших буде паніка, у нього — обережність; у інших — буйна веселість, у нього — спокійна ра-

дість і врівноважена безтурботність; розумний оуде гніватись, але не шаленіти, буде зітхати, страждати, але не впадати в істеріку й потопати в сльозах. Нарешті, є така різниця між розумним і нерозумним: цей — раб, а той господар афектів»⁹. Так само помірковано, з гідністю розумної людини необхідно користуватись усіма насолодами, які дає людині природа.

Моральні норми, які базуються на засадах здорового глузду, етика, сповнена довір'я до розуму вільної людини, чужа аскетизмові феодально-церковного світогляду, ставлять Г. Кониського, як і Сковороду, в один ряд із філософами-просвітниками, раціоналістичною етикою Нового часу.

З таких самих позицій довір'я до розуму людини викладає професор вчення про чесноти і вади. Він переконаний, що людина сама здатна вибрати середину між двома крайнощами і ця розумна середина є чеснотою. Такий підхід до проблеми піднімає роль людини, її активність, ініціативу, підносить цінність виховання. Чесноти ж сприймаються як добрі схильності, навиків, вдосконалені вихованням, а вади — як погані звички, які можна свідомо змінити в кращий бік. І добрі діла, і пристрасті, і чесноти, і вади — все у владі людини, вона сама керує своїм життям, спрямовуючи його на добрий чи хибний шлях.

Етика Г. Кониського своїм довір'ям до людини утверджує її активність і владу над природою, собою. Моральні настанови, які професор подає у розділі етики свого філософського курсу, пройняті палким прагненням допомогти людині зробити її життя осмисленим і повноцінним.

Кониський, як і Сковорода, не згадуючи про гріховність людини, впевнено і переконано твердить, що людина по своїй природі, як і все живе на Землі, схильна і тягнеться до добра. Ця властивість людської природи не зводиться до розумової діяльності людей, а проявляється повсякденно при здійсненні чуттєвих, матеріальних потреб кожного: «Все, що діє, всією своєю діяльністю бажає добра»¹⁰.

Стверджуючи так, Г. Кониський у своєму розділі етики абстрагується від існуючої соціальної несправедливості, хоча з його проповідей і промов видно, що він розумів і суворо засуджував надмірну експлуатацію підданих, розкіш і неробство володарів, релігійну нетерпимість, невігластво та інші вади існуючого ладу. Філософ критикує великих феодалів і феодально-кріпосницький лад з позицій буржуазного прошарку, який у ті часи зароджувався і виходив на історичну арену. Кониський мріяв про класовий мир, поміркованість експлуатації підлеглих, про милосердя

багатих до бідних, вважаючи, що цього можна досягти через поширення освіти. На це і спрямовував Г. Кониський свою суспільну діяльність¹¹.

Саме віра в людину, яка відобразилась у розділі етики Г. Кониського, віра в її розум, широкі можливості, а також просвітницька діяльність професора Києво-Могилянської академії та єпископа Могильовського, його співчутливе ставлення до пригноблених і принижених і ріднять його з великим просвітником — Григорієм Савичем Сковородою.

¹ Іваньо І. В. Філософія і стиль мислення Г. Сковороди.— К., 1983.— С. 45.

² Стратий Я. М., Литвинов В. Д., Андрушко В. А. Описание курсов философии и риторики профессоров Киево-Могилянской академии.— Киев, 1882.— 346 с.

³ Konysski G. Philosophia peripathetica juxta...1747—1749 // БІЛ, відділ рукописів, шифр ф. 152 / № 130.

⁴ Konysski G. Philosophia juxta...1749—1750 // ЦНБ АН України, відділ рукописів, шифр ДА / п 51.— 334 с.

⁵ Памятники этической мысли на Украине XVII — первой половины XVIII ст. / Сост., пер. с лат., вступ. ст. и примеч. М. В. Кашубы.— Киев, 1987.— С. 422, 445.

⁶ Акты и документы, относящиеся к истории Киевской академии.— Отд. 2.— Киев, 1906.— Т. 2.— С. 179.

⁷ Памятники этической мысли на Украине...— С. 447.

⁸ Там само.— С. 445, 449.

⁹ Там само.— С. 478.

¹⁰ Там само.— С. 428.

¹¹ Кашуба М. В. Конисский.— М., 1979.— С. 42—47.

Г. С. СКОВОРОДА І ТРАДИЦІЯ АВТОЕПІТАФІЇ У ДАВНІЙ УКРАЇНСЬКІЙ ЛІТЕРАТУРІ

Стаття присвячена розглядові автоепітафійного афоризму «Мір ловил мене, но не поймал» у його різноманітних зв'язках як з творами вітчизняних попередників, так і з творами Г. Сковороди. Автор приходить до висновку, що автоепітафія мислителя виходить за межі суто літературного жанру і має розглядатися не тільки на тлі життя і творчості автора, а й у набагато ширшому культурологічному контексті.

Сучасний етап вивчення літературно-філософської спадщини Григорія Сковороди характеризується підвищенням інтересом до питання про значення традицій вітчизняної культури в духовному становленні українського поета-мислителя. Першим на важливість такого розгляду вказував М. Ф. Сумцов, який називав Григорія Сковороду «останньою розкішною квіткою» старого життя й письменства українського народу, а також світогляду представників Києво-Могилянської академії¹.

Тривалий час вважалося, що Києво-Могилянська академія була осередком неподільного панування схоластики. На цьому тлі Сковорода видавався, зокрема В. Ф. Ерну, постаттю винятковою та безпрецедентною, мислителем, що не мав попередників «у вітчизні своїй». Цей погляд переконливо спростовано у філософських та філологічних працях останніх років. Так, І. В. Іваньо вказував, що Сковорода виявився більш «традиційним», ніж раніше думали. Ідеї, що лягли в основу його вчення, побутували у вітчизняному письменстві до нього в багатьох варіантах. Серед прямих попередників треба назвати Івана Вишенського, Віталія з Дубна, Петра Могили, Захарія Копистенського, Лазаря Барановича, Йоанікія Галятовського, Антонія Радивіловського, Дмитра Туптала, Феофана Прокоповича й багатьох інших українських богословів, філософів, проповідників, поетів. Але попри все Сковорода лишається оригінальним мислителем, який синтезував попередні ідеї, створивши на їх основі вчення про споріднену працю й умови щастя людини².

Одну з іпостасей вчення Григорія Сковороди знайшло в алгоритмічно-місткій формулі його знаменитої автоепітафії «Мір ловил мене, но не поймав».

Автоепітафія — специфічний різновид епітафійного жанру. Вона являє собою напис на надгробку, що його певна особа за життя складає на випадок власної смерті і в якому прагне стисло, нерідко афористично висловити своє життєве кредо. Зародилася автоепітафія в класичну добу давньогрецької літератури серед інших епіграмних жанрів. Розквіт її припав на період еллізму, коли великого інтелектуального резонансу набули автоепітафії Меліагра з Гадари (II—I ст. до н. е.) з висловленою в них ідеєю надетнічної єдності людей, причетних до світу елліністичної культури. Автоепітафія розвивалася й у подальші епохи — в часи середньовіччя, Відродження, барокко, класицизму; подібні твори з'явилися в XIX ст., пишуться вони й досі, щоправда, набуваючи здебільшого протилежного — сатирично-переосмисленого — забарвлення.

Порівняно з епітафією, написаною на самого себе, так би мовити реальною автоепітафією, продуктивнішою завжди була автоепітафія стилізована, тобто написана іншою особою від імені померлого. Саме такий різновид переважає в давній українській літературі: подібні тексти входять до складу ляментів, трапляються серед поетичних написів на надгробках Афанасія Кальнофойського, Лазаря Барановича, Івана Величковського та ін. Щоправда, оскільки псевдоавтоепітафія за поетикою практично не відрізняє-

ться від автоепітафії реальної, без додаткових відомостей ці два різновиди буває дуже важко розмежувати. Так, лише з певною умовністю можна класифікувати як власне автоепітафії надгробні вірші білорусько-українського поета Афанасія Филиповича (1648) й українського проповідника Гната Оксентовича Старушича (1651). Ті факти, що зазначені тексти написані від першої особи і що обидва автори залишили інші твори, авторство яких сумнівів не викликає, далеко не достатні, щоб схилити терези проблеми в потрібний нам бік. Що ж до Григорія Сковороди (1794) та Георгія Кониського (1795), то тут є свідчення М. Ковалинського та В. Аскочинського, що перед смертю кожен з них сам склав собі епітафію³.

Зазначені тексти, хоч і визначені щодо жанрової належності з більшим чи меншим ступенем імовірності, дають змогу виразно простежити основні риси поетики старожитньої української автоепітафії як специфічного літературного різновиду. Так, в усіх чотирьох випадках оповідь ведеться у формі звертання від першої особи. При цьому Афанасій Филипович звертається до персоніфікованої в його творчій уяві православної церкви, Гнат Старушич — до подорожнього, який читає текст на його пам'ятникові, а Григорій Сковорода й Георгій Кониський — начебто до всіх одразу, та ні до кого конкретно: «другі» й «треті» особи в їхніх автоепітафіях відсутні.

Далі, в кожному тексті подається більш чи менш повний (аж до абсолютної відсутності) виклад біографічних фактів. Афанасій Филипович розповідає про свій духовний сан і обставини смерті (останнє може служити аргументом на користь того, що перед нами все-таки псевдоавтоепітафія, або що саме цей фрагмент тексту — пізніша вставка). Досить детально викладені біографічні відомості в надгробному вірші Гната Оксентовича Старушича; суто автобіографічний характер має епітафія Георгія Кониського. На відміну від усіх у Григорія Сковороди — жодного натяку на конкретні події власного життя.

Ще однією показовою ознакою жанру є тенденція до стислого й афористичного визначення життєвого кредо. Досліджують цього різними літературними прийомами. Рішення Афанасія Филиповича можна визначити як аналітичне: у нього окремо викладається біографія, окремо (а саме у перших двох катренах) — квінтесенція його громадсько-духовної діяльності, що полягала у боротьбі за православ'я проти уніатства. У Гната Старушича підхід синтетичний: виклад духовної суті життя розпочинає у викладі біографії, а не винесено окремо; елегійний стиль забарвлено яскра-

вим спекулятивним афоризмом на тему прийдешності буття в душі барокового концептуалізму: «Бѣх инѡгда, еже бѣх, нынѣ же ничтоже»⁴. Аналогічна картина і в автоепітафії Георгія Кониського, де так само суть життєвого кредо розчинена в автобіографічному викладі. «Сумний» стиль тут також забарвлюється бароковою автоіронією: небіжчик, спираючись на довільну етимологію свого прізвища, уподібнює себе, такого, яким він був за життя, до поштового коня:

Георгія имя мнѣ,

я из Конисских дому
И в жизни был коню подобен почтовому.
Сія-то падали зарыты грѣшны кости
Семьсот от Рождества год пятый девяностый.

Таке самоприниження, особливо на тлі сквородинівського самопіднесення, можливо, вказує на те, що свою автоепітафію Георгій Кониський розглядав насамперед як мистецький твір, у якому можливі й доречні будь-які літературно-стилістичні прийоми. Водночас автоепітафія Григорія Сковороди видається підкреслено алітературною, позбавленою навіть, здавалося б, неодмінних у творі такого жанру згадок про ті чи інші факти біографії. Вона афористично репрезентує суто філософську «біографію душі», в якій свідомо зігноровано конкретні події життя мислителя. У певному символістичному розумінні її можна розглядати як «вершину піраміди», основою якої є літературно-філософська творчість поета-мислителя, а також як остаточний підсумок його життєвого шляху. Розгляд деяких філософських ідей Григорія Сковороди у контексті його заповітної формули висвітлює чимало цікавих закономірностей.

У сквородинівській автоепітафії виділяються два чинники: «мир» (навколишній, ворожий людині світ буденщини, який, щохвилини чатуючи на людську душу, на кожному кроці розкидає сіті зманливих спокус) та «я» (внутрішня, потаємна, досконала людина, здатна чинити опір обманам світу).

Алегорія, до якої найчастіше вдається у поетичних та прозових творах Григорій Сковорода, змальовуючи світ емпіричної реальності,— море, океан. На початку притчі «Убогій жайворонок» читаємо: «Мір сей есть великое море всѣм нам плывущим. Он-то есть окіан, о вельми немногими щастливцами безбѣдно преплавляемый. На пути сем встрѣчают каменные скалы и скалки, на островах сирены, в глубинах киты, по воздуху вѣтры, волненія повсюду; от кам-

ней — претыканіє, от сирен — прельщеніє, от китов — поглощеніє, от вѣтров — противленіє, от волн — погруженіє. Каменные вѣдь соблазны суть то неудачи; сирены суть то лъстивыя други, киты суть то запазушнии страстей наших змій, вѣтры, разумѣй,— напасти, волненіє, мода и суета житейска...» [2, 2, 119]. Наведений уривок цікаво зіставити з віршем «Мелодія» [1, 1, 90], в якому обмани світу представлені у зримих образотворчих символах, у той час як у попередньому уривкові ці символи мали характер словесно-логічних образів, алегорій:

Воззри! Се дѣва стоит, чиста ложеснами!
Яблоко, змій, мір, луна под ея ногами.
Яблоком является плотска сласть безчестна,
В кую влечет, как змій, плоть, хитра и прелестна,
Круг міра образует злу смѣсь мірских мнѣній,
А луна знаменует сѣнь мірских имѣній.
Побѣди сія! Христос и в тебѣ вселится.
Будь, как дѣва, чист: мудрость в сластях не мѣстится.

У цьому вірші Григорій Сковорода не просто вдається до символістичного тлумачення тих небезпек, що трапляються людині на життєвому шляху, а й закликає до активного їх подолання: тільки той, хто знайде для цього сили, зможе дорівнятися ідеалові досконалої людини, яку уособлює Ісус Христос. Шлях до такої досконалості лежить через Божу премудрість, символізовану образом Діви Марії (нерідко виступає Біблія як світ символів, емблем та ієрогліфів). Отже, одне з важливих тлумачень вірша «Мелодія» може бути таким: в людині зовнішній, емпіричний, що здолала світські обмани й стала на шлях мудрості, зароджується людина внутрішня, втаємничена, досконала подібно до того, як в лоні непорочної Діви зародився Ісус Христос. Щодо Христа доречно згадати в контексті сквородинівської ідеї про перемогу над світом — ловцем слова з його прощальної промови до апостолів (від Івана, гл. 16, в. 33): «Страждання зазнаєте в світі, але будьте відважні: я світ переміг». Таким чином, ідея подолання емпіричною людиною обман світу підводить до одного з центральних у філософській системі Григорія Сковороди вчення про «внутрішню людину». Тема «внутрішньої людини» пронизує всю творчість Григорія Сковороди. Вона йде від двох його вступних лекцій, прочитаних 1766 р. у Харкові, розвивається в ранніх поетичних творах і листах, набуваючи максимального вираження в трактатах «Наркісс», «Асхань», «Разглагол о древнем мірѣ», «Бесѣда двое»; значною мірою вченню про «внутрішню людину» присвячено також трактати «Жена Лотова» і «Потоп змін».

На думку Григорія Сковороди, в кожному живуть дві людини — «зовнішня» і «внутрішня», які співвідносяться як мертва і живе, несправедливе й істинне, пройдешнє й вічне, емпіричне й духовне тощо. Ось як змальовуються ці дві іпостасі людини в трактаті «Жена Лотова»: «Бренний кумир ограничен, заключаем тѣсною. Духовный же человекъ есть свободен. В высоту, в глубину, в широту лѣтаетъ безпредѣльно. Не мѣшаютъ ему ни горы, ни рѣки, ни моря, ни пустыни. Провидитъ отдаленное, прозираетъ сокровенное, заглядываетъ в прежнее бывшее, проникаетъ в будущее, шествуетъ по лицѣ окіана, входитъ дверемъ заключеннымъ. Очи его голубины, орлины крила, еленья проворность, львиная дерзость, горличина вѣрность, пеларгова благодарность, агнцово незлобіє, быстрота соколя, журавля бодрость. Тѣло его — адамант, смарагд, сапфир, іаспис, фарсис, кристалл и анфракс. Над головою его лѣтаетъ седмица божіихъ птицъ: дух вкуса, дух вѣры, дух надежды, дух милосердія, дух совѣта, дух прозріння, дух чистосердія. Глас его — глас грома. Нечаянный, какъ молнія и какъ шумящій бурный дух» [2, 2, 44].

Така людина богорівна. Григорій Сковорода вибудовує показову тотожність: досконала людина — Ісус Христос — Господь-Вседержатель. «Внутрішня людина» вже не творіння Боже, а син Божий. У цьому контексті самозакоханість Нарциса не егоїстична, а праведна, оскільки вона є любов'ю не до «себе» зовнішнього, прагматичного і механістичного, а до свого внутрішнього, божественного єства, однакового в усіх людей, що через нього всі еднаються зі всіма, тобто до «іскри божої» в собі. Обов'язок кожного, за Сковородою, — не згасити цієї іскри, дати їй розгорітись великим вогнем до ближнього. У цьому — мета самопізнання. Цікаво, що в одному з варіантів античного міфа закоханий Нарцис у власному відображенні бачить не себе, а передчасно померлу сестру, з якою вони були близнюками.

Позитивним підсумком самопізнання має стати народження нової людини, або друге народження. Про це, зокрема, говорить Ісус Христос у розмові з фарисеєм і потайним своїм послідовником (від Івана, гл. 3, в. 5—7): «По правді кажу я тобі, коли хто не народиться з води й духу, той не може увійти в Царство Боже. Що вродиться з тіла — є тіло, що ж уродилося з духу — є дух. Не дивуйся тому, що сказав я тобі: вам необхідно родитися згори».

«Новий Адам» докорінно відрізняється від свого попередника. Якщо прагматична людина щохвилини потрапляє

в тенета світу, то людину таємну, нову світ спіймати не може. Навіть «страх Божий» така людина розуміє по-новому: це вже не покарання за гріхи, а страх можливого розриву з божественним началом у собі. У новій людини і мова нова, це мова символів і алегорій Біблії. Так, Христос до народу й апостолів промовляв притчами; серед творів самого Григорія Сковороди так само багато притч, байок тощо. Мова людини до й після її «других народин» яскраво протиставлена в пушкінському «Пророкові» (Кн. прор. Ісайї, гл. 6, в 6—8):

И он к устам моим приик,
И вырвал грешный мой язык
И празднословный, и лукавый,
И жало мудрыя змен
В уста разверзтые мои
Вложил десницею кровавой.

Показано, що задовго до Пушкіна Сковорода в численних аналогіях мудрість Біблії уподібнював мудрості змія.

Біблія взагалі посідає чільне місце в акті «других народин» — народин утаємниченої людини. Вона уособлює ті двері, крізь які має пройти емпірична людина до своєї внутрішньої сутності. Григорій Сковорода вказував на ту роль, які відіграла Біблія в його власному духовному зростанні. Біблію називав він «возлюбленной своей невестой», у духовному шлюбі з якою сам народився як досконала людина. При цьому простежується ще одна показова черенга тотожностей: людина, що пройшла крізь «двері» біблійної мудрості, водночас виступає і хрещеним батьком «нового Адама», і своїм власним духовним сином; у цьому виразно проступає шойно згадана тотожність: «внутрішня людина» (хрещена Святим Духом) і Бог-Син — Бог-Отець.

В автоепітафії Григорія Сковороди певним чином відобразилася накреслена ним картина Всесвіту як співвідношення макро- й мікрокосму. Макрокосм, однак, не варто ототожнювати зі світом-«ловцем», що полкує людські душі. За аналогією з мікрокосмом (людиною) він так само має двоїсту природу, в якій виділяються зовнішнє, емпіричне, уособлюване в оманах, на які постійно натрапляє зовнішня людина, а також внутрішнє, таємниче, доступне лише тому, хто пройшов крізь «двері» третього світу — світу біблійних символів, алегорій, істин. Отже, хоча про цей «третій» світ в автоепітафії Григорія Сковороди фактично нічого не сказано, наявність його в підтексті незаперечна.

Як ще один своєрідний коментар до розглядуваного сквородинівського афоризму треба згадати епітафію

М. Ковалинського, в якій він так характеризує свого великого друга:

Ревнитель истины, духовный Богочец,
И словом, и умом, и жизнью мудрец,
Любитель простоты, и от сует свободы
Без лести друг простой, доволен всем всегда,
Достиг наверх наук, познавши дух природы,
Достойный для сердец пример Сковорода.

Звичайним переліком духовних цнот М. Ковалинський змальовує словесний портрет «внутрішньої людини», якою її бачив Григорій Сковорода й якою насправді був. Порівнюючи епітафію М. Ковалинського з автоепітафіями Афанасія Филиповича, Гната Оксентовича Старушича й Георгія Кониського, як і у випадку з автоепітафією Григорія Сковороди, впадають в око її підкреслена абіографічність, виключна оціночність. Останнє зближує позиції М. Ковалинського та Григорія Сковороди: головне значення мають не події життя, а біографія душі. В такому контексті треба розглядати й ігнорування Григорієм Сковородою концепції історичності Христа, на що звернув увагу ще Д. Чижевський⁵. Виключно езотеричний характер сквородинівського трактування феномена «Сина людського» підкреслюється сенсом 29-го вірша з 20-ї глави Євангелія від Івана, коли по воскресінні з мертвих, показавши знаки хресторозп'яття невірному Томі, Христос промовив до нього: «Тому ввірував ти, що побачив мене? Блаженні, що не бачили й увірували!»

Отже, є всі підстави розглядати однорядкову автоепітафію Григорія Сковороди як оригінальну тенденцію в межах старої традиції. Стверджуючи в своєму афористичному заповіті примат змісту над формою, внутрішнього над зовнішнім, Григорій Сковорода тим самим ніби підживлює зсередини той певним чином закріплений жанр, яким була на той час старожитня українська епітафія. Водночас за етико-філософським резонансом автоепітафія Григорія Сковороди виходить далеко за межі суто літературного жанру і має розглядатися не тільки на тлі життя й творчості автора, а й у набагато ширшому культурологічному контексті.

¹ Сумцов М. Ф. Сковорода і Ерн // Літ.-наук. вісн.— 1918.— Кн. 1.— С. 42.

² Іваньо І. В. Філософія і стиль мислення Г. Сковороди.— К., 1983.— С. 63—87.

³ Джерела зазначених текстів: Афанасія Филиповича — «Памятники полемической литературы в Западной Руси» (СПб., 1878.— Т. 14, кн. 1.— С. 154—155); Гната Оксентовича Старушича — «Українське літературне барокко» (К., 1987.— С. 274); Григорія Сковороди — Ерн В.

Григорій Саввич Сковорода: Жизнь и учение.— М., 1912.— С. 205; Георгія Кониського — Рус. старина.— 1896.— № 11.— С. 462.

⁴ Цей рядок асоціюється зі знаменитою автоепітафією (?) давньогрецького поета Епіхарма (бл. 540—450 рр. до н. е.), що в російському перекладі Ф. Петровського подається так:

Мертв я; мертвый — навоз, и земля состоит из навоза.

Если ж земля — божество, сам я не мертвый, но бог

(Греческая эпиграмма.— М., 1960.— С. 462).

Цей словесний концепт, очевидно, користувався популярністю серед поетів українського барокко (див., напр., однорядкову епіграму Івана Величковського: «Есм, еже бѣх, ниже бѣх, еже есм, нынѣ есм сам обоє» (Величковський. І. Твори.— К., 1972.— С. 144).

⁵ Чижевський Д. Філософія Г. Сковороди.— Варшава, 1934.— С. 185.

КОЛО ІДЕЙНОГО СПІЛКУВАННЯ Г. С. СКОВОРОДИ В 40—50-х РОКАХ XVIII СТ.

У статті автор, спираючись на нові наукові розвідки останніх років, показує просвітницький напрямок розробки етико-гуманістичних проблем кращими вихованцями Київської академії середини XVIII ст.

За останні роки відомості про життя і вчення видатного українського філософа і діяча культури Г. С. Сковороди значно розширились. Нині на противагу дослідникам 50—60-х років вже ніхто не вважає, що Сковорода розпочав критику Святого Письма всупереч історичним обставинам, що будь-яких передумов в українській літературі (та й у російській) того часу він для цього не мав. Спростуванню подібних поглядів на постать видатного філософа, глибинні зв'язки передових ідей із загальним культурно-історичним процесом, на форми їх реалізації у житті середини XVIII ст. значно сприяли нові наукові розвідки, зроблені за останні п'ятнадцять-двадцять років: переклад теоретичних курсів викладачів Києво-Могилянської академії сквородинівського періоду, додаткові факти біографії Григорія Савича, вивчення його близького оточення (зокрема, періоду викладання у Харківському колегіумі) тощо.

Про навчання Г. Сковороди у Київській академії нові факти свідчать, що унікальність самого закладу (на той час це найбільший східноєвропейський учбовий центр), висока загальна викладацька культура і фаховий рівень професури, демократичні традиції братських шкіл, на засадах яких була заснована Академія, гуртували коло однодумців з активною життєвою позицією, соціально-етичної орієнтації.

При дослідженні ідейного оточення Сковороди 40—50-х років XVIII ст. у зв'язку з процесом становлення його

етичної позиції ми, спираючись на конкретні історичні джерела, велику увагу надаємо впливу головних тенденцій розвитку суспільства на неповторну зумовленість вказаного процесу.

Формування ранньокapіталістичних відносин на території тогочасної України спонукало людину докорінно змінювати своє життя і ставлення до шкідливих істин, в значній мірі руйнувало традиційну мораль. Показовим є життя вихованця Київської академії Стефана Савицького, з яким Г. Сковорода 1734—1739 рр. разом вчився, з ним трохи пізніше не міг не зустрічатися у Петербурзі, де Савицький 1742 р. посів місце придворного проповідника, а двадцятирічний Сковорода співав у придворній капелі. 1743 р. друкуються три проповіді обдарованого ритора, його ім'я набуває значного впливу і раптом ... Савицький відмовляється від блискучої кар'єри і просить вакансію директора московської друкарні або призначення в колегію економії. Він каже, що не бажає бути у будь-якому «чорнечому чині», з церквою пов'язати себе не може, має намір одружитися і бути світським. Синод фактично заарештовує його, але рішучість і зв'язки роблять свою справу, і Савицького 1748 р. відпускають до Києва, а у 1762 р. виходить філософський роман засновника буржуазного просвітництва у Данії Людвіга Гольберга «Підземна подорож Миколая Кліміуса» (1684—1754) у перекладі з латинської С. Савицького.

Твори Гольберга широко відомі у XVIII ст., їх перекладають Д. Фонвізін, В. Золотницький, А. Нартов, І. Кропотков, але роман «Підземна подорож Миколая Кліміуса» вважається найцікавішим і містить сатиру на тогочасний соціальний лад європейських держав, а також просвітницьку соціальну утопію. Таким чином, ми бачимо, що характер виховання у Київській академії не завжди йшов у руслі ідеологічних потреб пануючої верхівки: давав можливість вихованцям спрямовувати набутий інтелектуальний потенціал на опанування і розв'язання не тільки церковно-богословських проблем, а й проблем реального людського життя — це і соціальна нерівність, і духовне зубожіння певних верств суспільства, і потреба соціальної перебудови.

Загальновідома зацікавленість Г. Сковороди Біблією, яку він почав активно вивчати у тридцятирічному віці, тобто у 50-х роках. Саме у цей час побачила світ «Єлизаветинська Біблія» (1751 р.). У її перекладі і виправленні брали участь 15 вихованців Київської академії. Закінчили цю важку працю Варлаам Лашевський і Гедеон Сломин-

ський. Талант першого Г. Сковорода високо цінував і навіть цитував, з другим вчився грецької та гебрійської мов у Симеона Тодорського, а під час перебування у Троїцькій лаврі 1755 р. — спілкувався, бо за успішне закінчення видання Біблії Г. Сломинського зробили у січні 1754 р. ректором Троїцької семінарії. Цілком імовірно, що у листі до М. Ковалинського, в якому Г. Сковорода радить своєму вихованцеві прочитати проповідь «нашого» Гедеона, він має на увазі саме Гедеона Сломинського, який з 1763 р. жив у Києві.

Життя обох правників Біблії показує, що вони були не лише провідниками панівного церковного світогляду. В. Лашевського 1758 р. звільнили від перебування членом Св. Синоду, а Г. Сломинського за небажання рахуватися з вказівками Синоду, за симпатизування мандрівним ченцям звільняють 1761 р. з посади ректора Московської слов'яно-греко-латинської академії, на якій він перебував від 1758 р. Не був ортодоксально мислячим богословом і Яків Блоницький (вихованець Києво-Могилянської академії, вивчав грецьку мову у С. Тодорського, 1745 р. запрошений до участі в комісії по виправленню Біблії, а 1747 р. до цієї справи залучив В. Лашевського і Гедеона Сломинського). Цього 1748 р. за «помічену за ним нестриманість» вислали з столиці, а через три роки «за вчинений Блоницьким по духовній справі злочин» спроваджують у монастир без права священнослужіння. Блоницький звідти тікає на Афон, де вісім років присвячує філологічним студіям, створює «Еліно-латино-славенський» і «Славено-еліно-латинський лексикон», «Граматику слав'янську». Відомі також його переклади Епиктета, постанови Собору проти кальвіністів, коротка грецька граматика на латинській мові. Повертається до Києва Блоницький лише 1761 р., побувавши за цей час ще у Константинополі.

Таврує моральні вади суспільства, відмовляє в чудодійній силі іконам та біблійним угодникам і приятель Г. Сковороди Володимир Каліграф. З ним Г. Сковорода до від'їзду у придворну капелу вчиться у Амвросія Негребецького, Павла Канюкевича, Сильвестра Ляскоронського, Михайла Козачинського, з ним та Іринеем Братановичем у грудні 1754 р. подорожує до Москви. У своїй проповіді 1757 р., яка була на той час явищем надзвичайним, поширювалась у списках далеко за межами Москви, Каліграф говорить, що тим, що «обдурюють, красти, не праведно судить... та інші богопротивні беззаконня обезбоязно робити не перестають», хай вони принесуть «хоч тисячу свічок», хоч «сто пудів ладану», хай «як завгодно при-

красять ікони, хай кому завгодно різні «марновірства вимисляють», нічого не допоможе. Синод, зробивши термінове розслідування, застеріг, що «...если паче чаяния хотя мало в чем неосмотрительное за ним усмотрено будет, то уже безо всякого снисхождения по правилам святых отец жесточайше сужден и истязан будет непременно», і нібито простив молодому професору богослов'я Московської академії. Але наступного, 1758 р., В. Каліграфа відправляють у Ростовсько-Ярославську єпархію, а 1760 р. він, не витримавши знущань місцевого єпископа, відомого реакціонера Арсенія Мацієвича, який називав вчення Каліграфа «лютеранством і кальвінізмом», вмирає від апоплексичного удару в лазареті Троїцької лаври. По собі Каліграф залишив бібліотеку більше ніж у сто томів, серед них — твори Еразма Роттердамського, Йогана Франца Буддея, Баумейстера, Горация та ін. Книжки були розпродані, а решту майна загальною сумою один карбованець було віддано незаможній чернечій братії.

Потенціальні можливості кращих учнів Києво-Могилянської академії не могли повністю реалізуватись у розв'язанні проблематики офіційної ідеології. Такі етико-гуманістичні проблеми, як людина та її місце у світі, шляхи до щастя, боротьба добра й зла, розглядалися не у церковно-богословському, а у напрямку активно просвітницькому, тобто реальна людина з її прагненням до свободи і рівності стає в центрі уваги.

Реформаційні тенденції, традиції демократичного філолого-критичного читання «святих» текстів, ідеї вільнолюбства перебували у стінах Київської академії середини XVIII ст. не лише у «згорнутому» стані теоретичних курсів викладачів академії, а й впливали на формування світогляду вихованців, Г. Сковороди в їх числі, набували активних життєвих форм, розгортаючись у суб'єктивно-об'єктивній діяльності. Прагнення до перебудовування тогочасних людських відносин і послідовна критика їх, активне ігнорування панівних життєвих цінностей еднають кращих вихованців Академії, складають основу їхньої життєвої орієнтації.

ІНТЕРПРЕТАЦІЯ ОБРАЗУ Г. СКОВОРОДИ У ПОВІСТІ І. СРЕЗНЕВСЬКОГО «МАЙОРЕ, МАЙОРЕ!»

У статті розглядаються головні чинники формування першого в українській літературі художнього образу Г. Сковороди, а також момент започаткування жанру романтичної повісті, його значення для подальшого розвитку національної культури першої третини XIX ст.

Ізмаїл Срезневський разом із М. Максимовичем, О. Бодянським, М. Костомаровим і членами «Руської трійці» становлять ту плеяду національних діячів науки та культури, котрі на основі різнобічного дослідження та інтерпретації багатовікової української духовної спадщини заклали й розвинули засади романтизму в новому письменстві України кінця 20-х — початку 30-х років XIX ст.

Наша романтична проза, як і поезія та драматургія, починалась із фольклорних стилізацій, олітературнення народних історичних і фантастичних переказів, легенд, балад, казок тощо.

Сюжет повісті «Майоре, майоре!» Срезневський будує, використовуючи рукописні та усні оповіді про Г. Сковороду в поєднанні з уривками з творчої спадщини філософа й поета, авторським домислом.

Чому письменник звернувся до створення власне літературного образу Сковороди, коли серед українців, особливо слобідських, він був широко відомий? Яку мету ставив письменник, звертаючись до образу знаменитого попередника? Що нового додавав Срезневський цим твором до українського письменства?

Філософське, етичне вчення, життєва позиція Сковороди ще за його життя набули широкого розголосу і неоднозначного трактування. Поруч із об'єктивними судженнями, висновками поширювалися різноманітні чутки, сповнені здогадів, суб'єктивних тлумачень біографічних даних і навіть фантастичних домислів. Тому на початку XIX ст. І. Вернета, Гесс де Кальве в опублікованих спогадах про Сковороду не уникнули не тільки суб'єктивного трактування окремих біографічних та світоглядних фактів, а й домислів, запозичень з народних переказів. Оскільки ще не були опубліковані спогади М. Ковалинського про філософа, то ці перекази обростали новими чутками серед людей, які дедалі більше цікавилися творчою спадщиною, філософським і літературним світоглядом Сковороди, збирали його твори, вивчали, бажаючи використати його вчення для власної наукової та художньої діяльності. Орієнтація українських

письменників на досягнення та світогляд Сковороди заклала основи просвітницького реалізму в новому письменстві — як суто реалістичному, так і романтичному.

І все-таки, що цікавило І. Срезневського у постаті Сковороди як головного героя його повісті?

Демократизм переконань і вчення філософа, його незвичайний спосіб життя, тісний зв'язок із селянством, вплив на формування світогляду української інтелігенції кінця XVIII — початку XIX ст. — все це не тільки зацікавлювало творців романтичної просвітницької літератури, а й відповідало їхнім естетичним засадам. Власне тому І. Срезневський у 1830—40-х роках паралельно працює над науковими працями про Сковороду і художнім відтворенням його образу в повісті «Майоре, майорел!» (1836). Це перший прозовий твір в українському письменстві, де змальовано образ філософа (в поезії, зокрема байці, його відтворив П. Білецький-Носенко у творах «Мудрець да Старшина військовий», «Сковорода»). У цей час до думок Сковороди часто звертаються літератори, критики в теоретичних, публіцистичних працях, знаходячи в них опору для власних міркувань щодо сучасних їм проблем формування суспільного та естетичного світогляду українців. На цій суспільній та творчій позиції бачимо таких національних діячів, як В. Капніст, І. Котляревський, В. Каразін, В. Маслович, Г. Квітка-Основ'яненко, П. Гулак-Артемовський, Р. Гонорський, І. Ризький, Б. Хіждеу та ін. Як згодні сучасні літературознавці, вплив Сковороди позначився на світогляді не тільки старшої плеяди українських просвітителів, а й їхніх послідовників в особі М. Гоголя, І. Срезневського, Романа та Іллі Тимківських, М. Максимовича, О. Бодянського, М. Костомарова, П. Куліша, які підготували ґрунт для Т. Шевченка.

Вчитуючись у твори філософа й поета, вдумуючись у засади та особливості його життя, Срезневський бачив у постаті Сковороди не тільки ту особу, яка віддала себе всього для проповідання ідеалів добра, моральності вищої міри, людяності, гармонії між власним теоретичним ученням і його практичною реалізацією, а й гідного репрезентанта сучасних Срезневському ідеалів справді народного інтелігента, яких так треба було українській культурі. Письменник побачив у Сковороді духовну опору також для простого народу, що на жорстокому життєвому шляху навчався у філософа, водночас будучи його вчителем. Але Срезневський акцентує увагу не стільки на розкритті кровних зв'язків Сковороди з народними масами в духовному житті, скільки, виходячи з особливостей романтичного світобачен-

ня, на приватних сторонах. Тому він звертається до тематики народних переказів про особисте життя філософа, котре було не завжди зрозумілим.

Відштовхуючись від численних оповідей про Сковороду як просту людину, яка повинна мати сім'ю та жити, «як усі», письменник в основу конфлікту повісті кладе розповідь про одруження філософа й намагається через аналіз внутрішнього світу героя, зображення його почуттів дослідити зв'язок етичних і суспільних ідеалів Сковороди з життям. Особисте життя філософа, його вчення про щастя людини, споріднену працю під пером Срезневського зав'язуються в сюжеті твору в тугий вузол.

З канви повісті ми бачимо, що письменник не поділяв поширений певний час серед різних верств народу погляд на Сковороду як дивака, примхливу постать із аскетичними навиками. З цього боку твір Срезневського має полемічне спрямування проти апологетів різних чуток про філософа. На зібраних матеріалах про життєпис і творчість Сковороди письменник записує: «Ви хочете, щоб я розповів вам про Гр. Сковороду? Він дивак, дивіш, юродивий, мало не божевільний, як назвали його наші сучасні літературні судді, — він є всупереч їм предмет вашої цікавості? Не може не признатись, що це здається мені чимсь дивним».

Отже, Срезневський відкидає таке розуміння й трактування життя Сковороди. Він все-таки, спираючись на розповіді про втечу з-під вінця мислителя, розгортає даний факт у сюжет повісті, в якій трактує образ філософа набагато глибше, ніж в усних переказах, показує героя людиною, якій притаманні глибокі почуття любові до дівчини. Сковорода Срезневського — це постать, у якій беруть верх обов'язок, відданість улюбленій праці, місія народного філософа, гуманіста-просвітника над почуттям кохання, причому кохання не тільки за природою почуттів, а й певним чином з розрахунку (трагедійність образу Олени якраз у тому, що в ній постійно борються почуття кохання та обов'язку перед батьком з його житейською поверховістю). Не сприймаючи законів корисливого розрахунку у відносинах між людьми, Сковорода, як відомо, своє вчення спрямував на пропаганду високої моралі й просвітницьких ідей. Вони притаманні йому і як літературному героєві: у нього переважає громадське над особистим.

Власне, відштовхуючись від такого розуміння постаті філософа в історії формування суспільних і моральних поглядів українців, письменник будує сюжет повісті досить таки художньо переконливо, майстерно, постійно спираючись на особливості поглибленої психологізації образу ге-

роя, вмотивування його вчинків засобами поетики, композиції на основі романтичних естетичних засад. Для цього автор широко використовує метод аплікації твору уривками з трактатів Сковороди чи праць, які йому приписувалися й у яких розроблена морально-етична проблематика, що певною мірою відповідає ситуації, в яку потрапляє Сковорода в творі.

Живою, динамічною й тісно пов'язаною з діями філософа, його внутрішнім станом виступає природа, на лоні якої постійно відбуваються важливі для твору сцени, картини. Причому природа змальована не абстрактно за романтичними приписами, а локалізована й відома слобожанам як місця, де довгий час бував Сковорода. Пейзаж і інтер'єр, у повісті «Майоре, майоре!» виступають важливими засобами поглибленої психологізації образів Сковороди, Олени, Майора.

Романтично піднесеними, виразними й різноманітними виступають у повісті художні засоби творення образів — тропи, стилістичні фігури. Вони настільки колоритні, експресивні, що в окремих місцях розповідь набуває рис ритмічної прози.

Прагнення переконливо відтворити образ Сковороди та інших героїв у розвитку, змінах примушує Срезневського часто відтворювати портрети героїв у тій чи іншій ситуації. Причому знову ж таки вони зображуються на тлі пейзажу чи інтер'єру, які поглиблюють як їх розкриття, так і сприйняття дій, вчинків, описів читачем.

Розповідь ведеться в повісті від третьої особи, як каже А. Ковалівський, «мешканця Валоку»*. Такий композиційно-стилістичний прийом не тільки дає змогу письменникові вільніше трактувати зображувані факти, а й певним чином надає творові більшої переконаності, бо їх розповідає бачимо очевидець, людина, що добре, з перших рук знає про все. Причому, як стверджував у передмові до повісті А. Ковалівський, І. Срезневський не додавав від себе жодних вигаданих фактів, а тільки повністю відтворив відомі на Харківщині розповіді про Сковороду та його взаємини з місцевими людьми, зокрема про весілля.

Письменник часто зацікавлює читача, приковує його увагу до об'єкта розповіді чи зображення. Для цього він застосовує відомий прийом словесного штамп на кшталт «Дивна була з Григорія Савича людина», «А подивилися б ви на цього мандрівця», «І блукає він, не зазнаючи вели-

ких злиднів, не розуміючи інших, блукає — звідкіля-небудь куди-небудь» тощо.

Якщо на початку повісті автор при створенні портрета Сковороди більш схематично й однобічно його малює, то пізніше надає перевагу художньому зображенню. Наприклад: «А подивилися б ви на цього мандрівця. Сухий, блідий, довгий: губи пожовкли, немов потерлися; очі блищать то гордістю академіка, то придуркуватістю жебрака, то безневинною простодушністю дитини; хода й постать поважні, розмірені, але тут же до речі й не до речі й дивна гримаса, й дивний вибрик. А послушали б ви його. Почав він казати, — казати вмів й любить і каже інколи, як добрий українець, але зате вмів й поморочити й інших, і себе з ними вченістю й розумом, і побожністю, й часто викрутами настирливого прохача. Але він є добрий, і чесний, і щирий» (56—57).

Лікуючи батька Олени Майора, Сковорода відчуває, що він поступово закохується в дівчину, не байдужу й прихильну до нього, хоча намагається геть відігнати цю думку від себе, зумисне не відповідати взаємністю Олені. Та тепле, чуйне й щире ставлення її та батька до нього, бажання дівчини навчитися власне в Сковороді грамоти (це була своєрідна зачіпка, щоб допомогти Григорію Савичу побороти страх і невпевненість у стосунках з дівчиною) поступово пробуджують у ньому почуття несміливого, сором'язливого кохання, котре пізніше заволодіє Сковородою по-юнацьки всевладно.

Ось як малює письменник портрет філософа перед першою лекцією для Олени: Сковорода перед нею причепурився, поголився, розчесав голову, змінив білизну, вичистив свиту, зграбніше підв'язав пасок. А після лекції філософ зразу подався в поле, аби пограти на флейті «Жовтобоку пташку». Після такої важливої для молодих лекції Сковорода починав почувати себе вільніше й вже після п'ятої слухав розповіді Олени «спершу звисивши голову, потім підводив її усе вище, вище, потім почав крадькома поглядати на Олену Павлівну. Тільки дивитись їй просто в обличчя він ще не наважувався, врешті наважився, підвівся, але побачив безвинний, добрий, милий погляд Олени Павлівни й подумав: та вона дивиться, як і всі люди! Далі він дивився на неї, дивився їй просто у вічі, як на Майора, як у вічі Майорові» (81).

Заглиблюючись у психологізацію образу Сковороди, особливо висвітлюючи зародження та розвиток його кохання до Олени Павлівни, Срезневський стверджує, що Григорієві Савичу були притаманні всі почуття людини. Він на-

* Срезневський І. Майоре, майоре! — Х., 1930. Далі у тексті вказано сторінки цього видання.

магається переконливо довести, що філософ міг би сповна досягти сімейного щастя, одружившись з набагато молодшою дівчиною, але це щастя було б коротким як для нього, так і для неї, бо надто вони відрізнялися в думках про життя, щастя, сім'ю і призначення чоловіка та жінки на господарстві, у суспільстві. Бажання Сковороди не допустити страждань близької, коханої людини через розбіжність у світогляді незабаром заставляє його вдатися, переборовши психологічні потрясіння (хворобу Майора, освіченість у коханні дівчини, поради священника обов'язково одружитися з Оленою), до крайнощів: втекти з-під вінця.

Перш ніж зробити цей крок, Сковорода перевіряв глибину й силу власних почуттів, відлучаючись від хати Майора, від Олени, щоб, врешті, повернутися, бо зрозумів, що це вже понад його силу. Але все-таки він, вкотре зважуючи своє становище, вік, свою громадську позицію, потребу нести людям вчення (хочу бути старцем і більш ніким і нічим!), примушує себе зробити справді жертвний крок, такий потрібний для молодой, красивої, здорової дівчини — Олени, яку кохає й бажає їй добра, щастя, радощів тільки з такою самою молодого парою, як вона.

Обряд вінчання почався. Ніколи, ніколи не бачили глядачі чогось подібного.

І священник узяв за руку спершу молодого й потім він узяв за руку молоду.

— Чи з доброї волі з'єднуєте ви руки свої? Григорій Савич здригнувся і вирвав свою руку з руки священника.

Він біжить до вітаря, він вклоняє коліна перед царськими вратами. Чути голос його:

— Господи! Я, аз грішник перед лицем твоїм! Помилуй мя! — І стогони вирвалися із схвильованих грудей його (с. 118)...

Коли через певний час у Харкові вінчалася Олена з молодим, вродливим і багатим нареченим, Григорій Савич, присутній при цьому, «молився про щастя Льоні. І його молитву почуто...» (119).

І. Срезневський, на наш погляд, в ідейному плані художньо розвинув вчення Сковороди про щастя на прикладі його фактичного та уявного чи домисленого народом життєпису. Сковорода за походженням, переконаннями, освітою, суспільною та моральною позиціями дійшов висновку, що кожна людина має право на щастя, здобуваючи його своїми природними даними, спорідненою працею. Цей демократичний висновок письменник хоче підтвердити біографічними даними, говорячи, що він «був сиротою і втік від родичів», але, здобувши знання, вирішив віддавати їх для

блага таких простих людей, як сам, лікуючи їх, навчаючи та освічуючи. Філософ хоче бути для цього тільки старцем («Цей стан саме по мені», — говорить він). А на докори Майора, навіщо він стільки навчався, щоб не мати зиску від знань, відповідає: «Не неосвіченість є диплом на старцтво, як наука не є диплом на становище у пошані суєти світу» (с. 103).

Олена ж, хоч і донька збіднілого пана, проти Сковороди — багачка, отже, не пара йому. Тому він певен, що за своїми переконаннями, статками, віком не зможе забезпечити їй щастя, хоча й кохає її щиро, вперше в житті й востаннє. Ці об'єктивні причини заставляють Сковороду відмовитися від такого примарного (на його погляд) щастя і не відмовитися від власного розуміння суті справжнього щастя, реалізованого в праці та служінні для просвіти народу. Дівчина, впевнений філософ, буде щасливою, бо її приземлене розуміння щастя зможе задовольнити будь-який парубок, тільки б мав він матеріальні статки, що й збулося незабаром.

Просвітницьке, гуманістичне трактування категорії щастя Сковородою, як відомо, прийняте українськими митцями XIX ст., зокрема І. Котляревським, Г. Квіткою-Основ'яненком, І. Срезневським, Т. Шевченком.

Романтично посилюючи зображення героя твору за допомогою природи, зокрема краєвидів Валківщини, письменник часто звертається до контрастного зображення: збуджений стан душі, намагання вгамувати почуття кохання до Олени — на тлі чарівної, глибокої й темної ночі; тривогу за пропалими Майором і Оленою — на тлі розбурханої нічної хурделиці.

Використовуючи антитезу, Срезневський не тільки поглиблює зображення внутрішнього світу Сковороди, а й творчо використовує надбання фольклорної поетики. З неї він запозичує сталі епітети, метафори, метонімії, порівняння та інші тропи. Образи Сковороди, Майора, Олени також відповідають фольклорним образам доброго, скромного, але хитруватого, дрібного пана та його працювитої красуні-доньки, яка вміє шанувати старших, сусідів, слуг. Це — дівчина-панянка, зрідні Квітчині Марусі, але більш практична в житті.

Не уникає Срезневський і бурлескної манери художнього творення. В картині зображення розпачу Григорія Савича, який під час завірюхи задрімав, і в цей час кудись зникла Олена в пошуках батька, він з переляку та тривогою допитується в слуг, чи не знають вони, де Олена, латинською

та німецькою мовами, що виглядає не стільки комічно, скільки недоречно. Тут письменник віддав данину традиції українського бурлескного письменства, зокрема підпав під вплив свого вчителя та старшого приятеля — І. Котляревського, але він явно програв, не врахувавши природу жанру.

Відчувається на поетиці повісті й вплив просвітницького моралізаторства, коли автор вустах Майора засуджує довільне трактування спадщини філософа О. Хіздеу: «Годі, годі, Григорію Савичу! Інша річ є звані, інші — обрані! Прийде й твій час. Пізнають тебе, оцінять тебе, ще й набрешуть, аби прославити. Який-небудь біглий молдаванин без сорому почне розповідати про тебе вигадки, видавати ж твої твори за свої власні фантазії, аби могли порівняти тебе з Сократом, або з кимсь подібним! Така вже ваша доля, панове філософи, як ти там розповідаєш... Спершу обрешуть, а там і правду скажуть. А правда за тебе ж» (с. 74).

Як стверджував А. Ковалівський, І. Срезневський для своєї повісті запозичив мандрівний сюжет про втечу нареченого з-під вінця, заповнивши його матеріалом про Сковороду. На наш погляд, дослідник твору Срезневського має рацію, бо перед письменником-романтиком стояло завдання не так подати життєпис філософа, його характер, як зобразити Сковороду національним героєм-інтелектуалом, своєрідним провідником просвітницького Відродження на Україні, натхненником нової генерації національної інтелігенції, звичайно, на засадах романтичного письменства, причому письменства на національному ґрунті. Своєю повістю Срезневський започаткував жанр романтичної біографічної повісті у нашій новій літературі, урізноманітвивши її жанрове розмаїття. З цього погляду твір має неабияке історико-пізнавальне значення в нашій культурі, зокрема сковородинознавстві.

Як би там не було, письменник не принизив і не применшив позитивні якості вчення, характеру Сковороди, зобразивши життєствердний образ народного філософа, його принципову життєву та суспільну позиції, людинолюбство, щедрість душі та працелюбність, тісний зв'язок із широкими верствами народу і любов цього народу до свого вчителя.

Хоча повість не претендує на вичерпне біографічне полотно, в ній переконливо відтворені внутрішня краса філософа, його доброта, розум, людяність. Твір заперечує поширені нісенітничі навколо життєпису філософа, утверджує вищість його благородних почуттів, свідому відданість ідеї переваги служіння громаді над особистими справами. Ця

ідея не розвивається в творі як данина класицистичній теорії, а виступає історичною правдою, художньо переконливо відтвореною.

О. О. ПОТЕБНЯ І Г. С. СКОВОРОДА

У статті проводиться думка, що вплив Сковороди допоміг Потебні в розробці проблем мови і народної творчості.

Интерес до творчості Г. С. Сковороди особливо зростає в другій половині XIX ст. Наслідком цього є не тільки нові дослідження про мислителя, а й засвоєння та переосмислення його прогресивних ідей. Досить згадати яскравий виступ на захист Сковороди М. Костомарова, статті та висловлювання про нього П. Житецького, М. Коцюбинського. Найбільш пройняті чуттям історизму оцінки Івана Франка, на думку якого Сковорода є найвизначнішим «духовним діячем» XVIII ст., «цілком новим явищем» в українській культурі з погляду освіти, щирости поглядів і глибини думок. Цікавився Сковородою й видатний український мовознавець О. О. Потебня, світоглядні засади творчості якого формувалися під впливом філософських позицій мислителя.

О. О. Потебня навчався і працював у Харківському університеті, відкриття якого, на думку деяких учених минулого століття, було підготовлено багаторічною творчою діяльністю Сковороди. Крім того, як зазначав Г. Данилевський, перші з тих, хто вніс гроші для заснування Харківського університету, «були переважно непомітно підготовлені до цього: це були або *учні*, або *близькі знайомі* та *друзі* Сковороди»¹.

Виявляючи інтерес до історії української культури, О. О. Потебня вивчав творчість свого земляка, часто цитував його. Ученому імпонували уважне ставлення Сковороди до мови, народної творчості, його гуманізм. Не без впливу мислителя саме розробкою цих проблем Потебня посів помітне місце в історії культури свого народу. Учень Потебні М. Халанський писав: «В історії власне харківського культурного життя він (Потебня.— Авт.) своєю чарівністю, ореолом своєї слави нагадує відомого місцевого філософа минулого століття, «українського Сократа» Сковороду, думки якого любив цитувати покійний»².

Як повідомляє М. Сумцов, «філософія Сковороди з'явилася у яскравому освітленні, в блискучім тлумаченні Потебні, причому влучно були підкреслені деякі національні властивості Сковороди в мові та мисленні»³.

© А. І. Колодна, А. М. Колодний, 1992

ISBN 5-12-002850-0. Сковорода Григорій ..., Київ, 1992

215

1878 р. на одному із засідань історико-філологічного товариства О. О. Потебнею була зроблена доповідь, присвячена творів Г. С. Сковороди «Змій Ізраїльський», з яким учений ознайомився в рукопису. Мислитель порушує тут чимало філософських проблем: про світ, природу, матерію та форми її існування, про Біблію та її місце у пізнавальному процесі тощо. У цьому ж 1878 р. О. О. Потебня прочитав лекцію про Г. Квітку-Основ'яненка. В ній він, порівнюючи письменника зі Сковородою, назвав останнього «знаменитою людиною України».

Невеличка згадка про Г. С. Сковороду є також в праці ученого-лінгвіста «До історії звуків»⁴. Тут Потебня знову посилається на сквородинівський рукопис «Змія Ізраїльського». Згадується філософ також у деяких працях вченого, опублікованих після його смерті. Це, зокрема, «Чорнові замітки про Толстого і Достоевського» та «Із записок з теорії словесності».

На відміну від тих, хто бачив Сковороду як особу зі специфічними поведінкою й поглядами, О. О. Потебня підходив до нього саме як до мислителя, вченого. Тут він складав приймний виняток серед дослідників спадщини свого земляка, про яких з жалем писав Д. Багалій: «До останнього часу на твори Г. Сковороди звертали мало уваги навіть фахівці-дослідники: всі цікавилися не стільки його творами, скільки його особою і життям»⁵.

Підкреслимо те, що О. О. Потебня цікавився творчою спадщиною Сковороди не тільки задля допитливості. Справа в тому, що видатний український мислитель висунув думку про образотворчу функцію мови, яка сприяла подальшому вивченню мовних явищ. Як в кожному явищі природи і суспільства, так і в мові Сковорода розрізняв матерію і форму, явище і сутність. Мислитель звертав увагу на те, що ім'я — лише умовний знак, який прямо не пов'язаний із позначуванним предметом. За словесним знаком, який має тілесну, матеріальну природу, треба вміти бачити його значення, яке є нематеріальним, духовним, невидимим. При користуванні словами ми вживаємо тінь замість тіла, знак замість речі [2, 2, 267].

Виходячи з того, що думка та її словесне вираження можуть не збігатися, а сутність — маскуватися, філософ радив не покладатися на «словесне павутиння». Він вимагав всяку справу і слово досконало розкусити, «обрести в нем корну и зерна». Саме в незбігові мови й мислення, а звідси у можливості висловлювати одну й ту саму думку у різних словесній формі і за допомогою різних образотворчих за-

собів Сковорода вбачав одну з причин виникнення притч, прислів'їв, приказок та образів.

У філософа «фігурний род» вираження абстрактних ідей нічого ірраціонального, містичного не містить. Усі перераховані ним зображувальні засоби мають раціональну основу. Символізм як спосіб подання мислителем своїх філософських ідей деякі дослідники прагнули розглядати як символізм мислення Сковороди. Зокрема, відомий український історик філософії Д. Чижевський зазначає, що філософський стиль Сковороди — це своєрідний поворот філософського «думання від мислення в поняттях до мислення в образах та через образи... Сковорода пристосовує скарб філософської термінології до свого стилю думання: поняття стають символами»⁶.

По-іншому оцінив цю сторону творчості Сковороди О. О. Потебня. У своїй праці «До історії звуків» він опирається на вчення Сковороди про дві натури щодо теорії пізнання сутності. Вчений звертає увагу саме на сквородинівську думку про те, що сутність і явище не збігаються, а сутність («иста») пізнається через її символи, які містяться в природі і творіннях людської думки.

О. О. Потебня конкретизує це положення при розв'язанні проблеми структури слова в зв'язку зі структурою мислення. Він заперечує символізм звуків як причину зв'язку звукової сторони слів з їх значенням, відкидає думку, що звуки мають самостійне, незалежне від слова значення. Не зовсім правильно, пише він у праці «Думка і мова», твердити, «що А — загальний вираз рівномірного, тихого, ясного почуття, спокійного спостереження, але разом і дурного дивування, У — прагнення суб'єкта віддалити від себе предмет, почуття протидії, страху і т. д., а І, навпаки, — вираження бажання, кохання, прагнення наблизити до себе предмет, асимілювати його сприймання». На основі цих міркувань О. О. Потебня приходять до висновку: «Не чути про жодне з подібних порівнянь, яке б мало хоч якийсь науковий характер: вони, як здається, можуть бути необхідні і переконливі тільки для того, хто порівнює»⁷.

Проте О. О. Потебня не обмежується критикою припущення про самостійне значення звуків, а й прагне знайти раціональні коріння цього припущення: «Можна думати, що звук осмислюється не відразу: тільки в міру того, як він вживається з відомим значенням слова, людина відкриває в ньому необхідність поєднання його з саме такою, а не іншою думкою»⁸.

Звуковий комплекс і смисловий зміст слова, на думку вченого, поєднуються через внутрішню форму. Саме остан-

ня й є найближчим етимологічним значенням слова або тим способом, через який виражається зміст. Внутрішня форма, або уявлення, символ, засіб порівняння і роблять слово поетичним. Відсутність чи втрата уявлення ведуть до втрати поетичності.

Образ, образне слово не є якоюсь примхою чи розкішшю, спрямованою на ігнорування необхідності, а є однією із закономірностей розвитку мови, що розвивається від конкретності, образності до загального, безобразного. Ця закономірність, на думку О. О. Потебні, свідчить про те, що «всі значення в мові за своїм походженням образні, кожне з плином часу може стати безобразним. Обидва станні слова — образність і безобразність — однаково природні»⁹.

Усе це свідчить про те, що, діалектично осмислюючи наявність двох видів слів, О. О. Потебня розумів умовність поділу їх на «образні» і «безобразні», бачив їхні взаємопереходи як у процесі етимологічного розвитку слів, так і в художньому контексті.

Продовжуючи традиції Г. С. Сковороди, О. О. Потебня обґрунтовує положення про реалістичну основу символів і художніх образів у фольклорі. На його думку, символи і художні образи в народній поезії мають основою умови матеріального, економічного життя суспільства і здебільшого пов'язані або із землеробством, або з мисливським побутом. Саме останнім учений пояснює зв'язки символічних виразів. Так, символом сімейства є вираз «Узнати, розвідати, знайти гніздо», символом сватання — «Впіймати звіра». Більшість же символів народної поезії бере початок від виробничого життя землеробів. Так, від значення пари коней або волів в одній запряжці виникло значення слова *супряга*, рос. *супруги*.

Землеробство і мисливство зумовлюють те, що основна група символів ґрунтується на спостереженнях над навколишньою природою і певних поглядах на природу первісної людини. Цим самим Потебня підкреслює матеріальну, земну основу народної фантастики.

Виходячи з тези про спільність структур слова і поетичного твору як методологічного принципу, О. О. Потебня робить висновок, що мова і кожне слово аналогічні мистецтву не лише за природою, а й за способом сполучення. Результатами наукових пошуків ученого в цьому напрямі стали його лінгвістична концепція сутності художньої творчості, з'ясування ним процесу виникнення поетичних творів.

Учення Сковороди про символи через Потебню і потеб-

ніанство мало вплив на дальший розвиток не лише галузей мовознавства, а й естетики.

Г. С. Сковорода, за оцінкою І. Я. Франка, був «першим глашатаєм глибокого гуманізму» на Україні. Саме гуманізм став основним принципом його світогляду. Для Потебні Сковорода не «сумний аскет, який щохвилини згадує про годину смерті і цим отруює собі життя», а філософ-життєлюб, який, як і його попередники Епікур, Гораций, Сенека, вчив, що жити — значить бути веселим та кмітливим. Радість серця досягається лише прагненням до непійманої «пташки» — істини, «исти».

Важливу частину методологічних засад наукової спадщини О. О. Потебні становить розв'язання ним проблеми «Народ і особа». Тут учений близький до думок Г. С. Сковороди, висловлених ним з цього питання. Так, він схвально ставиться до критики Г. С. Сковородою «панської умовності», яка знаходить вираження в думці, що «простий народ є чорний», а тому між ним і «білими» панамі існує природна прірва. Тоді виникає питання: «Як із «чорного» народу могли вилупитися «білі» пани?»

О. О. Потебня йде далі Сковороди в розумінні причин соціальної нерівності. Саме здогад про економічну зумовленість останньої спонукав вченого вступити в полеміку з Л. М. Толстим, який вважав, що наука і мистецтво «виговорили собі право бездіяльності і користування чужою працею»¹⁰. О. О. Потебня зазначає, що право бездіяльності споконвіку захоплювалося не людьми науки, а людьми сили, і що «сам Толстой має стільки-то десятин землі не тому, що він письменник».

Г. С. Сковорода мужньо підняв голос протесту проти духовних та світських феодалів, які прагнули утримати трудящі маси у стані духовної сплячки, жорстоко переслідували всілякі прояви критичної думки. Він кидав гнівні слова на адресу душителів вільної думки: «Весь мір спит... Да еще не так спит, как о праведникъ сказано: «Аще падет, не розбіється...». Спит глибоко, протянувшись, будто ушиблен об нея. А наставники, пастушья Израїля, не толко не пробуживают, но еще поглаживают: «Спи, не бойся! Мѣсто хорошее, чево опасаться?»» [2, 1, 136]. О. О. Потебня не раз звертається до сквородинівського розуміння думки «народ спить». Йому є близьким наголошення на тому, що цей сон не мертвий, бо як же мертва матерія може народити живих дітей? О. О. Потебня розуміє і підтримує це сквородинівське положення, вбачаючи в ньому визнання творчої сили народу, яка не може реалізуватися за даних історичних умов.

Як і Сковорода, учений-філолог високо цінить народний геній у поетичній творчості. На противагу теорії «аристократичного джерела» народної творчості він розкриває масове народне начало в фольклорі та мові. Відкидаючи поширену в сучасній йому етнографії і фольклористиці думку про те, що «цивілізація і народна поезія протилежні і несумісні» (П. Куліш, М. Пипін), він показує їхню єдність, спорідненість. Професійна творчість окремих письменників та художників, на думку Потебні, стала можливою тільки завдяки тому, що народ створив певні матеріальні й духовні цінності, які є основою цієї творчості. Тому треба відмовитися від панської зневаги щодо народу і його творчого потенціалу.

Продовжуючи просвітницьку традицію Сковороди, О. О. Потебня ставить питання про необхідність зробити досягнення науки та мистецтва надбанням широких народних мас. Одним із перших серед українських мислителів він ставить питання про необхідність підняти народні маси до рівня гармонійно розвинутих особистостей.

Співзвучними є думки двох визначних мислителів України й у питанні про роль особи в історії, її відповідальність перед народом. Діяльність народних мас, твердить О. О. Потебня, створює необхідні умови для піднесення особи. Оскільки інтереси роду вищі від інтересів виду, то саме історичні особи повинні служити середовищу, яке їх піднесло.

У творах Сковороди і Потебні знаходимо цікаві думки про те, що наука повинна бути пов'язана з життям, практикою. Без цього вона не зможе стати корисною. Але, як зазначає Потебня, «учений в більшості випадків поставлений матеріальними умовами свого життя в необхідність шукати лише другорядні причини»¹¹

О. О. Потебня продовжує скovorodinivську критику догматизму релігії, його гальмівної ролі щодо процесу творчості. Зокрема, він пише: «Вільній творчості немає місця в середовищі, де думка зв'язана обов'язковими віруваннями, скута догматами і залякана релігійними страхами... Людська творчість... розквітає тільки на ґрунті внутрішньої свободи духу»¹². Внутрішнє рабство думки, її закріпачення якою-небудь ідеєю, що визнається за незаперечну істину, негативно впливають на мистецтво. Свобода вимагає не лише ліквідації зовнішнього тиску, а й звільнення розуму митця від побічних впливів, передсудів епохи.

Як гуманіст, Г. С. Сковорода виступав проти національної нерівності. Характерним для нього є також почуття великої поваги до інших народів. Тлумачення Потебнею на-

ціональної проблеми своїм ідейно-політичним спрямуванням співзвучне з думками Сковороди. Вчений бореться проти оборонців великодержавницької політики царського уряду, які не визнавали права розвитку за українською мовою нібито як такою, що отупляє народ, гальмує його культурний розвиток. Він обстоює думку, що кожна національна мова за сприятливих соціально-економічних умов задовольняє потреби свого народу. В рецензії на збірник «Народные песни Галицкой и Угорской Руси» О. О. Потебня вказує, що «немає мови і наріччя, які не були б здатні стати знаряддями необмежено різноманітної і глибокої думки».

Учений зазначає, що насильна денаціоналізація шкідливо позначається на культурному розвитку народу. На його думку, для народу, який насильно денаціоналізується, уже сама «інтелектуальна і моральна підлеглість створює ряд несприятливих умов існування»¹³. Дослідження проблеми націй та їх розвитку О. О. Потебня переносить «на ґрунт таких документів людських думок, почуттів і настроїв, як дані мови»¹⁴, пов'язавши її вирішення з проблемами філософського характеру.

Учений відкидає гумбольдтівську містичну основу мови та народу — об'єктивний дух. Кожний народ, кожна нація обведені «колом своєї мови і вийти із цього кола може, тільки перейшовши в інше»¹⁵. Мова розглядається ним як певна система прийомів мислення, пізнання. Кожна нація пізнає світ, суспільство відповідно до цих прийомів. Тільки так світ пізнається всебічно. Виходячи з таких положень, О. О. Потебня приходять до висновку: заміна всіх мов однією, ліквідація націй і утворення однієї приведуть до гальмування думки і пізнання тому, що «як неймовірна точка, з якої видні були б всі сторони речі... так само неможлива всеосяжна, безумовно краща народність. Якщо б об'єднання людства за мовою і взагалі за народністю було можливим, воно було б загибеллю для загальнолюдської думки, як заміна багатьох почуттів одним, хоч би це одне було не дотиком, а зором. Для існування людини потрібні інші люди, для народності — інші народності. Послідовний націоналізм є *інтернаціоналізм*. Як небагатьма знаками виражаються нескінченні числа і як немає мови і наріччя, які не були б здатні стати знаряддями безмежно різноманітної та глибокої думки, яка, однак, ніколи не зможе зрівнятися з пізнавальним, так всяка народність, хоч би і нижча, а ргіогі здатна до безмежного розвитку»¹⁶.

Оскільки кожний народ, кожна нація вносить свою частку в розвиток загальнолюдської духовної культури, то всі народи, на думку О. О. Потебні, зацікавлені у спілкуванні

між собою. Вчений доводить (і тут його думки співзвучні зі Сковородою), що втрата національних особливостей відбувається не в результаті спілкування з іншими націями, а тому, що «народність буває поставлена в неможливість з достатньою енергією відповісти на ці впливи, оновляти свій зміст, удосконалювати свої засоби сприймання»¹⁷, тобто головну причину денационалізації треба шукати в політичному становищі нації.

Таким чином, філософські погляди Г. С. Сковороди знайшли конкретизацію і подальший розвиток у творчій спадщині О. О. Потебні, а через неї мали величезний вплив на ідейне спрямування мовознавчої та естетичної думки в Україні в наступні епохи.

¹ Основа.— 1861.— № 8/9.— С. 69.

² Халанский М. Е. Памяти Потебни // Сб. Харьк. ист.-филол. о-ва.— 1892.— № 4.— С. 13.

³ Цит. за: Айзеншток І. Потебня і українська література // Шляхи мистецтва.— 1921.— № 2.— С. 27.

⁴ Потебня А. А. К истории звуков русского языка.— Воронеж, 1876.— С. 24—25.

⁵ Киевская старина.— 1894.— Т. 10/11.— С. 272.

⁶ Чижевский Д. Філософія Сковороди.— Варшава, 1934.— С. 26.

⁷ Потебня А. А. Мысль и язык // Полн. собр. соч.— Одесса, 1926.— Т. 1.— С. 133.

⁸ Там само.— С. 84.

⁹ Потебня А. А. Из записок по теории словесности.— Харьков, 1905.— С. 202.

¹⁰ Потебня А. А. Черновые заметки... о Л. Н. Толстом и Достоевском // Вopr. теории и психологии творчества.— 1914.— Т. 5.— С. 272.

¹¹ Потебня А. А. Из записок по теории словесности.— С. 112.

¹² Овсянко-Куликовский Д. Н. Воспоминания.— Пг., 1923.— С. 185.

¹³ Потебня А. А. Реченія на сборник «Народные песни Галицкой и Угорской Руси, собранные Я. Ф. Головацким» // Зап. Акад. наук.— 1880.— Т. 37, кн. 1.— С. 93, 96.

¹⁴ Мирный труд.— 1902.— Кн. 2.— С. 180.

¹⁵ Потебня А. А. Из записок по теории словесности.— С. 27.

¹⁶ Записки Академии наук.— 1880.— Т. 37, кн. 1.— С. 301.

¹⁷ Там само.— Т. 34.

АКАДЕМІК О. І. БІЛЕЦЬКИЙ ПРО Г. С. СКОВОРОДУ

У статті розглядаються етапи осмислення акад. О. І. Білецьким ідейно-художнього значення творів Г. С. Сковороди та їх місця в історії української культури.

Серед інтересів видатного радянського вченого-літературознавця академіка Олександра Івановича Білецького (1884—1961) помітне місце посідає осмислення ідейно-ху-

дожнього значення та місця в історії української культури творчості Григорія Сковороди. До особи поета і філософа XVIII ст. учений звертався як у спеціальних працях, так і принагідно в кількох інших більших чи менших синтетичних оглядах розвитку української літератури і літературознавства.

Чи не вперше до повнішого показу життя і творчості Сковороди звернувся О. І. Білецький під час укладання «Хрестоматії давньої української літератури (до кінця XVIII ст.)» для студентів філологічного факультету вузів, яка витримала три видання (1949, 1952 рр. і посмертне 1967-го). Як звичайно у таких посібниках, упорядник умістив стислу довідку про Сковороду, потім 8 поезій із «Саду божественных пѣсней», 5 інших віршів, у тому числі знаменитий «De libertate» («Про волю»), 2 фабули, або віршові байки, передмову і 14 прозових байок із збірки «Басни харьковскія», а також 5 уривків із філософських творів. Наведені тексти упорядник подав за тоді найавторитетнішими виданнями — «Сочинения Г. С. Сковороды, собранные и редактированные проф. Д. И. Багалием» (1894) та «Собрание сочинений Г. С. Сковороды под редакцией В. Бонч-Бруевича» (1912). У посмертному, третьому, виданні хрестоматії, тексти подані за академічним виданням творів Сковороди в двох томах (1961). Немає потреби доводити, що до хрестоматії відібрані кращі взірці творчості письменника і філософа, рекомендовані, до речі, і програмою з історії української літератури для вузів.

Згаданими доживтєвими виданнями скористався О. І. Білецький і при написанні монографічного нарису «Г. С. Сковорода» до першого тому двотомної «Історії української літератури» (1954). Зауважимо, що всі розділи «Літератури доби феодалізму», крім давньоруської, також написані О. І. Білецьким — одним із найавторитетніших медієвістів-літературознавців на Україні. Отже, нарис обсягом мало не аркуш був логічним завершенням роздумів академіка про шляхи розвитку давнього українського письменства в такому солідному виданні.

У нарисі О. І. Білецький, хоч і не був першопрохідцем у вивченні життєвого і творчого шляху філософа (згадаймо такі попередні монографічні праці, як «Григорій Саввич Сковорода. Жизнь и учение» В. Єрна (1912), «Український мандрівний філософ Григорій Савич Сковорода» П. Клепатського (1920), «Український мандрований філософ Гр. Сав. Сковорода» Д. І. Багалія (1926), не кажучи вже про безліч матеріалів у періодичній пресі, серед яких виділяються статті П. Пелеха, А. Ковалівського, П. Тичини,

© Н. Д. Микитась, 1992

П. Попова та ін.), подав у міру вимог і обсягу видання сконденсований огляд життя і духовної спадщини Сковороди, його суспільно-політичних, філософських і педагогічних поглядів, а головне — стислий аналіз байок, поетичних творів, характеристику стилю та мови філософа і письменника. Згодом цей нарис увійшов без змін до першого тому Зібрання праць у п'яти томах О. І. Білецького, яким і будемо користуватися у даній статті.

У коротких біографічних відомостях звернено увагу на педагогічну діяльність просвітника, його істотні нововведення щодо викладання теорії «піітики» за новою, силабо-тонічною, системою, що набувала громадянства й у російській літературі, а також викладання «добронравія» у Переславському і Харківському колегіумах. Автор згадує підручник Сковороди, втрачене, на жаль, «Разсужденіе о поэзии и руководство к искусству оной» і «Начальную дверь ко христіанскому добронравію», автограф якої хоч і втрачено, але збереглося кілька списків. Трактати, особливо останній, мали, на думку вченого, цілком світський, новаторський характер, що викликало різке невдоволення догматичної влади. Змушений залишити офіційну викладацько-освітню діяльність, Сковорода «обрав для себе життя незалежного мандрівного вчителя, виконуючи на Україні своєрідну роль «мандрівного університету»¹.

Таку тезу про Сковороду як «мандрівного філософа» та «мандрівного університету», що її проводив вчитель та соратник Білецького Д. І. Багалій, учений неодноразово повторював і в інших працях. Він говорив, що кращі сили української інтелігенції та широкі народні маси прихильно ставились до «філософа в сірій свиті», який мандрував з палицею та кількома книжками у торбі. Особисте життя Сковороди було протестом проти феодального суспільного ладу, таким же протестом сповнені і його філософські та художні твори.

Розповівши історію написання та про посмертну публікацію творів Сковороди, автор стверджує, що той був добре обізнаний з античною філософією Сократа, Платона, Арістотеля, Епікура, яка докладно вивчалась у Києво-Могилянській академії, а також з творчістю своїх безпосередніх попередників — співвітчизників Феофана Прокоповича, М. Ломоносова, А. Кантемира, М. Новикова. Однак у постійному шуканні істини і взагалі філософському розвитку Сковорода йшов своєрідним шляхом. О. І. Білецький говорить про думки філософа про Бога, природу і вічність матерії, про біблійні образи, що їх названо лише символами та алегоріями у трактуванні Сковороди.

Важливо, що О. І. Білецький вже тоді не відкидав і не заперечував ідеї Бога у Сковороди, як це робили ортодоксальні дослідники з їх вульгарною соціологізацією, називаючи концепцію філософа пантеїстичною, яка хиталася між матеріалізмом та ідеалізмом. «Він матеріаліст, коли стверджує вічність матерії, об'єктивність і реальність природи, нескінченну зміну форм її існування», — пише про філософські погляди Сковороди автор. — Разом з тим він стає на позиції ідеалізму в своєму вченні про два «начала», з яких складається світ: зовнішнє — матерію і внутрішнє — ідеї». Духовне начало, на думку філософа, панує над матеріальним, бо ідея — це справжня дійсність, а матерія — лише відбиток тієї внутрішньої ідеї.

З етичних поглядів Сковороди О. І. Білецький виділяє розуміння філософом мети людського існування — щастя, яке полягає в душевному спокої людини, пізнанні власних здібностей й відповідно «сродності» її життя і праці. Коли така гармонія існує, то і щастя є. Натомість матеріальні блага, розкіш, пошесті не становлять щастя; щастя не треба шукати в потойбічному світі — «поздно чересчур завтра жить — живи днесь». Отже, підсумовує вчений, філософія, або «любомудріє», за Сковородою, — це постійне шукання істини і саме її шукання вже є щастям. «Сила Сковороди — у критиці тогочасного ладу, в різних виступах проти панівного класу, його моралі. Слабкість — у позитивній програмі, яка не йде далі проповіді «самопізнання», «добродесності» і «сродного труда»². Згадує О. І. Білецький і про постійну мрію філософа — світле майбутнє людства, про «горню республику» — країну любові, досконалого миру та свободи, в якій не буде тиранів і гнобителів, брехні і розбрату. Здається, з такою думкою погоджуються й інші дослідники філософських поглядів Сковороди, вони співзвучні й сьогоденню.

Як згадувалося, з філософськими творами Сковороди вчений тісно пов'язує й аналіз його художніх прозових і віршових творів. О. І. Білецький вважає Сковороду зачинателем жанру байки в давній українській літературі, правда, згадує і твори його попередників, зокрема байки в «Апокрисисі» Христофора Філалета і казаннях Антонія Радивиловського. Учень О. І. Білецького В. І. Кречетень в оповіданнях Радивиловського розшукав понад 20 байок. Із тридцяти байок збірки «Басни харьковскіє» у нарисі Білецького більш докладно розглядаються байки Сковороди «Голова и Тулуб», «Оленица и Кабан», «Пчела и Шершень» і деякі ін. Наголошується, що вся суть байок Сковороди не у «фабулі», тобто викладі сюжету, а в «силі» твору, тобто мо-

ральному міркуванні, яке складає другу частину прозової байки. І у філософських трактатах, і у сатирі байок Сковорода намагався втілити «абстрактну думку в художні образи», для чого широко користувався алегоріями, розгорнутими асоціаціями — порівняннями, народними фразеологізмами³.

Подібне помітне, наголошує літературознавець, і в тридцяти ліричних віршах Сковороди збірки «Сад божественних п'єсней», де до кожної поезії взято епіграф із Святого Письма, власне Біблії. Однак зміст збірки досить далекий від біблійних текстів. «Це, — наголошує вчений, — лірика особистих переживань, морально-філософських роздумів поета, почасти навіть сатиричного характеру»⁴. У зв'язку з цим автор докладніше або найдокладніше аналізує відомий вірш Сковороди «Всякому городу нрав и права», даючи оцінку його ідейного та художнього спрямування, шукаючи аналогії від Горация до Кантемира і Ломоносова. Вказується і на популярність цієї пісні 10-ї збірки серед кобзарів і лірників, на інтерпретацію її у творчості Котляревського, Капніста, Шевченка, які з повагою ставилися до свого славного предтечі. Їм, як і народним масам, також імпонувала мудрість віршів Сковороди з твердою логікою, аби людина мала совість, подібну «чистому хрусталу», задовольнялася своєю працею, «селянським покоем» на відміну від міської метушні, здебільшого не виправданої життям.

Із творів, що не ввійшли до згаданої збірки, вчений повністю наводить вірш «De libertate» («Про волю»), присвячений батькові «вольности» Богданові Хмельницькому, що єднало Сковороду з долею народу і батьківщини, прагненням до незалежності і свободи. Згадує автор й інші вірші та вказує на їхню характерну рису — невіддільність від музичного супроводу самого Сковороди, чудового співака і музики. Послухати «дивака» Сковороду сходилися не тільки селяни і ремісники, а й вельможі. Зрозуміло, тематика і спрямування поетичної і прозової творчості Сковороди були значно ширші, але докладно аналізувати їх, певне, не входило у завдання автора короткого нарису до подібного типу видань.

О. І. Білецький узагальнює, що Сковорода як письменник в історії української художньої літератури лишається «одним із перших ліричних поетів, сатириків і байкарів», хоч ті твори ще були далекі за формою від сучасних, бо на шляху до художньої викінченості творів письменника і філософа була недосконалість української літературної мо-

ви⁵. Останнє твердження заслуговує на окрему розмову як у нарисі, так і в інших працях вченого.

У роздумах про довговічну затьожну історію боротьби за право існування української літературної мови, про труднощі шляхи розвитку дожовтневого українського письменства, у тому числі епохи Сковороди, О. І. Білецький часто посилався на висловлювання українофіла-романтика І. І. Срезневського (1812—1880). Молодий учений ще у харківський період своєї діяльності (40-ві роки XIX ст.), спираючись на славне минуле українського народу і запорізького козацтва, конкретні художні твори українських письменників початку XIX ст., доводив шовіністам та невігласам чарівність української народної і літературної мови, яка ніколи не була наріччям російської чи польської, як про це галасували реакціонери. Навпаки, вона була і є однією з найбагатших слов'янських мов і не поступається яким-небудь іншим гнучкістю, поетичністю, музичністю та мальовничістю. Доказом цього, як посилався О. І. Білецький на твердження Срезневського, є мова творів «глибокодумного Сковороди, простодушного Котляревського, багатого фантазією Артемовського, завжди захоплюючого Основ'яненка», а також щедра мова народної творчості»⁶.

Проте О. І. Білецький не ідеалізував шляхи розвитку і вдосконалення української літературної мови ні до Сковороди, ні після нього. У вступній статті до збірника «Украинские повести и рассказы» (1954), яка дещо скорочено в перекладі українською мовою ввійшла до видання автора «Від давнини до сучасності» (1960) та до другого тому Зібрання праць академіка (1965) під назвою «Українська проза першої половини XIX ст. (від Г. Квітки до прози «Основи»)», О. І. Білецький писав, що ні Іван Вишенський, ні друга «своєрідна постать давньої української літератури XVIII ст. — мандрівний філософ Григорій Сковорода» не могли підготувати народження нової української прози. Причинами того були їхня не завжди досконала мова творів, бо змішувалася з церковнослов'янською, іноді з елементами живої мови, та те, що на всій тій літературі лежала печать «церковщини, схоластичної вченості, яка більшою чи меншою мірою створювала простінок між нею і народними масами». Якщо у російській літературі йшло вже «обмирщення» літератури (повісті про Фрола Скобеева, купця Карпа Сутулова, переробки іноземної повісті про Бову Королевича тощо), то українська література впродовж XVII — XVIII ст., за словами О. І. Білецького, не створила таких оригінальних чи навіть напіворигінальних повістей.

Однак повністю погодитися з такою думкою шановного вченого, мабуть, не можна. Народна мова вривалася й у житійну белетристику, й у повісті та оповідання на мандрівні сюжети (так звані «гішторії» і «сказання», українські списки «Александрії»), й у сатирично-гумористичні віршові оповідання, не кажучи вже про інтермедії та інтерлюдії, де мова героїв стилізована під їх національне походження. Зрештою, сам автор пише, що українська література з другої половини XVIII ст. починає жити «прихованим життям» у рукописній віршовій творчості, форма якої поступово, під російським впливом звільнялася з-під влади силабічної системи, йдучи до «Енеїди» Котляревського⁷. Але чому обов'язково під впливом російської? Адже травестійних переробок «Енеїди» Вергілія у світовій літературі було чимало, у тому числі російська «Бергилеева Енеїда, вывороченная наизнанку» (1791—1796) М. Осипова, однак найпомітнішим бурлескним твором стала все ж «Енеїда» І. П. Котляревського як оригінальний твір саме української літератури, що дав могутній імпульс новій літературі.

У передмові до видання поеми російською мовою «Енеїда» І. П. Котляревського (1961), говорячи про твори попередників письменника, передусім рукописні вірші «мандрівних дяків» або студентів академії і семінарій, що дотепно пародіювали церковні легенди та піснеслови, іронізували над своїм нелегким шкільним життям, О. І. Білецький знову згадав Сковороду: «В рукописах таились пока и сочинения своеобразного философа Григория Сковороды, обличавшего корысть и себялюбие господствующих классов, призывавшего к нравственному совершенствованию, противоречиво соединившего в своей философии элементы идеализма с материализмом. До поры до времени все это, как и богатейшее народное творчество, таилось под спудом»⁸. Думається, що тільки не для Котляревського, який не лише знав творчість свого майже сучасника-земляка, а й відчував його вплив, використав вірш-пісню «Всякому городу нрав и права» у драмі «Наталка Полтавка». Виріс у родині народнопісенної творчості і сам Котляревський.

Якщо вже йдеться про мову творів Сковороди, то значно чіткіше сказав про це О. І. Білецький у згадуваному нарисі «Г. С. Сковорода». Перешкодою до досконалості літературної мови він знову назвав панування церковнослов'янщини у стінах Києво-Могилянської академії, в якій здобував освіту Сковорода, далі — «схоластичну вченість», про що вже згадувалося. Крім того, тодішня українська народна мова, за твердженням вченого, ще не була спроможна висловлювати абстрактні поняття, та й попередників у цьо-

му в Сковороди не було. Тому доводилося, особливо у філософських творах, користуватися «сумішшю церковнослов'янських, російських, українських елементів», що на перший погляд здавалося читачеві важким і не одразу зрозумілим. І все ж, думається, причина не тільки в мові, а в самих авторах, які не зуміли впоратися з важким для них завданням.

За спостереженнями ученого, мова Сковороди стає простішою і зрозумілішою, коли він переходить від абстрактних міркувань до сатиричного викриття вад тогочасного суспільства. «Тут він раз у раз цитує народні прислів'я, широко користується народною фразеологією»⁹. Додамо, що це особливо притаманне поетичним творам Сковороди, чимало з яких стали народними піснями.

Згадав Сковороду вчений і у синтезованій статті «Українська література серед інших літератур світу» (1960). «Я дозволю собі,— писав він,— не спинятися на такій колоритній фігурі, яка не має собі прямих аналогій ні в російській, ні в чеській, ні в інших літературах, як мандрівний філософ Сковорода»¹⁰. А жаль, бо в такому аспекті спадщина Сковороди тоді докладно ще не розглядалася, хіба що принагідно ставилася лише проблема, у тому числі самим Білецьким. Адже, наприклад, у вступній статті «Трагедія правди» до драми Лесі Українки «Кассандра» (1929 р., у пізніших передруках доопрацьована і доповнена під назвою «Антична драма Лесі Українки «Кассандра»») учений наводив паралелі у творчості Сковороди з античним світом; філософ знайомився з античною літературою з першоджерел, вільно говорив і писав латинською мовою, частково грецькою, або, за його словами, «еллінською». Він перекладав Езопа, Ціцерона, Плутарха, Горація та Овідія, знав й інших латиномовних письменників аж до Клавдіана, вивчення творчості якого — «красноречивішого и приятнейшого поэта»,—радив включати до числа предметів загальної освіти¹¹.

У статті «Франко й індійська література» (1956) серед попередників Великого Каменяря, які цікавилися індійською культурою, О. І. Білецький назвав передусім Сковороду. Зокрема, вчений переказав давньоіндійську «баєчку» з «дружеского розговора о душевном мире» під назвою «Кольцо» Сковороди. Один із учасників цієї мудрої розмови — Григорій — згадував, що він ще хлопчиком «слыхал от знакомого персіанина» ту байку. «Важко сказати,— зауважує вчений,— чи має ця нескладна притча якесь джерело в індійській літературі, хоч своїм характером вона цілком відповідає аналогам із індійських «Притч и рассказов»¹².

Щоправда, українська народна творчість й сама багата на сюжети і мотиви, близькі до давньоіндійських, а вірніше, до загальнолюдських. Йї справа тут не стільки в теорії запозичення, як в еволюції світоглядних позицій людства на певних етапах його розвитку.

О. І. Білецький шанував своїх попередників по дослідженню духовної спадщини Сковороди. Так, він позитивно ставився до праць про філософа і письменника М. Ф. Сумцова, В. Д. Бонч-Бруевича, П. М. Попова, називаючи їх кращими знавцями творчості Сковороди. Натомість різко негативно відгукувався про вульгарно-соціологічні, спекулятивні праці. Наприклад, про багато положень книжки Я. Дмитерка «Общественно-политические и философские взгляды Т. Г. Шевченко», що була видана Інститутом філософії АН СРСР та витримала на 1961 р. два видання, вчений говорив негативно. «З книги Л. Дмитерка, — іронізував О. І. Білецький, — можна довідатися про багато речей. Можна дізнатись, що один із київських учених, запрошений у Москву, Єпіфаній Славинецький, поширював ідеї геліоцентризму, завдав нищівного удару середньовічній схоластиці й ідеалізму. Тут можна дізнатись, що Сковорода підняв народ на боротьбу проти кріпосницьких порядків»¹³. Не дивно, що О. І. Білецький категорично виступав проти такого, м'яко кажучи, «згущення фарб», недбалості при поводженні з фактами на догоду кон'юктурі щодо тлумачення творчості будь-якого письменника, у тому числі Сковороди.

До образу і спадщини мислителя звертався впродовж всього життя і творчої діяльності П. Г. Тичина. Ясна річ, що О. І. Білецький — сподвижник і шанувальник творчості видатного українського поета, пишучи про нього, не міг обминути такого комплексного питання, як «Григорій Сковорода і Павло Тичина». Про це вчений згадував ще у вступних статтях до «Антології української поезії в руських перекладах» (1924), «Избранных стихотворений» (1927), а також вибраних творів поета у трьох томах (1957). Додопрацьована монографічна стаття «Павло Тичина» увійшла як передмова і до творів поета в шести томах (1961), а звідти й до третього тому Зібрання праць О. І. Білецького.

Як із часом істотно змінювалося ставлення до особи і спадщини Сковороди в Тичини, так дещо змінювалася і трактовка питання в Білецького. Говорячи про круговерть бурхливих 20-х років нашого століття, калейдоскопічну зміну урядів, учений вказує, що молодому Тичині нелегко було розібратися в усьому тому: «Поет філософського складу повинен був перебороти в собі всі суперечності абстрактного «демократичного» гуманізму, вихованого в ньому, між

іншим, уважним вивченням життя і творчості своєрідного «мандрівного філософа» України кінця XVIII ст. Григорія Сковороди». В іншому місці вчений нагадує, що філософія Сковороди, в якій химерно переплелися елементи ідеалізму й матеріалізму, була предтечею письменників і мислителів пізніших часів. Щодо Тичини, то він з роками «зумів критично переосмислити спадщину Сковороди, взяти з неї прогресивні елементи й у своїй художній творчості саме з цього боку показати Сковороду»¹⁴. Правда, у яких творах, — у нарисі вченого не сказано, як і не згадано про статті Тичини, що неодноразово публікувалися ще від 1939 р.

На закінчення нарису «Г. С. Сковорода» в академічному виданні О. І. Білецький підсумовував, що творчість філософа і письменника була визначним явищем в українській давній культурі. «Вона підготувала шлях Котляревському, Квітці-Основ'яненку та іншим письменникам епохи становлення нової української літератури»¹⁵. Тим-то й заслужив він вдячну пам'ять і в народі, і в письменницькому та науковому середовищі аж до наших днів.

¹ Білецький О. І. С. Сковорода // Зібр. праць: у 5 т. — К., 1965. — Т. 1. — С. 357—370.

² Там само. — С. 358, 361—363.

³ Крекотень В. І. Оповідання Антонія Радивиловського. — К., 1983. — С. 346—363, 365.

⁴ Там само. — С. 366.

⁵ Там само. — С. 369.

⁶ Білецький О. Шляхи розвитку дожовтневого українського літературознавства // Зібр. тв. — Т. 2. — С. 73; Білецький О. Українська проза першої половини XIX ст. / Там само. — С. 152.

⁷ Білецький О. Українська проза першої половини XIX ст. — Там само. — С. 151.

⁸ Білецький А. «Энеида» И. П. Котляревского // Там само. — Т. 2. — С. 116.

⁹ Білецький О. І. С. Сковорода // Там само. — Т. 1. — С. 369.

¹⁰ Там само. — Т. 1. — С. 17.

¹¹ Там само. — С. 546.

¹² Білецький О. І. Франко й індійська література // Там само. — Т. 2. — С. 504.

¹³ Білецький О. І. Завдання і перспективи вивчення Шевченка // Там само. — С. 309.

¹⁴ Білецький О. І. Павло Тичина // Там само. — Т. 3. — С. 132, 133.

¹⁵ Білецький О. І. С. Сковорода // Там само. — Т. 2. — С. 370.

П. Г. ТИЧИНА — ІНТЕРПРЕТАТОР СПАДЩИНИ Г. С. СКОВОРОДИ

У статті показано, що постать Григорія Сковороди була для П. Г. Тичини передусім зразком особистої мужності. Поразка Тичини як інтерпретатора — одне зі свідчень творчої трагедії поета.

Постать Г. Сковороди привертала увагу П. Тичини протягом усього його творчого життя. Присвяту «Григорію Савичу Сковороді» має третя збірка поета, що вийшла 1920 р., але вже перша книга Тичини — «Сонячні кларнети» (1918) — найтіснішим чином пов'язана з поезією та естетикою Сковороди. Образи «космічного оркестру», «музичної ріки світів», світової Книги, в якій вогняними літерами палають сузір'я, — це характерне саме для поезії барокко, яскравим представником якої був Сковорода, уявлення про світову будову, коли земна музика постає як відображення космосу, вираження пафосу, що поєднує універсум¹.

Особливо треба підкреслити велике значення образу сонця в ранній поезії Тичини і творчості Сковороди. Мислитель вважав, що сонце — це головний образ, «архетипос», до якого тяжіють усі вторинні образи («віцефігури»), які він бачив у Біблії як відображенні світу².

Ранні поезії Тичини незаперечно свідчать про його обізнаність зі спадщиною Сковороди, її висотою морального ідеалу, загальнолюдським прагненням зберігати «совість, як чистий криштал», про шанобливе, благоговійне ставлення до величчя природного світу, нескінченного в русі.

Моральна висота Сковороди пригадується молодому Тичині як відповідь на трагічні питання сучасності.

1918 р. у вірші «На могилі Шевченка» поет говорить:

І ні в кого було спитать:
кого ж нам на Україну ждять?
— Кармелюк.
— Сковорода.

Після 1920 р., коли були опубліковані перші уривки з поеми-симфонії Сковорода, Тичина ще 20 років продовжував роботу над цим твором, що так і лишився незавершеним. Він вивчав тисячі різноманітних джерел, які вважав пов'язаними з творчістю Сковороди. Ці матеріали поет сам групував у десятках великих тек за різноманітними темами: «Сковорода і Кант», «Сковорода і Ломоносов», «Сковорода проти Фрідріха II», «Матерія у Сковороди», «Сільське господарство у Сковороди» тощо — близько сотні тек. Най-

© Н. О. Яранцева, 1992

важливішою з них уявляється та, що має назву «Пізнай самого себе» у Сковороди», де зібрано виписки про розуміння відомого принципу Сократа Іваном Вишенським, Радищевим, Робесп'єром, Гете, Байроном.

Найперший і останній з відомих дослідникам фрагментів поеми-симфонії «Сковорода» в основі мають полеміку з цим принципом. Продовжує цю полеміку П. Тичина і за межами поезії — у статті про Григорія Сковороду, написаній 1942 р.

У заключному фрагменті — «Сковорода і Біснுவатий» — Тичина змальовує зустріч Сковороди у Китаївській пустині з одним із «політичних засуджених, яких засилали тоді в монастирі на покуту». Біснуватий говорить Сковороді:

А треба, щоб до твоєї філософії
та щось би нового трошки доточити³.

Саме цим «доточенням нового» і займався Тичина протягом двадцяти років. Основним підсумком стає висновок, ніби

Зря виховувати душу в правді
і туркотіти голубом,
коли кругом насильство — зря...
І зрозумів Сковорода:
повстання.
Лише повстання знайдуть язик і мову,
якою б можна
до панів промовлять⁴.

Протягом двадцяти років Тичина все далі відходить від реальної, достовірної постаті Сковороди, намагаючись увігнати цю постать у жорсткі рамки вульгарного соціологізму. Показово, що чергові уривки з поеми-симфонії з'являються друком у 1931, 1933, 1937 рр. Заглиблення в «історичну тематику» — поширена форма втечі від дійсності. Але образ невтомного шукача правди — Сковороди — не піддавався намаганням використати його для примирення з реальністю 1930, 1933 і 1937 рр., які не потребують особливих коментарів.

Видається показовим вірш 1937 р. «Давид Гурамішвілі читає Григорію Сковороді «Витязя в тигровій шкурі». Вірш написано до ювілею Руставелі, але неможливо погодитися з С. Тельнюком, який вважає, що із симфонією «Сковорода» він ні стилістично, ні ідейно не пов'язаний⁵. Навпаки, саме тут стисло і досить виразно змальовано образ бідлахи-аскета, який «зачинив у світ двері» і потребує повчань Давида Гурамішвілі, підсилених уривками з Руставелі, щоб визнати «помилковість» і «обмеженість» своєї позиції.

Тичина був достатньо обдарованим митцем, щоб зрозуміти свою творчу поразку. Наприкінці двадцятиріччя роботи над симфонією він уже говорить про два своїх твори, в яких змальовано образ Сковороди: ліричну поему і драму, де філософ виступає тільки як один із персонажів. Треба підкреслити, що більшість тих текстів, які упорядниками включено до поеми-симфонії видання 1971 р., належить саме до драми з часів гайдамаччини, події якої відбуваються, зокрема, в Лейпцігу за участю Гете і Радищева, якому Сковорода надсилає абсолютно фантастичного листа. Ось цей лист справді ні стилістично, ні ідейно не пов'язаний з творами Сковороди.

Тичина примушує Сковороду запитувати у молодого Радищева, що перебуває у Лейпцігу: «Чи долетіли до вас каміння гайдамаччини? Ой, якби долетіли. Я борюсь, борюсь, скільки можу. І буду боротись. І буду». Насправді ж Сковорода ніколи не закликав до збройного повстання, він не приймав насильства, «мятеж» був для нього синонімом слів «біда» і «болізн». Сковорода обстоював шлях морального самовдосконалення, самопізнання, яке допомогло б людині знайти своє покликання, свою «сродну» працю.

Тичині це було добре відомо, про що свідчить, зокрема, його промова на вечері пам'яті Сковороди в Київському університеті 1939 р. У ній Тичина говорить про помилку мислителя, який «вірив, ніби тиранів, а також релігію можна було усунути шляхом запровадження загальної освіти, та й тільки». Так само відомо було Тичині, що немає жодних підстав пов'язувати Сковороду з Коліївщиною. Тичина визнає цей факт у промові, але повністю ігнорує у поемі-симфонії та драмі, весь час намагаючись зобразити Сковороду таким собі таємним агентом гайдамаків. Намагання ці виглядають так само неприродно, як і спроби змалювати Сковороду захопленим читачем книги Ломоносова «Основи металургії». Сковорода начебто збирається у пошуках «нового змісту, що змінить лице землі».

На соляні заводи, рудники —
на Бахмутський завод та на
Торецький...

... А звідти — аж туди,
де нишпорять в землі, де розшукали
залізную руду і кам'яне
вуїлля! Там! Збагну... Вогонь життя.

Як відомо, світогляд Сковороди дещо нагадує переконання Л. Толстого. В такому розумінні, в якому Л. Толстой був, за визначенням В. І. Леніна, дзеркалом першої російської революції, хоча сам цієї революції не розумів і не

приймав, саме в такому розумінні і творчість Сковороди була, гадаємо, дзеркалом гайдамацьких повстань. На його сатиричному запереченні тогочасної соціальної дійсності позначилася свідомість демократичних верств. Але спроби Тичини змалювати Сковороду таємним агентом гайдамаків були заздалегідь приречені на художню поразку, бо не мали нічого спільного зі справжньою постаттю Сковороди.

Чому ж Тичина так вперто протягом 20-ти років повторює ці спроби? Саме тому, що йому не давала спокою особистість Сковороди, яку він добре знав, про що свідчать його ранні поезії. Найважливіше для Тичини у спадщині Сковороди — це особистість самого філософа. Вона нагадує ті класичні постаті, про які із захопленням писав Гегель у «Лекціях з естетики». Перікл, Фідій, Платон, Софокл, Фукідід, Ксенофонт, Сократ формували себе так, щоб стати тим, ким були і ким хотіли бути. Сковороді за зовсім інших суспільних умов властива була така сама виняткова внутрішня сила, що допомагала йому все життя залишатись незалежним, жодного разу не зрадити себе, а наприкінці шляху сказати: «Світ ловив мене, але не піймав».

Для Тичини, який ще 1920 р. почав цілком протилежний за напрямом шлях духовного розвитку, постать Сковороди була постійним нагадуванням про загальнолюдські цінності, зневаживши які митець не може не зрадити себе самого.

1920 р. вийшло четверте видання двотомної «Історії українського письменства» Сергія Єфремова, де Павло Тичина визначений як «поет, мабуть, світового масштабу», який «зумів у своїй творчості використати все багате попередніх поколінь надбання. Він наче випив увесь чар народної мови і вмів орудувати нею з великим смаком і майстерністю»⁶. Та захоплення раннім Тичиною не завадило С. Єфремову за першими опублікованими уривками з поеми-симфонії «Сковорода» побачити, що цей твір ніколи не буде завершений, принаймні в тій трактовці сюжету, яку надав своїй симфонії автор.

Про поему Тичини «Сковорода» писали видатні українські літературознавці — О. Білецький, Л. Новиченко, С. Тельнюк, але ніхто з них навіть не поставив питання про те, чому здійснилося пророцтво С. Єфремова. Відповідь на це можна знайти, звернувшись, зокрема, до радянського філософа Мераба Мамардашвілі: «Точність мислення є моральний обов'язок того, хто до цього мислення прилучений. І ось подивимось тепер з цієї точки зору на двадцять століття... Ми бачимо фантастичну картину зрадництва інтелігенції... Двадцяти-тридцять роки — це ганебний період в

історії європейської інтелігенції, її капітуляція перед усіляким «бісівством»⁷.

Таким чином, не Тичина допомагає нам зрозуміти спадщину Сковороди, а навпаки, вивчення поезії, естетики, етики мислителя допоможе зрозуміти реальне значення творчості Тичини, визначити, в якій мірі справедливе твердження про те, що від кларнета його розмальована дудка зосталась⁸, і коли саме, як саме відбулася ця трагедія загибелі непересічного таланту. Виявляється вже в котре, що давно минуле потрібне саме для того, щоб зрозуміти сучасне.

¹ Лобанова М. Н. Принцип репрезентации в поэтике барокко // Контекст-88.— М., 1989.— С. 209.

² Софронова Л. А. Принцип отражения в поэтике барокко // Барокко в славянских культурах.— М. 1982.— С. 80.

³ Тичина П. Сковорода: Симфонія.— К., 1971.— С. 110.

⁴ Там само.— С. 312—313.

⁵ Там само.— С. 377.

⁶ Цит. за: Кочур Г. Тичина — невідомий і забутий // Прапор.— 1989.— № 11.— С. 8.

⁷ Мамардашвили М. Дьявол играет нами, когда мы не мыслим точно... // Театр.— 1989.— № 3.— С. 91.

⁸ Неврлий М. Воскресіння // Україна.— 1989.— № 47.— С. 7.

Розділ III ДОСЛІДЖЕННЯ СПАДЩИНИ Г. С. СКОВОРОДИ В ДІАСПОРІ І ЗА РУБЕЖЕМ

Дмитро Чижевський

ФІЛОСОФІЯ Г. С. СКОВОРОДИ *

ПРАЦІ УКРАЇНСЬКОГО НАУКОВОГО ІНСТИТУТУ
(ВАРШАВА, 1934.— Т. 24.—
СЕРІЯ ФІЛОСОФСЬКА.— КН. 1,— С. 5—17)

І. Вступ

1. Проблематика

Може, ні про одного філософа у світі не висловлено таких розбіжних думок, як про Сковороду. Тепер є не менше ніж 250 великих та малих праць, присвячених Сковороді¹, який, як це загально визнано,— є найцікавіша постать історії українського духу. В цих працях — можна сказати без перебільшення — висловлено, напевне, не менше ніж 250 різних поглядів на Сковороду, на те, чим він був, чим він є та може бути для української культури. Ми не хочемо тут робити каталогу цих розбіжних думок, а лише звести кілька основних із цих розбіжних поглядів до купи.

Сковороду вихваляли як творця оригінальних думок² та робили цілком несамотійним мисленником, що лише повторює чужі ідеї та слова³. На думку одних, він є цілком несистематичний⁴ та навіть хаотичний⁵ письменник, інші вважають його за теоретика⁶ та «вченого», що «розв'язував» наукові питання (на жаль, не вказують, які саме)⁷. Знов інші гадають, що він переважно етичний мисленник⁸ або навіть «мудрець», що свою мудрість здійснив у своїй житті, але теоретично не обґрунтував та не сформулював⁹. У метафізиці він є, мовляв, моніст¹⁰, дуаліст¹¹, матеріаліст¹². У етиці він був, мовляв, релятивістом, що визнавав лише норми, значні тільки для окремої людини¹³; з другого боку, писали про Сковороду, як про представника «абсолютної» етики¹⁴. Сковороду вважали за рішучого прибічника православної філософії, що думав та почував цілком

* При передрукуванні уривків опущено посилання на джерела та деякі примітки автора. Бібліографія в межах доцільності наближена до сучасних вимог.

церковно¹⁵; інші ж твердили, що Сковорода — релігійний скептик, а то навіть протихристиянський та атеїстичний письменник або еретик чи сектант¹⁶. Сковороду зв'язували із найрізноманітнішими філософічними традиціями: з Сократом¹⁷, Платоном¹⁸, Арістотелем¹⁹, стоїками²⁰, Плотіном²¹, отцями церкви²², Спінозою²³, Мальбраншем²⁴, Хр. Вольфом²⁵, філософією просвіченості²⁶ (французька просвіченість, Раймарус²⁶) та навіть із мисленниками, що жили по Сковороді, — із Шеллінгом, Гегелем та Гербартом²⁷. Цей ряд імен ми могли б продовжити та поповнити іменами менш відомими... Так само розбіжно оцінювали й роль Сковорода в українській духовній історії: він є, мовляв, представник народної традиції та «народний філософ» (навіть «філософ із народу»²⁸), але для інших він — останній представник традиції «Київської школи» (що зовсім не була «народна»²⁹), він — національно свідомий носій українського елементу³⁰ або ж представник русифікаційних або антинаціональних тенденцій³¹... І цей ряд оцінок можна було б продовжити. Так само різно оцінювали й релігійність Сковорода: він був містик — твердили одні (причому саме слово «містика» різні дослідувачі розуміли різно), він не був містик — твердять інші з такою самою певністю³². Так само стоїть справа і з особистим характером Сковорода: він наскрізь емоційний духовний тип, він раціоналіст³³ — такі розбіжні думки дослідників і в цій точці³⁴.

Що можна зробити з цим хаосом думок? Чи не базується ця розбіжність оцінок, інтерпретацій на тому, що Сковорода був дух, який усе приймав, усе сполучав, або, ліпше, усе змішував, усе зливав в одне? Чи не був він один із тих, що не є нічим певним, бо хоче бути всім зразу? Чи не значить це, що він був лише куріозом, а ніяк не чудом в історії українського духу? Але як тоді з'ясувати внутрішню єдність його особистості та його життєвий шлях? Як з'ясувати його глибокий вплив на сучасників та той факт, що українська духовна історія все, як зачарована, повертається до «сковородинства»?..

Я гадаю, що всі ці питання можна розв'язати, якщо уважно шукати в ідеях Сковорода внутрішньої єдності, що випливала б не з якихось на нього впливів, а виникла б із глибини його власного духу. І тоді ми без великих труднощів знайдемо в історії людського духу й його «духових братів», що споріднені з ним не випадковими паралелями думок, а єдністю в розумінні світу та життя.

Ми бачимо в цій праці, що думки Сковорода зустрічаються найчастіше з ідеями т[ак] зв[аної] «німецької містики» (Екгарт, Тавлер, Сузо, Себастьян Франк, Валентин

Вайгель, Якоб Беме, Ангел Сілезій³⁵). За цими визначними представниками релігійної та філософської думки стоять містики середньовіччя (св. Бернгард, Гуго від св. Віктора, Бонавентура), отці церкви (передусім т[ак] зв[ані] «Ареопагітики») та представники античного платонізму (Платон, Філон, Плотін). Ми не шукаємо за впливами цих мисленників на Сковороду — це не завдання історика духу! Тому ми в окремих випадках наводимо й паралелі з мислителів, що жили по Сковороді (напр., Баадер). Нам цікава «спорідненість» цих мисленників зі Сковородою. Але, як побачимо далі, ми не можемо звільнитися від враження, що Сковорода знав твори декого з цих письменників, — занадто наочні схожості з ними в деяких пунктах системи його думок. Тому нам треба буде освітити й питання, кого міг знати або, ймовірно, знав Сковорода із згаданих споріднених із ним мисленників...

Цим шляхом ми йдемо в кожній главі. Спершу — дослід системи думок Сковорода. Далі — спроба визначити його місце в історії української та всесвітньої думки.

¹ Книга Багалія подає й найповнішу бібліографію творів про Сковороду (с. 377—393). Ця бібліографія обіймає 222 назви, але не цілком повна (зр. рецензію П. Прокоф'єва в «Современных Записках».— Париж, 1926.— Т. 29.— С. 508 й далі); від виходу праці Багалія вийшло ще майже 30 праць про Сковороду (огляд їх по 1929 р. я подав у часописі «Der Russische Gedanke» (1929, 1) та моїй книзі «Філософія на Україні. Огляд історіографії питання». 2-е вид.— Прага, 1929.— Ч. 1.).

² Найбільше — Ерн, цит. праця, с. 29, 331 і далі. Перевищену оцінку Сковорода у викладах Ерна в «Московском Психологическом Обществе» висміює Андрій Бєлий: «Да, господа,— что Кант! Философ отличнейший — Сковорода!»

³ У всіх тих, що шукають «впливів» на Сковороду. Пор. про таких дослідників у Вол. Залозецького в «Записках Чину св. Василія Великого», III, 3/4, с. 618.

⁴ Кудринський Ф. Философ безъ системы // Киев. старина.— 1898.— 1—3; Мірчук І. Сковорода: Замітки до історії української культури.— Прага, 1925; Шпет Г. Г. Очерк истории русской философии.— Пг., 1922.— Т. 1.— С. 66 і далі.

⁵ Враження повного хаосу дістанемо від праці Д. Оляничина «Н. Skovoroda. Der ukrainische Philosoph des XVIII. Jahrhunderts» (Berlin; Königsberg, 1928).

⁶ Багалій, Ерн, В. Петров (див. далі).

⁷ Багалій.— С. 138.

⁸ Лотоцький О. Забытый реформатор жизни // Вестн. знания.— 1905.— Ч. 4; також А. Єфименкова, С. Русова, А. Ізмайлов (див. нижче).

⁹ Данилевський Г. Украинская старина.— Х., 1866. Цей самий пункт погляду виявивсь у полеміці між В. Крестовським та Костомаровим (1861).

¹⁰ Багалій.

¹¹ Ф. Зеленогорський у «Вопросы философии и психологии». — 1894. — Ч. 23. 24. В останніх часах М. Гордієвський у збірнику «Пам'яті Сковороди» (Одеса, 1923).

¹² Стаття М. Яворського в брошурі: Багалій Д., Яворський М. Український мандрований філософ Сковорода. — Х., 1922. Ця теза обгрунтована Яворським у цілком недостатній спосіб.

¹³ Загально поширена думка! Виняток становлять лише праці В. Петрова.

¹⁴ В. Петров.

¹⁵ М. Краснюк у «Вѣра и знаніе» (1901, ч. 8—11). Ця праця не була мені доступна. Зміст її зреферований, напр., у Багалія [С.] 333). Також А. С. Лебедев у: Вопросы философии и психологии. — 1894. — Ч. 27. — С. 170 і далі.

¹⁶ Багалій, напр., [С.] 180, 254 та passim; Яворський М., Сумцов М. Бюлетень Музею ім. Сковороди в Харкові. — Х., 1926—7, ч. 2—3. — С. 68 і далі. Силу приміток присвячує доказові цієї тези у своєму виданні творів Сковороди Бонч-Бруевич: на жаль, ці примітки наводять не лише думки, що вже тому не можна вважати за позичені сектантами в Сковороди, бо вони є думки євангельські, але й загальнолюдські думки (зр. розрізнення «душі» та «духу»). Ми не вважаємо за потрібне давати детальну критику фантастичних конструкцій Бонч-Бруевича.

¹⁷ Зеленогорський, Мірчук.

¹⁸ Зеленогорський, Ерн.

¹⁹ Зеленогорський. Цікаво, що Шпет (ор. cit) відкидає усякий зв'язок Сковороди з Сократом, Платоном та Аристотелем.

²⁰ Зеленогорський, Ерн.

²¹ Той самий. Без дальшого обгрунтування: Яковенко Б. Очерки русской философии. — Берлін, 1922. — С. 11.

²² Краснюк. Ор. cit, Лебедев: лиш окремі замітки; Ерн.

²³ Єфименко [О.] Философъ изъ народа // Книжки Недѣли. — 1894. — Ч. 1. — С. 7—30. Єфименко О. Вспр. философии... — 1894. — Ч. 25. — С. 219 і далі. Ця тема вичерпно освітлена моїм студентом, покійним др. Я. Огородником (Науковий збірник Українського педагогічного інституту в Празі. — 1933. — Т. 2).

²⁴ Не видрукований виклад проф. В. В. Зінківського на засіданні Української Академії наук у Києві 1918 р.

²⁵ Багалій, Мірчук, А. Ковалівський // Червоний шлях. — 1923. — Ч. 1. — С. 226.

²⁶ Багалій. — [С.] 365; Безобразова М., Archiv für Geschichte der Philos., 1913; Сковорода стоїть під рубрикою «Впливи Шеллінга на Гегеля» в кн.: Güttler K. Einleitung ins Studium der Philosophie des Auslandes, 1921.

²⁷ Про вплив Гербарта (!) говорив рецензент книги Олячина в: Philosophisches Jahrbuch der Göttinger Gesellschaft. — 1931. — I.

²⁸ Єфименко О. Цит. праця; Багалій.

²⁹ Житєцький П. // Київ. старина. — 1899. — Ч. 11. — С. 136 і далі. Почасти також М. Сумцов. Ор. cit.

³⁰ Багалій, Сумцов.

³¹ Починаючи від Хіждеу, а що навіть сфальшував уривки з містичних творів Сковороди, щоб довести його російський патріотизм (Телескоп. — 1835. — Ч. 5 та 8), — пор. Багалій у передмові до вид. творів Сковороди, XVII—XXV. В останній час уривками, що наводить Хіждеу, користувався, напр., І. Мірчук. На жаль, оцінював Сковороду як русификатора й П. Куліш.

³² Ерн (цит. праця) вважає Сковороду за містика, проти нього

дуже рішуче — Багалій. — С. 94, 112, 166 та ін. Це питання обговорюємо детально далі.

³³ Сковорода — представник емоціонального типу — за Ерном, «Переважа розуму у Сковороди» — за М. Сумцовим, ор. cit. — С. 68 і далі, 72 і далі.

³⁴ Далі я не цитую тих праць, що висуюють якісь твердження без ніякого обгрунтування — передусім праць Безобразової та Олячина.

³⁵ Майстер Екхарт. 1260—1327; цитую його твори за вид.: Pfeiffer-a 1857 та Büttner-a. — Єна, 1921; Тавлер, 1300—61, видання Prediger. — Єна. — 1922—3; Сузо, 1295—1366; цитую видання творів В. Демана. — Єна, 1922—3; Себ. Франк — 1499—1542; цитую «Paradoxa» за вид.: Єна, 1909; інші твори — за оригінальними вид.; В. Вайгель — 1533—1588; Я. Беме. 1575—1624, цитую видання: Амстердам, 1632; Ангел Сілезій — 1624—1677 — цитую книгу та число вірша його «Херувимського Мандрівника»; Фр. Хр. Етінгер — 1701—1782; Йог. Мих. Ган — 1758—1819.

II. Підстави

2. Coincidentio oppositorum

Сковороду часто називали «філософом без системи». Твори Сковороди справляли на декого з дослідників враження непрохідного лісу, де лише тут та там зустрічаємо живі оази... Вина цьому — не лише нездатність декого з дослідників розуміти спекулятивну глибину думки Сковороди, а й той дивовижний факт, що в творах Сковороди справді часто-густо трапляються протилежні твердження про одне й те саме. Один із найпроникливіших молодших дослідників Сковороди пропонував скласти цілий каталог «Sic et non» Сковороди¹.

Такий каталог скласти не важко, та при складанні його помітимо, що протилежні твердження зовсім не перебувають у Сковороди в різних його творах та не висловлені ним у різні періоди його життя, а звичайно стоять поруч одне одного. Це значить, що Сковорода висловлював протилежні твердження свідомо та з наміром².

Іншими словами: ми маємо припустити, що Сковорода є представник цієї чи тієї форми «діалектичного» мислення. «Діалектичного» — у традиційному значенні цього слова, у значенні, в якому воно вживалося в античності. Основні елементи «діалектичного» мислення в цьому первісному значенні слова є: 1) «антитетика», себто відкриття протилежних означень у всякому дійсному бутті; 2) принцип коловороту. Ці обидва принципи ми знайдемо в парадоксально загостреній формі [в] Сковороди. В основах своїх вони виходять від Платона, Плотіна, Прокла та декого з отців церкви...

Антиномічний стиль Сковороди так сильно впадає у вічі,

що дивно, як лише останніми роками на «антитетику» Сковорода звернено увагу (В. Петров³).

«В цьому цілому світі я бачу два світи, що один світ утворюють. — Світ видний та невидний, живий та мертвий, цілий та розпадливий. Цей є риза, а той тіло. Цей — тінь, а той дерево. Цей матерія, а той — іпостас, себто основа, що утримує матеріальний бруд так, як малюнок тримає свою барву. Отже, світ у світі є то вічність у тлінні, життя у смерті, пробудження у сні, світло у темі, у брехні правда, в печалі радість, у одчаї надія». Вже тут намічені два різні ряди протилежностей — у природі та в людському житті. Сковорода розглядає ці два ряди й окремо, кожний для себе. В природі — «не знайдеш дня без світла та темі, року без зими та тепла». «Не знайдеш також і стану, що не був з гіркоти та солодошів змішаний». «Солодоші є нагородою гіркоти, а гіркота — мати солодошів». «Плач веде до сміху, а сміх у плачі криється. Пристойний плач є те саме, що в добрий час сміх. Оці дві половини утворюють єдине».

Антитези утворюють усе в світі, складаючись у єдність: «...утворюють єдине — їжу — голод та насит, зима й літо — плоди. Тьма й світло — день. Смерть та життя — всяк створіння». «Так стоїть увесь світ. Протилежне допомагає протилежному» (Так весь мір стоїт. Протилежне протилежному способствує⁴). З характерною для української думки іронією⁵ складає Сковорода в одній із своїх байок такий список протилежностей, що «утримують» одна одну, що одна одній «допомагають» та одна без одної не можуть бути — «Де менше журавини та чорниці, там менше скорботної недуги, менш лікарів — менш недужих, менш золота — менш потреб, менш ремесел — менш марнотратів, менш наук — менш дурнів, менше прав — менш беззаконників, менше знаряддя — менш воєн, менш куховарів — менш зіпсованого смаку, менше чести — менше страху, менш солодошів — менше жалю, менше слави — менш безслав'я, менше друзів — менш ворогів, менше здоров'я — менше страждань» (Баг. [алій]).

Вже в цій гумористичній характеристиці протилежностей людського життя намічена й антитетична характеристика етичних цінностей людської поведінки. Так! Антитетична й етика Сковороди. — «Похмура премудрість, як не є назверх невидна, так є всередині важлива та маєстатна». «У підлих та похмурих назверхностях, як у старому вбранні, загорнута премудрість, якої вся та всяка дорогоцінність недостойна. Оцією підлотою ця божа драбина спустилася на простонародній вулиці, щоб тих, хто на неї вступить, підвести до найвищого верху небесного розуміння». «Од-

крий покрову й побачиш, що оце дурацтво й є наймудріше, а тільки прикрилося безумством». «Щасливий той, кому пощастило знайти в жорстокому ніжне, в гіркому солодке, в лютої милість, у отруті їжу, в шалі смак, у смерті життя, в безчесті славу... Або: «в мертвому живе, у темі — світло, як діамант у смітті та як жінка в Євангелії, золотий у гірчичній полові», «в жорстокому — ніжне, в пустому — їжу... Ціле життя людське є рух між суперечностями — «непотрібне згодом псується в серці та гине, а нове росте». Г. Сковорода перефразовує ап. Павла: «Сіється загниє, встає запашисте; сіється гірке, встає солодке; сіється стихійне, встає Боже; сіється нерозумне й сліпе, воскресне премудре та провидче»...

Ми повиписували тут лише зразки антитетичного стилю. Уся наша книга, як читач побачить далі, дає що-близьку характеристику «антитетики» Сковороди в кожному пункті його світогляду.

«Антитетика», як ми сказали, не є щось незвичайне в історії філософії. Античний платонізм, отці церкви, що платонізують, містика середньовіччя та переважно німецька містика нових часів — це етапи розвитку антитетичного думання в історії світової філософії...

Платонік, який перетворив платонізм у жидівську теологію та який мав значний вплив на розвиток філософії отців церкви, Філон, що був, як знаємо зі спогадів Ковалінського, одним із улюблених філософських письменників Сковороди, ввів до теології антитетичну методу думання та антитетичний стиль писання. «Єдине є те, що складається з двох протилежностей, які виявляються при поділі надвое. Хіба не ці тези поставив за словами греків їх славетний Геракліт у основу цілої філософії та пишався нею як новим відкриттям?» «Так саме і всесвіт поділений на дві одна одній протилежні частини: земля — на гори та рівнину, вода — на солодку та солону... Так саме й клімат на зиму та літо, на весну та осінь...» Ці цитати нагадують і окремі місця в Сковороди, що ми їх цитували вище!»⁶

Та «антитетика» дрішшла до отців церкви не лише з платонізму (через Філона та іншими шляхами), а й безпосередньо з Євангелії: самосвідомість перших християн була свідомістю «безумства», «юродства», «соблазну» (σχαδάλω) як характерної риси нової релігійної науки. Сковорода після одного з антитетичних зближень «безумства» («юродства») та «мудрости» сам указує на ап. Павла — «оце є безглуздя, яке згадує Павло [в листі] до Коринтян» (172). Бо «ганені втішаємось, радуємось у стражданнях моїх. — Що наводить інших на прегіркий смуток, те Павла веселить.

Чи ж не має він серце діамантове?» (там саме). Й справді, на думку Павла, суперечності йдуть разом, нерозривно зв'язані в духовій історії людства — так, напр., «гріх» та «благодать»: «як умножився гріх, то збільшилася благодать» (Рим., 5, 20; 6, 1), або «закон» та «злочин»: «де немає закону, немає й злочину» (Рим., 4, 15), «закон прийшов, умножився злочин» (Рим., 5, 20), «без закону гріх мертвий — коли прийшла заповідь, гріх ожив» (Рим., 7, 8 і далі)... «Життя» та «смерть» для християнина також зв'язані нерозривно: «заповідь, що дала нам життя, спричинилася до смерті» (Рим., 7, 11), «носимо завше в тілі смерть Господа Ісуса, щоб і життя Ісусове об'явилося в тілі нашім,—бо ми, живі, безнастанно віддаємося на смерть для Ісуса, щоб і життя Ісусове об'явилося на тілі нашому смертному» (Кор., 2, 4, 10—11), «ми поховані з Христом хрещенням у смерть, щоб ходити в оновленому житті» (Рим., 6, 4)... Викуп людей від смерті є парадоксальний, антитетичний — Христос «народився від жони, скорився законові, щоб викупити підзаконних» (Гал., 4, 4—5), «будучи багатий, збіднів, щоб ми забагатіли від його бідності» (Кор., 2, 8, 9). Так само антитетичне є саме ество викупленої Христом людини: «тлінному треба вдягнутися в нетління, смертному — вдягнутися в безсмертя» (Кор., 1, 15, 53), «сіється в тлінні, встає знову в нетлінні, сіється в пригнобі, встає у славі, сіється в немічі, встає в силі» (Кор., 1, 15, 22). А втім, і релігійне переживання християнина є так само парадоксальне, так само повне внутрішньої «антитетики»: «як світ не пізнав Бога в премудрости Божій, то Бог урятував світ безумством проповіді» (Кор., 1, 1, 21), «Бог вибрав немудре, щоб посоромити мудре, і немічне світу вибрав Бог, щоб посоромити міцне, і незначне та пригноблене вибрав Бог, щоб посоромити значне» (Кор., 1, 1, 27—28), «в чести й безчести, хвалені й ганені, як спокусники, але правдиві, невідомі й знайомі, вмираючи оживаємо, карані не вмираємо, смутні й завше веселі, бідні багатьох збагачуємо, нічого не маємо й усе посідаємо» (Кор., 2, 6, 8—10).

Прикладом парадоксально-антитетичних формулювань у отців церкви може бути, напр., таке місце із Псевдо-Ареопажита: «у смертному має бути безсмертя, в недосконалому — досконалість, в саморухливому — необхідність, що инше рухає зверху, сила завершення — у безсилі, вічність — у часовому, нетлінність — у тому, що від природи змінне, в часовій насолоді — вічна довжина та взагалі — в усьому йому протилежне» (De divinis nominibus, VIII, 7).

У німецьку містику «антитетика» приходиться не так із

схоластичної традиції, де було, навпаки, прагнення до системи думок без суперечностей та парадоксів, а з живого релігійного переживання, до якого приєднуються твори отців церкви (не останню роль грають саме «Agoragitica» та св. Письмо як джерела готових антитетичних формулювань основних тез християнської віри та основних правд християнської філософії).

Уже в середньовіччі бачимо в німецькій містичній літературі безліч антитетичних висловів, образів, думок. Так, для Мехтильди з Магдебурга є душа, що вірить: «У прекрасному світі — сліпа, в найбільшій сліпоті вона бачить ясніше, в найбільшій ясності вона посідає Бога, та є в собі обидве — жива й мертва. Що довше вона мертва, то веселіше вона живе... чим вона багатша, тим вона бідніша... що більш працює, то спокійніше спочиває, чим більш розуміє, тим тихше мовчить». Через твори Екгарта тягнеться довгий ряд антитетичних формулювань: «Хто має найменше від світу, той посідає його найбільше. Нікому світ так не належить, як тому, хто відмовився від усього світу». «Найвища вершина піднесення є саме найглибша безодня приниження. Глибина й висота є одне й те саме».

Для Тавлера «одне й те саме» є «рівність» та «нерівність», треба шукати «спокою в неспокою, радості в жалю, втіхи в гіркості... та в різноманітності єдності», «спокою в неспокою та радості в стражданні»; «чим глибше, тим вище; висота та глибина одне й те саме», «чим глибше, тим вище, та чим менше, тим більше» (2,5). Сузо розвиває свої думки про суперечливий характер дійсного буття, до тих думок ми ще повернемося. Теоретичний вислів тієї самої думки знайдемо в загальній та незрівняно-глибокій формі в науці Миколи Кузанського про *coincidentio oppositorum* — цю науку він прикладає не лише до божественного буття (Бог — *incomprehensibiliter intelligibile, incommensurabiliter nominabile*), але й до світу (що є *Deus creatus, infinitas finita*).

У містиці Нового часу, як ми вже казали, антитетичний стиль розвивається до повного свого розквіту. Так, Франк шукає антитетичних формул мало що не для кожної своєї думки: «закон Божий — важкий та легкий», «Слово Боже — життя та смерть» (так само), «лише безумство є мудре та незнання знає все», «ті, що багато моляться, моляться найменше», «воля людини вільна та полонена» (213), «світ суперечить сам собі», «два суперечні предикати, як чорне та біле, існують у одному й тому самому суб'єкті та речі так само, як і людина є смертна та безсмертна». І коли Валентін Вайгель учить лише про тотожність означень у Бозі, то й він принагідно висловлює загальну думку про

тотожність суперечливих означень у кожному об'єкті: для нього нерозривно зв'язані «світло та п'ятьма, любов Бога та ненависть світу, життя та смерть, віра й невір'я, блаженність та засудження». Але в псевдовайгелівських творах знаходимо науку про тотожність суперечностей, розвинену в формі, що найбільше зближається до Сковородиних поглядів: «Із щоденного досвіду з часом пізнаємо, що протилежности (contraria) необхідні для досконалости речей (ad perfectionem rerum)» (Theologia V. Veigelii. Das ist: Offentliche Glaubens Bekandtrüss... 1618, с. 15); «Тому не може бути ніщо без іншого, бо й у цьому часі та світі протилежности свідчать про досконалисть річей. Час є иншобуття (alteritas), а вічність є єдність (unitas). Але в иншобутті є протилежности, бо в іншому разі світ та час не були би світом та часом, але як иншобуття не може бути без своєї єдності та треба сполучувати час і вічність, то з цього виходить, що в вічному та небесному разом із часовим та тілесним повинні бути також і протилежности, які, одначе, тут розрізнені розсудом (per rationem), а там з'єднані розумом (per mentem). У часі та у світі ми знайдемо: Літо Зиму; Спеку Зимно; Сухість Вогкість; Радість Жаль; Насолоду Біль; День Ніч; Багатство Бідність; Солодке Квасне; Життя Смерть; Важке Легке; Близьке Далеке; Високе Низьке; Правду Брехню та тому подібне; якби були лише спека та літо без зимна або лише зима та зимно без літа та спеки, то цей світ не міг би існувати» (там само). Та насамкінець: «Загалом цей часовий світ утримують протилежности, він per contraria continetur et consistit in contrariis» (там саме, с. 15, на звороті).

Беме говорить про «боротьбу всіх річей», «війну», «суперечки» (Krieg, Zank, Streit), іншими словами, про внутрішній конфлікт окремих елементів світу: «речі сперечаються, бо кожна хоче йти своїм певним шляхом». Це не випадково, а конче так: «повинна бути суперечність волі, бо ясна та спокійна воля подібна до нічого та нічого не породжує. — Ніщо є ніщо, лише вічний спокій без руху, де немає ані тми, ані світла, ані життя, ані смерті». У Ангела Сілезія знаходимо безліч антитетичних формул, що залишають враження майже штучної мистецької гри: «Смерть утворює життя», «Бог живе та вмирає в нас», «Бог є найбільше та найменше», «Бог є п'ятьма та світло», «Нездібна здібність», «Час є вічність», «Ягня та водночас лев», «Велетень та дитина», «Смирнення підіймається найвище», «Придбання є втрата» (і т. д. — Арндт вичислює 18 пар суперечностей, що характерні для кожного християнина. — Абрагам фон Франкенберг заповнює свої фантастичні писання

антитетичними формулами. До загальної гармонії (Panharmonia) належить і боротьба — в Коменському.

Антитетика переливається за межі релігійної літератури: вірші німецького барокко повні антитетичних формул, наскільки поети роблять спроби в цій чи тій формі дати мистецький вислів своїм філософічним та релігійним думкам. Г. Арнольд переймає давньохристиянську антитетику християнської свідомості: «Християнин — чудо. Живу ще в цьому світі, але вже піднесений до неба; я несу ярмо, що мені подобається; я — янгол, але можу хвалити Бога; я звусь невдалою дитиною, але я є гідний обняти того, в кому немає нічого, крім святого. Я маю вже його та мушу його вимагати. Його хрест стає легкий та й тяжкий, коли я з ним поєднався; моє серце повне та пусте, повне любови; пусте від того, за чим я плачу...» А Гофмансвальдау пише: «Що таке світ? Куля, повна непостійности, де сполучені смерть, життя, розбудова, пожежа, де радість та жаль майже завжди лежать одне коло одного, та де «так» та «ні» ведуть війну між собою»...

І в XVIII в. сучасник Сковороди, мисленник, що зв'язує містику барокко з німецьким ідеалізмом, несправедливо забутий Етінгер учить про подвійність, «подвійний корінь» усього у світі та про боротьбу, що є основою всіх речей: основа речей — «в певній боротьбі речей, що є, як здається, одна проти одної, а тим часом кожна утримує свій стан якраз у цій боротьбі... та викликає дії у співпраці зі своєю протисилою (Widerspiel)», «боротьба — джерело всіх речей». Те саме в швабського селянина-містика М. Гана.

Антитетика відроджується в XIX ст. у філософії німецького ідеалізму — на новій філософічній основі. Лише й тут чути відгуки містики та святоотцівської літератури (згадаємо роль цих елементів у Шеллінга, Баадера та й Гегеля). Так, Баадер: «Дивись на основу всякої метафізики — на зверхне та внутрішнє, видна поверхня та не видне зерно, з'явище та єство речі (чин та причина)».

Нехай Сковорода не дає систематичного обґрунтування своєму антитетичному стилю, як це роблять платоніки, автор «Ареопагітик» та Беме. Його думки просякнуті переконанням суперечності світу та дійсного буття, що в цьому видному світі заховане. Ми маємо (як будемо бачити далі) часто лише антитетичні формули, що звертають увагу не на глибоку внутрішню суперечність буття, не на суперечність у речах, а на суперечності між речами. Суперечності, що не сполучені у внутрішній глибині буття, а лежать одне поруч одного, що борються між собою, нападаючи одне на одне зназверха, не є ані чудом, ані гідні здивування. Діа-

лектика, що продумана до останньої глибини, шукає та відкриває суперечності, що є єдині, що злиті, що зрослись у повну єдність. «Coincidentio oppositorum» — є не лише факт, що в світі є різне та різноманітне, що між окремими елементами буття бувають конфлікти та противенства. Самий «розвиток» суперечностей, їх вияв у світі не є часово-просторовий процес.

Але якщо Сковорода (як, між іншим, і дехто з інших представників містичної діалектики: згадаємо наведені псевдоевангеліські цитати) не скрізь досягнув останньої глибини думки, то, проте, він хоче бути й є «діалектик», і лише як представника діалектичної містики ми можемо його зрозуміти.

¹ Кудринський: Философъ безъ системы (цит. вище), в останній час Мірчук (цит. вище). — Каталог «Sic et non» пропонує скласти В. Петров у рецензії на книгу Шпета — (Зап. іст.-філос. відділу ВУАН, VII—VIII, с. 497—503).

² Якщо не хочемо припустити, що Сковорода взагалі не мисленник, а письменник, що сам не здібний зрозуміти своїх писань. Так далеко заходив у негативній оцінці писань Сковороди, здається, лише В. Крестовський.

³ Цит. рецензія В. Петрова та його стаття «До вчення Сковороди про матерію» (Зап. іст.-філос. відділу ВУАН, XIII—XIV, с. 30—43).

⁴ Цитуємо Сковороду, відкидаючи лише «твердий знак», якого, як відомо, сам Сковорода в більшості своїх рукописів не вживає (пор. 75!).

⁵ Приклади іронії зустрінемо в Сковороди, да і характерно, що іронічні формулювання філософських думок чув від П. Юркевича Вол. Соловйов (Твори, VIII, 424—9). Характерні й іронічні ноти в українських релігійних піснях — як на приклади укажу з відомого збірника Возняка (Українсько-руський Архів. — 1913. — Т. 10 та далі, с. 1, 68; 3, 556, 558 та далі). [...]

⁸ Пор. статтю: Hartmann N. Aristoteles und Hegel // Beiträge zur Philosophie des deutschen Idealismus. — 1923, 3, 1, 1—36. Окреме видання. — Erfurt, 1933.

Доментій Оляничин ЗНАЧЕННЯ СКОВОРОДИ

Фрагменти з дисертації Д. Оляничина «Григорій Сковорода — український філософ 18-го століття і його духовно-культурне середовище» (Grigorij Skovoroda ein ukrainische Philosoph des XVIII-en Jahrhundert und seine geistig-kulturelle Umwelt) *.

Підводячи підсумки всього багатого змісту світогляду і життя Сковороди, ми бачимо, що йому властиві потяг до морального вдосконалення, невтомні пошуки істини, прагнення примирити раціональне з інтуїцією, принцип релігій-

© * Переклад І. А. Табачникова, Т. В. Данилової, 1992

ної толерантності, проповідь гуманності, солідарності й свободи, намагання не допустити виникнення будь-якої суперечності між словом і ділом або між ученням і життям. Поряд із цим своїм значенням Сковорода мав ще особливе національне значення, яке можна вбачати в його ролі українського Сократа і апостола «горя й муки», в його намаганні ширити античний світогляд на Русі-Україні, в його позиції і козацькій ідеології в часи знищення української автономії, в боротьбі з незнанням, забобонами, псевдокультурою, матеріалізмом і безвір'ям, в його намаганнях пробудити розуміння і смисл для об'єктивності, дії і ідеї.

Його значення для нашого часу

Значення Сковороди для нашого часу полягає в самоаналізі і в самовипробовуваннях з метою самовдосконалення життя, в його ідеях про учительську діяльність в народі і для народу, в його відмові від елементів зіпсованості і неправди в життєвих формах, у його філософії пізнання і моралі, в його релігії і в його педагогічних ідеях. Він виступав за раціонально-інтуїтивного Бога, за нову духовну людину, що має свободну волю, за самопізнання, за розуміння світу в межах діалектики матерії і духу, за розуміння загального смислу, за релігійність, альтруїзм, совість, мораль, доброчесність, за те, щоб душевний світ і людська любов завжди мали живе значення не тільки для сучасності, а й для майбутнього. Доки людсько-тваринна жадоба, боротьба за існування і отруйна культура продовжують існувати, значення Сковороди буде живим і актуальним.

Характеристика

Підводячи підсумки всього, що стосується життя і вчення Сковороди, ми приходимо до висновку, що:

1. Він був першим оригінальним мандрівним філософом.
2. Він був філософом в інтелектуально-емпіричному смислі.
3. Він був філософом-теософом, боголовом і пантеїстом.
4. Він був філософом в морально-евдемоністичному смислі.
5. Представником Ренесансу, античності і релігійного синкретизму на Україні.

Його особа — поєднання рис Сократа, Епікура і Христа — відображала свій час із властивими цьому часу прагненнями і проблематикою. Коротко кажучи, він був про-

дуктом тогочасного життя Русі-України. Тільки шкода, що ідея держави в той час не знайшла у нього значного відображення, хоча тло для неї було: це симпатія Сковороди до римського імператора Августа і до великого гетьмана Хмельницького. Ще шкода, що він не міг подарувати своєму народові ту спрямовуючу ідею, яку його сучасник І. Г. Гердер виразив щодо України 1769 р.: «Україна стане новою Грецією, і прекрасне небо цього народу, його весела вдача, його музична природа, його родюча країна і т. п. колись прокинуться... Її кордони простягнуться до Чорного моря і звідсіля до всього світу»¹. Сковорода тільки сказав: «Коли український народ прокинеться від свого політичного сну, він буде бадьорий і сам подбає про свою долю»².

Причини відсутності у Сковороди системи і філософської школи.

Істотні причини, які перешкодили формуванню системи і школи, такі.

1. Тягар чужоземного панування над державним і культурним життям і центрами освіти України, який знаходив для себе сприятливі умови через наївність, індивідуалізм, республіканські пристрасті тогочасного панівного козацького стану.

2. Відсутність після смерті Сковороди правильної оцінки його особи.

Наслідком цих двох причин було те, що з філософії Сковороди не можуть скристалізуватися системи і школи. Лише зараз Харківському університету спало на думку заснувати таку філософську школу: 1922 р. у цьому університеті була заснована кафедра філософії Сковороди.

Спадкоємець ідеї Сковороди про відношення мислення до мови і моралі до життя

Такого спадкоємця Сковороди я вбачаю в О. Потебні (1835—1891)³. Він кращий мовознавець не тільки України, а навіть усієї Східної Європи. У його творах «Думка і мова»⁴, «Мова і національність»⁵ він якнайкраще розвивав ідеї такого твердження Сковороди: «Ми бачимо, що мова така ж сама, як життя, а життя таке, яким його підказує серце»⁶. У мові криються думки, істина, мудрість та ідеали, як їх створило життя під впливом серця, каже, між іншим, і Потебня.

У трьох істотних пунктах виявляється спорідненість Потебні зі Сковородою:

а) в культурно-історичному відношенні;

б) в незалежності характеру і думок;

в) у невтомному моральному протесті.

а) «в історії Харківського культурного життя він (Потебня) своєю чарівною особою і ореолом слави нагадує... українського Сократа — Сковороду, вислови якого покійний любив наводити»⁷.

б) «Практичний розум (мораль) у нього не суперечить теоретичному розумові, вони, переходячи від одного до іншого, утворюють гармонійне ціле».

«Невтомний, всебічний моральний протест був спрямований: проти політичної та суспільної реакції, людської вульгарності і тривіальності, зіпсування природи, невігластва, обскурантизму, лицемірства, глупоти»⁸.

Відмінність між Сковородою і Потебнею зумовлена різницею століть, у яких вони жили. Як і Сковорода, Потебня любив подібно до Геракліта говорити, що він жив марно. Але заслуга Потебні в тому, що він умів науково і суворо логічно міркувати там, де Сковорода до цього лише наближався. Такими властивостями мислення і міркування Потебня був зобов'язаний І. Канту, В. фон Гумбольдту, І. Герберту і Г. Лотце⁹.

Наступник Сковороди у сфері науково-освітнього філософування

Наступником Сковороди в цьому відношенні є П. Д. Юркевич (1827—1874), професор Київської духовної академії (1857—1861), Московського університету (1861—1874). Так само, як Сковорода, Юркевич дотримувався погляду, що мислення і серце утворюють загальну свідомість людської істоти. Мислення є вершиною, а серце — корінням людського життя. Інакше кажучи, перше є «мудрість», а друге — «добродіє».

Наступне наближення Юркевича до Сковороди пояснюється тією оцінкою, яку Юркевич дає Біблії. Подібно до Сковороди Юркевич розглядав Біблію як пам'ятку давнини, що відобразила загальну свідомість народів.

Початковою точкою філософування Юркевича є вільний емпіризм, що містить в собі не тільки раціональний, а й трансцендентальний елемент. В філософії він розглядає три сфери:

а) те, що феноменально з'являється (буття всього чуттєвого, що уявляється);

б) реально-існуюча (царство розумних істот);

в) ноуменально-мислиме (царство ідей).

Як вважає Юркевич, філософія — це не є чисте пізнання. Її корені закладені не в розумовій здатності, вони перебувають у глибинах душевного життя, найчастіше в глибинах підсвідомого. Тому основні філософські терміни завжди мають два полюси. Вона являє собою складні символи, за якими, окрім символу прямого смислу, ще прихований багатий зміст. Філософія — це не тільки міркування самоусвідомлюючого «я» про універсальне «все». В філософії необхідно розрізнити її ядро, а саме філософську інтуїцію, а також її оболонку — філософську побудову об'єктивно-пізнавального характеру, звідки виникає та актуальність, яку ми називаємо фактичним історизмом.

У знанні взагалі Юркевич розрізняв саме абсолютне і абсолютне пізнання. Перше він визначав як довершене, яке справді стає абсолютним, друге — як єдність того, хто пізнає, з тим, що пізнають. До пізнання абсолютно-божественного ведуть три шляхи:

- а) релігійно-сердечне почуття,
- б) морально-філософське міркування і
- в) містичне споглядання.

Щодо усвідомлення морального, доброго, прекрасного і щастя, то вони мають корені в чистому серці. Коли серце чисте, або, кажучи словами Сковороди, спокійне, тоді людина може керуватися своїми шляхетними духовними властивостями.

На закінчення я даю характеристику особи шляхетного наступника Сковороди. Цю характеристику я запозичаю у Соловйова:

«Юркевич був природний українець з Полтавської губернії. В характері і в мові він зберіг слід свого походження. Індивідуальний характер, без сумніву, сформувався на загальному тлі української природи. Йй пасували його замисленість, його самозаглибленість, його більш інтенсивна, ніж екстенсивна, сприйнятливість, а також його завзятість. Як справжній «хохол» Юркевич був більш схильний до мовчазного споглядання... До всіх цих рис необхідно приєднати ще одну, також українську, а саме особливий рід зосередженого гумору... Юркевич був глибокий мислитель»¹⁰

¹ Journal meiner Reise im Jahre 1769 Sämtl Werke, herausgegeben V. B. Suphan.— Berlin, 1878.— Bd. 4.— S. 402.

² Данилевский Г. Г. С. Сковорода // Собр. соч.— Т. 21.

³ Сумцов А. А. Потебня // Словарь Брокгауза.— Спб., 1898 и 1905; Ламанский В. Некролог о Потебне // Журн. М-ва Нар. просв.— 1892.— 1; Овсянко-Куликовский Д. Потебня как языковед-мыслитель // Киев. старина.— 1893; Бузескул В. Образы прошлого // Анналы.— 1922.— № 2.

⁴ Вперше було надруковано в журналі М-ва нар. просв. 1862 р.

⁵ Вестник Европы.— 1895.

⁶ Лист Сковороди до С. Тевяшова. З цього інтересного листа я наведу деякі витяги: «Коли я починаю читати книжечку Цицерона «Cato Major, De Senectute» («Катон Старший про старість»), то я уявляю собі картину давньоримського часу. На сцені виступають, наприклад, Камілій, Корунканій та інші постаті. Я визнаю, що мій душевний зір притягають ці добросердні істоти. Якщо бачиш що-небудь таке ж чудове, то ти приходиш до того висновку і кажеш: нема нічого більш приємного і принадного, ніж благодущність. Я не можу досить надивуватись, як це вони можуть мати вигляд такий звичайний, але помітний, як вони можуть мати вигляд такий суворий і в той час приязний, бути такими могутніми і справедливими, не дуже вченими, але проникливими... Катон має вимову афінянина, а мову римлянина. Ми бачимо, що їхнє життя таке ж, як їхня мова, і життя таке, яким воно повинно бути, якщо йти за вказівками серця».

⁷ Сб. Харьк. ист.-филол. о-ва.— 1892.— Т. 4.— С. 13.

⁸ Овсянко-Куликовский Д. Воспоминания.— Спб., 1923.— С. 169.

⁹ Там само.— С. 176. Щодо спеціального відношення мислення до мови, значний вплив на Потебню справив твір В. фон Гумбольдта «Про різницю будови мови у людей та її вплив на розвиток людського роду».

¹⁰ Соловьев В. Краткая характеристика Юркевича.— Спб., т. 8, с. 424—429; Радлов П. Д. Юркевич // Словарь Брокгауза.— Т. 12; перелік робіт Юркевича див.: Русский биограф. словарь.— Спб., 1912.— С. 333—335.

Його найважливіші твори:

1. Сердце и его значение в духовной жизни человека по учению Слова Божия // Тр. Дух. Акад.— Труды Н. Дух.— 1860.— 1.— С. 63—113;

2. Из науки о человеческом духе // Там само. С. 367—511;

3. Разум по учению Платона и опыт по учению Канта // Моск. университет. известия.— 1856—1866.

4. О сущности философии.— Одесса, 1921.

ТРИ АСПЕКТИ САМОПІЗНАННЯ У СКОВОРОДИ ДО 250-РІЧЧЯ НАРОДЖЕННЯ (1722 — 3 грудня 1972)

«По-старому височіють на землі великі пам'ятники духа — собори, обрамлені витягнутими вгору спорудами нового світу техніки. По-старому неспокійно людина хапається клаптика теплої землі і високого неба, щоб відчутти точку опору, щоб знайти на мить саму себе і спробувати щось у собі осягнути».

«Але землю вкриває асфальт і бетон, небо затягується димами і ревом моторів, і кудись шалено, в метушливій тривозі летить життя, засмоктує і не лишає тієї чистої години для душі, коли можна замислитися над собою і подумати про головне».

А тим часом «кожна людина в собі сама мусить розв'язувати ті проблеми, які розв'язуються в світі. Первісний ключ — в людині»¹.

Такий голос залунав недавно на українській землі, де «інженери душ» намагаються перетворити людину на механічне знаряддя виробництва, на робота, позбавленого власної волі й власної думки. Це, по суті, сквородинський голос. Бо дух Сквороди блукає землею українською, не дає приспати сумління людини. Закликає до самопізнання.

Проблема самопізнання актуальна для сьогочасної людини, що живе в світі, порушеному у самих своїх основах. Її питома вага зростає в українському духовному житті. Українська людина звертається до Сквороди, у якого проблема самопізнання посідає центральне місце.

Зваживши, що сьогочасні дослідники Сквороди на наших рідних землях трактують цю проблему у спрощеному вигляді, хочемо розглянути її під трьома аспектами: психологічно-етичним, містичним і метафізичним, бо такі три аспекти має вона в нашого мислителя.

Психологічно-етичний аспект самопізнання

Скворода — вдумливий психолог, обдарований глибокою інтуїцією, завдяки якій він умів проникати в душу людини й розпізнавати з першого погляду її внутрішню вартість. Мандрівний спосіб життя дав йому змогу збагачувати свій життєвий досвід і пізнавати людей різних суспільних прошарків.

Про його психологічну проникливість свідчить хоч би таке місце з діалогу «Алфавит миру»: «Ото я бачу перед собою двох людей, що роблять одне й те саме діло. Але з цієї душі родиться миле, а з тієї — неміле діло. Ця людина дрібною послугою втішає, а та й дорогим подарунком прикро вражає. Ця особа може гніватися, насміхатися і навіть лякати, однак все це приховує в собі щось миле, а в тієї навіть ласкавість дише таємною відразою. Осуд цієї людини дає більше насолоди, ніж хвала тієї» [1, 1, 328]. Скворода збагнув, як бачимо, харизматичні властивості особистості, тобто ті вольові й емоційні властивості, якими дана особа притягає до себе, очаровує своє оточення кожним своїм словом і порухом.

Особливу увагу приділив Скворода проблемі так званої «сродности», під якою він розумів те, що ми сьогодні назвали б психологічною структурою людини. Говорячи

про «сродність», він мав на увазі природжену обдарованість людини, дані їй «зроду» нахили й здібності.

Мислитель відчув у собі велике покликання перевиховати суспільство, що опинилося в лещатах російського самодержавного бюрократизму. Відгороджені від джерел вільної творчості та громадської активності провідні кола українського суспільства підлягали дедалі більше процесові суспільно-моральної деградації й розкладу. Формалістична російська ортодоксія глушила правдиве релігійне життя. Козацька аристократія, перетворена на чолобитне дворянство, втрачала свою громадську гідність у гонитві за «чинами» та матеріальними добрими. Скворода спостерігав, як «дух неситости» і «жадоба почестей, срібла, волостей» сковували людські душі [1, 1, 223]. Вимогливий у найвищій мірі до себе самого, мислитель ставив високі вимоги до тих, що хотіли відігравати провідну роль у суспільстві, і суворо засуджував усіх, хто діяв усупереч своєму життєвому покликанню. Бо ж покликання — це голос душі, який спрямовує людину на поле діяльності, відповідне до її природжених нахилів і здібностей. Тільки той, що йде за голосом покликання, може знайти відповідне місце в житті. Як же часто в житті люди нехтують вимогою самопізнання, а тому вибирають невідповідні професії. Той, що був би добрим хліборобом або гончарем, хоче бути не менше як полководцем чи першосвященником. «Буває, — каже Скворода, — що на чолі військової частини стає той, хто повинен би сидіти в оркестрі». Таке саме діється в духовних колах, де забувають, що «пастух, який пасе вівці чи свині згідно з своєю природою, є в сто разів блаженніший, ніж священник, який чинить опір Богові» [1, 1, 327, 326].

Отож, найперше завдання самопізнання — пізнати свої природжені нахили та здібності, щоб збагнути своє покликання і вибрати відповідне поле діяльності. Вибір професії, яка не відповідає психічній структурі даної людини, має фатальні наслідки і для самої тієї людини, і для суспільства. «Несродність» розкладає всяку професію. «Хто вносить мертвечину в науку й мистецтво? — питає Скворода й відповідає: — Несродність. Хто знеславив чин священничий і чернечий? Несродність» [1, 1, 358]. «Багато хто, за приказкою, не родився для священства, а вліз у ризи, і не буди грибом, вліз в козуб». «Не один був би вмілим куховаром, якби не встряв у чернецтво, де один, що бореться з природою, більше накоїть спокус, ніж п'ять чесних можуть загладити» [1, 2, 423]. «Не буде мати успіху лікар, що не має покликання, хоч би й здобув технічну вправ-

ність, а такий же вчитель не потягатиме за собою учнів, незважаючи на своє знання предмету» [1, 1, 328].

Сковорода був свідомий того, що люди керуються при виборі професії не тільки матеріальними спонукками, а й у дуже значній мірі — честолюбністю. Вибирають професії, які втішаються більшою пошаною. На думку мислителя, усі професії гідні пошани, оскільки людина справляє свої діла згідно з покликанням. «Не дивися на те, — каже він, — що вище, а що нижче, що визначніше, а що менш визначне, що багатше й бідніше, а дивися, що тобі сродне. Як я сказав, — без сродности все — ніщо» [1, 1, 327]. «Я вчив завжди зважати на свою природу, коротко кажучи — пізнавати себе самого, до чого хто родився, бо нікого Бог не скривдив» [1, 1, 423].

Мислитель з'ясовує психологічні й етичні моменти, завдяки яким «сродна праця» має перевагу над «несродною». Працю, яка відповідає психічній структурі, хоч би та праця була важка, людина виконує з охотою, вкладає в неї всю душу. Вона є джерелом життєрадісності. Пригадується Сковороді, між іншим, праця бджоли, до якої він любив придивлятися. «Як розкошує, — каже він, — бджола своєю працею, збираючи мед! За мед їй відбирають життя, але вона не перестає трудитися, доки живе. Солодкий їй мед, але ще солодший труд» [1, 1, 327].

Якщо йдеться про оцінку діяльності людини з погляду її суспільної вартості, Сковорода вказує на те, що вона повинна бути корисна для суспільства. Діючи за сродністю, каже він, «будеш для себе й для братії твоєї корисним». Він звертається із закликом до хлібороба: «Збирайся орати землю, заготовляти їжу для людей і худоби, плекати стада або бджоли, або що твій Господь у тобі покаже тобі... Цього очікує від тебе батьківщина».

До високого морального завдання, на думку мислителя, покликаний воїн. Його закликає Сковорода: «Борони хліборобство й купецтво від внутрішніх грабіжників і зовнішніх ворогів. Тут твоє щастя і втіха... Заколювати образу, боронити страждущу й беззбройну невинність, захищати основу суспільства — правду, — це його, воїна, розкішне снідання і обід, і вечеря» [1, 1, 324, 348].

Є, отже, щось важливіше, ніж корисність, чим повинен керуватися в своїй діяльності громадянин, а передусім воїн, — це правда. Сковорода мав, очевидно, перед очима українське козацтво, його героїчну боротьбу за віру і правду, за «мир хрещений і край веселий», його самовідданість і любов до рідного краю. Ця любов мусила полум'яніти і в серці нашого мудреця. Глибоко збагнув його душу сього-

часний автор, що в біографічній повісті відтворює момент у житті Сковороди, коли на пасіку, де він перебував у той час, приятелі принесли вістку про зруйнування Запорізької Січі. «Григорій весь онімів, і тільки думка сумною чайкою кружляла в небі над запорізьким Великим Лугом і квиліла скорботно й жалібно. Він розумів, був певен, що це кінець, що більше не буде Січі, як і Гетьманщини та слобідських полків. Віднині скривджений не знайде в світі правди, кріпак не кине панові слова про грізну помсту, а юнаки не будуть марити подвигами своїх дідів і прадідів. Забрали душу, вийняли!.. Сковорода молився сам на пасіці. Впав на коліна і цілу ніч молився за рідний край, за свій одурений, ногами попраний і на голгофу виведений святий народ. І плакав. І знов молився. І ніч над ним стояла така сумна, така печально слізна... Від того дня не знав Григорій спокою»².

Сковорода високо цінував героїзм, моральні подвиги людини, що вірна собі, не боїться матеріальних утрат, злиднів, огуди, переслідувань — навіть смерть їй не страшна! [1, 1, 337, 339]. Така людина вірна собі, бо пізнала себе докорінно.

Позбавити людину можливості діяти згідно із собою — значить позбавити її життєвих соків. «Це її люта смерть» [1, 1, 350].

«Несродна» діяльність із джерелом «смертної муки» — нудьги. Людина нудьгує, коли не знаходить себе. Її душевний стан нагадує стан хворого, якому «всяка їжа гірка, послуга немила, а постіль тверда. Жити не може і вмерти не хоче» [1, 1, 340].

Сковорода цінує вагу виховання в процесі пробудження самосвідомості. Виховання, на думку мислителя, доводить «сродність» до завершення, допомагає зрозуміти «таємний кивок блаженного духа в нашому нутрі», «внутрішній поклик» до самопізнання. Але чого немає в психічній структурі даної одиниці, того вихованням не прищепимо. «Навчання є практикою та звичкою і дочкою натури», а натура — головне. «Пташина може навчитися літати, — не черепаха» [1, 1, 322, 324, 350].

Містичний аспект

Учення про «сродність» ставить перед людиною завдання пізнати свої психічні задатки, якими вона наділена «зроду», щоб їх відповідно розвинути й заактуалізувати в житті.

Інший зміст і характер надає мислитель самопізнання в містичному аспекті. Самопізнання з цього погляду має на меті розкрити перед людиною її глибинну духову суть, причому людина, розкривши себе, має себе перетворити, або, як каже Сковорода, «вдруге народитися».

Сковорода визнає двоїстий характер єдиного буття: побіч світу видимого — світ невидимий. Крім онтологічних визначень: мінливий, нетривкий, минущий — то світ видимий, а незмінний, тривкий, вічний — світ невидимий, він надає обом світам ще й етичні визначення: видимий світ — то втілення зла, нечистоти, а невидимий — втілення добра, чистоти, правди. Отож, і в людині є «два серця»: «ангельське і диявольське», вони «в кожній людині ведуть вічну боротьбу» [1, 1, 439].

Самопізнання, яке розкриває в людині «справжню людину», є моментом її «другого народження», «народження з висот», «народження від духа». Людина оновлюється, знаходить у собі «нетлінну людину». Вдруге народитися — значить знайти в собі те, що ніколи бути не починало і ніколи бути не перестане, бо воно божественне [1, 1, 417], інакше кажучи — «знайти в нашому попелі заховану іскру божества» [1, 1, 57, 70—71]. У людині бере верх над її зовнішньою натурою «чисте серце», «глибоке серце», що «приймає в себе зерно вічності» [1, 1, 417].

Сковорода засуджує «зовнішнелюбців» (матеріалістів), які «бачать тільки зовнішню плоть і всюди її подивляють, описують, вимірюють, а духовну суть, яка криється в плоті, не знаючи її, змішують із плоттю та називають примарою» [1, 1, 152, 35].

Не зважаючи, однак, на те, що мислитель наголошує важливість «другого народження», він навіть не натякає ніде на особистий досвід із сфери того типу переживань. Адже містики спираються на власний досвід, коли розкривають нам таємницю містичних поривів. Можемо тільки покладатися на свідчення Михайла Ковалинського, улюбленого учня й друга Сковороди, якому мислитель оповів колись про свої переживання в 1770 р. Сковорода прожив тоді три місяці у монастирі біля Києва. Одного дня він почув внутрішній голос, що остерігав його, щоб не залишався в Києві. Коли ж він вийшов на гору над Подолом, його вдарив нудотний запах трупів, хоч там трупів не було. Отож, незважаючи на намови друзів, які намагалися затримати його, Сковорода покинув Київ, де скоро вибухла морова зараза. По дорозі переночував у монастирі в Охтирці. Вранці вийшов у сад прогулятися. І тут сталося з ним щось дивне. Він почув у собі надзвичайне піднесення, що

переповнило його «незбагненою силою». Було то почуття невідомої йому досі легкості й вільності, бадьорості й надії. «Все нутро, — як оповідав мислитель, — загорілось огнем, і здавалося, що в жилах моїх переливався полум'яний струмінь. Я почав не ходити, а бігати, ніби несло мене якесь захоплення; я не чув у собі ні рук, ні ніг, ніби я весь складався із самого вогню, що несеться в просторі круго-буття».

Сковорода так описував далі свій тодішній стан друго-ві, перед яким — мабуть, єдиним — звівся зі своєю таємницею: «Увесь світ щез передо мною; тільки почуття любови, вдячності, спокою, вічності оживляло мою істоту. Сльози полилися з очей моїх струмками і розлили якусь зворушливу гармонію по всій моїй істоті. Я проник у себе, відчувши синівську любов, і відтоді віддав себе з синівською покорою Духові Божому» [1, 2, 518].

Мусив то бути глибокий струс, що мав вирішальне значення для всього дальшого життя мислителя. «Хоч проминуло двадцять чотири роки, Сковорода розказував про нього своєму другові з особливим зворушенням» [1, 2, 519]. Можна вважати його за момент його «другого народження». Ковалинський окреслює його коротко й просто: «Серце його досі поклонялося Богові, як раб, а відтоді полюбило його, як друг» [1, 2, 518].

У своєму описі він вирізняв усі важливі моменти містичного переживання: надзвичайне внутрішнє піднесення, просвітлення, почуття вільності й душевного миру, ентузіастичної радості й духовного оновлення.

Як же дивиться Сковорода на акт другого народження?

Він вияснює його, звичайно, в дусі містицизму, як продукт просвітлення, що «осяює душу раптом, як блискавка»³. Потрібна для цього «одна тільки мить» [1, 1, 55, 249]. Іншим разом, однак, мислитель висловлює думку, що людина повинна тривало поглиблювати своє внутрішнє життя і що друге народження приходить як результат довготривалого внутрішнього різьблення чи, каже Сковорода, «очищення серця». Процес же очищування вимагає часу. «Якщо зогрілося серце твоє в тобі, — каже мислитель, — ти повинен, повчаючись, роздмухувати вічнотворчу іскру воскресіння, поки не розгориться яскраво це блаженне полум'я і не поглине всю супротивну тлінь... Зогріте серце — це вогненний духа святого язик» [1, 1, 70]. Та «божественна іскра в серці нашім» приховується в нашій плоті, «ніби промениста іскра в кремінці», щоб «у свій час явитися так, як лілея на ниві і як джерело в безводній пустині» [1, 1, 420].

Ковалинський передає думку Сковороди, що душевний мир — плід другого народження — «підготовляється здалека, росте тихо в глибині душі і дужчає від почуття вчиненого добра» [1, 2, 527].

Доречно буде пригадати на цьому місці, що й Платон указував колись на потребу внутрішнього дозрівання, яке є передумовою пізнання глибинних правд. Це пізнання дається людині після довгого співжиття з предметом і довготривалих роздумів, у результаті яких спалахує світло в душі⁴.

Принагідно, в листі до Івана Васильовича, який, видно, нарікав на свої страждання, Сковорода вказує, що й страждання можуть бути джерелом моральної кризи та другого народження. «Знай,— пише він,— що після цих ран народиться в тобі нове серце... чисте, правдиве і нове. Це друге наше народження» [1, 2, 438].

Проте він засуджував тих, що шукають страждань. Він уважав радість за найвищу цінність життя. Учив великої мудрости: вміти радуватися. Називав радість «здоров'ям гармонійної душі», гадаючи, що «душа, вражена якою-небудь вадою, не може бути веселою» [1, 2, 246]. «Радість — це світ людського життя» [1, 2, 516]. Натомість смуток, печаль називає мислитель демоном, що мучить людину страхом смерті та можливих нещастій [1, 2, 293, 294].

Сковорода нагадує про «вічну веселість боголюбних сердець», указує на те, що й Христос ніс радісну новину, не хотів скорботи, а навпаки, визволяв від скорбот і закликав до себе пригноблених та обіцяв спокій душі [1, 1, 474]. Тим, хто називає Христа «меланхоліком», відповідає: «Христос — то радість і веселість, солодкість, мир і свято» [1, 1, 139].

Радість і душевний мир дають людині «душевну міць», якої «ніщо не в силі захитати й розбити» [1, 1, 226].

Таким чином, радість стоїть ніби в центрі Сковородинового вчення про людину. Ми могли б щодо цього вказати на спорідненість мислення Сковороди з мисленням Франциска Ассізького в царині релігії та Макса Шелера в царині філософії⁵. Не вагаємося також ствердити спорідненість Сковороди з Тарасом Шевченком, бо ж і в психічній структурі генія-пророка радість посідає центральне місце. Підкреслимо це тим більше, що Шевченко, як і Сковорода, сягає джерел радості при всьому своєму усвідомленні трагічності буття. Мав рацію Фрідріх Гельдерлін, коли в одній епіграмі писав, що радість промовляє до нього крізь смуток і жалобу, бо вона найглибша тоді, коли осяває смуток і переборює його.

Правдива радість єднає людей. Сковорода збагнув, що людина, досягнувши найвищого щабля самопізнання, повертається обличчям до людини. Тоді досягає й щастя. Природа бо справжнього щастя, на думку мислителя, така, що, здобувши його, людина хоче мати якнайбільше співпричетних у ньому [1, 1, 199]. Ми сказали б сьогодні, що душа цієї людини відкрита для людей і світу.

Друге народження несе із собою ще й почуття вдячності. Ковалинський згадує, що Сковорода любив виходити вранці в поле, щоб складати хвалу «разом з усією природою» Вічному Джерелу Буття. Мудрець писав своєму другові, що він «учиться вдячності» [1, 2, 522].

Оповідання Ковалинського про містичні переживання Сковороди 1770 р. з'ясовують виразно злам його в релігійній ділянці. Ми вже навели його думку, що Сковорода до того часу почував себе рабом перед лицем Бога, а після зламу прийняв Бога в серці, пізнав його в любові. Натомість важко встановити, чи і який моральний злам пережив мислитель. Його думка, що в кожній людині борються із собою добрий, геній і демон, дає нам змогу зробити висновки, що він має на увазі і себе самого. Але ніхто не засвідчив боротьби в ньому — чи 1770 р., чи іншим разом — із внутрішнім демоном. Його біографи не годні сказати про це що-небудь. Вони вважають його за гармонійну людину від початку й до кінця і не припускають навіть, що в ньому відбулася якась різка зміна.

Тільки поетові підказала його інтуїція, що мислителеві довелося боротися з дисгармонійними потугами в його нутрі. Перед поетом постає мудрець, що молиться в глибокій скорботі:

Мої гріхи препекельні да ж палили очі мої роками,
Серце висохло ожорсточене, мов адамант-камін'я...
Ти, що в горах розверг джерела, гримучі проходи,
Ти, що нагорній верх заткав у буйнощії води,
Дай мені вод цих у душу,
Хай я цю муку розрушу,
Тугу розтрошу —
Сліз в тебе прошу,
Втіш мене, отче!

В тебе сліз благаю слізю, щоб вимити душу від лиха⁶.

Поет збагнув, що пошуки правди й душевного миру мушили виростати з душевної муки, внутрішнього роздору, з великого прагнення гармонії. Адже мислитель був переконаний, що «внутрішня людина» не приходить на світ, як щось готове, що її треба виборювати в собі й перетворити себе.

Важливо підкреслити, що Сковорода поєднує в самопізнанні інтелектуальний акт із вольовим творчим зусиллям. В імперативі «пізнай себе» прихований другий імператив: стань собою, видобудь із себе свою духовну суть, здійсни своє призначення! Самопізнання ставить тут перед собою мету: утворити духову особистість.

Такий само сенс мала ідея самопізнання у Сократа й Платона, які розуміли самопізнання як актуалізацію потенціальних глибинних шарів нашого духовного ества, що має на меті перетворення людини й наближення до божества.

Передові мислителі нашого віку розвивають далі ідею самотворення.

У Ясперса, наприклад, читаємо: «Пізнай себе — це не є вимога спізнати в дзеркалі, чим я є, але вимога сподіятися, щоб я став тим, чим я є (по суті.— Д. К.)... Я знаю: я є тим, чим я стаю»⁷ Марсель розуміє самопізнання як заклик бути вірним собі, заклик із наших глибин стати тим, чим ми назовні не є. «Я пізнаю себе, перевершуючи мое дане Я»⁸. На думку Лявеля, самопізнання — це сила «творити себе, причому він визначає душу як самотворення»⁹.

Роман Інгарден стверджує, що філософів випередив поет Р. М. Рільке, який найчіткіше, може, добачив творче значення всіх людських діянь¹⁰.

Сковорода розумів творчу вагу самопізнання в духовому розвитку людини, і тому незрозумілою залишилася для нього наявність злої волі в людини, яка відвертається від джерел самопізнання або, як сказав би Лявель, перебуває на поверхні речей, задовольняючися зовнішнім буттям. Не зрозуміти самого себе, тобто своєї духової суті, — це, на думку Сковорода, те саме, що «втратити себе самого». Так утрачають себе «злі люди».

Наведемо з діалогу «Наркіс» уривок розмови, яку веде Друг (тобто сам Сковорода) з Клеопою на цю тему:

«Клеопа: Чи кожний має бути справжньою людиною? і яка різниця між людиною доброю і злою?»

Друг: Правда, важко в'яснити, чому злі люди серце своє, тобто самих себе, втратили...

Клеопа: Ти сказав, що серце, думки і душа — то все одне. Як же вони втратили себе?

Друг: Чого не можемо збагнути, того не досліджуймо... Людина — це маленький світик, і пізнати його так само важко, як важко знайти у всесвітній машині її «начаток».

Хоча внутрішній світ людини-мікрокосму і всесвіт-макрокосм приховують у собі незбагненні таємниці, проте мис-

литель стверджує, що їхня сутність одна і що шляхи їх пізнання збігаються чи, точніше кажучи, мають спільну вихідну точку.

Метафізичний аспект

Тією спільною вихідною точкою є самопізнання в метафізичному аспекті, яке веде від розкриття духових глибин до трансцендентних глибин буття, або від мікро- до макрокосму. А веде воно тому, що структура мікро- й макрокосму виявляють єдність.

Сковорода, за свідченням Ковалинського, твердив: «Я вірю і знаю, що все те, що існує у великім світі, існує і в малім, і що можливе в малому світі, те можливе і в великому у зв'язку з їх взаємною співвідповідністю та єдністю духа, який усе сповнює» [1, 2, 526]. Мікро- і макрокосм мають спільну двоїсту сутність: матеріальну й духовну, зовнішню і внутрішню, тлінну й вічну. «Двоє в одному і одне в двох — неподільно, але без злиття» [1, 1, 175]. «Небо, земля, море й усе, що їх сповнює... вся ця різноманітна плоть, вся ця безмірна безліч явищ стікаються в людині» [1, 1, 115].

Цим виправдовується вихід від людини, коли йдеться про пізнання буття.

«Якщо хочемо виміряти небо, землю й моря, то мусимо насамперед виміряти себе самих, за словами [Апостола] Павла, своєю власною мірою. Коли ж у собі своєї міри не знайдемо, то чим можемо міряти?... Хто може пізнати плян в земних і небесних просторових матеріялах, що пригорнулися до своєї вічної симетрії, якщо не зміг насамперед добачити його в гарній плоті своїй?» [1, 1, 41—42].

Погляд на єдність мікро- й макрокосму сягає глибокої давнини, але, зрештою, з ним зустрічаємося й на вершинах філософії в пізнішу добу, наприклад у Шеллінга, який, пригадавши стародавнє твердження, що «людина є світом у малому», стверджує й сам, що «події в людському житті від основ до найвищих звершень мусять згоджуватися з подіями загального життя. Певне те, що хто зміг би написати історію свого життя від самої основи, той схопив би тим самим в основному історію всесвіту»¹¹.

Думки Сковорода розвиваються саме по лінії ствердження, що структурні властивості душі роблять її здатною відкривати структурні властивості всього буття.

Від самопізнання веде шлях і до богопізнання — найвищого досягнення людського духу.

Людина повинна насамперед «вникнути у свій внутрішній світ, а згодом добратися до видіння Божого... Хочеш збагнути правду? Пізнай царство Боже. Хочеш збагнути царство? Пізнай себе самого... Знай, що довіку не пізнаєш нічого божественного, поки насамперед не пізнаєш самого себе» [1, 1, 123, 107, 93]. «Від самопізнання входить у душу світло видіння Божого» [1, 1, 318].

Людина, як кажуть, має в собі метафізичне вогнище. Так міг би сказати й Сковорода. Він уважає за властиве завдання філософа вийти поза видиме й тлінне, щоб досягнути метафізичних глибин буття. Жалюгідним називає він становище людини, яка бачить тільки тлінне без вічності, бачить явне, а не прозирає в таємне, дарма що наше ество спирається на вічне й таємне як на свою «тверду основу» [1, 1, 69].

Несите прагнення вічності й вічної правди, притаманне людському духові. Хто хоче заспокоїти бажання правди, поминаючи вічність, «той сподівається жменею піску закидати безодню океану, а краплиною прохолодити вогненне царство». Така людина замикає свою душу, як орла, в тісній печері, не розуміючи, що дух у людині є бездонний, ширший від усіх вод і небес, і його не наситиш довіку тим, чим світ цей нас зачаровує» [1, 1, 362].

Мислитель закликає, щоб не гасити в собі пориву вгору: «Полинь понад стихії, перелети всю повітряну безодню, вилети з усієї тліні на непорушну твердість вічності» [1, 1, 427].

А втім, душа людська така по своїй суті, що вона не може задовольнитися тлінним. Хоч би ти весь світ здобув, проте «серце несказаними зітханнями кричить усередині, що ще чогось йому бракує, і так, як дивна й неприродна спрага у хворого, не може заспокоїтися». Цей «таємний крик серця» вказує на те, що не можна досягти мудрости, не пізнавши Божого ества [1, 1, 335, 334].

Але духове є «центром» буття. Досягнути його — значить стати «вище над усіма стихіями, вище від самого нашого сонця [1, 1, 175, 176], дійти до праджерела, до «безпочаткового початку» [1, 1, 239].

Саме тому що ество людини духове, людина, пізнавши себе, може пізнати Бога. Сковорода стверджує тотожність «справжньої людини» і Бога. Серце, чи душа (їх філософ утотожнює), є «коренем, насінням і зерном» [1, 1, 47; 1, 111] у людині так, як Бог є ніби «зерном, у якому закритий увесь світ зі всіма своїми творіннями» [1, 1, 214].

Бог є вічність. Збагнути ж вічність може тільки той, хто «насамперед прозорне в приховану в тілі своїм вічність і

вигорне ніби іскру з попелу свого». Іскра ця — то «мислена зіниця», яка «прозирає в вічність світів» [1, 1, 536]. Вона є джерелом почуття одности «справжньої людини» з Божественною силою. У тому почутті людина черпає силу, якою перемагає двоїстість буття.

Такий шлях показує Сковорода від людини до Бога. Вихід від самопізнання до богопізнання можна назвати вихідною лінією пізнання. Але філософ знає й шлях від пізнання Бога до пізнання людини. Це низхідна лінія пізнання. Пригадується біблійна драбина Якова, по якій виходять на небо і сходять на землю. «Коли ти, — каже мислитель, — новим та правдивим оком добачив Бога, тоді ти побачив у ньому вже все, як у джерелі, як у дзеркалі». «Час, життя й усе інше в Бозі міститься. Хто може розуміти будь-що з видимих і невидимих істот, не зрозумівши того, хто є всьому головою й основою?.. Отже, якщо хочеш будь-що пізнати та зрозуміти, мусиш передусім зійти на гору пізнання Бога» [1, 1, 52, 63].

Мусимо, однак, підкреслити важливий діалектичний момент: Сковорода усвідомив, що висхідна і низхідна лінії пізнання сходяться. Доводить це таке його твердження: «Пізнання Бога і самопізнання — нерозлучні» [1, 1, 267]. Те й те пізнання є світлом, що пронизує водночас душу. «Хто вгледів у собі, всередині, головну точку машини — царство Боже, той пізнав себе, бо знайшов у мертвім живе, у темряві — світло» [1, 1, 319]. «Знайти Господа — це побачити початки всього; побачити ж початки — це знайти самого себе в собі» [1, 1, 104]. «Труд один — пізнати себе, збагнути суть людини, і збагнути Бога» [1, 1, 47].

Отже, пізнати себе і пізнати Бога — це єдиний акт, бо пізнати свою духову сутність — значить пізнати себе в Бозі.

Ця думка живуча! Вона збігається з думкою філософа нашого віку, Макса Шелера, у якого знаходимо ось яке висловлення: «Свідомість світу, самосвідомість і свідомість Бога становлять нерозривну структурну єдність»¹²

На такі ж живучі ідеї, які відлунують у пошуках мислителів і нашої доби, натрапляємо на багатьох сторінках творів Сковороди. Вони притьмарені мертвотною літературною мовою 18 століття, але в перекладі на сьогочасну українську літературну мову вони промовляли б до читача так само сильно, як промовляють своїм клясичним стилем листи мислителя, писані по-латині.

Ми висловились: «відлунують у пошуках мислителів», бо пам'ятаємо, що твори Сковороди відбивають безперервні пошуки мислителя-мандрівника. Справжній мислитель

шукає, і справжня філософічна творчість полягає не стільки в створенні замкнутої системи, як у шуканні й показуванні дороги. Сковорода шукав правду, бо тільки правдою міг жити. Своїм мандрівним життям і своїми пошуками він нагадує того пустельника, про якого розкаже в діалозі «Ікона Алківіадська».

Пустельник жив у глибокій самотині. Щодня на схід сонця виходив він у просторий сад, де літала диво-пташина. Вона навмисно сідала близько, ніби заохочуючи спіймати її. І ступельник намагався її зловити. Тисячу разів здавалося йому, що вона вже в його руках, але все дарма. Одного разу пташка промовила до нього: «Не сумуй, друже мій, що не можеш мене спіймати. Ти будеш весь вік ловити мене, щоб ніколи не спіймати, а тільки граючися проводити час» [1, 1, 378].

Сковорода був свідомий того, що істину треба завжди наново відкривати і що мудрець ніколи не закінчує шукання. Він був «вседушим шукачем правди», як окреслив Ковалинський, тобто невтомним ентузіастом, що вкладав усю душу в свої пошуки.

СИМВОЛИ У СКОВОРОДИ

XVII—XVIII сторіччя — доба українського барокко. Григорій Сковорода — остання і найвидатніша постать цього золотого періоду в історії української літератури.

Якраз у другій половині XVIII сторіччя, у час столочення української землі, переслідування козацької старшини й опору з її боку та повільного згасання нашого вогнища культури Київської Могилянсько-Мазепинської академії, виявився геній Сковороди, його багатогранні обдарування, а також енциклопедична ерудиція. Він залишив позаду західноєвропейську філософську думку (просвітництво, раціоналізм).

Але наш філософ був завеликим для своєї епохи (він випередив її на кілька століть). І в цьому розумінні український світ також не цілком спіймав Сковороду. До того ж на зламі XVII—XIX сторіч в українській літературі стала не лише зміна стилю (барокко — романтизм), а й мовна революція. Тому Сковорода майже відразу був відсунений у тінь віків і великою мірою забутий.

Найголовніші постаті романтизму (напр., П. Куліш) не зрозуміли ні способу мислення, ні засобів вислову Сковороди. Символіку його творчості сприймали літерально, а його українсько-слов'янську мову — русифікаторською. Зо-

© Семен Погорілий
Сучасність. — 1973. — № 3

крема, філософські праці в короткий час припечатали тавром постаріння, незрозумілості, дивацтва та мертвечини. Куліш писав:

В промові ділом був мудрець,
В промові словом — мертвий мрець.

(Твори Пантелеймона Куліша. — Львів, 1909. — Т. 2. — С. 322).

Сковороду наново відкрили: Багалій, Ерн, а найбільш — Чижевський. А тим часом він назавжди залишився духовною віссю української культури. Його значення все зростає, і недалекий той час, коли наш філософ заслужено стоятиме у першій шерензі найвизначніших мислителів світу.

Проте Сковорода для величезної більшості українців ще й тепер є загадкою. Шлях до її розв'язання — в історичній оцінці філософа-письменника, в семантичному (а не літеральному) сприйманні його творчості, в правильному розумінні символічного мислення та мистецьких засобів зображення світу, його різних натур, Божої Істини, людини, зокрема української.

Погляньмо на символи Сковороди.

Джерелом символіки Сковороди були Біблія, мудреці давнього Єгипту, Греції, Риму, отці Церкви (патристика), містики середньовіччя і новітніх часів та наука Київської Могилянсько-Мазепинської академії. На ґрунті згаданого Сковорода творив своє цілком оригінальне вчення символів, науку української Правди-Істини.

Символіка у Сковороди подана графічно (емблеми-малюнки), а найбільш — письмово (слово). Малюнків було багато. Значна кількість з них являлася складовою частиною рукопису «Алфавит или Буквар Мира» та інших праць. На превеликий жаль, вони не видані і навіть не описані.

Лише трикутник Пітагора був технічно добре надрукований В. Бонч-Бруєвичем. Трикутник — одне: Трійця Божа; коло, що в ньому вміщений трикутник, — фігура вічності, її коловороту; око в трикутнику — Боже око. Разом — це символ Божої Зіниці.

Словом красною письменства у творах Сковороди подано безконечну кількість символів, що чекають свого коментатора. Лише частину з них науково інтерпретував Д. Чижевський.

Сковорода пише, що Старовинні мудреці мали свою особливу мову, вони свої мислі подавали образами, ніби словами. Образи ті були фігурами небесних і земних творів, напр., сонце означало істину. Кільце або змії, звитий у кільце — вічність... Голуб — соромливість.

(«Кольцо» у виданні Бонч-Бруєвича, с. 268).

Отже, так зображене фігурами творінь невидиме стало видимим.

Григорій Савич подає таке визначення емблеми та символу: «Образ, що заховує в собі таємницю, називався по-грецькому емблема»: напр., сніп трави з написом «всьяке тіло трава». «А коли таких фігур скласти разом дві або три... тоді це називалося символом» («Кольцо» у виданні Бонч-Бруєвича, с. 269). Приклади. а) Згаданий трикутник Піфагора — Трійця. б) Коло — символ вічності. в) Око в трикутнику. Разом це буде символ — Божя Істина — Зіниця. Другий приклад: а. Сонце; б. Слон із піднятим хоботом. Разом — символ вітання сонця, що сходить.

У давніх єгиптян символічне письмо — одна із форм гієрогліфічного письма. У них символічне письмо... висловлює думки через порівняння при допомозі певних загадок (енігматично). Так, вони роблять коло, щоб визначити сонце, серповитий знак, щоб визначити місяць (Чижевський Д. Філософія Сковороди. — С. 30).

І Сковорода робить такі висновки про символи. а) «Слово, ім'я, знак... термін — тлінні ворота, що ведуть до нетлінної джерела» («Верблюд і Олень», 20-та байка). б) «Не велика потреба знати, від чого це слово родилось... а в тому лише сила, щоб знати, що через те ім'я означається?» («Разговор о душевном мире» у виданні Бонч-Бруєвича, с. 216). Отже, це говорить, що філософ надавав символів, його «силі» вирішального значення.

Підставою символів Сковороди є його вчення, постулат: єдиний світ — дві натури: видима і невидима. Видима — це творіння, «тварь» — тлінне, що його значення підрядне, нижче. Невидима (Бог) — божественна натура, головна: Істина, що творить, змінює «тварь», надаючи їй належної форми.

На потвердження цього наводимо слова філософа-письменника: «Увесь світ складається з двох натур, одна видима, а друга — невидима. Видима натура називається творінням» («тварь»), невидима — Богом. Ця невидима натура, або Бог, проймає та утримує все творіння; Він завжди є та завжди буде» («Наркісс» у виданні Бонч-Бруєвича, с. 100).

Як же пізнати цю невидиму Натуру — Бога, Істину? Яким способом висловити, унаглядити це пізнання, якою мовою? Сковорода подає лише один шлях — спосіб символізації, віри або «повчання вічності» (слова Сковороди). Інакше сам напрошується висновок: уже те, що Сковорода визначає єдиний світ у двох натурах, видимій (підлеглій) і

невидимій (домінуючій), логічно веде до зображення символами Невидимої Натури, до символічної інтерпретації згаданого світу.

Видимий світ — прекрасний і гармонійний храм премудрого Бога: Суть же три мыры. Первый есть всеобщий и мыр обительный, где все рожденное обитает. Сей... — великий мыр. Други два суть частныи и малыи мыры. Первый мікрокосм: сиречь — мырік, мирок или человек. Второй Мыр символічний, сиречь Библия («Потоп Змін» у виданні Бонч-Бруєвича, с. 496).

Філософ ставить у центрі системи свого вчення людину (антропологія). Він навчає людину найперше пізнати себе, своє покликання — пізнати Бога в собі. Знайти свою міру і при її допомозі змріювати (і пізнавати) світ. Паралелізм людини і Біблії з великим світом також веде до символіки.

Істина не кожному відкривається відразу у своїй повноті. Мудреця вона виявлялась ще в давно-давно сивину.

Істина їхньому гострому зорові не здала бовваніла (мерещилась) як простакуватим розумам, а ясно, як у свічаді, виявлялась, і вони, забачивши добре живий її образ, уподобили її різним тлінним фігурам. Ніякі барви не передають краси троянди, лілеї, нарциса так яскраво, як у них велично зображує невидиму Божу Істину, тінь небесних і земних образів. Звідци народилися hieroglyphica, emblemata, Symbola, тайства, притчі, байки, подоби, приказки... (Сковорода, передмова до «Байок Харківських»).

«Фігури», «символ» — тлінне лушпиння Правди. Вони — лише «торбинки для золота та лушпиння Зерна Божого».

Символ-монумент, символ-кумир

Сфінкс у старовинних єгиптян був символом-монументом: у ньому було приховане світло-істина: «пізнай себе». Нашадки їхні були не такі. Однялась од них глава мудрості, занепала частина богочитання; залишилися лише прикраси («художества») з фізичними зачаруваннями й забобонами («Алфавит или Буквар Мира» у виданні Бонч-Бруєвича, с. 320). Монумент, що був наповнений світлом, перетворився в кумира, ідола (ліхтаря без світла). Він лише прикрашував вулиці. Неначе джерело перетворилося в калюжу. «Так і всі богословські таємниці перетворилися в смішні видумки й забобонні казки» («Алфавит или Буквар Мира» у виданні Бонч-Бруєвича, с. 320).

Те саме сталося і в стародавній Греції. Коли в Атонах не стало таких мудреців, як Сократ, «тоді джерело, що напуває сад суспільства, стало забрудженим і набитим стада-

ми свиней. Вони були зборищами філософських мавп, що окрім кумедної маски (розумій філософську опанчу та бороду), ніякої істинності від істинної мудрості не мали». Велика кількість тоді «там була наіменована ослів мулами, а мулів лошаками» («Алфавит или Буквар Мира» у виданні Бонч-Бруевича, с. 332).

Все це разом було, за виразом Ерна, історичним затемненням, псуванням символу, перетворенням його з монумента в кумира-ідола, занепадом символічного мислення і пізнання світу.

Природа в усіх своїх формах — високе письмо Бога до людей, це «перша Божа спроба писати символами» (Гердер). Біблія — те саме письмо, але літерне, символічне про Божу Істину.

Божественний Початок у різні сторіччя і різні народи зображували фігурами, монументами. Але простакуватість, бачачи вирізьблені або намальовані в почесних місцях фігури й не виникнувши в тайнотворене ними богопочитання, ухvatилася за нікчемну запону («сень») образів і загрузла в ній («Израилский змій» у виданні Бонч-Бруевича, с. 369).

Тим часом, «символ, що відкриває мислі істину, освітлює мисль як живим поглядом самої Істини, і мисль сама живим оком, яке бачить друге, прекрасне всесвітнє Око» (Ерн В. Г. С. Сковорода.— С. 227).

Сковорода відновив первісне, повноцінне значення символу-монумента, застосувавши його в усій своїй творчості, зокрема в інтерпретації Біблії. У цьому полягає величезна заслуга Сковороди. Вона майже дорівнює відкриттю.

Багатозначність символів мислителя-письменника дає змогу перетлумачення його (фіктивна конкретизація). Але вивчати й інтерпретувати Сковороду треба лише на підставі законів його творчості, семантично, за способом ним застосованої символіки. Розмовляти з філософом-поетом необхідно категоріями мислення (антитетика) і поетики барокового стилю другої половини XVIII ст.

Сказане філософом про Біблію можна повністю віднести до його власної творчості. У Святому Письмі «найостанніший голосок або слівце дише символом чи залежить від нього» («Кольцо» у виданні Бонч-Бруевича, с. 299).

Зазначене рішуче стосується всіх творів Сковороди: філософських, епістолярних, байок, «Саду Божественних Пісень, що виріс із зерен Священного Письма», графічних зображень («Пітагорова Істина», «Божий водограй нерівної всім рівності»), перекладів тощо.

Символіка Сковороди робить легким читання та розуміння його творів. Вона у великій мірі компенсує для су-

часного читача відносну мовну й стильову (барокко) трудність XVIII ст. Лише треба трохи привикнути до Сковороди, здружитися з ним, з його семантикою.

Сліпе заперечення (П. Куліш, Г. Данилевський), зубокальство невігласа (А. Бєлий), глум і варварство (В. Крестовський) або різні спроби примітивного перетлумачення Сковороди шляхом виривання речень чи фраз із тексту, модернізації термінів філософа (матерія, натура тощо) і мистецьких засобів не зрушують з місця вивчення його творчості. Вони є ознакою безсилля збагнути й сприйняти антитетику, символіку мислителя-митця.

Сковорода створив свою оригінальну естетику символів-монументів, яка може стати підґрунтям оновлення поетики, образної системи сучасної літератури, зокрема української.

Отже, символ понад усе: тільки опанувавши символіку Сковороди, можна буде сказати, перефразувавши відомий вираз філософа, що ми таки спіймали його.

¹ Чижевський Д. Філософія Сковороди.— Варшава, 1934.

² Собрание сочинений Г. Сковороды.— Спб., 1912 (Видання Бонч-Бруевича).

³ Сковорода Г. С. Басни Харковскія.— М., 1837.

⁴ Чижевський Д. Про деякі джерела символіки Гр. Сковороди // Праці Укр. Високого Пед. Ін-ту ім. М. Драгоманова у Празі: Наук. зб.— Прага, 1932.— Т. 2.— С. 1 (405)—19 (423).

⁵ Эрн В. Г. С. Сковорода.— М., 1912.

⁶ Сковорода Г. Твори: У 2-х т.— К., 1961.

Аркадій Жуковський

КИЇВСЬКА АКАДЕМІЯ — МІСЦЕ ФОРМУВАННЯ СКОВОРОДИ *

Інститут слов'янознавства вже не вперше стає місцем вшанування видатного представника української культури. Саме тут було віддано шану нашому національному поетові Тарасові Шевченкові тоді, коли була організована виставка його творів¹ і відзначалось (1964 р.) сторіччя від дня його народження².

Сьогодні ми маємо честь і приємність говорити про Григорія Сковороду, філософа і літератора XVIII ст., значення якого виходить поза межі української культури, оскільки він вважається визначним мислителем і філософом також іншими слов'янськими народами.

Для того щоб краще зрозуміти своєрідну особистість Сковороди, було б доречно зробити короткий огляд місця його формування, а саме знаменитої Києво-Могилянської

* Переклад за виданням «Skovoroda philosophe ukraien». (Paris, 1976).

© О. М. Сирцова, переклад, 1992

ISBN 5-12-002850-0. Сковорода Григорій ..., Київ, 1992

271

академії, осередку просвітництва, культурного центру XVII—XVIII ст.³ На стінах закладу є меморіальна дошка, на якій написано: «Тут, у старому будинку Київської академії знаменитий український філософ і поет Григорій Савич Сковорода навчався з 1744 по 1750 р.»

Вшанування 250-ї річниці від дня народження Сковороди є доброю нагодою віддати також шану Київській академії. Треба зазначити, що саме завдяки Сковороді ця установа була нещодавно реабілітована у сучасній Україні. Не секрет, що довгий час Академія трактувалась українськими популістами, а пізніше догматиками як схоластичний центр, надто пов'язаний із західною культурою і, що природно для того часу, з релігією.

Врешті, вже саме ім'я Могилянської академії, пов'язане з іменем її знаменитого засновника, митрополита Петра Могили, спричинило певні ускладнення. Поворот до того, аби належно оцінити цей навчальний заклад, спостерігається в останні роки, і зокрема у зв'язку з ювілеєм Сковороди⁴.

Заснування Київської академії, яка спочатку була просто Братською школою⁵, припадає на епоху культурного і національного відродження України на початку XVII ст. Це відродження було спричинене двома різними факторами: з одного боку, релігійною активністю братств і з другого — підтримкою запорізького козацтва. Це був водночас період інтенсивної діяльності єзуїтів, які, засновуючи вищі школи, прагнули повернути до католицизму українське юнацтво. Братства протистояли католизації українців, створюючи школи, друкарні, бібліотеки у різних містах України⁶. Але освіта, яку давали братські школи, була досить скромною і не могла конкурувати з освітою, отриманою у єзуїтських колегіях. Саме заснування Київської колегії підняло православну освіту до рівня останніх.

Можна виділити три періоди в історії Київської академії відповідно до характеру освіти, яку вона давала, і за офіційними назвами. З 1615 по 1632 р. вона мала ім'я Київської Братської школи, від 1632 по 1694 р. — Київської колегії, а з 1694 по 1817 р. — Києво-Могилянської академії. Згідно із задумом засновників, особливо від 1632 р., ця установа мала бути вищою школою, що дає освіту, аналогічну освіті, яку можна було отримати в університетах Західної Європи. Своєю репутацією Київська академія завдячувала викладачам, які поза навчальними курсами широко відомі своїми творами: з-поміж них були лінгвісти, письменники, філософи, теологи і навіть державні діячі. Характерним для викладачів Київської академії було те, що

всі вони одержали освіту у західноєвропейських університетах. Можна без перебільшення сказати, що більшість високоосвічених людей, учених і політиків України XVII і XVIII ст. були виховані в Академії⁷. Побіжно назовемо серед колишніх вихованців Академії гетьманів Івана Виговського, Юрія Хмельницького, Івана Самойловича, Івана Мазепу, Пилипа Орлика, Павла Полуботка.

Найбільш обдаровані учні Академії за вибором викладачів посилалися для завершення освіти за кордон. З того часу були встановлені постійні контакти між Київською академією і університетами Польщі, Німеччини, Італії і Франції. Повертаючись в Україну, колишні випускники приносили із собою широку освіту культури і літератури. Завдяки цим стосункам Україна розширила і поповнила свої знання філософії і літератури, познайомила з такими видатними мислителями епохи, як Ф. Бекон, Р. Декарт, Д. Лок, Г. Лейбніц⁸.

Київська школа, одна з останніх братських шкіл, була створена за зразком шкіл Львова⁹, Острога, Вільно. У ній викладались: слов'янська, українська книжна, грецька, латинська, польська мови і такі дисципліни, як граматики, поетика, риторика, філософія, історія. Протягом цього, першого періоду, з 1615 до 1632 р., серед провідних викладачів школи назвемо: Йова Борецького, автора полемічних праць «Protestation» і «Justification» і першого ректора цієї установи; Мелетія Смотрицького, філолога, письменника-полеміста, автора відомої слов'янської граматики, яка стала взірцем для інших східних і південнослов'янських граматики; Касіяна Саковича — професора риторики і поета, чия промова на смерть гетьмана Петра Сагайдачного наводиться в усіх підручниках.

Зазначимо справді демократичний дух цього закладу, до якого сини дворян, священників, купців приймалися нарівні з дітьми козаків і селян. Статус школи зобов'язував її викладачів «навчати і любити всіх дітей, сиріт і навіть тих, хто просив милостиню на вулиці, так само, як дітей багатих батьків»¹⁰.

1632 р. архимандрит Петро Могила — князь румунський, перша особа української православної церкви, розпочав велику реорганізацію Академії.

Пройнятий західною культурою, П. Могила присвятив своє життя створенню в Україні вищої освіти, яка не поступалася б католицьким школам. Адміністрування і навчальний розпорядок були скальковані з розпорядку єзуїтських колегій, зокрема щодо посади ректора, префекта, поділу на класи й методи викладання. Щоб наблизити студентів до

західноєвропейської цивілізації, перше місце було відведене латині. Однак вимагалось також вивчення старослов'янської, книжної української і польської мов. Грецькій мові, навпаки, відводилося досить скромне місце¹²

Ясно, що така смілива реформа повинна була викликати запеклу протидію з боку консерваторів і традиціоналістів. Водночас Могила знайшов підтримку з боку багатьох учених, таких, як І. Трофимович, С. Косів і С. Почаский. Особливо важливою була допомога першого з них. Доктор теології, він був головним співробітником у редагуванні відомої «Православної віри»¹³ і «Требника», який приписується виключно митрополитові Могилі.

Визнання колегії спочатку наштотувалося на протидію польської влади, але численні і вдалі заходи митрополита Могилу врятували від досягнення мети. Король Владислав IV погалиував 18 березня 1635 р. королівський привілей, який надавав Київській колегії право викладати латину, не виходячи, однак, за межі діалектики і логіки¹⁴. Щодо теологічних курсів, які були прерогативою університетів чи академії, то вони стали можливими через півстоліття завдяки втручання гетьмана І. Мазепи, який умовив Петра I дозволити їх декретом від 11 січня 1694 р., а назву «Академія» було підтверджено декретом від 26 вересня 1701 р.¹⁵

Отримавши, відтак, статус вищої установи, Могилянська академія користувалась власною юрисдикцією над викладачами і вихованцями. Своїм гуманітарним і демократичним духом і репутацією Київська академія змогла привабити студентів не лише зі всієї України, а й із Росії (досить згадати великого Ломоносова), Сербії, Болгарії, Греції, Румунії¹⁶.

Кількість студентів змінювалася залежно від політичних обставин. Спочатку Могилянська колегія налічувала лише кілька сотень студентів (на жаль, ми не маємо статистичних даних про цей період). 1700 р. їх було 2000. У часи від 1738 по 1780 р. кількість коливалася від 500 до 1100¹⁷.

Студентам було відомо про їхні академічні права, і коли вони почували себе несправедливо утисненими, то без коливань захищали себе. Так, 1762 р. вони відмовилися слухати курс філософії, оскільки професор без достатньої причини покарав чотирьох їхніх товаришів¹⁸.

Як установа вищої освіти, Київська колегія організувала під своєю опікою низку шкіл: Кременецьку — 1636 р., Вінницьку — 1638 р., а наступного року — школу у Хощі. Філія колегії діяла з початку 1640 р. у Яссах у Молдавії¹⁹. Цей розвиток продовжувався у першій половині XVIII ст.,

коли з'явилися Чернігівський (1700), Харківський (1726) і Переяславський (1738) колегіуми. У двох останніх Сковорода певний час викладав різноманітні дисципліни²⁰.

Від часу свого заснування Петром Могилою Академія володіла багатою бібліотекою, яка складалася з книг, подарованих П. Могилою, Р. Заборовським, Ф. Прокоповичем, В. Лашевським, і постійно поповнювалась комісіонерами з Бреслау. Вже 1780 р. вона нараховувала понад 12 000 томів. Крім того, в ній зберігалася значна кількість рукописів і документів. 1933 р. фонди колишньої Могилянської бібліотеки були передані Центральній науковій бібліотеці Академії наук у Києві.

Подивимось, якою ж була організація навчання у Київській академії?

Викладання розтягалось на 12 років і було поділене на 8 циклів. Перший курс, що називався фага, був підготовчим, на який приймалися кандидати, що мали певне поняття про латину. Впродовж трьох наступних років у граматичних курсах *infima*, *grammatica*, *sytnaksica* вивчалися латинська, старослов'янська, українська книжна і польська мови.

Учні, що закінчували граматичні класи, ставали студентами («спудеями») і вивчали протягом року курс поетики («піітики»), далі переходили до риторики, а потім два роки відводилося на філософію і чотири — на теологію²¹.

Поетика вважалась необхідною для доброї освіти. Взірцями для віршування виступали класичні автори. Студенти складали вірші і панегірики на честь національних героїв (Сагайдачного, Підкови, Хмельницького) чи церковних ієрархів (Петра Могили, Лазаря Барановича). Академія виховала таких відомих поетів, як Касіян Сакович, Данило Туптало-Ростовський, Стефан Яворський, Феофан Прокопович, Клемент Зіновійв²². Почесне місце серед них належало Сковороді, чий поетичні твори, написані книжною українською мовою, є набагато ближчими до народної мови, ніж його філософські твори.

Риторика, дисципліна, якій студенти надавали перевагу, навчала мистецтву композиції урочистих промов, моральних проповідей, гомілій, надгробних слів. Іоаникій Галатовський²³ був автором першого підручника з риторики, що називався «Наука чи спосіб складання проповіді» і був виданий 1659 р. Учень Київської академії, він згодом став у ній професором риторики і, зрештою, ректором. Це один із найбільш обдарованих українських літераторів другої половини XVII ст.

Курс філософії, що ґрунтувався на системі Арістотеля, викладався латиною. Він поділявся на три частини: логіку

(філософію розуму), фізику (філософію природи), метафізику (божественну філософію). Логіка, в свою чергу, ділилася на діалектику і власне логіку. Фізика об'єднувала космогонію, метеорологію, уранографію (опис неба).

Частина філософських курсів, що викладалися в Академії, ґрунтувалась на схоластиці, взятій з творів св. Августина та Фоми Аквінського. У підручниках, призначених для студентів, були посилання на грецьких і латинських авторів та на авторів часів Відродження: Кампанеллу, Вивеса, Еразма Роттердамського і, що найдивніше, на Декарта, Спінозу, Лейбніца, Дідро, Вольтера, Монтеск'є, Руссо²⁴.

Ми маємо багато таких підручників, що лишилися в рукописах. Це праці Й. Кононовича-Горбацького, Інокентія Гізеля, Стефана Яворського, Феофана Прокоповича, Георгія Кониського.

Кілька слів про цих видатних просвітників.

Й. Кононович-Горбацький²⁵, автор підручника логіки «Subsidium Logicae», започаткував викладання філософії в Академії (1636—1642). Його наступником був Інокентій Гізель, від якого до нас дійшов курс під загальною назвою «Opus totius philosophiae» (1646—1656). Він знайомив слухачів із філософами античності і середніх віків, а у розділі «Психологія» сформулював деякі сенсуалістичні тези. Але широко відомим Гізель став в основному завдяки своєму знаменитому «Синописові» — першому підручнику з історії України, що був виданий 1674 р. і правив за взірць для істориків східноєвропейських народів²⁶.

Стефан Яворський²⁷ викладав філософію з 1693 по 1697 р. У своєму курсі «Agonium philosophicum» він спирався на номіналістичні ідеї Дунса Скота і Вільяма Окама — англійських філософів XIII і XIV ст.

Чи не найвизначніший внесок у викладання філософії зробив Феофан Прокопович²⁸, оскільки поряд із традиційними системами він уперше почав пропагувати у своїй «Фізиці» ідеї Декарта, Лока, Бекона, Спінози.

Останній у цій плеяді Георгій Кониський, учитель Сковороди, сприяв поступовому впровадженню у навчальні курси неконформістських тенденцій, пов'язаних, зокрема, з ім'ям Джордано Бруно.

У другій половині XVIII ст. Синод православної церкви заборонив викладати в Академії філософію Арістотеля і запровадив підручник Ф. К. Баумейстера²⁹, що стало певним кроком назад щодо попереднього рівня викладання.

Збірка текстів Фоми Аквінського, відомого під ім'ям «Doctoris Angelici et Divini», правила за основу для теологічних студій³⁰. Та для того щоб захищати позиції право-

славної церкви, професори мали водночас звертатися до праць отців Східної церкви: Григорія Ниського, Йоана Золотоуста, Василя Великого, Йоана Дамаскина. Спеціальні курси були присвячені спростуванням і запереченням неправославних конфесій: католицизму, протестантизму, кальвінізму та юдаїзму. Ці курси користувалися великою зацікавленістю студентів.

У XVIII ст. до програми викладання було включено нові мови: єврейську — з 1753, німецьку — з 1751 і французьку — з 1753 р. Французьку викладав К. Крижанівський, який користувався граматику Пелієра, виданою у Берліні. Крім того, у цей час в Академії з'являються викладачі-асистенти з Франції і Німеччини, що мають сприяти викладанню мов. Серед них імена двох французьких викладачів — Маргасту де Семіліра і П. Дековетта³¹, на жаль, без будь-яких уточнень.

Щодо історії і географії, то вони входили до 1780 р. до курсу риторики, але починаючи з названої дати вже розглядаються як самостійні дисципліни. Зазначимо, що козацькі хроністи Самійло Величко і Григорій Грабянка пройшли через Київську академію³².

Музика і спів завжди були високо розвинені в Академії, і її хор користувався заслуженим визнанням. Однак кафедра музики була офіційно створена тільки 1803 р. Учнями Київської академії були такі знамениті композитори, що писали релігійну музику, як Максим Березовський, Дмитро Бортнянський, Артем Ведель.

Після цього короткого огляду основних предметів, що викладалися в Академії, спробуємо дати загальну характеристику викладання і його орієнтації.

Недавні дослідження дали змогу відкинути стару тезу, згідно з якою Київська академія була схоластичним центром³³. Уважний і поглиблений аналіз праць українських учених і письменників XVII і XVIII ст. веде до необхідності констатувати, що її діяльність пов'язана з тим європейським рухом, що був названий барокко, бо став певним синтезом візантійських традицій Київської Русі і «латинської науки», репрезентованої надбаннями Ренесансу і гуманізму³⁴.

Завдяки цьому симбіозові двох цивілізацій українська література збагатилася сучасними європейськими літературними жанрами. Так, під впливом латинських і польських взірців Академія розвивала книжну поезію, що базувалася на силабічному віршуванні. У цей період в її стінах розвивалися також драма і український театр, що ста-

ли взірцем для Росії і православних країн південно-східної Європи.

Великою чеснотою Київської академії була її здатність адаптовуватись і еволюціонізувати, найкращим доказом чого є те, як вона слідувала за розвитком європейських інтелектуальних тенденцій і відгукувалась на них. Вона не боялася знайомитися з передовими ідеями, зокрема енциклопедистів, що почали проникати до академічних курсів на початку XVIII ст. Німецький учений Е. Вінтер, що присвятив багато праць ідеологічним рухам слов'янських народів, слушно зауважує, що у Київській академії пізній гуманізм протягнув руку «вікові просвітництва»³⁵. Цей вплив знайшов свій відгук у творчості Сковороди, чия філософія виявляє певну подібність до ідей Ж.-Ж. Руссо, зокрема пов'язаних із культом природи і критикою сучасної цивілізації, хоча Сковорода й виходив при цьому зовсім з інших посилок, ніж Руссо.

Поступивши до Академії у 16 років, Сковорода відвідував підготовчі курси з 1738 по 1742 р. Його навчання перервалось на три роки, коли він був відісланий як хорист до Імператорської капели у Санкт-Петербург. Після повернення до Києва він з 1744 по 1750 р. вивчав поетику, риторику, філософію і теологію. Розходження з деякими викладачами теології змусили його кинути Академію, не закінчивши навчання.

Сковорода добре знав твори Феофана Прокоповича, особливо його поезії і латинські вірші, що захоплювали молодого літератора до власної літературної творчості. Учень Георгія Кониського по класу філософії³⁶, він не піддався впливові свого професора. Філософська творчість Сковороди позначена його власним генієм.

Сковорода знав Академію у часи найвищого підйому, однак її занепад уже наближався. Якими ж були обставини й причини ліквідації Київської академії?

На початку Могилянська академія була єдиною вищою школою, що обслуговувала усю православну Східну Європу. З початку XVIII ст. вона починає конкурувати з Московською Слов'яно-греко-латинською академією, заснованою 1701 р. Для забезпечення функціонування цієї нової установи уряд звернувся до Київської академії: 953 її вихованці були переведені до Москви між 1701 і 1762 рр.³⁷, причому більшість — за настійною вимогою Священного Синоду. На протязі цього ж періоду 18 ректорів Московської академії з 21 і 23 префекти з 25 були київськими професорами³⁸. Цей відтік київських кадрів відчутно ослабив

український культурний центр, роль якого почали поступово перебирати на себе нові російські фундації.

Від часів козацької держави Академія користувалася повною автономією: політична влада не втручалася до її справ. Українські гетьмани як могли допомагали їй фінансами. Навпаки, царський режим дивився ревнивим оком на існування центру, що перебував не в Росії, і тому за посередництвом Синоду втручався у розпорядок викладання. З падінням козацької держави і скасуванням української автономії Академія втратила свою найбільш вагомий підтримку. Під тиском уряду Катерини почалась її русифікація. Російська мова стала обов'язковою основою викладання, витіснивши тогочасну українську. Від 1764 р. Синод вимагав, «аби переклад латинських авторів робився на чисту російську, а не на російську простонародну і грубу, з домішками польського діалекту, як це було раніше»³⁹. 1783 р. російська мова була нав'язана як обов'язкова мова навчальних курсів. Деякі професори, що не хотіли підкорятися цій вимозі, залишили свої кафедри⁴⁰.

Опинившись у цій критичній ситуації у другій половині XVIII ст., українські кола хотіли було перетворити Київську академію на сучасний університет, де передбачалося б викладання наук. Однак оскільки Академія була позбавлена ресурсів внаслідок секуляризації монастирської власності у 1786 р., цей проект виявився нездійсненим. Крім того, з боку Синоду в цей час почала посилюватись тенденція до обмеження досить різноманітної діяльності Академії виключно викладанням теології. Для цього він скористався досить простою процедурою: закриттям Академії 1817 р. і її відкриттям через два роки, 1819 р., вже як Київської духовної академії. Саме в такому вигляді вона діяла до 1920 р., тобто часу, коли була ліквідована радянською владою.

На завершення можна сказати, що Київська академія як гармонійний синтез східної і західної цивілізації створила оригінальну систему викладання, яка відповідала потребам України того часу.

Академія проіснувала понад два століття і створила власну духовну еліту, поширила свій вплив на інші православні країни, де її діяльність сприяла розвитку національних культур.

Українці завжди пишалися своєю Академією. Вона була останнім бастионом національної культури. Деякі сучасні історики: Федір Шевченко, Дмитро Наливайко, Михайло Браїчевський⁴¹ — вважають сучасний Київський університет законним спадкоємцем Могилянської академії, а най-

більш блискучим представником «першого українського мислителя» Григорія Сковороду.

¹ Zukowskyj A. Catalogue des Editions concernant Taras Sevcenko dans les Bibliothèques de Paris.— Paris, 1961.

² Conférence faite à l'Institut d'Etudes Slaves, le 14 mai 1964 par Mme Scherrer: Sevcenko, le poète national de l'Ukraine, Revue des Etudes Slaves, tome 44, Paris, 1965, pp. 89—107; Voir aussi: Revue de l'Ecole Nationale des Langues Orientales, vol. 3, 1966, p. 228.

³ Бібліографія Київської академії досить велика. Ось лише найважливіші праці: Аскоченский В. Киев с древнейшим его училищем Академиею.— Ч. 1.— Киев, 1856; Максимович М. Записки о первых временах Киевского Богоявленного братства.— Киев, 1865; Голубев С. Т. История Киевской духовной Академии. Вып. 1. Период домогилянський.— Киев, 1886; Петров Н. И. Киевская Академия во II половине XVII в.— Киев, 1895; Серебrenников В. Киевская Академия с половины XVIII в. до преобразования ее в 1819 г. // Труды Киевской Духовной Академии.— 1897.— 7; Вишневский Д. Киевская Академия в первой половине XVIII ст.— Киев, 1903; Голубев С. Т. Киевская академия в конце XVII — начале XVIII ст.— Киев, 1901; Титов Х. В. Стара вища освіта в Київській Україні XVI — поч. XIX ст.— К., 1924; Martel A. La langue polonaise dans les pays ruthènes.— Lille, 1938.— Р. 279—288; Жуковский А. Петро Могила й питання єдності церков.— Париж, 1969; Хижняк З. І. Києво-Могилянська академія.— К., 1970.

⁴ Нічик В. М. До питання про схоластичність філософських курсів у Києво-Могилянській академії // Від Вишньського до Сковороди.— К., 1972.— С. 54—74.

⁵ Ісаєвич Я. Д. Братства та їх роль у розвитку української культури XVI—XVIII ст.— К., 1966.

⁶ Мединський Є. М. Братські школи України і Білорусії в XVI—XVII ст.— К., 1958; Харлампович К. Западнорусские православные школы XVI и начала XVII в.— Казань, 1898.

⁷ Мединський Є. М. Цит. праця.— С. 140—142.

⁸ Наливайко Д. Києво-Могилянська академія і Європа // Всесвіт.— 1972.— № 7.— С. 185—199.

⁹ Устав Львовской братской школы 1586 р.: Порядок Школьный. Додатки // Мединський Є. М. Цит. праця.— С. 156—166.

¹⁰ Там само.— С. 162.

¹¹ Голубев С. Киевский митрополит Петр Могила и его сподвижники.— Киев, 1883—1898; Malvy A., Viller M. La Confession Orthodoxe de Pierre Moghila, Métropolitain de Kiev.— Paris, 1927; Жуковский А. Петро Могила й питання єдності церков.— Париж, 1969.

¹² Білодід І. К. Києво-Могилянська академія в мовній ситуації на Україні XVI—XVII ст. // Мовознавство.— 1969.— № 6.— С. 20—30; Martel A. Op. cit.— Р. 279—283.

¹³ Malvy A., Viller M. Op. cit.— Р. XLIII—XLIV.

¹⁴ Титов Хв. Цит. праця.— С. 95—96.

¹⁵ Памятники, изданные Временной киевской комиссией для разбора древних актов.— Киев, 1946.— Т. 2, від. 1; Мединський Є. М. Цит. праця.— С. 203—207.

¹⁶ Акты и документы, относящиеся к истории Киевской академии.— Киев, 1906.— Отд. 2, т. 3.— С. 341; Хижняк З. І. Цит. праця.— С. 133—170.

¹⁷ Вишневский Д. Киевская академия в первой половине XVIII ст.— Киев, 1903.— С. 294; Хижняк З. І. Цит. праця.— С. 3—115.

¹⁸ Акты и документы...— Отд. 2, т. 3.— С. 28.

¹⁹ Panaitescu P. P. L'influence de l'oeuvre de Pierre Mogila, archevêque de Kiev, dans les Principautés roumaines. Mélanges de l'école Roumaine en France. I.— Paris, 1926.— Р. 61—68.

²⁰ Багалій Д. І. Г. С. Сковорода. Український мандрований філософ.— Х., 1926.— С. 48—67.

²¹ Линчевский М. Педагогика братских школ и преимущественно древней Киевской Академии // Труды Киевской духовной Академии.— 1870.— Т. 3.— С. 140; Хижняк З. І. Цит. праця.— С. 56.

²² Колосова В. П. Віршова література // Історія української літератури.— К., 1967.— Т. 1.— С. 425—461; Luźny R. Pisarze kregu Akademii Kijowsko-Mohylańskiej a literatura polska.— Kraków, 1966.

²³ Witkowski W. Język utworów Joannicjusza Galatowskiego na tle języka piśmiennictwa ukraińskiego — VII wieku.— Kraków, 1969; Сумцов Н. Ф. Иоанникий Галатовский.— Киев, 1884.

²⁴ Наливайко Д. С. Цит. праця.— С. 196—199; Нічик В. М. Цит. праця.— С. 59—60.

²⁵ Коркішко А. А. Про філософське спрямування курсу логіки Йосифа Копоновича-Горбачького // Від Вишньського до Сковороди.— К., 1972.— С. 74—81.

²⁶ Сумцов Н. Ф. Інокентій Гизель.— Изд. ред. «Киевской Старины».— Киев, 1884; Кондзьолко В. В. Елементи матеріалістичного сенсизму в філософському трактаті Інокентія Гизеля «Психологія» // Від Вишньського до Сковороди.— С. 81—88.

²⁷ Захара І. С. Курс психології Стефана Яворського // Там само.— С. 88—96.

²⁸ Литвинов В. Д. Про деякі риси гуманізму та просвітництва в українській філософії початку XVIII ст. (Теофан Прокопович) // Там само.— С. 103—109.

²⁹ Хижняк З. І. Цит. праця.— С. 71.

³⁰ Там само.— С. 72.

³¹ Титов Хв. Цит. праця.— С. 255; Акты и документы...— Отд. 2, т. 2.— Киев, 1905.— С. 317.

³² Хижняк З. І. Цит. праця.— С. 86—88.

³³ Чижевський Д. Історія української літератури.— Нью-Йорк, 1956; Winter E. Frühaufklärung.— Berlin, 1966.— Р. 321—330; Angyal A. Die slawische Barockwelt.— Leipzig, 1961.— Р. 49—53, 219—223; Matl J. Europa und die Slaven.— Wiesbaden, 1964.— Р. 164.

³⁴ Наливайко Д. С. Українське барокко в контексті європейського літературного процесу XVII ст. // Рад. літературознавство.— 1972.— С. 30—47.

³⁵ Frühaufklärung.— Berlin, 1966.— Р. 325.

³⁶ Кашуба М. В. Трагування Георгієм Кониським проблеми матерії // Від Вишньського до Сковороди.— С. 96—103.

³⁷ Хижняк З. І. Цит. праця.— С. 140; Голубев С. Г. Киевская академия в конце XVII — начале XVIII века. Прим. № 75.— С. 94—95.

³⁸ Смирнов С. История Московской Славяно-греко-латинской академии.— М., 1855.— С. 81—82.

³⁹ Акты и документы...— К., 1906.— Отд. 2, т. 41.— С. 84.

⁴⁰ Аскоченский В. Цит. праця.— Ч. 2.— С. 343.

⁴¹ Шевченко Ф. Перший вуз на Україні (і в усій Східній Європі) // Наука і суспільство.— 1967.— № 7.— С. 22; Наливайко Д. Києво-Могилянська Академія і Європа // Всесвіт.— 1972.— № 7.— С. 185—199; Брайчевський М. Велич Київської академії // Молодь України.— 1963.— 26 листоп.

Едуард Вінтер
МУДРИЙ КОЗАК
ГРИГОРІЙ СКОВОРОДА (1722—1794) *

Довершеного і благородного послідовника петровського церковного просвітництва зустрічаємо ми в Григорії Сковороді. Як духовний онук Прокоповича і учень Тодорського він висловив те, що Прокопович і Тодорський, яким заважав тягар їхнього єпископського звання, не відважувалися казати відкрито. Сковорода філософськи обґрунтував і поетично оформив петровську релігійну спадщину з такою відвертістю, яка рідко трапляється в історії ересі.

Сковорода народився 3 грудня 1722 р. у простій козацькій родині в с. Харсіки** (Полтавська губ.). Коли Тодорський в 1738 р. почав читати свої лекції з грецької мови у Могилянській академії в Києві, його учнем став відкритий усьому новому студент, який відвідував Академію від 1734 р. Саме Тодорському завдячував Сковорода своїми винятковими знаннями грецької і єврейської мов. Його велику любов до священних текстів і їх ґрунтовне знання, що раз по раз втілювалися в творах Сковороди, також можна пов'язувати з вивченням мови у Тодорського. Тодорський був переповнений ідеєю російського перекладу Біблії, завдяки якому він сподівався глибше відчувати побожність російської православної церкви.

Коли імператриця Єлизавета 1742 р. запросила Тодорського до Петербургу, він узяв із собою також свого учня Сковороду як церковного співака завдяки його чудовому голосові. Але Сковорода не пориває зв'язку з Києво-Могилянською академією. Адже саме там він відчув дух Прокоповича і петровської філософії Просвітництва¹. Хоча Прокопович вже 1718 р., після запрошення Петром до Петербурга, залишив Київ і 1736 р. помер, але професори Г. Кониський і М. Козачинський, обидва учні Прокоповича, викладали в Академії, яку відвідував Сковорода, філософію за Лейбніцем — Вольфом, так, як її ясно і зрозуміло викладав у своєму посібнику «*Institutiones metaphysicae*» ректор із Гьорліца Фрідріх Християн Баумайстер. Кониський запропонував з 13 вересня 1755 р. офіційно ввести зроблений Баумайстером нарис вчення Християнина Вольфа як підручник з філософії в Академії. Коли Сковорода слухав там філософію, її професори часто вживали понят-

тя «архітектор», «будівничий»*. Але лекції були для Сковороди лише спонуканням, яке він, без сумніву, розвинув далі, особливо в етиці.

1722 р. приваблює Сковороду великий світ у вигляді запрошення до двору імператриці. Проте придворне життя з його зовнішнім блиском не стало значимим для нього. Тому він скористався нагодою, коли імператриця 1744 р. знову прибула до Києва, і залишився тут, аби продовжити навчання в Могилянській академії. Так розходяться шляхи Сковороди і Тодорського, коли останній в 1745 р. стає єпископом і залишається при дворі за ухвалою Синоду. Ставлення Сковороди до двору проливає світло на його особистість. Він побачив за блискучим фасадом внутрішню пустоту, навіть занепад. Так, Петербург приніс йому не тільки духовне збагачення, а й значний життєвий досвід, який підсилив його зневагу до всіх поверхових тлумачень людського буття.

Повернувшись до Києва, Сковорода продовжує свої теологічні штудії, не стаючи при цьому священником або ченцем, як це було традиційно для студентів Могилянської академії. Він перебував під впливом свого вчителя Тодорського. Особливо вражало його дуже критичне ставлення до церковних інститутів у перекладеному Тодорським на російську мову «Справжньому християнстві» Йогана Аридта. Та Сковорода не хотів бути лицеміром, коли він стане, як гадалося, священником. Дякуючи своєму вчителю Тодорському, він дізнався про трагічність лицемірного життя. Тодорський також учив його розуміти Біблію алегорично і символічно, хоча віруючі сприймають все в Біблії буквально. Для Сковороди, який дедалі більше заглиблювався в науку, особливо у фізику й астрономію, це було неможливим. Він не хотів обдурювати віруючих, це суперечило його внутрішній правдивості. Що він повинен був робити при такому розладі? Як закінчити вивчення теології, не ставши священником?

Тому-то був дуже бажаний вихід, коли у Сковороди з'явилася можливість у ролі секретаря і церковного співака консульського представника Росії генерал-майора Вишневського побувати в Токаї і Північно-Східній Угорщині, де Росія контролювала торгівлю вином. Із цим перебуванням пов'язується бажана нагода познайомитися з країною і людьми, культурою і наукою в Дунайській монархії і сусідніх країнах. У чудовій біографії його учня М. Ковалин-

* Гра слів: прізвище автора підручника по філософії «Baumeister» означає «архітектор», «будівничий» (прим. перекладача).

* Переклад з книги «Eduard Winter. Ketzerschicksale. Christliche Denker aus neuen Jahrhunderten» (Berlin, 1979.— S. 252—260).

** Так у автора.

ського [2, 2, 439—473] називаються Буда, Гресбург (Братислава) і Відень. Сковорода мав також бачити, хоч і мимохідь, Італію і Німеччину. Північна ж Угорщина була знайома вже Тодорському завдяки його подорожі до православних монастирів в 1735—1738 рр., про що він, безперечно, розповідав юному Сковороді. У Відні Сковорода натрапив на твори Християна Фюрхтегота Геллерта і Йогана Христофа Готшета*, які філософськи спирались на Лейбніца та Вольфа. Особливо вплинув на нього Геллерт, байки і оповідання якого 1746—1748 рр. з'явилися у двох частинах і ревно читались у Відні. Спосіб через цікаву байку впливати на моральний розвиток людини дуже привабив Сковороду. Саме у цьому жанрі досяг майстерності. Він також старанно читав Руссо, що впливає з листа до його учня Ковалинського. За ці п'ять років перебування за кордоном Сковорода ґрунтовно вивчив німецьку і французьку мови. Про це свідчать його листи М. Ковалинському [2, 2, 218—360]. Час у Токаї і зв'язані з цим картини подорожі глибоко вплинули на молоду, жадібну до знань людину.

Повернувшись на батьківщину, Сковорода 1750 р. на запрошення єпископа з Переяслава Івана Козловича пішов працювати до місцевого колегіуму. 1751/52 і 1752/53 навчальних роках він був тут активним вчителем поетики. Але коли єпископ порекомендував йому прийняти чернечий сан як передумову до постійного викладання в цій, переважно духовній, вищій школі, Сковорода перейшов вихователем до молодого дворянина В. Ст. Томари в маєтку поблизу Переяслава. Життя у маєтку, у віддаленому селі, в повчальних розмовах з молодим чоловіком і в повсякденному спілкуванні з селянами більше значило для Сковороди. Він просто заворожив свого вихованця, як свідчать видані багато років пізніше листи М. Ковалинського і В. Томари [2, 2, 484]. Його любов до людини поглиблювалася завдяки старанному читанню Біблії. У ній єдиний він вбачав Євангеліє, справжнє християнство, а не в церковних звичаях, в літургії чи в поклонінні іконам. Тому був він в

* Геллерт Християн Фюрхтегот (1715—1769) — відомий німецький поет і мораліст, в 1751—1769 рр. — професор філософії у Лейпцигу. Найбільшу популярність серед німецькомовних та іноземних читачів мали його «Байки і оповідання» (1746 р.) і «Духовні оди та пісні» (1757 р.), завдяки широті і висоті думок.

Готшед Йоган Христоф (1700—1766) — відомий німецький критик, від 1735 р. — професор університету в Лейпцигу. Стверджуючи, що в жодній сфері не можна досягти справжнього знання, якщо їхні начала не виходять з ґрунтовних основ філософії, Готшед вважав, що повчальність основної думки і змісту — необхідна умова для всякого справді художнього твору (прим. перекладача).

очах традиційного православного духовництва еретиком. До цього додавалася його любов до скромного життя, без алкоголю і споживання м'яса. Православне духовництво вважало його належним до манихейства, тобто особливо небезпечним еретиком. Хоча Сковорода і пішов шляхом теологічних суперечок, він зберіг дружні зв'язки зі справжніми і розумними людьми серед духовництва.

Перебування в Переяславі він перериває в 1755 р. подорожжю до Москви, щоб розширити свої знання в її бібліотеках. З цієї ж метою Сковорода відвідує також Сергієво-Троїцький монастир у Загорську. Запрошення ченців назавжди залишитись у них не дало результатів. Для нього краще було повернутися в село. В 1760—1761 рр. ми знову знаходимо його на посаді викладача поетики в Академії в Харкові, куди його в 1759 р. запросив єпископ Білогородський Йосафат Миткевич. Коли ж через рік і він запропонував Сковороді прийняти чернечий сан, аби отримати звання професора, що давало йому змогу з часом стати єпископом, Сковорода відповів проханням про благословення і відкланявся.

Йому не залишалось нічого іншого як знову посісти місце домашнього вчителя в маєтку. Юний М. Ковалинський став його вихованцем. 1764 р. він вирушив у подорож до Швейцарії, а потім до Франції. Листи Сковороди до свого учня в цей час, які мали бути для адресата водночас вправами з латині та грецької мови, належать до того найкращого, що є в педагогічній світовій літературі. Просвітитель, еретик і людина, Сковорода розкривається в своїй незвичайній гармонії і привабливості.

По закінченні виховання Ковалинського 1764 р. Сковорода знову повернувся до Києва, де брав участь у побудові академічної друкарні і до того ж активно користувався великим зібранням книг Академії. Книги були його пристрастю, «любов'ю мого серця», як він сам говорив у «Розмові з друзями про душевний спокій». У своїх листах і творах він часто говорить про своє читання. Від одного з його учнів ми довідуємося, що Оріген і Лейбніц були улюбленими авторами Сковороди². Охопе він читав також, як пише Ковалинський 19 січня 1776 р., Плутарха — грецькою, Сенеку — латиною, Жан-Жака Руссо — французькою і Геллерта — німецькою мовами [2, 2, 477].

Протягом перебування у друкарні і в бібліотеці Могиланської академії Сковорода закінчив довгий шлях своєї освіти. 1765 р. починається його діяльність як автора філософських творів. Він більше не шукає постійного місця, а хоче бути повністю вільним, знову повернутися в країну

і мандрівним філософом ходити від села до села. Кусень хліба, кухоль води, скромний притулок він легко знаходив серед добрих людей. Колишні учні часто запрошували його на деякий час до себе, але ніхто не міг утримати його надовго. У цих мандрівках з'являються, починаючи від 1765 р., його найбільш визначні твори.

І все ж що спонукало його до цього неспокоїного життя? Сковорода бажав залишитись незалежним. На кожній посаді він боявся підкоритися насильству. Двічі це було пов'язане з умовами отримання звання професора. І в обох випадках вимогою було прийняття чернецого сану. Він же добре усвідомлював, що в такому разі він ставить на карту відвертість думки, і відмовлявся. Саме тому, що Сковорода був вільним мислителем, його улюбленою книгою, поряд з античними письменниками, залишалась Біблія. Тільки він символічно розумів її висловлювання. Сприйнята буквально, вона здавалась йому сповненою банальностей і нісенітностей. Він вивчав Біблію за допомогою ключа до символів, який сам створив. Коли це виявилось, то потягнуло за собою тяжкі переслідування з ортодоксального боку. Тому ухилився Сковорода від маєтків і не мав — як Спіноза чи Декарт — постійного місця проживання. Він жив бідніше і з меншими потребами, ніж селянин, адже говорить українське прислів'я: «Немає звання за селянином».

До цього приєднується наступна істотна обставина: український козак, до цього вільний селянин, у 60—80-ті роки втрачає свою особисту волю. Він стає кріпаком, як і кожен селянин у Росії. Сковорода глибоко страждав через це лихо його Батьківщини — України. Син козака мусив бути свідком поневолення вільних селян-козаків. Після того як було придушене кероване Пугачовим повстання селян проти кріпосництва, 1775 р. була зруйнована січ (Запорізька Січ) — остання фортеця вільних селян-козаків. Від 1785 р. вільні козаки України стали кріпаками. Сковорода відчував дуже сильний зв'язок з українськими селянами. Він жив серед них і навчав їхніх дітей як мандрівний учитель.

Одночасно Сковорода перекладав деяких кращих письменників світової літератури на українську мову. В ці роки з'являється такий важливий його твір, як «Наркисс чи про самопізнання». Саме у 1783 р., в знак протесту проти кріпацтва, пророкував Сковорода перемогу добра над злом. Добро, учив він цілком в дусі Лейбніца, кінець кінцем переможе зло. Оптимізм, який пробудить майбутнє, був вкрай необхідний у важкий для його Батьківщини час, навіть коли ця перемога лише світила своїм наближенням з далекої

далечини. Сковорода виявився в даному разі справжнім представником просвітницького прогресивного оптимізму.

Свої останні п'ять років, коли його спіткала стареча слабкість, він провів у лісовому селі Пан-Іванівка під Харковом. де його скромними потребами турбувався його колишній учень із вдячним спомином про роки, які він провів з учителем. Це село називається сьогодні Сковородівка. На своїй могилі на узліссі просив Сковорода зробити напис, який найкраще характеризує його життя: «Мир ловил мене, но не поймал». «Світ,— під ним він розуміє також і світ церкви,— хотів мене спіймати, але не дістав». Як для Прокоповича світло і розум були улюбленими виразами, «розум, мир, гармонія, любов і щастя» [2, 2, 444] були такими для Сковороди. Він спирався на Прокоповича, але пішов далі за нього. І мріяв про світ без війни, злиднів, безділля.

Виховувати він намагався через дружбу: передумовою для того, щоб людина була доброчесною, є те, що вона може бути другом [2, 2, 267]. Хоч по-справжньому доброчесна людина — така сама рідкість, як і біла ворона, і шукати її необхідно з ліхтарем Діогена. Тому не залишається нічого іншого, як задовольнятися малими недоліками, характеризуючи здебільшого цей стан речей як доброчесний.

Він вчив жити простим, без зайвих потреб життям, і сам жив так: «О свята тверезість, о добра бідність, о спокій душі» [2, 2, 309]. «Я сміюся над божевіллям людей і оплакую їх», — писав він до М. Ковалинського [2, 2, 324]. Його єдина «розкіш», якій він цілком віддавався, називалась «свобода і наука». Тому любив він життя у відлюдному селі, але поблизу бібліотек.

У центрі його філософії стоїть, повністю в розумінні просвітницького евідомізму, проблема земного щастя. У його «Розмові з друзями про душевний спокій» (1785 р.) Сковорода підкреслює, що «щастя полягає не в знанні, не в званні, а ні в багатстві, а винятково в тому, що ми добровільно підкоряємося Божій волі». Під цим він розуміє життя у злагоді з природою, адже Бог був для нього, як і для Спінози (*Deus sive natura*), тотожний природі. Шляхом самопізнання, пояснює Сковорода у своєму творі «Наркисс» (1716 р.), ми усвідомлюємо свої симпатії і схильності, які завдяки знанням можуть бути розвинуті далі й спрямовані на правильний шлях. Так досягаються спокій душі і щастя в житті, як це викладає Сковорода в «Розмові з друзями». Щастя означає жити в гармонії з природою і робити те, для чого народився, тобто «краще бути звичайним котом, ніж левом з вісячою натурою».

На противагу своєму духовному попередникові Прокоповичу, який залишився аристотеліком, Сковорода цінував Платона. Його вчення про ідеї спонукало Сковороду до образної виразності і до тлумачення його улюблених символів. Але цей та інші впливи, які він відчував і в Могилянській академії, і завдяки всеохоплюючому вивченню мислителів античності, передусім Плутарха, просвітництва Середньої і Західної Європи, переборював він самотійно. Сковорода — оригінальний, визнаний мислитель російсько-українського просвітництва. Він заслуговує того, щоб його твори завдяки перекладам стали відомими широким колам. Не випадково близький соратник Леніна Володимир Бонч-Бруєвич знову відкрив його в 1912 р. Радянський науковий світ шанує його пам'ять. 1972 р. у Харкові свято визначалось 250-річчя від дня його народження. Дуже бажана німецька антологія творів Сковороди³

¹ Нічик В. М. Філософія Сковороди. — К., 1972. — С. 55—123.

² Данилевський Г. П. Украинская старина. — 1966. — С. 164.

³ Чижевський Д. Сковорода. Поет. Мислитель, Містик. — Мюнхен, 1974 і до цього: рецензія у Віденському славистичному річнику 22 (1976). — С. 145. Крім того: Архів слов'янської філології. — Т. 5, 7, 12, 17.

Калюжний Антуан Ежен

ФІЛОСОФІЯ СЕРЦЯ ГРИГОРІЯ СКОВОРОДИ *

Філософ без певної системи

Творчість Сковороди надзвичайно різноманітна. Вона не має системи в класичному значенні цього слова. Для західного мислення вона може здатися безладною й плутаною. Читач спочатку губиться від розмаїття підходів, від уявних суперечностей, безлічі образів, символів та біблійних цитувань, якими користується філософ, щоб висловити свою думку в діалогах, байках, поемах, оповіданнях, а особливу розгубленість викликає кількість символів та алегорій. Читачеві важко розібратися в цьому. Але якщо читач виявить наполегливість у пошуках єдності в його творчості, він поступово відкриє загальну основу, цілісність у мисленні філософа. Спочатку це відкриття буде важким і повільним, але воно варте докладених зусиль і компенсує витрати. Сковорода запрошує нас пройти раніше неходже-

* Переклад за виданням «Kaluzny Antoine Eugène. La philosophie du coeur de Grégoire Skovoroda» (Montréal: Fides, 1983. — 126 p.).

© Л. Р. Мелішкевич, переклад, 1992

ною стежиною і занурює нас в таїну єдиного мислення.

Цей філософський і духовний підхід знайомить нас із «конкретним філософом» Сковородою, протиставляючи його «абстрактним філософам». Конкретному філософові не потрібно висловлювати свої думки чітко і систематизовано. Кожна систематизація думки, дійсно, здається не притаманною йому, і він заперечує її метод, а не принцип. Таким чином, він стає в один ряд із Паскалем, К'єркегором, у яких «повна відсутність системи» компенсується наявністю широкомасштабного філософського мислення. Ніколай Гертман, метр критичного реалізму, підкреслює, що поряд із // * Systemdenken — систематичним мисленням, існує форма філософського мислення, котру він називає «Problemendenken» — проблематичним мисленням, метою якого є вивчення окремих проблем. Причина, природа, кінець світу і людини, реальність Бога, суспільства, спосіб життя — над усіма цими проблемами розмірковує Сковорода. Його єдиний, глибокий, проникливий погляд сконцентовано навколо істоти, яка відчуває і думає. Для Сковороди «проблемою проблем» є проблема людини, її онтологічної структури і її центру — людського серця. Ось чому він пропонує новий вид філософії, котра спонукає й чарує інтелектуально та збагачує і освічує духовно. Так, для його філософського підходу характерні діалектичний метод та символіко-метафорична інтерпретація людини, всесвіту і Бога.

Кордоцентричний діалектик

Для того щоб охарактеризувати Сковороду як «діалектика», треба визначити і класифікувати термін «діалектика». Цей термін стосується передусім мистецтва вести бесіду, в результаті чого, згідно з Платоном, «від концепції до концепції, від речення до речення приходять аж до самих загальних концепцій і висхідних принципів, що мають, з його точки зору, онтологічну цінність (...) рух розуму, який переходить, виростає від сприйняття до ідей, від конкретної краси до принципу прекрасного, від особистої мети до загальної справедливості»¹. З іншого боку, цей термін набув значення логіки ймовірного у Арістотеля та логіки взагалі, тобто самого міркування. Для Канта (1724—1804) діалектика є сумою природних, але ілюзорних дедукцій розуму, чимось на кшталт «логіки ймовірностей». Нарешті, у Гегеля (1770—1831) діалектика означає «наукове застосування відповідності законам, властивій природі мис-

* Вказано сторінки оригіналу із 30 по 59-ту.

лення» (Епс., раг. 10). Але цей хід думки відповідно до своїх власних законів відповідає також самому розвитку буття. «Чиста, істинна природа визначення судження, речей і, в цілому, кінцевого. Він полягає головним чином у визнанні неподільності // суперечностей і в розкритті принципу цієї єдності в вищій категорії»². Гегелівська діалектика відіграла надзвичайно важливу роль у розвитку діалектичного матеріалізму.

Таким чином, доцільно і необхідно, враховуючи різноманітні тлумачення цього терміна, уточнити, в якому розумінні був діалектиком Григорій Сковорода. Сковорода, сучасник Канта, не є діалектиком ні в кантівському, ні в гегелівському розумінні. Він є діалектиком в грецькому розумінні цього слова (*dialektikos* від *ditlegesthai* — вести бесіду), що означає мистецтво вести бесіду або міркувати. В цьому розумінні діалектика Сковороди близька діалектиці Платона, хоча Сковорода й надає їй свого власного колориту. У Сковороди діалектика — це міркування, яке, як і в діалозі, таїть у собі суперечність і розмаїття думок, почуттів та дій, що об'єднуються у філософському синтезі, який називається кордоцентричною діалектикою. Ця кордоцентрична діалектика набуває форми троякого руху розуму: рух пізнавальної діалектики (пізнання), чуттєвої діалектики (серця) та аксіологічної діалектики (дії).

Сковорода бачить у речах розвиток, що здійснюється за рахунок суперечностей і подолання суперечностей, які він називає діалектикою природи і тривалості.

«Я бачу в цьому світі два світи, що один світ складають: видимий та невидимий, живий та мертвий, цілий та скрушений. Перший світ — це риза, другий — тіло, один світ — це речовина, інший — іпостась, тобто ґрунт, що тримає речовинний бруд, подібно до того, як малюнок тримає свою фарбу»³.

Сковорода свідомо висловлював твердження «*coincidentio opposito rum*», маючи чітко визначену мету: всяка глибока істина парадоксальна. «Отже, світ у світі — це вічність в занепаді, істина в брехні, радість в сльозах, надія у відчаї». Це тінь, яка підкреслює красу світла.

Для Сковороди принцип полярності — це сама основа його філософського підходу. Тепер ми зможемо краще зрозуміти значення, яке наш філософ надає символіко-метафоричному тлумаченню світу, людини та життя. «Все // видиме — це образ, всякий образ — це тілесність, тінь, ідол, ніщо...» Оскільки зовнішній вигляд (символ дійсності) — лише лантух, то слід виїняти з нього золото та божественне зерно... а це є властивістю алегорії. Наповнити пороже-

нечу тіла божественним золотом — це і є справжній «*poiesis*»⁴.

Стилеві нашого мудреця притаманні багато антиномічних форм (префікс *anti* і грецьке слово «*nomos*» — закон, суперечність між двома законами, між двома філософськими принципами, між двома положеннями одного і того ж закону). Треба дивитися на Сковороду як на представника діалектичної та антиномічної форм мислення. Багатий на антиномічні формули філософський підхід не піддається дуже вузькій систематизації. Слова-першоджерела, такі, як: серце, свобода, життя, життєві прагнення — паралізуються статичними і визначеними дефініціями. Адже ідея свободи і серця робить неможливою всяку систематизацію. Поняття свобода, «серце» не допускають крайньої необхідності. У нашій перспективі «*Problemdenken*», коли йдеться про рішення фундаментальних і життєвих проблем людини, багатомірний підхід, неминуче веде нас до принципу «*coincidentio oppositorum*». Застосування принципу полярності при символіко-метафоричному тлумаченні є особливо цікавим. Сковорода запрошує нас у дорогу.

Символіко-метафоричне тлумачення

Кордоцентрична філософія Сковороди не підлягає ні прямому тлумаченню, ні систематичним формулюванням. Філософ звертається до міфів, символів, образів. Символізм відбиває характерне бажання зрозуміти витоки антропологічної філософії. Так він підкреслює особливу концентрацію пізнання при застосуванні символічного образу. «Не дивуйтеся! Для вченого символічний образ — це план, який викладає зміст цілої книги»⁵. У цьому він поділяє переконання тих учених, які вивчають історію людства. За Цицерона... античні вчені мали свою власну мову. Вони висловлювали свої думки образами... вони говорили образами. Ці образи мали вигляд небесних та земних тіл, наприклад, сонце означало істину, коло або гадюка — вічність. //

Тих, хто їх роз'яснював, називали «жрецькими», тлумачами священного або «обізнаними з таємницями», тобто провідниками в таємниці, а у греків їх називали філософами».

За Сковородою, символіко-метафоричний характер пізнання не заперечує когнитивного значення образів. Навпаки, символічне пізнання доповнює і збагачує неточності епістемологічної мови нашої когнитивної свідомості. Символи багатозначні. «Жоден символ не можна тлумачити в одному-єдиному значенні»⁶. Так, ми повинні символ пояснювати, тлумачити, аналізувати предмет-символ, що ви-

магає постійних зусиль та розумового напруження. Дехто звинувачував Сковороду в неясності стилю його філософії. Але Сковорода незрозумілий лише тоді, коли ми не бажаємо докласти необхідних зусиль, щоб зрозуміти його і визнати, що він поєднує в собі філософа і поета. Ось чому треба припустити, що стиль Сковороди зумисно неясний. Сковорода спонукає читача попрацювати самому, щоб глибше проникнути в сутність людини та її серця. Замість того щоб пасивно сприймати предмет пізнання, ми повинні зрозуміти цей предмет, доповнити його, примусивши при цьому працювати власний розум⁷.

У кожному символі Сковорода бачить три ступені істоти: проста істота — «гола»; істота, здатна уявляти образно; прихований зміст образу. «Друже мій, коли читатимеш світську книгу про дійсність і про зло, відірви погляд від свого серця, [спроможись] і зазирни в серце кожної речі і зазирни в джерело кожної істоти ... Це ж бо є істинна теологія Авраама — бачити в кожній речі дух, що ховається в ній»⁸.

Без сумніву, існує логічний зв'язок між структурою символу і походженням принципу полярності у філософії Сковороди. Цей зв'язок легко встановити з уривку діалогів.

«Ти помітив лише облудну перегородку від зовнішнього світу. Тепер підними очі, якщо вони осяяні духом істини, і подивись. Ти бачив лише морок. А тепер ти бачиш світло. Ти тепер всього бачиш по двоє. І кожна річ для тебе ділиться на два моря, дві землі. І кожна річ для тебе ділиться на дві ... І тепер, здається, все оновлюється, все, чого ти ніколи не бачив, а тільки // чув. Так тепер ти всього бачиш по двоє: минуле й оновлене, наявне й приховане»⁹. Розум, за Сковородою, відіграє не основну роль у створенні кордоцентричної філософії, але сама філософія виконує величезну просвітницьку місію. І в цій ролі ніщо не може бути доцільнішим. Чіткій будові свого розуму Сковорода протиставляє порівняння свого серця. Під оболонкою матеріальних речей він вчить нас відкривати серцем і розумом духовне і небесне їх значення. Зробивши велике відкриття в розумінні їх спільності і відмінності, він занурює кордоцентричне коріння глибоко в ґрунт для того, щоб створити свій прекрасний палац: філософію серця. Він запрошує нас увійти до нього.

⁷ André Lalande. Vocabulaire Technique et critique de la philosophie. — Р. 225—227.

⁸ Ibid. — Р. 227.

⁹ Кульчицький А. Сковорода, предтеча персоналізму. — Р. 66.

⁴ Там само.

⁵ Сковорода Г. С. — Твори, 1, 362.

⁶ Там само. Коло, 274.

⁷ Чижевський Д. Філософія Григорія Сковороди. — С. 26.

⁸ Сковорода. Твори, 1. С. 485; Чижевський Д. Цит. праця. — С. 28.

⁹ Сковорода. Твори, 1. — С. 51, 52.

Філософія

Григорій Сковорода цікавить нас передусім як перший слов'янський філософ, а ще більше як творець нової оригінальної філософії: кордоцентричної філософії. Будучи гармонійно пов'язаною з розумом та природою людини, творчість Сковороди важлива сама по собі та за своїм історичним характером. Філософський сенс, що його Сковорода вкладає у термін «серце», пройнятий реальністю, властивою кожній людській істоті незалежно від епохи та нації, до якої вона належить.

У буденній мові під словом «серце» розуміють діяння душі, тобто воно означає елемент, що відповідає сукупності емоційних почуттів на відміну від розуму, інтелекту. Але, здається, ніхто ніколи так, як Сковорода, серйозно не ставив собі питання про роль серця, про його дійсну функцію і про його глибоке значення в конкретному, діяльному і соціальному житті людини. Чи значить це, що популярна концепція серця повна і достатня сама по собі? Хіба серце не є нічим іншим, як сукупністю почуттів, що звичайно приписуються боязким душам? Хіба не існує чогось більш красивого, більш глибокого, що можна відкрити в серці людини? Невже серце не є символом чогось більш піднесеного? Може, це щось таке, що важко зрозуміти людському розумові? Людина має одне чи кілька сердець? Серце рухається чи його природа непорушна? Чи є воно онтологічно добрим у собі? Чи воно онтологічно зле? Чи нейтральне? Чи варте серце того значення, що його йому надають? // Чи навпаки, значення його перебільшено вже в самому визначенні терміну як сукупності емоційних почуттів. Вирішення цього питання може й полягає у прагненні більш досконалим пізнати людське серце? Чи треба вважати наш інтерес до цього реального символу зухвалим та самовпевненим? Ці найважливіші питання ведуть Сковороду на шлях кордоцентричного пошуку.

Слово «серце» не має одного і того самого значення в стародавній і сучасній мовах. Асоціації, що його викликає слово «серце», не ідентичні в древньоєврейській і французькій мовах. У французькій «серце» пов'язане з емоційним життям: саме воно вирішує, повинні ми любити чи нена-

видіти, боятися чи бажати, але щодо інтелектуальності діяльності, то йому не надавалось жодної ролі. У давньоєврейській мові його значення більш широке. Серце являє собою те, що знаходиться всередині, тобто почуття, спогади, думки, міркування і плани на противагу зовнішнім явищам. У багатьох випадках давньоєврейська мова говорить про серце тоді, коли ми говоримо про пам'ять, розум чи свідомість. Чим ширше тлумачення терміну, тим важче його розуміння. Чим вужче тлумачення терміну, тим легше його розуміння. У Сковороди, кордоцентричного діалектика, ми знаходимо цю двоспрямованість руху думки. Залежно від контексту можна звужити значення і зміст символу серця до інтуїтивного, чуттєвого аспекту, або, навпаки, розширити його. Серце людини означає в такому разі всю її свідому і несвідому, інтелектуальну, вольову і вільну особистість. //

Гносеологічна антропологія

Теорія пізнання «системи» Сковороди побудована на монодуалізмі людини і всесвіту. Сковорода — один з останніх представників античної традиції та християнського «діалектичного» методу. Матерія і форма співіснують у світі, як тіло й душа людини. Сковорода визнає не тільки реальне існування об'єктивного внутрішнього світу, духовного світу людини, предмета, явищ. Світ є макрокосмом, у той час як людина мікрокосм. Одні і ті самі закони керують макро- і мікрокосмом, зовнішнім та внутрішнім світом людини. Це два реальних і різних світи. Як наслідок Сковорода визнає дві форми людського пізнання: з одного боку, когнитивне, або розумове, пізнання (від лат. *intus* — всередині та *legere* — читати або *ligare* — зв'язувати, сила, яка дає змогу зв'язувати речі між собою, іншими словами, сила, що дає змогу людині встановити концептуальні зв'язки між речами, які існують у самій людині і поза нею. З іншого боку — Сковорода пропонує і другу форму пізнання: кордоцентричне, інтуїтивне пізнання, яке він називає пізнанням серця. Воно дає змогу проникнути до глибин основного духовного предмета, до таємниці суб'єктивності мислячої істоти. Пізнання є істинною, реальною формою пізнання мислячого суб'єкта. //

Пізнання всесвіту

«Все треба бачити по двоє», — казав Сковорода. Світ двоякий: видимий та невидимий, видимість та реальність. Треба бачити «дві природи в кожній речі: божественну й тілесну»¹.

«Чи можна дивитись на тінь і [в той же час] забувати [бачити] саме дерево? Чи можна йти по слідах дорогою, не думаючи про те, що побачиш лева, винуватця цих слідів? Чи можна милуватися веселкою, яка представляє сім кольорів спектру, і забувати про сонце? Адже бачити лише зовнішні вияви буття — це значить сприймати зовнішнє в собі і, отже, це значить не розуміти суб'єкта нашого пізнання і не розуміти самого себе. Розуміти — значить проникнути розумом по той бік незвичних об'єктів, чогось невидимого [по той бік духовного суб'єкта], буття, обіцяного незвичайним об'єктом»².

Дотримуючись свого діалектико-символічного методу, Сковорода констатує, що світ — це один-єдиний об'єкт, що йому характерні суперечності, з яких він формується. Суперечності не існують самі по собі, а складають існуючий суб'єкт.

«Ти не знайдеш дня без мороку і світла, як не знайдеш і року без зими й тепла. Ти не зустрінеш жодного [людського] стану, що не було б сумішшю сліз і веселощів. Так влаштований світ. Протилежність породжує протилежність»³.

Всесвіт

Світ реалізується у сфері людських справ. Цей світ становить зовнішній простір, щось трохи чуже для *homo sapiens* і *homo cordatus*. Феноменальний світ передається емпірією, відчуттям, звичайно реальним, що залишається, одначе, чимось схожим на тінь, видимість, як у філософії Платона. Світ — це щось на кшталт онтологічної несвідомості. Світ заповнений людською свідомістю, не пробудженою для кордоцентричних реалій. «Увесь світ спить, він міцно спить на всьому своєму протязі. — І владики, які повинні зміцнювати Ізраїль, не будять його, // навпаки, вони його присипляють: спи, нічого не бійся, місце чудове, що може бути об'єктом твого страху?»⁴

Сковорода порівнює світ із морем, з океаном, по якому людина «пливе до своєї «остаточної мети», щоб пришвартуватися до міцної скелі божественного буття»⁵. Протягом всього свого життя, під час короткого земного перебуван-

ня людину роздирають зі всіх боків спокуси світу цього. Вони їй пропонують тисячі речей. Вони її спонукають до миру, щастя, матеріального благополуччя, до життя в достатку та в глибокому сні. «О підступна сирено океану! Нещасна душа затримана твоїм співом, вона засне на своєму шляху, не досягнувши своєї мети»⁶. Весь світ страждає, наповнений прихованим болем і таємними слізьми. Світ спить в самоті і горі. Всесвіт — це одночасно джерело веселощів і суму, життя і смерті, матерії і форми, дії і сили, боротьби і горя*:

«О світе чудовий, ти океан, безодня,
сутінки, буря, сум, горе...
Цей світ представляє впорядковану форму,
але він ховає в собі червяка, що не спить;
Нещастя тобі, о світе! Зовні ти посміхаєшся,
а в душі ти таємно ридаш»⁷

Сирени цього світу співають «ніжним, солодким, сильним, чистим голосом, що виголошує модні слова: скільки прекрасних, чудових філософів, які не з нами? Усі вони лише сирени. В цьому світі вони зваблюють старих і молодих» [196]. Сирени співають про щастя на цьому світі і закликають до дилетантства. Сковорода вважає це чужим і нецікавим. Адже всі ці крики відтворюють лише тривогу, неспокій розуму, невдоволення душі і, нарешті, непевнність і смерть. Людський розум намагається матеріально розповсюдитись на землі, але на час він намагається піднятися над чуттєвим існуванням матерії і надихнути її на життя.

«Скинь всю цю фізичну луску (тобто емпірію, позначену смертю), — закликає Сковорода, — й перейди з землі на небо, від світу, що гине, у світ первозданний (...) Мені не потрібне це сонце, я йду до кращого сонця (...) Воно годує і наповнює мене самого, мій центр, безодню мого серця, яке не може налякати ніщо видиме і відчутне (...) О бже мого серця! // Дуже ніжна частина, ти моя таємниця, вся плоть — це твоя тінь і твоє покриття»⁸ [406].

Всього треба бачити по двоє, повторює Сковорода. Реальність буття різна на поверхні і в глибині. Все залежить від рівня спостереження і засобів, що ними користується людина, від засобів, з допомогою яких вона може проникнути у цю подвійну реальність. Буття подвійне — світ подвійний: «Все треба бачити по двоє» [96]. Для досягнення вищої форми пізнання людина покликана піднятися над емпіричним життям і над своїм прямим і безпосереднім до-

* Надалі після цитувань цього видання творів Г. С. Сковороди буде вказано у квадратних дужках лише сторінку.

свідом, щоб підійти до непрямого і опосередкованого пізнання. Це вище пізнання проявляється в якомусь освітленні розуму, тобто інтелекту і серця. Людина, що здатна досягти таких форм пізнання, — це людина, яка зуміла достатньо звільнитися від почуттів.

«Якщо Божий дух увійшов у твоє серце, якщо очі твої засвітилися духом істини, віднині ти всього будеш бачити по двоє: всяке творіння ділиться для тебе на двоє... Коли ти побачиш Бога новим поглядом, ти все побачиш в ньому, як у дзеркалі, все те, що завжди було в ньому, але, чого ти ніколи не бачив» [96].

Пізнати світ — це пізнати п'ять його різних, але гармонійно поєднаних реалій: час, простір, енергію, матерію та розум. Порядок і гармонія є характерними для системи світу Сковорода. Сковорода закликає людину визнати існування невідчутних сил природи.

Materia aeterna

Використовуючи свій діалектико-символічний метод, у якому парадокс піднімається до «суми» філософської істини, Сковорода, з одного боку, стверджує, що для матерії характерним є небуття, щось таке, що не існує в собі. Матерія — це місце, «місцевість» [318], поле слідів Бога [362]⁸. Матерія пуста і нікчемна [312], вона відображає лише зовнішню сторону невидимого буття [309]. Але що ж є видима тілесність, як не смерть? [99]. Матерія — це тінь [96], і вона водночас означає важку працю і хворобу [318]. Матерія — це лише тінь, приречена на загибель [164], вона нічого не варта [276], і зрештою, матерія — це ніщо [52, 80, 36]. //

З іншого боку, Сковорода розглядає водночас матерію як буття, деякою мірою як відтворення Бога, і тому вона постійна, безперервна і вічна. *Materia aeterna est*. «Матерія вічна. Категорії місця і простору назавжди наповнені матерією» [368]. Завдяки матерії, оболонці, речовині, що має різноманітні форми, можна пізнати справжню реальну істоту. «Таким чином, якщо ти хочеш що-небудь пізнати розумом і насправді, то поглянь передусім на матерію, на зовнішній вигляд, і ти побачиш там відбиті сліди Бога, що розкривають невидиму і таємну мудрість і які ведуть туди, як стежина» [193]. Матерія дуже чітко відрізняється від Бога, так само, як бог чітко відрізняється від матерії. І наш автор ще раз уточнює свою думку, аби не потрапити у «подвійний» пантеїзм. Адже звівши світ до Бога, можна було б сказати, що реальним є тільки Бог і що світ —

це лише сукупність явищ без властивої суті і чіткої дійсності. Сковорода уникає цієї помилки. Одначе, звівши Бога до світу, можна було б сказати, що реальним є лише світ і що бог — це лише загальна сума існуючих явищ. Сковорода заперечує і цю форму пантеїзму. І філософ застерігає нас не плутати ці дві сфери загальної дійсності. «Якщо змішати два світи в один і якщо допустити лише одну видиму природу, ми отримаємо, власне, ідолопоклонство» [243]. «Бог в матерії і матерія в Бозі, але ні матерія не є Богом, ні Бог не є матерією» [58].

Et pluribus unum

Сковорода дедалі більше відкривав кордоцентричну єдність світу. Колишні відмінності настільки ж реальні, наскільки й уявні (ще один парадокс Сковороди) між богом і світом починають стиратися, але все-таки залишаються. Сама людина — це частина архітектури всесвіту. Вона має свідомість і розум системи, частиною якої є. Світ єдиний, і єдиною є його загальна гармонія. Цей космічний підхід живиться науковими теоріями його часу, які Сковорода знає і з охотою сприймає. Учений відкриває тоді фізичні закони побудови світу, частиною якого він є, філософ оспівує славетну і гармонійну відповідність цих внутрішніх законів, які управляють чуттєвою зовнішністю. //

Органічна розкіш світу водночас єдина і множинна. «Et pluribus unum»: множинне і єдине. Ми зіткнулися з іншим парадоксом, важливим для Сковороди: з парадоксом монодуалізму, що впливає з його антитетичних принципів.

Світ приречений на смерть, і Сковороді це неприємно. «Я не люблю життя з печаттю смерті, тому що воно є сама смерть» [192—193]. З попередніх міркувань видно, що Сковорода жив, звичайно, у світі, але він не був од світу цього. Він цілеспрямовано вступав у боротьбу, не загубившись у ній, вступав і сильним почуттям екзистенціальної байдужості. Він слугував своєму ближньому, не дозволяючи йому, одначе, себе уярмити. «Світ ловив мене, але не піймав». Такою була епітафія, написана ним самим за декілька місяців до смерті.

Пізнання внутрішнього світу людини

Структурно-філософська антропологія є одним із головних напрямів мислення Сковороди. Проблема людини перебуває у центрі «його філософської системи». Він ставить

собі такі основні питання: що таке людина? яка її природа? її доля? що таке сенс її життя?

Як і світ, людина складається з двох натур: із зовнішнього, емпіричного, соматичного, конкретного і єдиного фізичного тіла, й із внутрішнього світу, що є прошарком поверхні душі, пізнанням зовнішності, психічних рухів, мозку, зовнішнього розуміння. Душу Сковорода має, головним чином, за джерело фізичного і психічного руху, за принцип біологічного життя. Вона є, таким чином, зовнішнім аспектом, зовнішньою зоною, якимось першим прошарком, за яким ховається більш глибока істота, істинне «я». Інша сфера внутрішнього світу людини — це глибокий прошарок реальної істоти, схований у тілі і душі людини, тобто істоти, яку Сковорода називає світом людини. Для цієї сфери характерним є розуміння глибини, і вона ототожнюється з людиною серця, з істинністю внутрішнього світу людини. Праця людської істоти, за Сковородою, полягає у перетворенні // самого себе на справжню людину. Тілесний прошарок і поверхнева оболонка людської душі повинні пройнятися розумом, аби надати вільного впливу силам серця. Щоб стати на цей шлях, людина повинна починати з визнання існування розуму в глибинах своєї душі: це результат пізнання самого себе.

Пізнай себе сам

Пізнання самого себе вимагає власного цілеспрямованого і постійного зусилля. Сковорода чітко усвідомлює, з чого треба починати. Отже, самопізнання — це початок мудрості. Якщо людина не пізнала себе сама, то пізнання фізичного, зовнішнього світу, навіть пізнання ближнього дає мало і віднині стає навіть неможливим. «Якщо ти не виміряв спочатку всього себе, яку користь ти матимеш від пізнання міри в інших істотах?» «Хто може пізнати суть земних і небесних матерій, якщо не зміг спочатку розібратись у своїй плоті?» [256]. «Насіння всіх наук заховані в людині, там знаходиться їхнє приховане джерело» [88]. «Якщо ми хочемо виміряти небо, землю й океан, почнемо з вимірювання самих себе і [зробимо це] відповідно до своїх власних мірок. Але якщо нам не вдасться знайти нашу власну внутрішню мірку, то за допомогою чого ж тоді [на якій шкалі] ми змогли б виміряти [інших]? І якщо ми не можемо зрозуміти себе самих, то який же інтерес ми можемо мати від знання точної міри інших створінь?» [87]. І, перш за все, чи можливо це. «Одначе, твоєю головною турботою повинна бути ця. Пізнай себе сам» [151]. «Пі-

знай себе сам, *Gnothi seauton, Nosce te ipsum*, прислухайся до самого себе,— безперервно повторює це Сковорода. «Прислухайся до себе для того, щоб почути себе», «подивись спочатку на себе», «виміряй спочатку себе», «старайся почути своє «я», «ввійди в себе», «повернись до самого себе». Адже «пізнати себе і пізнати Бога — це одна і та сама праця» [47]. Щоб підтвердити свою думку, Сковорода звертається до античності. «Древні єгиптяни, іудеї та греки шанували ці слова: *gnothi seauton, nosce te ipsum* — пізнай себе. Ніхто не може пізнати зовнішній світ, не пізнавши спочатку свого внутрішнього світу. Отже, необхідно // пізнати себе, інакше не пізнаєш інших. «Присвяти себе одному: пізнанню самого себе» [87] і Бога. Адже «ти нічого не знатимеш про божественну природу, якщо ти не пізнаєш спершу себе». «Ось необхідне слово: пізнай самого себе» [133—134]. «Немає нічого кориснішого для піднесення людського розуму, ніж мистецтво пізнання самого себе» [256]. Сковорода зазначає, що не можна пізнати Бога, не пізнавши самого себе. Люди намагаються пізнати Бога в потойбічному світі, тоді як його треба шукати в самій людині. Пізнати самого себе — це пізнати своє енергійне «серце». Це також шлях, що веде людину до пізнання Бога. Цей принцип пізнання самого себе став для Сковороди мало не першою заповіддю. «Коли людина проникає всередину себе», вона «починає бачити Бога» [158]. Жити, діяти, вступати у повсякденне життя і бути щасливим — все це також витікає з основної тези Сковороди: пізнай себе. «Ви все знаєте і всім володієте, ви лише не вмієте знайти себе і ви цього не хочете» [227].

**Людина — це істота,
яка до чогось прагне**

«Людина — це також невеликий світ бажань — «мікрокосм». Погляд її серця відображає в ній цілий світ. Ковалінський, біограф Сковороди, підводить такий підсумок його міркувань із цього приводу: «Я знаю, я вірю, що все те, що є у великому світі, є і в малому, все, що можливе у великому світі, є можливим і в малому завдяки гармонії обох і єдності духу, який все доповнює» [37]. Людина перебуває на землі для того, аби висловити, здійснити і розвинути свої прагнення. Адже людина від свого народження до самої смерті — це істота, що прагне до чогось. Дія і слово також повинні витікати з прагнень серця людини, щоб розвиватись у реальному світі і давати позитивні, плодотворні і сприятливі для людини результати. Для здійс-

нення своїх прагнень,— підсумовує Сковорода,— людина повинна пізнати саму себе, тобто прислухатись, пізнати і підкоритися рухові свого серця. Пізнання своїх прагнень, своїх задумів і можливості їх здійснення являють собою вище пізнання. Людина — це відображення її звичок, віри й прагнень. Знати, які прагнення реалізувати, і знати, як їх розвивати,— це і є мистецтво глибокого самопізнання // тобто пізнання не лише прагнень тілесного блиску, зовнішнього вияву душі, а й пізнання глибоких прагнень серця, розуму.

Пізнати себе — це полюбити себе

У своєму творі під назвою «Наркісс» Сковорода звертається до однойменного персонажу, щоб показати різницю між самолюбством, егоїстичною любов'ю і справжньою любов'ю до свого «я», що витікає з пізнання самого себе. По-справжньому пізнати себе — це значить полюбити себе кордоцентрично. «Любов — це дочка софії, мудрості, це відкриття своєї власної, глибокої краси» [27]. Сковорода продовжує: «Послухай, християнине з серцем язичника, чи довго ти будеш так принижуватися на цій землі? Чи станеш ти, нарешті, людиною? Чому ти нею не стаєш? Тому, що ти милуєшся своїм тілесним прикриттям і тому що твоєму окові не вдається утримати зовнішність людини з божественним обличчям. Поки ти не піднімеш свій погляд із землі на небо, тобі не вдасться пізнати справжньої людини» [53]. «А коли тобі вдасться її пізнати, ти її зустрінеш» [83]. «Ти вже пізнав в собі людину з необмеженою силою. Зустрівши її, повір їй» [104]. «Той, хто зрозумів таку людину, той її полюбить» [112]. Ось чому вираз «полюбити себе» стає синонімом слів «полюбити свою внутрішню суть людини, своє кордоцентричне «я», своє «справжнє я», одним словом, своє «серце», божественне за своєю природою. І Сковорода продовжує: «Образ Наркісса проголошує: пізнай себе! Як ніби він хотів сказати: Якщо хочеш бути задоволеним сам собою і закохатися в себе, пізнай себе. Уважно роздивись себе. І це справедливо! Як можна закохатись у невідоме?» [27]. А вже відомий Олександр Кульчицький так коментує цю думку: «В цьому уривку йдеться не про самолюбство в звичайно прийнятому значенні цього слова, а йдеться, як уточнює Сковорода, про любов, здатну викликати почуття морального задоволення собою, про вчинок, що є достойний любові і морально її заслуговує, тому що наша особистість являє собою цінність або, швидше, сузір'я цінностей, частково реалізова-

них, а частіше, потенційних, але здатних реалізуватися і розквітнути. Така любов, зумовлена цінностями, любов, що намагається їх реалізувати, відповідає поняттю Ероса у Платона»⁹.

Отже, це не значить любити себе заради самозакоханості. Динаміка цієї любові до себе не має нічого спільного // із самолюбством, а навпаки, вона протиставляється йому. Любов до свого «я» заснована на любові до ближнього, на любові до «я» ближнього. Я люблю себе, щоб любити свого ближнього, тому що я повинен любити свого ближнього так, як я люблю себе самого. Ось основний сенс тези Сковороди, відповідно до якої потрібно пізнати себе, щоб полюбити себе. Але наш філософ іде далі: я люблю свого ближнього таким, яким він є, відмовляючись при цьому бути таким, як він, і навпаки, я відмовляюсь від бажання уподібнитися когось собі лише для того, щоб його любити. Я його люблю таким, яким він є. «Але тепер я твердо переконаний, що люблю Вас, відмовляючись бути Вами» [115]. Любити — значить любити серце іншого, хоча воно й відрізняється від вашого. Саме різниця облагороджує красу любові.

Справжня людина — це таємниця

Яким би не був ступінь пізнання себе, глибина суб'єкта, його духовна трансценденція, його метафізична і кордоцентрична трансценденція залишаються неясними. Тому що «я» — це сама таємниця. Справжня людина — це таємниця, незбагненна для більшості смертних. «Ти моя таємниця, а все тіло — це покривало і луска» [205]. «О нещасний смертний! Піднеси лише трохи свої самі потаємні думки над духовним мороком і ти побачиш справжню людину, онтологічну людину, живу людину, яка іскриться в безконечному світі» [314]. «Ти будеш прахом і не перетворишся в Ісуса Христа до тих пір, поки не проникнеш в свою внутрішню суть ясної людини, небесної людини» [51–52]. А всяка людина — це «дві людини: земна людина і божественна людина» [395]. Одна — смертна, друга — ні. «Справжня людина — невмируща. Ми ніколи не бачили справжньої людини, ми бачимо лише її подобу: руки, ноги, інші частини тіла перетворюються в прах» [111]. Пізнаючи себе, людина підноситься з землі на небо. «Зникни зараз, мое сліпе око і перетворись в мое духовне око віри, яке сприймає в моїй хаотичній матерії небо і вершини мого Бога, того, який тримає в руці мій прах. Ти повинно досягти цього іншого, цю другу людину» [198].

Нова людина

Тим часом людина може «відродитися», щоб стати справжньою людиною. Сковорода // порушує звичайну тему християнської філософії¹⁰, тему «нової людини». Він висловлює переконання такими словами: «Всякий, хто пізнає вічну і справжню людину, не помре, смерть не має над ним ніякої влади, тому що він має вічну владу, владу пана відносно свого вірного слуги, владу людини, що зняла з себе старе покривало, щоб одягти нове тіло» [112]. «Пізнавши таку людину, ми відразу перетворюємося» [131]. Кожна людина тримає в лабіринтах своєї істоти «дух Бога». Критерії справжньої людини, за Сковородою, однакові для всіх людей. Для справжньої людини характерними є ознаки Бога. Справжня людина — це жива істота. Істинна людина — це «божественна людина», це оновлена людина. Сковорода використовує також символіко-метафоричне тлумачення містичних знаків, яке базується на Біблії, коли він стверджує, що «справжня людина — це «сонце», бо вона випромінює світло, необхідне для життя» [77]. Така людина є «цілісною», «повною», «в повноті буття». «Зовнішній людині якраз і не вистачає оцієї повноти» [79]. Внутрішня, «повна» людина демонструє своїм еством красу, форму і мету [84]. Вона є сім'ям людського існування. «Існувати — значить народжуватися, їсти, рости і зменшуватися, а життя означає плодючість, яка є продуктом сімені — істини, яка царює в серцях людей»¹¹.

Антропологічна гносеологія Григорія Сковороди базується не лише на інтелектуальному, концептуальному, а й на кордоцентричному та інтуїтивному пізнанні. Тільки «серце» може відчувати життєві прагнення, божественне «натхнення». «Око серця», «око віри», «око розуму», внутрішнє око може бачити не тільки те, до чого можна доторкнутися, а й приховане, потаємне. Тому ми можемо «відчувати», «чути» таємне слово Бога з допомогою «таємної здібності вуха» [411].

Таким чином, людина для Сковороди — це неділима особа, що складається з «тіла та душі», є синтезом «тіла і серця». Душа й серце інформують матерію. Сковорода розглядає всю людину, включаючи й матерію, як вічне і безконечне. Наш філософ заклав основи явища «*materia aeterna*», можливо, завдяки своїй вірі у воскресіння тіла. «Не думай, що твоя рука руйнується [після смерті], навпаки, вір, що вона вічно залишається // в Бозі. Зруйнується лише твій [твоєї руки], а не сама рука...» [92]. Тому що людина — це ціле. Людина — це тіло й душа, тіло і серце, суть

і форма, дія і сила, складна єдність, органічна інтеграція всіх її елементів і повна, єдина, ціла, психосоматична істота. У Платона людина хоч і має матеріальне тіло й душу, все ж сутністю людини є лише душа. Будучи прихильником єдиного дуалізму в своїй теорії пізнання, Сковорода — все ж таки не радикальний спіритуаліст, як Платон чи Декарт. Він відрізняє фізичне від духовного, тіло від серця, щоб потім поєднати їх в одне органічне, психосоматичне та кордоцентричне ціле.

Головне у філософії Сковорода — це пошук справжньої, істинної людини. Ця основна мета і лежить в основі його пошуку: світ, суспільство відійшло далеко від абсолюту, і людина втратила сенс свого покликання. «Прокинься, християнине», — закликає наш філософ. Людина — більше, ніж сума її раціональних знань, більше, ніж соціальна структура, яку вона створює і в яку включає себе, бо суть справжньої людини не залежить від її становища видимому світі. Людина — це загальна сума прагнень, здогадок, безконечних бажань всього людства. Раціональне мислення є безсилим, тоді як людина у Сковорода має необмежені можливості серця.

Ось основа, на якій Григорій Сковорода розроблятиме свою філософію серця.

¹ Сковорода. Твори. С. 243.

² Там само. — Афоризм 13, 102.

³ Там само. Афоризм 9, 100. Гносеологія Сковорода виходить із діалектики суперечностей, раніше розробленої Арістотелем: «Зрозуміти тут, значить зрозуміти там. Пізнання глибини». Під «пізнанням глибини» Сковорода розуміє вище пізнання. «Сутінки нам даються для того, щоб ми пізнали, що таке світло» (Твори. — С. 131, 286).

⁴ Там само. — С. 51.

⁵ Чижевський Д. Цит. праця. — С. 143.

⁶ Сковорода Г. С. Твори. — С. 193. У грецькій міфології Сирени, дочки Мельпомени та Ахелоя, уособлювали відразу і спокуси, і небезпеку моря. Будучи водночас геніями смерті і похоронної музики, вони були чимось на кшталт вампірів (Le Grand Larousse encyclopédique, IX, 849).

⁷ Сковорода Г. С. Твори. — С. 71, 196, 406, 96.

⁸ У Платона матерія є лише «місцем», «місцевістю», «полем» для здійснення своїх ідей.

⁹ Кульчицький О. Сковорода — філософ самопізнання і предтеча персоналізму. — С. 99.

¹⁰ І не тільки християнської, як, наприклад, у марксизмі.

¹¹ Сковорода Г. С. Афоризм, 11, 101.

Філософія серця

Основна філософська ідея Г. Сковорода сконцентрована навколо поняття «серце» людини. Він вважає, що поняття «зовнішня людина» належить до царини почуттів та психологічної сфери життя людини, включаючи і психологічну діяльність. Те, що більшість людей вкладає у поняття внутрішнього життя, включає в себе діяльність нашого мозку, аналітичні й творчі здібності, які виявляються в аналітичному мисленні та логічному міркуванні. Сковорода охоче із цим погоджується, але він розглядає цю так звану внутрішню активність як дуже поверхневу і другорядну відносно того більш глибокого, що є у людини — основного духовного суб'єкта. Він допускає, однак, що цю сферу свідомого і духовного життя людини можна назвати загальними словами «внутрішній світ».

Сковорода розрізняє дві зони такого світу людини: психологічну і кордоцентричну. Він бачить у першій «поверхневу» сферу нашого духовного, інтелектуального, свідомого життя, сферу поверхневої свідомості, яка зазнає впливу соціальних умов повсякденного життя і яка є цариною душі (аніма). Поверхнева свідомість — це здатність аналізувати та творити. Ця перша зона збігається з явищем суб'єкта і заслуговує назви феноменального «я», емпіричного «я» або просторово-часового психологічного «я». В міру того як людина концентрує свою розумову діяльність на психологічній суб'єктивності, вона здатна стати мішенню як для руйнівних, так і для творчих сил. Духовна площа — це результат // мислення смертних, це площа «протиставлень». У цій площині людина може сприймати добру чи погану інформацію.

Фатальною помилкою є пошук для себе духовних вказівок у психологічній площині, тому що вона є площиною багатьох умів, а не єдиного розуму. Сковорода характеризує другу зону внутрішнього життя, «глибокого» шару, плідного духовного життя (аніміс), яка існує поза безпосереднім психосоматичним досвідом і яку він називає «серцем», «сог» або «kardia». Ця зона збігається із суб'єктом явищ і завдяки їй людина проникає у трансцендентальний суб'єкт свого існування, основний духовний суб'єкт або корінь онтичного існування, що Сковорода називає «серцем». Це найвища площа серця — площа ідей, площа внутрішнього вибору, єдиного розуму, загальної онтичної свідомості. Це також царина глибинного розуміння на відміну від поверхневого розуміння внутрішнього життя.

Тепер Сковорода буде описувати з різних точок зору цю третю сферу, так звану людську духовність, яку він символічно називає «серцем».

Слово «серце» — це слово-першоджерело

Є терміни, яким легко можна дати істинне визначення чи то завдяки природі терміну, чи завдяки його функції, чи завдяки його структурі. Але структура ще не є суттю речей. Візьмемо для прикладу слово-поняття «людина». Визначення людини повинно пояснювати те, що в неї є спільного з іншими, і те, що в неї є свого власного. Елементи тваринного і раціонального, що входять у визначення людини — раціональної живої людини, нам відомі, і вони можуть бути визначені незалежно від поняття, якому треба дати визначення. Кожен з елементів складає додаткове пояснення до поняття «людина». Поняття «жива раціональна людина» скоріше зрозуміле, ніж визначене.

Та існують інші поняття, або інші слова, які означають речі, менш зрозумілі, менш ясні, більш незрозумілі, але такі, які ми відчуваємо завжди і про які постійно знаємо, що вони істинні, реальні. Буття, життєве прагнення, час, простір, свобода, любов — ось лише декілька прикладів понять-першоджерел і слів-першоджерел. Визначення заключає в собі в певному // розумінні чітке обрамлення об'єкта, який визначають. Так, цілком очевидно, що слово-джерело «свобода» не може бути чітко визначеним, якщо не буде при цьому встановлено хоча б за допомогою визначення, в якому всяка детермінація, навіть номінальна, не суперечила б духові свободи. Проте нам не уникнути необхідності його визначення, хоча це нічого і не додасть самій свободі як такій. Потрібно спочатку пережити присутність або відсутність почуття свободи, а потім уже давати визначення свободи.

Чіткість поняття, думок не завжди забезпечує істинність цих самих понять-думок. Можна мати ясні і чіткі думки, але вони можуть бути хибними. З іншого боку, можна мати неясні і неточні, але глибокі й істинні думки. Досить кількох прикладів, щоб проілюструвати наше твердження. У теоремі Евкліда сказано: «Ціле дорівнює сумі всіх його частин, але воно більше кожної з них». Ось ясна, чітка й істинна фраза у фізичній науці, але вона стає неправильною в метафізичній науці, бо у метафізиці «ціле більше, ніж сума всіх частин». Та все-таки ця фраза не є ні зрозумілою, ні ясною, а є незрозумілою, глибокою і істинною. Поняття рівності в словосполученні «рівність для

всіх» зрозуміле і ясне, але не обов'язково істинне. Або ще: «всяка істина відносна» фразою, у якій поняття істини і відносного є ясними і зрозумілими, але саме твердження явно хибне.

Нарешті, твердження Ральфа Вальдо Емерсона: «Неможливість щиро допомагати іншим, не допомагаючи при цьому собі — це і є один з найпрекрасніших дарунків життя». Ось фраза, в якій багато неясних і неточних понять, але вона глибока й істинна. «Серце», за Сковородою, — це слово-першоджерело, а його визначення не змогло б замінити первісного неясного, складного, але водночас простого і зрозумілого знання. Саме з цього боку Сковорода і розглядає слово «серце» як слово-першоджерело, краще від всякого визначення, яке могла б дати йому людина.

Сковорода переходить від термінологічного використання слів до символічного використання термінів. Поняття стають реальними символами. самі слова-першоджерела також реальними символами. Вода, повітря, вогонь, земля відповідно розглядались філософами-досократиками Фалесом, Анаксименом, Гераклітом, Емпедоклом як найпростіші елементи. // Таким чином, це були слова-першоджерела, тому що, як вірили вони, ніяке визначення не могло їх пояснити. Геракліт, відповідно до загального тлумачення, розглядав вогонь як джерело і символ всякого руху. Стародавні вважали, що ніяке визначення, ніяке буття не передувало цим явищам.

Символічна форма філософського мислення Сковороди воліє обійняти всю сферу буття і всю сферу мислення. Ціле більше, ніж загальна сума всіх його частин. Слова-першоджерела — це «ціле» без частин. Отже, серце символізує ціле без частин і є кращим від всякого окремого визначення. Серце, якщо воно є поняттям, то це поняття, яке має уявний, символічний і чуттєвий зміст. Як і в досократиків, кожен образ у Сковороди є багатозначністю символічних форм, які мають безліч значень. Так, вода — вже не лише елемент першопричини, а й сила, їжа всіх людей, символ кордоцентричної єдності. Саме від води бере початок символізм творення, одухотворений іншим символом, тісно пов'язаним із ним: символом вогню. Вогонь — це символ любові й водночас світла.

Слово «серце» — це символічне поняття

Творчість Сковороди — це система образів і постійних метафор. Єдність учення Сковороди забезпечується завдяки використанню діалектико-символічного методу, симво-

лічних способів зображення. За аналогією символічний зв'язок — це зв'язок вищого порядку, метафізичний, трансцендентальний зв'язок.

У Сковороди серце — реальний символ, який пробуджує думку. Це реальний символ; серце означає первісну єдність яка і є його суттю. Воно є глибинним розумінням на відміну від поверхневого розуміння, інтелектуального поверхневого розуміння. Серце — це також символічне сугестивне слово-першоджерело, бо завдяки здатності створювати образи воно породжує в людині щось піднесене, величне, прекрасне. Воно також нагадує про остаточну мету і повноту буття. Воно викликає благородні і піднесені почуття. Воно вказує як на всю свою силу, всі свої можливості, так і на всі свої слабкі місця. //

Сковорода хоче воскресити реальний символ — серце. За допомогою символу він хоче відшукати точку фокусу серця і всесвіту, людського серця і божества. Але реальний символ — серце — це більше, ніж зближення людини і світу, це саяво, це динамічний центр, справжня палка віра, які породжують і розповсюджують кордоцентричну істину в усіх напрямках і в усіх площинах дійсності.

Що ж має на увазі Сковорода, стверджуючи, що серце — реальний символ? За Сковородою, людина, спілкуючись із всесвітом, має розгадати не лише лексичний символ, а й усю сукупність цих символів, їхній синтаксис, відображення божественного порядку. Реальний символ — серце — це реальність або, точніше, те, що дає змогу перейти від однієї реальності до іншої, від кордоцентричної людської реальності до кордоцентричної божественної реальності. Це і є ключ до філософії Сковороди. Всяка видима реальність — це образ більш вищої щодо неї невидимої реальності. Вкажемо, однак, на особливість мислення Сковороди: він приписує серцю не тільки чуттєве життя, а й мислення і волю. Як добрі, так і погані думки концентруються в серці. Серце, центр людини, є джерелом усіх вчинків людини.

Серце — основа людини

Серце — корінь і суть людини, центр життя людини. Воно заключає в собі вищу силу, яка виходить за межі душі і людського розуму. «Кожен є тим, чим є його серце. Основою всьому в людині є серце людини. Воно і є істинною людиною»¹ «Шлях істинної людини проходить через перетворення душі в розум і розуму в серце»² «Суть усіх наших членів у серці»³. «Зовнішність людини є нічим ін-

шим, як маскою, що прикриває кожен член, схований у серці, як у зародку»⁴ Серце — основа людського існування. «О серце! Безодне більш широка, ніж усі океани й небеса! Яке ти глибоке! Ти обіймаєш і розумієш все, але ніщо не може тебе утримати»⁵. «Серце — це корінь істоти: кожен є тим, чим є його серце»⁶. //

Сковорода порівнює серце з вітром: підіймаючись нечутно й тихо, він потім ламає дерева, руйнує будівлі, здіймає хвилі і жене кораблі, розносить і гасить вогонь. Те саме і з серцем: «Думки сердечні не видимі, як ніби їх немає, але від цієї іскри вся пожежа, заколот і розорення; від цього зерна цілком залежить дерево нашого життя»⁷. І Сковорода продовжує: «А що є серце, якщо не душа? Що є душа, якщо не бездонна безодня наших думок? Що є думка, якщо не корінь, сім'я і зерно всього нашого тіла, всієї нашої крові, всієї нашої зовнішності?.. Думка — це таємна пружина всієї нашої тілесної машини»⁸. Сковорода не вдовольняється лише розмовами про те, що серце залежить від глибинного шару, від глибинного розуміння людини, він уточнює свою думку. Серце — це божественна частина. Воно — божжа іскра в людині. Серце, як і бог, не відділяється, і воно не підвладне ніякому аналітичному розуму.

Homo cordatus est homo totus

Але куди ж помістити серце людини? Де саме воно існує? Сковорода звертає нашу увагу на те, що серце — це точка, центр, середовище, орієнтир людської душі. Воно ніде в просторі не існує, але водночас воно є скрізь, в усій людській істоті. Тіло є реальним символом людського розуму, а в серці виявляється вся людина. Серце — поняття, що відображає всю повноту людини. Воно означає реальність, яка виникає ще до появи відмінності між тілом і душею. Серце — першородна єдність духу і матерії, але єдність, яка передуює різниці між матерією і духом, між тілом і душею, сутністю й існуванням, дією і силою, індивідом і особою. Тіло, безперечно, виявляється через розум, а розумові потрібне тіло, щоб проявити конкретну дію, але цей прояв здійснюється в гармонії кордоцентричної єдності всієї людини. Людське тіло — це тілесність людського розуму.

Так єдина людина проявляє свій розум через тіло і проявляє своє тіло через розум. Адже тіло — це продовження і доповнення розуму, і навпаки. Де є серце? Воно в усій людині. Серце — це загальне // онтологічне буття людини. Іншими словами. «серце — це вся повнота людини і

воно представляє собою всю людину, бо саме вигляду повноти і бракує емпіричній людині»⁹. Ця істота, це серце не підлягає ні емпіричному, ні просторовому пізнанню, ні аналізу за допомогою поверхневого розуміння. Серце символізує всю діяльність людини, не роблячи різниці між тілом і душею. Серце символізує вогонь, іскру в людині. Для Сковороди досконала, повна людина — це вічна, єдина людина, людина серця, кордоцентрична людина. Серце є єдиною людиною. Істинна людина — це водночас людина серця, єдина, вічна, постійна людина. «Homo cordatus est homo totus» — кордоцентрична людина — це єдина людина.

«З кордоцентричних глибин б'ють джерелом наші думки, приводячи в рух наше зовнішнє, тілесне, фізичне єство»¹⁰.

«Kardia» — значить серце, центральний орган тіла людини. Греки вживають слово «серце» і для позначення джерела інтелектуального й духовного життя людини. Словом «kardia» позначали центр існування розуму, первісну і повну єдність внутрішнього життя.

Серце — джерело пізнання

Як і Паскаль, Сковорода надає серцю раціональної форми, прирівнюючи іноді думку до серця. Для Паскаля серце справді є джерелом пізнання в такій же мірі, як і когнітивна думка. «Ми пізнаємо істину не тільки завдяки розумові (міркуванням), а й завдяки серцю: саме з допомогою останнього ми пізнаємо перші моральні правила. Розум повинен спиратися на знання серця та інстинкту і на них він повинен створювати основу для своїх міркувань»¹¹. Серце у Сковороди стає також раціональним принципом пізнавального «мислення» і людського «міркування». «Думка — це наша основна, центральна точка. Тому ми іноді її називаємо серцем»¹². Отже, серце — це першоджерело знання, воно дає нам це знання відразу і без роздумів. «Голова (глава) людини є серце. Серце — це людина в людині, а все решта — це зовнішність... А що є серце, якщо не душа? // Що є душа, якщо не невичерпна думок безодня? Що є думка, якщо не корінь, сім'я і зерно всієї нашої видимої плоти, крові, шкіри і іншої зовнішності»¹³.

Отже, серце пізнає через любов. «Як можна любити, не проникнувши? Як же можна проникнути, не люблячи»¹⁴. «Що хто полюбив, у те він і перетворюється»¹⁵. Серце більш як всяка інша частина людського тіла спроможне прокласти шлях до сприйняття повноти людської особистості (Homo totus). Але трапляється, що серце діє задовго

до пізнання. Адже серце примушує людину діяти і спонукає її до життєво необхідної і швидкої дії. У серця більш широке поле діяльності, ніж у розуму та інтелекту. Таким чином, переконання, а не пізнання спонукають до дії.

Тільки бог може пізнати глибоке серце. Кордоцентричне «я» — це величина, яку не можна виміряти, тобто, воно є таємницею в собі. Серце дає змогу нашому мисленню усвідомлювати єдність і зв'язок; серце — це щось таке, що передує пізнанню. Суб'єкт, який пізнає, не може бути пізнаним, інакше він був би об'єктом, пізнаним іншим суб'єктом. Саме в цьому розумінні серце є суб'єктом, який не можна виміряти і пізнати, бо воно є загадковим суб'єктом. Першим основним аргументом на користь такого підходу до людини за допомогою самопізнання і символіко-метафоричного тлумачення є відкриття внутрішнього світу людини, який Сковорода називає безоднею її серця. Це також відкриття серця людини, як його розуміє Сковорода відповідно до біблійної традиції. «Як учив нас пророк Єремія (а йому ми віримо), що істинною людиною в людині є глибоке серце, яке може бути пізнаним лише богом і є нічим іншим, як безоднею наших думок»¹⁶. Як би глибоко людина не пізнала себе, вона не може пізнати всю глибину свого серця. Лише бог спроможний повністю пізнати серце людини.

Рух серця

Інша характерна риса, якою Сковорода наділяє серце — це рух. Серце — // це не пункт, не статичний центр і не незмінна єдність. Серце — це точка, динамічний центр, єдність, що постійно перебуває в стані становлення. «Що таке стріла, якщо не стремління?»¹⁷ Постійним стремлінням серця є бажання.

Думка є пружина в тілесній машині, вона є глава і початок її руху. Цій главі, як свійська скотина, підкоряється зовнішність членів, тоді як думка, подібно до полум'я і до ріки, ніколи не знає спочинку. Її безперервним стремлінням є бажання. Вогонь згасає і річка закінчується, а нематеріальна думка не несе тягара тілесності, як мертву ризу, їй негоже припинити свій рух хоч на мить, і вона настійливо намагається пролетіти незліченні мільйони безмежних безконечностей. До чого ж воно прагне? Шукає угамування і спокою. Однак її спокій — це аж ніяк не припинення руху, а поширення в неживих тілах, оскільки такий стан їй чужий і є чужим усій її природі і способів її існування. Вона, мов той вічний мандрівник, шукає своє

«сродство» у мертвих стихіях і, не згасивши свої стремління тривіальними розвагами, ще сильніше підноситься над матеріальною тлінною природою до вищої, панівної природи, до своєї «сродності», до свого безпочаткового початку¹⁸.

Серце як єдність перебуває в русі, в безконечній погоні за ідеальною формою аж до самознищення. Речі, й справді, «подібні в своїй основі», вони всі рухаються. Сума цих рухів у часі приводить у просторі до стану рівноваги і є фактором гармонії та єдності в часі й просторі. Спільним для матерії, розуму і серця є те, що вони всі можуть рухатися. Вся природа приходить у рух за допомогою життєвої сили.

Всякий рух здійснюється від точки, а не до точки. Сковорода пропонує нам пройти шлях до цієї точки. Серце, за Сковородою, перебуває в доцентровому русі. Людина серця повинна наблизитися до свого центру, до свого суб'єкта-таємниці, до єдиного руху свого велетенського «я».

¹ Сковорода. Твори, 238.

² Сковорода. Цит. праця, 205. Д. Чижевський. Філософія Григорія Сковороди, 111.

³ Сковорода. Цит. праця, 94.

⁴ Там само, 171.

⁵ Там само, 88; Чижевський Д.

⁶ Сковорода. Цит. праця, 207. Чижевський Д. Цит. праця, 111.

⁷ Сковорода. Цит. праця, 248. Чижевський Д. Цит. праця, 111.

⁸ Сковорода. Цит. праця, 238—239.

⁹ Там само, 79—80. Чижевський Д. Цит. праця, 111.

¹⁰ Сковорода. Цит. праця, 119.

¹¹ Pascal B. Pensées: Petite Edition Brunschvicg, 459.

¹² Сковорода. Цит. праця, 81. Чижевський Д. Цит. праця, 111.

¹³ Сковорода. Цит. праця, 1. Пять путников, 238; Наркісс, 49.

¹⁴ Там само, I. Симфонія Асхань, 160.

¹⁵ Там само, I. Наркісс. 28. Беседа, нареченная двое, 182.

¹⁶ Там само, Ак. I, с. 48—49; Кульчицький О. Цит. праця, 69—70.

¹⁷ Сковорода. Цит. праця, 368, Кульчицький О. Цит. праця, 101.

¹⁸ Сковорода. Цит. праця, 239. Кульчицький О. Цит. праця, 71.

Роланд Піч

ПРО МІСТИКУ І МЕТАФІЗИКУ У ГРИГОРІЯ СКОВОРОДИ *

Містика і метафізика — це два погляди на одну і ту саму незмінну божественну дійсність. Традиційна метафізика, яку в цьому контексті не варто плутати з одноймен-

* За виданням «Zeitschrift für Ganzheits forschung» (Wien.—1984.—Н. 2.).

© Я. М. Стратій, переклад, 1992

ною філософською дисципліною, вчить об'єктивного погляду на цю єдину дійсність і виходить із чистої об'єктивності, що є нічим іншим, як самою божественною дійсністю.

Містика, навпаки, має відношення до суб'єктивного переживання цієї дійсності, причому переживання є водночас подоланням одиничної людської суб'єктивності і веде до злиття з єдиною надособистісною об'єктивністю Бога.

Позаяк містика і метафізика мають вихідним пунктом одну й ту саму божественну дійсність, вони зрештою не можуть розглядатися окремо одна від одної. Перш ніж буде показана єдність містики і метафізики та її здійснення у Григорія Сковороди через самопізнання, треба зупинитися на деяких датах, що стосуються життя і справи великого українського філософа.

I. Дати життя і творчості Григорія Сковороди

Михайло І. Ковалінський, друг і учень Сковороди, водночас і його перший біограф влучними стислими фразами накреслює вражаючий образ свого вчителя, якого він вперше зустрів у Харкові: «Он одфевался пристойно, но просто; пищу имѣл состоящую из зелѣй, плодов и молочныхъ приправ; употреблял оную ввечеру по захожденіи солнца; мяса и рыбы не вкушал не по суевѣрію, но по внутреннему своему расположенію; для сна отдѣлял от времени своего не болѣе четырехъ часовъ в сутки; вставал до зари и, когда позволяла погода, всегда ходил пѣшком за город прогуливаться на чистый воздух и в сады; всегда весел, бодр, легок, подвижен, воздержен, цѣломудр, всѣм доволен, благодуществуя, унижен предъ всѣми, словоохотен, гдѣ не принужден говорить, из всего выводящій нравоученіе, почтителен ко всякому состоянію людей, посѣщалъ больных, утѣшалъ печальныхъ, раздѣлял послѣднее с неимущими, выбирал и любил друзей по сердцу их, имѣл набожество без суевѣрія, ученость без киченія, обхожденіе без лести» [2, 2, 446].

Справжньою причиною такої поведінки і способу життя є здійснюване Сковородою невтомне богошукування. Він шукав, проте пішов не чернечим шляхом, а вибрав просте життя мандрівного прочанина. Ігуменові Якубовичу, що обіцяв йому у разі його вступу до монастиря найвищий духовний сан, він відповів: «Развѣ вы хотите, чтобы и я умножил число фарисеевъ?» [2, 447]. Хто був цей чоловік, який смиренно і водночас певно і чітко відхилив пропозиції

посісти високі духовні посади з метою вступити на шлях справжньої духовної свободи?

Григорій Савич Сковорода народився 22 листопада за Юліанським і 3 грудня за Григоріанським календарем 1722 р. в українській козацькій сім'ї в селі Чорнухи Лубенського полку на Полтавщині. По закінченні сільської школи, де він навчився читати, писати, рахувати, а також оволодів мистецтвом церковного співу, батько послав його до Києва, де він 1734 р. вступив до Могилянської академії. Остання була побудована на зразок єзуїтських колегіумів і як вища теологічна школа давала не лише духовну освіту, а й забезпечувала здобуття належного рівня світських знань для селянської і шляхетської молоді країни. Викладання у Києві велося латинською мовою, і поряд із традиційними елементами схоластичної філософії і теології тут вивчали також ідейні здобутки західного Просвітництва.

Завдяки своїм винятковим музичним здібностям Сковорода був включений до імператорської придворної капели, і у 1741 р. для участі в інтронізаційних святкуваннях його було відправлено до Санкт-Петербурга, де 24 грудня 1741 р. відбулася коронація російської імператриці Єлизавети. Коли імператриця 1744 р. разом із двором прибула до Києва, разом з її супроводом повернувся й Сковорода. Це дало йому змогу продовжити у Київській академії свої філософські і теологічні студії. Тут він здобув ґрунтовні знання у галузі античної, середньовічної і новітньої філософії та літератури, а також засвоїв патристичну традицію. Не завершивши у Могилянській академії своєї філософської і теологічної освіти, Сковорода пішов з останнього теологічного класу і подався за кордон з метою «видіть чужі краі» [2, 2, 440]. Приводом до цього стала його участь у службовій подорожі генерал-майора Вишневського у Токай до Угорщини, де він виконував обов'язки секретаря і церковного півного. Звідти Сковорода вирушив до Офена (Буди), Пресбурга (Братислави) і Відня. Ймовірно, він побував також в Італії та Німеччині. Через два з половиною роки повернувся в Україну і в 1751 р. почав викладати поетику у Переяславському колегіумі. Тут він написав також свій перший твір «Рассуждение о поэзии и руководство к искусству оной».

Винятковий педагогічний хист Сковороди виявився під час його викладацької діяльності. Про новий метод навчання повідомляє Ковалинський: «Сковорода начал больше воздѣлывать сердце молодого воспитанника своего и, рассматривая природныя склонности его, помогать только

природѣ вращеніи направлением легким, нѣжным, нечувствительным, а не безвременно обременять разум его науками» [2, 2, 442]. Цей новий метод виховання, а також своєрідне розуміння проблем поетичного мистецтва скоро спричинилися до ускладнень стосунків Сковороди з начальством і його звільнення. Залишивши Переяслав, він зупиняється поблизу у Кавраї і стає там домашнім вчителем у родині поміщика Томари. Однак через кілька місяців він втратив і це місце. На початку 1755 р. Сковорода разом із архимандритом і професором теології Володимиром Каліграфом подорожує до Москви, де тамтешня теологічна академія докладає зусиль з метою прихилити його до викладацької діяльності. У Троїцько-Сергієвому монастирі біля Москви він відвідав вченого Кирила, що згодом став Чернігівським єпископом, і після цього повернувся в Україну, де він у Кавраї знову посів місце домашнього вчителя.

З повідомлення про звільнення у Переяславі для Сковороди почався час тяжких роздумів і випробувань, що привели його до рішучого повороту у житті. У сні, про який Сковорода згодом оповів своєму біографові Ковалинському, йому розкрився його тодішній душевний стан: «В полночь, ноября 24 числа, 1758 года, в селѣ Кавраи казалось во снѣ будто я рассматриваю различныя охоты житія челоувѣческаго по разным мѣстам. В одном мѣсте я был, гдѣ царскіе чертоги, наряды, музыки, плясанія; где любящіеся то пѣли, то в зеркала смотрѣлись, то бѣгли из покоя в покой, снимали маски, садились на богатыя постели и проч. Оттуда повела меня сила к простому народу, гдѣ такія же дѣйствія, но особенным образом и порядком производились. Люди шли по улицѣ с скляницами в руках, шумя, веселясь, шатаясь, как обыкновенно в черном народѣ бываает; так же и любовныя дѣла сродным себѣ образом происходили у них. Тут, поставя в один ряд мужеск, а в другой женск пол, рассматривали, кто хорощ, кто на кого похож и кому достоин быть парою. Отсюдашел я в постоянные дома, гдѣ лошади, упряж, сѣно, расплаты, споры и пр. слышал. Наконец, сила ввела меня в храм нѣкий обширный и прекрасный: тут якобы в день сошествія Святаго Духа служил я литургію с діакonom и помню точно, что возглашал сіе громко: «Яко свят еси, Боже наш» и пр. до конца. При сем по обоим хорам пѣто было протяжно: «Святой Боже...» Сам же я, с діакonom перед престолом до земли кланяясь, чувствовал внутренно сладчайшее удовольствіе, которого изобразить не могу. Однако и тут челоувѣческими пороками осквернено. Среб-

ролюбіє с кошельком таскается и, самого священника не миная, почти вырывает в складку. От мясных обѣдов, которые в союзных почти храму комнатах отправляемы были и в которых из олтаря многія двери находились, во время литургій дух шибал до самой святой трапезы. Тут я видѣл слѣдующее ужасное позорище. Как нѣкоторым не доставало к явствію птичих и звѣриных мяс, то они одѣтаго в черную ризу челоуѣка, имѣвшаго голая колѣна и убогія сандалія, убитаго, в руках держа при огнѣ, колена и икры жарили и мясо, с истекающим жиром отрезывая и отгрызая, жрали; и сіє дѣлали аки бы нѣкіє служители. Я, не стерпя смрада и свирѣпства сего, отвратил очи и вышел. Сей сон не меньше усладил меня, как и устрасил» [2, 2, 445]. Контраст між урочистою службою Божою і вбивством та жертвоприношенням одягнутої у чернечій одяг людини, що привиділося у цьому сні, свідчить про внутрішню духовну боротьбу, через яку змушений був пройти Сковорода за свого вчителювання у Ковраї. Однак суперечність натякає також на можливість рішення, що зрештою прийме Сковорода щодо свого подальшого життєвого шляху.

1759 р. Сковорода стає вчителем поетики у Харківському колегіумі; через рік він веде з ігуменом Якубовичем, з яким він був у дружніх стосунках, вирішальну розмову. Під час цієї розмови він на пропозицію ігумена щодо можливості здобуття ним високих духовних посад у разі його відходу у монастир дає згадану відповідь.

Наслідком цієї розмови було те, що Сковорода залишив Харків і усаїтнівся у селі Стариця біля Білгороду, де він «прилѣжал к познанію себя и упражнялся в сочинениях, относительных к сему» [2, 2, 448]. Сковорода жив, як справжній чернець, але він не хотів належати до чернецтва і негативно ставився до відповідних зовнішніх атрибутів.

Через рік Сковорода знову повертається до Харкова, де у колегіумі викладає грецьку мову. Тут він знайомиться з молодим Ковалинським, який незабаром стає його учнем і другом. 1764 р. вони обидва здійснюють подорож до Києва, де ченці відомої Печерської лаври роблять спробу умовити Сковороду вступити до них у монастир. Повернувшись до Харкова, Сковорода більше не поновлює своєї викладацької діяльності, проте 1768 р. губернатор Щербінін звернувся до нього з наполегливим проханням прочитати в колегіумі лекції з етики. Основні положення цих лекцій викладаються у його творі «Начальная дверь ко христіанскому добронравію», написаному 1766 р. У цей

час відбулася також зустріч з посланцем Катерини II, яка виявляла бажання бачити його біля себе у ролі придворного філософа. 1769 р. у Харківському колегіумі виникла конфліктна ситуація із шкільною інспекцією, і Сковорода остаточно відмовився від своєї академічної викладацької діяльності, з того часу надавши перевагу мандрівному життю.

1770 р. з ним трапився випадок, що глибоко вразив його і мав вирішальний вплив на його подальше життя. Ковалинський передавав враження Сковороди у його біографії: «Встав рано, пошел я в сад прогуляться. Первое ощущение, которое осознал я сердцем моим, была нѣкая развязанность, свобода, бодрость, надежда с исполнением. Введя в сіє расположение духа всю волю и всѣ желанія мои, почувствовал я внутри себя чрезвычайное движение, которое преисполняло меня силы непонятной. Мгновенно излияние нѣкое сладчайшее наполнило душу мою, от которого вся внутренняя моя возгорѣлась огнем, и, казалось, что в жилах моих пламенное течение кругообращалось. Я начал не ходить, но бѣгать, аки бы носим нѣким восхищением, не чувствуя в себѣ ни рук, ни ног, но будто бы весь я состоял из огненного состава, носимаго в пространстве кругобытія. Весь мір исчез предо мною; одно чувствіе любви, благонадежности, спокойствія, вѣчности оживляло существование мое. Слезы полились из очей моих ручьями и разлили нѣкую умиленную гармонию во весь состав мой. Я проник в себя, ощутил аки сыновнее любви увѣреніе и с того часа посвятил себя на сыновнее повиновение Духу Божію» [2, 2, 463].

Сповнений переконання у метафізичній імовірності цього містичного переживання, Сковорода впродовж майже чверті сторіччя мандрував по своїй українській землі, відвідував монастирі і друзів, завершував діалоги і трактати, до написання яких він приступив ще до свого мандрівного життя: писав він також і нові твори¹. Мандруючи, Сковорода називав себе самого старцем, і це визначення відразу наводить на спогад про східнослов'янське старцество, про великих подвижників духовного шляху. В дійсності Сковорода таким способом здійснив своє справжнє покликання філософа у власному і більш глибокому смислі слова. «Любомудріє, поселясь в сердцѣ Сковороды, доставляло ему благосостояніє, возможное земнородному. Свободен от уз всякого принужденія, суетности, искательств, попечений, находил он всѣ свои желанія исполненными в ничтожествѣ оных. Занимаясь о сокращеніи нужд естественных, а не о распространеніи, вкушал он удовольствій, не сравнен-

них ни с какими счастливыми. Когда солнце, возжегши безчисленные свѣщи на смарагдо-тканной плащаницѣ, предлагало щедрою рукою чувствам его трапезу, тогда он, принимая чашу забав, неразтворенных никакими печальми житейскими, никакими воздыханіями страстными, никакими разсѣянностями суетными и, вкушая радованія высоким умом, в полном упокоеніи благодушества говарил: «Благодареніе всеблаженному Богу, что нужное здѣлал нетрудным, а трудное ненужным!» Когда усталость в размышленіях заставляла его переменить упражненія свои, тогда он приходил к престарѣлому пчелинцу, недалеко жительствовавшему в пчельникѣ, брал с собою в сотоварищество любимого пса своего, и трое, составя общество, раздѣляли между собою вечерю.—Ночь была ему мѣстом упокоенія от напряженій мысленных, нечувствительно изнуряющих силы тѣлесныя; а легкой и тихій сон для воображенія его был зрѣлищем позорищ, гармонією природы представляемых.—Полунощное время имѣл он обычай всегда посвящать на молитву, которая в тишинѣ глубокого молчанія чувств и природы сопровождалась богомысліем. Тогда он, собрав всѣ чувства и помышленія в один круг внутри себя и обозрѣвъ оком суда мрачное жилище своего перстнаго человѣка, так воззывал оныя к началу Божію: «Встаните, лѣнниіи и всегда низу поникшіи ума моего помысли! Возмיתесь и возвыситесь на гору вѣчности!» Тут мгновенно братья открывались, и сердце его дѣлалось полем рати: самолюбіе, вооружась с міродержителем вѣка, свѣтским разумом, собственными брѣнностями челоуѣческой слабостями и всѣми тварями, нападало сильнѣйше на волю его, дабы плѣнить ея, возсѣсть на престолѣ свободы ея и быть подобным вышнему. Богомысліе вопреки приглашало волю его к вѣчному, единому, истинному благу его, вездѣсущему, всясполняющему и заставляло его облещись во вся оружія Божія, дабы возмощи ему стати противу кознем лжемудрія. Какое бореніе! Сколько подвигов! Возшумѣша и смятошася: надлежало бодрствовать, стоять, мужаться. Небо и ад борется в сердцѣ мудраго, и может ли он быть празден, без дѣла, без подвига, без пользы челоуѣчеству? Тако за полунощные часы провождал он в бранном ополченіи противу сил мрачнаго міра.—Возсіявающее утро облекало его во свѣтъ побѣды и в торжествѣ духа выходил он в поле раздѣлять славословіе свое со всею природою» [2, 2, 465—466] ²

Погідний спокій, що супроводжував мандрівне життя Сковороди, не полишав його більше аж до смерті. 1794 р. він перебував у свого друга Ковалинського у Пан-Іванів-

ці, розташованій на віддалі 40 км від Харкова і з 1922 відомої під назвою Сковородинівки.

28 жовтня Сковорода обідав з другом і «був у незвичайно доброму настрої і говіркий, навіть жартував, розповідав про своє минуле, про свої подорожі, про тяжкі дні у своєму житті». Після обіду він вийшов, і увечері того ж дня Ковалинський знайшов його під липою. «Заходило сонце, останні промені проникали крізь густе листя. В руках у Сковороди була лопата, і він копав яму — вузьку і довгу могилу. Даремно чекали його увечері, не прийшов він до чаю і наступного ранку. Коли господар знайшов його у його кімнаті, Сковорода був уже мертвий» ³ Помер він 29 жовтня. Його поховали дома, згідно з його побажанням, і на його могилі було зроблено ним самим складений надмогильний напис: «Мір ловил мене, но не поймає» [2, 2, 473]. Його друг і учень Ковалинський склав свій власний напис:

Ревнитель истины, духовный боготец,
И словом, и умом, и жизнью мудрец;
Любитель простоты и от сует свободы,
Без лести друг прямой, доволен всѣм всегда,
Достиг на верьх наук, познавши дух природы,
Достойный для сердец примѣр Сковорода [2, 2, 476].

II. Містика і метафізика самопізнання у Григорія Сковороди

Метафізичне пізнання походить не від людського мислення, себто не від чистого розуму (ratio); його органом в людині є радше інтелект, в якому приховується іскра вічної, нествореної і божественної самості. У божественній самості міститься не тільки джерело метафізичного пізнання, а й водночас його мета. У такий спосіб метафізичне пізнання є завжди також самопізнанням божественної реальності, і це божественне самопізнання є прообразом будь-якого людського самопізнання, чия відносна і обтяжена власним «я» одинична реальність мусить бути, проте, спочатку розірвана, якщо вона дійсно досягне свого справжнього, божественного джерела і мети.

Якщо людина долає свою Я-бутність (Ichhaftigkeit) і справді осягає божественну дійсність, то це суб'єктивно пережите осягнення надіндивідуальної об'єктивної реальності є справжнім містичним пізнанням. Метафізичне і містичне пізнання насправді нерозривні між собою. Метафізичний погляд на містичне переживання ґрунтується, однак, на впевненості у тому, що людське я не змішується

з божественною самістю (Selbst), а справді розкривається у ній. Завдяки своїм зусиллям людина неспроможна піднятися до божественної дійсності; це радше під силу самій божественній дійсності, яка через свої численні прояви і одкровення опікується людиною і вказує їй шлях на гору.

Григорій Сковорода жив у середовищі, сформованому під впливом християнського одкровення, і, поза всіляким сумнівом, він глибоко і на основі щирої віри був закорінений в традицію ортодоксального християнства. Однак саме в тому виявляється його талант містика і метафізика, що він, натхненний духовною свободою, проникає у саму суть цієї християнської традиції, із Св. Письма, а також з давньогрецької й латинської спадщини зміг вилуштити метафізичний зміст. Ідеалом містичного і метафізичного пізнання є для Сковороди самопізнання, позаяк «если бы ты узнал себе, в то время ты Божиим, а Бог твоим здѣлался бы» [2, 1, 228].

Натяки на такого типу самопізнання він знаходить в одкровеннях Св. Письма. Він вказує на те, що «в божественном мракѣ Моисейских книг (себто у П'ятикнижжі Мойсея) почти 20 раз находится сіе: «Воньми себѣ», «Внемли себѣ», и вмѣсто ключа ко всему предвручается то же, что «узнай себе» [2, 1, 413]. Але і в Новому Завіті Сковорода знаходить вказівки на самопізнання і в цьому сенсі витлумачує висловлювання з Євангелія від Луки: «Вернися до дому свого»⁴.

Поряд із Старим і Новим Заповітом він наводить також свідчення з до- і позахристиянської традиції. Він не має жодного сумніву у тому, що давні єгиптяни, євреї й елліни «слово сіе (тобто «пізнай самого себе») високо почитали» [2, 1, 413]. У цьому зв'язку Сковорода однозначно посилається на Плутарха, який у своїх творах повідомляє про мудрість єгиптян, а щодо еллінів у своєму творі «Про «Е» у Дельфах» вказує на те, що над входом до храму Аполлона у Дельфах можна прочитати слова: *Gnothi seauton* — Пізнай самого себе. Плутарх пише: «Позаяк Бог до кожного з нас, що сюди приходить, звертається, зустрічаючи ніби привітанням цим «Пізнай самого себе!»... а ми, з свого боку, відповідаючи Богові, говоримо: «Ти є», чим ми йому у вигляді вітального звернення приписуємо істинний, безпомилковий, йому одному єдино відповідний предикат, предикат буття»⁵. Даними словами Плутарх дає зрозуміти, що самопізнання — це посвячення у таємницю божественної дійсності за допомогою самого Бога. Аби пояснити те, що відбувається у процесі самопіз-

нання, Сковорода вдається до міфу про Нарциса, відомого йому, очевидно, з поезій Овідія. У своїх «Метаморфозах»⁶ Овідій сповіщає, що одного разу у німфі Лейріопі народився хлопчик, якого вона назвала Нарцисом. Батьком хлопчика був річковий бог Кефіс. Ясновидця Терезія запитала, чи доживе хлопець до сивого волосся. У відповідь прозвучало: «Так, якщо він сам себе не пізнає». Коли Нарцисові виповнилося шістнадцять, навколо нього упало багато юнаків і дівчат, водяних і гірських німф, домагаючись його кохання. Проте він усім їм рішуче відмовляв. Одного разу під час полювання на оленя він побачив німфу Ехо, яка його тут же покохала. Але і її кохання він відхилив, і від сорому вона усамітнилася у печері і перетворилася на камінь. Тоді один із натовпу знехтуваних звертається з молитвою до Немезиди, просячи її зробити, щоб Нарцис покохав когось так, як любила його Ехо, але, щоб, незважаючи на всю пристрасть, він не зміг би домогтися і досягти цього кохання. Прохання було почуте. Втомлений від полювання Нарцис наближається до чистого струмка. Як лишень він хоче вдовольнити свою спрагу, він бачить у воді себе самого і закохується у своє відображення. Сповнений пристрасного почуття до свого коханого у воді, він марніє від кохання і помирає. Коли ж огорнуті сумом наяди і дріади хочуть поховати його мертве тіло, вони знаходять на його місці квітку, яка з того часу називається нарцисом.

Глибинний смисл цього міфу Сковорода обґрунтовує у своєму творі «Наркісс. Розглагол о том: узнай себе». Коли міфічний Нарцис споглядає у струмку себе самого і пізнає, то для Сковороди у воді відображається не лише обмежена одинична особа міфічного Нарциса; навпаки, через свою смерть від кохання Нарцис долає себе самого і в цей спосіб наближається до власної божественної основи. У названому творі «Наркісс. Розглагол о том: узнай себе» Сковорода примушує Нарциса говорити про справжню мету свого самозакохування: «Се что люблю! Люблю источник и главу, родник и начало, вѣчныя струи, источающее от пары сердца своего. Море есть гной. Рѣки проходят. Потоки иссыхают. Ручаи ищезают. Источник вѣчно парюу дышет, оживляющеу и прохлаждающеу. Источник един люблю и щезаю. Протчее все для мене стечь, сѣчь, подножіе, сѣнь, хвост... О сердце морское! Чистая бездно! Источниче святы! Тебе единого люблю. Ищезаю в тебе и преображаюся» [2, 1, 156].

Не виникає жодного сумніву, що у цих словах Сковороди виражається власне пристрасне бажання єднатися з

Богом. Однак здійснити це єднання з Богом можна тільки тоді, коли людина звільниться від усіх зовнішніх обмежень і глибоко проникне у свою внутрішню сутність. На шляху самопізнання, себто на цьому шляху всередину до Бога, людина пізнає протилежність внутрішнього і зовнішнього, або половини і зерна. Інакше кажучи, хто хоче стати на шлях внутрішнього пізнання, не сміє залишатися в половині зовнішнього світу, а мусить розірвати зовнішню оболонку і пережувати, щоб знайти ядро. Сковорода наполегливо вимагає: «Ражжуйте, раскусите, растолочте, разбейте и сокрушите идола сего, раздерите льва, сего диавола, и сыщите внутрь его сокровенную ядь и сладкий сот вѣчности, безвѣстная и тайная премудрость Божія» [2, 2, 38].

Два ступені або кроки треба розрізнити, на думку Сковороди, у цьому прориві до внутрішньої серцевини. Спочатку повинні бути розжовані і знищені всі зовнішні перешкоди, і тільки тоді треба скуштувати жадану таємницю. Розрізнення половини і зерна — це знання, дароване з неба, яке надходить у стані осяяння і нерозрізненої одноманітності світла і виразності. Сковорода пише, виходячи, очевидно, з власного досвіду: «Теперь подними очи твои, если они озарены духом истины, и взглянь на ее. Ты видѣл одну только тму. Теперь уже видишь свѣтъ. Всего ты теперь по двое видишь: двѣ воды, двѣ земли. И вся тварь теперь у тебе на двѣ части раздѣлена. Но кто тебѣ раздѣлил? Бог. Раздѣлил он тебѣ все на двое, чтобы ты не смѣшивал тмы со свѣтом, лжи с правдою. Но понеже ты не видѣл, кромѣ одной лжи, будто стѣны, закрывающія истину, для того он теперь тебѣ здѣлал новое небо, новую землю. Один он творит дивную истину. Когда усмотрел ты новым оком и истинным Бога, тогда уже ты все в нем, как во источникѣ, как в зеркалѣ увидѣл то, что всегда в нем было, а ты никогда не видѣл. И что самое есть древнѣйшее, тое для тебя, новаго зрителя, новое есть, потому что тебѣ на сердцѣ не всходило. А теперь будто все внов здѣлано, потому что оно прежде тобою никогда не видѣнно, а только слышанно. Итак, ты теперь видишь двое — старое и новое, явное и тайное» [2, 1, 175].

Однак дуалізм видимого і невидимого не можна розуміти лише як протилежність зовнішнього і внутрішнього, половини й зерна. Навпаки, вважається, що в основі дуалізму лежить єдність. Інакше кажучи, приховане і видиме не протистоять як незалежні одне від одного, а видиме виявляє приховане. Вчення Сковороди про двоєдність у цьому зв'язку є ніщо інше, як виклад метафізичного вчення про

єдину реальність, що виявляється в різні способи і на численних рівнях.

Чиста реальність сама по собі, тобто Бог у своїй чистій абсолютності, не виявляє себе, позаяк тоді він не був би більше чисто абсолютним самому собі. Про цю саму по собі чисту реальність можна говорити лише негативним чином, позаяк вона залишається невимовною таємницею Бога. Божественна дійсність, що виявляє себе, на відміну від своєї внутрішньої невимовної дійсності, тому надається до виявлення, що вона сама в собі розрізняється. Маніфестація передбачає відмінність між тим, що маніфестує, і маніфестованим. Маніфестоване завжди прагне повернутися до свого першоджерела, тобто до первісної єдності буття, і безперечно, що все, що існує, наявне у Бозі, і немає нічого, що було б поза ним. Це метафізичне вчення Сковорода висловив у своїй молитві: «Пречистый, нетлѣнный, вѣчный. Все тебѣ подобно и ты всему, но ничто же есть тобою, и ты ничем же, кромѣ тебе» [2, 1, 276].

Бог у цій чистій безумовній абсолютності без будь-якої двоєдності, себто без будь-якої відмінності, є метою містичного і метафізичного пізнання. З огляду на цю абсолютну мету вчення про двоєдність не має ніякого іншого сенсу, окрім того, щоб через пізнання двоєдності досягнути справжню єдність божественної дійсності. Пізнання двоєдності стосується передусім людини. Отже, Сковорода розрізняє зовнішню, тілесну і внутрішню, істинну людину. Істинна людина не пов'язана із зовнішньою, тілесною людиною, однак затаєна у ній, і вона поряд із Богом є метою містичного і метафізичного пізнання як самопізнання: «Один труд в обоих сих — познать себе и уразумѣть Бога, познать и уразумѣть точнаго человека ...А видѣ истинный человек и Бог есть тожде» [2, 1, 172].

Богопізнання і пізнання справжньої людини здійснюється як самопізнання, що через зачерствілу оболонку зовнішньої тілесної людини проникає аж до її у ній самій затаєного ядра, себто аж до її серця. Серце є втіленням внутрішньої і істинної людини, позаяк воно «єсть корень и существо», і «вяк есть тѣм, чіе есть сердце в нем» [2, 1, 278]. Причина такого прориву через зовнішню оболонку полягає не в зовнішньому, а у серці, де завжди присутній Бог.

У цьому сенсі варто розуміти згадане вже визначення Сковороди, що дійсна внутрішня людина дорівнює Богові. Цю тотожність внутрішньої людини і Бога Сковорода пояснює тим, що він розкриває зв'язок між глибиною або безміром серця і божественною безоднею. Серце — це «бездна всѣх вод и небес ширшая!.. Коль ты глубока! Все

объемлешь и содержишь, а тебе ничто не вмѣщает» [2, 1, 168]. У цю глибину і безмір людського серця може проникнути лише Бог завдяки своїй неосаянності. Підтвердження такої думки Скворода знаходить у Св. Письмі, де у Псалмі 41,8 говориться: «Бездна бездну призиває» [2, 2, 352]. Інакше кажучи, тільки у цій безодні людина може поєднатися з Богом. Заклик, що лунає з безодні людського серця до божественної безодні, насправді є закликом до любові в собі Бога і до його самопізнання.

В інтерпретації цього заклику і благанні з безмежної глибини серця до єднання з абсолютним Богом виявляється вказівка на духовний метод Сквороди, завдяки якому може бути втіленим у життя вчення про метафізичне самопізнання. Метод полягає в апеляції до божественних імен, у яких міститься вся божественна реальність. Богу присутність у глибині серця, що не може бути ні сягнутою, ні дослідженою з допомогою людського розуму, Скворода уявляє і як іскру Божу. Пізнання цієї іскри і самопізнання є для нього одним і тим самим, і в дійсності для нього немає нічого більшого важливого, ніж «узнять самага себе, прозрѣть таящуюся в тѣлѣ своем вѣчність и будьто искру в пепелѣ своем вырыть» [2, 2, 137].

Однак божественна іскра тільки тоді може просвітити людину з глибини серця, якщо людина звільниться від усіх своїх зашкарублостей і позбудеться своєї власної волі. Звільнення від власної волі і себелюбства — це смерть зовнішньої людини, і ця смерть є, безумовно, необхідною, позаяк лише «зерно пшенично в нивах естли согніет, вѣшность естли нежива, нов плод внутрь цвѣтет» [2, 1, 65]. Зсередини виникає нова, істинна людина, яку Скворода споглядає і описує з символічністю Апокаліпсису Св. Йоана і Євангелій. Нова людина передусім вільна від будь-яких обмежень зовнішньої, тілесної людини: «В высоту, в глубину, в широту лѣтает безпредѣлно. 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, пеларгова 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 шумящий бурный дух. «Идѣ же хо-

шет, дышет» [2, 2, 44]. Цей опис нової і справжньої людини нагадує образ Христа, і для Сквороди справжня людина є Христом. Усі люди єдині у Христі, і «не тысяща, но всѣ наши, всѣх вѣков человеки, во едином господнем человецѣ так обрѣтаются, как безщетный всѣх наших міров хор сокрывается в божіем мирѣ и в раѣ первороднаго онаго міра» [2, 1, 312]. Метафізичне пізнання цієї божественної людини сприяє перетворенню старої людини у нову, і хто зрозумів істинну людину, «тот и возлюбил и сам взаимно любезным здѣлался и едино с ним есть, так как прильпившийся брению и сам есть землею и в землю возвращается. А познавший нетлѣннаго и истиннаго человека не умирает, и смерть над ним не обладает» [2, 1, 191].

Але завдяки здійсненню самопізнання людина не лише досягає безсмертя, а й крім цього перетворюється у Бога. Людина, що справді сама себе пізнає, «от самолюбнаго пламя преображается во источник (себто у божественне джерело). Право! Право! Во что кто влюбился, в то преобразился. Всяк есть тѣм, чіе сердце в нем... Чистая бездно! Источники святы! Тебе единого люблю. Ищезаю в тебе и преображаюсь... Лицемѣры и суевѣры, слыша сіе, соблазняются и хулят. Во источник преобразится? Како могут сія быти? Не ропщите! Вельми легко вѣрующему, яснѣе скажу, узнавшему в себѣ красоту оную: «Пара бо есть силы Божія и изліяніе Вседержителя славы чистое» (Книга премудрости, 7, 25)» [2, 1, 154—156].

Ця краса є істотним виявом і спогляданням божественної премудрості, у пізнанні якої здійснюється кожна справжня філософія. Скворода належить до її видатних представників.

¹ Найважливіші твори Сквороди, які трапляються, між іншим, у виданні 1973 р., згідно з хронологічною послідовністю звучать так: 1. Начальная дверь ко христіанскому добронравію (1766); 2. Наркисс. Разглагол о том: узнай себе (напередодні 1763); 3. Симфонія, нареченная Книга Асхань о познанні самого себе (перед 1767); 4. Бесѣда, нареченная двое, о том, что блаженным быть легко (1772); 5. Диалог, или разглагол о древнем мирѣ (1772); 6. Разговор дружескій о душевном мирѣ (1780); 7. Кольцо (1774); 8. Разговор, называемый Алфавит, или букварь мира (1774—1775); 9. Книжечка, называемая Silenus Alcibiadis, сирѣчь Икона Алквіадская (1775—1776); 10. Книжечка о чтеніи священн [аго] писанія, нареченная Жена Лотова (1780); 11. Брань архистратига Михаила со Сатаною о сем: легко быть благим (1718); 12. Пря бѣсу со Варсавою (1784); 13. Диалог. Имя ему — Потоп зміин (1791).

² Переклад зроблено з біографії Сквороди Ковалинського у виданні D. Tschizewskij. Skovoroda — Dichter, Denker, Mystiker. — München. — 1974. (пор.: 2, — С. 465).

³ Із І. Срезневського у: Утренняя звезда. — Харьков, 1834 (пор.: Эрн В. Григорий Савич Скворода. — М., 1912, — С. 203).

⁴ Свята Євангелія від Луки.— 8—38.

⁵ Плутарх. Про «Е» у Дельфах // Plutarch. Über Gott und Vorsehung, Dämonen und Weissagung // Religions-philosophische Schriften, eingeleitet und übertragen von Konrad Ziegler (Bibliothek der Alten Welt.— Zürich; Stuttgart, 1952.— S. 6).

⁶ Ovid. Metamorphosen, III, 342 ff.

Кирило Митрович

**ФІЛОСОФСЬКІ ДОСЛІДЖЕННЯ ЗРОСТАННЯ
ІНТЕРЕСУ ДО ТВОРЧОСТІ СКОВОРОДИ
В 20-і РОКИ В УКРАЇНІ ***

Українське національне відродження 20-х років, в період напруженої національної боротьби, знаходячись під постійною загрозою фізичної розправи, не залишилось осторонь від теоретичних та далеких, як можна вважати, від життя досліджень в області філософії. Більше того, це лише один штрих серйозності та глибини цього відродження, яке у вихорі національного прагнення ствердитись усім своїм багатством, складністю своєї культурної індивідуальності не забуло про філософський аспект — Сократове бажання «пізнати себе».

Так, сила цих філософських досліджень сприяла подальшому відродженню в жахливі роки сталінського та післясталінського періоду. Для українського народу вони стали запорукою того, щоб встати з попелу і руїн після нових лихоліть, які звалились на його плечі більш як на півстоліття.

Тут треба сказати, що йдеться в цілому не тільки про дослідження суто теоретичні та, головним чином, в галузі філософії, а й про частковий їх намір охопити українську традицію культурних цінностей, які визначають історичну присутність України в Європі. Це бажання народилося не з приходом до влади радянського режиму, а з визначенням місця України на міжнародному рівні завдяки національній революції між 1917 та 1920 роками. Більше того, пора вже зрозуміти, що конституція радянської Росії була перевиданням смертного вироку Україні, сформульованого ще за часів імперії царів.

Розглядаючи період 20-х років, можна передусім констатувати духовну порожнечу, запроваджену новою владою. Проголошуючи свою волю до формування «нової лю-

дини», радянська влада клопочеться щодо купності заходів елементарного рівня, особливо досягнення економічної та політичної могутності, які залишають порожнім місце для питання про смисл людського існування та національної культури. У книзі «Історія філософії на Україні» (К., 1966) автори засвідчують філософську порожнечу цього періоду, що повинна привести невдовзі до спрощеного «радянського катехізісу» — філософського кредо Сталіна. Вони пишуть про це так: «На місце діалектичного та історичного матеріалізму було введено курс Основ марксизму-ленізму... скорочений до доповіді Сталіна... згідно Короткого курсу історії КП більшовиків» (с. 477). Та вже останні праці Леніна стосуються більше практичних проблем будівництва соціалізму. До того ж в уяві постають, треба думати, передвісники марксизму в Росії — українські революціонери-демократи XIX ст., серед яких в одному ряду стоять Шевченко і Франко, згідно з довільною анахронічною інтерпретацією. Та все, що перевищує сталінські «філософські» рамки, невдовзі буде виявлене і захоронене як відхилення (Маркузе Г., Радянський марксизм.— Париж, 1963).

Філософські дослідження в українських культурних колах характеризуються поверненням до українських традиційних джерел духовності та думки. Таким чином, Сковорода став центральною фігурою цих досліджень.

Зазначимо лише, що Сковорода займає в традиції української думки таке саме місце, яке посідає Паскаль у Франції: критичне відображення науки, перевисання над сварками між філософськими школами, реабілітація трансцендентно-релігійної значимості людського життя — ось у чому смисл та роль Сковороди на світанку нашої епохи. Щодо його величини серед філософських «світил» України, то він ближче, треба думати, до Канта і вище від Руссо або Вольтера, роль яких теж не варто недооцінювати.

Так, активно виступила ціла плеяда вчених — філософів, філологів та істориків, — глибоко стурбованих станом української духовності, «душевного додатку», в якому вони відчували потребу в тій драматичній ситуації на Україні, в духовній порожнечі, породженій офіційною ідеологією. Йдеться про великі імена (вчені, академіки) цієї епохи, як Д. Багалій, М. Сумцов, С. Єфремов, М. Плевако та їхніх молодших, не менш проникливих суперників — В. Петрова й А. Ладиженського. Треба додати, що у вигнанні подібна течія проявляється саме в даний момент і особливо це помітно на сквородинських дослідженнях таких авторів, як Д. Чижевський та І. Мірчук.

* Переклад за виданням «Ukraine 1917—1932. Renaissance nationale» (Paris, Munich, Edmonton, 1986.— S. 311—317).

Ці вчені сформувались ще до першої світової війни. Їхні праці вже у цей час були визначними. Вони найчастіше друкувались у знаменитих томах «Кіевской старини» чи «Трудов Кіевской Духовной Академии». Нагадуємо, що в ці роки публікації українською мовою були заборонені і тому всі твори друкувались російською або на так званому українському транскрипційному жаргоні. Так було з фундаментальним, хоч і неповним, виданням творів Сковороди, здійсненим Багалієм 1894 р.

Під час української революції та в роки суверенітету України ці вчені входили до Панукраїнської Академії Наук, заснованої 1918 р. Терор чека їх пощадив, і вже в установах радянської влади вони відновлюють свою діяльність, сприяючи мобілізації інтелектуальних українських сил, якими були національне відродження, філософська субстанція, історичний фонд української думки. Цим вони сприяли утвердженню навіки цього відродження як періоду, належного культурній історії України.

Так, з нагоди 200-річчя від дня народження Сковороди в 1922 р. було вирішено провести в країні дні пам'яті цього унікального мислителя з обов'язковим друкуванням статей та праць із закликом до національної свідомості: Багалій друкує свої праці в Сімферополі 1923 р., Яворський та Багалій — у Харкові 1923 р., Гордієнко в Одесі 1922-го, Ковалевський — у Харкові в дуже офіційному журналі «Червоний шлях» 1923 р., Плевако — у Харкові 1923 р. Університетські публікації, як і деякі статті в пресі, та проведення днів пам'яті охопили всю Україну. Саме в цей період П. Тичина, вже відомий поет, починає працювати над поемою «Сковорода», яку залишить значно пізніше спотвореною імперативами сталінської епохи.

Значно розширюються сквородинські дослідження у взаємодії зі спадщиною української філософії. М. Сумцов друкує «Історію української філософської думки» в Харкові в 1-му та 2-му номерах «Альманаху» за 1926—1927 рр. Починаючи від 1922 р. В. Петров друкує вчений звіт, присвячений історії російської філософії Г. Шпета (Петербург, 1922), де заявляє про недоречність «введення Сковороди в історію російської філософії поряд із Щерба-товим, Радіщевим, Новиковим, як це роблять Ерн та Шпет». З цього приводу додамо, що названі імена викликають у пам'яті справді незрівнянні порівняно зі Сковородою «величини», та треба віддати належне мужності Петрова, який сказав, що відтепер ці імена належать до офіційного пантеону російських передвісників соціалізму.

Грушевський, повернувшись до Радянського Союзу, друкує «Історію української релігійної думки» — й друкує її у Львові, який перебував під владою Польщі, тому й ілюструються тут деякі ще можливі відносини між українськими культурними центрами.

Нова серія публікацій, пов'язаних із творчістю Сковороди, з'являється в 1927—1928 рр., передмовою до яких було видання сквородинознавчих досліджень Д. Багалія «Український мандрований філософ Г. С. Сковорода», яке побачило світ 1926 р. Це була лебедина пісня в дослідженнях Багалієм творчості Сковороди, що тривали впродовж багатьох років, перші публікації його творів з'явилися ще 1894 р. з нагоди сотої річниці від дня смерті мислителя з неприхованою бравадою перед царською цензурою, що тримала Сковороду під спудом протягом століття.

Зразу ж за цією публікацією у Києві виходить збірник у двох томах, присвячений академікові Багалію (1927), до якого увійшли підсумки сквородинознавчих досліджень В. Петрова, О. Ладиженського, О. Грушевського. У Харкові появляється новий том «Альманаху» зі статтями Сумцова, Ковалевського та Данківського (№ 2 і 3 «Бюлетня Слобідської України» (1927—1928)). Слідом виходить з друку праця В. Петрова «Вчення Сковороди про матерію» (Записки Іст.-Філологічного відділу УАН., 1927); тема якої одна з найбільш гострих, трактована, однак, з певною незалежністю духу, виявив якого ви не знайдете більше ніде за весь радянський період. Так, В. Петров стверджує, що інспірація Сковороди є суто платоністично-ідеалістичною, навіть якщо розглядати матерію, згідно із грецькою традицією, як вічну.

С. Єфремов друкує багатотомний звіт на честь Багалія в Записках Академії (Т. 9.— С. 345—346), де йдеться про Сковороду як про символ та джерело «в критичні для України хвилини, подібні тому, яким був Ж. Ж. Руссо для французів». Яка істотна вказівка для українських мислителів цього періоду українського відродження! Це бажання відновити чисті традиції української думки та українського духу поєднується з іншою, більш загальною працею — «Ескіз історії культурних рухів на Україні 16—18-го століть» (Київ, 1929).

Ось таким багатим був підсумок сквородинознавчих досліджень за цей відносно короткий час. Водночас значно розширились пошуки в галузі історії філософії, що не менш важливо для усвідомлення специфічної національної спадщини. А те, що увага філософів була звернена до Сковороди, має особливий смисл. Звичайно, можна було б, до-

тримуючись офіційної доктрини, відстоювати інших творців чи інші епохи на славу Батьківщини — як, наприклад, українських декабристів чи деяких українських марксистів кінця XIX ст. Та це вже зроблено, тому найбільш вагомим внеском у розвиток української філософії цього чудового десятиліття були, безумовно, дослідження вчення Сковороди. У них стверджувалось, що Сковорода з'явився як найдосконаліший філософський автор в українській культурній традиції. Більше того, з цього часу в офіційних колах починає проявлятися відкрите відстоювання його належності до загальної російської традиції, всупереч тенденції до асиміляції української культури російською та применшення її ролі. Цей досвід сприяв відродженню сковородинознавства в 60-ті роки, як тільки сталінський ковпак був знятий. Так, вже 1961 р. вийшло в світ Повне зібрання творів Сковороди, доповнене новими знахідками, які були надруковані 1972 р. у супроводі глибокого всебічного аналізу.

Варто згадати також, що слідом за цим пробудженням інтересу до Сковороди в 20-ті роки в Україні з'являється низка чудових досліджень в еміграції: Д. Чижевського у Варшаві та Українському Вільному університеті у Празі, І. Мірчука в Берлінському Українському інституті, а в наші дні — у Мюнхенському Українському Вільному університеті.

На закінчення треба зауважити, що під офіційною інтерпретацією українського відродження 20-х років, тобто під «НЕПом в культурі», розуміється продовження українського революційного росту 1917—1920 рр., що привів до нового відродження політичного та культурного суверенітету України на європейському рівні.

Кирило Митрович

**ПЛАТОНІЧНІ ЕЛЕМЕНТИ
У ФІЛОСОФІЇ СКОВОРОДИ ***

Парадокси

Філософія Сковороди видається парадоксальною з багатьох точок зору.

Першим серед інших треба назвати парадокс між життям мудреця і його вченням. Сковорода дуже рано обрав мандрівне життя і пов'язану із ним усну та епістолярну

* Переклад за виданням Skovoroda philosophie ukrainien (Paris, 1976.—Р. 33—53).

форму викладання. Після закінчення Київської академії і завершення освіти під час подорожей до Центральної Європи він спробував розпочати свою педагогічну кар'єру. Але його оригінальна думка і відкритий і принциповий характер ніяк не вкладалися у жорсткі рамки викладання, контрольованого з боку релігійної і державної влади. Ця блискучо ерудована людина, що могла б легко досягти вершин університетської чи церковної кар'єри, не стала на цей шлях, відмовилась від неодноразових клопотань і заохочень своїх товаришів по школі і властей і обрала вільне життя мудреця, безпосередньо звернене до проблеми свого часу. Наступні покоління, безумовно, мали рацію, коли вже дуже скоро почали порівнювати його із Сократом і Діогеном¹. Подібно до Сократа і зі всією серйозністю Сократа він своїм повсякденним життям ілюстрував свої філософські ідеї і вважав за своє першочергове завдання пробуджувати у своїх сучасників духовні, власне людські потреби. І водночас його вчення, відображене низкою філософських діалогів, поезій і байок, завершено дуже глибокою філософською доктриною. Можна сказати, знову нагадуючи Сократа, що він був своїм власним Платоном, оскільки залишив нам свою ідейну спадщину, записану у рукописах, адресованих його співрозмовникам і друзям. Уточнимо, однак, він не призначав жодного із цих записів для публікації і для друку, що було вже дуже розповсюджено у його часи. Він був природним ворогом письма і нерухомої, застиглої думки й, однак, не зміг уникнути наступних дискусій навколо своїх текстів.

Тут розкривається другий парадокс його філософії. Він писав, переписував і перечитував свої писання. Його вчення у них видається дуже подібним. Неодноразово він повертається до своїх думок, щоб подати їх у новому світлі чи поглибити. Він залишив серед своїх сучасників і наступників пам'ять про людину з ясними і чіткими поглядами, що переживаються щиро й безкомпромісно. Однак ще й до наших часів, і зокрема у цей ювілейний рік*, дискусії з приводу інтерпретації і оцінки його вчення не припинилися. Його вважають раціоналістом і містиком², теїстом і пантеїстом³, віруючим і антиклерикалом з матеріалістичними тенденціями⁴. Але хіба не вважають зараз Сократа за того, хто збочував і руйнував традиційні вірування і тим заслужив смертного вироку?

Третій парадоксальний аспект його філософії — це її історична доля.

* Мається на увазі 1972 р.— *Ред.*

За своє життя і серед найближчих поколінь Сковорода був дуже популярною особою і визнаним мислителем. Хроністи одностайно пов'язують із його впливом заснування його учнями на зібрані близько півмільйона карбованців Харківського університету для сприяння культурі і розвитку думки. Його манускрипти переписувались і широко розповсюджувалися серед освічених людей того часу, його вчення так само, як і його поезії, передавалися усно між людьми як своєрідна народна традиція⁵. Історики української літератури зазначають, що його концепція життя, його моральні погляди і його народність є справжнім витоком модерної української літератури.

Перших українських письменників нових часів надихали не лише його окремі філософські максими чи фрагменти поезії. Саме його суспільна позиція, його свідомість спільності морального і культурного життя послужили однією з підпор для виживання і відродження національної своєрідності українського народу у першій половині XIX ст. всупереч системі культурного, політичного і соціального гніту, нав'язаного Україні автократичним і шовіністичним царським режимом у часи правління Катерини II⁶.

На відміну від такої дифузної духовної присутності Сковорода можна констатувати водночас забуття його писемної спадщини і відсутність подальшого розвитку його філософії. Публікації його текстів протягом XIX ст. залишаються фрагментарними і не мають відгуку. Лише у зв'язку з наближенням і з приводу століття його смерті у 1894 р. кількість праць значно збільшилась. Академікові Д. Багалію належить честь здійснення першого «Повного видання до сторіччя» і сприяння протягом кількох десятиків років (до кінця 20-х) розвитку сквородинських студій. Спочатку навколо часопису «Кіевская Старина» і в «Трудах Кіевской духовной академии» до революції, а потім в Академії наук України кількість досліджень про Сковороду зростала і забезпечувала передачу його духовної спадщини нащадкам. Поза Україною, у таких культурних центрах української діаспори, як Варшава, Прага, Берлін, цей рух продовжувався, зокрема, завдяки систематичним зусиллям великого продовжувача Багалія професора Д. Чижевського⁷. З боку росіян значний внесок був зроблений монографією В. Ерна у 1912 р. В той же час історики російської філософії обмежувалися лише згадкою про Сковороду як про першого оригінального російського філософа чи, більш обережно, — в Росії. Але і дух, і культурний контекст філософії Сковорода лишалися сторонні-

ми для російської думки, а отже, не знаходили у ній свого продовження і не мали особливого значення для напрямку розвитку російської філософії.

Нещодавно філософія Сковорода була глибоко і з великою прозорливістю проаналізована В. В. Зеньковським у його «Истории русской философии»⁸.

У радянській Україні справжня прогалина утворилася у сквородинських студіях між 1930 і 1950 рр. Без усякого сумніву, це сталося завдяки особливим обставинам сталінської епохи з усіма її обмеженнями і репресіями щодо культури. І навпаки, кількість досліджень значно зростає по смерті Сталіна: знаходяться нові рукописи Сковорода, невидані листи, автографічні і неавтографічні копії. Починають розвиватися й історичні дослідження про Київську академію. Вінцем цього процесу є Повне критичне видання праць Сковорода Академією наук у Києві 1961 р.⁹

Із того часу зусилля не зменшувались. У зв'язку з наближенням 250-річчя від дня народження Сковорода вони навіть посилюлися. Філософи і літератори збільшили кількість досліджень щодо епохи, текстів і подальшої ролі Сковорода¹⁰. Інтерпретація його філософії, однак, лишається ще підпорядкованою ідеологічним настановам режиму: наголошуються, зокрема, зауваження Сковорода в дусі матеріалізму, його соціальне бунтарство, його антиклерикалізм, його належність до культурного і соціального комплексу російського і українського народів у царській імперії. Але водночас з'являються вже й певні дискусії і суперечки¹¹. Протягом ювілейного 1972 р. публікації продовжувались, ряд публікацій було анонсовано. Глибокий сенс цих зусиль полягає у зростаючому усвідомленні значення й новому відкритті видатної особистості Сковорода та його ролі як джерела й дороговказу, врешті, самого духу української культури Нового часу. Це звернення до Сковорода не може лишитись без наслідків для розвитку всього культурного життя в Україні. Воно дасть також поштовх до кращого розуміння XVIII ст. в Україні, що стало водночас апогеєм і занепадом епохи козацтва.

Відмітимо також, що епоха Сковорода перебуває на межі великих зрушень у Європі: в культурному житті спостерігається перехід від домінування середньовічної свідомості до секуляризації, пов'язаної як з розвитком промисловості і торгівлі, так і з впливом демократичних ідей. Освіта, зокрема університети, змінювались під впливом позитивних наук, що бурхливо розвивалися. Як і багато мислителів інших країн, Сковорода був в Україні виразником цих зрушень і водночас тією особистістю, що за-

свідчила появу нових орієнтацій. Однак у цьому він не йшов слідом за європейською модою, а в свій власний спосіб відображав секуляризовану культуру України свого часу. Саме своїми глибокими роздумами про людину він готував своїх співвітчизників до зустрічі із новим світом, що народжувався на зміну старому.

Щоб зрозуміти сутність філософії Сковороди, треба виявити, що ж було її рушійною силою і призначенням. Сковорода сам говорить про це у першій промові, що дійшла до нас, і з дивною навіть для нього вірністю самому собі в його останньому діалозі, куди він включив цю першу промову. Це призначення — пошук справжньої людини. Цей пошук умотивований двома констатаціями: світ і суспільство збилися з дороги, і людина загубила сенс свого власного покликання: «Проснися, человек», — виголошує він [1, 1, 3]. Його творчість стане розробкою цієї теми в усіх аспектах традиційної філософської рефлексії: гносеологічному, метафізичному, моральному. Порівняно з іншими течіями того часу його роль є подібною, хоча й відмінною за своєю духовною наснагою, до ролі Декарта, Руссо, Канта. Як і вони, він прагне визначити сам вихідний пункт мислення про людське буття. Але, на відміну від їхніх посилок, його «звернення до начал» набирає характеру саморефлексії, в дусі Сократа і Паскаля чи з-поміж пізніших мислителів — К'єркегора і Ніцше: він хоче, отже, віднайти не імперсональну форму свідомості, а пробудити внутрішню самосвідомість людини. Сковорода проголошує, що сутність людини існує поза обсягом знань, поза соціальними структурами і взагалі поза її положенням у видимому світі. Перед спокусами нового світу, нових часів він нагадує людині про необхідність не забувати про її покликання, про її духовні цінності, тобто, власне кажучи, про сенс її буття [1, 224].

Він сам хотів жити, як істинна людина, а не просто створити доктрину. Саме тому, не йдучи на компроміс із вимогами офіційного університетського викладання чи церковної або державної служби, він обрав вільне життя мудреця і безпосереднього співрозмовника простих людей [1, 2, 23]. З його живих промов, часто пов'язаних з якоюсь певною нагодою, а отже, здавалося, випадкових, постає, однак, цілісна й глибока філософія з притаманними їй власними категоріями так само, як це можна побачити, зокрема, у таких філософів, як Сократ, Паскаль, К'єркегор чи, серед наших сучасників, Габріель Марсель. Як і щодо цих авторів, було б несправедливо говорити про Сковороду як про «філософа без системи», уподібнюючись до тих,

кого дезорієнтують і наштовхують на це драматизм його мандрівного життя і жвава діалогічна форма його праць¹².

Із цієї схильності до діалогу витікає ще одна риса його філософії: його прагнення до єднання з філософами усіх часів. Торкаючись різних проблем, він посилається як на свідків на різних філософів і навіть на представників різних релігій, яких він вважає також за «містагогів», що розшифровують таємниці людського буття. Так, він цитує Піфагора, Сократа, Платона, Арістотеля, Епікура, св. Августина, поетів Гомера, Віргілія, пророків Старого Заповіту, св. Павла, нехристиянські релігійні тексти тощо [4, 372, 438, 430]. Треба, однак, зробити виняток для Платона й Біблії: Платон є джерелом основних філософських понять його філософії, а Біблію він вважає найвищим виразником мудрості в символічній, зашифрованій формі, оскільки прямий погляд на останні істини може дати не більше, ніж прямий погляд на сонце, що може призвести лише до засліплення [1, 1, 352].

Якими ж є фундаментальні платонічні поняття і аспекти його філософії?

Платонічні джерела

Вихідним пунктом і найпершою вимогою філософської рефлексії Сковорода вважає самопізнання. У своїй праці «Наркіс» він звертається до міфологічної історії цього персонажу для того, щоб вказати різницю між любов'ю до самого себе і істинним самопізнанням.

Існує, отже, істинний нарцисизм, без якого кожна рефлексія, лишаючись поверховою, приречена на безплідність. Знати себе — означає любити себе: «Любов есть Софінна дщерь. Гдѣ мудрость узрѣла, там любов сгорѣла» [1, 1, 27]. «Если хошем измѣрить небо, землю и моря, должны, во первых, измѣрить самих себе с Павлом собственною нашею мѣрою» [1, 41]. Сковорода постійно повторює цю основну справді сократичну вимогу. В іншому діалозі, де він цитує св. Павла: «Вы есте храм Бога жива», — говорить: «Когда хотя самого себе хорошенько узнаешь, изволь знать, что одним взором узнаешь и Христа» [1, 104, 90]. Пізнання себе дає ключ до пізнання всього, аж до пізнання божества, пізнання абсолютного єства. Пізніше Сковорода скаже, що людина є мікрокосм перед лицем світу — макрокосму: однак у даному разі йдеться не про «зменшену модель», а про принцип пізнання, тобто про подолання зовнішнього поверхового погляду на природу речей [1, 1, 536].

Та й справді, буття як реальність розкриває себе в своїй дуальності: зовнішнє буття, видимість, світ мінливих тіней і буття істинне, нетлінне, яке має кожна окрема річ і вся сукупність речей у вічності. У тому ж «Наркисі» Сковорода проголошує: «Теперь подними очи твои, если они озаренны духом истины, и взглянь на ее. Ты видѣл одну только тму. Теперь уже видишь... двѣ воды, двѣ земли. И вся тварь теперь у тебе на двѣ части раздѣленна. Но кто тебѣ раздѣлил? Бог» [1, 1, 51]. Дуальність речей врешті-решт знімається у єдності Бога як джерела усього буття. Цитуючи приклад Піфагора, що ілюструє єдність множини у трикутнику, він стверджує таку саму єдність всього у Бога і через Бога [1, 1, 557]. Власне, принцип дуальності буття є по суті своїй платонічним: аби досягти світу надчуттєвіших речей, необхідно піднятися над світом тіней, що нас оточують; обидва ці світи існують лише завдяки світу Сонця, Блага, Бога. Зрозуміти дуальність буття і водночас його єдність у Бозі нелегко. З цього приводу Сковорода кепкує зі свого співбесідника: «Чтоб вѣрить, что есть сверх еще и то, чего не можем ошупать и аршином мѣрить...» [1, 54].

Дуальність реальності, отже, полягає в існуванні реальності матеріальної і духовної. Обидві реальності є справжніми, наявними і нероздільними. Сковорода не відступає перед труднощами, пов'язаними із цією постійно існуючою дуальністю, зокрема перед вічною реальністю матерії поряд із вічною реальністю духу. На його думку, ми не можемо пізнавати матерію як щось тимчасове, як таке, чого колись не було і що може зникнути. Він пояснює: «Вся исполняющее начало и мир сій, находясь тѣнью его, границ не имѣет. Он всегда и вездѣ при своем началѣ, как тѣнь при яблонѣ. В том только разнь, что древо жизни стоит и пребывает, а тѣнь умалается; то переходит, то рождается, то ищезает и есть ничто. *Materia aeterna*» [1, 1, 382]. Складність інтерпретації зростає завдяки подібним твердженням, які досить часто повторюються у Сковороди. Та саме з огляду на цю позицію Сковороді часто приписуються матеріалістичні тенденції. Не входячи у деталізацію контроверзи, треба, однак, зробити кілька зауважень.

Насамперед Сковорода, безумовно, тримається рівня філософської думки і, отже, не приймає тези релігійних вірувань. Вже це дає змогу відповісти тим, хто хоче бачити у Сковороді теолога.

Друге зауваження полягає в тому, що спираючись на античну філософію, і зокрема на Платона, Сковорода відмовляється дати ясне визначення поняттю «творення ex

nihilo». Останні істини буття, зокрема істина абсолютного Буття, недосяжні для людини, оточені таїною у формі символічних міфів. Однак всі утруднення щодо природи Бога зникають: «В том только разнь, что древо жизни стоит и пребывает, а тѣнь умалается: то переходит, то рождается, то ищезает и есть ничто» [1, 1, 382—383]. А також в іншому місці: «Весь мир состоит из двух натур: одна видимая, другая невидима. Видима натура называется тварь, а невидимая — Бог. Сія невидимая натура, или Бог, всю тварь пронизает и содержит, вездѣ и всегда был, есть и будет» [1, 1, 57]. Ще в іншому місці автор уточнює: «Естли ж оба сии естества вмѣшатъ в одно и признавать одну толку видимую натуру, тогда-то бывает родное идолопоклонение» [1, 1, 243]. «Бог во плоти и плоть в Бозѣ, но не плоть Богом, ни же Бог плотію» [1, 1, 58]. Ніде краще, ніж у Платона, з такою ясністю не виступають трансцендентність абсолютного принципу буття і водночас безумовна внутрішня складність самого буття.

Проте Сковорода не випускає з виду філософський аспект біблійної традиції. Його інтерпретація творіння не заперечує неперервний і вічний зв'язок між Богом і матерією: «И рече Бог: — Слушай, Мойсей! Пушай будет солнечный свѣт фигуирою моею! Она станет показывать перстом истину мою, сияющую в тлѣнной вашей натурѣ, невѣроятную смертным... Сіе-то есть прямое сотворение Сильнаго: — делать из ничего чудо, из сѣни — точность, дать грязи ипостась, а подлой тлѣни величье» [1, 1, 386]. Тут ясно наголошується примат духовного, божественного, а також залежність матеріального, видимого. «Бог є вічність і істина» [1, 1, 379]. Ми не можемо досягнути Бога. Він не має власного імені: «Він є суший», — повторює Сковорода за Біблією [1, 1, 212—214].

У цьому вченні про буття виявляє себе і розуміння Сковородою пізнання. Пізнання також є дуальним. З одного боку, пізнання звернене до видимого, матеріального світу. Воно відкриває нам історичний світ, світ майбутнього, тобто видимість, поза якою ховається автентична істина: «Итак, если нѣчто узнать хочешь в дусѣ или во истинѣ, усмотри прежде во плоти, сирѣчь в наружности, и увидишь на ней печатлѣмая слѣды Божіи, безвѣстная и тайная премудрости его обличающіи и будьто тропинкою к ней ведущіи» [1, 1, 193]. Сковорода говорить також з цього приводу про два рівні перетравлювання («жванія»), першому з яких не піддається зерня, ядро плоду [1, 1, 124]. Таким він вважає книжне навчання, яке саме по собі лишається пустим і неглибоким [1, 1, 126]. Він розрізняє відповідно око тілес-

не і око духовне, сердечне, зір чуттєвий і здатність бачити божественне світло: «Бог єдин всю нам истину освѣщает... Начало премудрости — разумѣти Господа» [1, 1, 63]. У Платоновому розумінні це означає, що саме в чуттєвому світі починається шлях до пізнання, а також, що для переходу від чуттєвого до надчуттєвого необхідна сенсibiлізація і пробудження Еросу — Любові.

Пізнання поступово розвивається від наших почуттів до нашого розуму і від розуму до серця: «Глава в человекѣ всему — сердце человеческое. Оно-то есть самый точный в человекѣ человекѣ, а прочее все околица... А что есть сердце, естли не душа? Что есть душа, естли не бездѣнная мыслей бездна? Что есть мысль, естли не корень, сѣмя и зерно всей нашей крайнѣй плоти, крови, кожи и прочей наружности?» [1, 1, 238]. Але якщо дія Еросу у Платона є передусім естетичною, то Сковорода підкреслює надчуттєвий аспект розуму.

Серце пізнає через любов: «Как можно любить, не проникнув? Как же не любя и проникнуть?» [1, 1, 160]. «Во что кто влюбился, в то преобразился» [1, 1, 28]. «О сердце, бездно всѣх вод и небес ширшая» [1, 1, 42]. Бог називається «сердцем міра» [1, 1, 489], і наше серце є Божеством, що в нас. Ніщо не може дати втіху серцю, окрім самого серця. Філософія Сковорода з цієї точки зору є гімном серцю і любові.

Виходячи за межі ясності, що її вимагає наш розум, і занурюючись у глибину серця, пізнання досягає своєї кульмінації у спогляданні таїни буття. Останні виміри буття, останню істину не можна безпосередньо передати в людських поняттях. Тому Сковорода мав застосовувати міфи, символи, фігури. За своїми переконаннями він був у цьому близький до мудреців минулих часів: «Древнѣя мудрецы имѣли свой язык особый, они изображали мысли свои образами, будто словами. Образа тѣ были фигуры небесных и земных тварей, напимѣр, солнце значило истину, кольцо или змѣй, в кольцо свитый, — вѣчность»... «А толкователи названы hierophantes — священноявители, или mystagogi — тайноводители» [1, 1, 275].

Біблія також підпадає під цю категорію: чудеса, знаки, сліди і шляхи Бога мають таємничий зміст [1, 1, 387]. Біблію Сковорода називає «мыром символичным» поряд із мікрокосмом і макрокосмом [1, 1, 536]: «Біблія есть символичный мыр, затѣм что в ней собраны небесных, земных и преисподних тварей фигуры, дабы они были монументами, ведущими мысль нашу в понятие вѣчных натур, утаенных

в тѣнной так, как рисунок в красках своих» [1, 1, 536].

Серед філософів саме у Платона відображення останніх істин набирало міфологічної символічної форми. Значення цієї форми особливо зростає у зв'язку з її поетичним аспектом. Мудрість, за Сковородою, є «поезією», поетичною творчістю, що здатна виражати в чуттєвих образах сутність божественної істини [1, 1, 168].

Це якнайліпше пояснює ставлення Сковорода до Біблії. Воно, в свою чергу, призвело до деяких суперечностей, які не можуть бути тут детально розглянуті. Зауважимо лише, що Сковорода, як витікає з процитованих вище текстів, був віруючим. Він вірував у Бога і в його біблійне слово, але вірував з притаманною йому мудрою простотою і ясним критицизмом щодо «букви» [1, 1, 352]. Він різко виступав проти тих, хто чіплявся за символи в їх матеріальності і за буквальне розуміння текстів. На його думку, саме звідси беруть свій початок розколи, ересі, фанатизм. Це ідолопоклонство «гірше заповір'я». Через це він вважає Біблію можливим джерелом помилок і найгірших нещасть [1, 1, 383].

Лише серце, любов і віра дають змогу зрозуміти таємниці буття. Але врешті-решт пізнання повинне усвідомлювати свої межі; воно віднаходить цю межу у знанні про незнання. На стурбованість одного із співрозмовників, збентеженого тим, що під сумнів ставляться «очевидні» істини, Сковорода відповідає: «Послушай, душа моя! Я и сам признаюсь, что точно не знаю» [1, 1, 34].

Мораль Сковорода перебуває в гармонії з його філософським ученням. Людина прагне до щастя, але не знає, де його шукати, й помиляється. Отже, щастя — це мудрість. Точніше, це здійснення нашого істинного буття в істинному Бутті, тобто у Бозі. Як і у пізнанні, у моралі ми збочуємо на «мирські» шляхи, чіпляємося за зовнішню оболонку, за поверхову багатоманітність, а втрачаємо ядро і суть [1, 1, 219]. Лише в собі, в глибині свого серця і у відданості божественному началу, що є в нас, треба шукати Бога: «Царствіє Божіє внутрь нас. Щастіє в сердцѣ, сердце в любви, любовь же в законѣ вѣчнаго» [1, 1, 14]. Сковорода повторює слова євангельського Ангола, що оголошує жінкам, які прийшли до могили шукати Христа: «Нѣсть здѣ!» [1, 1, 357]. «Нѣсть здѣ», тобто нема його у зовнішньому світі, де ми його шукаємо.

Знати себе — це означає пізнавати свої прагнення, здібності, своє місце у суспільстві і, реалізуючи їх, реалізовувати себе. Із цього положення витікає вся педагогічна теорія Сковорода і його теорія суспільства як свободи у

багатоманітності. Хлібороб, військовий і філософ можуть однаково бути щасливими, кожен на своєму місці. У цьому уявленні про природну долю кожної людини і про поділ суспільства відповідно до соціальних функцій помітний вплив платонівської традиції. З такої точки зору щасливим бути легко: це означає, що кожен може ним стати, якщо звернеться до глибин своєї душі, до сутнісного й нетлінного. Перефразовуючи Епікура, Сковорода казав: «Благодарение блаженному Богу о том, что нужно здѣлал нетрудным, а трудное ненужным» [1, 1, 14].

Інтерпретації

Це вчення Сковороди водночас виділяється ясністю духовної орієнтації і складністю та багатством філософського аналізу. Природно виникає питання, чи ця складність, і зокрема дуалізм, а також гетерогенність джерел — філософія і Біблія — не суперечать його основному принципу? Можна також запитати себе, чи подібне вчення відповідає духовним потребам людини XVIII ст., а також людини нашого часу?

Не дивно, що інтерпретації філософії Сковороди лишаються досить різноманітними і навіть суперечливими.

На багатьох авторів справляють велике враження багаті посилання Сковороди на Біблію і його символізм. Вони оцінюють Сковороду як релігійного мислителя і навіть теолога більш чи менш ортодоксального: такої точки зору трималися історики XIX ст. Один із видавців його праць Бонч-Бруєвич (1912) навіть зараховував його до тих релігійних сект, що множилися в Україні і в Росії у XVII—XVIII ст. Були також спроби зіставляти його із франкмасонами.

Професор Чижевський вбачає у Сковороді українську репліку німецьких містичних учень XVI—XVII ст., зокрема Майстера Екхарта і Ангеліуса Сілезуса. Справді, вільна інтерпретація Біблії і символізм дають підстави для такої орієнтації.

Володимир Ерн у своїй монографії 1912 р. також приділяє увагу біблійному духові з містичними тенденціями у Сковороди. Але він віднаходить у нього водночас і власне філософські, зокрема платонічні, впливи і визначає його філософію як «експериментальну й містичну метафізику».

В. Зеньковський підкреслює в своїй «Истории русской философии» раціоналістичні тенденції і незалежний розум

Сковороди і намагається зблизити його з течіями Нового часу у руслі картезіанства, трансформованого Мальбраншем. Ясність розуму і критицизм Сковороди зараховують його, на думку інших авторів, до лав послідовників Спінози, зокрема через дуалізм розуму і матерії, яка витікає з божественної єдності. Це характерно, зокрема, для деяких радянських авторів, які, крім того, бачать у Сковороді ініціатора новочасного матеріалізму.

Більшість радянських авторів мають Сковороду за представника «філософії Просвітництва» початку епохи Нового часу і ініціатора духовного бунтарства проти віри і традиційних соціальних структур. Саме з цієї причини Сковорода від 1917 р. входить до переліку тих видатних мислителів, яких вшановує революційний режим.

Українські автори з часів видання 1894 р. в Україні і в діаспорі схильні вважати, що Сковорода здійснив синтез традиційних запитів української культури з психічними характеристиками українця, тобто створив помірковану і гармонічну філософію, яка відповідає сердечним пориванням і яка знайшла пізніше своє продовження у філософії Юркевича, професора у Києві, а потім (у 1860-х роках) у Москві.

Однак, якщо ми звернемося зараз до основних положень філософії Сковороди, то не можна не помітити, що Сковорода значно спирався на філософію Платона і що саме в дусі Сократа він хотів відповісти на турботи новочасної людини.

Передусім ми бачимо у Сковороді платонічне прагнення досягти мудрості через самопізнання у піднесенні над міражами і примарними тінями буденного світу. Він використовує платонівський образ печери, картину розриву душею усіх земних зв'язків, її піднесення до світла, а також символ сонця, що репрезентує вище Буття. Він говорить, як Сократ у «Теететі», що для того, аби стати істинно самим собою, людина повинна єднатися з божественним началом у ній самій з Богом: «Бог є мірою всіх речей», а не звичайна людина, як вважають софісти.

Другий платонічний елемент, причому елемент дуже радикальний, що утруднює інтерпретацію Платона, — це дуалізм буття. Світ видимий і світ надчуттєвий протистоять непримиренно. У метафізиці, пізнанні і моралі людина, згідно із Платоном, постійно стоїть перед вибором. Умови людського існування прив'язують її до чуттєвого. Мудрецю ж випадає важка і небезпечна, навіть смертельно небезпечна місія «просвітити» людину, звільнити її від тіней, і освітити шлях візникові, який править кінями, про

що йдеться у «Федрі». Мудрець є розгадником таємниць, ієрофантом (цей термін вживає і Сковорода).

Визнавати дуальність буття, але прагнути до речей нетлінних, до ідей і особливо до Вищої Ідеї, від якої залежать усяка сутність і існування,— ось онтологія, що є основою переконань Сковороди. Трансцендентність Вишого Буття, його засліплюючий блиск і відповідно неможливість прямого пізнання змушують Сковороду вдатися до мови міфу, символу, поезії, як це робив Платон. Зазначмо, що це застосування символів, яке, на думку професора Чижевського, зближує Сковороду з німецькими містичками XVI—XVII ст., спирається на онтологію і діалектику Платона, що не дає змоги виводити його з пієтистичної містики надприродного.

З іншого боку, дуалізм Сковороди не може бути виведений з дуалізму Спінози. Атрибути і модуси буття у Спінози є еквівалентними, рівноцінними виявами божественного, звідки його пантеїзм. У Платона і Сковороди дуалізм пов'язаний із повною залежністю чуттєвого від надчуттєвого, а також із тлінністю всього чуттєвого і матеріального. Хоча остаточно відношення Бога і матерії ховається для обох мислителів у таїні буття і хоча Сковорода відмовляється від спрощених антропоморфічних інтерпретацій ідеї творіння, усе це, однак, не заважає їм стверджувати верховенство Бога. У цьому треба бачити скоріше наслідок ясності розуму і критицизму, що є привілеєм людини, її величчю і водночас її убожеством. Ці терміни Паскаля лише підкреслюють міру подолання двозначності вчення про дуалізм буття.

Щодо пізнання платонічні терміни Сковороди відображають всю складність і багатство Сократової спадщини. Ясний, аналітичний розум, що проникає у суть речей, які відображаються нашими почуттями і традиційними поглядами, є, з його точки зору, завжди необхідним і пічим незамінним. Він є передумовою діалектичного сходження думки і водночас засобом безжалісного подолання ідолопоклонства перед видимістю. Саме через нього Сократ був засуджений на смерть і саме через нього для Сковороди була неприпустимою легка й зручна згода із суспільством і церквою його часу. Більше того, як у Платона, в основі руху пізнання у Сковороди лежить серце, любов, Ерос. Любов віднаходить те, що їй є співприродне, повертає до нетлінних цінностей, кріпить віру у вище Буття, як вказує Платон у «Бенкеті» та «Федоні». Любов розкривається через надію, *elpis* у Платона і через Божу благодать, *theia moira* («Менон»).

У моралі Сковорода висловлюється також як платонік. Розуміння ним щастя через мудрість це підтверджує. Важкість перемоги над швидкоплинними насолодами і водночас доступність мудрості для людини роблять щастя, що є її єдиним бажанням, врешті-решт для неї легкодосяжним. Звертаючись до Епікура, Сковорода віддає належне прибічникові стриманості і природних, істинних, людських бажань, а зовсім не вульгарному епікуреїзму, який пізніші покоління придумали собі на догоду. У Платона насолоди також посідають певне місце у тій «суміші», якою є людина, але вони мають підкорятися розумові, як вважав і Сковорода, про що свідчить усе його життя, наповнене скромністю, простотою і «умним веселієм». У його поезії, зокрема, оспівується радість життя, освітленого розумом.

Останнє питання, що постає перед нами, стосується сумісності Біблії, на яку постійно посиляється Сковорода, з його платонізмом. На нього дає відповідь сам Сковорода, коли називає Біблію «мыром символічным», зашифрованим зображенням вищих істин, а не аналітичним вченням про людину і світ. Пізнання починається із звернення до самопізнання, до власного розуму і з відмови сприймати в буквальному значенні біблійні символи й образи.

На кінець цього дослідження нам лишається поставити питання про вплив філософії Сковороди на людину Нового часу, на його сучасників і на всіх нас.

Передусім треба нагадати, що Сковорода був дуже добре знайомий із духовними надбаннями і тенденціями свого часу. Він розумівся в науках того часу. Його зауваження щодо «коперникових міров» показує, що він не був остеронь тієї, за виразом Канта, наукової революції, що відбувалася. Критика науки, виражена у платонічних термінах, велася ним на тлі того розриву між наукою і метафізикою, який не припиняється й досі. Подібно до Платона, він у свою епоху хотів зберегти зв'язок людини Нового часу з її внутрішньою сутністю. Він розкрив перед нею метафізичні і моральні перспективи у своєму вченні, яке ми можемо порівняти як із парі Паскаля, так і з «філософською вірою» нашого сучасника Карла Ясперса.

З другого боку, є очевидним те, що своїм зверненням до Платона Сковорода пориває із схоластичною традицією, що довгий час домінувала в Європі, і особливо в Київській академії. Можна припустити, що він, хоча й не цитував, але був знайомий з картезіанською, спінозівською і лейбніцівською школами і тому свідомо їх не прийняв. Рационалізм Нового часу видавався йому пов'язаним тіл-

ки з чуттєвим світом і математичним розумом, який він вважав, як справжній платонік, лише «мнением» (doxa), тобто гіпотетичним знанням. Отже, він вважав, що людина має покликання і можливість досягти знання негіпотетичне, хоча й огорнуте таїною й міфологічним символізмом.

Ми можемо зробити висновок, що для мислення й діяльності Сковорода характерні ясність, рішучість, сміливість, що були справді новаторськими і революційними для того часу й не втратили свого значення до наших днів, оскільки — в платонічних, а також сквородинських термінах — ми усе ще перебуваємо у печері світу, сповненого подвигів, настільки ж блискучих, наскільки й ефемерних, і не запитуємо себе про істинну людину.

¹ Данилевський Г. П. Труды.— Харьков, 1866.— Т. 8.— С. 326.

² Эрн В. Г. Сковорода. Жизнь и учение.— М., 1912; Чижевский Д. Философия Г. С. Сковороды.— Варшава, 1934.

³ Заїкин В. Нові праці про українського релігійного мислителя Г. С. Сковорода // *Elpis*.— Варшава, 1927; Ніженець А. На зламі світів.— Х., 1970.

⁴ Сковорода Г. С. Твори: У 2 т.— К., 1961.— Вступ (далі відповідний том і сторінка за цим виданням подаються у тексті статті).

⁵ Костомаров М. І. Твори: У 2 т.— К., 1961.— Т. 1.— С. 412—416.

⁶ Попов П. М. Г. С. Сковорода.— К., 1969.

⁷ Багалій Д. І. Г. С. Сковорода: український мандрований філософ.— К., 1926; Чижевський Д. Цит. праця.

⁸ Зеньковский В. В. История русской философии: У 2 т.— Париж, 1950.

⁹ Сковорода Г. С. Твори, примітка № 4.

¹⁰ Редько М., Попов П. М., Ніженець А.

¹¹ Від Вишньовського до Сковороди.— К., 1972.

¹² Кудринський Г. Философ без системы // Київ. старина.— 1898.— № 1—3.

ГРИГОРІЙ СКВОРОДА І СВЯЩЕННІ ЧИСЛА АНТИЧНОСТІ

Для стародавніх народів, які освоїли десяткову систему числення, тобто єгиптян, євреїв і греків, перші дев'ять чисел використовувались мислителями як спосіб представити у закодованій формі систему космосу. У цій системі творець світу, або деміург, позначався завжди числом *один*. Найдавніший приклад цієї системи езотеричної арифмології зафіксований на єгипетському саркофазі жерця Амона із XXIII династії, Петамона, що зберігається у Каїрському музеї (№ 1160). Це слова бога місяця і наук Тота: «Я є Один, який стає Два, я є Два, який стає Чоти-

ри, я є Чотири, який стає Вісім, однак я є Один, який є покровителем всього цього»¹.

Подібним є принцип арифмології, яким користується Г. Сковорода для розкриття таїни світобудови: «Век наш есть различіе и разноформіе тени, сеченіе песка, увяденіе цвета, век же Господень есть единство, тождество, адамант» [1, 1, 192]. Цитата ця взята з праці «Диалог или разглагол о древнем мире». А у творі «Разговор, называемый Алфавит, или Буквар мира» дається таке визначення Бога: «Сія *єдиница* (тут і далі виділення наше.— Авт.) всему есть глава, а сама безначальная, ни временем, ни местом, ни полем не ограниченная, ни именем» [1, 1, 318]. Подібне знаходимо і в єгипетському папірусі Ну, який датується третім тисячоліттям до н. е. «Я є Тем, який створив Небо... Я є Великий Єдиний Бог, який створив сам себе» (див. у книзі Ж. Жувена, с. 33).

Піфагор, наставниками якого були єгипетські жерці, приніс нумерологію до Греції. Її прості принципи були незрозумілі в ту добу, сам Піфагор і деякі його учні були убиті, тому довелося, як у Єгипті, засекречувати цю цінну науку, і багато століть вона залишалася доступною тільки утаємниченим. Лише у пізню добу античності стало можливим писати про ці речі, і то з великою обережністю. Тому і в Плутарха, від якого Сковорода перейняв деякі таїни езотеричної арифмології, немає систематичного викладу даного вчення. Цим і пояснюються деякі неточності, які трапляються у Сковороди відносно священних чисел. Проте навіть у цій формі Сковороді це вчення дуже імпульсувало, і він на нього посилався, де тільки міг. Окрім Плутарха, Сковорода для інформації про езотеричну арифмологію користувався творами Філона Александрійського. Піфагорійці розглядали світ в його двоїчних контрастах, а число цих контрастуючих пар було десять — тобто стільки ж, як і велике Число макрокосму. Це: визначеність і невизначеність, добро і зло, темрява і світло, один — багато, рівне — нерівне, пряме — криве, чоловіче — жіноче, рухоме — нерухоме, праве — ліве, квадрат і чотирикутник. Це — основні прояви суперечності між одиничністю і множинністю.

У стародавній езотеричній арифмології парне число «два» вживалось для визначення жіночого начала, або як контраст до непарного чоловічого числа один для позначення матеріального світу, як перше число після числа один — числа Бога. Перша система характерна для грецької філософії, друга — для давньоєврейської, де літері алеф із числовою вартістю один (число Бога) протистав-

лялась літера бет — два, якою починається біблійна книга про створення матеріального світу — Книга буття (початкова літера слова «берешіт» — «на початку»). У Сковороди немає такої космологічної вартості числа два. Натомість він послідовно говорить про бінарність, двоїстість, характерну для матеріального і духовного світу. Тому можемо умовно твердити, що, на його погляд, світ характеризується числом *два*. У Сковороди визначальна риса світу — контрастність.

Греки підкреслювали, що великим відкриттям Геракліта було саме розуміння контрастності всього сущого. Філон поставив під сумнів пріоритет Геракліта, доводячи, що ідея контрастності постає вже в біблійній розповіді про космогонію, отже, відкрив контрастність Мойсей, який у першій же главі Книги Буття вістить, що Бог відділив світло від темряви, а далі — воду, що під твердю, від води, що над твердю. Отже, протилежності походять від одного і того самого предмета. Таке полемічне твердження знаходимо у праці Філона «*Quis regum divinarum heres sit*» («Щоб став спадкоємцем божественних діл») у параграфі 214-му². Тут образ невидимого Бога, який відокремлює речі за допомогою Логоса-роздільника, підказаний діяльністю жерця Авраама, який розпанахує призначені для жертви тварини з допомогою ножа згідно з наказом самого Бога (Книга Буття, XV, ст. 9—10). Таке уявлення про космогонію було підказане Філонові, між іншим, і поглядами стоїків, які теж згадують про античний космічний принцип, який безперестанку розділяє світ, забезпечуючи через утворення нових зв'язків його тривалість. Ці ідеї стоїків треба врахувати і при інтерпретації космогонічних ідей Сковороди, який теж цікавився філософією стоїків. Окрім контрастів матеріального світу, Філон звертав увагу і на контрасти духовного світу. Бог, за його словами, поділивши душу, всередині розділив раціональну і ірраціональну її частини, мову поділив на правдиву і фальшиву, поставив одне навпроти одного: зрозуміле і незрозуміле, істину і брехню, розумне й нерозумне.

Між космогонічними уявленнями Сковороди і Філона існує багато спільного, починаючи від положення про вічність матерії. Це положення Сковорода цитує латинською мовою: «*Materia aeterna*» [1, 1, 382]. Отже, у даному місці з твору «Икона Алквіадская» мається на увазі чуже джерело, а цим джерелом міг бути тільки Філон, який вживав цей вислів не тому, що був матеріалістом, а тому, що вважав, ніби Бог створив світ із вічної, безформної матерії. Уважне прочитання Книги Буття теж доводить до такого

висновку, адже Бог уже від першого дня творіння розділив світло і темряву, а не створив їх із нічого, вони потенційно наявні в хаотичній формі «тохум вабохум». Не з пантеїзму Спінози³, а саме від Філона сприйняв Сковорода, що Бог заповнює все, проникає всюди і немає жодного місця без нього. Ця думка є у книзі Філона «*Genesis*», адже він вважав, що Бог не перебуває ніде, бо місце і простір породжені разом із тілом, а творець не може бути заключений у творінні, він є скрізь тому, що за допомогою своїх божественних сил проскрізне землю і воду, повітря й небо, він заповнює найменші частини Всесвіту, згуртовуючи їх (див. його працю «*De linguarum confusiope*», «Про помішання мов»).

Сковорода теж дотримується ідей Філона, коли пише: «Весь мир состоит из двух натур, одна видимая, другая невидимая. Видимая называется тварь, а невидимая Бог. Сія невидимая натура или Бог всю тварь проникает и содержит, везде и всегда был, есть и будет» [1, 1, 57]. Це сказано у першому важливому його творі «Наркісс». Пізніше він розвиває цю ідею саме у дусі Філона, розділяючи між собою творця і творіння, і тому найчастіше дві натури в нього представлені у формі дерева і його тіні.

Ідея контрастності світу є також у діалозі «Наркісс», де Філон фігурує навіть як ім'я одного з персонажів, учасників діалогу: «Пробудися жь теперь мыслію твоею! И если подунул на твое сердце дух Божій, тогда должен ты теперь усмотреть то, чего ты от рождения не видал. ...Ты видел одну только тму. Теперь уже видишь свет. Всего ты теперь по *двое* видишь: две воды, две земли. И вся тварь теперь у тебе на две части разделена. Но кто тебе разделил? Бог» [1, 1, 51].

Не тяжко тут розпізнати навіть вжитий Філоном образ Логосу-роздільника. І вжиті українським філософом приклади близькі до тих, які вживає єврейський філософ із Александрії: «Одна ли смерть царствует и несть живота? Лесть без правды, злоба без благодати, и старость без юности, и тма без света и потоп без суши?» [1, 1, 69—70].

Цей принцип Сковорода сповідував до кінця, заповівши своєму улюбленому учневі Михайлові Ковалинському в усьому бачити дві сторони. Цим духом пройняті всі напучення учителя, які подає М. Ковалинський у своїй праці «Жизнь Григорія Сковороды».

Важливе місце у спадщині Сковороди належить метафізиці числа *три*. Джерело його висловлювань із цього приводу не вдається легко ідентифікувати. Справа в тому, що Сковорода звертається до св. Письма найчастіше не

для того, щоб його інтерпретувати, розібратись у реальному значенні сказаного, а для того, аби власні думки підтвердити авторитетним текстом. Робив це він спочатку для того, щоб захищатись від звинувачень у ересі, зокрема від обвинувачень у манихейзмі. Згодом це стало для нього всезагальною метою творчості. Коли власні думки ніяк не можна було підтвердити біблійним текстом, то він волів змінити радше сам текст, ніж власну думку. Ми довго шукали місце у Біблії, де говориться про те, що Бог поставив свій намет у сонці, тобто де сказано, як він твердить, мовляв, у сонці є два сонця. Нарешті з'ясувалось, що Сковорода відштовхується від 18—19 псалмів. Отож порівняймо їх. «Ныне мой Наркисс преобразится во истое, не в пустое солнце. Вопрос от лицемеров: «Что се? Тако ли в солнце едином два будут сонца?» Ответ: А где же ваши уши тогда, когда громчайшею трубою небеса проповедают: «В солнце положи селение свое?» [1, 1, 29—30]. А ось і місце із псалму (вірші 5—6): «Для сонця намета поставив у них (тобто у небесах), — а воно, немов той молодий... тишиться». Подібно змінив він у творі «Асхань» текст 9-го і 10-го віршів 17-ї глави з книги пророка Єремії⁴.

Приймаючи до уваги вільне поводження Сковороди з давніми текстами, приступимо до розбору місць, де він згадує про освячення трійці Піфагором⁵. Ось спочатку цитата із трактату «Кольцо»: «Сей любитель истины и ревностный мудрости искатель от молодых ногтей многие лета, между прочим, желал знать, кий разум и тайна закрывается в образе треугольника, который и ныне пишется в христианских храмах, а изнутри его или око смотрит или солнечные лучи льются. Наконец, сокровенная сила вдруг, как молния, озарила душу его; вскочил Пифагор, начал руками плескать и кричать: «Сыскал! Сыскал!». Скажите мне, кто б не почел пьяным, взирая на него?» [1, 1, 260].

Друге місце — недавно віднайдений твір Сковороди, який увійшов до 1-го тому видання 1973 р. «Повне зібрання творів Григорія Сковороди» і називається «Беседа II Нареченная по-еврейски Сион». Персонаж на ім'я Яків каже: «Веровах тем же глаголах сей шарик есть присноущий центр пресвятыя вечности в храмах Божіих образует-ся так: В центре треугольника око



1. Алфа Всякую тварь предвывает.
2. Омега После всеи твари остается.
3. Вита: есть рождающая и исчезающая средина, но по началу и концу вечная.

Сия тройца есть единица. Трисолнечное единство. Не-

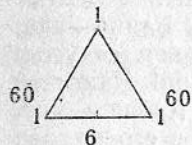
дремлющее око... Афанасі. Треугольник твой, Якуша, пахнет Пифагором. Опасно, чтоб ты не накадил и духом платоновским, а мы ищем Христова духа» [1, 1, 296]. Третю цитату наводимо з діалогу «Потоп зміин»: «Аще кто с Пифагором раскусил фигурный триугол, образующий истину, тот видит, яко в нем 3, 2 и 1 есть тожде. Тройца в единице и единица в тройце быть не может, разве единицы. Но кто же *един*, токмо *един* Бог. Вся тварь есть то плоть — разумеи: сплетенная плотька, склеенный песок, слепленный прах, разделяйся во всю бесконечность... Едино начало, а начальная *единность* всю тварь предвывает: се угол! Создавшая плоть и вселшаяся в ней: се угол! Ищезшей плоти пребывающая же се угол! Вот тебе, горлице моя, египетский триугол! Вот для чего влюбился в его мудрец Самійский» [1, 1, 557].



Останне посилання на египетський трикутник, в який закохався самійський мудрець, тобто Піфагор із Самоса, — це, можливо, прямокутний трикутник, в якому, додаючи один до одного квадрат двох катетів, отримуємо квадрат гіпотенузи. Як розповідає Плутарх у праці про Ізиду й Осіріса, Піфагор запозичив цю фігуру в єгиптян, де вона служила математичним обґрунтуванням факту, що сином Осіріса, первісної сили космосу, і його жінки Ізиди, приймаючої сили, є бог Хорухс⁶. Піфагор зробив з цього правила, яке у єгиптян мало суто теологічне значення, далекосяжні висновки, які прославили навіки його ім'я в історії науки. Але він ілюструє трикутник Піфагора, в якому бачить підставу для християнської трійці, Сковорода ж ніколи не зображує прямокутного трикутника, а завжди рівнобічний. Такі трикутники з бобів були складені Піфагором для його серії священних чисел. І Сковорода в одному місці згадує про боби Піфагора [1, 1, 273—274]. Але, мабуть, не цю серію трикутників різної величини з бобів має на увазі Сковорода як підставу для християнської трійці, а щось інше. На нашу думку, він посилається на космічний трикутник Піфагора, який став вихідним пунктом для філософії Платона. Тому і згадується в розмові між Яковом і Афанасієм про те, що посилання на цей трикутник не має нічого спільного з Христом, а лишень з Піфагором і Платоном. Але саме в цьому тексті доводиться, що тотожність між числом *один* і *три* заключається в *кутах* — «углах» — трикутника.

Про цей рівнобічний трикутник, задуманий Піфагором, Сковорода міг знайти таку інформацію в праці Плутарха «Про покійних вішунів»⁷: «Він (тобто Піфагор) сказав,

що число світів не є нескінченним, але їх є більше як один, а це число 183, які розташовані у вигляді трикутника, кожна сторона якого охоплює 60 світів, а решта три являють собою три кути трикутника. Вони підтримують одне одного немов ті, які кружляють в танку, а поле трикутнику — це спільна основа і спільний вівтар усіх цих світів. Ця середина називається поле, рівнина або істина і на ній розміщений план, модель, ідея і зразок усіх речей, які колись були і колись будуть, а навколо цих ідей розташована вічність, час, який звідти виходить і вливається у ці світи.



І душі людей, якщо вони правильно жили на цьому світі, побачать ці ідеї один раз у 10000 років, і найсвятіші містичні обряди жертвоприношень, які виконуються тут у нас низу, ніщо інше як сон про це видовище і цю сцену, яка має місце там. Згідно з його словами, ціле зусилля, яке прикладається до вивчення філософії, спрямоване на те, щоб досягти видіння цієї краси, а якщо це не вдається, то це марнотратне зусилля.

Це, ймовірно, автентичні слова Піфагора, тому що їх передавали цілі покоління піфагорійців, починаючи від учня Піфагора з першого покоління — Петрона з Гімери.

У такий спосіб, спираючись на інформації, почерпнуті від Плутарха щодо Піфагора, Сковорода передав своє розуміння не тільки християнського догмату єдності трьох іпостатей Бога (Бог-отець, Бог-син і Святий дух), а й триєдності як одного з основних принципів світобудови. Це розуміння trinité набуває у нього форми внутрішнього збагнення рівноправності і єдиносущності трьох начал. Що правда, око, грецькі літери, коло — все це Сковорода додав від себе для більшої ясності, але в основі своєї метафізики числа *три* у нього справді продовжується мислення античних філософів.

Сковороді було відоме і місце числа *чотири* в античній езотеричній арифмології. Він знав, що Піфагор найбільше цінив це число тому, що добуток чисел від одного до чотирьох, тобто $1+2+3+4$, складає разом число 10, тобто велике число макрокосму. Розуміння тетрактису він прикладає до символічного аналізу Старого Заповіту у творі «Кольцо»: «Скинія из десяти опон: вот тебе десяток у частях! Долгота каждой опоне 28 локот — вот десяток $2+8$. Во всех опонах локтей 280. Вот в числе локтей так, как в долготе, десяток 2 и 8! Ширина каждой опоны 4 локтя, а во всех 40, скинь на счеты 1, 2, 3, 4 и выйдет 10. А $4...40$ и 400 в той же пропорции суть» [1, 1, 311].

У П'ятикнижжі Мойсея, текст якого був завершений року 400 до н. е.⁸, немає впливів піфагореїзму. Цей вплив відчувається лише в Новому Заповіті і в деяких апокрифних книгах Старого Заповіту, написаних в Александрії, тобто у тих частинах Біблії, які виникли під час еллінського впливу на іудейську культуру. У 1—2-у віршах 26-ї гл. кн. «Вихід» Сковорода вбачає впливи піфагореїзму виключно під впливом Філона Александрійського, якому беззастережно вірив і за зразком якого почав символічно інтерпретувати Біблію, між іншим, і під кутом зору грецької філософії. Але знання піфагореїзму Сковороди було неповним. Він, наприклад, неясно зрозумів, що таке піфагорійські боби і чому Піфагор радив «не їсти боби» [1, 1, 273—274]. У щойно наведеній цитаті Сковорода також помилявся, коли писав, що число 28 може розглядатись як сума чисел 2 і 8. Ані Піфагор, ані хтось інший із діячів античності не могли писати таке, адже написання цього числа на основі десятикової системи написання цифр походить від арабів і стало можливим лише після введення цифри 0 у середніх віках. Греки, як і євреї, позначували числа літерами і для числа 20 мали окрему літеру, яка нічого спільного не мала з позначенням на письмі числа 2. Літерами позначували цифри і переписувачі церковнослов'янських книг. Римське позначення числа 28 — XXVIII — теж не дає змоги твердити, що $2+8=10$. Античні мислителі вважали число 28 знаменним саме через суму його складників: $1+2+4+7+14=28$. Цей же добуток одержуємо через їх множення: 2×14 , 1×28 , 4×7 . Про це досить ясно пише Філон у § 84 своєї книги «De viva Mosis» («Про життя Мойсея») ⁹. Цей параграф, мабуть, підказав міркування Сковороди, але він не хотів повторити Філона, а побажав по-своєму підійти до тексту, та оскільки у XVIII ст. вже мало хто розумівся на тонкощах езотеричної арифмології, попав в анахронізм. Ось відповідне місце у Філона: «Він обшив цю скиню чудовими багатобарвними тканинами... і замовив... згадані мною десять опон, як він їх називає у Святому Письмі. Кожна з них мала довжину в 28 ліктів і ширину в 4 лікті. Щоб вони вміщали в собі десяток, який є досконалістю, і четвірку (тетрактис), яка є сутністю десятка, і 28, який є рівний добуток його членів, і число 40, найбільш плідне серед живих тому, що в цих межах, як кажуть, моделюється людина ¹⁰ в майстерні природи».

У Старому Заповіті, справді, є велике число священних чисел, але вони з піфагореїзмом нічого спільного не мають. У П'ятикнижжі Мойсея широко представлені ті самі священні числа, які нам відомі з єгипетських і вавілонських

пам'яток, які, на відміну від священних чисел Піфагора, відображають не арифметичні співвідношення чисел, а реальні кількісні співвідношення природи, зокрема небесних тіл, простору і часу. Так, наприклад, у щойно наведеній цитаті з книги «Вихід» 4 — це число фаз Місяця, а 28 — число днів цілого циклу, тобто число днів за місячним календарем. Число 10 — це сума квадратів енеад¹¹, тобто зображення в квадратах основних 9 чисел, згрупованих за принципом парності і непарності навколо центрального числа 5. Цей квадрат був відомий в Єгипті, пізніше — у Месопотамії, аж поки піфагорійці не розповсюдили квадрат енеад відкритий V ст. н. е.

Зі всіх священних чисел античності Сковорода найчастіше оперував числом *сім*. Ось одне місце із твору «Кольцо»: «Конечно, сей класс есть фигура... Без сомнения, он из числа седми классов, явившихся во сне фараону: «И седмь классы исхождаху из стеблия единого избранны и добры» [1, 1, 304]. Йому не могло бути відомим символічне значення числа *сім* у єгипетських таємних ученнях. Ось, наприклад, єгипетська планісфера, що зображує північні сузір'я з по-статтю богині, яка тримає в одній руці два колоски, в другій — три, а над її головою є ще два колоски — тобто всього *сім*, біля неї стоїть дерево життя із сімома гілками.

У біблійній оповіді про Йосипа збережено багато єгипетських традицій, тож, мабуть, і важливість числа *сім* із сну фараона має зв'язок саме з єгипетськими традиціями. Проте Сковорода відносить все це до єдиного, на його погляд, пояснення числа *сім*: біблійна космогонічна легенда. Всякі інші пояснення він зневажливо відкидає як тривіальність побуту («бытейская седмица»), зводячи всі випадки наявності числа *сім* до єдиного, сакрального походження: «Сколь же велико сходство, равнославіе пропорція — 7 вечереи с утрами, 7 колосов с колосами, 7 свещниких ветвей со свельцами» [1, 1, 305].

На відміну від Філона, який у згаданій праці про жертву Авраама (§ 219) пояснює *сім* відгалужень ритуального світильника в євреїв досконалим числом піфагорійців 6, до якого додається число один, число Бога, який поділяє цістку на дві частини, Сковорода не шукає пояснення цього символу віри, менори, поза єврейською традицією, а в ній, і в цьому відношенні має рацію. Помилівся він лише в тому, що переплутав причину з наслідком: число *сім* у Біблії важливе не тому, що Бог створив світ за *сім* днів, а навпаки, важливе й священне було саме число досконалості, завершення, число *сім*, тому для піднесення його гідності са-

мому Богові було приписано його вибір для тривалості створення світу.

Оскільки у Біблії згадується про *сім* днів створення світу, Сковорода вважав, що *сім* — фігура, пов'язана із Сонцем, хоча насправді *сім* — це символ Місяця. Перша глава книги Буття показує, що Місяцеві поруч із Сонцем дано велику роль у вимірюванні часу. Вивчення за останні десятиліття вавилонських глиняних таблиць проливає світло на співвідношення числа *сім* саме з Місяцем. Ось характерне місце, де розповідається про дії Бога-деміурга: «Дав Г-Наннару засіяти і підкорив йому ніч, призначив його як нічну істоту, що визначив час, щомісяця творив його з королівською шапкою, на початку місяця світи над землею, покажи роги, щоб визначити 6 днів, на сьомий день покажи шапку наполовину, на 14 день нехай протистоїть перша половина»¹².

Керуючись принципом «як зверху, так і знизу», вавилонці обрали особливості руху місяця як дороговказ для регулювання їхнього побуту і систематизації пантеону богів, а також як магічний ключ для впорядкування способів впливу на небесні сили. Тому число *сім* трапляється у молитвах, заклинаннях, клятвах, жалобі, у будівництві храмів і міст, у складанні календаря. Місяця як світила ночі, який панує над злими духами, вони боялись, і свято Місяця-сабату було днем страху, який супроводжувався різними заборонами, в тому числі заборонаю вийти на вулицю. Єврейське свято «Субота» певним чином, на думку деяких учених, зокрема німецького дослідника Йоганеса Гена, автора дуже цікавої праці про число *сім* у вавилонців і в Старому Заповіті, пов'язано з святом «Сабату», хоча євреї на основі своїх власних традицій значно змінили його значення і роль у народному житті. Сковорода, який багато писав про суботу і часто її прославляв, де в чому здогадався про її суть, відносячи її до числа *сім*, до «седмиці», тобто давньої назви тижня. Але він, як донедавна і більшість семітологів, виводив саме слово «субота» від семітського кореня, який означає спокій, мир, і гордився тим, що він Варсава — син Сави, є сином миру. Насправді значення «мир», як і дієслово із значенням «відпочивати», в давньоєврейській мові вторинні. Але як це часто буває в історії культури, помилка мала добрі наслідки, і цій етимологічній помилці Сковорода українська філософія завдячує кілька із своїх найбільш блискучих сторінок, як, наприклад, фінал трактату Сковороди «Брань архистратига Михаїла со Сатаною».

¹ Jouven G. Les nombres caches. Esotérisme arithmologique 7 vy Livres.— Paris, 1978.— P. 57.

² Les oeuvres de Philon d'Alexandrie. Part 15 «Quis rerum»... Traduction de Marguerite Harl.— Paris; 1966.— P. 270—271.

³ У статті Д. П. Кирика «Семантичний метод в історико-філософському дослідженні» (зб. «З історії філософії на Україні».— К., 1967) доведено, що основа філософії Сковорода — ідеалізм Платона, а не пантеїзм Спінози.

⁴ Див. детальніше про це у книзі проф. Володимира Шаяна. Григорій Сковорода, лицар святої борні // Свят ня Дажбожа.— Гамільтон, 1984.— С. 67.

⁵ Щодо сучасного погляду на питання трійці див. ст. Петра Харченка «Не на трьох китах, а на триєдиному» (Вітчизна.— 1989.— № 5).

⁶ Plutarchs moralisch-philosophische Werke. Übersetzt von I. F. Kaltwasser. Dritter Teil.— Wien; Prag, 1898.— S. 133.

⁷ Jouven G. Les nombres...— P. 198. Жувен наводить це місце з Плутарха в перекладі французького гуманіста XVI ст. Жака Амю і підкреслює, що для нас цей трикутник — дуже класичне зображення єдності Бога. Видимо, так розумів це місце й Сковорода ($1+1+1=3$ $1^3=1$).

⁸ Anderson Bernhard B. W. Understanding the Old Testament.— N. Y.; Prentice Hall Englewood, 1975.— P. 12.

⁹ Les oeuvres de Philon d'Alexandrie, Vol. 22. De vite Mosis / Trad R. Arnaldez, C. Mondesert, J. Poulloux, P. Savinel.— Paris, 1967.— P. 230—231.

¹⁰ Давні фізіологи вважали, що людський плід перебуває в утробі 40 тижнів.

¹¹ Ось квадрат енеад із пірамід, збережений у папірусі Ну в транскрипції на арабські цифри:

10	10	10		
10	2	5	8	10
10	3	6	9	10
10	10	10		

¹² Hehn J. Siebenzahl und Sabbat bei den Badyloniern und im Alten Testament: Eine Religionsgeschichtliche Studie // Leipziger semitische studien.— Leipzig, 1968.— Bd. 2.— H. 5.— S. 59.

ДОДАТКИ

Ф. А. Зеленогорський

ПАМ'ЯТІ Г. С. СКОВОРОДИ *

Промова, виголошена
на засіданні Історико-філологічного
товариства з нагоди сторіччя
від дня смерті Г. С. Сковорода

Сьогоднішній ювілей, можна сказати, є винятком серед інших ювілеїв, які доводилося святкувати: ми зібралися вшанувати пам'ять філософа. Звичайно, такий ювілей не був би винятком у Німеччині, Англії, Франції, але в Росії його не можна назвати інакше, як винятковим, особливо якщо взяти до уваги те, що діяльність філософа, якого ми вшановуємо, належить ще до минулого століття.

Григорій Савич Сковорода, пам'ять якого ми зібралися вшанувати через сто літ по його смерті, був справжнім філософом. Він говорив, що «в філософії полягає головна мета людського життя». «Кожен має мету в житті, та не кожен головну мету, тобто не кожен займається головою життя. Дехто займається черевом життя, тобто всі свої справи підпорядковує, аби дати життя череву; дехто очам, дехто волоссю, дехто ногам чи іншим членам тіла; дехто ж — одягові й іншим бездуховним речам; філософія і любов мудрість спрямовує все коло своїх справ на той кінець, щоб дати життя нашому духові, благородство — серцю, ясність — думкам як голові всього». Розум, або здатність пізнавати і дошукуватися істини, є належність людини і відрізняє її від інших творинь; ось чому людина, щоб жити у згоді зі своєю вищою природою, повинна задовольняти вимоги і потреби свого розуму, тобто думати, займатися пошуками істини, філософствувати, і в цьому полягає життя її духу. Григорій Савич вбачав премудрість і благість Творця в тому, що Він, давши людині розум, не об'явив їй істини, а залишив їй можливість самій шукати істину. Без цього пошуку істини не було б життя духу, не було б діяльності і руху думки, а разом з тим не було б і тих величезних задоволень і втіх, які переживає людина, віддана пошукові істини. «Шукати і дивуватися, — говорить Сковорода, — означає те саме. Цей рух веселить і оживляє душу, як

* Переклад за виданням «Записки Харьковского университета» (1925.— Вип. 4).

спрямування, як вода, що тече по камінні». «Як правильна циркуляція крові в тваринах, а в травах — соків народжує благополуччя їх тіла, так істинні думки осяють благородністю серце. Видно, що життя живе тоді, коли думка наша, люблячи істину, любить висліджувати її стежки і, зустрівши її око, торжествує й веселиться її неугасимим саявом». Таким чином, думка, життя, задоволення у Сковороди зливаються в одно; дух людини живе настільки, наскільки мислить і філософствує.

Не дивно після цього, що Григорій Савич внаслідок таких переконань цілком був відданий філософії. З ранніх літ вабили його філософські книжки з морально-філософським змістом. Будучи за кордоном, «він знайомився з людьми вченими, що славилися тоді знаннями». Він вивчав з природничих наук природничу історію. Але особливо вабила його філософська література, а також твори багатьох отців і вчителів церкви. Коли ж він жив у межах Харкова, то для найбільш вільної і безперешкодної роботи думки нерідко втікав від суєти мирської і житейського гамору в село, де обирав місця найбільш самотні, а саме ліс, пасіку або бджільник тощо, і якраз тут цілком віддавався філософським заняттям і думкам. В «Ізраїльському змії» — творі, найбільш видатному за глибодумністю серед інших творів, — він уявляє себе пустельником, що живе в безлюдному саду і займається «ловлею пташки-істини».

Перебування серед природи і заняття пошуками істини було для нього найкращим часом у житті як за його власним визначенням, так і за свідченням його учня і друга Ковалинського. Останній, говорячи, наприклад, в одному місці «Життя Сковороди» про його усамітнення в селі Гусинка, зауважує: «Тиша, незворушність, свобода збудили в Сковороди всі відчуття тих дорогіших втіх, які з досвіду відомі лише мудрим і ціломудрим». «Мнозі глаголють, — писав Сковорода своєму другові із місця свого усамітнення, — що ж робить в житті Сковорода? Чим тішиться? Аз же Господом радуюсь...» «Блажен муж, якщо в премудрості живе і якщо розумом своїм навчається святині, роздумуючи над шляхами її в серці своєму і в сокровеннях її стає розумітися».

Один із стародавніх філософів на питання про те, що залишила йому філософія, відповідав: «Вона навчила мене жевиратися з самим собою». Це не так легко, як здається; не дарма Арістотель зауважує, що людина, яка живе поза суспільством, є або звір, або Бог. Ковалинський також натякає на боротьбу в душі Сковороди у хвилини самотності. Ця боротьба відбувалась переважно в нічний час. «Тут, —

говориться в Ковалинського, — раптово починалась боротьба і серце його (Сковорода) ставало полем борні». Але ця боротьба завжди закінчувалася перемогою Сковороди над самим собою. «Сонце, що знову сяло, огортало його світлом перемоги, — говорить Ковалинський, — в торжестві духу він виходив в поле, щоб почути його славослів'я разом зі всією природою». В цьому відношенні із новоевропейських філософів можна зіставити з ним хіба що одного голландського філософа — самітника Спінозу.

Переходжу до філософії Г. С. Сковороди.

Сковорода любив природу, любив і спостерігати її, і повчитися в неї. У своїх філософських творах він часто говорить про природу. Його філософський погляд на природу відрізняється ясністю і завершеністю, він пройнятий повним оптимізмом. «Вся економія Божа, — говорить Григорій Сковорода, — в усьому всесвіті справна, добра і всім нам є надзвичайно корисною». «Шепітники, наклепники і супротивники Божі... що не розуміють, зневажають розташування кіл небесних, засуджують якість земель, ганьблять ваяння премудрої Божої десниці в звірях, деревах, горах і травах; нічим не задоволені. За їх нещасливим і смішним поняттям не потрібно в світі ні ночі, ні зими, ні старості, ні труда, ні голоду, ні спраги, ні хвороб, а понад все смерті; для чого вона... Ах бідне наше знаннічко і поняттічко». Таким чином, Сковорода не визнавав злом те, що ми звикли називати злом фізичним. З його погляду, всяке створіння, то «поле слідів Божих»; вся «дрянь дихає Богом і вічністю». Є місця в творах Сковороди, де Бог і світ ототожнюються і сам Бог називається натурою, що дало підставу деякому зарахувати Сковороду до розряду філософів-пантеїстів.

Тут необхідно ввійти у розгляд того, як Сковорода уявляв собі відношення Бога до світу.

Причина явлення світу є воля Божа, за вченням Сковороди. Але безпосереднім винуватцем появи світу було Боже слово, як говорить про нього євангеліст: «Все було темін'я і без нього було б нічим, коли б було». Слово і розум тожні; а розум немислимий без ідей. Цей світ є відображенням тієї ідей Божественного Розуму. «Тінь, — говорить Сковорода, — переходить і міняється, і то народжується, то зникає, то убуває, то ухиляється; і багато тисяч тіней бувають від одного і того самого предмета». Такі всі тварі цього світу. Але ідеї незмінні і вічні, яким є сам Божественний Розум. Оскільки ідеї вічні, то не можна говорити, що світ коли-небудь закінчиться. «Доки яблуня, доти і тінь її», — говорить Сковорода. «Древо вічності завжди зелене.

І тінь його ні часом, ні місцем не обмежена». «Якщо,— говорить Сковорода,— мені скажуть, що цей зовнішній світ у яких-небудь місцях чи часах закінчиться, маючи свою межу, то я скажу: закінчиться, тобто почнеться. Бачиш, одного місця межа є і двері, що відкриває поле нових просторів. Тоді ж розпочинається курча, коли псується яйце. Так все йде в нескінченність. Все, що наповнює початок і світ цей, кордонів не має. Він завжди і всюди біля свого начала, як тінь біля яблуні. В тім тільки різниця, що древо життя стоїть і перебуває, а тінь зменшується, змінюється; то народжується, то зникає і є нічим».

Отже, із вчення про вічність Божественного Розуму і його ідей Сковорода вивів вчення про вічність світу. Із того ж вчення про Божественний Розум, його ідеї і його відобрази або тіні він вивів друге вчення про дуалізм, або подвійність у світі. «В цьому світі — два світи,— говорить він,— що складають один світ: світ видимий і невидимий, живий і мертвий, цілий і знищений. Це речовина, а те іпостась, тобто: основа, що містить речовинний бруд, так, як малюнок містить свою фарбу. Отже, світ в світові, то є вічність в тліні». Сковорода написав окремий твір під заголовком «Бесіда, названа Двое», де говорить, що всюди треба розрізняти двоє: «світ і світ, тіло і тіло, людину і людину (тобто ідею і її відобраз або тінь); двоє в одному і одне в двох нероздільно і незлітно, як яблуня і тінь». Отже, згідно із щойно викладеним ученням, ідеї Божественного Розуму безпосередньо властиві цьому світу, а зовнішній, видимий світ є їх відображенням.

Цим відношення Бога до світу, за вченням нашого філософа, не обмежується. Ще ближче до нас і до природи знаходиться Божественний Дух. «Божественний Дух,— говорить Сковорода,— животворить природу». «Він весь світ, як машиністові хитрощі рух часової на багні машини підтримують. Він сам є буттям всякому створінню. Сам одухотворює, годує, дає лад, лагодить, захищає і за власною волею, яка всезагальним законом зветься, знову в грубу матерію обертається».

Вчення про присутність і дію Божественного Духу в природі розвинуто нашим вельмишановним філософом. Він з особливою любов'ю зупиняється на тих явищах природи, в яких, з його погляду, відкривається незвичайна і непомітна дія сил в тілах, які самі по собі нікчемні. «Поглянь,— говорить він,— на маленьку компасну коробочку і на малу частину корабля — на його кермо, воно править течією, а та показує шлях. Маленька іскра запалює міські стіни. Із крихітного зерна виходить товста яблуня. Легень-

ким шумом повітря є випущене із вуст слово, але воно часто і смертельно дошкуляє чи ворохобить і оживляє душу. Маленька пташка півень лякає лева, а миша — слона. Невидима пружина в механізмі рухає всю часову машину. Невідчутна в циркулі точка є джерелом усіх фігур і машин. Десятифунтова машина рухає стопудовий вантаж. Солом'яний жмут розбиває кремінь» і т. п. «Все це за плоттю нікчемне,— говорить Сковорода,— але дуже — за сокровенним складом. Дух животворить».

Особливо тваринний світ був улюбленим предметом спостереження і вивчення Сковороди. Тут факти вроджених схильностей і нездоланих природних потягів до певних дій мимовільно зупиняли його увагу. Це відомі інстинктивні потяги, в силу яких тварини, не шкодуючи іноді власного життя, прагнуть здійснити певні дії. «Пес,— каже Сковорода,— береже стадо овець і ніч внаслідок вродженої любові і терзає вовка внаслідок вродженої схильності, не дивлячись на те, що сам наражається на небезпеку бути розтерзаним хижакими». «Як радо гонить зайця борза собака. З яким захватом, як тільки подано сигнал для ловлі! Як втішається бджола працею при збиранні меду. За мед її убивають, але вона не припиняє трудитися, доки жива». Такі факти не перерахувати у тваринному світі.

Світ, що постає із цих фактів, не є лише світом відображень ідей, він сповнений життя нездоланих сил і потягів. «Це — Божий порух,— говорить Сковорода,— що всю твар до свого місця своїм шляхом рухає». Тут згадуються Сковороді слова стародавніх мудреців: «Любов складає світ; все перемагає любов», а також вислів євангелієвський, слово Наперсника: «Бог є любов». Любов є світовою силою, що рухає всім світовим життям, проявляючи себе в різних тваринах нездоланими потягами і вродженими схильностями; це сам Бог, що діє в світі через Духа Свого Святого. «Бог є любов».

Після всього сказаного зрозуміло, чому Сковорода мав оптимістичний погляд на природу, про який ми згадували раніше. Ті ж дари Божественного Духу в достатку повідомляються і людям і так само виявляються в природних схильностях і устремліннях, які відзначаються іноді нездоланністю; недарма існує приказ: «Бажання гірше неволі». Але людям дарована Богом вільна воля, а це змінює суть справи. Тварини діють внаслідок схильностей і потягів своєї природи; людина ж, маючи вільну волю, може і не коритися своїм природним схильностям і, справді, далеко не завжди їм кориться.

Звідси, за переконанням Сковороди, походить шкода як для суспільства, так і для самого того, хто в житті і діях не йде за вказівками своєї природи. Дари Божественного Духу, що виявляються в добрих природних схильностях людей, відповідають різним потребам і вимогам суспільства. Всяка справа робиться успішно і з користю для себе й інших тоді, коли вона робиться за природною схильністю і природною симпатією; навпаки, не можна чекати успішної і корисної справи від того, хто бореться не з симпатією і нахилом. У такому разі страждає суспільство, якщо це справа суспільна. «Як не шкодити суспільству,— говорить Сковорода,— якщо немає прямої сторонності і невтомної праці? Звідки зродиться праця, якщо немає бажання і старанності? Де ж взяти бажання без природи? Природа є всьому першопочаткова причина і пружина, що сама себе рухає. Вона є мати бажання.

«Особливо шкодять суспільству ті, які займають посади, що не відповідають їхнім природним нахилам. Звичайно, чинять так внаслідок того, що захоплюються «славолюбством і сластолюбством»,— говорить Сковорода,— а також модою і порадами інших, не знаючи і — що часом буває — не намагаючись пізнати себе і свою природу й не роздумуючи про шкоду для суспільства, що йде звідси. «Ще не біда, коли танцює ведмідь, це тільки смішно, а смішно тому, що не сродно і непристойно; але може статися,— говорить Григорій Сковорода,— що «Вовк стає пастухом, ведмідь — монахом, кінь — радником. Це вже не жарт, а біда». Ось де джерело морального і суспільного зла. Але сама природа чинить помсту за порушення її законів і вимог. Ці порушення законів і вимог природи назавжди втрачають той душевний мир і спокій, які складають вище благо людини; замість душевного миру наповнюють їх душу нудьга, незадоволення, смуток тощо.

У цьому ненормальному житті Григорій Сковорода бачить серйозну причину розвитку песимізму серед людей. «Душа (таких людей) нічим не задоволена,— говорить він.— Гидує і становищем, і місцем, де знаходиться... Ганьбить народ свій і звичаї своєї країни. Плямить натуру і нарікає на Бога і на себе гнівається. Те одне втішне, що неможливе, бажане, що проминуло, гідне заздрощів, віддалене. Там тільки добре, де нас немає. Не дивіться на життя таких людей на основі їх зовнішності і судіть про них на цій підставі». «Вони п'ють, їдять, співають і т. д., але в цій незайнятості терплять більш велику і нестерпну нудьгу, ніж ті, хто працює безупинно». Тільки праця постійна і безперервна, праця «без розслаблення», праця за природ-

ною схильністю і симпатією є приємною, корисною, такою, що дає людині душевний мир і спокій, поєднані із задоволенням і доброчесністю. Найважча справа не здається важкою, коли вона робиться за природною схильністю і симпатією. «Дяка Богу за те, що Він потрібне зробив не важким, а важке не потрібним».

Коли самому Григорію Сковороді потрібно було обрати спосіб життя і суспільну діяльність, то він не зразу вирішив це питання. Якщо гадати про це на основі сну, баченого Сковородою і записаного Ковалинським, то можна припустити, що першопочатково він зупинявся на сані священика. Але він бачив, що й тут все споганено людськими вадами. «Сріблολубство з гаманцем тягається, не минаючи і самого священика». Про чернецтво і говорити нічого — не дивлячись на те що він почував схильність до усамітнення, він бачив, що вже сучасне йому чернецтво далеко не відповідало його ідеалові життя ченця. На всі пропозиції і наполегливі прохання, звернені до нього, він відповідав різкою відмовою. Його тягнуло до знань, розумового споглядання, пошуку істини, чому і прагнув до усамітнення, щоб безперешкодно віддаватися читанню і роздуму.

Та ж філософія, яка його так вабила, закликала його до суспільної праці і діяльності. Вона вказувала йому на необхідність практичної діяльності в суспільстві згідно з дарованим йому природним нахилом. І ось ми бачимо його вчителем. Був він і домашнім учителем, що два рази приймав обов'язки і шкільного вчителя, але природа спонукала його перейти на ширшу ниву вчительської діяльності. Пройнявшись діяльністю знаменитого стародавнього філософа Сократа, а також діяльністю християнських апостолів, зокрема діяльністю ап. Павла, він безповоротно вирішив, що, згідно зі спонуканнями своєї природи, повинен послужити Батьківщині своєю просвітницькою діяльністю. Після цього ми бачимо, що він часто залишає усамітнення і переходить з місця на місце для просвітницької діяльності. Він зупиняється і живе протягом деякого часу навіть у таких місцях, які не були йому симпатичними. «Іноді,— говорить Ковалинський,— він жив у кого-небудь, зовсім не люблячи його вад, щоб протягом певного часу, спілкуючись з ним, розмовляючи, розмірковуючи, непомітно спонукати його до пізнання себе, до любові до істини, до відвернення від зла і життєвим прикладом змусити любити доброчесність».

Під час усамітнення він віддавався не тільки розумовому спогляданню, а слідував тій самій меті служіння суспільству. Тут він письмово викладав і розвивав думки, про які розмовляв усно. Результатом цього і були ті твори, які він

пускав в обіг між своїми друзями. Основними предметами його усних бесід і творів були релігія і моральність. У царині релігії діяльність його була спрямована, з одного боку, на боротьбу із марновір'ям, а з другого — з атеїзмом та безбожністю. Людину без віри він порівнював з ядовитою твариною в природі, що є дуже шкідливою в суспільстві.

Вся філософія Сковороди була вченням про буття Бога в тісному єднанні його зі світом. «Із марновір'я, — писав він, — народились незгоди, суперечки, секти, міжособна ворожнеча і дивні ручні і словесні війни, дитячі страхи тощо. Немає більш жовчного і більш жорстокого марновір'я, як лютість, народжена сліпим, але ревливим жаром дурного повір'я, коли ця ехидна, віддаючи перевагу безглуздій і поверховій підробці під ласку і любов, з онімілим почуттям людинолюбства гонить свого брата, надихаючи вбивство і тим хоче службу приносити Богові». А в іншому місці він пише: «Немає смертоноснішої для суспільства виразки, як марновір'я: листя лицемірам, маска шахраям, захист неробам, стремено і запал тим, хто недолугий розумом. Воно роз'ятрило милосердну утробу Тита, знищило Єрусалим, зруйнувало Цар-місто, спотворило братньою кров'ю паризькі вулиці, сина на батька озброїло... Марновір'я побивається, якщо хто на південь, а не на схід з ним молиться. Один сердиться, що занурюють, коли хрестять, інший казиться, що обливають водою... Але хто перерахує всі голови марновірного павуччя. Неначе Бог — варвар, щоб через дрібниці ворогувати». Таким чином, Сковорода старався очистити, підняти й розширити релігійний світогляд своїх співвітчизників, внести і поширити любов у суспільстві, що розривається релігійними суперечками внаслідок невігластва і фанатизму, які підтримуються пристрастями. Те саме і в сфері моралі. З одного боку, Сковорода нарікав на утилітарне спрямування розуму, що розвинулося у XVIII ст. під впливом природничо-наукових досліджень, заглушувало всі вищі моральні запити людського духу і моральні ідеали; з іншого — виступав проти вузького розуміння християнської моралі, що обмежується нерідко тільки виконанням церковної обрядності.

Особливо суворому викриттю піддавалися в нього лицеміри. «Вони, — пише він, — мавпи справжньої святості. Вони довго моляться в костьолах, безперервно псалтир бубнять, будують церкви і оснащують. З лиця святі, а в серці всі беззаконні: сріблολюбці, честолюбці, сластолюбці, ласкателі, звідники, немилосердні, раді злу сусідському, бачать у прибутках своє благочестя, цілують щодня заповіді Господа і продають їх за алтин. О, смердючі гроби! Немає від цього

злішого у всьому світі. Спустощення церквам, церкви коливання, зваба для Божих обранців». На протизагу цьому він вказував на справжню святість стародавніх християнських сподвижників і говорив: «Уникай наговору, обніми самотність, люби бідність, цілуй ціломудрість, дружи з терпінням, поєднайся зі смиренням» і т. д.; вказував на життя апостолів, на їхні страждання і героїське серце; нарешті, вказував навіть на поганів, зокрема — на римлян, у яких нерідко можна було знайти приклади високої моральності.

Вказуючи на останніх, тобто поганів, Сковорода бажав знищити той забобон, що у поганів не могло бути справжньої моральності, і тим самим розширити світогляд своїх співвітчизників і в царині моральній, як це робив він у царині релігії, будучи проповідником загальнолюдського морального ідеалу. Діяльність, спрямовану на поліпшення моралі своїх співвітчизників, Сковорода вважав найбільшим прямим своїм обов'язком і навіть вищим покликанням. «Навчатися і спільно навчати братів добродійності, як це зверху було мені заповідано, — це моя єдина доля, і кінець, і квіт, і плід життя, і заспокоєння праці». В якому сенсі він розумів це вище покликання, пояснено було нами раніше: це природний дар, природна схильність як божественний дар. В одному листі до протопопа Заліського він пише: «Зігрілось серце моє і в повчанні моему загоряється вогонь, бо те, що я кажу, я кажу від повноти серця і не для того тільки, щоб говорити. Я промовчав би все життя, коли б мінерва моя (природна схильність) не звеліла мені говорити, і якщо наговорив, то від повноти серця наговорив багато: *amore recipiendum est, quod amore donature*» *.

Закінчу промову свою тим, чим почав. Г. С. Сковорода був справжнім філософом, точніше — філософом у класичному розумінні; філософом, що втілює в собі єдність думки і життя. Як філософ і спостерігач природи він зрозумів справжній сенс життя; розумів, що без прагнення і діяльності немає життя; без праці немає справжніх задоволень — чи буде та праця розумовою, чи буде вона полягати у виконанні морального обов'язку в суспільстві, чи буде працею фізичною; душевний мир і спокій, з'єднані із задоволенням і добротою як вищим благом, котрого людина може досягти в цьому житті, здобуваються тільки шляхом безперервної праці, «без розслаблення». Як справжній філософ Г. С. Сковорода жив у згоді з переконанням, тому життя його було безперервно працею і подвигом. Гідний для нас усіх приклад — Григорій Савич Сковорода!

* Те, що з любов'ю дається, повинне з любов'ю віддаватися (лат.).

З ІСТОРІЇ ЗАСНУВАННЯ ПЕРЕЯСЛАВСЬКОГО КОЛЕГІУМУ

У статті розглядається історія заснування Переяславського колегіуму, в якому викладав Г. С. Сковорода.

Переяславська земля з давніх давен славиться любов'ю до освіти. І хоча в ті далекі часи релігійна догматика часто панувала над системою навчання — вона не могла заглушити бажання людей Переяславщини здобувати знання.

Після відомої Ради 1654 р., коли було проголошено приєднання України до Росії, переяславські козаки та міщани, крім інших вимог, внесли до документів Ради пункт про відкриття у Переяславі вищого освітнього закладу. Ця мрія була здійснена аж у 30-х роках XVIII ст. після утворення окремої Переяславської єпархії 1733 р. з ініціативи єпископа Арсенія Берла, котрий уславився активною просвітницькою діяльністю.

Подібно до знаменитого Петра Могили (1596—1647 рр., засновник Київської академії) єпископ Арсеній Берло багато зробив, щоб просвітити «світом вчення» рідний Переяславський край, у якому народився і виховався.

Арсеній (світське ім'я Андрій) був сином Івана Берла — полкового переяславського судді і другої його дружини Тетяни Щуровської. Про походження роду Берлів на основі документів, які збереглися, можна сказати небагато. Коли наприкінці XVIII ст., після знищення Запорізької Січі, малоросійським козацьким старшинам указом імператриці Катерини II було дозволено прирівнюватися в правах до дворян, то й нащадки переяславського полкового судді І. Берла, переходячи з козацького війська на службу в «дворянські полки», у своєму клопотанні про зарахування їх роду до дворян повідомляють таке: «Коли король Польський і Угорський Владислав Ягеллович війну проводив із Портою Турецькою за султана Амурата в 1440 р., з армією своєю польською та угорською, до якої приєднався й володар Волоський Тимша з військом своїм, якого було 15 тисяч, і дійшов король з тим військом під Белград. Про що султан турецький довідався і, зібравши понад 100 тисяч війська, напав на короля й розбив його військо. Але один із війська волоського, воїн, вискочивши, оборонив короля, не давши його вбити, і хоча раненого, довів до королівського возу. За це Владислав Ягеллович на відзнаку вдячності подарував йому золоте берло (скіпетр), і відтоді і прізвисьце дане йому Берло. Герб Берлів: на полі білому на щиті [зображе-

на] зуброва голова чорна, у ніздрях — золоте кільце, між рогами зірка золота, через хельм, вище зірки навкіс — золоте берло, на хельмі — корона, на короні — три пір'їни страусові».

Іван Берло породичався з відомими українськими родами. Так, перша дружина Берла була родичкою першої дружини Богдана Хмельницького Ганни Сомківни і сестрою двоюрідного брата Юрія Хмельницького. Старший син Івана Василь — онук Сомка, одружився з Настасією Іванівною Сулимою. Федір Сулима, дід Настасії Іванівни, віддав дочку за одного із синів гетьмана Самойловича, а син Федора — Іван, який був спочатку Вороньківським сотником, а потім генеральним хорунжим, одружився з дочкою колишнього переяславського полковника Леонтія Полуботка. У зв'язку з одруженням Василя Берла з племінницею Полуботка, Берли поріднилися із сім'єю Марковичів.

Властолюбна гетьманша Настасія Марківна Скоропадська, в якій не було синів, опікувалася родичем своїм Яковом Марковичем, сином старшого брата Андрія. Гетьманша потурбувалася знайти своєму родичеві багату дружину. А оскільки Павло Полуботок належав до числа найбагатших людей України, то Скоропадська одружила його на дочці Полуботка. Таким чином, Василь Берло і Яків Маркович були одружені з двоюрідними сестрами. Яків був одним із найулюбленіших учнів Феофана Прокоповича. Багато років Феофан дружив із Яковом Марковичем і постійно з ним листувався, знайомлячи його зі своїми науковими працями. Знаючи про дружні відносини Прокоповича з Яковом Марковичем і кривність Якова Марковича з Василем і Арсенієм Берлами, які також навчались разом з Яковом у Києво-Могилянській академії, можна зрозуміти, яким чином Феофан міг пізнати Арсенія та оцінити його здібності.

Рік народження Арсенія Берла не відомий, та можна вважати, що народився він наприкінці 70-х або на початку 80-х років XVII ст. у селі Панфілак. Його батько володів значною частиною Переяславщини із селами Жереб'ятин, Рогозів, Старе, Панфіли та ін.

Освіту Арсеній здобував у Києво-Могилянській академії, а закінчив її у Львові. Після повернення зі Львова він став ченцем Києво-Печерської лаври, де розпочав службу на посаді трапезного. Пізніше недовгий час викладав в Академії в класі граматики, а незабаром був обраний професором граматики за ректорства Феофана Прокоповича. 1717 р. Арсеній призначається архідияконом Київської митрополії за митрополита Йоасафа Кроковського. 1722 р. на

пропозицію Феофана Прокоповича Арсеній Берло був введений в чин архімандрита Києво-Межигірського монастиря. У цьому чині Берло перебував до 1729 р. Подальшій кар'єрі Арсенія сприяв Прокопович — перша людина в Синоді. В цьому ж році за указом Синоду він призначається до Могильова завідувати єпископською кафедрою. Але моголівське духовництво вороже поставилося до єпископа з України, оскільки Білорусія в той час входила ще до складу Польщі і Синод не мав великого впливу в ній, як це було значно пізніше при Катерині II. Тому Арсенію довелося зазнати значних переслідувань з боку шляхти, що й спонукало його звернутися з проською про повернення до Росії. Знову ж таки за допомогою Прокоповича прохання Арсенія Берла було вдоволене, й на початку січня 1733 р. він повернувся до Петербурга, де одержав призначення в Переяславську єпархію. Але Арсеній ще більше, як півроку залишався в Санкт-Петербурзі, де в липні брав участь у похоронах сестри імператриці Катерини Іванівни, принцеси Мекленбург-Шверинської.

У цьому ж місяці він приїхав до Переяслава, де проживали його рідня та близькі люди. На цей час у Переяславській єпархії нараховувалося 165 церков, 4 монастирі (3 чоловічі і 1 жіночий), 653 особи духовного чину (всього 47 056 чоловіків і 52 617 жінок православного віросповідання).

Ще в Петербурзі Арсеній Берло потурбувався про те, щоб не бути в залежності від київського архієпископа. 31 серпня Синод видав Берлові грамоту, в якій Переяславська єпархія визначалася самостійною і з цього часу підлягала тільки Синодові. Арсеній одержав подвійний титул «єпископа переяславського і бориспільського».

До Переяслава Берло прибув 9 листопада 1733 р. Його діяльність співпала з царюванням імператриці Анни Іванівни. Уряд імператриці, що складався з іноземців, залишив сумну спадщину у вітчизняній історії, яка за ім'ям першого міністра називається «біроновщиною». Це був час активної діяльності тайної канцелярії з доносами, розслідуваннями, нелюдськими допитами і стратами. При дворі розквітали самодурство, аморальність, користолюбство. Духівництво було налякане цілою низкою скандальних процесів. У різних верствах суспільства і в народних масах це все викликало невдоволення. Старі засади життя були розхитані реформами, нові ж приживались повільно і непослідовно, тому освіта просувалася вперед із великими труднощами. В таку суперечливу, перехідну епоху і для України і для Росії, коли здійснювалась ламка старого ладу і загострю-

валась боротьба різних класів суспільства, почав свою єпископську діяльність у Переяславі Арсеній Берло.

Водночас уряд Анни Іванівни турбувався за розвиток духовної освіти. 24 січня 1738 р. Синодом був виданий указ про те, щоб «учредить во всех епархиях и в пристойных местах училище по Духовному регламенту, для обучения в них учеников священного чина и церковного причту детей на славяно-латинском языке грамоте, а потом грамматике, риторике и др. высшим наукам»¹.

Натхнений цим указом, Арсеній з великою енергією приступив до будівництва училища в Переяславі. 1737 р. він розпочав збирати у своїй єпархії точні дані про кількість дітей, які навчались у Київській академії і могли б увійти до складу проєктованого колегіуму.

Місце для колегіуму було відведено на території Вознесенського монастиря.

За проханням Арсенія настоятель Печерської лаври Іларіон Негребецький пожертвував на зведення будинку 4 хати біля Переяслава. Для їх перевезення потрібно було 50 возів. Турбуючись про це, Арсеній писав у червні 1738 р. золотоніському протопопові: «Маємо намір ми сього літа при будинку нашому заснувати училище, на яке, на вимогу нашу, Іларіон Негребецький Києво-Печерської лаври архімандрит з братією зволив подарувати чотири хати, за річкою [Трубежем] стоячі, які хати кафедри нашої незабаром були б перевезені, зі всієї єпархії нашої. Визначили ми, що вистачить возів 50. За виданим від нас розпорядженням у протопопії своєї золотоніської зроби ласку, всечесність твоя, возів однокінних вислать п'ятнадцять, прислати до кафедри для перевезення цих хат на число сього липня 10 обов'язково, зібравши тієї вози безневинно: в одного священика віз, в іншого — коня, а від третього — хто до возу людину призначить. Та старанність до цього проявить, [щоб] були б вози добрі і коні добрі, бо як загальна потреба, а не наша особиста архієрейська, так зі всієї громади вседопомага та будівництво зазначених шкіл бути повинне. У тих же училищах, як дасть Бог завести, священикові та церковнопаламарські діти святого вчення мають навчатися, що буде на велику славу і хвалу імені Божого, на користь же батьківщини»².

Хати були перевезені в липні, і зразу ж розпочалося будівництво навчального корпусу. В липні 1738 р. Арсеній Берло розіслав накази, щоб духовництво — мешканці Переяславщини — посиляло дітей на навчання. Але відкрити колегіум вчасно, як бажав цього єпископ, не вдалося — будівництво закінчили тільки у вересні.

22 вересня Арсеній розіслав на протопопію наказ, в якому повідомляв духовництво, що навчальний заклад уже побудований, але потрібно ще «всередині вичистивши, землю обсіяти і навколо стіни і зверху стелі глиною обмазати та і подібне, що паства підкаже, довести до порядку належиться». Відкриття колегіуму було відкладене на жовтень 1738 р., як видно з наступного наказу Арсенія золотоніського протопопові від 11 вересня: «У побудованих при будинку вашому архієрейському училищах повинне бути цього року започатковане навчання — фари та інфіми, граматика, для яких навчання вже й навчителі установлені... а дасть Бог наступного жовтня на друге число обов'язково присилати всій єпархії нашій переяславській, а хто має синів своїх повинні під страхом за ненаправлення непоблажливим штрафом і покаранням»³.

2 жовтня навчальний заклад був впорядкований, і розпочалося навчання. Про це свідчить наказ від 6 листопада 1738 р., що «учні, які зібралися, вже навчаються».

Навчально-виховна організація в колегіумі була та сама, що і в Києво-Могилянській академії. Тут відкриті 6 класів: 2 — граматики і клас піітики, риторики, філософії і богослов'я. Курс навчання тривав 6 років.

Граматичні класи. Перший клас — фара (або аналогія), по суті, був підготовчим, але приймали сюди учнів уже з певним набутком знань. У наступних трьох граматичних класах — інфімі, граматиці, синтексими — вони опановували слов'янську, латинську, українську книжну (руську), грецьку та польську мови, а також арифметику й геометрію, нотний спів, катехізис. Певна увага приділялась літературі, особливо класичній римській і грецькій, частково християнській, знайомили також із світовою літературою. Особлива увага надавалась вивченню латинської мови, оскільки курси філософії, поетики, риторики, богослов'я зикладались латиною. Студенти заучували латинські тексти напам'ять, робили усні і письмові переклади, вправи. Письмові вправи поділялися на шкільні (екзерциції) і домашні (окупації). Шкільні перевіряв одразу вчитель. Домашні для першого контролю учні здавали аудиторам, які обирались з кращих учнів для перевірки виконаних уроків.

У спеціальних зошитах-нотатках аудитори ставили оцінки залежно від рівня знань: «знає, не знає», «помилився», «не весь урок знає», «зовсім не знає», «не здавав уроку». Потім з відміткою учнівські зошити здавались учителеві. А у відомості знання учнів оцінювались такими відмітками: «надійний», «гострого розуму», «тупий», «ясного розуму, але не стриманий».

З метою більш швидкого опанування латинської мови учнів зобов'язували розмовляти з наставниками і між собою не тільки на уроках, а й вдома і в бурсі латиною. Це правило було записано в інструкції колегіуму і його потрібно було постійно виконувати. Значна увага приділялась грецькій мові. Її знання давало доступ до однієї з найбільш багатих скарбниць світової культури. Крім того, вона мала практичне застосування при вивченні богословських джерел. Після граматичних класів вивчали піітику (один рік), риторiku (один рік), філософію, богослов'я. Піітика розглядалась як мистецтво складати вірші. У класі піітики студентів спочатку знайомили із загальними правилами складання віршів — до 30 видів класичних і середньовічних жанрів (епопея, комедія, трагедія дидактична, сатирична поезія тощо). Найбільшу увагу студенти приділяли ліричним видам поезії — кантам, елегіям, вітальним і частково драматичним віршам, які часто практично застосовувались в житті. Вірші складались на честь знатних осіб на громадські, церковні та академічні свята, іменини, похорони викладачів, громадських і військових діячів, товаришів-студентів та ін.

Після піітики читався курс риторики — найпопулярнішого предмету в Академії. У класі риторики студенти навчалися складати промови як загального характеру, так і певного призначення, — найчастіше панегіричні та судові, а крім того, писати листи: поздоровчі, вітальні, вдячні, прохальні.

Велика увага в академічних поетиках і риториках надавалась творам римських і грецьких класиків, а також італійських авторів доби Відродження — Гомера, Горація, Овідія, Езопа, Арістотеля, Вергілія, Цицерона, Сенеки, Петрарки, Данте та ін.

У колегіумі викладались елементи медицини, що давало можливість зацікавити студентів до лікарської діяльності. З цією метою складались медичні посібники, які пояснювали, як лікувати ту чи іншу хворобу. Тому в бібліотеці колегіуму були не тільки твори античних письменників, філософів, представників нової філософії, таких, як Ф. Бекон, Декарт, Гассенді, Пуфендорф, Вольф, а й книжки з медицини та природознавства.

У якому стані був Переяславський колегіум у перший навчальний рік — з осені 1738 до літа 1739 р., свідчать повідомлення єпископа Арсенія Берла від 5 липня 1739 р.: «Через брак при будинку архієрейському переяславському навчителів — ченців, а також і світських людей, змушений призначити в навчителі світських трьох священників, чес-

них, що вивчилися богослов'ю, які на особливому моему трактаті будуть отримуватися і консоліацією забезпечені, і з задоволенням посаду свою учительську виконують»⁴.

Першими вчителями Переяславського колегіуму були, як щойно згадувалося, священники. Із повідомлення Арсенія Синодові видно, що в першому навчальному році в колегіумі було 110 учнів, яких по класах розподілили так: у фари — 30, в інфимі — 27, у граматичі — 11, синтаксими — 24, в піїтиці — 6, у риторичі — 12.

Окрім дітей священників, на навчання були зараховані діти інших станів чисельністю 45 осіб. До колегіуму приїжджали навчатися з різних міст — Ніжина, Глухова, Любича, Конотопа, Сум, Києва, Чернігова. У зв'язку з цим Переяславський колегіум став одним із значних просвітницьких центрів в Україні. З архівних документів Вознесенського монастиря видно, що Арсеній, побудувавши навчальний заклад, потурбувався і про будівництво приміщення для студентів, вихідців із бідних сімей. Це приміщення називалося бурсою і було розташоване окремо від монастиря. На утримання бурси Арсенієм були встановлені внески з духовенства грошима і хлібом. Для відання господарською частиною бурси і колегіуму ним була введена також посада «прокурора» і наглядача.

Іжа семінаристів була жалюгідною: м'яса вони ніколи не одержували, а на обід подавали рідкий борщ або кондюр — куліш із води й пшона. Система виховання характеризувалася великою жорстокістю. Перевірка пройденного матеріалу проводилася в суботу. Перша помилка при відповіді прощалася, за другу робили зауваження, за третю били лінійкою або різками. Такі суботи називалися «суботніми розправами».

У синодальному архіві є шість донесень переяславської єпархіальної влади, з яких видно, що кількість учнів збільшувалася з кожним роком.

Колегіум був заснований для підготовки священників, тому до нього приймали лише дітей духовництва. Але з повідомлення Арсенія видно, що вже в перші і наступні роки існування колегіуму сюди поступали й діти козацької старшини, і козаків, і селянства, і ремісників. Про це можна довідатися з «відомості про учнів усіх шкіл колегії Переяславської», яка додається до опису міста Переяслава 1767 р. Із цієї відомості видно, що в колегіумі 1766 р. із 122 учнів було 67 синів священників, 8 — сини дяків, 7 — шляхтичів з Польщі, 20 — синів козацької старшини, 9 — синів козаків і 11 — синів простого народу.

За 10 з половиною років на кафедрі єпископ Арсеній

Берло багато зробив для процвітання колегіуму. Переяслав стає центром культури Лівобережної України. Переяславський колегіум мав своєю метою готувати захисників від наступу католицизму на Правобережжя, поборників вільного розвитку українського народу, за визволення українських земель від польсько-шляхетської колонізації. Цю важливу місію колегіум виконував до кінця XVIII ст.

За архівними документами, переяславський навчальний заклад називався то латинськими школами, то слов'яно-латинським училищем. Трапляється й назва «Берліанська колегія» за іменем його засновника Арсенія Берла.

По смерті Арсенія (1744 р.) представники переяславського духовництва запрошували до себе на посаду єпископа Тимофія Щербацького (згодом митрополита Київського, Московського), але Синодом був призначений Никодим Срібницький, за походженням українець. Навчався він у Київській академії, по закінченні якої прийняв чернецтво.

Спочатку Срібницький керував Іпатіївським монастирем, а в 1736 р. переведений на посаду настоятеля московського Новоспаського монастиря, водночас він був і членом Синоду. 1738 р. висвячується на єпископа Чернігівського, а 1740 р. його було призначено митрополитом Тобольським і Сибірським, та на його прохання це призначення було скасоване, і він залишився тимчасово в Москві при Архангельському соборі.

1742 р. за велінням імператриці Єлизавети Петрівни Срібницький був призначений першим єпископом щойно відкритої Санкт-Петербурзької єпархії і водночас повинен був керувати Олександрівським монастирем. Він був нагороджений орденом св. Олександра Невського. Та Никодим віддав перевагу службі не в Петербурзі, а на Батьківщині. 2 лютого 1745 р. за особистим бажанням його було переведено на кафедру Переяслава. Це був жорстокий, владний церковний діяч. Енергійно захищаючи духовництво від втручання в його справи світських осіб, стійко відстоював його інтереси.

1748 р. в монастирі спалахнула сильна пожежа, від якої постраждали колегіальні класи, дзвіниця кафедральної цегляної церкви, верхи, келії архиєрейські зі всіма будівлями, усі келії братські, багато майна монастирського. Никодим почав енергійно поновлювати монастирські будівлі і шукати місця для нового приміщення колегіуму й приступив до побудови нового учбового будинку, суміжного з кафедральним собором, який був власністю С. Мировича.

1751 р. Н. Срібницький помер. Новий будинок колегіуму добудував наступник Никодима Іван Козлович. Освіту він

здобув у Київській академії, яку закінчив 1731 р. 1738—1741 рр. викладав в Академії граматику, синтаксису, риторику, а 1741 р. був переведений проректором і вчителем філософії в Московську слов'яно-греко-латинську академію. Із 1745 р. викладав у ній богослов'я, а 1748 р. був призначений ректором цієї Академії. Призначення в Переяслав єпископ І. Козлович одержав 1753 р. і зразу ж на свої заощадження спорудив нову кам'яну будівлю під залізною покрівлею, на той час дуже коштовну і настільки міцну, що вона простояла до наших днів. Колегіум-одноповерхова витягнута споруда з чотирма великими класними кімнатами, вестибюлем, бібліотекою. Дуже цікавим є вирішення порталів над входами. Середній — простий і скромний, портали бокових входів мають багате ліплення із символічними зображеннями наук, які вивчались у старших класах. На дверях — малюнки. На перших вони присвячуються двом класам граматики: мудрець із долотом і молотком обтесує пень у вишколеного учня з книгами під рукою. На других — малюнок, присвячений піїтикам і риторикам. Зображені криниця з коловоротом і два відра. Одне, порожнє, опускається в криницю, а друге піднімається звідти, наповнене водою так, що вона аж виливається через звідня. На третіх дверях малюнок присвячений філософам і богословам: зображений орел із розпростертими крилами, що в польоті прориває темряву і летить до сонця.

Стіни колегіуму масивні, товщиною більше метра. Вікна низькі, напівовальної форми, врізані в склепіння. У стінах є ніші, які використовувались для зберігання посібників. Для приїжджих бідних студентів єпископ Козлович побудував новий гуртожиток, а сини заможної козацької старшини і багатого духовництва квартирували окремо, наймаючи житло в переяславських міщан. Вчителі жили в окремих приміщеннях-келіях.

Після Івана Козловича залишилися його твори «Слово на 27 юня 1742 р., произнесенное в присутствии императрицы Елизаветы», «Философия, изложенная по Аристотелю с добавлением этики» и «Курс риторики с прибавлением введения в философию».

Наступником Івана Козловича був єпископ Гервасій (Григорій Лінцевський), який народився у сім'ї священика в Жулянах наприкінці XVII ст., а помер 1769 р. Освіту одержав у Київській академії, яку закінчив 1727 р. По її закінченні прийняв чернецтво і був учителем синтаксису та піїтики з 1735 по 1742 р. Гервасій був намісником Києво-Михайлівського монастиря, 1742 р. Київським архієпископом Рафаїлом Заборовським Синоду був запропонований

на посаду архімандрита Пекінського і Стрітинського монастиря та керівника пекінської місії.

Після 10-річної служби в Пекіні Гервасій одержав дозвіл повернутися до Росії. 20 квітня 1757 р., згідно з указом імператриці Єлизавети, Гервасій призначається єпископом Переяслава. Перебуваючи на цій кафедрі (1757—1769), Гервасій у 1763/64 навчальному році запроваджує вивчення німецької мови. 1764 р. єпископ видає розпорядження, щоб студентів, «які до навчання схоластичної латинської мови визначаються нездатними», навчали «чесного ремесла тваринництва, аптекарства, столярства та інших подібних», тому було дозволено, щоб вони після навчання цих ремесел «мали право в духовному чині церковне місце прийняти»⁵.

Особливо в колегіумі цінувалось іконописання. Мистецтво іконопису заохочувалось і наступниками Гервасія. Більш здібних студентів по закінченні класу риторики єпископ Гервасій відправляє доучуватись у класах філософії і богослов'я до Києва та Чернігова, надаючи їм матеріальну підтримку.

По смерті Гервасія переяславську кафедру посів єпископ Йов Базилевич (1723—1776). Народився він у сім'ї священика с. Боромля Охтирського повіту Харківської губернії. Освіту здобув у Харківському колегіумі. По його закінченні одержав чин ієрєрєнця і там-таки був учителем і префектом. 1763 р. він — ректор колегіуму і архімандрит Харківського училищного монастиря. А 1770 р. Йов був переведений настоятелем Курязького Знаменського Богородицького монастиря. Тут він відновив слов'яно-латинську школу. У цьому ж році Йов одержав друге призначення на переяславську кафедру. Із самого початку своєї діяльності Йов з особливою увагою поставився до колегіуму.

17 вересня 1773 р. він відкрив новий клас філософії. Поліпшив матеріальний стан як вчителів, так і вихованців. По смерті єпископа залишилась бібліотека із 85 книг грецькою, латинською, єврейською і російською мовами.

Після Йова єпископом переяславським був призначений Іларіон Кіндратівський (помер 1799 р.). Народився він у містечку Воронежі Глухівського повіту Чернігівської губернії. Освіту здобув у Київській академії. По її закінченні працював у Києво-Печерській лаврі керуючим канцелярією.

1768 р., займаючись лаврськими справами, відвідав Глухів, де сподобався генерал-губернаторові графові П. А. Рум'янцеву. 1769 р. він одержав від Рум'янцева запрошення зайняти посаду священика армії, яка воювала проти турків, і одночасно виконувати обов'язки духовника графа.

1773 р. Іларіон був призначений архімандритом Києво-Межигірського монастиря, а 1775 р. переведений настоятелем Троїцько-Колязинського монастиря Тверської єпархії. 1776 р. він призначений єпископом переяславським.

1782 р. єпископ Іларіон написав до Синоду прохання про перебудову колегіуму, в якому просив дозволу, щоб до головного будинку зробити прибудову ще одного класу для навчання богослов'я. Синод дозволив, і в листопаді 1783 р. єпископ закінчив будівництво.

Після перебудови, проведеної єпископом 1782—1783 рр., стан колегіуму мав такий вигляд: головний корпус був «будівлею цегляною на один поверх і шість класних покоїв і сьомий невеличкий для бібліотеки, — накритий бляхою. Бурса — окремих студентський будинок поза стінами монастирськими, будівля дерев'яна, на вісім невеликих житлових покоїв для студентів, — при цьому окрема кухня, і два амбари. Будинок бурси обгороджений був дерев'яним парканом»⁶.

Склад учителів продовжував поповнюватись, як і в попередні роки, за рахунок кращих випускників Київської академії. Тут працювали відомі просвітники: І. Козачинський, І. Леванда, Г. Сковорода.

І. В. Леванда (1734—1811) народився у сім'ї бідного київського шевця. Незнатне походження не було, як відомо, перешкодою до вступу до Київської академії. Іван Леванда поступив до Академії 1748 р., у свої 14 років, і закінчив її 1760 р. 26-річним парубком. Навчався він за митрополитів Сильвестра Ляскоронського, Георгія Кониського і префекта Самуїла Миславського. При своїх багатих здібностях і жвавому та симпатичному характері Леванда добре встигав у науках, був улюбленцем учителів і товаришів. Показна зовнішність юнака, звучний голос, жвавість, веселість і оригінальність думок справляли велике враження на всіх, хто стикався з ним. По закінченні Академії Леванда був призначений учителем риторики в Переяславський колегіум. 1762 р. він був в Академії магістром класу граматики, а 1763 р. призначається священником Києво-Подільсько-Успенського собору. Служив там 23 роки, і майже п'ять років — в чині протоєрея Софіївського собору. 1767 р. у Києві була Катерина II і нагородила його хрестом на червоній стрічці.

В історії Переяславського колегіуму чільне місце посідав і Г. С. Сковорода. Період перебування на Переяславщині — важливий етап в житті Г. Сковороди. Він став початком творчого пошуку, серйозним випробуванням стійкості власних переконань і твердості характеру. За шість

років, прожитих на Переяславщині, Сковорода написав чимало літературних творів, в основному віршів. Вони відзначаються глибиною, оригінальністю думок і музичністю. Коли з-під його пера лягли на папір знамениті рядки «Всякому городу нрав і права» та оригінальні «Рассуждения о поэзии...», єпископ поставив перед «єретиком» вимогу негайно відректись від особистих переконань, а за непокору звільнив Сковороду з посади вчителя.

Який же вид діяльності обирали собі вихованці Переяславського колегіуму по його закінченні? Треба сказати, що далеко не всі йшли у священники. Багато з них вступали на цивільну службу, посідали різні посади в козацьких полках і канцеляріях, а деякі продовжували навчання в Київській академії.

Із 50-х років XVIII ст. особливо посилилося прагнення студентів до вивчення медичних наук. 1754 р. був перший набір із бурсаків українських семінарій, в тому числі з Переяславського колегіуму, для навчання медицині. 1761 р. до Переяслава прибув професор і дивізійний лікар Полетика «для набору в медико-хірургію та фармацію» бурсаків. Є цікаві документи від 7 лютого 1774 р., які повідомляють, що «постійно з'являються з Переяславського училища студенти і просять відпустити їх до Петербурга і Москви для вивчення там медичних та інших наук».

Переяславський колегіум дав початкову освіту багатьом цікавим і видатним особам. До них належить Михайло Матвійович Херасков (1733 — 1807) — письменник і поет. Народився 25 жовтня 1733 р. в Переяславі, навчався в колегіумі, потім у Петербурзі. Ще кадетом Херасков розпочав під керівництвом Сумарокова писати статті, які потім друкувались у «Ежемесячных сочинениях». Був у близьких стосунках із Новиковим, Жуковським, Тургеневим. Це ж можна сказати й про Ілька Федоровича Тимківського — професора і письменника (1772—1853). Навчався у колегіумі, а згодом — у Київській академії і Московському університеті. Був ректором Харківського університету. Хома Трохимович Тихорський (1713—1814) — медик, член Санкт-Петербурзької академії наук і Методико-хірургічної академії. Навчався в Переяславському колегіумі, Київській академії. У Лейдені здобув звання доктора медицини.

Після закриття Переяслав-Бориспільської єпархії в 1785 р. частина педагогічного складу і учнів колегіуму була переведена до щойно відкритої Новгород-Сіверської семінарії. У Переяславі закрилися старші класи — богослов'я та філософії. У зв'язку із цим колегіум втратив характер середньо-вищого учбового закладу, зробився приписним до

Київської академії училищем. Так було до кінця XVIII ст. 1799 р. єпископ Сильвестр Лебединський відновив клас філософії, а 1800 р. — і богослов'я.

1817 р. здійснилася перебудова колегіуму. Молодші класи були відокремлені від колегіуму і склали духовне училище. Ректором призначили інспектора колегіуму протоієрея Йосипа Козачківського.

1862 р. колегіум перевели до Полтави.

У даний час у Переяславському колегіумі розміщений меморіальний музей видатного українського філософа, просвітителя і поета Г. С. Сковороди. Експозиція музею відтворює історію колегіуму, життя й творчість Г. С. Сковороди на Переяславщині.

¹ Левицкий П. Прошлое переяславского духовного училища // Киев. старина. — 1889. — Февр. — С. 23.

² Лазаревский А. Из семейной хроники Берлов // Там само. — Янв. — С. 114.

³ Там само. — С. 115.

⁴ Пархоменко. Очерки истории Переяславско-Бориспольской епархии. — Полтава, 1908. — С. 72—73.

⁵ Там само. — С. 77.

⁶ Там само. — С. 83.

ДО БІОГРАФІЇ Г. С. СКОВОРОДИ

Метод дослідження спадщини того чи іншого філософа значно зумовлюється особливостями індивідуальної особи мислителя, стилем його життя та творчості. Деколи достатнім виявляється вивчення текстів творів поза звертанням до біографічного «портрета» автора; більше того, до історико-філософського дослідження залучаються і так звані «анонімні» тексти, повноцінність яких з точки зору їх філософського наповнення не викликає сумніву. Інколи можна простежити досить серйозну історико-філософську традицію розглядання філософських концепцій мислителів за допомогою ретроспективних фактів із їх біографії.

Можна, мабуть, назвати лише декілька персоналій у світовій історії філософії, для опанування спадщини яких «біографічно-особистісний» підхід є органічно необхідним. Творчий універсум Г. С. Сковороди є саме такою ідейно-життєбудівною цілісністю, в якій біографія мислителя стає розгорнутим продовженням основних ідей його творів, а твори — ключем до розуміння його життя.

Сама постать Сковороди овіяна легендами. Тим більше цінним для нас стає кожне новознайдене свідчення щодо

його портрета. В пропонованій статті досліджується зв'язок Г. С. Сковороди з його російськими друзями.

У місті Острогозьку жив один із кореспондентів Сковороди — художник Я. І. Довганський. Він не тільки листувався із Сковородою, підтримуючи дружні стосунки із філософом, а й гостро відчував потребу в обміні думками з мислителем. Вважається, що «люб'язний приятель Я. І. Довганський, у листах до якого Сковорода тлумачить біблійні оповіді, був, імовірно, одним із прототипів співрозмовників у філософських діалогах Сковороди 70-х років. У листах до Довганського Сковорода виказує своє ставлення до діалогічної форми філософствування, а також розкривається перед нами як людина надзвичайно демократичних поглядів. «Разговор есть сообщение мыслей и будто взаимное сердцу лобызание; соль и свѣт компаний — союз совершенства. Но как невозможно плодоносного саду сообщить друг другу без зерн или вѣтвей, так нельзя мыслей в душу приятельскую занести, и перевести, и размножить, развѣ чрез зерно или глаголемого, или на бумагах начертаемого слова».

Зацікавленим було листування Сковороди й з іншим його острогозьким приятелем, колезьким регістратором А. Панковим, про що свідчить один із листів до останнього. Ймовірно, що вплив Сковороди на родину Панкова був досить великий. Так, один із синів Панкова, Іван, навчався у Харківському колегіумі, по закінченні якого викладав філософію. Він був одним із тих, хто сприяв поширенню популярності Сковороди на Острогожчині.

Близькі, приятельські стосунки склалися у Сковороди й із родиною Тевяшових, глава якої С. І. Тевяшов був останнім полковником Острогозького козачого полку. В цій родині дуже любили Сковороду. У сімдесяті роки мандрівний філософ подовгу гостював у С. І. Тевяшова в Острогозькій губернії, яка входила тоді до складу Слобідської України. Перший раз він перебував у Тевяшова приблизно 8 місяців: з початку зими 1771 р. і до середини серпня 1772 р. Це був дуже плідний період у творчості Г. С. Сковороди. Перебування в гостинному Острогозьку серед ерудованих співбесідників, звичайно, певним чином сприяло творчому саморозкриттю мислителя. Тільки весною і літом 1772 р. ним було написано шість діалогів, що становить майже п'яту частину творчої спадщини мислителя. Вдруге Г. С. Сковорода перебував в Острогозьку з осені 1775 р. по квітень 1776 р. Саме тут він закінчує «Ікону Алквіадську» («Ізраїльський змії») — один із найбільш «герметичних» творів Сковороди, який із присвятою був подарований С. І. Тевя-

шову⁴. У листі, що супроводжував твір, філософ пише: «...вашему высокоородию подношу книжечку — примечание мое не только для любопытства, сколько ради засвидетельствования благородного моего сердца за многие милости ваши». Зараз цей рукопис зберігається в Києві, в центральному історичному архіві України.

Перший біограф і учень Сковороди М. І. Ковалинський писав, що той якийсь час жив у Тевяшова в маєтку. Але де саме? Адже дворянській родині Тевяшових належали величезні земельні володіння не тільки в Острогозькій, а й у сусідніх повітах Воронежської губернії.

В результаті довгих пошуків вдалося встановити, що Сковорода жив у селі Таволзькому, приблизно в 10 верстах на схід від Острогозька. Будинок Тевяшових стояв на крейдових кручах в селі Середньовоскресенському, звідки й зараз відкривається живописний краєвид лівобережжя Тихої Сосни. Цей будинок в Середньовоскресенському був своєрідним «заміським помешканням» Тевяшових. Сюди приїжджали їхні рідні, знайомі чиновники з Воронежа. Бував тут і Сковорода, але він намагався бути осторонь від гомінкого товариства і працював переважно в Таволжанці, що поблизу. В той час це було невелике поселення, в якому жили родини українських селян.

Сьогодні цього села вже немає. Жоден із старожилів не може показати місце розташування селища, де перебував український філософ. Але відомо, що воно було в долині річки Тиха Сосна. Крім того, досить імовірно видається припущення, за яким місце розташування нового селища Таволзьке (заснованого в радянські часи) якимось чином пов'язане з місцезнаходженням історичного українського поселення. Неподадалік від сучасного Таволзького та озера з такою самою назвою оране поле, що простяглося понад Тихою Сосною. На цьому клптику землі збереглося узвишся, де досі є рештки цегли, черепків тощо. Гадаємо, що на цьому узвишші більше двохсот років тому стояв панський будинок Тевяшових, в якому працював Г. С. Сковорода.

Філософ гостював і в самому Острогозьку у Тевяшова, був близько знайомий з його родиною. Листувався із сином Тевяшова Володимиром, якому присвятив твір «Кольцо». В листі, що супроводжував твір і присвяту, читаємо: «Почтение мое к... батюшке вашему, усердие мое к вам и доброжелательство к целой фамилии вашей».

Для висвітлення стилю мислення і письма Сковороди досить знаменним є те, що думки та ідеї філософа проходили своєрідну попередню «апробацію» у розмовах із зацікавленими співбесідниками і лише потім набували

текстуальної форми. Співрозмовники і стають персонажами філософських діалогів Сковороди. Саме про це йдеться у листі, що супроводжував «Алфавіт, або Буквар світу», який був присвячений молодому Тевяшову. У творі, зазначає мислитель, «...написано то, что говорено в беседах с здешними приятелями. Они ж и беседующими лицами поставлены».

Багато переказів, легенд і анекдотів про Сковороду пов'язано з Острогожчиною. Один із них, надісланий М. Б. Баталіним, був опублікований у журналі «Москвитянин» за 1849 р. У ньому йдеться про зустріч філософа з єпископом Тихоном III в Острогозьку. Єпископові розповіли про мандрівного просвітника як про диво. І ось Тихон III, зустрівши цю «незвичайну людину», який всілякими засобами уникав зустрічі з ним, запитав: «Чому Ви ніколи не ходите до церкви?» «Якщо Ви бажаєте, я завтра ж піду», — пролунало у відповідь. І наступного дня Сковорода дотримав даного слова.

Одна з легенд про перебування філософа в Острогозьку справила враження на Л. М. Толстого, який порадив своєму особистому секретареві М. М. Гусеву залучити її до нарисів про Сковороду. Ось її короткий зміст.

Сонячного літнього дня до свого маєтку із Воронежа повертався Тевяшов. По дорозі він наздогнав подорожнього, в якому впізнав Сковороду, що прямував до нього в гості. Тевяшов запросив Сковороду до себе, але той відмовився, сказавши що прибуде пішки швидше, ніж його приятель. Тевяшов поїхав далі один. Незабаром налетів вітер, насунулися хмари і пішов дощ. Сковорода сховав одягу в торбину, а коли дощ скінчився, одягнув її і рушив далі. Незабаром він наздогнав Тевяшова, екіпаж якого зламався. Останній був приголомшений, побачивши перед очима Сковороду у сухій одежі. «Я ж казав, що пішки дійду скоріше, ніж Ви доїдете», — відповів на те Сковорода.

Існує ще одна легенда, пов'язана із перебуванням Сковороди в Острогозьку. Єпископ Тихон, вже згаданий нами, зустрівся в Острогозьку зі Сковородою і поцікавився, у чому житті той вбачає найбільше мудрості. «В житті бджіл», — була відповідь Сковороди. Надійшло ще одне запитання Тихона: «А чи не здається Вам, що церква Божа подібна до бджолиного вулика, що так подобається Вам?». «Хіба що тим, що у вулику серед працюючих бджіл теж є трутні», — спокійно відповів Сковорода. «А в чому Ваше преосвященство вбачає найбільшу мудрість?» — в свою чергу поцікавився Сковорода у його преосвященства, на що той відповів: «У царстві Божому». Тоді філософ закинув єпископові останнє питання: «А чи будуть в тому царстві бджо-

ли та трутні?». Той зняковів і, перехрестившись, втік від кмітливого співрозмовника, а в наступні дні намагався уникати зустрічі зі Сковородою. Так філософ урятувався від подальших запитань його преосвященства.

Є всі підстави твердити, що постать Сковороди як широко і демократично мислячої людини певний час прикрашала інтелектуальну атмосферу Острогозького краю, який, у свою чергу, обдарував філософа доброзичливістю, гостинністю та повагою.

Почетное свидетельство о присвоении названия малой планете № 2431

Институт теоретической астрономии, возглавляющий в Советском Союзе работы по малым планетам, настоящим свидетельствует, что малая планета № 2431, открытая советскими астрономами, получила название в честь Григория Саввича Сковороды.

Отныне, эта неотъемлемая частица Солнечной системы будет именоваться малая планета (2431).

Нижче приводиться текст офіційного повідомлення об утвердженні Центром по малым планетам (Смитсоновская астрофизическая обсерватория США) названія малої планети (2431) SKOVORODA-1978 PF3 DISCOVERED 1978 AUG. 8 BY N. S. CHERNYCH AT THE CRIMEAN ASTROPHYSICAL OBSERVATORY. NAMED IN MEMORY OF GRIGORIY SAWICH SKOVORODA (1722—1794). AN OUTSTANDING UKRAINIAN PHILOSOPHER AND POET. HE WANDERED OVER THE UKRAINE PREACHING HIS LEARNING TO THE PEOPLE.
MMinor Planet Circular 7472 Dec. 1, 1982.

Директор Института
теоретической астрономии Подпись (Ю. В. Батраков)
АН СССР
Первооткрыватель Подпись (Н. С. Черных)

Ленинград
29 апр. 1984
Печать

ЗМІСТ

Нічик В. М., Стратій Я. М. Від упорядників	3
--	---

РОЗДІЛ І. СВІТОГЛЯДНО-ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ ТВО- РІВ Г. С. СКОВОРОДИ

Роменець В. А. Ідея самопізнання і смислу людського життя у творчості Г. С. Сковороди	8
Сігов К. Б. Гра та «веселіє сердечное» у філософській антропології Г. С. Сковороди	18
Бондар С. В. Щирість — чільний принцип життя і філософії Г. С. Сковороди	33
Стогній І. П. Праця і мораль у спадщині Г. С. Сковороди	44
Пістрій І. В. Діалог — форма філософствування Платона і Сковороди	59
Нічик В. М. Проблема Бога і світу в творах Г. С. Сковороди	69
Стратій Я. М. Концепція Бога у філософії Г. С. Сковороди та її зв'язок з попереднім розвитком української думки	79
Сирцова О. М. Філософська етимологія Г. С. Сковороди. Ім'я Бога	90
Ткаченко О. О. До характеристики світогляду Г. С. Сковороди.	99

РОЗДІЛ ІІ. ТВОРЧІСТЬ Г. С. СКОВОРОДИ В КОНТЕКСТІ ВІТЧИЗНЯНОЇ І СВІТОВОЇ КУЛЬТУРИ

Охріменко О. Г. Г. С. Сковорода і світова література (деякі штрихи)	108
Кирик Д. П. Г. С. Сковорода і давньогрецька філософія	115
Ушкалов Л. В. Едіпова історія в опрацюванні Г. С. Сковороди	126
Голіченко Т. С. Метафористика пізнання у М. Кузанського та Г. Сковороди	132
Охріменко П. П. Г. С. Сковорода і російська та білоруська літератури	143
Шудря К. П. Дивовижний феномен української культури	153
Горський В. С. Спадщина Г. С. Сковороди в історико-філософських дослідженнях	163
Криса Б. С. Г. С. Сковорода на тлі української поезії XVII—XVIII ст.	175
Захара І. С. Близькість етичних поглядів Стефана Яворського та Григорія Сковороди	181
Кашуба М. В. Етика Г. Кониського і Г. Сковороди	188

Бетко І. П. Г. С. Сковорода і традиція автоєпітафії у давній українській літературі	195
Береговий М. Н. Коло ідейного спілкування Г. С. Сковороди в 40—50-х роках XVIII ст	203
Карпанюк М. П. Інтерпретація образу Г. Сковороди у повісті І. Срезневського «Майоре, майоре!»	207
Колодна А. І., Колодний А. М. О. О. Потебня і Г. С. Сковорода	215
Микитась Н. Д. Академік О. І. Білецький про Г. С. Сковороду	222
Яранцева Н. О. П. Г. Тичина — інтерпретатор спадщини Г. С. Сковороди	232

РОЗДІЛ III. ДОСЛІДЖЕННЯ СПАДЩИНИ Г. С. СКОВОРОДИ В ДІАСПОРІ І ЗА РУБЕЖЕМ

Чижевський Дмитро. Філософія Г. С. Сковороди. Вступ	237
Оляничин Доментій. Значення Сковороди. Пер. з нім. Табачникова І. А., Данилової Т. В.	248
Козій Д. Три аспекти самопізнання у Сковороди. До 250-річчя народження (1722 — 3 грудня 1972 р.)	253
Погорілий Семен. Символи у Сковороди	266
Жуковський Аркадій. Київська академія — місце формування Сковороди. Пер. з фр. Сирцової О. М.	271
Вінтер Едуард. Мудрий козак. Григорій Сковорода (1772—1794). Пер. з нім. Ситниченко Л. А.	282
Калюжний Антуан Ежен. Філософія серця Григорія Сковороди. Філософ без певної системи. Пер. з фр. Мелішкевич Л. Р.	288
Піч Роланд. Про містику і метафізику у Григорія Сковороди. Пер. з нім. Стратій Я. М.	312
Митрович Кирило. Філософські дослідження зростання інтересу до творчості Сковороди в 20-і роки в Україні. Пер. з фр. Романенко В. С.	326
Митрович Кирило. Платонічні елементи у філософії Сковороди. Пер. з фр. Сирцової О. М.	330
Ласло-Куцук Магдалена. Григорій Сковорода і священні числа античності	344
Додатки	355
Зеленогорський Ф. А. Пам'яті Г. С. Сковороди. Пер. з рос. Лісового В. С.	355
Дем'янчук В. М. З історії заснування Переяславського колегіуму	364
Ярцев І. С. До біографії Г. С. Сковороди	376
Почетное свидетельство о присвоении названия малой планете № 2431	380

Наукове видання

СКОВОРОДА ГРИГОРІЙ: ДОСЛІДЖЕННЯ, РОЗВІДКИ, МАТЕРІАЛИ

Редактор В. Т. Береговий
Художник Є. І. Муштенко

Підп. до друку 25.09.92. Формат 84×108/32. Папір друк. № 1. Літ. гарн. Вис. друк. Ум. друк. арк. 20,16. Ум. фарбо-відб. 20,16. Обл.-вид. арк. 23,03. Зам. 2—2316.

Видавництво «Наукова думка». 252601 Київ 4, вул. Терещенківська, 3.

Віддруковано з матриць Головного підприємства республіканського виробничого об'єднання «Поліграфкнига», 252057, Київ 57, вул. Довженка, 3 в Жовківській книжковій друкарні, 292310 Жовква. Львівської обл., вул. Василянська, 8. Зам. 2126.

EXTRA