Міністерство освіти і науки, молоді та спорту України
ДВНЗ "Переяслав-Хмельницький державний педагогічний університет імені Григорія Сковороди"
Центр Сковородинознавства

ПЕРЕЯСЛАВСЬКІ СКОВОРОДИНІВСЬКІ СТУДІЇ

Збірник наукових праць

Філологія

Філософія

Педагогіка

Випуск 2

Київ – 2013

ББК 72+83.3(4Укр.)+87.3(4Укр.)
УДК 821.161.2.09:029 Сковорода
П 27

Переяславські Сковородинівські студії: Збірник наукових праць / [за заг. ред. М. П. Корпанюка]. – Переяслав-Хмельницький, 2013. – Вип. 2. – 335 с.

Свідоцтво про державну реєстрацію ЗМІ КВ № 19733-9533Р від 25.02.2013
Збірник наукових праць засновано в 2011 році.
Засновник – ДВНЗ "Переяслав-Хмельницький державний педагогічний університет імені Григорія Сковороди"

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

РЕДАКЦІЙНА КОЛЕГІЯ:

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

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

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

Рекомендовано Вченою радою Переяслав-Хмельницького державного педагогічного університету імені Григорія Сковороди (протокол №6 від 26 лютого 2013 року)

До збірника ввійшли статті зі Сковородинознавства та Оріховськознавства, авторами яких є учасники XVI Переяслав-Хмельницьких Сковородинівських читань.

Для науковців, аспірантів, студентів, учителів.

© ДВНЗ "Переяслав-Хмельницький державний педагогічний університет імені Григорія Сковороди" , 2013.

Джерельну мудрість пивши...

Йдучи до 300-их роковин Григорія Сковороди і в міру наближення до них, усе виразніше відчувається його доленосна для української нації місійність. Григорій Сковорода, як і його послідовники Тарас Шевченко, Іван Франко – діти селян – основи нашої нації: козака, землероба-чумака, коваля. Але в "царстві духу" – "вічні революцьонери" (І. Франко) – пророки-будителі, провідники та натхненники як для українців свого часу, так і для нас, українців XXI сторіччя.

Віримо, що настала доба "осковородинення" України, українців. Обґрунтований ним шлях повернення людини до самої себе через духовне очищення, через відмову від саморуйнування матеріальною перенасиченістю, аморальністю, християнською псевдовірою, тілесною розбещеністю надто актуальний як для нас, так і земної цивілізації. В глобальному сьогоднішньому зударі людяності й жорстокості і цинізму, шляхетності та бездуховності, віри та її імітації, розуму та тваринних інстинктів, краси та безкультур'я, волі та рабського пристосуванства, патріотизму та зрадництва гартуються національно-рицарські чесноти, облагороджені вченням і мистецьким словом Г. Сковороди. Вони, обіперті на силу волі та світлий розум кращих синів і доньок кожної нації, а нашої зокрема, подолають наслідки зомбування людини комуно-фашистськими режимами в XX ст. і на зміну духовно скаліченим "хруням", вождям і прихвосням їхнім йде освітлена Богом і Сонцем Людина.

Для того, щоб вона запанувала в Україні, наукова і літературна, педагогічна і музична спадщина Г. Сковороди має утверджуватися в нашій свідомості, розумі, вчинках, діях.

За останнє двадцятиріччя українські вчені, митці досить активно досліджують його доробок, по-мистецьки осмислюють постать, життєвий шлях і набуток любомудра. Значне зацікавлення Г. Сковородою в гуманістів світу. Сучасна людина відчула в його вченні (про самопізнання, споріднену працю, щастя, потребу як таку, справжню й глибинну християнську віру, про Ісуса Христа – як духовно-фізичного взірця для кожної особи, про розумний прагматизм, облагороджений високою духовністю, про природну красу, красу людини і її демократичні переконання, патріотично-громадянську силу волі й устремління в боротьбі зі сваволею, беззаконням, лицемірством і аморальністю) той міцний ґрунт, який спричинює велике очищення від помилок. Сковорода мусить допомогти нам гідно завершити своє земне чистилище, щоб, нарешті, запанувати в своїй хаті.

Шекспірове "бути чи не бути" не за горами, а поміж нами. Г. Сковорода допоможе людству "бути". Але і людство зобов'язане допомогти Сковороді утвердитись поміж собою. Власне, задля цієї перемоги працюємо як на всеукраїнських теренах, так і поза ними.

Приємно переконуватись, що XVI Сковородинівські читання традиційно підтверджують свою фахову зрілість, вагомість і привернули до себе увагу закордонних учених, які допомагають поширювати у світі спадщину нашого велета. Набуваючи статус Міжнародної конференції, переяславські Сковородинівські читання вносять свою лепту в розвиток вчення про творчу спадщину Григорія Савовича як окрему галузь різнофахової гуманітаристики.

Ми свідомі того, що наш першорозум як інтелектуал києво-могилянського штибу формувався на вершинних здобутках національної та світової наукової, художньої думки. Що він всотав в своє єство і вчення гуманістичні переконання й напрацювання попередників. Тому починаємо з цієї конференції традицію пошанування та осмислення творчого спадку велетів нашого духу, розуму – визначних учених, богословів, письменників, які вплинули і надалі впливають на долю та світогляд українців, допомагають нам у пошуках надійних опор у житті.

Серед когорти найвидатніших українців усіх часів яскравою величиною сяє ім'я Станіслава Оріховського-Окші (1513-1566), одного з найбільших діячів і теоретиків гуманізму загальноєвропейського рівня в добі Відродження, визначного діяча римо-католицької української Церкви, реформатора, філософа, письменника, історіософа, щирого патріота України. Його 500-річному ювілеєві, котрий виповнюється у листопаді цього року,

присвячуємо і наш внесок, пошанувавши науковими розвідками постать і доробок роксоланського Цицерона, Демостена, надзвичайно актуального для нас сьогоднішніх.

Мріємо, що в подальшому серед наших зацікавлень славетними попередниками Григорія Сковороди, будуть спадщина і життєписи Йосипа Верещинського, Йоасафа Кунцевича, Йова Борецького, Кирила Транквіліона-Ставровецького, Юрія Немирича, Сильвестра Косіва, Лазаря Барановича, Інокентія Гізеля, Йоаникія Ґалятовського, Григорія Політики, тощо.

Аналіз спадщини цих та інших вітчизняних діячів XV-XVIII сторіч і Г. Сковороди наглядно переконує в потребі порівняльних студій, увиразнюючих закономірну спадковість і взаємопов'язаність національних, духовних, літературних та інтелектуальних традицій.

Непроминальний внесок у становлення й розвиток національних культур, відродження держав слов'янських народів зробила патріотична інтелігенція, відома під назвою будителів. До їхньої когорти належать наші галицькі романтики: члени "Руської трійці", їхні послідовники М. Устиянович, А. Любич-Могильницький, закарпатець О. Духнович, Київське Кирило-Мефодіївське братство. Всі вони опираються або продовжують у творчості, діяльності ідеї Г. Сковороди, що дає підстави вбачати в ньому попередника й натхненника просвітників-будителів, котрий у своєму доробкові на засадах класичної, християнської та козацько-лібертинської філософії, культури та літератури заклав основи нового національного відродження кінця XVIII-XIX сторіч.

Зміст другого випуску "Переяславських Сковородинівських студій" продовжує традицію попередніх наукових конференцій, матеріали яких надруковані у збірниках "Сковорода Григорій. Дослідження. Розвідки. Матеріали" (К., 1992); "Сковорода Григорій: образ мислителя" (К., 1997); "Сковорода Григорій: ідейна спадщина і сучасність" (К., 2003); "Григорій Сковорода – джерело духовної величі та сучасність" (Тернопіль, 2007. – Вип. 1); "Григорій Сковорода – духовний орієнтир для сучасності" (К., 2007. – Кн.1, 2); "Григорій Сковорода – джерело духовної величі та сучасність" (К., 2009. – Вип. II); "Переяславські Сковородинівські студії" (Переяслав-Хмельницький, 2011. – Вип. I), котрі збагатили вітчизняну науку новими дослідженнями, висновками про різнобічний доробок "першорозуму" нашого, його вплив на подальшу філософію, освіту, літературу, педагогіку, культуру Батьківщини. Продовжуємо повертати до сучасного наукового обігу забуті, важкодоступні праці зі Сковородинознавства учених, публіцистів XIX-XX ст.. Готуємо антологію віршів про Григорія Сковороду, бо переконані, що мусимо в своєму щоденні опиратися на вічне задля впевненості в майбутньому, котре має будувати й обороняти кожен українець на своєму місці. Тому переконані,що наскільки проникнемося його ідеями і духом та ідеями і духом його послідовників, борців за наші ідентичність, свободу, державність, то настільки будемо їх мати. Йдучи з мудрістю предків, видатних синів і доньок нації, в своє майбутнє, матимемо не лише бажане й усвідомлене, але й нездоланні духовно-світоглядні засади власної ідентичності, суголосної як з особою, так і вченням письменника-філософа.

До 300-их роковин Григорія Сковороди залишилося дев'ять років, які повинні наповнитися якісними, розумними діями в розбудові та збереженні наших історичних надбань.

На цьому шляху нам заповітом Григорія Савовича мають бути його слова-думки:

Кто сердцем чист и душею,
Не нужна тому броня,
Не нужен и шлем на шею,
Не нужна ему война.
Непорочность – то его броня,
И невинность – алмазна стѣна,
Щит, меч и шлем ему сам Бог.
("Пѣснь 20-я").

Лише така висока свідомість і відповідальність, гордість за працю на користь сьогодення і майбуття свого і нашого руйнують розчарування перед житейськими труднощами, зневірою, втомленістю. Духовний максималізм Г. Сковороди – це непроминальний приклад для творців добра, злагоди, розумного і вічного, нашого буття.

І знову з приємністю дякуємо всім нашим авторам (колишнім і теперішнім, майбутнім і постійним) за співпрацю, розуміючи, що лише джерельна мудрість велетів духу і чину розвиває людство. Тому знову традиційно кличемо: *"Ad fontes!" ("До джерел!").*

Микола Корпанюк.

ФІЛОЛОГІЯ

УДК 821.161.2-3.091

Тетяна Александрович
(Черкаси)

РОЗМАЇТТЯ ТА БАГАТСТВО ХУДОЖНІХ СВІТІВ ПРОЗОВИХ ТВОРІВ СТАНІСЛАВА ОРІХОВСЬКОГО ТА ГРИГОРІЯ СКОВОРОДИ

У розвідці розглядаються особливості художніх світів прози С.Оріховського та Г.Сковороди. Для досягнення поставленої мети дослідниця аналізує суспільно-політичні погляди письменників, педагогічні засади, образну систему. Це дозволяє виявити основні тенденції в творчості обох мислителів, виявити спільне й відмінне в подачі художнього матеріалу.

Ключові слова: *Біблія, педагогічні засади, система образів, стиль, суспільно-політичні погляди.*

В статье рассматриваются особенности художественных миров прозы С.Ориховского и Г.Сковороды. Для достижения поставленной цели анализируются общественно-политические взгляды писателей, педагогические принципы, образная система. Это позволяет установить основные тенденции в творчестве обоих мыслителей, особенности в подачи художественного материала.

Ключевые слова: *Библия, педагогические принципы, система образов, стиль, общественно-политические взгляды.*

The article deals with the peculiarities of artistic worlds of prose of Stanislav Orikhovsky and Grygoriy Skovoroda. To reach the goal the researcher analyses social and political views of writers, their pedagogical principles and image system. It makes possible to reveal the tendencies in creative works of both writers and to show common and different in presentation of art material.

Key words: *Bible, pedagogical principles, image system, style, social and political views.*

Кожний письменник будує власний художній світ, цікавий, незбагненний, таємничий. Людська уява здатна створити примхливі образи, незвичайні колізії. Проте всі ці елементи літературного твору обов'язково відбивають реальність, добу, якої стосується той чи інший автор. Проза і Станіслава Оріховського, і Григорія Сковороди є виявом проблем, котрі турбували українців як націю в період XVI – XVIII ст.: втрата державності, християнських цінностей, людських чеснот, суперечки між різними церковними конфесіями тощо. Саме розмаїттю й багатству художнього світу прозових творів письменників, встановленню основних тенденцій у творчості обох мислителів, виявленню спільного й відмінного в їхніх поглядах, у подачі матеріалу присвячено дану розвідку.

Дослідженням творчості обох мислителів займалися такі науковці, як: П.Білоус, М.Жулинський, І.Куташев, Д.Наливайко, І.Табачников, В.Шевчук та інші. Проте видатна творча особистість тим і цікава для науковців будь-якої доби, що її художній світ невичерпний, питання, що розглядаються у творах, –вічні, а тому й потребують у кожну добу нового підходу для вирішення. Отже, творчість С.Оріховського й Г.Сковороди залишається актуальною для сьогодення.

Прозові твори обох письменників – це яскравий приклад синкретизму художніх методів. Таке поєднання не скільки не спотворює творчий задум, а сприяє кращому донесенню його до читача.

Д. Наливайко стверджує, що "творчість Оріховського розвивалася в руслі ренесансного класицизму, в параметрах його жанрово-стильової системи, являючи собою досить

характерне його породження. В ній знаходимо майже всі жанри й жанрові форми, властиві ренесансній латиномовній прозі, – біографія і промови, послання і дискусії, діалоги і трактати, памфлети тощо" [1, с.183].

Дослідник М.Русин зазначає, що багатогранний талант С.Оріховського проявив себе в різних сферах духовної культури, виступаючи з позицій ренесансного гуманізму та реформації [4, с.179]. Письменник вважав, що "людина рівна з Богом, і тільки в співдружності з розумними людськими істотами Бог може встановити справедливість на землі" [4, с.180].

Зі сторінок творів Г.Сковороди найчастіше проглядає представник бароко, але водночас наявні риси просвітництва, романтизму, гуманізму, реформаторства. Як романтик, письменник центральне місце відводить образові людини. Побудова сюжетів ґрунтується на різких контрастах. Літературні персонажі Григорія Сковороди понад усе прагнуть волі, у їхніх словах, діях простежується туга за історичним минулим. Як гуманіста, українського мислителя турбує поєднання моральних та суспільних проблем: прагнення свободи, реалізація вродженого таланту до праці тощо. Ідея "Горньої республіки" Григорія Сковороди перегукується з подібними утопічними поглядами західноєвропейських письменників-гуманістів Томаса Мора та Томазо Кампанелли.

Продовжуючи тему "Горньої республіки", Григорій Сковорода-реформатор будує її на засадах рівності, братерства. Як реформатор, письменник віддає перевагу духовній релігії над обрядовою, розвиває вчення про подвійність усього сущого, пропонує шукати справжню людину всередині себе.

Письменник-просвітник психологічно обумовлює поведінку героїв, спирається на народну педагогіку, християнський гуманізм, але обов'язково в контексті української та західноєвропейської думки. Гармонію особистого й суспільного автор виводить із моральних переконань людини.

Різняться суспільно-політичні погляди українських мислителів. Ідеалом С.Оріховського була просвічена монархія. Письменник вважав, що природне право вище за людські закони. "Людина повинна мати право на повноцінне життя, свободу слова, віри, жити за вказівками розуму. В основу ж людського співіснування має кластися справедливість" [8, с.146].

Ідеальним суспільством Григорій Сковорода вважав "Горнюю республіку", де всі люди духовно просвітлені, радісні, рівноправні, "з'єднані у дусі" [10, с.113]. Будь-яка форма власності, на думку мислителя, – джерело зла, а не добра. У вченні письменника республіка належить переродженим, оновленим людям, які пізнали та зрозуміли Бога, живуть за його законами, а тому – щасливі: "В горней республикѣ все новое: новые люди, нова тварь, новое твореніе – не так как у нас под солнцем все ветошь ветошей и суета суетствій" [5, с. 43].

Освіту обидва мислителі ставили дуже високо й вважали її передумовою будь-якої діяльності. С.Оріховський стверджував, що "талант вище породи, а без особистих доброчесностей усі титули не мають значення" [8, с.146].

Основою ж педагогіки, на думку Григорія Сковороди, є виховання таких людських якостей, як повага до старших, любов до праці, чесність, щирість, милосердя, самоповага. А це можливо лише тоді, коли подолається схоластика й догматизм у навчанні [7, с.31]. Письменник стверджував, що прекрасна та людина, котра займається улюбленою справою, до якої має природний нахил. В єдності корисного, потрібного й прекрасного полягає джерело людського щастя. Натомість нещасною є та людина, котра займає посаду, що не відповідає її природним нахилам. Це шкодить не лише самій особистості, а й людям, які знаходяться поруч із нею.

Доробкові кожного з мислителів притаманний власний стиль. Для творчої манери С.Оріховського характерна "чітка й складна ритмічна організація, перевага розгорнутих, вміло заокруглених періодів, що чергуються з короткими й точними фразами, які нерідко набувають афористичного звучання" [1, с.183-184].

Прозі Григорія Сковороди притаманна внутрішня зосередженість, розмірковування, споглядальність, аналіз власних роздумів, поступове ускладнення архітектоніки творів (збільшення кількості глав, використання елементів зовнішньої композиції: вставних байок, оповідань, віршів; та внутрішньої: вмотивованість, цікавість, логічний взаємозв'язок), що зумовлено тематично-ідейним спрямуванням того чи іншого твору; зменшення кількості дійових осіб (від семи до двох). Для творчої манери письменника характерне й збагачення мовних засобів, незвичайна побудова речень із щедрим використанням риторичних запитань і значної кількості звертань до неживих предметів, складні синтаксичні конструкції – все це вносить додаткове емоційне забарвлення у твори, змушує читача співпереживати разом із героями незалежно від того, чи поділяють вони думки автора.

Спільні підходи наявні в обох мислителів до створення образних систем у власних творах, зокрема звернення до біблійних образів. Так, у "Промові у справі закону про целібат", виступаючи проти безшлюбності, дотримання якої, на думку письменника, сприяє поширенню гріха, С.Оріховський наводить приклади із Біблії для підтвердження своєї позиції. Із цією метою автор звертається до образів Єноха, Ноя, Авраама, Сари, Ісаака, Ревекки, Якова, Мойсея, Аарона, Соломона, Самсона, Давида, Малахія. "А що Ной? Чи ж цей муж не був праведний і справедливий, проживаючи з дружиною і дітьми?.. А патріарх Авраам? Чи ж не прийняв усі важливі обіти, будучи в шлюбному союзі, а не без нього? Чи дружина Сара перечила йому розмовляти з Богом і жити з вірою в такі справи? Справді, й Ісаак, його син і призначена батькова жертва, не залишив жінки Ревекки, бо в ньому було сім'я Авраама. А Яків, батько багатьох синів? Чи ж у нього не було двох жінок замість однієї?.. Залишаю збоку самого Мойсея, тлумача божественного закону, котрий, перебуваючи в шлюбному зв'язку, розмовляв з Богом так, як людина зі своїм другом. А що маю сказати про його брата Аарона, якому зовсім не завадила дружина для досягнення найвищого сану й влади священнослужителя?" [6, с.111-112].

Провідною рисою творчості Григорія Сковороди є переосмислення біблійних образів, надання їм іншого змісту. Біблійні персонажі дозволяють авторові розкрити кращі людські риси: правдивість, щирість, доброту, милосердя, любов до ближнього та ін. Найчастіше на сторінках творів мислителя можна зустріти образи Єремії, Давида, Ісайї, Мойсея, Соломона, Павла, Наума, Авакума, Захарії, Єлисея, Якова, Єзекеїля, Йосипа, Авраама, Луки, Лота, Руф, Юдит, Єви та ін. Так, завдання образу Павла у прозі Г.Сковороди полягає в розтлумачені біблійного слова, у допомозі в пошуках духу й наснаги від розуміння ролі вчення Ісуса Христа, у пробудженні від тлінного сну й відроджувані внутрішньої, справжньої суті. Образ Єви, як і в Біблії, письменник теж трактує дуалістично: закликає дивитися на неї не лише як на спокусницю, причину вигнання людини із Раю, а й як на праматір усього людства, тобто в своїй основі ідеальну людину, створену за образом і подобою Бога.

Наявні й ідеальні образи в прозі обох мислителів. С.Оріховський із "образу ідеального правителя виводить ідеал людської доброчесності, а це – цнотливість" [3, с.172]. Центральною постаттю в прозі Г.Сковороди став образ Ісуса Христа, що символізувало пошуки письменником образу справжньої людини, досконалої у своїй духовній чистоті. Для мислителя єдиною духовною владою була влада цього розіп'ятого Бога, який пережив особисту драму й відкрив своєю смертю та воскресінням "духовну перспективу безсмертя людини шляхом морального самовдосконалення" [2, с.6].

Звичайно, що проаналізований вище матеріал не дозволяє в повному обсязі розкрити багатий художній світ творів С.Оріховського й Г.Сковороди – це справа не однієї розвідки, проте навіть на основі даного дослідження можна зробити певні висновки.

Творчість обох письменників гармонійно поєднувала в собі елементи доби, в яку вони жили: проза С.Оріховського наснажена здобутками ренесансу, гуманізму, реформації; у творах Г.Сковороди наявні ознаки бароко, гуманізму, реформації, просвітництва, романтизму.

Обидва мислителі вважали свободу основною умовою для гармонійного розвитку особистості. Проте погляди на ідеальний суспільний лад, в якому може зреалізуватися свобода громадянина, у кожного з авторів були різні: у С.Оріховського – це просвічена, ідеальна монархія, у Г.Сковороди – республіка.

Спільними є думки письменників про значення освіти, виховання. Саме освіта виступає для них передумовою будь-якого роду діяльності, адже тільки глибоко духовна, гармонійна особистість може принести користь собі й суспільству. Обидва письменники ведуть мову про те, що лише талант і природні здібності до певної професії, праця за покликанням може допомогти зреалізуватися в повній мірі людині, бути щасливою й зробити щасливими інших.

Багато подібного в образній системі, створеній мислителями на сторінках власної прози. Зокрема, сюди можна віднести звернення до біблійних персонажів, а також виведення постаті досконалої людини. Звичайно, що кожен із авторів переслідує власну мету, аналізуючи біблійні образи (С.Оріховський для підкріплення думок про необхідність відміни целібату, Г.Сковорода – для глибшого розкриття людських рис тощо), проте, звернення саме до цих постатей свідчить про одвічні пошуки справедливості, мудрості, досконалості, до якої так прагне людина в будь-яку добу. Звичайно, що розкриттю багатого світу образів письменників допомагає і мова, яка характеризується в обох мислителів щедрим застосуванням різноманітних художніх засобів, чіткою ритмічністю, складними синтаксичними конструкціями, незвичайною побудовою речень тощо.

Найбільша нагорода для кожного письменника – це зацікавлення його творчістю нащадків. Цього можна досягти лише завдяки майстерному володінню художнім словом, що реалізується через незвичайний авторський стиль, опрацюванню вічних проблем, створенню багатої образної системи. Все це наявне в інтелектуальній прозі і Станіслава Оріховського, і Григорія Сковороди, а звернення науковців упродовж сторіч до літературної спадщини обох мислителів засвідчує, що забуття творам письменників не загрожує.

Список використаних джерел

1. Білоус П.В. Історія української літератури XI – XVIII ст. : навч. посіб. / П.В. Білоус. – К.: ВЦ "Академія", 2009. – 424 с. – (Серія "Альма-матер".)
2. Жулинський М. Християнство і національна культура / М. Жулинський // Біблія і культура: Зб. наук. ст. – Чернівці : Рута, 2000. – Вип. 1. – С. 6-8.
3. Куташев І. Суспільно-політичні погляди Станіслава Оріховського / І. Куташев // Політичний менеджмент. – 2005. – № 3. – С. 169-179.
4. Оріховський С. Напучення польському королеві (коментар М.Русина) / С. Оріховський // Хроніка – 2000. – К., 2000. – №1. – С. 179-190.
5. Сковорода Г. Повне зібрання творів: У 2-х т. / Г. Сковорода ; [ред. кол. В. І. Шинкарук (голова) та ін.]. – К. : Наукова думка,1973. – Т.2. – 574 с.
6. Станіслав Оріховський Рутенець Роксолан. Промова у справі закону про целібат / С. Оріховський // Слово многоцінне: Хрестоматія української літератури, створеної різними мовами в епоху Ренесансу (друга половина XV – XVI століття) та в епоху Бароко (кінець XVI – XVIII століття): У 4 книгах. – К. : Аконіт, 2006. – Книга перша. Література епохи Ренесансу (друга половина XV – XVI століття). Література раннього Бароко (80-ті роки XVI століття – 1632 рік). – С. 97-122.
7. Табачников І. А. Світоглядні основи педагогіки Г.С. Сковороди / І. А. Табачников // Педагогічні ідеї Г.С. Сковороди. – К. : Вища школа, 1972. – С. 5-32.
8. Шевчук В. Муза Роксоланська: Українська література XVI – XVIII ст.: У 2-х кн. / В. Шевчук. – К. : Либідь, 2004. – Кн. 1: Ренесанс. Раннє бароко. – 400 с.
9. Шевчук В. Муза Роксоланська: Українська література XVI – XVIII ст.: У 2-х кн. / В. Шевчук. – К. : Либідь, 2005. – Кн. 2: Розвинене бароко. Пізнє бароко. – 728 с.

10. Шевчук В. О. Пізнаний і непізнаний Сфінкс: Григорій Сковорода сучасними очима: розмисли / В. О. Шевчук. – К. : Пульсари, 2008. – 528 с.: іл. – (Українці у світовій цивілізації).

Стаття надійшла до редакції 20 жовтня 2012 року

УДК 929 Сковорода

Леонід Андрієвський
(Київ)

ДУХОЗОРЕЦЬ ВІЧНОСТІ[1]

У статті розповідається про Сковородинознавчі пошуки, знахідки та творчість письменника Володимира Стадниченка.

Ключові слова: *життя і творчість Григорія Сковороди, Володимир Стадниченко, діалогізм творчості письменників, культура, проект "Григорій Сковорода-300"*

В статье рассказывается о Сковородинознавческих изысканиях, находках и творчестве писателя Володымыра Стадниченка.

Ключевые слова: *жизнь и творчество Григория Сковороды, Володымыр Стадниченко, диалогизм, творчества писателей, культура, проэкт "Григорий Сковорода-300"*

This article is about Skovoroda study searches, finds and creative work of writer Volodymyr Stadnychenko.

Key words: *life and creative work of Hryhorii Skovoroda, Volodymyr Stadnychenko, writers' creative works dialogism, culture, project "Hryhorii Skovoroda-300".*

Із чистим серцем під простою сірою свиткою, із торбиною через плече і сопілкою в ній вирушив у світ здобувати знання далекого 1734 року 12-річний хлопчина — уродженець сотенного села Чорнухи, що належало (за тодішнім адміністративним поділом) до полкового міста Лубен, — майбутній великий український мислитель і філософ світової величини Григорій Сковорода. Спочатку він навчався у Києво-Могилянській академії учнем початкових класів, а потім і студентом, а згодом потрапив до Петербурга, де в 1742-1744 роках був співаком придворної капели імператриці Єлизавети.

У 1744 році, після подорожі Єлизавети на південь, в Україну, Григорій Сковорода, який у складі цієї капели супроводжував імператрицю, залишається в Києві, щоб продовжити навчання в академії. Звільнення з капели отримав із чином придворного уставщика. Але академію Г. Сковорода не закінчив і невдовзі, бажаючи поглибити свої знання за кордоном, вирушив з комісією генерала Федора Вишневського в тодішню Австро-Угорщину, угорське місто Токай (1745-1750).

Там він відвідував навколишні міста й навчальні заклади в них, а володіючи німецькою, латинською та грецькою мовами, знайомився зі скарбами їхніх бібліотек. Після повернення в Україну деякий час знову навчався в академії, а далі працював учителем поезії в Переяславському колегіумі, для якого написав "Рассуждение о Поэзии и руководство к искусству оной" (1751). Оригінальність і новизна прийомів викладання не сподобались єпископові Никодиму Срібницькому, і Сковорода був змушений залишити викладацьку справу, але не відмовився від своїх переконань, не пішов на компроміс зі своєю совістю. Востаннє він повернувся до академії та навчався з перервами у класі філософії у 1751—1753 роках.

У цей час він терпів нестатки і крайню матеріальну нужду. Митрополит Тимофій Щербацький порекомендував його як високоосвічену і достойну людину на місце вчителя для сина поміщика Степана Томари, що мешкав у селі Кавраї біля Переяслава. Отож 1753—1759 роки, з перервою, Григорій Сковорода був домашнім учителем Василя Томари в селі Кавраї, де він кілька літ мав необхідні умови для самовдосконалення і богомислія та

[1] Ця стаття, в доопрацьованому варіанті, ґрунтується на однойменній передмові до видання: Стадниченко Володимир. Садівник щастя: Сковорода як дзеркало України. – К.:Криниця,2012. – С.9-22.

почав творити свою етапну збірку світсько-духовної лірики "Сад Божественних пісень". Коли молодий вихованець Василь Томара завершив початкове навчання під його керівництвом, Григорій знову оселився в друзів у Переяславі.

Але незабаром з ініціативи Білгородського єпископа Йоасафа Миткевича, випускника Києво-Могилянської академії, та за рекомендацією ігумена Гервасія Якубовича, який добре знав Григорія ще з Переяслава, його глибоку вченість, він був запрошений учителем поезії до Харківського колегіуму на 1759-1760 навчальний рік, а пізніше за власним вибором він викладав там курс синтаксими та грецької мови. Бачачи нестандартність Сковороди як особистості, він у цьому закладі зіткнувся з обмовами, заздрістю, змушений був на деякий час залишити викладання. У 1768 році йому доручили викладати етику, "правила благонравія" у так званих Додаткових класах колегіуму; для цього він написав і прочитав цілком оригінальний курс лекцій, що відомі нині під назвою "Начальная дверь ко христіанскому добронравію". Багато що з написаного ним викликало незадоволення, церковники твердили, що його тлумачення десяти заповідей та основ віри суперечать догмі, і лекції були заборонені до викладання.

Г. Сковорода змушений був звільнитися й знову, спираючись лише на підтримку добрих знайомих та друзів, вести мандрівне життя, переходячи із хутора до хутора, живучи то в монастирях, то у бджільниках, то в лісових сторожках, то в невеликих маєтках, час від часу відвідуючи приятелів у Харкові. Та й сам Григорій Сковорода зазначав: "Життя ж наше - мандрівка". Обмежуючи себе в життєвих потребах, задовольняючись лише найнеобхіднішим з їжі та одягу, він переходить із одного дому в інший, навчає дітей і дорослих прикладом непорочного життя і подає їм життєві настанови по-простому, образно й доступно навчає людей вічних істин. Як, наприклад, у "Байках Харківських", які поширювалися у численних списках, чи у своїх піснях, які вже в той час почали виконувати кобзарі. На Харківщині, усамітнюючись, він почав створювати свої філософські діалоги, притчі, трактати. Вони поширювалися у списках серед людей освічених, серед колишніх його учнів. Повага до Григорія Сковороди ширилась, вважалось за особливе благословіння Боже тому господарству, в якому поселився він хоча б на кілька днів. Любомудр міг би жити в достатку, зібрати великий статок із подарунків, які йому дарували, але він відмовлявся, кажучи: "Дайте неімущому!"[1; с.481]. Самé його життя стало повчальним для багатьох сучасників і наступних поколінь, стало натхненням для написання творів про нього, як ось і для письменниці Тетяни Майданович воно послужило імпульсом до написання заповітного вірша вже під час редакторського опрацювання рукопису Володимира Стадниченка "Садівник щастя":

У дозорах вистоїть,
Бо козак з рода,
Духозорець вічності —
Наш Сковорода.
...Брань у богомислії
Аж до ранніх зір
Він вершив — як мисленний
Лицар-богатир. [...]
Щоб у щасті й гідності
Бути нам завжди,
Повчимось помірності
У Сковороди. [...]
Словом-співом кличе нас
У щасливий хор —
Духозорець вічності,
Серця духозор [9, с.442-443].

Творчість і життя Г. Сковороди упродовж століть подвигнули багатьох поетів викарбувати його образ в поетичному слові і залишити по собі пам'ять, поєднану зі Сковородинським духом. Відгукнулися на цю тему й сучасні поети. Четвертий зшиток своєї книги "Садівник щастя" В. Стадниченко робить віршованим, і в ньому Сковорода постає перед нами вирізьблений поетичним рядком. Знаходить В. Стадниченко і спосіб як представити авторів поетичного слова про письменника-філософа: він розташовує їх за алфавітом. Перед Сковородою всі рівні. А вірш про нашого Духозорця вічності в цьому ряду найновіший за датою народження (12 грудня 2012 року).

Григорія Сковороду дехто зараховував до масонства, але він ніколи до нього не належав, хоча виріс і виховувався в тій атмосфері, яка живила російське масонство. У вищезгаданій енциклопедії написано, що між ним і масонством знаходяться подібні погляди на старозаповітні книги, їх містичне тлумачення, байдужість до догматичного боку християнства, дотримання строгоаскетичного способу життя і "стремленія ученіемъ о нравственности и личною нравственною жизнью поднять нравственный уровень общества". Зазначається тут для широкого кола читачів, що окрім філософсько-богословських творів Г. Сковороди відомі його байки, притчі, вірші і духовні канти для співу; до своїх поетичних творів він складав музику і сам її виконував. Вказано там же його праці, назви деяких із них дещо відрізняються від кодифікованих в сучасних академічних виданнях: "Басни Харьковскія", "Наркисъ или разсужденіе о самопознаніи", "Книга Асхань, о познаніи себя самого", "Дружескій разговоръ о душевном мирѣ и Алфавитъ мира", "Израильскій Змій", "Жена Лотова", "Брань архистратига Михаила съ сатаною", "Діалогъ или разглаголъ о древнемъ мірѣ", "Благодарный Ородій", "Убогій Жайворонокъ" та інші, очевидно як найвідоміші, що, починаючи з 1833 і до 1895 року були опубліковані в багатьох тогочасних російських періодичних виданнях чи окремими книжками. Щоправда, як дослідив Д. Дудко, "Наркіс", без зазначення авторства і скорочено, під назвою "Дружні бесіди. Бесіда перша: про пізнання себе", надрукував ще 1798 року М. Антоновським у невеликому збірнику "Бібліотека духовна". А в часописі "Сионский вестник" (1806) побачив світ курс лекцій "Начальная дверь ко христіанскому добронравію". Та й сам шанувальник життя і творчості Сковороди Михайло Антоновський – унікальна людина, справжній козарлюга, що був морським бойовим офіцером, а згодом працював бібліотекарем Публічної бібліотеки в Петербурзі, написав "Історію про Малу Росію", в якій висвітлив події XVI—XVIII століть за козацькими літописами.

Жоден із творів Г. Сковороди за життя не був надрукованим. Він задовольнявся копіями, які робив власноруч; чимало списків виготовили його приятелі, про що детально розповідає нам В. Стадниченко в одній зі своїх розвідок. Його твори написані своєрідною розкішною, поетичною давньоукраїнською мовою, як пояснював нам знавець творчості Сковороди Сергій Гальченко, влаштувавши Володимирові Стадниченку і мені перегляд автографів і списків творів Григорія Сковороди у відділі рукописів Інституту літератури ім. Т. Г. Шевченка НАНУ восени 2011 року.

Мене дуже вразили слова Григорія Сковороди, зафіксовані в листі до Михайла Івановича Ковалинського — автора "Життя Григорія Сковороди", що він "зазнав стільки ворожнечі, зіткнувся з такими наклепами, з такою ненавистю". Ось як пояснює це сучасний філософ Віктор Гадяцький: "Сковороду не визнавали за життя не тільки тому, що боялись його інакодумства, а й тому, що заздрили. Григорій Сковорода був більмом на оці боягузам і нікчемам. ... Їх дратував незалежний характер Сковороди, вони заздрили силі його духу. Єретик був ближче до Христа, тоді як вони, релігійні функціонери, – до антихриста. Для самоствердження і самовиправдання їм треба було принизити його у власній свідомості. ... Казенне християнство ігнорувало, замовчувало Сковороду" [2]. Сковорода виявився сильнішим за свого краянина Миколу Гоголя. Цькування, якому було піддано М. Гоголя з боку реакціонерів, примусила його покинути Росію. Гоголь був вражений обвинуваченнями

— літературними і політичними, — що сипались проти нього. Він прийшов до висновку, що російське суспільство не дозріло ще до розуміння істинних завдань комедії і літератури взагалі. "Сумно, коли бачиш, в якому стані перебуває у нас письменник", — пише він М. П. Погодіну 15 травня 1836 р."[5, с.442-443]. Додамо, що як тоді, так і пізніше, включаючи і радянську систему, і теперішню неототалітарно-мафіозну, повторюються спроби "забалакати" духовні вольності Григорія Сковороди пустопорожніми похвалами на його адресу.

У музеї П. Тичини, на відкритті виставки творів, присвячених Сковороді, кореспондент телебачення запитала мене, як я ставлюся до "російського Сократа" Григорія Сковороди. Я відповів, що Сократ — це Сократ, а наш український мудрець Григорій Сковорода – єдиний у світі так всебічно обдарований мислитель і поет, співак і музикант, і мандрівний філософ-просвітник, як він себе сам назвав – "учитель вічності", й іншого такого представника практичної моральної філософії немає. Коли В. Гадяцький ставить Сковороду поруч із Сократом, то він відзначає, що з позиції обивательської й чиновницької Сократ, Сковорода та й більшість справжніх мислителів були "конфліктними". А далі так пояснює знамениту Сковородинську епітафію "Світ ловив мене, але не спіймав": "Це — загорнутий в іронічну форму заклик не бути "ручним", не зраджувати своїх переконань... Втім, стають модою і походи до Сковороди — як привід для пікніка. Але по-справжньому йти до Сковороди — це підніматися до його гідності, до "хвате й вас!.."[2]. Тому, нарешті, й розумієш неперехідну актуальність "колючого" афоризму Григорія Савича Сковороди: "Не смѣшно ли, что всѣ в пеклѣ, а боятся, чтоб не попасть?".

Духовні природні основи Григорію Сковороді, безперечно, дав Бог, їх укріпили і наситили особливим змістом і земля, де народився, і батьківська хата – тобто, традиції і генетика роду, а ще Біблія, яку поглиблено вивчав і з якою не розлучався впродовж життя, постійно цитував, адже в ній закладена Божа мудрість. Духовний розум його був відформатований життям і підкріплений знаннями, набув конкретних проявів на ґрунті класичної освіти, яку давала Києво-Могилянська академія. До речі, тут чимало читалося оригінальних курсів лекцій, які готувалися місцевими викладачами. Києво-Могилянська філософська школа в межах барокової схоластики поєднала в собі елементи античних, ренесансних, реформаційних філософських учень в їхній вітчизняній, українській рецепції. Усі набуті знання Григорій Сковорода не тільки творчо опрацьовував, як це робили й інші видатні вихованці Академії, – він освятив їх своєю особливою духовністю.

Характерними рисами філософських творів Г. Сковороди є діалогічність і символічно-образний стиль мислення; в морально-гуманістичному спрямуванні своєї творчості він спирався на українську тогочасну мислительну традицію, що мала не науково-просвітницьке, а етико-гуманістичне спрямування. Тут знайшов і продовжив здобутки світового. виміру, які нагромадили його попередники у своїй творчості, зокрема в проповідях та філософсько-богословських трактатах: Нестор-літописець, митрополит Іларіон, Володимир Мономах, Кирик Новгородець, Серапіон Володимирський, Лукаш з Нового Міста, Станіслав Оріховський-Роксолан, Іван Вишенський, Памва Беринда, Кирило Транквіліон-Ставровецький, Петро Могила, Інокентій Гізель, Єпіфаній Славинецький, Йоаникій Ґалятовський, Димитрій Туптало – митрополит Ростовський, Антоній Радивиловський, Лазар Баранович, Симеон Полоцький, Феофан Прокопович, Пилип Орлик, Стефан Яворський, Іван Величковський, Стефан Калиновський, Григорій Кониський, Йосип Кононович-Горбацький, Йоасаф Кроковський, Симеон Кулябка, Григорій (Георгій) Щербацький та інші. Я навів цей широкий список вітчизняних любомудрів, щоб нагадати, що іще до початку просвітницької діяльності Григорія Сковороди богословсько-філософська та проповідницька творчість, яка використовувала такі літературно-художні жанри, як вірші, пісні, байки, легенди, притчі, листи і т. п., мала значні здобутки, і філософські погляди та художні засоби їх вираження у Сковороди сформувалися не на порожньому місці.

Але саме з появою творів Григорія Сковороди та їх поширенням як в усній, так і в письмовій формі найзначиміші досягнення вітчизняної і світової релігійно-моральної філософії стали більш поширеними, доступнішими. Сковорода їх не тільки оновив, але й "приземлив" у хорошому розумінні цього слова, наблизив їх до широкого кола людей, навіть простолюдинів, з якими любив вести духовні розмови. Він увів потребу духовно-філософських пошуків і роздумів у повсякденне життя, у спілкування між людьми світськими, як основу для дружніх стосунків. Ось який вагомий досвід залишив нам Сковорода! Ось чому називаємо його філософію практичною! Наукові та релігійні знання увібрав у себе, переосмислив і передав далі уже по-сучасному сформульовані морально-практичні філософські визначення. За браком місця у статті я не маю можливості продовжити перелік репрезентантів філософської думки, пов'язаних з Україною, попередників, сучасників і наступників Сковороди. Можу сказати одне — є кого згадати і процитувати. Можете пересвідчитися самі.

Чим більше вчитуюся у твори Сковороди і проникаю у світ його ідей, образів і символів, тим більше з'являється бажання по-своєму вписати Григорія Сковороду в сьогоднішній день, як це робить Володимир Стадниченко у книжці "Садівник щастя" або його спільники-сковородинці – харківські професори Іван Гришин і Леонід Тищенко, провідні розробники Великого проекту "Григорій Сковорода-300". Небагато сучасників можна поставити поряд зі Сковородою, особливо коли враховувати вимір його життєвого подвигу, його самовідречення від гонитви за надмірними життєвими благами: глибину його віри і релігійно-духовних повчань.

Насамперед вшануємо світлу пам'ять "великого безсрібника", сковородинця Михайла Сікорського, багаторічного директора Національного історико-етнографічного заповідника "Переяслав". Беру на себе сьогодні сміливість назвати іще деякі приклади. Як не ми, то хто? Тим більше, що в третьому зшитку Володимир Стадниченко запрошує: "Пізнання Сковороди сьогодні, в XXI столітті, лише починається". Після довгих роздумів я знаходжу такі спільні мотивації в судженнях і розумінні ним і нами, його нащадками, життєвого призначення — нести людям слово Божої Істини,що остаточно усвідомлюється вже у зрілому віці. Отож, основні духовні виміри життя і "науки вічності", яку несли в усному й записаному слові, у Григорія Сковороди і в нашої сучасниці схимонахині Єкатерини (Київської) – ось де багато спільного. Знаходжу подібні риси і в характерах, і в спілкуванні з друзями, непорозуміння з оточенням, в поведінці, яка проявляється в аскетичних правилах і є засобом для досягнення основного — присутності Божої в серці. Її перша книжка "Духовні бесіди за словами Святих отців Православія" побачила світ у "Криниці" в 1999 р. От як схм. Єкатерина звертається до видавництва "Криниця" з приводу видання її другої книжки: "Ось я закінчила збирати Слово Боже в нову книжку "Духовну скарбницю..." Господь благословляє, щоб і ця, друга книга, яку Він дарує світу через мене, побачила світ у видавництві "Криниця". Дякую Тобі, Господи, що передала Твоє слово людям. Хочу, щоб люди прийняли Його в своє серце і прийшли до Тебе, в Дух Твій, Твою Любов. Схимонахиня Єкатерина. 30 червня 2004 р."[3, с.6].

Тут іще проявилася рідкісна подібність в самій поведінці – в тому прямому особливому веденні Духом, яке підкреслював Сковорода після відвідання Києва 1770 року; навіть прощаючись із улюбленим учнем в останні місяці свого життя, так відмовляється від того, що М. Ковалинський "представил ему для дороги, в случае надобности, нужный запас": "Ах, друг мой! – сказал он: –неужели я не приобрѣл еще довѣрія к Богу, что Промысл его вѣрно печется о нас и дает все потребное во благовременность?"[5,с.472]. Так само ставши за Промислом Господнім на стежку навчання істин Закону Божого, схимонахиня Єкатерина відмовилась від особистого майна, кошти пожертвувала на монастир та на видання книжки, обмежила допомогу друзів і рідних, у всьому спирається на Промисел святого Духа, який її веде і настановляє у служінні людям Божим Словом.

А тепер нібито сам Григорій Савич Сковорода зі своєю мудрістю і пророцтвом, через

серце і душу Володимира Яковича Стадниченка звертається до нас у "Криницю", достукується в XXI століття зі своїм посланням: видати книжку "Садівник щастя", донести про нього слово Істини. Як перегукується їхня "наука вічності", скільки спільного я знайшов між Сковородою і схимонахинею Єкатериною! Та це окрема тема. Ось як відгукується на її проповіді у своїй розлогій статті послідовниця схимонахині і водночас "сродна" Сковороді по духовному труду Тетяна Майданович: "Книга "Духовна скарбниця..." – це явище незвичайне в духовній літературі. Прозорливість і сміливість, з якою вона написана, перевищують можливості людської душі. Відповідальність за ту Істину, що засвідчена в ній, може взяти на себе тільки людина, зодягнена у велику Силу Духа Святого. Це той символічний "плащ пророка Ілії", який тільки він міг носити. Сила Промислу Божого виявилася дивовижно і в тому, як Його Слово, озвучене схимонахинею Єкатериною, побачило світ у цій книзі, проклало Собі шлях до людей" [6; с.77]. Так і Духозорець Сковорода в книзі В. Стадниченка "Садівник щастя" прокладає собі нові шляхи до людей через нові книжки. Нібито сам Сковорода промовляє до нас — кличе цінувати справжнє щастя, щоб наш безсмертний дух був паном тіла, а не навпаки.

За цією наукою він і помандрував у світ згаданого нами 1734 року. Пізніше, через століття й роки, аж на початку 1950-х років уже інший хлопчина, випускник Чорнухинської школи Володимир Стадниченко, вирушив навчатися до Києва. Багато разів зранку проходив із сумкою через плече повз пам'ятник перед школою — повз бронзове погруддя Григорія Сковороди, призупинявся і перечитував напис на п'єдесталі, який давно знав напам'ять: "Світ ловив мене, але не спіймав". І вирушить він в незвідане, далеке, як і Григорій Сковорода, теж за знаннями і щастям, але з мудрою пересторогою свого вже на той час прославленого краянина "Світ ловив мене...".

Не забувалося складне повоєнне дитинство Володимирові. Не забувалася і Горлова гора біля Чорнух, з якої він дивився вдалечінь услід за юним Григорієм Сковородою. Пройшло багато років, і ювілейного 1972 року наш мандрівник за знаннями В. Стадниченко знову згадає загадковий напис "Світ ловив мене..." А ще трохи пізніше, аж в дев'яностих роках минулого XX століття він спробує наяву і на папері пройти шляхами Сковороди, – і в результаті вражень і роздумів від мандрівок появилася перша його книжка "Іду за Сковородою" ("Криниця", 2002). Надалі тема життя і творчості Григорія Сковороди, без перебільшення можна сказати, стала в його житті основною. А що ж до мене, то я завжди сприймав за диво життєвий шлях мандрівника Сковороди.

Разом з іншими дослідниками творчості Г. Сковороди, Володимир Стадниченко прикладає багато зусиль, щоб донести до широкому кола шанувальників дорогоцінну спадщину великого національного мислителя і письменника, розповідаючи про власноручні автографи Григорія Савича, списки його творінь і короткий заповіт-символ наступним поколінням: "Світ ловив мене, але не спіймав". Саме Володимир Стадниченко наважився своєю допитливістю вловити втаємничену думку й чутливе слово Сковороди: робить спробу вибудувати в реаліях XVIII сторіччя його філософічний світ, дослідити "коріння" його "Саду Божественних пісень". Він, як сучасний письменник-дослідник, вириштовує перли афоризмів із трактатів і листів великого українського мислителя. Свій шлях Володимир Якович вивірив за Григорієм Вар-Савою (Сином Спокою), бо: "...не встояв перед манливою постаттю на горизонті, знявся із щоденного припуття й радісно пішов за Сковородою". "...Я був щасливий, бо, як вчив Сковорода, зайнявся "сродною працею". "Я випив кухоль студеної води в хаті козака Сави Сковороди в Чорнухах, вирізнив у дискусійному запалі голос студента Григорія в конгрегаційній залі Києво-Могилянської академії, розшукав альтиста Григорія Сковороду в придворній капелі в Санкт-Петербурзі, вслухався в нове слово викладача поезії Сковороди в Переяславському училищі, ходив з молодим учителем і його учнем Василем Томарою на Кравцеву гору в селі Кавраї на Черкащині, мандрував із другом-попутником Григорієм, який направлявся з місією генерал-майора Федора Вишневського в угорський Токай, серцем вбирав християнські добронравності зрілого мужа

Григорія Савича Сковороди в Харківському колегіумі при Покровському монастирі, і, насамкінець, стрівся і розмовляв із Сковородою в селі Пан-Іванівка на Слобожанщині, де він упокоївся тілесно і возлетів над часами безсмертним духом" [8, с.9]. І це так, я був свідком його, В. Стадниченка, мандрів, а в деяких брав участь.

До речі, під час однієї із подорожей до містечка Чорнух ми побували в нещодавно побудованій Покровській церкві. Мою увагу привернули дві ікони своїми зображеннями – сюжетами біблійськими, та їх випадковим, не на усталеному місці, розміщенням у храмі — одна ліворуч, а друга праворуч неподалік від іконостасу. Такі ікони, як правило, розміщували в центральних частинах храму – в основній бані, а найбільш вірогідно, що вони були одними із центральних ікон іконостаса колишньої зруйнованої Покровської церкви, яка стояла неподалік від новозбудованої. Ці ікони вирізняються як іконографією, так і манерою виконання: дошка, врізні шпуги, левкас, олія, позолота. Вони, якщо уважно приглядітися, виділялися серед інших ікон. За тоном фарб були темніші, і за розмірами явно колись були елементами іконостаса. Уважно розглядаючи їх, переконався, що дійсно це дві стародавні ікони, причому за зовнішнім виглядом зображень їх можна віднести до початку XX століття, але виднілися сліди реставраційного втручання. Тло, на якому нанесені оновлені зображення, явно свідчило, що обидві ікони давні. Роздивившись дошки, якість і спосіб їх виготовлення, можна з певністю констатувати, що вони виготовлені на початку XVIII століття. Як щиро зацікавився цією знахідкою Володимир Стадниченко: розпитував, записував! Хіба можна, буквально "на око", визначити час написання ікони? Їх же міг бачити в Чорнухинській церкві і молодий Григорій Сковорода...

А я, зі свого боку, дивувався, з якою радістю і наполегливістю Володимир Якович "ішов за Сковородою". В статті "Перед сходом сонця" він запитує сам у себе: "Хто ж він такий, мій земляк Григорій Сковорода, який народився у Чорнухах, де стоїть моя школа, де я закінчую десятий клас і роздумую над тим, щоб піти, як і Сковорода, по подальшу науку до Києва? А поки що я хочу більше дізнатись про його життя, пізнати його духовну силу, яка перемогла світ неправди й облуди...

...І от я вже сам, молодий журналіст, пізнаю навколишній світ — у його красі, в його драмах і трагедійності. І годі переказати, навіть пробувати переповісти цей шлях, що припав у цілому на розтерзане двадцяте століття. Але одне можу сказати цілком впевнено: на прямих шляхах і на звивинах стежок я відчував поруч незриму присутність Сковороди, чув його напутні слова: "Друже, світ ловив мене..." "Але не спіймав" — радісно відповідав я, коли мені вдавалося успішно здійснити журналістський задум, довести словом свою правду людям" [8,с.8]. Володимир Якович зізнається: "Кожен українець приходить до відкриття Сковороди по-своєму, але приходить неодмінно".

Знову промине час і хтось допитливий прочитає на камені "Світ ловив мене...", і вже образ Григорія Сковороди буде сприймати через творчість і любов Володимира Стадниченка до свого легендарного земляка. Володимир Якович старанно, починаючи з сімдесятих років, почне вписувати творчість і образ Григорія Сковороди в наше бурхливе сьогодення. Саме В. Стадниченкові завдячуємо за його публіцистичну працю, яку він підготував і подав у видавництво "Криниця", в якій, дивуючись і стараючись пізнати, звідкіля у Сковороди такі знання і ученість, признається, що був вражений і полонений на все життя чеканним дзвоном вірша Сковороди "De libertate" ("Про свободу"):

Что то за вольность? Добро в ней какое?
Ины говорят, будто золотое.
Ах, не златое, если сравнить злато,
Против волности еще оно блато.

"Так і живу, і працюю в натхненні, під електричним струмом Ско- вородинівського заповіту", — зізнається В. Стадниченко, – спромогаючись донести до читача національну ідею: високого ґатунку традиційну культуру та здорову мораль, що має слугувати об'єднуючими шатами українському суспільству, за заповідями Григорія Сковороди. Йому

цього замало. Він відшукує невідомі факти, події, організовує накопичення нових пошукових матеріалів, залучає до вивчення доробку попередника дослідників його творчості. Так заново доступним з'являється унікальний матеріал Анастасії Ніженець: ще гриміла війна, а вона, молодий філолог, поринула у вивчення творчості Сковороди, його родоводу. І вже в публікаціях В. Стадниченка, крім Сковороди, пізнаємо творчий шлях харківського вченого А. Ніженець. З'являються прізвища інших дослідників: Дмитра Дудка, Тетяни Гринь, Миколи Булди, Людмили Рінгіс. І кожному з них В. Стадниченко знаходить слова вдячності за їхню працю і залучає їхні розвідки до книжки "Садівник щастя". Велику повагу викликає в нього постать Степана Нехорошева, у фольклорних нотатках якого наявні сотні народних переказів про Сковороду і Шевченка. В учнівському зошиті, переданому ним Кавраївській школі, зібрано 80 тисяч фольклорних записів, які зберігаються в музеях і архівах Золотоноші, Черкас, Києва, Санкт-Петербурга й Москви.

До рук В. Стадниченка потрапляє цікавий запис, і він поспішає його оприлюднити: "І ось із незліченної кількості записів про Сковороду і Шевченка виймаємо тоненький зошит з написом на першій сторінці (далі подає розповідь автора мовою оригіналу. — Л. А.): "Когда я был отроком, мой дедушка Павел Иванович Мусиенко взял меня за руку и повел к Сковороде и Шевченко"[9, с.402]. — "Хто він, — запитує В. Стадниченко, - Павло Іванович Мусієнко, життя якого позначено датами 1846–1920? Розповідь про нього така ж несподівана, як і нехитра. Перед нами постає далеке, неспішне, правдиве життя, від якого вже відвикли, але й звикнути до сьогоднішого світу олжі, зрадництва, розбою неможливо"[9,с.402]. Гадаю, стверджує Володимир Якович, читач поцінує простоту й чистоту, а, отже, й високість, святість життя людей, які пішли за Сковородою і Шевченком. А сам Володимир Якович повторює: "Ось так я спрагло припадаю до чистої сковородинівської криниці і, кажучи словами послідовника і співця нашого Перворозума Павла Григоровича Тичини, "мов доброго здоров'я пивши", продовжую свій життєвий шлях за наставником і вчителем – Григорієм Сковородою, все більше і більше занурююся в життя і творчість Сковороди"[10,с.431]. Завдячуючи Володимиру Стадниченку, "за Сковородою" пішов і я, і багато ще тих, про кого так цікаво і вишукано він згадує в книзі "Садівник щастя". Так нинішній 2012 рік почався художньою виставкою "Людина на всі часи" (12 січня, культурно-мистецький центр Києво-Могилянки), приуроченою до 290-річчя від дня народження Г. Сковороди, ініціатором та організатором якої став відомий сковородинець Борис Войцехівський, який провів уже чимало заходів на вшанування мандрівного філософа. За його безпосередньої участі відбулася посадка Сковородинівської діброви в Чорнухах, під час якої посадив свій дубок і я, закладка "священних гаїв" в інших місцях.

Володимир Стадниченко переконаний, що сьогодні в культурі ще є багато людей, які наперекір долі прагнуть високих ідеалів на терені культурного розвою України, прагнуть висот там, де вони задіяні, - на противагу офіційній культурній еліті, яка очолювала, але здала в медіа-просторі і в багатьох суспільних сферах ключові позиції українськості, — еліти, яка все робила, щоб цих людей, подвижників і "безсребреників" культури, не помічати. Робилось це навмисно чи випадково — розцінить тільки час. Українську культуру та історію за мізерні гранти не побудуєш, культура й історія складаються з камінчиків і краплин, будуються і накопичуються упродовж десятиліть. Так як це трапилось із Григорієм Сковородою. Світ і люд захоплювався раціоналізмом, Сковороду розглядав як історичну рідкість, але гуманіст Сковорода, за висловом В. Стадниченка, саме на зламі століть піднімався на повен зріст. Далі він пояснює, чому так траплялося: "Бо більшість людей у такі часи шукає морального опертя, щоб іти далі, щоб життя мало новизну". Якщо іти за Сковородою, то завдання української еліти буде — творити високі культурні цінності, пов'язані не тільки з історичною пам'яттю, а пристосовувати їх до сьогодення. Так склалося, що українська еліта незалежно від окрасу була завжди з правлячою верхівкою, відірвана від сучасних процесів у глибині народного життя. Часто вона працювала проти України, служила більше на догоду всім урядам, які приходили до влади, ніж народові.

Я в цій студії не можу оминути таку важливу сторінку діяльності невтомного сковородинця Володимира Стадниченка, як створення 2009 року Громадського організаційного комітету для розгортання й виконання Великого проекту "Григорій Сковорода—300". В його активі організація і проведення разом з газетою "Урядовий кур'єр", її тодішнім головним редактором Аллою Ковтун та за безпосередньої участі виконуючого обов'язки голови Держтелерадіо М. Мураховського "круглого столу" на тему: "Наш сучасник Григорій Сковорода" (02.07.2009 року), на якому науковці, літератори, музеєзнавці обмірковували проблему потреби органічного поєднання морального вчення великого філософа із сьогоденням, з вимогами часу підняти етичну свідомість народу, (за моїм розумінням — моральну національну свідомість) як одну із найважливіших ознак демократії, яка є важливою умовою її існування. Основні постулати демократії — це наші національні інтереси, наші сподівання не тільки на майбутнє, а й сьогодення, відстоювання інтересів своєї держави, її історії, національної моральної ідеї. А для цього треба формувати українську ідентичність, враховуючи й те, що Україна – багатонаціональна держава. В цьому плані повинна на повну силу працювати державна гуманітарна політика, яка не тільки на словах, а справами буде спрямована на збереження національної пам'яті. Треба проводити два напрямки розвитку держави. На першому місці — гуманітарна політика з урахуванням багатовікової української культури в її сучасній актуалізації, на другому — розумна державна політика в сфері економіки, але в обох випадках необхідно обіпертися на моральне і світоглядне вчення Григорія Сковороди. Організатори "круглого столу" з подачі В. Стадниченка прийняли рішення про підготовку до 300-річчя від дня народження Григорія Сковороди (03.12.2022). Про все це ти, шановний читачу, знайдеш детальні розповіді у книзі "Садівник щастя", яку так старанно виплекав і чудово вибудував її автор Володимир Стадниченко — відомий дослідник життя і творчості Григорія Сковороди.

Книжка складається з чотирьох розділів, розпочинається з присвяти правнукові Володимира Яковича, і не випадково. Правнук Івасик і його сім'я теж узяли участь у підтримці цього видання, за що й дякує автор своєму майбутньому читачеві: "...Рости сильним, добрим і щасливим".

А стосовно літературного заповіту Володимира Стадниченка — випуск у світ через 5 років наступної книги про Григорія Савича Сковороду, до 295-річчя від дня народження мислителя, я з готовністю берусь за цю справу разом із Володимиром Яковичем, гуртом напевно ми її зробимо на належному рівні.

А вже до самого 300-річчя Григорія Савича Сковороди, то як ми ще візьмемся допомогати Володимиру Павловичу Мостовому, який, згідно із дружнім заповітом Володимира Стадниченка, погоджується очолити випуск 3-го збірника, то він тоді, напевне, вийде найвагомішим виданням, бо як же це ми залишимо нашого товарища наодинці із таким важливим завданням! А тут і чекати нам всього якихось десять літ!..

Список використаних джерел

1. Большая Энциклопедія / Под ред. С.Н.Южакова. Т. XVII. С.-Петербург, 1904. – 754 с.
2. Гадяцький В. Дисидент Сковорода і конформіст Каструля // Дзеркало тижня. – 2004. - 9 жовтня.
3. "Духовна скарбниця..." схм. Єкатерини. – К.:Криниця, 2004. – 96 с.
4. Єкатерина, схм. Духовні бесіди за словами Святих отців Православія. – К.:Криниця, 1999. – 96 с.
5. Ковалинський М. Жизнь Григорія Сковороды // Сковорода Григорій. Повне зібрання творів у 2-х т. К.: Наукова думка, 1973. – Т.2– С.439- 476
6. Майданович Т. Святоотцівська практика духовної брані в сучасному Православії // Духовна скарбниця. Святе Письмо про сучасність і майбутнє світу. - К.: Криниця, 2004. – С. 76-91
7. Слонімський О. Примітки. Драматичні твори // Гоголь М. В. Твори. В 3-х т. Т. 2. — К.:

Держвидхудліт., 1952. —454 с.
8. Стадниченко В. Іду за Сковородою: Сповідь у любові до вчителя: [Документальна повість-подорож]. – К.:Криниця, 2002. – 176 с.
9. Стадниченко В. Садівник щастя: Сковорода як дзеркало України: нариси, дослідження, спогади, поезії, світлини / Володимир Стадниченко; вступ. стаття А.І. Андрієвського. – К.:Криниця, 2004. – 496 с.
10. Стадниченко В. "Мов доброго здоров'я пивши..." // Рукопис: Укр. альманах спогадів, щоденників, листів, документальних світлин: у 2 т. / Під заг. ред. акад. І.М. Дзюби. – К.:Криниця, 2011. – (Серія Б-ка Шевченківського комітету). – 608 с.

Стаття надійшла до редакції 3 лютого 2013 року

УДК 821.161.2(092) + 81'25=162.3

Любиця Бабота
(Пряшів, Словаччина)

ЧЕСЬКИЙ ПЕРЕКЛАД ТВОРІВ ГРИГОРІЯ СКОВОРОДИ[1]

У студії аналізується значення та фаховий рівень першого перекладу творів Г.Сковороди чеською мовою в 1983 році.

Ключові слова: *Григорій Сковорода, З. Ґеник-Березовська, переклад чеською мовою, авторський текст, ліценція чеського силабізму, епістолярна спадщина.*

В статье анализируется значение и профессиональный уровень первого перевода произведений Г. Сковороды на чешский язык в 1983 году.

Ключевые слова: *Г. Сковорода, З. Ґеник-Березовська, перевод на чешский язык, авторский текст, лицензия чешского силабизма, эпистолярное наследие.*

The importance and professional level of the first translation of H.Skovoroda's works in Czech language in 1938 are analyzed in the article.

Key words*: H.Skovoroda, Z.Genyk-Berezovska, Czech language translation, author's text, Czech syllabism licence, epistolary heritage.*

У грудні 1972 р. минуло 250 років від дня народження гуманіста-демократа, філософа-раціоналіста, просвітителя та поета — Григорія Сковороди. У відзначенні цієї знаменної дати взяла активну участь Організація Об'єднаних Націй. За календарем ювілейних та пам'ятних дат ЮНЕСКО, одної з її спеціалізованих установ, ювілей Г. Сковороди відзначався у світовому масштабі. У Радянському Союзі з цієї нагоди були утворені Всесоюзний і Республіканський ювілейні комітети, надруковані твори українського поета-мислителя, видані монографії про нього, була проведена наукова конференція. Чехословацькі україністи та перекладачі також звернули увагу на цей визначний ювілей. Результатом їхнього зацікавлення стала надзвичайно цікава книга про українського мислителя, названа „ROZMLUVA O MOUDROSTI". Книга, яка чехословацьким читачам наближає постать і творчість Г. Сковороди, появилась у книжкових магазинах у 1983 р. і стала небуденним подарунком чехословацької україністики 250-річчю від дня народження українського просвітителя.

Щодо спадщини Г. Сковороди, то за найновішими даними в її філософську частину входить 17 трактатів і діалогів, в літературну — збірка віршів "Сад божественных пѣсней", "Басни харьковскїя" та низка оригінальних і перекладних поезій, що не включені автором до збірки. Збереглись і листи Г. Сковороди до різних осіб, переклади з латинської та грецької мов. На жаль, значна кількість творів письменника, про які знаємо, що вони існували, до нас не дійшла. Дуже можливо, що певні відкриття в цій галузі на вчених ще чекають. Одному з представників радянського сковородознавства, І. А. Табачникову, у 1971 р., вдалось знайти автографи, до того часу відомих тільки за назвами двох трактатів мислителя.

Чеський переклад віршів, байок, трактатів, діалогів та листів Г. Сковороди під заголовком „Rozmluva o moudrosti' (Розмова про мудрість) названо за одним з віршів поета. Зразки літературної творчості українського діяча вибрала і тексти упорядкувала Зіна Ґеник-Березовська на основі повного 2-томного академічного видання творів Г. Сковороди, яке вийшло друком у Києві 1973 р. Вона є водночас і авторкою вступної статті про українського мислителя — „Myslitelsky a basnicky odkaz Hryhorije Skovorody". З.Ґеник-Березовська, за незначним винятком, повністю витримала хронологічне розташування матеріалу, який вжито

[1] Студія доопрацьована. Першодрук її під цією назвою здійснений в часописі "Дукля", 1984. – №2. – С.73-75.

в згадуваному виданні творів Г. Сковороди, чим змогла відбити дійсну еволюцію світогляду письменника. Українські твори, які були написані тогочасною книжною літературною мовою, переклала Франтішка Соколова. Кореспонденція Г. Сковороди до М. Ковалинського перекладена Ілоною Пацловою з латинських оригіналів. Обидві перекладачки є авторками приміток до перекладених ними творів. Дуже добре враження створює художнє оформлення Мілоша Шевчика, який для ілюстрацій використав зразки гравюри даноїдоби.

У вступній статті З.Ґеник-Березовська оцінює життя і творчість українського письменника-філософа на тлі суспільних та політичних умов України того часу. Авторка подає вичерпний аналіз незвичайного життєвого шляху "мандрівного" філософа, послідовного шукача правди, який вийшов за рамки своєї доби. Г. Сковорода ухилився від духовного сану, залишив посаду вчителя, відкинувши таким способом всі можливості досягнення духовної чи світської кар'єри. Залишився непримиренним захисником уярмленого народу на все життя і водночас підготував ґрунт для великих культурних подій, до яких належало, наприклад, і заснування Харківського університету в 1805 р.

Твори Г. Сковороди поширювались тільки в рукописах і за його життя не друкувались. З.Ґеник-Березовська причину того, що життя і творчість українського мислителя оцінювались повільно, з нехіттю бачить у тому, що для контексту європейської освіти була його оригінальність занадто незвичною, і, мабуть, запізнілою. Не дивно, отже, що й переважна більшість його соратників не розуміла ні його думок, ні способу життя. Літературні та філософські твори Г. Сковороди у вступній статті об'єктивно оцінені. Дослідниця порушує питання прояву думок поета, який в своїй творчості використовував світські елементи та у силабічний вірш вніс важливі вдосконалення. Вона звертає увагу на порушені філософом питання про життя і смерть, на місце скепсису та іронії в поетичній творчості Г. Сковороди. Український мислитель опанував досягнення світової філософської думки і у своїх творах використав погляди філософів, з якими відчував духовну спорідненість. Крім того, його творчість багата на символи, які сам створив. Вичерпною є загальна оцінка спадщини Г. Сковороди, творчість якого ще і сьогодні не втратила певної вартості та актуальності.

Що торкається кількості перекладених і у чеському вибраному поміщених творів Г. Сковороди, то з поезій, які входять до збірки "Сад божественных пѣсней", чеською мовою перекладено 15; з байок, що створюють книгу "Басни харьковскія", перекладено 12. Крім того, між перекладами можна знайти зразки віршів, що не ввійшли до згаданої збірки, чималу кількість діалогів і трактатів українського мислителя та 17 листів, які писав своєму другові і біографові, Михайлові Коваленському. Не всі твори в перекладі надруковані повністю, з деяких вибрані лише найцікавіші уривки. В книжці ,,Rozmluva o moudrosti" наведений список тих філософських творів Г. Сковороди, які не ввійшли до чеського вибраного. Епістолярна спадщина мислителя, частина якої в дусі гуманістичної традиції писана латинською мовою, є видом духовних вправ Г. Сковороди. Його листи до М. Ковалинського, надруковані в чеському перекладі, є виразом своєрідних філософських міркувань автора. Думка З. Ґеник-Березовської, що кореспонденція Г. Сковороди з літературного та культурно- історичного боку ще не є належно оцінена, правильна. Отже, у чеському вибраному творів Г. Сковороди надруковані найбільш вагомі зразки літературної, філософської та епістолярної спадщини мислителя, що наближає чехословацьких читачів до досі невідомого для них рівня філософської думки та культурного життя другої половини XVIII-го століття в Україні.

Українська та чеська мови належать до споріднених слов'янських мов, тому Ф. Соколова, перекладаючи вірші Г. Сковороди, мала можливості вдатися до адекватного перекладу. Вірші українського поета писані силабікою з тенденцією до силабо-тоніки. Перекладачка відповідно оригіналові дотримується поділу віршового рядка на дві половини посередництвом цезури. Окремі вірші перекладено в поетичній ліценції чеського силабізму,

дотримана точна кількість складів у піврядках авторського тексту і збережена ритмічна побудова поетичних творів.

Високу якість перекладу не принижують ані дрібні відхилення, до яких належить місцями нехтування семантично віддаленим звуковим відгомоном в конструкції віршових рядків оригіналу, котрий має часом помітне місце в творчості Г. Сковороди, Це можна помітити, якщо порівняти другий і шостий рядки 3-ої пісні:

Уже сады расцвѣли и соловьев навели.
Душа моя процвѣла и радостей навела.
V sadech stromy rozkvetly, slavici už přiletli.
Rozkvetla už duse ma, bež rozkosi blazena.

Кожний оригінал має подекуди і карколомні місця, які здаються не перекладними. До таких належить, наприклад, і ця перша строфа 10-ої пісні. Всупереч тому, що перекладачка вилишила в перекладі важливий момент алітерації, на який український читач привик вже й тому, що вірш перевзяв до своєї комічної опери (чи п'єси) "Наталка Полтавка" також І. П. Котляревський, переклад звучить не менш переконливо:

Всякому городу врав и права;	Dba každe mesto svých mravy a prav,
Всяка имѣет свой ум голова;	tolik je rozumů, kolik je hlav,
Всякому сердцу своя есть любовь,	srdce jen láskou svou dovede žit,
Всякому горлу свой есть вкус каков,	každy кгк vi, co chce jist a co pit.
А мнѣ одна только в свѣтѣ дума,	Jedinym pranim se trapim sám,
А мнѣ одно только не идет с ума.	ja v světě jedno jen na mysli mám.

Перекладаючи твори Г. Сковороди, Ф. Соколовій прийшлось подолати чималі труднощі — відтворити дух і специфіку творчості письменника і створити переклад, який би відповідав найновішим вимогам перекладознавства був привабливим для сучасного читача. Перекладачка вміло виконала це завдання і, крім того, надзвичайно точно передала чеською мовою метафоричність, образність, пісенність і цікаві епітети віршів українського поета-мислителя. На такому ж рівні перекладені й байки Г. Сковороди. В окремих випадках не перекладена їхня повчальна частина, названа силою, мораллю, висновком, (чеською мовою "naučeni"), якщо вона довша за байку.

Г. Сковорода посідає почесне місце в історії української і світової культури, його життя й діяльність вже в минулому привертали увагу багатьох вчених. Однак, не всі дослідження відповідали науковим вимогам. На сучасному етапі видатним українським філософом та його творчістю цікавляться в НДР — Едуард Вінтер, в Польщі — Мар'ян Якубець, Р. Зволинський; досліджують його наукову й художню спадщину в Румунії, Болгарії, Угорщині. Всупереч великому зацікавленню, твори Г. Сковороди в перекладі, за винятком окремих зразків, за кордоном не публікувались. Що торкається Чехословаччини, то, за нашими інформаціями, в період 1814 — 1964 рр. про українського філософа в чеській періодиці появились три статті (остання в 1928 р.) і дві рецензії на його праці. Словацькою мовою за період 1945 — 1970 рр. були надруковані 2 газетні статті. В одній згадувався фільм про Г. Сковороду, друга була надрукована з нагоди 170-річчя смерті мислителя.

Давню літературу потрібко досліджувати, бо вона часто була єдиною формою культури окремих народів. Такою вона була у XVIII-му столітті і в Україні в період життя і творчості Г. Сковороди, якого вчення мало великий вплив на майбутні покоління філософів і письменників. Чеський переклад творів Г. Сковороди „Rozmluva o moudrosti" є першим обширним іноземним перекладом спадщини філософа-поета поза межами колишнього СРСР. Чехословацька читацька громадськість мала змогу вперше довідатись про його справжнє місце в історії не лише української, але і загальнослов'янської та світової культури.

Стаття надійшла до редакції 24 січня 2013 року

УДК 821.161.2 – 2.091

Катерина Богатирьова
(Київ)

ТЕМА ІДЕАЛЬНОГО ПРАВИТЕЛЯ У ТЛУМАЧЕННІ СТАНІСЛАВА ОРІХОВСЬКОГО-РОКСОЛАНА ТА ГРИГОРІЯ СКОВОРОДИ

У статті розкривається тлумачення теми ідеального правителя латиномовним істориком, публіцистом та прозаїком доби Ренесансу Станіславом Оріховським-Роксоланом та філософом Григорієм Сковородою з гуманістично-просвітницьких позицій.

Ключові слова: *ідеальний правитель, людина, держава, чеснота, мудрість, суспільний устрій.*

В статье раскрывается истолкование темы идеального правителя латиноязычным историком, публицистом и прозаиком эпохи Возрождения Станиславом Ориховским-Роксоланом и философом Григорием Сковородой с гуманистических и просветительских позиций.

Ключевые слова: *идеальный властелин, человек, государство, добродетель, мудрость, общественный строй.*

The article deals with the interpretation theme of the ideal ruler of Latin-speaking historian, publicist and prose writer of the Renaissance Stanislav Orikhovskyi-Roksolan and philosopher Grygoriy Skovoroda with humanistic and educational positions.

Key words: *an ideal ruler, human, state, virtue, wisdom, social order.*

Одвічна проблема людини й держави, питання щодо справедливого суспільного устрою та ролі ідеального правителя хвилювала мислителів, поетів, письменників упродовж століть у світовій історії та літературі. Давньоеллінський філософ Платон у трактаті "Держава" розмірковував про модель ідеального суспільного устрою та конституції, а його учень Аристотель, котрий був наставником полководця Олександра Македонського, у праці "Політика" проповідував ідею демократичної республіки, вважаючи, що лише "розсудливість – єдина відмітна чеснота правителя" [8, с.387].

Творчість митців доби Ренесансу та Григорія Сковороди, їхні погляди на державу, культуру, освіту, науку досліджували у своїх працях Ю.Барабаш, Л.Баткін, Л.Брагіна, І.Голенищев-Кутузов, І.Гузар, Б.Кузнецов, Л.Ушкалов, В.Литвинов, В.Меньшиков, Ф.Моньє, Д.Наливайко, А.Оветт, В.Пуришев, Н.Ревякіна, В.Рутенбург, О.Савчук, В.Соколов, Д.Тетерина, Т.Шевчук, Вал.Шевчук. Мета даної розвідки полягає у спробі простежити розуміння й тлумачення теми ідеального правителя у творчості латиномовного публіциста XVI століття Станіслава Оріховського та "елітарного письменника" (вислів Вал. Шевчука) другої половини XVIII століття Григорія Сковороди із позицій гуманістично-просвітницьких засад.

Відомий вислів римського філософа Цицерона – "Суспільне вище за особисте" [5, с.119], був використаний представниками доби Відродження, котрі витворили й возвеличували ідеал людини праці, здатної до самовдосконалення й розвитку шляхом активної освітньо-світської діяльності;пріоритетними вважалися громадські потреби, а здобутий життєвий досвід індивіда та практичні навички мали використовуватись задля здійснення суспільних звершень на благо народу. Постійна праця розглядалася гуманістами як безперервний процес реалізації людських ментальних й фізичних можливостей, які вона використає для процвітання держави й загального добробуту співвітчизників. "Людина

народжена, щоби бути корисною собі і не менш корисною для інших", – писав гуманіст Леон Баттіст Альберті [1, с.160].

Італійський педагог, викладач логіки, П'єр-Паоло Верджеріо (1370-1444) присвятив свій трактат "Про благородні звичаї і вільні науки" (бл.1402) синові правителя Падуї Умбертино Каррара. У цій праці вчений зосередив увагу на тих педагогічно-освітніх принципах, які сприятимуть відповідному вихованню правителя, прищеплюватимуть й розвиватимуть у нього такі етико-моральні чесноти як шляхетність, справедливість, мудрість, поміркованість – завдяки яким майбутній володар дбатиме про народ та його життєві потреби: "У державців є … справжня необхідність здійснювати доброчинні діяння, якщо вони хочуть рахуватися з думками людей і прагнути до вічної слави у нащадків" [3, с.87]. Відомий італійський культурний діяч доби Відродження Леон Баттіст Альберті (1404-1472) у трактаті "Домострой" (1469-1470) висловив свої погляди на проблему моральних засад у державного керманича: "Правитель повинен бути найкращим із громадян, йому слід відрізнятися високими моральними якостями: чесністю, розсудливістю, стійкістю і справедливістю" [1, с.195]. Видатний гуманіст-філолог, перекладач, педагог й богослов Еразм Роттердамський (1467-1536), котрий був радником іспанського короля Карла V, у трактаті "Виховання християнського правителя" (1516) висловив тезу, що правителя повинні не боятися, а поважати. На думку дослідника В.Соколова, цим твором Еразм проголосив "концепції просвіченого абсолютизму, розвинених в подальшому Вольтером та іншими просвітниками XVIII ст." [10, с.19]. Нікколо Мак'явеллі (1469-1527), філософ й письменник, у політичному трактаті "Державець" (1518) виклав своє бачення ролі правителя, зазначивши, що "ніщо не викликає такої пошани до владаря, як його великі діяння і особистий приклад рідкісних доблестей" [6, с.451], тобто лише завдяки своїм високим моральним чеснотам – мудрості, розуму, доброчинності та справедливості можновладець заслужить підтримку й пошану народу. Н.Мак'явелі, як вчений і мислитель, розуміючи й усвідомлюючи величезне значення науки, культури, мистецтва для загального суспільного блага та подальшого поступу країни, опираючись на гуманістичні засади щодо розвитку й поширення освіти у державі, наголосив, що правитель повинен дбати й про основні духовні пріоритети для громадян: "Владар повинен показувати себе меценатом і покровителем талантів у тому чи іншому мистецтві" [6, с.454], тобто автор наголошує, що підтримка обдарованих й здібних до наук громадян, особливо молоді, входить до першочергових державних функцій можновладця. Таким чином, вчені-гуманісти виробили морально-естетичні принципи для ідеального правителя – це, перш за все, освічений, справедливий, мудрий, шляхетний, розсудливий, доброчинний управлінець, котрий забезпечить виконання всіх законів, підтримуватиме й сприятиме розвиткові освіти, наук та мистецтв, всіляко дбатиме про добробут, спокій, соціальні й духовні блага для громадян.

Природно, що тема ідеального володаря бентежила й непокоїла відомого філософа, оратора, історика XVI століття – Станісла Оріховського-Роксолана (1513-1566) та була висвітлена ним у латиномовних публіцистичних творах "Про турецьку загрозу" та "Напученні королеві польському Сигізмунду-Августу" (1543). Станіслав був сином земського писаря, мав талант до навчання, початкову освіту здобув у місті Перемишлі, яке на той час відігравало "активну роль у релігійно-політичному й культурному житті українського народу" [7, с.113]. Згодом, у автобіографічному листі до кардинала Яна Франциска Коммендоні він згадував: "вчився я непогано, відзначався швидким розумом і доброю пам'яттю" [12, с.156], тобто завдяки природним ментальним здібностям юнак прославиться як відомий вчений у Європі. Батько вирішив послати сина до Відня, не скільки для освіти, а "для набуття хороших манер". Ґрунтовні знання юнак здобував у Краківському, Віденському, Віттенберзькому, Падуанському та Болонському університетах, старанно вивчав грецьку й латинську мови, риторику, філософію, яку називав "королевою" серед інших дисциплін; його викладачами були австрійський поет-гуманіст Ян Брасікан, діяч Реформації Мартін Лютер, богослов Філіпп Мелантхон, італійські професори Антоній

Пассера, Лазар Бонаміко, Ромул Амазеа, котрі прищепили здібному студентові любов до знань.

Станіслав Оріховський, орієнтуючись на етично-моральні настанови для правителя, вироблені італійськими гуманістами, у трактаті "Про турецьку загрозу" (1544) вказує, що внутрішні чвари й розлад послаблюють могутність країни, а спільна небезпека гуртує всіх громадян, незалежно від їхнього соціального стану, – тому лідерські навички короля та його здатність об'єднати всіх людей заради спільної мети – визволення рідної землі від турецьких загарбників – першочергова справа для керманича держави. На думку автора, найбільшими й наймогутнішими благами для країни й могутності короля є розсудливість, мудрість, справедливість, які проявляються у дотриманні ним християнських заповідей, піклуванні про безпеку, добробут, захист громадян від зовнішніх ворогів. У "державотворчому" (вислів Вал. Шевчука) трактаті "Напучення королеві польському Сигізмунду-Августу" (1543), який був відомим й популярним у Європі (твір був виданий двічі 1543 та 1548 років), автор вважає, що освіта – найвища цінність для владаря, тому він писав, що "треба, щоб вона (людина – К.Б.) запалала наукою, яка цю саму людину зробить і правдивою, і справедливою. Людина, що знехтує наукою, нічого не дасть, гідного похвали" [12, с.117]. Основна роль у вихованні ідеального правителя належить наставникові, який буде гідним прикладом для учня: у якості прикладів Станіслав наводить постаті реальних історичних осіб (Аристотель навчав Олександра Великого) та міфічних персонажів (Фенікс виховував Ахілла, героя епічної поеми Гомера "Іліада"), щоб проілюструвати цю думку. Найосновнішою людською доблестю гуманіст вважав мудрість, а королеві наполегливо радив відкривати нові школи й гімназії та відновлювати вже засновані раніше його попередниками освітні заклади. Передумовою процвітання країни є дотримання всіх зведених правил та уставів, тобто автор витворив модель ідеальної держави, в якій король "є вустами, очима й вухами закону" та виступає його гарантом. Оріховський слушно радить монархові "усувати" від себе підлабузників, "людей похітливих, жадібних, злочинних, хвалькуватих"; на прикладах з античної історії він засуджує такі людські вади як свавілля, розпусту, пиятику, підлабузництво: "якщо король жорстокість і злість у собі не гамує, … буде з нього тиран найнегідніший і дуже схожий на Нерона" [12, с.146]. У трактаті автор подав гуманістичну програму конституційної монархії, в якій правитель – це, перш за все, освічений, справедливий, мудрий, розсудливий демократ, він у всьому зразок для підданих у державі, захищає їхні інтереси, безпеку, права та свободи: "треба тобі від початку найпильніше дбати, щоб привернути прихильність тих людей, серед яких правиш" [12, с.122]. Таким чином, Станіслав Оріховський у своєму творові виділив наступні чинники, які впливають на формування особистості короля й були суголосними з думками відомих італійських гуманістів-просвітників Л. Б. Альберті, П.-П. Верджеріо, Н.Мак'явелі, Е.Роттердамського: 1) мудрий наставник; 2) владар наполегливо опановує науки й мистецтво; 3) в оточенні державця повинні бути спільники з найкращих громадян; 4) король гарантує народові дотримання усіх законів; 5) можновладець піклується про поширення "простих" (автор, напевно, мав на увазі загальноосвітні навчальні заклади, які були б доступними для дітей усіх станів) шкіл та гімназій, котрі називав "оселями мудрості самої у державі".

Роздуми європейських гуманістів доби Відродження щодо моральних якостей державотворця продовжив Іван Орновський (роки життя невідомі), поет кінця XVII – початку XVIII століть, член чернігівського поетичного гуртка, організованим єпископом Лазарем Барановичем. У книзі "Багатий сад", виданій 1705 року в Києві, розмірковуючи про одвічну тему добра й зла у суспільстві, автор зазначав, що у "віках у царстві людському той, власне, панує, // Хто мудро сам собою і серцем керує" [11, с.407], тобто у розумінні автора мудрість – найвища цінність, до якої слід прагнути упродовж життєвого шляху. Він гостро засуджував вчинки деспотичних монархів, у жилах яких тече "кров Нерона", тобто протиставив мудрого правителя жорстокому, вказуючи, що на правління останнього чекає сумна доля римського імператора-тирана.

Дослідниця І.Гузар вказала, що важливу роль у поширенні ренесансу серед східних слов'ян відіграла Києво-Могилянська академія [2, с.11]. Григорій Сковорода, один з найвідоміших випускників цього закладу, був, безумовно, знайомий із творами античних авторів, італійських гуманістів, які були для нього джерелом невичерпної життєвої мудрості, "художнього смаку, неперевершеної поетичної майстерності і близькістю філософсько-етичних уподобань" [15, с.285]: серед його віршованих творів є переклади Горація, Овідія, фламандського новолатинського поета Сидронія де Гозія. Погляди гуманістів на проблеми суспільних взаємин індивіда, держави та правителя не втратили актуальності й наприкінці XVIII століття, тому були нагальними питаннями для мислителя, просвітника й поета Григорія Сковороди. На думку філософа, суспільство стане кращим, коли в ньому кожен громадянин, незалежно від стану, шукатиме себе через пізнання внутрішнього світу, тобто тих імпульсів сумління, які приведуть до розуміння норм християнської поведінки та вдосконалення моральних якостей: бути поміркованим у всьому, шанувати Бога, дбати про душевну чистоту. "Пѣсню 20-ту" із поетичної збірки "Сад божественных пѣсней" мислитель алегорично називає "нареченная Сигор": автор принагідно згадує біблійну легенду про Лота з дочками, єдиних мешканців міст Содома та Гоморри, котрі врятувалися після знищення, бо пам'ятали заповіді Ісусові. Поет підкреслює думку про дотримання вічних християнських постулатів, які є основними етично-моральними нормами для всіх громадян. У "Пѣсне 20-й" Сковорода по-філософськи роздумував про справедливий державний устрій в Україні, сподіваючись на мудре правління монархів: "О міре! Мір безсовѣтный! // Надежда вся твоя в царях!" [9, с.49], тобто сподівався, що в Україні настануть кращі часи для реалізації просвітницьких програм. Свої педагогічно-естетичні настанови він виклав у листі, написаним у липні 1762 року, до свого улюбленого учня Михайла Ковалинського. Григорій Савович, як мудрий просвітник й "научитель", радить йому обирати благочестивий шлях: любити й постійно вивчати науки, пізнавати життя і навколишній світ, бути гідним громадянином, мати вірних та відданих друзів, дбати про своїх ближніх. Отже, Сковорода продовжив ідеї європейських гуманістів у своїх поетичних творах та епістолярній спадщині, вказуючи на велику формотворчу роль моральних засад і для державців, і для громадян.

Відомий український одописець, поціновувач Сковороди, Василь Капніст під час проходження служби у Преображенському полку, в "Оді з приводу укладання миру між Росією та Отоманською Портою в Кайнарджи" (1774) у 19-ти строфах уславив силу російського війська й подвиги Катерини II. На думку Вал. Шевчука, юнак покладав на імператрицю великі сподівання, тому й оспівав її [13, с.626], проте це не завадить йому через кілька років поїхати до Прусії з проханням про автономію для України. Перша строфа твору – звертання до бога Парнасу, тобто Аполлона, який, за легендою, перебував на цій горі, підтримати автора своєю лірою й надати наснагу "заговорити іншим складом", тобто не по-російськи: ця перша ода в поетичному доробкові автора була написана французькою мовою. Поет захоплюється милосердям цариці, яка дарує помилування всім розкаяним. Вироблена класицистами естетична концепція державного устрою, ґрунтувалася на створенні ідеалу правлячого монарха, якому притаманні моральні чесноти: справедливість, мудрість, миротворчість, розсудливість, освіченість, милосердя, любов до громадян та піклування про них. Тож автор вказує на милість Катерини для підданих (строфи 12,13,14), котрі шанують й дотримуються законів. Проте, у 15 строфі поет проголошує тезу, що "любов народу – це справжня данина для царів", сподіваючись на процвітання в Російській імперії мистецтв, наук у "градах" (містах), бо "щасливий вік Катерини приведе за собою золотий вік". Цю ж думку-сподівання поета про правління мудрого й справедливого державного керманича знаходимо в латинській оді Іринея Фальківського, присвяченій візитові Павла I до Києва у 1798 році. А в "Оде на всерадостное обручение их императорских высочеств великого князя Александра Павловича и великой княжны Елисаветы Алексеевны, совершившееся 1793 года, мая в 10 день" вітаючи молоде подружжя, Василь Капніст, описуючи нареченого-князя, згадує про квітку "лилею", яка символізувала царську владу, тобто натякав на те, що князь

Олександр Павлович – це старший син Павла І, нащадок Катерини ІІ, та майбутній імператор Росії. У цьому творові одописець, як і його попередники – гуманіст доби Відродження Станіслав Оріховський та філософ Григорій Сковорода, подає настанови для керманича держави й радить йому бути розважливим та взірцевим правителем – "Премудр будь, как Екатерина, // И, как она, как Петр, велик" [4, с.121], тобто мудрість у розумінні поета – це найосновніша державотворча чеснота для імператора.

Таким чином, упродовж століть видатні філософи, письменники, поети, культурні діячі різних епох та напрямків, намагалися витворити ідеальну модель справедливого державного правління, вказати, що лише високоморальний й освічений правитель, якому притаманні християнські чесноти – мудрість, справедливість, працелюбність, розсудливість, поміркованість зможе належно виконувати місію керманича держави. Думки та міркування італійських й вітчизняних гуманістів щодо питань взаємовідносин людини й держави, викладених у численних трактатах, стали світоглядною базою для українських письменників Станіслава Оріховського-Роксолана, поета доби Бароко Івана Орновського, просвітників Г.Сковороди, В.Капніста, котрі основою людського й суспільного поступу вважали розвиток ментальних засад, освіти й науки, які відкриють шлях до свободи та саморозвитку.

Список використаних джерел

1. Брагина Л.М. Итальянский гуманизм эпохи Возрождения: Идеалы и практика культуры. – М.: Изд-во Моск. ун-та, 2002. – 384. – (Труды исторического факультета МГУ: Вып.21; Сер. II, Исторические исследования:6).
2. Гузар І. Україна в орбіті європейської мислі / Гузар Ірина. – Торонто-Львів, 1995. – 174 с.
3. Итальянский гуманизм эпохи Возрождения. Сборник текстов. – Ч.II. – Саратов: СГУ, 1988. – 190 с.
4. Капнист В.В. Собрание сочинений в двух томах. – М.-Л.: Издательство АН СССР, 1960. – Т.1. – 772 с.
5. Корж Н.Г., Луцька Ф.Й. Із скарбниці античної мудрості. – К.: Вища школа, 1994. – 351 с.:іл.
6. Мак'явеллі Н. Флорентійські хроніки; Державець / Пер. з іт. А.Перепадя. – К.:Основи, 1998. – 492 с.
7. Наливайко Д. Парадигма італійсько-українських культурних і літературних зносин доби Відродження // Теорія літератури й компаративістика. – К.: Вид.дім "Києво-Могилянська академія", 2006. – С.104-121
8. Платон, Аристотель. Политика. Наука об управлении государством. – М.: Изд-во Эксмо; СПб.:Terra Fantastica, 2003. – 864 с. (Серия "Антология мысли").
9. Сковорода Григорій. Вірші. Пісні. Байки. Діалоги. Трактати. Притчі. Прозові переклади. Листи. – К.: Наукова думка, 1983. – 541 с.
10. Соколов В.В. Философское дело Эразма из Роттердама // Эразм Роттердамский. Философские произведения. – М.: Наука, 1986. – С.5-68.
11. Тисяча років української суспільно-політичної думки: в 5 т. – К.:Дніпро, 2001. – Т.3, кн.2. – 573 с.
12. Українська література XIV – XVI ст. Апокрифи. Агіографія. Паломн. твори. Історіограф. твори. Полем. твори. Перекл. повісті. Поет твори. / Авт. вступ. ст. і ред. тому В.Л.Микитась; Упоряд. і приміт. В.П.Колосової та ін. – К.: Наукова думка, 1988. – 600 с. (Б-ка укр.літ. Дожовт. укр. літ)
13. Шевчук В. Муза Роксоланська. Українська література XVII –XVIII ст. – Т.2 . – К.: Либідь, 2005. – 726 с.

14. Шевчук В. Пізнаний і непізнаний Сфінкс: Григорій Сковорода сучасними очима: розмисли / Валерій Шевчук. – К.: Унів. вид-во ПУЛЬСАРИ, 2008. – 528 с.: іл. – (Українці у світовій цивілізації).
15. Шевчук Т. На перехресті епох: антична література у творчості Григорія Сковороди / Тетяна Шевчук. – Ізмаїл, "СМИЛ", 2010. – 358 с.

Стаття надійшла до редакції 18 листопада 2012 року

УДК 821.161.2-96/-97.09"15/17": 821.161.1:27-285.4

Катерина Борисенко
(Київ)

ІСИХАСТИЧНІ ТРАДИЦІЇ У СПРЯМОВАНИХ ПРОТИ "СТАРОГО ОБРЯДУ" ПОЛЕМІЧНИХ ТРАКТАТАХ УКРАЇНСЬКИХ БОГОСЛОВІВ

Розвідка присвячена аналізові філософсько-богословсько-літературних засад полемічних творів українських письменників проти російських старообрядців.

Ключові слова: *"брянська віра", ісихазм, Дмитро Туптало, Стефан Яворський, Теофілакт Лопатинський, старообрядці.*

Статья посвящена анализу философско-богословского-литературных оснований полемических произведений украинских писателей против русских старообрядцев.

Ключевые слова: *"брянская вера", исихазм, Дмитрий Туптало, Стафан Яворский, Теофилакт Лопатинский, старообрядцы.*

The article analyzes the philosophical, theological and literary principles of polemical works of Ukrainian writers against Russian Old Believers.

Key words: *"Bryanska faith", hesychasm, Dmytro Tuptalo, Stefan Yavorskyi, Teofilakt Lopatynskyi, Old Believers.*

Відомо, що полемічні розправи загалом були одним із найпотужніших структурантів вітчизняної барокової літератури. Про це мовилося не раз – починаючи від піонерських розвідок М. Костомарова та І. Франка й закінчуючи найновішими студіями в цій галузі Л. Ушкалова, Б. Криси, Р. Ткачука, Н.Поплавської, К. Дубініної та інших науковців. Однак, при цьому варто вказати на те, що в поле зору наших дослідників переважно втрапляли тексти православно-католицьких змагань, тоді як твори, спрямовані супроти російських старовірів, ще потребують докладнішої рецепції. Цікавою в даному контексті є рецепція ісихастичних мотивів у полемічних розправах – як з боку старообрядців, так і українських богословів.

Варто завважити, що ідеї ісихазму в українській традиції відчитуються ще у творах Кипріяна і Григорія Цамблаків. В ісихастичній ідеології вочевидь варто шукати й одне з джерел української кордоцентричної та христоцентричної філософії, які є потужними структурантами вітчизняної літератури. Та водночас треба вказати й на те, що ставлення до явищ, які можна тлумачити в річищі ісихазму, в різні часи в нашому письменстві відрізнялося: якщо за доби Середньовіччя, коли в культурі домінував аскетичний ідеал, ісихазм посідав чільне місце, то за Барокової доби, яка активно опрацьовувала ідею "золотої мірноти", він зазнав певної ревізії. Останнє чи не найяскравіше увиразнюється в полемічних трактатах, спрямованих проти російських старообрядців.

Так, у трактаті "Розыск о расколнической брынской вѣрѣ" Дмитра Туптала ісихастичні ідеї розвиваються у двох площинах: з одного боку, маємо вчення про внутрішню людину, котре яскраво відчитується в писаннях святителя; з іншого – в богословсько-полемічних розправах активно дискутуються, так би мовити, зовнішні вияви обряду. Зокрема, святитель Димитрій править про внутрішню церкву чи "церкву між ребрами", яка має бути в серці кожного християнина і без котрої жодна молитва не є щирою, а значить богоугодною, – але водночас він засуджує старовірів, які прагнуть усамітнюватися в лісах та печерах задля самозаглиблення й молитви ("Сугубая клѣть єсть человѣку к молитвѣ: Вещественная и Духовная. Вещественная клѣть от древа или каменє: Духовная же клѣть, сердце человѣческое или ум. Вещественная клѣть на едином стоит мѣстѣ, Духовная же клѣть всюду с человѣком обносится. Гдѣ либо человѣк єсть всегда внутрь єго сердце єго…Не моляйся же

в клѣти сердца своєго умом к Богу возводимым, той аще и в подполіях на молитву затворяется, аще и в пещеры земныя влазя молится, не молится, но празднословит, и молитва єго в грѣх. Лгут убо кривотолки, учащіи в вещественных токмо лѣтях затворяяся молитися пренебрегая Церковь и яже в той от сердца к Богу моленія) [6, с.138 – 139].

Однак, ці міркування аж ніяк не можна вважати самозапереченнями чи плутаниною в поглядах митрополита Ростовського, адже усьому є пояснення. Святитель Димитрій править про викривлення проводирями розколу змісту Святого Письма та суті православного віровчення, що призводить до трагедій (найстрашніші з яких – самоспалення та морення голодом); а власне розкольницьке усамітнення він тлумачить як спосіб, до якого вдаються поводирі старовірів, щоб приховати своє неуцтво за показовою обрядовістю. Навіть етимологію слова "скит" він виводить від слова "скитатися", що має відтінок негативної конотації, й уживає цей термін винятково в контексті общин старовірів. А слово "толк" хоча й уживається в Туптала у прямому значенні, але теж обігрується автором у негативному річищі ("Жилища расколническая в лѣсах брынских сугубо именуются: скити и толки. Скити того ради, яко скитатся в пустынях, аки бы древним святым отцем пустынножителным пободящеся. Толки же того ради зовутся, яко всяк скит, божественноє писаніє по своєму злоумному мудрствованію толкуєт, инаконесогласно инѣм") [6, с.514]. Принагідно завважимо, що слово "скит" має в російській мові ширше значення й уживається стосовно чернечих обителей із суворішими правилами, ніж зазвичай у монастирях; у цьому значенні фіксується воно і в українській мові. Звісно, автор розуміє сенс ужитого слова; насправді він використовує тут бароковий поетичний прийом – "грашку", котра ґрунтується в цьому контексті на семантичних нюансах слова. Варто наголосити, що Туптало був вправним майстром барокової епіграматичної поезії й часто вдавався до таких "грашок", – тож В. Крекотень слушно називає його "найвидатнішим майстром "духовної" епіграми" в українській літературі XVII століття [2, с.10].

Як відомо, полеміка офіційної церкви зі старовірами вирізняється "філологічністю". На це вказував зокрема Б. Успенський, зазначаючи: "розкол російської церкви в середині XVII ст… був наслідком не так догматичних, як семіотичних і філологічних розбіжностей. Можна сказати, що в основі розколу – культурний конфлікт, але при цьому варто наголосити, що культурні, зокрема семіотичні й філологічні розбіжності сприймалися в суті як розбіжності богословські" [7, с.333]. Тут варто вбачати вочевидь і закоріненість ісихазму в російській традиції, адже ісихасти дотримувалися поглядів, згідно з якими слова на відображення святого самі мали сакральний сенс, а в імені Божому вони були схильні бачити самого Бога.

Відтак, уплив ісихазму на культуру старообрядців годі переоцінити, варто звернутися бодай до культової "Кирилової книги" чи "Поморских ответов" і зважити на авторів та твори, до яких вони апелюють, щоб переконатися в цьому (Іван Золотоустий, Іван Лістичник, Григорій Цамблак, Петро Дамаскін, "Діоптра", Григорій Синаїт, Ніл Синайський, Симеон Новий Богослов, Авва Доротей, Ісаак Сирін та ін.). Тож зрозуміло, чому так пристрасно стали розкольники на захист старих книжок, а несприйняття ними виправлених виявилося одним із провідних аспектів суперечки. Як зазначав Б.Успенський, "не лише зміст, а й мовна форма може бути визнана єретичною, отож не лише конкретний текст, що вживається в певному сенсі, а й мова як спосіб вираження різноманітних сенсів може сприйматися як єресь" [7, с.339]. Натомість українські богослови у своїх полемічних трактатах змушені були добре аргументувати власну позицію, задля чого вдавалися як до теоретико-літературних екскурсів (Теофан Прокопович), так і до тлумачення тонкощів праці перекладача (Теофілакт Лопатинський). Святитель Димитрій каталогізує помилки, допущені переписувачами давніх церковних книжок, наголошуючи, що саме вони спотворюють зміст сакральних текстів ("судитє убо сами, кій грѣх болшій: реченіє ли нѣкоє книжноє перемѣнити; или догмат вѣры перепортити") [6, с.63].

Конфлікт старо- й новообрядців, як уже зазначалося, перебуває у культурній площині; якщо глянути ширше, то це конфлікт тогочасної традиційної російської та української

барокових культур, ще ширше – культури середньовічної і ранньомодерної, й він вирізняється низкою особливостей. Як наголошували дослідники, на час никонівської реформи у росіян не було власної богословської традиції ("богословської школи") [7, с.333], а все те, чим живилося під ту пору їхнє православ'я, ґрунтувалося на здобутках візантійської традиції, княжого середньовіччя, української і білоруської літератури межі XVI – XVII століть (яскравим свідченням цього є згадана вже "Кирилова книга") і одкровень представників священичого чину. Усе це сприяло тому, що письменник сприймався своєрідним знаряддям у Божих руках, через яке промовляє сам Господь, – а, відповідно, текст набував сакрального значення. Основна функція, яку виконував цей текст, – плекати страх Божий, тому в ньому виразно домінують есхатологічні мотиви. Українська культура на той час мала сформовану богословську школу і – що не менш важливо, а в нашому випадку, може, й пріоритетно – теоретико-літературну традицію. На відміну від тогочасної російської, українська література уже мислить себе окремим художнім явищем, а автор усвідомлюється не знаряддям у руках Всевишнього, а творцем краси, носієм божественної мови, – недарма ж бо барокові поетики порівнюють акт творення тексту й світу, фактично уподібнивши поета до Творця. Як відомо, культура бароко – це культура свободи. Л. Сазонова завважує, що "свобода – це принцип, який проголошується мистецтвом бароко, але ця свобода існує й реалізує себе згідно з правилами, які відповідають законам риторики. Доступні мистецтву бароко свобода й обшир, з прагненням вийти за межі класичної норми й природної правильності, що народжують диво поезії з каскадом ефектних стилістичних, художньо-зображувальних прийомів, досягається аж ніяк не відмовою від правил, але грою за певними правилами, які сформулювали теоретики бароко" [5, с.118]. Відтак поезія була одним із найпотужніших структурантів барокової культури, а поет мислився носієм божественної мови.

Тож саме бароковою естетикою зумовлюється легкість у поводженні зі словом, яку приносять на російські терени вихованці Києво-Могилянської академії; так само, як приносять вони поетичне слово, яке формувало відчуття свободи й божественної любові (в українській традиції Бог найперше мислився не караючою субстанцією, а справжньою свободою – кульмінацією тут вочевидь стало сковородинівське "Дух свободи внутрь нас родит"), а також іронію, яка сприяла критичному осмисленню дійсності. До речі, проблема краси стала однією із центральних для української барокової культури, в якій естетичне виховання аж ніяк не поступатиметься суворим релігійним догмам.

Тут вочевидь можна не погодитися із думкою Ю. Лотмана, який у статті "Про "Оду, вибрану з Іова" Ломоносова" стверджує про те, що разом зі стилем бароко на російські терени приходить і загальноєвропейське відчуття страху, символом якого стали жорстокі розправи з єретиками і відьомські процеси [Див.: 4, с.265–278]. Аргументуючи свою позицію, шановний дослідник апелює до богословсько-полемічних трактатів Стефана Яворського "Знаменія пришествія антихристова…" та "Камень вѣры", в яких обґрунтовується позиція щодо "спалення єретиків". Стосовно першого тексту, то в статті передовсім йдеться про сам факт страти Григорія Талицького, до якого застосували коптіння на повільному вогні. Однак Лотман при цьому лише побіжно згадує, що власне писати "Знаменія…" митрополит Муромський і взявся для того, щоб побороти єресь, яка тримала людей у страху. Також ми схильні відчитувати "Камень…" передовсім не як "розвиток ідеї жорстокої розправи" [4, с.273], а як спробу впровадити в російську практику страти єретиків правила тогочасного європейського судочинства. Адже тоді існувала своєрідна "ієрархія" засобів страти (історія править про численні привселюдні повішання, відсічення голови, четвертування тощо), котрі активно практикувалися і в тогочасній Росії, – і ми не зважуємося стверджувати, що ці "видовища" були гуманнішими чи вселяли менший страх, аніж пропоноване Яворським спалення.

До того ж, коли йдеться про російський період Стефана Яворського, то варто враховувати політичні обставини, в яких мусів працювати наш інтелектуал, і зокрема те, що

він не раз просився у відставку, наголошуючи, що таке життя не залишає йому можливостей виконувати своє основне призначення – бути поетом.

Підтвердити наші міркування може й те, що в самій Україні за часів Бароко не було ні спалень єретиків, ні гучних "відьомських процесів", якими була охоплена тогочасна Європа. Навпаки, поодинокі розправи селян із відьмами засуджувалися Церквою. Тож із тогочасної України аж ніяк не віяло "запахом пожарищ" та метафізичного страху. Урешті, свої "страхи" українська культура поборола на межі XVI – XVII століть у полеміці з католиками, вислідом чого стало "вивільнення мови", її "десакралізація" – в цьому, на нашу думку, полягає одна з основних функцій української полемічної літератури передбарокової та ранньобарокової діб.

Тому для російської культури доби "петровських" реформ і важливо було, щоб на тамтешні терени прийшли православні богослови з досвідом ведення полеміки [див.: 5, с.42 – 48]. І суперечка вихованців Києво-Могилянської академії з російськими старообрядцями стала чи не найяскравішим свідченням "десакралізації мови" у росіян. Наступним етапом у цьому процесі стало зародження світської літератури, тож українські барокові автори й підготували ґрунт, на якому постав російський класицизм.

Проте завважмо: коли в російській літературі класицизм уже укорінився, українська ще плекає барокові традиції. Цей факт, вочевидь, теж варто розглядати крізь призму тогочасних історико-суспільних реалій. Мистецтво класицизму, яке плекало взірцевого громадянина, гуртувалося довкола монаршого двору, – і саме цей тип культури був затребуваний на ту пору Російською імперією, що вступала в добу своєї могутності. Натомість українське бароко, що постало як культура церковних громад [див.: 1, с.30], і далі розвивалося, гуртувалося довкола релігійно-освітніх центрів і плекало ідеал взірцевого християнина. І аж коли українська православна церква втратила свою самобутність, поглинена імперською машиною й підпорядкована офіційній владі, саме тоді Григорій Сковорода своїм життям і творчістю (з-поміж іншого правлячи про ідеї свободи і божественної любові) ніби підсумує здобутки доби Бароко.

Та повернімося до трактату святого Димитрія "Розыск о расколнической брынской вѣрѣ". Згадана вже тема божественної любові є в ньому однією з домінантних. Тут маємо доволі розлогі авторські коментарі про любов, котра мислиться вічною категорією ("Любовь никогдаже престанет: ибо во вѣки тамо имамы любити Бога, и святых єго и друг друга") [6, с.16].

До ісихастичної традиції вочевидь варто віднести й рефлексії українських богословів про обмежені можливості людського розуму в осягненні божественної суті. Це оприявнюється в аналізованому творі Святителя ("єсть то, чєсого очи твои плотьскіи нє видят, ни руцѣ твои осязают, сєрдце жє твоє, ум твой, нєсумнѣнно в сєбѣ утвєрждаєт, яко тако єсть, а нє инако: то єсть вѣра") [6, с.13]; а чи не найяскравіше – в трактаті Стефана Яворського "Знаменія пришествія антихристова" ("аще бы в нынѣшняя времена жил на сем свѣтѣ Іоан святый мню яко множайшыя паче онѣх изливал бы слєзы, зря оную божественную книгу, седмію печатми запечатану самым тогда єдинѣм агнцем небесным нынѣ же и козлищами безсловесными отверзаєму…" [9, с.6 – 6 (зв.)]. І далі: "нынѣ же обрѣтаются нѣцыи в плоти сущіи. иже седмопечатную оную таинственную книгу любопытным и богопротивным дерзновенієм и разчиняют… Духа ради, не суть удобопостижима, но недомыслима суть, якоже глаголет Андрей святый: сыи постызают и домыслами суємудреными опредѣляют")[9, с.7–7(зв.)]. Варто сказати, що Стефан Яворський прагне, як кажуть, бити супротивника його ж зброєю, адже відверто дорікає старообрядцям тим, що вони не знають Святого Письма. Завважмо, що така емоційність викладу притаманна лише передмові до тексту "Знаменій…", бо далі трактат витримано в річищі суворої логічної аргументації, за якою вкрай рідко оприявнюється авторське почуття. (Принагідно зазначимо, що тезу про обмеженість людського розуму Стефан Яворський розвиватиме також у "Камені вѣри", а Йоаникій Ґалятовський – у "Месії правдивому").

Натомість у "Розыску" почасти оприявнюється стиль "плетіння словес"; тут текст рясніє окличними реченнями та насиченою емоційністю, що найяскравіше відобразилося у розділі першому – в авторських рефлексіях про віру, а також у розділі другому – про святі ікони та розмислах про час. Такі стилістичні фігури притаманні прозі російського періоду Дмитра Туптала – у цей спосіб автор вочевидь намагався наблизити свої тексти до місцевої традиції, щоб бути зрозумілішим пастві, адже основним своїм завданням він убачав пастирське служіння, а відтак настановлення мирян на шлях істинний. У листі до Феолога (кінець 1708 р. – початок 1709 р., до 7 березня, Ростов), пояснюючи причини, що спонукають його взятися за полемічний трактат і відкласти роботу над текстом "Літописця…", святитель вказує: "Того ради все предлежащее летописания ми дело оставив, яхся писать особую книжицу противу раскольнических учителѣй, помыслив в себѣ, яко Бог о летописании мене не истяжет, а о сем, аще молчать противу раскольников буду истяжет" [8, с.103].

Не менш цікавою є й дискусія стосовно Христової молитви, яка ведеться між авторами "Поморских ответов" і Теофілактом Лопатинським у тексті "Обліченіє неправды раскольническая". Суперечка виникла довкола одного слова – "сине". Традиційну для російської православної церкви молитву "Господи Ісусе Христе сине Божий, помилуй нас" було замінено на "Господи Ісусе Христе, Боже наш, помилуй нас" – і це дало підстави для взаємних звинувачень. Цікаво, що старообрядці в суті мали рацію, бо їхній варіант перекладу справді був тотожним оригіналові, – однак вони помилялися, стверджуючи, що саме цей варіант був не лише заборонений, а й проклятий прибічниками реформ. Натомість Теофілактові Лопатинському такі заяви старообрядців дали підстави звинуватити їх ув аріанстві: "что бо в сей молитвѣ христианскому православному исповѣданію противно: толи противно Божє наш, вмѣсто Сынє Божій положенноє: то отнюд нѣсть противно исповѣданію православному, по которому исповѣдуєм Христа истиннаго быти Богаєдиносущна отцу: но весма согласно. И кто не исповѣдуєт, тот нѣсть хрістіанин. Аріаном жє Христа Сына Божія тварі, а не творцем Богом, блядословящым вєсма противно…" [3, с.88, перша пагінація]. У старообрядців таке поводження із сакральним текстом не могло не викликати обурення – церковнослов'янська мова в них мала статус lingua sacra й мислилася як один зі складників спасіння, тож їм важив кожен звук чи буква мови, які вважалися священними, – і суперечка виникала навіть стосовно зміни сполучників чи відмінкових закінчень у текстах молитов. Натомість для Лопатинського мова вже є лише засобом висловлення думки, значно важливішою для нього є чистота помислів. Тож його аргументація у цьому випадку є блискучим виявом барокової риторики; він віднаходить подібне у доволі віддалених речах і на цьому вибудовує стрункy вервечку доводів на захист своєї позиції.

Отже, проаналізувавши низку спрямованих проти представників старого обряду текстів українських богословів, дійшли висновку, що фактично маємо справу зі специфікою рецепції ісихазму двома національними традиціями. Українські богословсько-полемічні трактати, спрямовані проти старого обряду, опрацьовують ісихастичні ідеї в річищі учення про внутрішню людину (Дмитро Туптало) та про обмеженість людського розуму в пізнанні Божого промислу (Стефан Яворський, Дмитро Туптало). Натомість на стилістичному рівні вплив цього вчення позначається лише фрагментарно – подекуди "плетіння словес" оприявнюється у тексті "Розыску" Дмитра Туптала, а загалом у писаннях наших авторів мова як така уже втрачає свій сакральний зміст (Теофілакт Лопатинський), поступаючись логічній аргументації, що є суголосним бароковій риториці.

Список використаних джерел

1. Ґеник-Березовська З. Українське літературне бароко в межах своєї епохи та стилю / Зіна Ґеник-Березовська // Зіна Ґеник-Березовська. Грані культур. Бароко, романтизм, модернізм. – К.: Гелікон, 2000. – С. 28 – 36.

2. Крекотень В. Українська книжна поезія середини XVII ст.: Передмова / Крекотень В.І. // Українська поезія: Середина XVII ст. / Упорядн. М. Сулима, В. Крекотень. – К.: Наукова думка, 1992. – С. 5 – 23.
3. Лопатинський Ф. Обличение неправды расколническая. – М., 1745. – 221 арк.
4. Лотман Ю. Об "Оде, выбранной из Иова" Ломоносова / Ю.М. Лотман // Ю.М. Лотман. О поэтах и поэзии. – С.-Петербург: "Искусство-СПб", 2001. – С. 266 – 278.
5. Сазонова Л. Литературная культура России. Раннее Новое время / Л.И. Сазонова. – М.: Языки славянских культур, 2006. – 896 с.
6. Туптало Дмитро (св. Димитрій Ростовський). Розыск о Расколничєской брынской вѣрѣ. – К., 1748. – 553 с.
7. Успенский Б. Раскол и культурный конфликт XVII века / Б. А. Успенский // Б. А. Успенский. Избранные труды. – Том I. Семиотика истории, семиотика культуры. – М.: Гнозис, 1994. – 432 с.
8. Федотова М. Эпистолярное наследие Димитрия Ростовского: исследование и тексты / М.А. Федотова. – М.: "Индрик", 2005. – 384 с.
9. Яворский Ст. Знамєнія пришєствія антіхрістова и кончины вѣка. – М., 1703. – 131 с.

Стаття надійшла до редакції 17 січня 2013 року

УДК: 141.3+141.132+821.61.2

Раїса Гусленко
(Київ)

СКОВОРОДИНСЬКІ ДУМИ У ПОЕМІ ВОЛОДИМИРА ПІДПАЛОГО "ПОВЕРНЕННЯ У КАВРАЇ"

Стаття присвячена аналізові ідейного задуму та визначенню змісту алегорій-образів-символів у поемі В.Підпалого "Повернення у Кавраї". Виділені образи-концепти, створені поетом для синтезу в поемі ідеї трьох світів та двох натур. Виокремлені образи-символи, що слугували поетові для зображення соціуму, в якому жив Г.С.Сковорода. Для розуміння алегоричного змісту поеми віднайдені прецедентні висловлювання Г.Сковороди, як джерело для створення образів-символів. Це дає змогу широкому колу читачів зрозуміти обґрунтування В. Підпалим вибору Г.Сковородою свого життєвого шляху.

Ключові слова: *Біблія, концепція трьох світів та двох натур, стиль бароко в літературі.*

Статья посвящена анализу идейного замысла и определению содержания аллегорий-образов-символов в поэме В. Пидпалого "Возвращение в Кавраи". Выделены образы-концепты, созданные поэтом для синтеза в поэме идеи трех миров и двух натур. Выделены также образы-символы, послужившие поэту для изображения социума, в котором жил Г.С.Сковорода. Для понимания аллегорического содержания поэмы найдены прецедентные высказывания Г. Сковороды, как источник для создания образов-символов. Это позволяет широкому кругу читателей понять обоснование В. Пидпалым выбора Г. Сковородой своего жизненного пути.

Ключевые слова: *Библия, концепция трех миров и двух натур, стиль барокко в литературе.*

The article is dedicated to the analysis of idea content of V. Pidpaly's poem „ Return to Kavrai" and defines an essence of allegories, images, symbols contained within it. As a result, images-concepts made by poet to synthesize the ideas of "three worlds" and "two natures" are emphasized. The images-symbols, which are used by poet to describe the society where G.Scovoroda lived, are examined. For understanding allegorical contents of V. Pidpaly's poem the precedent statements are found that serves as a source for creation the images-symbols. This makes a possibility to understand grounds of B. Pidpaly upon Scovoroda's course of life for the wide readership circles.

Key words: *The Bible, the concept of three worlds and two natures, the Baroque style in literature*

Епіграфом до поеми "Повернення у Кавраї" В Підпалого є слова М.Ковалинського: "Сковорода видел опыт сего порядка и силы природы в сѣбе самом и описывает сие в оставшихся по нем записках своих тако..." Записки, про які згадує учень Г.Сковороди, це філософські діалоги, трактати, притчі, пісні, байки, листи. Загалом, художні твори великого українського мислителя.

Каврайський період у житті Григорія Савича почався з осені 1753 р., коли він став домашнім учителем В.Томари - старшого сина поміщика С.Томари. Тривав він з невеликою перервою до 1759 р.

Глибоке знання Г. Сковородою текстів Біблії разом з його концепцією трьох світів та двох натур дають підставу припустити, що "Текст (Біблія) та правила його [Сковороди] розуміння перетворюються на модель життя та світу, а життя та світ повсякчас перебігають у

цей текст" (Е. фон Ердманн). Тому критеріями правил життя та світу для Сковороди було Святе Письмо. У зв'язку з цим було б доречно згадати те історично-соціальне та політичне середовище, на тлі якого формувався "опыт сего порядка" у свідомості Г.Сковороди, що походив із небагатого, але чесного козацького роду.

Кінець 16-го ст.. ознаменувався тим, що козацтво перебрало на себе ініціативу боротьби за державну волю та православну віру. Про це свідчить фундаментальна праця Є.Болховітінова [1, с.127-247]. В ній представлена методологія навчального процесу у Києво-Могилянській академії.

Національно-Визвольна війна 1648-1657 рр., очолена Богданом Хмельницьким, загнуздала хаос руїни в Україні та звернула буйну силу козацтва проти потужного ворога.

"Будь славен вовѣк, о муже избранне, вольносты отче, герою Богдане!" [5, с.61]. Це – слова Г.Сковороди з вірша "Про свободу", написаного, ймовірно, в Кавраях.

Боровся з бунтом і ворожим наступом на Україну й гетьман Іван Мазепа. Великий патріот суворо приборкував прояви руїни.

Після нього "ішли два століття смерті, темряви, сну, що в ньому народ, затрачуючи навіть свою історичну пам’ять, набирав сил для свого майбутнього пробудження і чину" [3, с.22]. Настав критичний час в історії України, коли жив і працював Г. Сковорода. Петро І розпинав Україну. Про це майбутній філософ знав з відгуків. За життя Григорія Савича Катерина ІІ скасувала гетьманство, розформувала козацькі полки, зруйнувала Запорізьку Січ, запровадила кріпосне право. Це – панорама України XVIII ст., яку І. Франко назвав "віком занепаду та духовної кризи. "Властитель дум" Григорій Сковорода не міг не реагувати на такий перебіг справ. Він досяг вершин тогочасних знань, володів класичними та європейськими мовами. Основною в його світогляді стала зацікавленість буттям людини та її зв'язком із природою. Тікаючи від ворожого світу, що його "ловив", Г.Сковорода став живим протестом проти занепаду та духовної кризи в Україні. Він, як титанічна постать невтомного шукача правди та справедливості, став "предтечею національного відродження України". "Опыт сего порядка" - це три світи та повсякчасне намагання мислителя бачити скрізь і завжди "двоє" ... - видимий і невидимий світи.

Макрокосм, мікрокосм. Біблія, двонатурність світу.

Це – система філософських понять та філософських доводів Григорія Сковороди. Можна, певно, вважати, що численні поняття, переконання та доводи, що становлять сутність філософських концепцій Г.Сковороди, В.Підпалий назвав "Сковородинськими думами". Вони пронизували творчість поета-філософа.

Були основою його роздумів та філософських діалогів. В останніх, окрім авторського задуму, теми та ідеї наявною також є критика думок і переконань. Є місце в них і для вступного слова, великих реплік, підсумкових переконань та монологів. Діалоги ведуть або кілька співрозмовників, або тільки двоє: носій авторового задуму та узагальнений образ його опонента. Істинність авторового задуму з'ясовується через кореляцію думок. "Сковородинські думи", як прецедентні висловлювання, формували константи мислення В.Підпалого під час написання поеми "Повернення у Кавраї".

До них поет, на нашу думку, долучив реальні події з життя Г.Сковороди, наділеного Божою ласкою багатьма непересічними "сродностями" (філософ, співак, музикант, педагог, знавець Біблії та багатьох іноземних мов, неперевершений диспутант), і його "віщий" "Сон" [5, с.459].

То які з фрагментів "опыта сего порядка и силы природы в себѣ самом" стали тими прецедентними висловлюваннями, котрі засадничі для написання поеми "Повернення у Кавраї"? Пошук їх у творах Г.Сковороди заслуговує уваги.

Важливим є інваріант сприйняття В.Підпалим прецедентного тексту бо він визначав власну майстерність вербального тексту в поемі та його творчу індивідуальність як поета. Осмислення митцем глибинної сутності прецедентного тексту повністю відповідало філософській концепції Г.Сковороди.

Його, В. Підпалого прецедентні висловлювання сприяли формуванню усталених думок, котрі стали органічними складовими мовного усвідомлення ним постаті Г.Сковороди.

Концептуально і композиційно В.Підпалий вибудовує поему на сковородинському розумінні двонатурності трьох світів і людини. Мікрокосм – "людина" у концепції Сковороди є центром його філософських діалогів. Людина – як центр – ніби фокус, в якому сходяться всі символи макрокосму (Всесвіту) та Біблії (символів).

Світ весь заснув ... боюся і сміюсь,
Бо горе тим, що, знаючи про горе,
Його солодким щастям нарекли
І віхою позначили; "Се гавань" [4, с.127].

Це гріховний світ, в якому "сатана сотворил врата адова, нарек нужное трудным, сладкое - горкім" [5, с.282]. Висловлювань про гріховний світ у Г.Сковороди багато [5, с.141, с.145, с.167, с.170,с.171 та ін.].

Автором наведене лише одне прецедентне висловлювання. Надалі всі наведені за текстом цитати з творів Сковороди будуть такими же.

Слід зауважити, що вислів Підпалого "Світ весь заснув ..." - це не тільки якісна характеристика марнотного (матеріального) світу, а також соціально-політична модель людської спільноти (натовпу) України XVIII ст. в добу її занепаду та духовної кризи. Це було перше з двох століть підмосковської темряви і сну.

Символ гавані у Сковороди – це образ блаженства, заспокоєння від бурхливого моря життя. У стоїків гавань була символом щастя. Автор поеми дорікає тим, хто, "знаючи про горе", "солодким щастям нарекли" Світ, який "... тако мнит, яко заповѣди божія суть тяжки и горкі" [5, с.265]. Окрім того, перший рядок поеми можна вважати алюзією на першу частину глибокого за змістом афоризму "Світ ловив мене...":

Світ весь заснув. Та тільки - як заснув?
Впаде і не розіб'ється .. .Не пада...
Ходи побіля них, душе моя,
І стережися, щоб не спотикнутись ...[5, с.127]

В.Підпалий продовжує вибудовувати у поемі філософську систему Г.Сковороди про наявність трьох світів двох натур, які є найосновнішими ідеями у вченні письменника-філософа. Їх він чітко формулює у діалозі "Потоп зміин". Прецедентним висловлюванням для поета Підпалого є, певно, текст однієї з ранніх проповідей Г. Сковороди "Убуждшеся видѣша славу его" [5, с.363]. Це глава 6 "О преображеніи" діалогу "Потоп зміин". "Весь мір спит ... Да еще не так спит, како праведникѣ сказано: "Аще падет, не разбіется". Спит глубоко, протянувшись, будто ушибен об нея... Блаженный Петр с товарищами своими! Господь пробуживает их: "Где вы почиваете? Встаньте, - говорит, - тогда уже не бойтеся!... Потоль землею будешь и не преобразишься во Хріста, пока не увидиш свѣтлаго небесного человѣка" [5, с.363]. " ... что есть истинный человѣк? То есть сын человѣчь, или Христос, - все едино..." [5, с.364].

"Світ весь заснув. Та тільки... не пада", бо летить у статичному русі у космічному просторі та тримається постійно на орбіті завдяки Плану, котрий світові - і ланцюг, і зашморг. "Слово Божіе совѣты и мысли его - сей есть План, по всему матеріалу во вовсевселенной нечувствительно простершійся, все содержащий и исполняющий" [5, с.132]. Композиційно перші дві строфи поеми "Повернення у Кавраї" - це "тры мыры". "Первый великій мыр. Другій ... малые мыры. Первый мікрокозм ... - человѣк. Вторый мыр симболичный, сирѣчь Библіа" [5, с.338]. Макрокосм - "велыкій мыр" - це "світ, що ... не пада", та мікрокосм - світ, в якому "сладкое" наречене "горкім", - це світи, кожен з яких має "два мира, един мір составляющія: мір видный и невидный" [5, с.258].

Видимий світ мікрокосму - це гріховна людина, для якої "заповѣди божѣя суть тяжки и горкѣ", а невидимий - це душа, як уособлення істинної (внутрішньої) людини, що відкрила у

власному серці "образ Божий", ушляхетнила самопізнання до меж богопізнання, демонструвала нерозривність проголошуваного і сповідуваного.

За задумом поета, це душа величної постаті Григорія Сковороди. Вона і є основним героєм поеми. Далі головний герой поеми прямує "по ліву руку. Що ступне", - там "Змій, що повзе по землі, - символ тлінної гріховної людини" [5, с.502]. Подібні прецедентні висловлювання часто зустрічаються в діалогах Г.Сковороди. Наведемо ще одне з них. "Мы напоенны сим лукавым духом, засеянны сим зміиным сѣмям, заняты внѣдрившеюся в сердцѣ єхидною, дабы одну только грубую видимость, внѣшнюю тму любить, гониться, наслаждаться всегда и во всем" [5, с.141].

Автор поеми засуджує зваби матеріального світу, де "святыня страждет без утѣх,/ а злость вездѣ свой зрит успѣх" [5, с.265]. Критикує пихатість, марнославство людей, не народжених до "сродної" праці. Тих, що не дбають про "славу" свого імені, а жадають вскочити на купу статків, на високі посади. "Весь вік оберігають білий сон козулі" [5, с.128]. Прецедентним висловлюванням до цієї теми в поемі можна вважати: "Если, по пословицѣ, на должность мостишься как коза на кровлю для того, чтоб через нея вскочить на кучу изобильного тщеславія, видно как в зеркалѣ, что ты не к должности усерден, а посему и не рожден, слѣдственно, и не записан на небесѣх, развѣ у людей" [5, с.234] . Не оминув поет Підпалий і тему тліну. "Всяка внѣшность есть трава, тѣнь, ничто" [5, с.135]. Це образ густої трави, в якій "замиготіли, як долоньки, вуха ... із-під ніг схопилася вовчиця". Це про "сіті ловчі" охочих до розкошів. Прецедентний текст – притча "о волкѣ, коль пожерши матерь незлобних агнцев и надѣв кожу ея на себя, приближился к стаду. Сын же, увидѣв мнимую матерь свою, со всѣх сил устремился к ней, а за ним безчисленныи" [5, с.308]. "За многим не гонися, сѣти, простерты на лов, - вельми бережися" [5, с.309] - наставляє юнацтво великий мудрець.

У тій же траві і вороги "істинної людини". Вони "полижут персть, аки зміеве полъжуще по земли" [5, с.157]. Символом тліну у В.Підпалого є сіра тирса. А ось і натовп честолюбців промайнув табуном коней у сірій тирсі (у світі матеріальному). Прецедентне висловлювання: "Трус колесниц, шум бичей, конскій топот и свист обличает, что сія громада есть полк честолюбцов" [5, с.272].

Та це не просто коней табуни. У них "аж до землі із чорних грив звисають гнізда птахів". Це "сіи нетопыри, между десным и шуим путем суть не мужскаго ни женскаго рода. Обоим враги, ... ни теплы, ни студены, ни звѣрь, ни птица" [5, с.272]. Це лицеміри, які "по лицу святы, по сердцу всѣх беззаконніе. Сребролюбивы, честолюбивы, радующіеся злом сосѣдским, полагающіи в прибылях благочестіе, целующіи всяк день заповѣди господни и за алтын оныя продающіи" [5, с.273]. Це підступні люди, яких багато "по ліву руку", а особливо "по праву руку".

"Сміюся, що свободою неволя / Світ зав'язала свій, і хоч умри, / Невільно навіть гріх спокутувати" [4, с.128]. Тут В.Підпалий має на увазі парадоксальну категорію свободи. З одного боку вона є великим даром для людини, і, водночас великим тягарем. Бо за свободу вибору треба відповідати завжди або перед законом, або перед совістю.

Феномен "сродности" Г.Сковороди категорією вибору свободи та творчого акту не займається, а людину ставить перед двома можливостями: пізнати й наслідувати свою "сродність" до меж особистого щастя, або занедбати свої "сродні" можливості й змиритися з наслідками свого "несродного" життя. [2, с.134].

Стосовно цієї думки у Г.Сковороди є багато прецедентних висловлювань. Ось деякі з них. "Природа и сродность значит ... знать то, что есть подобіе в душѣ и в том дѣлѣ, к которому она стремится" [5, с.222]; "Отнять от души сродное дѣлание - значит ее лишить живности своей" [5, с.226].

Наступні дві строфи поеми "Повернення в Кавраї", починаючи з рядка "Пішла по праву руку ... Дощ плачів" - це, на нашу думку, алюзія В.Підпалого на життєве кредо Г.Сковороди: "Світ ловив мене та не спіймав". "Вже антисвіт позаду ..." Поет В. Підпалий пропонує "Подумати приміром отаке: сміх - найкоротша до плачу дорога". Роздумами про сміх часто

рясніють діалоги та листи Григорія Савича. "Плач! Но разумѣй и различай время слез и время смѣха ... Плач ведет к смѣху, а смѣх в плач кроется" [5, с.362].

Є в нього роздуми і про "наемный смѣх" [5, с.392], і про сміх, який - рідний брат радості [5, с.402] та філософська думка про нього: "Я сміюся і разом з тим плачу в душі, сміюся з людської глупоти, її ж оплакую" [5, с.426]. Маємо також філологічні виписки Г.Сковороди "Сльози і все, що до них стосується". Серед них - вишуканий вислів: "Занадто дорого коштує сміх, коли за нього треба платити втратою честі" [5, с.462].

Далі автор поеми "опыт сего порядка и силы природы" поетично окреслив у докавраївському періоді життя Г.Сковороди. Це - служба в комісії в Угорщині; учитель поетики Переяславського колегіуму. Потім Каврaї: виховання юного панича; недалекі мандрівки полями, дібровами та до Переяслава (у вільний від навчання-виховання час). Роздуми про природу речей, про людину, про життя – як вселенський театр. Це був найщасливіший період його життя. Принаймні, після січня 1755 р. На той час Г.Сковорода досяг віку Христа. Необхідно було визначити своє місце у тому вселенському театрі (хто ти є?) та своє ставлення до нього (ким маєш бути?). Це бентежило душу Григорія Савича. Саме тоді в Каврaї 24 листопада 1758 р. у його підсвідомості постали огидні картини сну. Ніби якась невидима сила вирішила провести його різними місцями, щоб показати, чим переймається юрба. Потворні картини цього сну і описав Сковорода. Ті гидоти перевищували навіть фантасмагорії Ієроніма Босха. Сон для Григорія Савича став "віщим"; він сприйняв його як Боже об'явлення; відчув, що Господь спонукає його відцуратися від світу гріховного. Настав момент істини.

Текст "Сну" [5, с.459] став прецедентним для Підпалого. Це фрагмент поеми, починаючи з рядка "Пішла, як стежка слалась - до палат...", та закінчуючи рядком "Як вовк до лісу із кошари тягне..." [5, с.130-131]. У вигадливому світі поетичних символів виринули в поемі так достовірно й вишукано зображені три світи та їх двонатурність. Це перші дві строфи, що стали рефреном у поемі. Її автор спрямував мистецький образ душі, як цілісний образ поета-мислителя Г.Сковороди, подивитися "разлічніи охоты житія человечѣскаго по разным мѣстам" [5, с.459]. Сковородинські думи були і ключами пізнання творчої спадщини мислителя і стрижнями, навколо яких вибудовувалась ідея та сюжет поеми. В.Підпалий виструнчив двонатурність трьох світів та кожну з "различных охот житія" в струнку сюжетну лінію та ніби замкнув її у коло рефреном "світ весь заснув...". Поставив цим крапку в борні між покликом душі Сковороди та гріховним світом; між правом Григорія Савича пізнавати й наслідувати власну "сродность" до пізнання трьох світів і "силы природы в себѣ самом" та тим же гріховним світом.

Душа любомудра полинула у Каврaї - у найщасливіші дні його життя. Вибрала стезю аскета: лише такою дорогóю ціною він отримав право на гармонію між Сковородою – істинною людиною та Сковородою – мислителем. Останнім рядком поеми "ходи ... Прокинемось під Кавраями..." В.Підпалий наголошує, що той вибір для поета-філософа був знаковим: "ибо философія требует увольнения от всех дѣл" [5, с.388]. Окрім того, цим рядком автор поеми певно утверджував висловлювання самого Г.Сковороди: "Обучатися и купно обучать братию добродетели – яко же свыше заповедано мне, сей мой един есть жребий, и конец, и цвет, и плод жизни и трудов моих успокоение" [6, с.91].

Ось так "свободою неволя світ зав'язала" геніальному любомудру, бо "він сам обрав для себе добровільно стежу тернову".

Список використаних джерел

1. Болховітінов. Євгеній, митрополит. Вибрані праці з історії Києва/ Упор., вст. ст. та додатки Т.Ананьєвої. — К.: Либідь - ІСА, 1995. — 488 с.

2. Григорій Сковорода – джерело духовної величі та сучасність. Вип. ІІ. Збірка наукових праць. Матеріали Переяслав-Хмельницьких XIV Сковородинівських читань. — К.: Видавничий центр "Просвіта", 2009. – 447с.
3. Ольжич Олег. ДУХ РУЇНИ: По сторінках історії. Вст. слово О. Зінкевича, післямова І. Дзюби. — Вид.2-ге. — К.: Смолоскип, 2008. — 52 с.
4. Підпалий В. Береги землі: Із спадщини поета (Вірші, поеми, переклади, проза)/ Передм. П.Засенка. Підгот. текстів та упоряд. Н.А. Підпалої. — К.: Рад. письменник, 1986. —199 с.
5. Сковорода Г. Вірші. Пісні. Байки. Діалоги. Трактати. Притчі. Прозові переклади. Листи./ Упор., вст. ст. та приміт І.В. Іваньо. — К.: Наукова думка, 1983.— 542 с.
6. Шпет Г.Г. Сочинения/ Приложение к журналу "Вопросы философии", предисл. Е. В. Пастернак; — М.: Правда, 1989. — 601 с.

Стаття надійшла до редакції 16 січня 2012 року

УДК 821.161.2.09 Капніст

Олександра Казанжи
(Миколаїв)

"ОДА НА СЧАСТЬЕ" ВАСИЛЯ КАПНІСТА ЯК ПЕРЕСПІВ "САДУ БОЖЕСТВЕННЫХ ПѢСНЕЙ" ГРИГОРІЯ СКОВОРОДИ

У статті здійснюється порівняльний аналіз вірша В. Капніста "Ода на щастя" та пісень Г. Сковороди. У дослідженні доведено, що Капністова ода є вільним переспівом "Саду божественных пѣсней" українського мислителя.

Ключові слова: *ода, пісня, переспів, ремінісценція, інтерпретація.*

В статье производится сравнительный анализ стихотворения В. Капниста "Ода на счастье" и песней Г. Сковороды. В исследовании доказано, что ода В. Капниста является перепевом "Сада божественных пѣсней" украинского мыслителя.

Ключевые слова: *ода, песня, перепев, реминисценция, интерпретация.*

In the article a comparative analysis of V.Kapnist's "Oda For Happiness" and H.Skovoroda's "Devine Song's Garden" is made. It is proved in the investigation that V.Kapnist's oda is the rehash of the Ukrainian thinker's "Devine Song's Garden".

Key words: *oda, song, rehash, reminiscence, interpretation.*

Зв'язок творчості Г. Сковороди й В. Капніста неодноразово ставав предметом аналізу дослідників їхньої літературної спадщини. Серед них варто відмітити праці Д. Чижевського, О. Оглоблина, І. Іваня, Т. Громової, В. Шевчука. У них з'ясовано, що В. Капніста і Г. Сковороду єднали спільні знайомі, а також подібність поглядів на сенс і спосіб життя. Зокрема Д. Чижевський припускає, що з віршами філософа В. Капніст міг познайомитися в учня Г. Сковороди В. Томари, з яким приятелював і користувався його порадами в „питаннях поетичних". До того ж, як зауважує дослідник, поет мав зв'язки з А. Прокоповичем-Антонським, котрий дуже шанував філософію мислителя, а також з масонськими організаціями, в яких цікавилися творчістю Г. Сковороди [6, с.172—176].

І. Іваньо акцентує увагу на поезії В. Капніста "Чижик", яка є переспівом вірша Г. Сковороди "Ой ти, птичко желтобоко" й підкреслює, що порівняння цих двох творів уже ввійшло в традицію, яку не ігнорував жоден з дослідників творчості обох поетів [2].

До порівняльного аналізу віршів Г. Сковороди й В. Капніста у своїх працях вдавалися Т. Громова й В. Шевчук. Так, Т. Громова стверджує, що в поетичному доробку письменників багато співзвучних мотивів. Зосібно в "Сатире I" В. Капніста можна помітити деяку спорідненість з піснею Г. Сковороди "Всякому городу нрав и права", а знаменита його "Ябеда" є її лейтмотивом [1]. В. Шевчук доводить співзвучність мотивів "Оди на рабство" В. Капніста й поезії "De libertate" філософа. Також поза увагою сучасних дослідників не залишилися анакреонтичні й гораціанські оди українського російськомовного поета, які стали інтерпретацією пісень Г. Сковороди й віддзеркаленням його філософії. В. Шевчук зауважує: "...В. Капніст творить у контексті української літератури передусім як наслідувач Г. Сковороди у ранній своїй творчості, що тривала якраз у XVIII столітті" [7, с.627].

Особливо цікавою в поетичній спадщині В. Капніста з погляду особливостей наслідування віршів мислителя, проте найменш дослідженою, є "Ода на счастье", що робить питання, порушені в статті, актуальними. Мета нашої студії – довести, що названа поезія є вільним переспівом "Саду божественных пѣсней" Г. Сковороди.

Поезія була надрукована в "Московском журнале" 1792 року, і одним з перших запозиченість думок у ній помітив М. Карамзін. "Ода на щастие гладка. Сочинитель имѣетъ

вкусъ. Но находишь ли ты въ сей пієсѣ новыя, живыя и глубокия чувства и творческое воображение", – писав він у листі І. Дмитрієву [4, с.33]. Російський поет не уточнює, в кого В. Капніст міг запозичити ідеї, висловлені у вірші, проте сучасні літературознавці доводять, що саме в Г. Сковороди. Зокрема В. Шевчук відзначив, що "Ода на щастя" розвиває думки пісні 10 "Всякому городу нрав і права" і пісні 21 "Щастіе, гдѣ ты живеш" [7, с.627]. Варто погодитися з дослідником, оскільки тексти обох творів красномовно це засвідчують. Порівняймо:

...Тот непрестанно стягает грунта,
Сей иностранны заводит скота.
Тѣ формируют на ловлю собак,
Сих шумит дом от гостей, как кабак...
[5, с.67]. ("Всякому городу нрав и права")

...Сей плуг наследный оставляет
И хижину своих отцов…
...Другой, стада продавши тучны…
И дом рожденья своего,..
...Изменным вверился зыбям…
Лишь злато льстит его очам.
Иной во пиршествах, в забавах
Всё счастье света заключив…
...В вихрь роскоши себя ввергает,
И средства лишь изобретает
От самого себя уйтить...
[3, с.113]. ("Ода на счастье")

І хоча повного співпадання рядків не спостерігається, проте подібність манери викладу очевидна. Крім того, і В. Капніст, і Г. Сковорода зазначають, що важливою передумовою щастя людини є її чисте сумління.

Разюча близькість поглядів на щастя людини у творах обох поетів, безумовно, відчутна в "Оде на счастье" та у 21 пісні. Обидва запитують в образу щастя: "Щастіе, гдѣ ты живёш?" (21 пісня) [5, с.78]; "Скажи нам, где ты обитаешь?" ("Ода на счастье") [3, с.114]. І після глибоких роздумів відповідають на поставлене питання:

…Не прикасайся ты мнѣ, абіе мя срящешь,
Не обрѣтай мя извнѣ, абіе обрящешь.
О щастіе, наш ясный свѣт…
[5, с.79]. ("Щастіе, гдѣ ты живеш?")

…Что вечно токмо в чуждой доле,
То в хижине, то на престоле,
Обресть надеемся покой;
И, ослеплённые пристрастьем,
Весь век свой гонимся за счастьем,
Нося его всегда с собой…
[3, с.115]. ("Ода на счастье")

Наведені рядки з віршів В. Капніста і Г. Сковороди виражають не лише основну думку їхніх творів, а й філософію їхнього життя – шукати щастя в собі, у своєму серці.

Аналізуючи "Оду на счастье", можна помітити ще кілька ремінісценцій із "Саду божественных пѣсней". Так, вірш В. Капніста починається описом весняного дня, створюючи який поет лише розширює малюнок весни з "Пісні 13-ї" ("Ах поля, поля зелены") Г. Сковороди. Для прикладу наведемо один уривок:

Ах поля, поля зелены,
Поля, цвѣтами распещренны!
Ах долины, яры,
Круглы могилы, бугры!
Ах вы, вод потоки чисты!
Ах вы берега трависты!
Ах ваши волоса, вы, кудрявые лѣса!..
[5, с.70]. ("Ах поля, поля зелены")

Весна приязна возвратилась;
Блестящу росу пьют поля;
Зелёным бархатом покрылась
И тысячми цветов земля;
Оделись листием дубравы;
Кусты и благовонны травы
Шлют в воздух нежный аромат;
С гор зеркальны струи катятся,...
[3, с.112]. ("Ода на счастье")

Наступні рядки Капністової оди співзвучні з 23 піснею Сковороди ("О дражайше жизни время"). У них висловлюється типова для Сковородинівської філософії думка про те, що необхідно цінувати час, не витрачати його на безглузду метушню, жити сьогоднішним днем і знаходити втіху в усьому, що дає людині Бог. Ці думки реалізуються в поетичних рядках обох митців слова.

...Знаю, что наша жизнь полна суетных врак,
Знаю, что преглупая твар в свѣтѣ человѣк,
Знаю, что чѣм живет он, тѣм горшій он дурак,
Знаю, что слѣп тот, кто закладает себѣ вѣк.
[5, с.81]. ("О дражайше жизни время")

...Всё дань любви и счастью платит!
Лиш человек из тварей всех
Часы в угрюмой скуке тратит,
От общих уклонясь утех...
Простых природних благ чуждаясь,
Сует в Дедале присмыкаясь,
Хватает счастья токмо тень...
[3, с.112—113]. ("Ода на счастье")

17, 18 і 19 строфи "Оди на щастя" є інтерпретацією 8 пісні Г. Сковороди "Объяли вкруг мя раны смертоносны". В. Капніст узяв з цього вірша попередника лише мотив звернення у бідах і негараздах до небесних сил, до віри: "И сопротив скорбей стремленья / Да ниспошлёт нам веры щит" [3, с.116]. Г. Сковорода, на відміну від В. Капніста, звертається в молитві до Ісуса, який у мислителя є уособленням віри: "О Ісусе! О моя отрадо!... / Даждь спасительну мнѣ цѣльбу в сей страсти, / Не даждь вѣк пасти" [5, с.66].

У своїй оді В. Капніст не обійшов і мотиву вічності людської душі, який є одними з провідних і в "Сад божественных пѣсней" Г. Сковороди. Зокрема у "Пѣснѣ 1-ой" ("Боится народ сойти гнить во гроб") і "Пѣснѣ 2-ой" ("Отсавь, о дух мой...") обстоюється думка про важливість чистого сумління для духовного розвитку та подальшого щасливого життя в потойбічному світі. На людину, котра має в серці віру, живе за власним сумлінням і творить добро, чекає довічна втіха:

Блажен, о блажен, кто с самых пелен
Посвятил себе Христови,

День, ночь мыслит в его словѣ...
Кто сея отвѣдал сласти, вѣк в мірки
Не может пасти, ни!
В наготах, в бѣдах не скучит;
Ни огонь, ни меч не разлучит...
[5, с.60]. ("Боится народ сойти гнить во гроб")

Порівняємо наведений уривок з рядками "Оды на счастье", в яких розкривається така ж думка:

Воззрим на мужа благотворна:
Что сладостней его отрад?
Улыбка нежна, не притворна
Им воскормлённых отрочат;
Признательна слеза вдовицы…
Возмогут ли болезнь, гоненья,
Печаль и сонм напастей злых
Средь толь приятна восхищенья
Не притупить всех жал своих
И на стезях колючих, тесных
Лишить его утех небесных,
Восторга нежного сердец,
Когда за жизнью скоротечной
Ему священна вера вечной
Готовит радости венец?
[3, с.117]. ("Ода на счастье")

На особливу увагу щодо зв'язку із "Садом божественных пѣсней" Г. Сковороди заслуговує остання строфа оди В. Капніста. За своїм змістом вона співзвучна з останніми рядками "Пѣснѣ 12-ой" ("Не пойду в город богатый") і 13 ("Ах поля, поля зелены") пісень. Обидва поети висловлюють бажання перед смертю злитися з природою, котра є джерелом і наслідком божественної мудрості та спокою, а, отже, справжнього щастя, якого упродовж свого життя прагнули і Г. Сковорода, і В. Капніст. Порівняємо:

...О дубрава! О свобода! В тебѣ начал я мудрѣть,
До тебе моя природа, в тебѣ хощу и умрѣть
[5, с.70]. ("Не пойду в город богатый")

...Пропадайте, думы трудны,
Города премноголюдны!
А я с хлѣба куском умру на мѣстѣ таком,
[5, с.71]. ("Ах поля, поля зелены")

...В тенистых рощах заблуждаясь,
Природы красотой пленяясь,
Невидимы небес красу
В ней, как в зерцале, зреть я стану
И льститься, что, хоть здесь увяну,
Плод в вечности произнесу.
[3, с.118]. ("Ода на счастье")

Отже, в результаті проведених спостережень і висновків констатуємо, що "Ода на счастье" сублімує основні філософські ідеї Г. Сковороди, а також вміщує одночасно кілька розлогих ремінісценцій з 1, 2, 8, 10, 12, 13, 21, 23 його пісень. Тож твір В. Капніста можна вважати вільним переспівом "Саду божественных пѣсней" Г. Сковороди.

Список використаних джерел

1. Громова Т. Н. Поэтическое творчество В. В. Капниста и его литературно-общественные позиции (1780 — 1820-е годы) : дис. на соискание ученой степени канд. филол. наук : спец. 10.01.01 / Татьяна Николаевна Громова ; Киевский государственный педагогический институт им. А. М. Горького. — К., 1973. — 199 с.
2. Іваньо І. В. Філософія і стиль мислення Г. Сковороди / І. В. Іваньо. — К. : Наукова думка, 1983. — 272 с.
3. Капнист В. В. Собрание сочинений в двух томах / В. В. Капнист. — М. — Л. : Издательство АН СССР, 1960. — Т. 1. — 772 с.
4. Письма Н. М. Карамзина к И. И. Дмириеву : по поручению отделения русскаго языка и словесности императорской академии наук ; изд. Я. Грот, П. Пекарский. — Санктпетербург : Типография императорской академии наук, 1866. — 483 с.
5. Сковорода Григорій. Повне зібрання творів : у 2-х т. / Григорій Сковорода. — К. : Наукова думка, 1973. — Т. 1. — 532 с.
6. Чижевський Д. Замітки до творчості Сковороди, як поета. Василь Капніст та Сковорода / Д. Чижевський // Науковий Збірник в 30-ту річницю наукової праці проф. д-ра Івана Огієнка. — Варшава, 1937. — С. 172-176.
7. Шевчук В. Муза роксоланська : Українська література XVI — XVIII ст. / В. Шевчук — К. : Либідь, 2005. — Кн. 2 : Розвинене бароко. Пізнє бароко. — 726 с.

Стаття надійшла до редакції 29 жовтня 2012 року

УДК 821.161.2-1.09(092)

Микола Корпанюк
(Переяслав-Хмельницький)

"Я СПРАВДІ ПЕРЕКОНАВСЯ, ЩО ПРАВДА Є НАЙКРАЩИМ ЗАХИСТОМ ДІЄПИСЬМА": ПОЕТИКА "ХРОНІК" СТАНІСЛАВА ОРІХОВСЬКОГО

Я русин був, єсмь і буду,
Я родився русином…
Олександр Духнович [1, с.94]

У статті вперше в національному літературознавстві аналізуються "Хроніки" Станіслава Оріховського як етапне українське ренесансно-класицистичне явище в нашому письменстві XVI ст. та їхній вплив на суспільно-літературний розвиток України і Польщі.

Ключові слова: *"Хроніки" Станіслава Оріховського, український ренесансний класицизм, теми розбудови конституційної монархії, кохання, особистого життя, шляхетського рицарства.*

В статье впервые в национальном литературоведении анализируются "Хроники" Станислава Ориховского как этапное украинское ренессансно-классицистическое явление в нашей литературе XVI в., их влияние на общественно-литературное развитие Украины и Польши.

Ключевые слова: *"Хроники" Станислава Ориховского, украинский ренессансный классицизм, темы развития конституционной монархии, любви, личной жизни, шляхетского рыцарства.*

This article is the first in national history of literature that analyzes "Chronicles" of Stanislav Orikhovskyi as phase Ukrainian Renaissance and classic phenomenon in our national literature of the sixteenth century and their impact on social and literary development in Ukraine and Poland.

Key words: *"Chronicles" of Stanislav Orikhovskyi, Ukrainian Renaissance classicism, themes of constitutional monarchy development, love, private life, noble knighthood.*

Етноцентризм українського романтизму має досить глибоке коріння – в етноцентризмі національного Відродженні XVI – першої половини XVII ст., коли плеяда тодішніх інтелектуалів – латиномовних письменників, вчених, духівництва римокатолицького віровчення під впливом пан-європейських гуманістичних ідей повноголосо заявила про свою проукраїнськість, і на цій засаді розгорнули активну творчу, науково-публіцистичну, громадянсько-патріотичну і конфесійно-віровченнєву діяльність. Це ґроно в складі Станіслава Оріховського, Себастяна Кленовича, Симона Пекаліда, Ждана Білицького, Адама Чагровського, Івана Домбровського, Яна Щасного Гербурта, Вацлава Кіцького, Мартина Пашковського, Йосипа Верещинського, грекокатоликів Іпатія Потія, Йосипа Рутського, Касіяна Саковича, Йосафата Кунцевича, Мелетія Смотрицького заклало й розгорнуло ідеологію національного державотворення, оперту на антропоцентризмі в підході до моделювання вчень про державний монархічний устрій, рицарсько-шляхетські права, обов'язки, чесноти, католицьку освіченість і віровченнєву чистоту, українську історичну, культуротворчу місію, запліднену духом свободи, справедливості, військової звитяги, патріотизму, національної свідомості. Наріжним каменем українського гуманізму, національно-визвольного руху, ренесансного класицизму, європеїзму лежить творча спадщина Станіслава Оріховського (1613-1566), в якій наявне суголосся з ідейністю,

тематикою, стилістикою, риторикою вчень Володимира Мономаха, Еразма Роттердамського, Нікколо Макіявеллі, Мартіна Лютера, Філіпа Меланхтона.

За визначенням Володимира Литвинова, "Найістотнішою рисою Ренесансу було формування поняття історичного часу та причинності в історії...", усвідомлення різниці між своїм часом – "віком теперішнім" – та минулими "віками" і з'ясування його місця в плині часів [3, с.117]. Пізнати "свій час" середини XVI ст. з його ренесансно-класицистичними проблемами, пошуками та духовно-ідейною наповненістю допомагають "Хроніки" ("Літопис") (1548-1554 рр.) Станіслава Оріховського, твір, яким письменник не лише висвітлив світоглядно-правові засади і монархії, і республіки, але й в основі державно-станової філософії ілюстративно обґрунтував право на особисті волю, цінність, щастя окремої людини-громадянина.

Станіслав Оріховський, як і багато його сучасників, є письменником українсько-польського культурного та політичного порубіжжя. Як літописець він має низку попередників на цьому, порубіжному, терені, котрі в своїх творах опрацьовували й українську тематику в XV- XVI ст. – це Ян Длуґош, Філіп Каллімах, Ян Ласький, Бернард Ваповський, Матвій Мєховіта (Мацей Карпіга), Йост Людвіг Дацей, Ян Дантишек. Він, Оріховський, зробив новаторський внесок у розвиток жанру національного літописання, ввівши в нього жанр літописної життєписної повісті (***"Життя і смерть Яна Тарновського"***), а ***"Хронікам"*** надав виразного ренесансно-гуманістичного спрямування, написавши їх у жанрі приватного щоденника (діарія), в якому відтворив бурхливі, кульмінаційні міжстанові протиборства в Польській державі крізь призму власного розуміння та впливу на них. Закладений письменником суб'єктивно-індивідуалізований підхід до поцінування суспільного та державотворчого розвитку з виразних засад сарматської етноідеології, естетики ренесансного класицизму, утверджування в них ідеології та естетики приватного життя як невідривної, а в багатьох випадках і провідної, мотивації, сили впливу на державний розвиток – етапне історико-культурне явище в нашому давньому письменстві. Своїм твором С. Оріховський-літописець, йдучи за практикою Володимира Мономаха, утвердив літописний жанр приватного щоденника (діарія) з культом власних, родинних, побутових цінностей як невідривного чинника історико-культурного та суспільного розвитку. Практику та естетику, ідейність літопису нашого класика XVI ст. творчо розвивали Василь Загоровський в "Заповіті" у XVI ст., Федір Євлашевський наприкінці XVI – поч. XVII ст., Афанасій Филипович у першій половині XVII ст., у XVIII ст. св. Дмитро Туптало, Петро Апостол, Степан Лашкевич, Іван Острозький-Лохвицький.

Закладений у свідомість сучасників нашим гуманістом Григорієм Сяноцьким ідеал гармонійного розвитку особистості є провідною темою цих "Хронік". Особливістю світогляду Оріховського є те, що він – яскравий представник і виразник станових (шляхетських) свідомості, культури, але, як типовий представник ренесансного класицизму, дбав не лише про утвердження в монархії культу законності, виборності та підзвітності суспільству монарха, якого бачив інтелектуалом-філософом, ідеальним гарантом прав і свобод усіх громадян, безпеки держави й в державі, але й совісті як мірила справедливості в ній, коли "корисні слуги" – купці, ремісники, селяни – будуть також гарантовані людськими правами та ласкою володаря.

Маючи за плечима чималий досвід і європейське визнання в жанрах політичної публіцистики, полемічної творчості, епістолярії, Станіслав Оріховський, котрий 17 років проживав, навчався в Австрії, Німеччині, Італії, де активно вигранював свій талант у численних різнотематичних дискусіях з провідними вченими-реформаторами та римокатоликами, істориками культури, зрозумів, що історія та культура Польщі, України для Західної Європи малознані, що українці часто бачаться там в образі татарів. Тому, із засад власного ренесансно-гуманістичного розуміння історії як науки виразно наповненої національним змістом, джерела світських знань, людських пристрастей та самопізнання [3, с.105-107], в передмові до твору, відповідно до давніх староукраїнських жанрових вимог,

завдання хроніки вбачає в тому, щоб гідні справи предків не забулися, а допомагали нащадкам збагачуватися набутим досвідом і остерігатися негідних прорахунків [5, с.6].

Як людина сформована й визначена носієм і утверджувачем нових ідеологічно-естетичних ренесансних віянь, С. Оріховський в літописному жанрі визначає своє кредо як "поштивого дієписа", зорієнтованого на традиції Цицерона [5, с.7].

Високо оцінюючи методи керівництва Польською державою королем Сигізмундом І (Старим), вважаючи його заслуги історично вагомими для подальшого удосконалення державного устрою його молодим сином – королем Сигізмундом-Августом, письменник бачить свої шість хронік, які створені на злобу дня й відбивають його теорію монархії та пропозиції для демократичного її розвитку, відповідно до європейської наукової думки питання, актуальним і корисним внеском у процес державотворення.

С. Оріховський як письменник-творець історичного жанру дотримується не лише його канонів на проблемно-тематичному і стилістичному рівнях, але й сміливо вводить у канву творів новаторські пошуки: звернення до читача, авторські репліки про особливості літописної оповіді, характеристику героїв твору, коментарі до описуваного, почутого; у роздумах про конфронтацію шляхти з біскупами та "великорадцями" - магнатами з приводу вольностей рицарського стану, викриває наміри сенаторів, які були під значним впливом королеви Бони – матері молодого монарха Сигізмунда-Августа, контролювати дії короля. Письменник у хроніках розповідь веде поєднанням монологічної з діалогічною та полілогічною; виховний зміст твору посилює панегіриком про обов'язки батька. Така складна композиційна структура пам'ятки вмотивована не менш складним синтезом ідейно-тематичних проблем і образних її наповнень, системних розгалужень, які охоплюють описом давноминулі часи, сьогодення в Центральній Європі, Польщі, Україні, Литві, Пруссії, Молдові, Туреччині. Щоб посилити динаміку стилю монументального історизму, завдяки якому авторові вдається хронологічно-лінійну оповідь переплітати з ретроспективною, чергувати документальні уривки з пригодницькими сюжетами, повчально-рефлективні авторські роздуми про гріховність, науку, хроніки, міцну королівську владу з описами етикету при монаршому дворі, звичаїв, листами до сейму й листом короля про заколот у ньому тощо.

Як гуманіст Ренесансної доби, С. Оріховський, вбачаючи в монархії як державному устрої прогресивне явище, вважає своїм обов'язком сприяти її демократично-конституційному розвиткові. Задля цього описує власну, суголосну з теоріями європейських учених, ідею монарха-філософа, виборного громадянами країни, підконтрольного законами, станами, філософсько-етичними особистими важелями, тому і гаранта панування в державі законності, справедливості, свободи й щастя. Задля досягнення даної ідеї-мети письменник сформував і ввів у культурний простір етноміфологему про сарматське походження поляків і українців від середземноморських греко-слов'ян з теренів Македонії та Далмації, котрі, перемігши сарматів причорноморських, успадкували через аристократів їхню велич і культурний набуток.

Ця теорія не лише стала підвалинами аристократизації культури, основою розвитку ренесансного класицизму в українській і польській літературах, але й підґрунттям козацької хозарської етноміфологеми. Вона дала поштовх до оживлення призабутих фактів спільного творення з давніми греками античної спадщини нашими пращурами – скіфами, гіпербореями, фраками, бореями тощо [2]. Підвівши під свої хроніки цінності власного історичного часу, письменник одержав вагому світоглядну і психологічну засаду для сміливого аналізу та обґрунтування ренесансно-гуманістичної моделі державного організму. Він натуралістично описує загострено-кризовий стан у Короні Польській, котра опинилася на межі катастрофи – громадянської війни, спровокованої двома видатними діячами, новими людьми, реформаторами, небуденними особистостями, які зробили сміливий виклик закостенілому й гальмівному буттю – королем Сигізмундом-Августом і шляхтичем Станіславом Оріховським, проти яких ополчилися депутати сейму – "великорадці" і

римокатолицькі біскупи. Виконуючи волю королеви Бони та конфесійні приписи, ці діячі ("великорадці", біскупи) прагнуть загнати в глухий кут новиків, заставити їх коритися собі й відмовитися від власних переконань, реформаторських дій.

Король-удівець, одруживши із вдовою Барбарою Ґаштольдівною у Вільні без дозволу сенату і поза монаршими приписами, зробив виклик традиціям і розрахункам політичної еліти Польщі, котра прагнула поєднання польського трону з австрійським. Знехтувавши розрахунками, молодий король сповідує гуманістичний підхід до шлюбу на засадах кохання, природного права людини. Його самостійність була покарана: мати Бона організувала отруєння королеви Барбари.

Молодий капелан Станіслав Оріховський, натхненний новими світоглядними ренесансними віяннями, власним бажанням жити подружнім щасливим і повнокровним життям, також кинув виклик римокатолицькому законові про безшлюбність духівництва й одружився всупереч репресіям польських біскупів, зокрема Перемиського владику Яна Дзядуського. Завдяки реформаційним впливам на польську шляхту, протистоянню її з біскупами з метою не допустити останніх до захоплення в країні влади, шляхта дружньо підтримала Оріховського й відвернула від нього біскупсько-папський суд і жорстоку розправу з оголошенням баніції та вигнанням з країни.

Ці приватні небуденні справи короля і шляхтича зображені в творі ілюстрацією настроїв і новітніх віянь серед високоосвіченої та гуманістично зорієнтованої аристократично-шляхетської молоді, зацікавленої реформаційними ідеями, світоглядом. Описуючи в чотирьох хроніках жорстоко-принципове протиборство в сеймі між шляхтою та біскупами і магнатерією (князями), між біскупами й магнатами та королем, між королем і свавільною частиною шляхти, котра вперто відстоює свої переконання, звичаї, привілеї, права й сподіяне безправ'я, письменник надає творові виразного багатоголосого звучання, реалістично зображує барокову антитетику у взаєминах, прагненнях і діях провідників різних соціальних станів (власне, з цього твору нам треба розпочинати історію бароко в національному письменстві).

Це суспільне багатоголосся дало змогу літописцеві розгорнути в творі низку тем: утвердження конституційної монархії, володаря-філософа, світської влади, прав на привілеї стану рицарів-шляхти, державних податків, двірцевої етики, кохання, одруження за почуттями, взаємними симпатіями, ворожості природі людини закону про целібат, двірцевих інтриг і кровавих результатів, завоювання Туреччиною Угорщини, королівської влади в Угорщині, миру між Польщею та Туреччиною, нестабільності в Молдові, нападів на Україну татар, турків, волохів, полководницької звитяги Яна Тарновського та українських шляхтичів, національної свідомості тощо.

Ці теми втілюються за допомогою низки ідей, котрі надають творові новаторського змістовно-формального наповнення. Серед десятків ідей провідними зображені ідеї сарматизму, освіченої конституційної монархії і монарха, культів законності, предків, суспільної злагоди, свободи в Україні-Русі, натхненної і корисної праці для її розвитку письменника С. Оріховського і героїчної оборони України шляхтою, козаками; збереження миру між державами, внутрі країни, утвердження законності, правди, совісті, справедливості в ній, потреби розвитку світської держави тощо.

Поруч із змістовно-композиційною вагомістю в структурі "Хронік" С. Оріховського центральну художню функцію виконує досить велика як для цієї пам'ятки образна система, котрій властива поліфонічна роль. Образи складають кілька груп із виразними становими, суб'єктивними, політичними, майновими, духовними ознаками. Основним образом "Хронік" є автообраз письменника-оповідача, котрий не лише розповідає про себе як персонажа твору, але й моделює, коментує, оцінює, схвалює, заперечує бачене, описуване, характеризує історичні постаті, відбирає найтиповіші або нетипові, логічні та алогічні, позитивні та негативні їхні дії, вчинки, на ходу "ліплячи" з них монументальні, основні та другорядні, епізодичні образи. Письменник сміливо в характеристику героїв вводить суб'єктивні

висновки про них, переплітаючи їх із документальними, протокольними свідченнями. Значна увага С. Оріховського звернена до образів польських монархів Сигізмунда Старого та Сигізмунда Августа. Він їх шанує, любить за подвижницьку працю, воїнський характер, високу вимогливість до себе, прихильність до справедливості, законності. Якщо образ Сигізмунда І має виразні ознаки епічно-панегіричного героя, то Сигізмунд Август зображений втілювачем ренесансних якостей: він обережний у висловлюваннях, прийнятті рішень, цінує міждержавні домовленості з Туреччиною, не поважає несталість у діях молдовських володарів, недолюблює католицьке духівництво, дещо симпатизує реформаторам, але себе позиціонує понад -конфесійним володарем. Надзвичайно щирий у почуттях кохання, тому залишився назавжди вірним дружині Барбарі, з якою одружився за покликом серця (до одруження з австрійськими принцесами за розрахунками ставився прохолодно). Власне, ця якість Августа була близькою Оріховському; він щиро описує й мотивує дії короля, котрий навідріз відмовився розривати шлюб з Барбарою, пригрозивши сенаторам відмовитись від корони й виїхати до Литви. Спроби цього короля вести більш самостійну політичну діяльність наштовхнулися на організований опір з боку матері Бони, значної частини духівництва й магнатерії, депутатів сейму, котрі, пішовши на зустріч володареві, знищили королеву Барбару як джерело його самостійності та впевненості в собі. Письменник опукло зображує протиборство нового зі старим на рівні протистояння сеймових угруповань, особисто відданої їй групи королеви Бони з молодим монархом.

Вимога короля Августа від провідника "великорадців" П. Кміти дати спокій С. Оріховському, коли духівництво настирливо намагалося затвердити сеймом вирок перемиського біскупа Я. Дзядуського про позбавлення його прав, маєтків, духовного сану й вигнання з країни. Дружня підтримка Оріховського шляхтою, зокрема українською, про що він з особливою приємністю наголошує в творі, магнатами, не лише вибила з колії духівництво, але й довела, що світським Оріховський допоміг зірвати намір церковників взяти в країні владу під свій контроль. Він допоміг згуртуватися шляхті довкола себе й добитися "розрішення" та одруження, стати авторитетним провідником ренесансних ідей в країні. Як пише Л. Кубаля, Оріховський свідомо йшов на протиборство зі старими догмами, опираючись на вчення Ісуса Христа, Святого Письма, апостола Павла, практику подружнього життя духівництва в реформаторів і православних. Целібат він сприймав за джерело розпусти серед духівництва, аморальності в суспільстві, тому, взявши на себе апостольську місію, став рятівником католицької віри через її очищення; Польської держави від руїни через навислу загрозу громадянської війни [6, с.46] – він для нас, українців і поляків, каже цей дослідник, – "великий католик", "пророк старозаповітний", зближувач католицького та православного віровчень [6, с.46].

Літописець у своєму творі і в нашій літературі утверджує основний постулат світогляду та естетики гуманістів Відродження – розум. Ним постійно керуються основні герої "Хронік" – врівноважений, мудрий, обережний молодий король Польщі Сигізмунд Август і рішучий, настирливий, прагматично діючий ерудит, інтелектуал і реформатор Оріховський. Обидва вони (кожен з власного боку і розрахунку) йдуть до спільної мети: хочуть бачити свою країну зразковою, щасливою, безпечною й заможною і діють у межах власних компетенцій та станових підходів і повноважень. Завдяки цим якостям обидва мають вагому підтримку найавторитетніших діячів свого часу: архієпископів Самійла Мацейовського, Яна Драгойовського, Леонарда [Кам'янецького], канцлера Яна Осецького, державного діяча і полководця Яна Тарновського, краківського воєводи Петра Кміти, переважної частини шляхти й магнатів. Станіслав Оріховський наголошує, що його виступи, пояснення власного бачення потрібних змін у державі, суспільстві задля перемоги справедливості, правди, відстоювання потреби відміни целібату в католицькій церкві, потреби реформувати польську римокатолицьку церкву знайшли підтримку у воєвод Миколая Радзивіла, Мартина Зборовського, Миколая Брудзовського, Рафала Лещинського, Єнджея Ґурки, котрі пішли з ним на суд до архієпископа і не лише допомогли добитися

"розгрішення" його за одруження, але й зруйнували всі наміри біскупів нав'язати країні, королеві їхню волю.

Ці авторитетні й вельможні магнати, як і вся шляхта, котра стала на бік Оріховського, зробили його безперечним моральним авторитетом у державі, провідником шляхти. Письменник з особливою шаною створює образи своїх улюбленців – українських шляхтичів і оборонців Батьківщини, справжніх рицарів і ворогів нападників татар, волохів – Бернарда Претвицького, братів Олександра і Прокопа Сенявських, братів Яна, Станіслава, Миколая, Валентина Гербуртів.

Не менш дорогими для Оріховського були воєвода Єнджей Ґурка та його сини Лукаш і Єнджей, котрі досить войовничо обороняли Станіслава від зазіхань біскупів. Автор реалістично зображує суперечливий образ воєводи Ґурки як щирого однодумця й свого захисника і завзятого супротивника спроб короля Августа самостійно вирішувати приватні справи, оскільки він, Ґурка, був прихильником королеви Бони.

Письменник опукло зображує жорстке протиборство на сеймі в Пйотркові, на шляхетському з'їзді під Львовом між супротивниками і прихильниками реформаторських спроб, дій короля та антицилібатства Оріховського. Створнена ним група образів затятих супротивників-біскупів, сенаторів Миколая Дзержковського, Яна Дзядуського, Яна Сєраковського, Єнджея Ґурки, Миколая Сінницького увиразнюють складні, наближені до трагедії – громадянської війни – роки середини XVI ст., коли в Польщі ламалися старі устої реформаторами. Міжстанова боротьба шляхти проти магнатерії, зокрема князів, за політичні й станові свободи, за міру податків, за потребу магнатам більше вкладати кошти у безпеку держави й активніше брати участь у війнах, оскільки вона, шляхта, бачить, що всі ці проблеми опущені лише на них, рицарів, і вони вже не в змозі належно виконувати свій обов'язок й платити збільшені податки через брак коштів, – стали основним каменем спотикання. Принципова, емоційна, напружена, але логічно мотивована, суперечка, розважливі кроки назустріч станам короля Августа, підтримка його Я. Тарновським і П. Кмітою завершилися тимчасовим компромісом, хоча, як завважує письменник, кожен, особливо шляхтич, поверталися додому з каменем за пазухою.

С. Оріховський як гуманіст – яскравий прихильник емансипації жінки в суспільстві, в державному житті. Він створює кілька привабливих жіночих образів у "Хроніках", зосередивши увагу на їхній індивідуалізації. Королева Бона зображена затятою і досвіченою інтриганкою, жорстокою у ставленні до сина, ув організації отруєння невістки, королеви Барбари; прагматичною магнаткою, для якої накопичення маєтків, багатства є сенсом життя й використанням привілейованого статусу. Вона водночас і любляча мати: щиро допомагає своїй доньці, королеві Угорщини, Ізабеллі, котра втратила корону після смерті чоловіка, не маючи змоги протистояти геополітичним розрахункам турецького султана Сулеймана й німецького короля Фердинанда, образи яких трактуються із засад ренесансної прагматики – вони живуть і діють за розрахунками, керуючись як гуманними, так і негуманними кроками, вчинками. Зрідні їм і волоський воєвода Ілля, котрий навіть перейшов у мусульманство, лиш би не втратити владу.

Зрідні образові королеви Бони образ матері волоського воєводи Іллі – інтриганки й водночас люблячої матері. Образи польської королеви, дружини Сигізмунда Августа, Барбари, його сестри, угорської королеви Ізабелли, – це образи, наповнені жіночністю, щирими почуттями кохання, любові до рідних. Вони виступають втіленнями добра, злагоди, спокою, людяності й відповідальності. Такою ж милою, ангелом і натхненницею, постає образ дружини Оріховського Магдалини, котра, як і чоловік, була улюбленицею шляхти.

Демонічними рисами наділений образ краківської повії, котра на замовлення супротивників молодого короля, спровокувала бунт студентів і, відповідно, жорстоку розправу над ними замовниками, що призвело до масового відходу з міста студентів на навчання в інші країни й повернення до Польщі вже переконаними реформаторами. Хоча ця блудниця вбита своєю матір'ю за сподіяне, але автор увиразнено звернув увагу в творі на

велику проблему аморальності як характерної ознаки заколотників, інтриганів з будь-якого соціального стану, так і частини королівського оточення.

Окрему групу представляють сеймові оратори – прихильники й супротивники короля, Оріховського, суспільної злагоди – від логіки та майстерності красномовства яких залежить доля держави. Вони завзято змагаються в порушуванні важливих і нагальних питань, їх обґрунтуванні та змаганні за підтримку авдиторії. Цей словесний турнір інколи розпалюється до такої міри напруженості, що провокує фізичні розправи над незгодними, вибухи кровавих побоїщ, та завдяки мудрим аргументам короля, Я. Тарновського, П. Кміти, судді Миколая Ташицького вдається зупинити загрозливий шал шляхти.

Письменникові вдається за допомогою протокольного стилю відтворити промови, виступи основних ораторів, а в коментарях до них, у відступах, репліках окреслити реакцію авдиторії, вдалість чи невдалість порушуваних проблем. Змагальність думок, потреб і пропозицій, порушуваних у виступах ораторів, створює наелектризоване магнітне поле приміщень, майданів, де проходить засідання сейму, й звертають увагу на втягування суспільства в громадянську діяльність, поліфонізм його бачень, потреб і рекомендацій, сприйняття ними чи несприйняття нового шляху розвитку держави, запропонованого королем.

Завдяки тому, що автор "Хронік" уважний до масових сцен, картин, він створив монументальний збірний образ галасливого, протиборчого, рухомого сейму; образ заворушення краківських студентів, розправи над ними й масового їх виходу з міста, котрий сколихнув столицю, суспільство, яке побачило в особі краківського пробоща Яна Чарнковського організатора незаконної розправи над дітьми, що за ним стоять антикоролівські сили, зацікавлені в нагнітанні неспокою в країні як нібито результату неслухняності молодого монарха.

Особливим емоційним змістом наповнений образ Русі-України, котрий постійно постає в різних картинах, роздумах письменника про долю рідного краю в його протиборстві з татарами, турками, волохами, в роздумах про ренесансний шлях розвитку конституційної польської монархії, в розповідях про рицарську звитягу української шляхти, Я. Тарновського, П. Кміти.

Наприкінці "Хронік" Станіслав Оріховський підкреслює, що для цього жанру найвагомішою якістю є правда. Він наголошує:"Я справді переконався, що правда є найкращим захистом дієписьма, а не те, що трапилося, а те, що творилося під час війни повинен поважати літописець"[5, с.214]. Таким підходом письменник керувався й в описі сеймів, аби не можна було нічого додати неправдивого, щоб не применшити оповіджену правду, пануючу в творі, бо вона є принциповою ознакою життя та світогляду письменника-правдолюба й правдоборця [5, с.215, 216].

Ще історик польської літератури Міхал Вишневський у XIX ст. звернув увагу, що детально й різнобічно описані в "Хроніках" бурхливі засідання сейму він зображував як самовидець, за розповідями учасників не затаюючи і не фальшуючи нічого [8, с.410]. Цей висновок цілком суголосний з висновками Оріховського про правдивість як основний принцип творчості у цьому жанрі. Письменник, володіючи природним хистом мистецької оповіді, в "Хроніках" дотримується жанрових канонів, наповнюючи зміст актуальними думками, висновками, узагальненнями, вважаючи свій твір вагомим суспільним явищем для подолання нешляхетності, свавільності й беззаконня в конституційній монархії як обов'язку кожного громадянина, яким вони адресовані.

До постаті щирого українця Станіслава Оріховського прикута була увага краян в XVI – XVII ст. Відновилася вона з кінця XX ст. І тут нам знадобляться думки польського дослідника Анджея Каїма Саця, котрий узагальнює, що для Європи великими є гуманістичні досягнення Станіслава Оріховського, котрий "бачив свої [українські, особистісні – М.К.] проблеми на тлі ренесансної культури" [7, с.9].

"Хроніки" нашого класика за всіма своїми параметрами – змістовими, ідейними, проблемними, тематичними, образними, світоглядними – новаторський твір у національній літературі, твір виразного універсального ренесансного стилю, ренесансного класицизму, ускладненого елементами літературного бароко. Письменник як представник високого Відродження [4, с.96-97] утвердив у них мораль і естетику єдності духовного, політичного і станово-літературного рицарства – основ конституційної монархії, державного устрою, покликаного утвердити в житті людини законність, правду та справедливість як невід'ємні опори щастя. Зображені ним сеймові баталії та протиборства унаочнюють дуже непростий шлях людей до ідеалів Станіслава Оріховського, українських і європейський гуманістів. Створені в "Хроніках" сюжети, образи письменник надалі творчо розвиває в окремих власних творах, деталізуючи, розширюючи в них провідні теми, ідеї, проблеми. Його хроніки мають ознаки центрального твору світської тематики в доробку письменника, що ще одним крилом підкреслює відданість митця етиці та естетиці, ідейності ренесансного класицизму.

Список використаних джерел

1. Духнович Олександр. Вручаніє // На Верховині: Збірник творів письменників дорадянського Закарпаття. – Ужгород:Карпати, 1984. – 527 с.
2. Кралюк Петро. "Білі плями" в історії української філософії. – Луцьк: ПВД"Твердиня", 2007. – 164 с.
3. Литвинов Володимир. Католицька Русь: історико-філософський нарис. – К.: Український Центр духовної культури, 2005. – 274 с.
4. Наливайко Д. С. Искусство: направления, течения, стили. – К.:Мистецтво, 1981. – 286 с.
5. Kroniki Stanisława Orzechowskiego. – Sanok: Naklad i druk Karola Pollaka, 1856 – 216 + XXVI s.
6. Kubala Ludwik. Stanisław Orzechowski. – Lwów. – Wydawnictwo Towarzystwa Nauczyceli scól wyŝszych we Lwowie,1906. – T.1. – 106 s.
7. Sac Andrzej Kaim. Ekumenia w dobie Renesansu: Jednos'c' Kos'ciola w ujęciu Stanisława Orzechowskiego. – Lublin: Redakcja wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubielskiego,2002. – 179 s.
8. Wiszniewski Michal. Historia literatury polskiej. – W Krakowie, 1845. – T.VII. – 605s.

Стаття надійшла до редакції 30 листопада 2012 року

УДК 821.161.2

Тарас Кремінь
(Миколаїв)

ХРИСТИЯНСЬКИЙ ДИСКУРС ПОХВАЛ ГРИГОРІЯ СКОВОРОДИ В КОНТЕКСТІ РОЗВИТКУ ЖАНРУ В ДАВНЬОУКРАЇНСЬКОМУ ВІРШОВАНОМУ ЕПОСІ

У цій статті доведено, що одним із важливих елементів осмислення віршованого епосу стала похвала, яка, маючи спільні ознаки із панегіриком та одою, дозволила загострити християнські імперативи в культурі, а з ними – осмислити внутрішній світ ліричного героя крізь призму його духовної зрілості. Визначено, що похвала має сталу композицію, поширена стилістичними засобами, запозиченнями із народнопоетичної творчості, книжних традицій, а зреалізована у віршовій формі зберігши внутрішню ритмічну збалансованість. Підтверджено, що християнський дискурс похвал Г.Сковороди, написаних під впливом Горація, але в межах авторської філософії – це унікальне художнє явище, яке дозволяє осмислити розвиток культури з інших, малодосліджуваних позицій.

Ключові слова: *віршований епос, похвала, панегірик, ода, енкомія.*

В этой статье доказано, что одним из важных элементов осмысления стихотворного эпоса стала похвала, которая, имея общие признаки с панегириком и одой, позволила обострить христианские императивы в культуре, а с ними – осмыслить внутренний мир лирического героя сквозь призму его духовной зрелости. Определено, что похвала имеет постоянную композицию, усложнена стилистическими средствами, заимствованиями из фольклора, книжных традиций, а реализована в стихотворной форме, сохраняя внутреннюю ритмическую сбалансированность. Подтверждено, что христианский дискурс похвал Г.Сковороды, написанных под влиянием Горация, но в пределах авторской философии – уникальное художественное явление, которое позволяет осмыслить развитие культуры с совершенно иных, ранее не исследованных позиций.

Ключевые слова: *стихотворный эпос, похвала, панегирик, ода, энкомия.*

There proved that one of the important elements of understanding of poetic epic was boasting that having common features of panegyric, ode and allowed sharpen Christian imperatives of culture, and with them – to understand the inner world of lyrical through the prism of his spiritual maturity. It determined that praise has constant composition, common stylistic means of borrowing of folk art, literary traditions, as implemented in poetic form, keeping the internal rhythmic balance. There confirmed that Christian discourse of G.Skovoroda praise written under the influence of Horace, but within the author's philosophy – a unique artistic phenomenon that allows to understand the development of culture from other positions.

Key words: *epic poetry, praise, eulogy, ode, encomia.*

Окрему сторінку в історії розвитку давньоукраїнського віршованого епосу, представленого в поширених у народнопоетичній літературі та книжній творчості жанрах, посідає похвала, яка, ставши взірцевим прикладом розквіту оригінальної культури Київоруської доби, мала на меті прославляти життя, героїчні вчинки князів, як носіїв народної свідомості, подвижників духу і честі. Незважаючи на це, в сучасній науці дане явище сприймають, здебільшого, виключним свідченням вказаного періоду розвитку письменства, що потребує належного коригування. Водночас це поняття ототожнюють із поширеним в літературі наступних епох панегіриком [3, с.175], за окремими ознаками – із одою [2, с.143-144], зуміщуючи як особливості походження, так і специфіку використання. Водночас – недостатньо вивченим виявився християнський дискурс в контексті розвитку похвали, який слід визнати одним із магістральних. Таким чином, мета дослідження –

визначити християнський дискурс похвал Г.Сковороди в контексті розвитку давньоукраїнського віршованого епосу. Серед завдань – визначення особливостей енкомій, осмислення християнських імперативів, концептуалізація механізмів посилення ролі суб'єкта історії в межах відповідних жанрових трансформацій.

Що стосується розвитку давньоукраїнського епосу, жанр похвали найперше представлений, очевидно, в "Повісті врем'яних літ". Тут помітна авторова концепція універсального наративного метажанру, в якій піддаються структуруванню, крім іншого, міфи, житія, легенди, дружинний епос, воїнська повість, повчання, народні оповідання, представлені поруч із традиційними явищами фольклору. Автор, визначивши хронологічні рамки оповіді, веде її від стародавніх часів, нагадуючи про основні щаблі розвитку цивілізації. Зокрема, йдеться про будівництво Вавилонської вежі, розселення народів, подані описи окремих племен, в межах чого проаналізовано етапи становлення як спільноти, так і Київоруської держави. Водночас постають колізії всередині представників князівства, які посилюють увагу до питань соборності, християнської етики, "звичаїв своїх", а також суб'єкта історії. Поєднуючись із поширеними в літературній творчості та фольклорі тенденціями, загальноцивілізаційна ідея передавання родоводів, на думку З.Лановик, – це важливий компонент утвердження ідеї „єдності людства", що в Новому Заповіті доводить спадкоємність месіанства Ісуса Христа [4]. Незважаючи на виражену часову лінійність, жанр похвали використовується тут не тільки у прямому значенні щодо енкомізації героя та його вчинків, але і дозволяє наголосити на присутності статики самої оповіді. Зокрема, в урочистих описах смерті історичної постаті помітна, крім іншого, лінійна ретроспектива її діяльності, осмислені окремі вчинки, деяким із них надано героїчних ознак, і це на тлі панорамності геополітичних процесів, масштабності дій, із використанням належного художнього забарвлення.

Наприклад, у фрагменті опису смерті княгині Ольги, який подано у строфічній формі, із використанням ритмічної організації тексту, а також фрагментарним застосуванням анафоризації, що посилює амплітуду сприйняття частини літопису, вказано, що вона померла в 969 році через три дні після останньої розмови із сином Святославом, який меркантильно марив жити в Переяславці на Дунаї, "бо то середина землі моєї, бо туди всі блага стікають: / Від греків – паволоки, золото, вино і овочі різні, / а від чехів і угрів – срібло і коні, / Із Русі ж – хутра, і віск, і мед, і челядь" [5, с.5-102]. За успадкованою традицією княгиню оплакували члени родини: і син, і онуки, і люди. Поховавши її, як вона заповіла, в чистому полі, в супроводі голосінь, причому без проведення обряду тризни, ушанування культу вогню, як це було прийнято раніше, з однієї причини: "заповіла Ольга не творити". Зрештою, це підтверджує виключну, вагому роль її княжого слова. Також тут використано немало порівнянь. Вона, на думку автора, мов "вранішня зірка перед сходом сонця", "зоря передсвітом", а сяяла, "як місяць вночі, / Так і серед людей невірних сяяла, / як бісер у калі". Вирізняючи прихильників віри пращурів, яких поіменовано "невірними", автор посилює увагу до важливості свідомого прийняття християнської віри. Одягнувшись "в нового Адама", "що є Христос", образ Ольги засвідчив велику трансформацію як на державному, так і ментальному рівнях. Це один із принципів жанру похвали, в якому зафіксована форма глибинного світопочування персонажа, що стає репрезентантом народної свідомості, отже, виразником його духовності.

Маючи спільний зачин із окремими пісенними жанрами зимового циклу календарно-обрядової творчості, зокрема, колядками ("Радуйся"), які є основою віршованого епосу, автор навмисно використовує бурлескну форму сприйняття Всевишнього, в якій Ольга постає "руським пізнанням Бога", своєрідним "початком примирення". У похвалі образ княгині ідеалізовано ще й тим, що її названо "першою із Русі", хто ввійшла в Царство Небесне, тому вона "після смерті молиться Богу за Русь". Застосовуючи слова із 29-ої пісні Притч Соломона, підкреслено, що цю історичну постать варто сприймати як праведника, котрий буде жити стільки, скільки житиме людська пам'ять. Ілюструючи той факт, що кілька

років тіло Ольги залишалося нетлінним, підтверджується ідея 2-ої пісні з Книги Царств, в якій мовиться про вшанування Богом тих, хто прославляв його. Розраховуючи на адекватне сприймання життєвого подвигу княгині, анонімний автор, крім похвали, спонукає до нагальної необхідності кожним сприймати християнську віру, яка несе із собою вічне життя. Одним із аргументів на користь цього – "блаженна сила" може захистити від противника і "супостата-диявола", що в в період військового розв'язання конфліктів було вельми актуальним. З огляду на сказане, треба припустити, що похвала, маючи строфічну будову, підпорядковуючись законам давньоукраїнської метрики, стала свідченням утвердження жанру, в якому, крім іншого, переплетені елементи голосіння, афоризми, колядки, замовляння, молитви як складові віршованого епосу.

Іншим підтвердженням поширення похвали в письменстві стало "Слово про Закон і Благодать" Іларіона, де вже у назві є згадка про досліджуваний жанр: "похвала кагану нашому Володимиру" [9, с.102-129]. Складаючись із тринадцяти умовних частин, кожна з яких відповідає задумові твору прославляння, починаючи від традиційної для епідеїктичної творчості словесної формули "Господи, благослови, Отче", автор не тільки застосував канонічну форму звернення до ігумена на початку монастирського читання. Таке стилістичне обрамлення поглибило рівень сакральності тексту, посилило підвалини адекватного сприйняття концепції твору у світлі християнських вчень. Важливо відзначити, що шість умовних частин "Слова" не тільки формально відповідають вимогам похвали. Зокрема, у [Похвалі Богові] автор, який, очевидно, намагався поширити започатковану в "Повісті врем'яних літ" традицію дуалістичної секуляризації, дякує Богові як об'єктові звернення за те, що він "не дав до останку творінню своєму ідольською темрявою охопленим бути і в бісівському слугуванні гинути". Очевидно, це варто сприймати як подяку за свідоме навернення до вічних знань, підтримку в осмисленні категорії буття, яке відкривається завдяки пізнанню таїнств в ім'я спасіння людини. Автор вказує на те, хто може виступати суб'єктом похвали, підкреслює виключну мету пришестя Бога на землю: "Тож хвалімо Його і прославляймо! Його безнастанно похваляють і поклоняються Йому, Йому ж поклоняються херувими і серафими, за те, що, споглядаючи, зглянувся на людей своїх, і не посол чи вісник, не ангел Його, але Сам Він спасе нас; не марою зійшов на землю, а насправді, постраждав за нас смертними муками, і з Собою воскресив нас" [9, с.102-129].

Пояснивши сутність історичної неминучості Закону, а також символу благодаті, яким є, на думку митрополита, Христос, подано її тлумачення. Пояснюючи функції Ісуса Христа, за чим продемонстровано духовну вертикаль християнства, тут означено принципи сприйняття Трійці, йде перелік усіх справ, які в межах вимог до жанру, повинні бути осмислені та наслідувані, причому це посилено численними цитуваннями зі Священного Письма, зокрема, Книги Буття, Євангелія від св. Луки, Дій святих апостолів. У [Похвалі християнству], яке визначено окремою частиною "Слова", автор, запозичивши висловлювання із Євангелія від св. Матвія, з посилань Малахія, а також з Псалтиря, наголошує на глибинності пророчих слів Спасителя, згадує про його учнів-апостолів, внаслідок чого "ліпше стало Благодаті на нових людей возсіяти". Пояснюючи принципи християнської віри, Іларіон підкреслює, що вона "благодатна по всій землі". Тому "поширилась і до нашого народу руського дійшла і озеро Закону пересохло, а євангельське джерело наповнилося і всю землю покрило і до нас розлилося".

Називаючи себе християнами, а не ідолослужителями, в іншому розділі [Похвала християнізації Русі] автор сподівається на краще, тобто, розраховує на спасіння та воскресіння. Пояснюючи перевагу будівництва церков над поширенням язичницьких капищ, а також порівнюючи Біблію із джерелом, віднині людину називають зрячою, бо побачили "світло правоти", персонажі поступово наблизилися до "спасенного учення", тому "розсіяло світло розуму". Стверджується потреба віри "в Нього і святих отців, семи вселенських настанов дотримуючись", що підтверджувало настанови апостолів, висловлені, зокрема, в окремих віршах книги пророка Ісаї, в посланні Павла до римлян. Подібна тенденція помітна і

в наступних частинах "Слова" – [Похвалі Володимирові]. У них митрополит, монументалізуючи роль князя у християнізації країни, підтверджує це "похвальними голосами Петра й Павла", а також Івана Богослова, Томи, Марка, які уособлюють різні землі світу. Оспівуючи його, автор називає Володимира "каганом землі нашої", учителем і наставником, "що сотворив великі і дивні діла", онука славетних батьків, які прославилися в багатьох країнах, чиї перемоги і силу "згадують донині і славлять", причому вони "не в убогій-бо й невідомій землі владарювали, а в Руській, яку знають і до якої прислухаються по всіх чотирьох кінцях землі" [9, с.102-129]. Тут навмисно згадуються кілька поколінь князів, подана характеристика результатів їхнього правління, фіксується масштабність поширення їхньої влади та, відповідно, авторитету християнства з метою збільшення амплітуди сприйняття історичного факту хрещення. Крім того, зосереджено увагу на феномені духовного катарсису, викликаного входженням до святої купелі задля народження "від Духа й води". З цих причин князь "в Христа охрестився, в Христа зодягнувся і вийшов із купелі обілений, став сином нетління, сином воскресіння й ім'я прийняв вічно імените з покоління в покоління – Василій" [9, с.102-129]. Додаючи, варто вказати, що похвала Володимирові насичена стилістичними засобами: риторичними запитаннями ("Як прилучився ти до любові Його?"), анафоризацією ("Які похвали воздати тобі…?", "Як почудуємося доброті твоїй, моці і силі?"), запереченнями ("Не бачив ти апостола…"), полісиндетонами ("…яке ж спасіння знайшов ти, Василію, розсипавши тягар гріховний не одного чоловіка і не десяти, і не ціле місто врятував від облуди ідольської омани, а весь край свій!"), повторами ("Подібниче великого Костянтина! Рівний розумом, рівний христолюбністю!").

Однією з важливих частин "Слова" слід визнати Похвалу народові руському, яка підтверджує масштабність започаткованих князівською владою ідеологічних реформ. Провідний мотив – мотив покори, який, будучи запозиченим із Біблії, розгортає картину зміни "ідольського туману" на "зорі благовір'я", в результаті чого "слово євангельське землю нашу осіяло". Непрямим свідченням масштабних змін постали нові уявлення про інститут родини, авторитет чоловіка і жінки в суспільстві, а також бездоганний образ Ісуса Христа. З цих причин Володимир сприймається як батьком народу, а син його Ярослав Мудрий – "наслідником влади". Автор, застосувавши елемент молитви, в якій підтверджується монотеїстична концепція християнства, звеличує Господа та його великі справи: "Єдин Свят, Єдин Господь Ісус Христос на славу Богу Отцю. Амінь. Христос переміг, Христос здолав, Христос воцарився, Христос прославився. Великий Єси, Господи, І дивні діла твої. Боже наш, слава Тобі!" [9, с.102-129]. Подібна тональність помітна у "Похвалі Ярославу Мудрому", а також Києву, що можна розцінювати як новаторський елемент. Зрештою, митрополит Іларіон, широко використавши здобутки віршованого епосу, жанрів молитви, "слова", а також повір'я, афоризми, замовляння, посилив імператив похвали, яка у нього не тільки увиразнила свої особливості, але й розширила свої стилістико-семіотичні можливості та хронолоігчні рамки. Зокрема, це помітно за рахунок виникнення нових видів похвал: християнству, християнізації Русі, народу руському, Києву, конкретним князям, які можна було б визначити особовими та безособовими.

Подібні ознаки зафіксовані і в Галицько-Волинському літописі. Зокрема, перебуваючи в Холмі, "вийшов Данило з військом із усіма боярами й із кіннотою", а "на третій день став у Галичі", де його тепло зустрічали місцеві жителі та сказали, що він – їх пан, "Богом даний", тому кинулися до нього, як діти до батька, "як пчоли до матки, як спрагнені до джерела". Городяни, не маючи можливості утримати місто від ворога, виходили до князя зі сміхом крізь сльози та казали: "Ходи, княже Даниле, візьми город!". В результаті цього він підійшов до храму Святої Богородиці та, немовби князь Ігор, який підкорив Константинополь, "зайняв стіл свого батька, й на знак побіди прибив свою хоругов на Німецьких Воротах" [1, с.129-177]. В такий спосіб автор поставив Данила поруч із найбільшими воєначальниками країни, чим створив усі умови для монументалізації історико-літературного образу героя та, відповідно, його художньої канонізації в межах розвитку віршованого епосу.

Своєрідним жанровим різновидом похвал, що набув поширення в українській літературі наступних періодів, особливо під впливом античної традиції, став панегірик. Набувши поширення з часу виходу в 1591 році "Просфонеми", період бароко виявився одним із найпродуктивніших для його поширення і розвитку. Очевидно, одним із тих, хто дотримався канонічних вимог жанру, посилюючи християнський дискурс в контексті розвитку чи не найбільше наближеної до неї одичної поезії XVIII століття, став Г.Сковорода. Ще Н.Буало в "Мистецтві поетичному", даючи їй визначення, вказував, що вона досягає гармонії у випадку суголосся усіх частин твору, включаючи композицію, але з обов'язковим славнем наприкінці твору. Остання ознака стала причиною того, що оду нерідко плутають із панегіриком, що, в принципі, підтверджує факт спільності ознак цих жанрів в контексті розвитку жанру похвали та очевидного розширення його меж.

Незважаючи на те, що у Г.Сковороди зафіксовано кілька зразків енкомійного мовлення, кожен із них викликає дискусії. Зокрема, в "Похвалі астрономії", яку він переклав з доробку Овідія, причому без дотримання авторської строфічної будови, поет у цьому 13-складовому силабічному вірші осмислює феномен науки, яка пояснює природу зоряного неба. Овідій його бачить таким, що забирає земні чвари, тимчасові речі службового, особистого характеру, примару легкої наживи. З іншого боку, він говорить про високі речі, які, залишаючись недосяжними, мусять бути взірцевими. З цих причин людина повинна дбати, в першу чергу, про душу, яка може досягнути вершин. Незважаючи на точність перекладу, один із рядків український письменник вдосконалив, наповнивши його релігійним змістом: "взойшли серцем на небесніи горы". До речі, в цій похвалі Г.Сковорода першим в українській літературі наслідує Горація, який бачив "погідність духу і радість серця" (за А.Содоморою)[11].

Очевидним свідченням розширення мистецьких меж досліджуваного жанру стала латиномовна "Похвала бідності" Г.Сковороди. Крім апеляцій до Горація, поет порушує ключові для його творчості питання внутрішнього багатства, а не плотської втіхи. З цих причин він звертається до образу бідності як мірила сприйняття біблійного досвіду. Зосередившись на формі безособового послання, називаючи бідність святою, блаженною, поет вважає її "справжньою матір'ю серцям", а для тих, хто "в морі зазнав горя і пагуби" - гаванню. Вона для нього приносить "втіхи незміренні", бо той "здався без огляду", пішовши на її бенкет "в хату низьку й тісну". Автор визнає протилежні категорії, які можуть змінити концептуальне наповнення явища. Зокрема, це "всяка слабість", "чорна неміч, гостець і камінний недуг, жовчні болі й пропасниця", "п'янство й зажерливість", а також "розкіш неправедна, люта мати тривог лихих". Крім того, чужими для неї є, на думку Г.Сковороди, "турбота грузька", "клопоти", "амбітність", "шум слави порожньої", "погибельні пристрасті". Водночас тут позначено "супутників" бідності, який автор бачить у таких, на його думку, неприпустимих речах, як "зрівноважений дух, мудра розсудливість", "веселість ясна, що з верховин своїх / На глупоту людську дивиться з осміхом". Жебраками тут постають ті, в кого "на серці … прагнення золота", "захланні старці, що до скарбів земних / Так пожадливо горнуться". Кожне з цих тверджень відповідають окремим розділам Біблії, на які непрямо посилається Г.Сковорода. Зокрема, про бідність йдеться в Діях Святих апостолів, які надсилали допомогу братам, "що в Юдеї". В Посланні апостола Павла до євреїв автор доводить, що потрібно бути "не грошолюбними", а задовольнятися тим, що маєте. "Сам-бо сказав: "Я тебе не покину, ані не відступлюся від тебе!" !" [6, с.1327-1338]. Подібні імперативи, важливі для сприйняття похвали Г.Сковороди, містяться і в Соборному посланні Св. Апостола Якова. Зокрема, в ньому мовиться про те, що "чиста й непорочна побожність перед Богом і Отцем оця: зглянутися над сиротами та вдовицями в утисках їхніх, себе берегти чистим від світу" [10, с.1338-1342]. Зрештою, підтвердженням мовленого є остання строфа похвали, в якій Г.Сковорода визнає Ісуса Христа "убогим", бо зневажав скарби, а "Павло був нуждарем, бо не жадав утіх". Таким чином, підтвердив автор, "Не в старчачих торбах, бідносте, ти живеш / В серці чистім і праведнім" [8, с.379–381]. Цей висновок

підтверджує та пояснює тлумачення філософії бідності Г.Сковородою. Зокрема, в третьому листі до М.Ковалинського за 1762 рік він так звертається до адресата: "Невже ти боїшся, що я вважатиму тебе злидарем або таким, що походить з бідної родини, якщо ти прийдеш за позичкою? О, я не такий, я вже раніше восхваляв бідність" [7, с.218-288.]

Таким чином, на матеріалі давньоукраїнського віршованого епосу з'ясувалося, що одним із важливих елементів його осмислення стала похвала, яка пройшла тривалий процес трансформації, наближаючись до панегірика та оди. Незважаючи на те, що трансформувалися види похвал, а суб'єктом історії перестали бути державні мужі – князі, безособова форма дозволила загострити християнські імперативи в культурі, а з ними – осмислити внутрішній світ ліричного героя крізь призму його духовної зрілості. Крім того, стало очевидним, що похвала має сталу композицію, вона поширена стилістичними засобами, запозиченнями із народнопоетичної творчості, книжних традицій, а реалізована у віршовій формі, зберігаючи внутрішню ритмічну збалансованість. З огляду на це християнський дискурс похвал Г.Сковороди в контексті розвитку жанру в давньоукраїнському віршованому епосі – унікальне явище, яке потребує подальших наукових студій.

Список використаних джерел

1. Галицько-Волинський літопис // Українська література XI-XVIII ст.: хрестоматія / [уклад.: П.В.Білоус, Г.Д.Левченко, О.П.Білоус]; за ред. П.В.Білоуса. – К. : ВЦ "Академія", 2011. – С.129-177.
2. Ковалів Ю. Ода / Юрій Ковалів / Літературознавча енциклопедія: У двох томах. Т. 2 / Авт.-укл. Ю.І.Ковалів. – К.: ВЦ "Академія", 2007.– С.143-144.
3. Ковалів Ю. Похвала / Юрій Ковалів / Літературознавча енциклопедія: У двох томах. Т. 2 / Авт.-укл. Ю.І.Ковалів. – К.: ВЦ "Академія", 2007. – С.175.
4. Лановик З. Hermeneutica Sacra / Зоряна Лановик / – Тернопіль: Ред.-вид. відділ ТНПУ, 2006. – 587 с.
5. Повість врем'яних літ // Українська література XI-XVIII ст.: хрестоматія / [уклад.: П.В.Білоус, Г.Д.Левченко, О.П.Білоус]; за ред. П.В.Білоуса. – К. : ВЦ "Академія", 2011.– С.5-102.
6. Послання до євреїв // Біблія або Книги Святого Письма Старого й Нового заповіту. – К.: Українське біблійне товариство, 2004. – С.1327-1338.
7. Сковорода Г. Повне зібрання творів: У 2-х т. — К.: Наукова думка, 1973. — Т. 2. — С.218-288.
8. Сковорода Г. Похвала бідності / Григорій Сковорода ; [пер. з лат. М. Зерова] // Зеров М. Вибране / М. Зеров ; [ред. і вст. ст. М. Рильського; упор. С.Ф. Зерової]. – К.: Дніпро, 1966. – С.379–381.
9. Слово про Закон і Благодать Іларіона // Українська література XI-XVIII ст.: хрестоматія / [уклад.: П.В.Білоус, Г.Д.Левченко, О.П.Білоус]; за ред. П.В.Білоуса. – К. : "Академія", 2011. – С.102-129.
10. Соборне послання Св. Апостола Якова // Біблія або Книги Святого Письма Старого й Нового заповіту. – К.: Українське біблійне товариство, 2004. – С.1338-1342.
11. Содомора А. Горацій і його поетична творчість / Андрій Содомора / Горацій. Твори / Пер. з латин. А. Содомора /. – К.: Дніпро, 1982. – 5-13 с.

Стаття надійшла до редакції 9 жовтня 2012 року

УДК 929 Сковорода

Дарія Лук'яненко
(Житомир)

ГРИГОРІЙ СКОВОРОДА ЯК ВТІЛЕННЯ НАЦІОНАЛЬНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ

У статті запропоновано тлумачення поняття "національна ідентичність" на основі літературного критерію, відповідно до якого змодельовано схему рецепції феномену Г. Сковороди.

***Ключові слова**: ідентичність, ідентифікація, нація, українськість, рецепція.*

В статье предложено толкование понятия "национальная идентичность" на основе литературного критерия, в соответствии с которым смоделирована схема рецепции феномена Г. Сковороды.

***Ключевые слова:** идентичность, идентификация, нация, украинскость, рецепция.*

This article proposes an interpretation of "national identity" based on literary criteria. According to it the scheme reception of G. Skovoroda's phenomenon is modeled.

***Key words:** identity, identification, nation, Ukrainian, reception.*

На сучасному етапі розвитку постмодерного суспільства на противагу глобалізаційним процесам актуалізується питання пошуку ідентичностей, що виходить за межі психологічних, соціологічних, політичних досліджень. Поряд із поняттям "ідентичність", що можна розтлумачити як уявлення людини про своє "Я", неодмінним є поняття "ідентифікація", яке означає "визначення відповідності предмета, біологічного організму, особи (фізичної, юридичної) певним, конкретним, лише їм властивим ознакам" [2, с.496]. Як слушно зазначає М. Кудря, "індивіду необхідна система орієнтації, яка дала б йому можливість ототожнити себе з певним визнаним зразком" [5, с.22]. Потрібні взірці індивід часом знаходить у літературі. Таке зміщення традиційних джерел ідентифікації відбувається тому, що література, насамперед художня, не претендуючи на роль достовірного джерела інформації, наділена особливою властивістю специфічно, тобто ненауково, й водночас об'єктивно відображати дійсність. До того ж у літературознавстві, зокрема дослідженнях читацького сприйняття, поняття "ідентифікація" потрактовується як "мимовільне або свідоме ототожнення реального читача і персонажа твору, що виводить такого реципієнта за межі естетичного сприймання художньої літератури як мистецтва слова" [6, с.291].

Отже, пропоновану розвідку вибудовуємо відповідно до літературного критерію, на основі якого у мистецькому просторі обираємо постать Г. Сковороди. Саме його унікальна філософська концепція від XVIII століття до сьогодні є джерелом і взірцем осягнення, передусім, шляхів визначення Я-ідентичностей, що охоплює родинну, територіальну, соціальну, релігійну, етнічну й родову ідентичності [8].

З огляду на викладене, маємо на меті проаналізувати способи й засоби Сковородинівської ідентичності, закорінені у специфіку української нації; визначити складові його "українськості", зверненої до світової філософії, що є беззаперечним підтвердженням феномену Г. Сковороди. Можемо констатувати й те, що Г. Сковорода зумів визначити й свою національну приналежність. Для цього важливо розмежувати поняття "народність" і "національна ідентичність". Щодо мислителя, то перше пов'язане насамперед із легендаризацією його постаті, що з часом сформувалося у стійкий у часі стереотип – перший український філософ як старчик із сопілкою і костуром.

Слід зауважити, що феноменальність Сковородинівської постаті зумовила особливість розуміння поняття "національна ідентичність", що водночас дозволяє осмислити його

філософію і, відповідно, виходить за межі традиційного сприйняття аналізованого питання насамперед як територіального, політичного чинника [8]. Тому обраний літературний критерій узгоджуємо із визначенням, запропонованим професором у галузі націоналізму й етнічності Лондонської школи економіки Ентоні Д. Сміта, суть якого полягає у тому, що національна ідентичність є саме колективним культурним феноменом. Отже, феномен Г. Сковороди слід досліджувати, враховуючи як його "українськість", так і його народність, що є продуктом колективного сприйняття культурного матеріалу. Ідеться про те, що, навіть враховуючи досвід Сковородознавчих студій, накопичений за понад два століття, найбільш адекватне тлумачення його принципів досягнення ідентичності, у тому числі національної, знаходимо виключно у літературному доробку Г. Сковороди. При цьому актуалізується націєтворча функція літератури, адже питомо Сковородинівські літературно-філософські концепти й топоси дозволяють осмислити власне українську ментальність у межах світового культурного простору. Водночас мислитель власне на основі української традиції розробляє оригінальну філософію, яку унаочнює своїм самобутнім способом життя, що водночас є ключем до розуміння цілісності й глибини його концепції.

Розбудовуючи дослідження на основі літературного критерію, варто звернути увагу на проекції постаті Сковороди у постсковородинівський художній простір. Мовимо про художню рецепцію його феномену в українській літературі від XIX століття до сьогодні, зокрема актуалізацію постаті Г. Сковороди як втілення національної ідентичності передусім у так звані порубіжні періоди, коли загострюється національне (вужче – державотворче) питання. Досвід збереження українцями свого культурного коду, найяскравіше втіленого у художній літературі, сягає доби романтизму. Слід згадати, що письменника із його кордоцентричною домінантою філософської концепції справедливо називають передромантиком, тому цілком виправданими є звернення літераторів до його постаті ще у XIX столітті. Зокрема маємо на увазі оповідання Ізмаїла Срезневського "Майоре, майоре!" 1836 року; російськомовну повість Тараса Шевченка "Близнецы" 1849 року.

Більш ґрунтовне осягнення феномену Г. Сковороди, його способів досягнення ідентичності й реалізації означених складових у художній літературі припадає саме на XX – початок XXI століття. Одначе, як зазначає Л. Ушкалов, "феномен Сковороди можна як слід збагнути тільки на ґрунті української традиції" [11, с.62]. Можна виділити такі етапи літературної Сковородіани цього періоду.

Перший етап охоплює 20-30-ті рр., позначені становленням тоталітарної держави з основною вимогою "створення" виконавця, а не формування особистості. Власне у цей час актуалізується одна із українських складових філософії Г. Сковороди – ідея про Горню республіку, яку філософ розвинув, йдучи за своїм учителем Михайлом Козачинським. Суть цієї ідеї полягає у тому, що мислителі "переносили увагу із суспільних чинників на індивідуальні, нація бачилася не в "юрбі", а в самозбереженні вибраних, свідомих особистостей, власне, саморегулюючого людського "я" [15, с.463]. Філософ писав про це у трактаті "Книжечка о чтеніи священн[аго] писанія, нареченна Жена Лотова" так: "В Горней РеспубликѢ все новое: *новые Люди (курсив мій. – Д. Л.)*, нова тварь, новое твореніе. Не так, как у нас под солнцем, все ветошь ветошей и суета суетствій. "Вся дѢла ЕГО в вѢрѢ" [7, с.790]. Із тексту зрозуміло, що досягти Горньої республіки зможе лише певний – новий – тип людини. За Г. Сковородою – це особистість, здатна до самопізнання.

Щодо інтерпретацій даної Сковородинівської ідеї у 1920-30-ті рр. у літературознавстві існує припущення, що "загірна комуна" М. Хвильового є однією із варіацій Горньої республіки. Слід зауважити, що вплив Г. Сковороди відчувається лише в ранній, зокрема поетичній, творчості Миколи Хвильового. Так, у вірші "Трамвайний лист" прочитуємо:

Пам’ятаєш мої розмови
про комуну загірних людей?
… Це, власне, не слово — легенда.
(…)

Про синій вечірній город,
де вічно кричить муедзин,
що в нім мінарети — гори,
що в нім, як симфонія, дзвін.
(…)
Геніальне азіатське місто
(без бруду, без повій, без брехні).
У ніч засурмить вісті,
що гряде останній гнів [14, с.108-109].

У, наприклад, новелі "Я (Романтика)", досягнення загірньої комуни виправдовує будь-які способи, що є кардинальною відмінністю від Сковородинівських гармонійних шляхів.

Використовує топос "горнього путі" у своїй поетичній творчості, насиченій необароковими мотивами, Микола Філянський. Думається, не випадково поет відкриває свою поетичну збірку "Лірика" віршем "І рокіт хвиль, і гомін ночі…", в якому вперше знаходимо згадку про вище названий топос, суголосний із іншим Сковородинівським концептом – "серце", що ним і слід керуватися у досягненні "горнього путі":

Лежить над нами *горніх путь*,
В годину зорь нам хід їх чуть…
Хвала тому і день, і ніч
Хто дарував нам *серця міч* (курсив мій. – Д. Л.) [12, с.36].

У подальшій творчості, зокрема у вірші "Над нивою", вміщеному в збірці "Calendarium", М. Філянський апелює до власне Сковородинівської складової Горньої республіки:

(…) І геній давніх літ в душі моїй витає,
Не чуть *ні галасу земного, ні юрби* (…)
(курсив наш – Д. Л.) [12, с.132].

Таким чином поет наголошує на свідомому ставленні людини до осягнення "горнього путі", прокладеного за Сковородинівськими орієнтирами.

На другому етапі – у добу шістдесятництва – спостерігаємо нівелювання етнічного у межах удаваної "відлиги" і подальшого впровадження соцреалістичного канону. Водночас характерною тенденцією для "шістдесятників" є розвиток національної ідеї. Так, з позиції сьогодення шістдесятництво, як зазначає Л. Тарнашинська, оцінюється як "прагнення української нації до самоідентифікації та намагання зреалізуватися у своїй національній самобутності" [9, с.326]. Зокрема, Сковородинівську ідею Горньої республіки розгортає у своєму творі "Журавлиний крик" майстер українського історичного роману Роман Іваничук. У його романі ця ідея інтерпретована через земний шлях іншого філософа – Павла Любимського, створивши образ якого, автор підтвердив перспективність Горньої республіки як "народження нової еліти гуманітарного спрямування, котра б мала творити нові духовні вартості, які й ставали засобом існування поневоленої нації, бо це давало змогу залишатися самим собою навіть за відсутності самостійності чи навіть підрядного державного існування" [15, с.463].

Узагалі образ Г. Сковороди розкриває провідну тезу усього роману "Журавлиний крик" – невмирущість світлої думки, продукувати яку здатні лише вільні люди, котрі зуміли пізнати свій народ і себе у ньому. Тому цілком виправданим вважаємо завершення роману "Журавлиний крик" входженням Любимського до друкарні Піллера вже на початку XIX століття за своїм рукописом, щоб передати "шукачеві живлющої води нині – як спадок старшого покоління" [4, с.381]. Такими рядками автор робить акцент на культурній, зокрема літературній, домінанті поняття національної ідентичності. Важливо, що елітарність Сковородинівської ідеї є наскрізною темою творчості Р. Іваничука, визначеною ним самим як тема "меча і мислі".

Третій – постмодерний – етап, що триває від 1980-х рр. до сьогодні, визначається як період втрати свого "Я" (індивідуального й національного) під натиском західної маскультурної цивілізації, інформатизації і технізації. Отже, навіть здобуття державної незалежності не є гарантією осягнення національної ідентичності. З цього приводу слушним вважаємо зауваження Ніни Зборовської: "Характерною ознакою порубіжжя є криза імперій, що активізує їх внутрішні механізми самозбереження, спрямовані на знесилення національних держав. Така проблема є особливо актуальною для України, яка вийшла з імперського полону недостатньо свідомою власної сутності й потрапила у простір нового імперського експерименту, пов'язаного з культурою постмодернізму" [3, с.4]. Ідеться, насамперед, про деструктивні тенденції як у культурі в цілому, так і в літературі зокрема, а саме: невизначеність; деканонізація, боротьба із традиційними аксіологічними орієнтирами; фрагментарність, поєднання непоєднуваного; дисгармонія; політекстуальність; інтертекстуальність; перенасичення текстів алюзіями, ремінісценціями; протест проти класичних форм; тяжіння до патологій, збочень; підкреслена антиестетечність і поверховість змістового наповнення [13].

Водночас деструктивні тенденції намагаються подолати окремі автори, звертаючись до перевіреного часом авторитету Г. Сковороди. Так, апелює до його "українськості" один із сучасних українських поетів, прозаїків, критиків і перекладачів Іван Андрусяк у своєму циклі перекладів "Мова неможливості" (збірка поезій "Неможливості мови" 2011 року). Зупиняємося на перекладі пісні 10-ї "Саду божественних пісень" "Всякому городу нрав и права". На "українськість" Г. Сковороди (й услід за ним І. Андрусяка) в аналізованому вірші вказує Л. Ушкалов, знаходячи джерела "славнозвісної сковородинської сентенції" у польськомовному богословсько-полемічному трактаті Петра Могили 1644 року "Λίθος" ("Ліфос"): "Кажуть українці: що город, то норов…" [10, с.137]. Слід наголосити на особливості Андрусякової поетичної інтерпретації, що є одним із виявів постмодерної поетики. Ідеться про використання прийому колажу, завдяки якому авторові вдається більшу частину вірша перекласти сучасною мовою, а окремі рядки, зокрема останньої строфи, подати без відхилень від оригіналу. Порівняємо:

І. Андрусяк	*Г. Сковорода*
Землі захланно купує один,	Тот непрестанно стягает грунта.
Інший розводить заморських тварин.	Сей иностранны заводит скота.
Треті муштрують мисливських собак,	Тѣ формируют на ловлю собак.
В домі четвертих щоденна гульба, –	Сих шумит дом от гостей, как кабак.
А мене думка одна перейма,	А мнѣ одна только в свѣтѣ дума.
Думка єдина не сходить з ума.	А мнѣ одно только не йдет с ума.
(…)	(…)
Смерте страшна, замашная косо!	Смерте страшна! замашная косо!
(…)	(…)
Ти не глядиш, де мужик, а де цар, –	Ты не глядишь, гдѣ мужик, а гдѣ царь,
Все жереш так, як солому пожар.	Все жереш так, как солому пожар.
Хто ж не зважа на твоя гостру сталь?	Кто ж на ея плюет острую сталь?
Той, чия совість, як чистий кришталь…	Тот, чія совѣсть, как чистый хрусталь
[1, с.138-139].	[7, с.60-61].

Думається, що у такий спосіб І. Андрусякові вдається підкреслити вічність Сковородинівської "українськості", яка виявляєтья не лише у складових його філософської концепції, а й у мовному аспекті, адже відомо, що мова творів мислителя до сьогодні залишається дискусійним питанням з огляду на насиченість полонізмами, латинізмами, грецизмами тощо. Важливо, що саме через мовне питання поет акцентує увагу на культурній домінанті національної ідентичності, адже на сьогодні така проблема знову актуалізована, зважаючи на широке побутування такого негативного явища, як суржик.

Отже, здійснений аналіз окремих художніх творів дозволяє констатувати, що Г. Сковорода є втіленням національної ідентичності, заснованої насамперед на етичному аспекті, яка є не просто "притаманною нації апріорною даністю", а становить "систему світоглядно-орієнтаційних азимутів, котра набуває структуризованого вигляду лише в результаті соціальної взаємодії" [5, с.25]. Виходячи з даної закономірності, такі важливі складники національної ідентичності, як "усвідомлення власної згоди та причетності до низки цінностей стосовно рідної мови, релігії, етичних норм, культурної та освітньої спадщини" [5, с.25].

Підсумовуючи, зазначимо, що питання національної ідентичності, спроекційоване в літературно-художню модель рецепції феномену Г. Сковороди, не обмежується проаналізованими творами й потребує більш ґрунтовного дослідження на кожному із визначених етапів.

Список використаних джерел

1. Андрусяк І. Неможливості мови [вірші й переклади] / Іван Андрусяк. – К. : Ярославів Вал, 2011. – 152 с.
2. Великий тлумачний словник української мови (з дод. і допов.) / Уклад. і голов. ред. В. Т. Бусел. – К.; Ірпінь : ВТФ "Перун", 2005. – 1728 с.
3. Зборовська Н. В. Код української літератури : Проект психоісторії новітньої української літератури [монографія] / Н. В. Зборовська. – К.: Академвидав, 2006. – 504 с.
4. Іваничук Р. І. Журавлиний крик : [роман] / Р. І. Іваничук. – Харків : Фоліо, 2006. – 382 с.
5. Кудря М. М. Питання ідентичності та національної ідентичності в зарубіжній літературі / М. М. Кудря // Вісник Житомирського державного університету імені Івана Франка. – 2010. – Вип. 50 – С.22-26.
6. Літературознавчий словник-довідник / За ред. Р. Т. Гром'яка, Ю. І. Коваліва, В. І. Теремка. – К. : ВЦ "Академія", 2007. – 752 с.
7. Сковорода Г. Повна академічна збірка творів / Г. Сковорода / За редакцією проф. Леоніда Ушкалова. – Х. : Майдан, 2010. – 1400 с.
8. Сміт Ентоні Д. Національна ідентичність. / Ентоні Д. Сміт. – К. : Основи, 1994. – 224 с.
9. Тарнашинська Л. Українське шістдесятництво і слов'янський контекст. Витоки, тенденції, перспективи дослідження / Л. Тарнашинська // Ucrainica: sucasna ukrajinistika: Problemy jazyka, literatury a kultury: 3 Olomoucke sympozium ukrajinistu, 24-26 srpna 2006 / Universitatis palackianae Olomouc, 2006. – C. 2: Sbornik clanku. – S. 323-331.
10. Ушкалов Л. Есеї про українське бароко / Леонід Ушкалов. – К. : Факт-Наш час, 2006. – 284 с.
11. Ушкалов Л. Сковорода та інші. Причинки до історії української літератури. – К. : Факт, 2007. – 552 с.
12. Філянський М. Поезії / Микола Філянський / Редкол.: І. Ф. Драч та ін.; Упоряд., вступ. ст. та приміт. В. О. Шевчука. – К. : Рад. письменник, 1988. – 240 с.
13. Харчук Р. Б. Сучасна українська проза : Постмодерний період : [навч. посіб]. / Р. Б. Харчук. – К. : ВЦ "Академія", 2008. – 248 с.
14. Хвильовий М. Г. Твори у двох томах / М. Г. Хвильовий; Упоряд. М. Г. Жулинський, П. І. Майдаченко – Т. 1 : Поезія. Оповідання. Новели. Повісті. – К.: Дніпро, 1991. – 820 с.
15. Шевчук В. О. Пізнаний і непізнаний Сфінкс : Григорій Сковорода сучасними очима : розмисли / Валерій Шевчук. – К. : Унів. вид-во ПУЛЬСАРИ, 2008. – 528 с.

Стаття надійшла до редакції 9 жовтня 2012 року

УДК 821.161.2.09

Ольга Максимчук
(Київ)

МОТИВ ПОШУКУ КОХАНОГО У ПРОПОВІДЯХ АНТОНІЯ РАДИВИЛОВСЬКОГО І ДІАЛОГАХ ГРИГОРІЯ СКОВОРОДИ

У статті мовиться про адаптацію мотиву пошуків коханої людини, запозиченого з Пісні Пісень, у проповідях Антонія Радивиловського та діалогах Григорія Сковороди. Обидва автори продовжують християнську традицію тлумачень, проте Радивиловський більшою мірою залежний від усталеної на той час інтерпретації. Тексти Сковороди засвідчують спроби філософа вивільнитися від узвичаєних принципів розуміння Біблії.

Ключові слова: *Пісня Пісень, біблійні мотиви, барокова проза, Антоній Радивиловський, Григорій Сковорода.*

В статье идет речь об адаптации мотива поисков любимого человека в проповедях Антония Радивиловского и диалогах Григория Сковороды. Оба автора продолжают христианскую традицию толкований, однако Радивиловский более зависим от принятой на то время интерпретации. Тексты Сковороды свидетельствуют о попытках философа освободиться от устоявшихся принципов понимания Библии.

Ключевые слова: *Песнь Песней, библейские мотивы, барокковая проза, Антоний Радивиловский, Григорий Сковорода.*

The paper is about the adaptation of the motif of missing beloved in the sermons by Antonii Radyvylovs'kyi and the dialogs by Hryhorii Skovoroda. The motif is accepted from the Song of Songs, and both authors continue the Christian interpreting tradition. Radyvylovs'kyi is more depended from the established interpretation than his successor. Skovoroda's texts demonstrate his attempts to get free from common principles of the understanding of the Bible.

Key words: *Song of Songs, biblical motifs, Baroque prose, Antonii Radyvylovs'kyi, Hryhorii Skovoroda.*

Мистецтво бароко постало разом зі значними змінами у світогляді його творців. Дмитро Наливайко, спостерігаючи ці зрушення, робить висновок: "Бароко розімкнуло в безконечність замкнений антропоцентричний простір Відродження, відкрило загадкові глибини як зовнішнього фізичного світу, так і внутрішнього, духовного, в осягненні яких ірраціоналізм та містичні осяяння поєднувалися з коґнітивними концептами й сцієнтичними проекціями"[1, с.120].

Герой бароко – це мандрівник, який прагне розкрити власну сутність у подорожі буремною реальністю. Не випадково в літературі Нового часу значного поширення набувають мотиви мандрів, пілігримства, вагабондизму. Історії про блукання світовими шляхами можна знайти у пригодницьких романах, мемуарах, щоденниках, а також у паломницькій прозі, метафізичних віршах, творах, що репрезентують жанр містичних видінь.

В українській літературі XVII–XVIII ст. неодноразово використовується пов'язаний із шляхом і мандрами мотив пошуку Христа. З одного боку, Ісус сам показав приклад мандрівного життя, відвідуючи численні поселення у Палестині. Християнин, що має в усьому наслідувати свого Спасителя, як і Він, стає подорожнім, котрий простує до небесного Єрусалиму. Господь – і поводир для вірних, і мета їхнього життєвого шляху, а вхід у Його Царство – головна мета духовного пілігримства. Таким чином, подорож християнина є постійним пошуком Христа, на підтвердження чого барокові автори використовують біблійні приклади.

Серед текстів Святого Письма, з якими корелює мотив пошуку Спасителя, можна виокремити книгу Пісні Пісень. Її сюжетна особливість полягає в тому, що закохані постійно втрачають одне одного з поля зору, а відтак починають кликати і намагаються знайти свою загублену половинку. Це пояснюється насамперед жанровою природою та генетичним зв'язком книги, яка, на думку сучасних вчених, містить чимало фольклорних елементів, притаманних любовним або обрядовим піснями народів Близького Сходу [2, с.183–187]. Наприклад, герої давньої єгипетської поезії подібним чином прагнуть подолати перешкоди, які їх розлучають [9, с.507].

У Пісні Пісень на пошуки коханої людини вирушає в основному жіночий персонаж. У третьому та п'ятому розділах книги йдеться про мандри дівчини містом, очевидно, Єрусалимом, які завершуються радісною зустріччю закоханих (Пісн. 3:1–4, 5:6–8). В обох випадках героїня долає шлях міськими вулицями і площами, а у п'ятому розділі до її випробувань додаються кривди від нічної сторожі, яку дівчина зустріла під час своїх пошуків.

Упродовж сторіч християнська думка виробила таке тлумачення Пісні Пісень, згідно з яким у постаті нареченого вбачали алегорію чи прототип Христа, а наречена, відповідно, означала церкву, людську душу або ж Діву Марію, матір Спасителя. Тому піснепісенний мотив загубленого коханого інтерпретувався як заклик пізнати Христа, подолати прірву гріха, яка відділяє людство від Бога. Схожі міркування можемо знайти у текстах авторів українського бароко.

Про втрату і пошук Господа йдеться, зокрема, в проповідях Антонія Радивиловського та філософських діалогах Григорія Сковороди. Отже, на прикладах їхніх текстів, які репрезентують, відповідно, високе та пізнє бароко, розглянемо побутування піснепісенної історії про загубленого коханого в українській прозі XVII–XVIII ст.

Антоній Радивиловський використовує піснепісенний мотив блукань у проповіді зі збірника "Вѣнец Христов"(1688), в якій ідеться про зцілення Спасителем доньки хананеянки (Мт. 15:22–28, Мр. 7:25–30). У цьому тексті письменник-проповідник неодноразово згадує святого Амвросія і його тлумачення піснепісенних віршів, щоправда, не наводить назву твору, з якого узято коментарі на біблійні цитати.

Отже, у "Словѣ на неделю семнадцятую по сошествіи Святого Духа"Радивиловський іде традиційним для християнської екзегетики шляхом порівняння двох оповідей зі Старого та Нового Заповітів. Піснепісенний пошук коханого – це не тільки провіщення мандрів хананеянки, її благання Христа про допомогу. У тексті важко розрізнити обидва сюжети, бо вони накладаються один на одного, взаємодоповнюються. Євангельська історія перетворюється з одиничної, локалізованої у часі та просторі, на майже архетипічну подорож людини до Бога.

Антоній Радивиловський зауважує, що в Пісні Пісень наречена спершу оглядається за своїм коханим вдома, "по ночах на ложі своїм", а лише потім виходить із оселі на пошуки (Пісн. 3:1). Він, посилаючись на Амвросія, Сповідає про лінощі, тягар гріхів, розкоші світу цього, через які наречена затрималася, не була готовою відразу відчинити коханому [3, с.242]. Омріяна зустріч вимагає самозречення, випробувань, через які треба пройти. Тому проповідник закликає відмовитися від принад світу, які розлучають людину з Богом, розкаятися у постах і молитвах.

Водночас автор пропонує також іншу інтерпретацію образу дому, спальні, ліжка. Це – людське серце, внутрішній світ, де саме там слід шукати Христа. Блукання піснепісенної нареченої вулицями міста не заперечує необхідності самозаглиблення, до якого, на думку Радивиловського, читачів спонукає Святе Письмо: "Не без удивленія тут єст слухачу православный, же оная облюбеница у Соломона описаная, душа праведнаго человѣка, не знайшовши на ложи своєм [то єст въ внутрностях своих,] Облюбенца Христа Спасителя, выходит на улицы шукати єго, мовячи: Востану убо и обыйду въ градѣ, и на торжищих, и на стогнах поищу єгоже возлюби душа моя… Подобно для того то чинит, абы нас научила, иж

єсли хощем Облюбенца своєго Христа Спасителя знайти, жебысмо не тылко чрез внутрныи скрытости сердечныи, яко то богомыслность и розмышленіє; але и чрез позвѣрховныи добродѣтели, яко то чрез подвиги, чрез знесенє утисков, скорбей, примовок, оного шукали; и для того мовит Амвросій святый: скоро правѣ на улицах шукала, напала на тых, которыи обходили град, и потым уже змогла єго знайты. Так власне хананейка, єдно ся удала до трудов, до знесеня скорбей, утисков, примовок, же єи и псом названо, зараз єго знайшла, и милосердіє потом одержала" [3, с.242 зв.].

Думка про богошукання всередині свого серця, у роздумах і самозаглибленні була досить популярною в Україні XVII–XVIII ст. [5, с.125]. Присутня вона і в Амвросія, а коли зважити на те, що Радивиловський в своєму творі кілька разів згадує його ім'я, то можна припустити, що на українського автора вплинули, окрім всього іншого, подібні розмірковування міланського єпископа: "Благословенна та душа, що входить у внутрішні покої. Оскільки, підіймаючись зі свого тіла, вона все більше віддаляється від усього і шукає, і досліджує в собі самій, чи зможе вона якимось чином вислідити божественне"[8, с.205]. Коментуючи піснепісенний вірш (Пісн. 1:4), Амвросій пов'язує кімнати царя зі схованками душі, в яких можна віднайти Господа. Бернард Мак-Джин звертає увагу на виразні плотінівські ремінісценції в цьому та інших уривках із творів Амвросія. Зокрема, плотінівським за походженням він вважає заклик Амвросія до християнської душі заглибитися "в себе саму" [8, с.206]. Очевидно, присутній в античній філософії імператив "Пізнай себе!"через подальшу рецепцію християнськими мислителями-неоплатоніками дістався українських теренів, аби найбільш виразно бути проартикульованим у текстах Григорія Сковороди. Відчутний він і в Антонія Радивиловського, але не є приорітетним у його тлумаченні піснепісенного мотиву та євангельської історії.

Григорій Сковорода неодноразово цитує Пісню Пісень у різних текстах, як поетичних, так і прозових. Леонід Ушкалов свідчить про те, що кількість прямих чи непрямих посилань на цю книгу у спадщині письменника перевищує дві сотні [6, с.103]. Сковорода використовує різні піснепісенні вірші, хоча має декілька найбільш улюблених, які він часто повторює для ілюстрації своєї думки. Оскільки певна ідея може бути наскрізною в його творах, то кілька біблійних цитат, ключових для її розуміння, теж "мандрують"із одного тексту в інший. Таку особливість можна помітити і тоді, коли Григорій Сковорода використовує мотив загубленого коханого, в якому повторюються не цитати, а ціла ситуація, запозичена з Пісні Пісень.

Мотив загубленого коханого присутній, зокрема, у діалогах Сковороди "Наркісс"(бл. 1769–1771) і "Симфоніа, нареченная книга Асхань"(точна дата не відома). В обох текстах пошук нареченого трактується алегорично, з особливою увагою до морального значення Біблії, тобто тих висновків, які має зробити читач для свого подальшого життя. Такий підхід виявляє індивідуалістичність екзегези, запропонованої автором. Попри час появи (друга половина XVIII ст.), повчання українського філософа не відповідають поширеним натоді в Європі ідеалам Просвітництва, натомість мають ознаки містичної традиції богопізнання, про що детально пише у своїй праці "Філософія Г. С. Сковороди"Дмитро Чижевський [7]. Бо, хоча Сковорода і закликає критично перечитати Біблію, апелюючи до здорового глузду як "знаряддя" її інтерпретації, однак те, для чого це варто робити, не відповідає меті, яку висували біблійні дослідники і коментатори Просвітництва. Для Сковороди адекватна рецепція Біблії не покликана відтворити історично правдиві події, факти, персоналії. Навпаки, ця книга зовсім не пов'язана з дійсністю, що її мислитель вважає несправжньою та оманливою. Світ Біблії є передовсім, а часто й лише, символічним, але не фіктивним, оскільки її істини справжніші за матеріальний світ.

Таким чином, моральне розуміння Біблії, зокрема Пісні Пісень, не зводиться лише до практичних приписів: як жити в суспільстві, як діяти у світі відповідно до своєї "природи", хоча і такі поради можна помітити у філософській творчості Григорія Сковороди. Принципи осягнення Святого Письма мають сприяти вдосконаленню людини, коли вона все більше

віддаляється од видимого світу та все далі опиняється в духовному просторі, вічному, незмінному, єдино досконалому. Саме таке морально-містичне розуміння Біблії демонструє Сковорода, звертаючись до піснепісенної історії про загубленого нареченого.

На думку філософа, постать дівчини, яка шукає свого милого, символізує людину, що хоче осягнути божественну істину. Натомість загублений коханий означає той невловимий духовний світ, який слід шукати в самому собі. Сковорода наголошує на важливості самопізнання, адже дійсна реальність, вона ж божество, Абсолют, джерело нетлінних ідей, першопричина буття, – схована всередині нас. Мислитель розвиває сократівський заклик пізнати себе у діалозі "Наркісс", який належить до раннього періоду його творчості[1]: "И так, познать себе самаго, и сыскать себе самаго, и найти Человѣка: все сіе одно значит. Но ты себе не знаешь и Человѣка не имѣешь, в котором находятся Очи и Ноздри, Слух и протчая Чувства; как же можешь твоего Друга разумѣть и вѣдать, если сам себе не разумѣешь и не имѣешь? Слушай! что говорит истинный Человѣк тому, кто хощет Его снискать и увѣдать?

"Аще не увѣси самую тебе, о добрая в Женах, изыйди в Пятах Паств и паси Козлища твоя у Кущей Пастырских[2]" [4, с.235]. Отже, пошук пастуха-нареченого потрактовано як заохочення відкрити у собі заховану другу людину, котра не просто причетна до божественної природи: вона одночасно є розумною душею ("… Наша Мысль – то главный наш Человѣк" [4, с.236]), думкою, зосередженою в серці ("… Понеже Сердце наше есть точным Человѣком" [4, с.245]), самим Богом ("А видь истинный Человѣк и Бог есть тожде" [4, с.246]). Тобто тим божественним, що є в людині, що пробуджує її до життя. Очевидно, автор, хоч і не пориває остаточно з поширеним до нього тлумаченням Пісні Пісень, одначе пропонує і свою рецепцію перипетій її сюжету. Для Сковороди історія про загубленого коханого (нареченого) не є передвіщенням жодної євангельської події. Уже Антоній Радивиловський говорить про необхідність шукати "облюбенця" в собі, але таку разючу тотожність людського серця, мікрокосму, і божественного начала, Творця засвідчує тільки Григорій Сковорода. На відміну від поширених у його час інтерпретацій, він не трактує образ коханого як прототип Спасителя. Тому хоча постать Христа і з'являється у його діалозі, її варто сприймати поза контекстом євангельських оповідей про Ісуса з Назарета. Христос для Сковороди є нашим "первородним братом" [4, с.245], тобто тим, хто вперше ідеально поєднав божественну і людську природи, показавши приклад своїм послідовникам, як треба шукати в собі другу, вищу натуру, співпричасну Абсолютові. Отже, кожен має наслідувати Христа у відкритті та злуці в собі двох "человѣков".

Подібно до Антонія Радивиловського, Григорій Сковорода закликає уникати гріхів і спокус цього світу, які ховають від нас духовну людину, божественну істину. До ширшого осмислення піснепісенного мотиву автор вдається в іншому діалозі "Книга Асхань", що з'явився на світ після "Наркісса". Сковорода використовує ті самі образи, посилається на ті самі цитати, що і Радивиловський, однак інтерпретує їх інакше. Якщо для автора "Вѣнця Христового"з ложем і домом пов'язані плотські втіхи, які він закликає полишити та рушити, відрікшися, назустріч Господові, то його наступник вважає: на вулицях і площах міста трапляються лише світові омани, тоді як істинного Бога можна відкрити тільки в собі. Раніше вже мовилося про те, що Радивиловський не відкидає іншого тлумачення образу дому і внутрішніх покоїв, які могли означати людське серце. Одначе, найбільшим апологетом самозаглиблення, мандрівок до храму душі, таки лишається Сковорода: "Возвратимся ж и мы с Ним в дом наш. Не в наш же еще дом, но в дом Божїй. Есть в тѣлѣ нашем двѣ Храмины: одна перстна, вторая Небесна, нерукотворенна. Она погребенна в Храминѣ нашей Земной… Поколь мы в нашей внѣшней сидим, потоль глупо и грубо ищем с невѣстою. Она искала на ложи своем, да не нашла" [4, с.308]. Отже, ложе видимого тіла є

[1] Правопис зберігаємо за цитованим виданням: Сковорода Григорій. Повна академічна збірка творів / Григорій Сковорода ; [за редакцією проф. Леоніда Ушкалова]. – Х. : Майдан, 2010. – 1400 с.
[2] Пісн. 1:8.

оманою, але за ним ховається справжній духовний дім, що перетворюється на місце любовної зустрічі та розради: "Поиму тя, введу тя в дом матере моея и в ложницу заченшїя мя, тамо мя научиши, тамо дам тебѣ сосца моя"[1] [4, с.308].

Дім, кімната мають для філософа позитивну семантику, оскільки там людина дошукується своєї найвищої винагороди, зустрічі з Богом. Образи дому серця, схованки душі, дарують відчуття безпеки, захищеності, на противагу непевності, потенційній небезпеці відкритого простору, невідомого, хаотично облаштованого місця. Григорій Сковорода звертається до образу міста, взятого з Пісні Пісень, представляючи його насамперед як вулиці і відкриті площі. Письменник не конкретизує свою оповідь, його місто – не Єрусалим часів Соломона, але узагальнений символ пагубного світу: "Что плѣненная Невѣста говорит? “Востану и обыду во Градѣ. Исках Его, и не обрѣтох Его”. А для чего? Для того, что искала на торжищах и на улицах. Улицы сїи не иное что суть, как путь или совѣт безбожников, которыи, кромѣ тлѣнных видимостей, ничего не понимают и на них укрѣпляються. А ищут всего внѣ себе: Земленныи Земленостей" [4, с.307].

Автор звертає також увагу на час, коли піснепісенна дівчина шукає свого друга. Це відбувається вночі, а темрява, що посилює страх і наражає на нові небезпеки, пов’язується у Сковороди з мороком невідання, духовною сліпотою, нездатністю бачити справжню природу речей: "А на улицах еще и пуще не сыщем. Если тѣло наше Тьма, то Околичность Его гаразда крайнѣйшая и погуще Тма. Тут-то мы стараемся сыскать. Но уже невѣста искала в Нощи, да не нашла"[4, с.308]. "А ты развѣ не дом? Одна ты Земля и Тма? И никакой Свѣт не свѣтится во тмѣ твоей? Один ли только Давид говорит: "Просвѣщаеши тму мою?"[2] А ты, кромѣ тмы, ничего в твоем дому не проницаешь?" [4, с.310].

Григорій Сковорода відображає у діалозі зустріч двох протилежних відчуттів, що з’являються у Пісні Пісень – нічного страху, котрий народжується з темряви, та полум’яного кохання, яке все перемагає і освітлює життя. На це поєднання вплинули барокова естетика контрастів і авторська залюбленість у консепти, антиномії, оксюморони. Навіть вишукуючи у Біблії типологічне порівняння до Пісні Пісень, Сковорода дивує своїм вибором. Нічні мандри нареченої нагадують йому жертвоприношення Авраама з книги Буття (1 М.15:12–21). Огорнений вечірніми сутінками, патріарх прокидається зі сну і бачить ознаки Божої присутності – вогонь, що проходить поміж його жертвою. Авраама охоплює жах, натомість, як стверджує Сковорода, відважна наречена з Пісні Пісень не боїться Господнього полум’я: "Раздѣлила Воды, нашла Пламень с Авраамом и влюбилась в него́! "Вода многа не может угасити Любве"[3]. "Не ужасается, но тает от Любви" [4, с.334].

Саме на це світло, вогонь любові, що, очевидно, є для філософа любов’ю до істини, до пізнання божественного, натрапляє піснепісенна наречена: "Потом, разсѣкши и бросив в стороны всю ночь, напала на тое Сокровище свое: "И Свѣт во Тмѣ свѣтится[4]"[Там само].

Отже, Григорій Сковорода використовує у своїх діалогах піснепісенний мотив пошуку загубленого нареченого. Автор трактує образ дівчини як образ розумної душі, що має знайти вглибині себе, у внутрішньому покої серця божественного нареченого, тобто другу, "справжню", людину, образ уособленої небесної істини. Саме в цій полісемантичності образу полягає основна відмінність Григорія Сковороди від його попередника, Антонія Радивиловського, котрий надає перевагу традиційній екзегезі: стосунки двох закоханих є для нього прототипом євангельської історії про зустріч Христа і хананеянки.

[1] Тут автор контамінує дві піснепісенні цитати: Пісн. 8:2 і Пісн. 7:13.
[2] Пс. 17(18):29.
[3] Пісн. 8:7.
[4] Ів. 1:5.

Список використаних джерел

1. Наливайко Дмитро. Компаративістика й історія літератури / Дмитро Наливайко. – 2-ге вид. – Х. : Акта, 2008. – 425 с.
2. Пісня пісень: пісня подружжя. Вступ і коментарі Джанфранко Равазі / [перекл. вступу та коментарів з італійської О. Бодак, наук. ред. Т. Барщевський]. – Львів : Видавництво Українського Католицького Університету, 2010. – 204 с.
3. Радивиловський Антоній. Вѣнец Христов з проповѣдей неделных / Антоній Радивиловський. – К. : Друкарня Києво-Печерської лаври, 1688. – [20], 544 арк.
4. Сковорода Григорій. Повна академічна збірка творів / Григорій Сковорода ; [за редакцією проф. Леоніда Ушкалова]. – Х. : Майдан, 2010. – 1400 с.
5. Ушкалов Леонід. З історії української літератури XVII–XVIII століть / Леонід Ушкалов. Х. : Акта, 1999. – 215 с.
6. Ушкалов Леонід. Від бароко до постмодерну : есеї / Леонід Ушкалов. – К. : Грані-Т, 2011. – 552 с. – (De profundis).
7. Чижевський Дмитро. Філософія Г. С. Сковороди / Дмитро Чижевський ; [підготовка тексту й переднє слово проф. Леоніда Ушкалова]. – Х. : Прапор, 2004. – 272 с.
8. McGinn Bernard. The Foundations of Mysticism: Origins to the Fifth Century / Bernard McGinn. – New York : Crossroad, 1991. – 494 p.
9. Murphy E. Roland. Canticle of Canticles / Roland E. Murphy, O. Carm. // The Jerome Biblical Commentary / [ed. by Raymond E Brown, S. S., Joseph A. Fitzmyer, S. J.]. – Englewood Cliffs : Prentice-Hall, 1968. – P. 506–510.

Стаття надійшла до редакції 11 вересня 2012 року

УДК 821.161.2(092)+2–283

Микола Малинка
(Черкаси)

ТЕМА ТУРЕЦЬКОЇ ЗАГРОЗИ ХРИСТИЯНСЬКОМУ СВІТУ В ТВОРЧОСТІ СТАНІСЛАВА ОРІХОВСЬКОГО ТА В УКРАЇНСЬКОМУ ХРОНОГРАФІ XVI СТ.

У статті досліджується тема турецької загрози європейським країнам на матеріалі творів Станіслава Оріховського та Українського хронографа XVI ст.; аналізується спільне та відмінне в обох творах. Автори вважають, що причину лихоліть, які спіткали Європу в XV – XVI ст., потрібно шукати у чварах королів, занепаді військової справи. Окреслюється шлях порятунку перед османською навалою, який вбачається у відродженні духовності, християнських чеснот, рицарської звитяги.

Ключові слова: *гуманізм, Європа, Ренесанс, Середньовіччя, турецька експансія.*

В статье исследуется тема турецкой угрозы европейским странам на материале произведений Станислава Ориховского и Украинского хронографа XVI в.; анализируется общее и различное в произведениях. Авторы считают, что причины бед, которые постигли Европу в XV – XVI вв., нужно искать в ссорах королей, в упадке военного дела. Обозначается путь спасения перед османской угрозой, который возможен в возрождении духовности, христианских чеснот, рыцарской доблести.

Ключевые слова: *гумманизм, Европа, Ренессанс, Средневековье, турецкая экспансия.*

The article examines the issue of Turkish treat to European countries on the basis of Stanislav Orikhovsii's works and Ukrainian chronograph of the sixteenth century. The common and different features in both works are analyzed. The writers believe that the reason for the hard times that meet Europe in the XV – XVI centuries you need to find in kings discord, military affairs decline. The way of salvation before the Ottoman invasion is defined, which is seen in the revival of spirituality, Christian virtues, knight valour.

Key words: *humanity, Europe, Renaissance, the Middle Ages, Turkish expansion.*

Багатоконфесійність України, толерантність нашої нації до інших віросповідань завжди дивувала й привертала увагу не лише співвітчизників, а й іноземців. У цьому проявилася одна з рис ментальності народу – індивідуалізм. Самобутність українців, багата подіями історія, талановиті люди – все це було можливим тільки завдяки глибокому сприйняттю, розумінню й повазі до інших культур, релігій.

У зв'язку з курсом до євроінтеграції, котрий визначила для себе незалежна Україна в XXI сторіччі, актуальним питанням залишається дослідження взаємин нашої держави зі Сходом та Заходом, виокремлення спільних історичних проблем з метою показу тісніших взаємозв'язків між європейськими країнами. Одним із таких питань є тема турецької небезпеки, яка нависла над Європою, у тому числі й Україною, в XV-XVI ст. Саме проблемі завоювання Османською імперією європейських країн, висвітленій у творах Станіслава Оріховського та в Українському хронографі XVI ст., і присвячено дану розвідку.

Одним із яскравих представників європейського та національного гуманізму є Станіслав Оріховський, котрий, здобувши освіту в Європі, продовжував себе ідентифікувати українцем. Його літературний світ незбагненний, самобутній, із незвичайними колізіями та образами, з гострими полемічними питаннями досліджують Д.Вирський [1], І.Куташев [2], В.Литвинов [3], Д.Наливайко [5], П.Сас [10], В.Шевчук [12] та ін.

Не менш своєрідною літературною пам'яткою, що належить двом епохам – Середньовіччю та Відродженню – є Український хронограф XVI ст. Приналежність пам'ятки

до різних діб дала можливість збагатити текст поєднанням характерних мовних, стилістичних рис, що притаманні середньовічній та ренесансній поетикам у межах одного твору. Аналізом особливостей Українського хронографа XVI ст. займалися А.Попов [8], С.Розанов [9], Д.Лихачов, О.Творогов [11], Ю.Мицик [4].

Із кінця XV століття ускладнилася геополітична ситуація в Європі, яка стала плацдармом для військової експансії ісламської Османської імперії. Під натиском турецьких полчищ їх васальними територіями стали прилеглі балканські держави, а небезпека військового вторгнення загрожувала всьому християнському світові. Складні суспільно-політичні та конфесійні дискусійні процеси на українських та польських землях стали предметом літературної дискусії, послужили джерелом для патріотично наснаженої творчості мислителів.

У творах Станіслава Оріховського (у двох трактатах "Про турецьку загрозу") зосереджується увага на необхідності захисту земель, що входили до складу Польської Корони, від турецької загрози. Автор вважає, що Речі Посполитій необхідно об'єднатися з іншими Європейськими державами задля перемоги над спільним ворогом, відклавши до "кращих часів" усі суперечки й непорозуміння не лише між різними народами, а й усередині країни.

Трактати пов'язані за змістом, але звернені до різних адресатів: "Слово перше" – до польської шляхти, "Слово друге" – до короля Речі Посполитої. Звідси й різниця в характері творів: у першому звертається увага на глобальності турецької загрози людству, а в другій – "автор намагається довести нагальну необхідність для Польської Корони нанесення превентивного удару Османській імперії" [1, с.109].

Ключовим образом трактатів Станіслава Оріховського, символом загрози для християнського світу постає образ султана Сулеймана. У формі звертання адресується шляхті запитання про те, чи знає вона, що султан Сулейман підкорив Угорщину, "натхенний перемогою, позирає хижим оком на ваше добро" [6, с.71]. Автор, підкреслюючи лихі наміри турецького завойовника супроти християнських країн задля увиразнення небезпеки, вибудовує цілу низку градаційних епітетів: "похітливий, скажений, лютий, жорстокий, безсоромний, смердючий" [6, с.76]. Станіслав Оріховський використовує риторичні звертання, котрі акцентують увагу на правомірності нападу на Османську імперію як захисту своєї Батьківщини. Письменник стверджує, що неволя для християнина гірша за смерть, акцентує увагу на підступності султана Сулеймана: "Те, що сталося з іншими країнами, має нас чогось-таки навчити!" [6, с.76].

Захисниками рідної землі та опорою всього європейського християнства вважає мислитель польську шляхту, яку він намагається пробудити від бездіяльності, небажання втручатися у воєнні дії, доки лихо не постукає безпосередньо у двір кожного жителя Речі Посполитої. Звертаючись до історичного минулого Польської держави, Станіслав Оріховський намагається повернути співвітчизникам рицарську честь, відповідальність за долю держави та її громадян: "Предки закликають, щоб ви вашу свободу і державу, зрошену їхньою кров'ю, не дозволили топтати хижому туркові" [6, с.75]. Таким чином, як вважає сучасний український дослідник В.Литвинов, у мислителя "переважало ренесансно-гуманістичне розуміння історії як наслідок активної людської діяльності" [3, с.131].

У "Слові другому" письменник протиставляє султана Сулеймана королеві Сигізмунду, якого називає "найвищий і численними перемогами вождь найславніший" [6, с.95], бо в образі короля письменник вбачає зразок доблесті, продовжувача слави попередників, гідного рицаря.

Фактично, у трактатах "Про турецьку загрозу" Станіслава Оріховського протиставляються дві форми правління (конституційна монархія та тиранія), дві релігії (християнство та мусульманство). Наголошуючи на бездіяльності Речі Посполитої перед турецькою загрозою, Станіслав Оріховський стверджує, що це призведе до геополітичних

змін у європейському просторі, до ослаблення християнства як однієї із провідних світових релігій, до втрати національної ідентичності населення Речі Посполитої.

Падіння Константинополя в 1453 році як центру православного християнського світу, експансія турецьких військ на землі Західної Європи спонукало до відродження жанру Українського хронографа, відомого в попередніх наукових розвідках як "неподілений на глави" [8, с.96] чи "західноруський" [9, с.2], а нині розглядається як "український хронограф XVI ст.". Підтвердженням даної думки слугують наукові студії сучасного вітчизняного історика-медієвіста Ю.Мицика [4, с.32]. Дана історіографічно-літературна пам'ятка була створена на основі найдавнішої редакції "Хронографа" Пахомія Логофета (1442) через одну проміжну редакцію, "Хроніки всього світу" (1551) Мартина Бєльського та, частково, матеріалу російського хронографа першої редакції (1512 року), з яким походили з одного першоджерела.

Підтримуючи думку першого видавця нашого хронографа С.Розанова про час появи твору – 1553-1554 рр. [9, с.4], можемо стверджувати про завершення його укладання в середині 50-х рр. цього ж століття. Адже одним із джерел матеріалу про західноєвропейську минувшину була "Хроніка всього світу" Мартина Бєльського, яка побачила світ 1551 року, а в середині 50-х рр. XVI століття з'явився так званий Никонівський літописний звід, що запозичував відомості з нашої історіографічної пам'ятки. Отож, час написання хронографа припав на складну історико-політичну ситуацію, що характеризувалася спадом духовності серед мас, експансією католицької Польщі в Україну, утворенням Речі Посполитої. Тому хроніст-редактор виступає активним церковно-громадським діячем, впроваджує в пам'ятці тезу про те, що свідомі християни мають згадати складну і трагічну долю ставновлення Христової віри й очистити храм Божий і свою душу від намулів зневір'я та фарисейства задля власного й загального порятунку; це було на часі, бо і Україна, і Європа потерпали від загрози загарбання Османською імперією. Утверджувана в творі тематично-ідейна традиція, його матеріал завдяки ціннісній ідейній наснаженості та колоритності викладу, впроваджувалися і надалі в національному різножанровому письменстві, зокрема в українському хронографі 2 і 3 редакцій ("Літописці" Леонтія Боболинського), "Хронографі" Пантелеймона Кохановського, "Хроніці" Теодосія Софоновича, "Київського Синопсиса", "Густинського літопису" та "Келійному літописці" Дмитра Туптала. Ця рукописна традиція продовжилася й надалі до появи новітньої літератури (до кінця XVIII ст.).

Провідною проблемою у хронографі є взаємозв'язок Христової віри з магометанством, що потрактовується в нашому тексті повним засудженням останнього. Викриття цього віровчення, канонів Корану здійснюється через зображення появи мусульманства як конволюту постулатів Старозаповітного Письма, інших релігій з особливостями місцевого темпераменту і одночасне саркастичне висміювання їхнього пророка Бахмета, трактування його постаті як простого лицеміра і обманщика люду, котрий із власних шкурних зацікавлень (аби не вигнала з дому багата дружина) проголосив себе богообраним чоловіком, котрому нібито з'явилися святі закони [7, с.123]. Завдяки цьому розумінню й трактуванню бачимо, що тенденційність до арабського віровчення викликана, з одного боку, задля захисту канонічності християнського віровчення, котре й так змушене боротися на європейських просторах із залишками поганства, з іншого, – це ідеологічний підхід для засудження небезпечного агресора зі Сходу, представники якого періодично, ніби карою за гріхи християн, прокочувалися пошестю Європою. Особливо актуальною дана авторська тенденційність стала через загрозу в XIV-XVI ст. турецькими полчищами Європі, від яких 1453 року впав як опора східного християнства Константинополь і був відкритий шлях для подальшої експансії, вглиб Європи.

Проблема турецького поневолення Європи, зокрема й України, є основою постання самого твору, бо хронограф став закликом до об'єднання християн, зокрема православного світу, до антитурецьких мілітарних дій.

У формі літописних повідомлень та оповідань подається опис завоювання османами Балканських країн, Валахії, Угорщини. Причини цього лихоліття редактор трактує, як кару Божу за моральну деградацію: "... и власть ихъ зѣло простирашеся Божіимъ попущеніемъ, Греческая же оскудѣваше" [7, с.205].

У повісті про завоювання Царгорода редактор завдяки риторичним фігурам показує сумну картину занепаду цілої цивілізації, причини якого трактує в роз'єднаності християнського світу перед спільним ворогом: прибігли зі сльозами греки до латинян, аби разом захистити Елладу від мусульман, однак не отримали допомоги від братів-християн. "Глухи же ихъ слухи, оле студа! Быша, слѣпи же очи, иже разоряемой Елладѣ, рекши Греческой странѣ, не познаша, яко разоритися имать и прочая часть благочестивыхъ" [7, с.204].

Згідно з композиційною побудовою, після оповіді про зруйнування Константинополя наступною є розповідь про історію західноєвропейських країн, з якими редактор хронографа пов'язує долю своєї Батьківщини-України (на відміну від російського хронографа 1512 року, де розповідається про зростання Московського князівства як майбутнього осередку православ'я).

Наявні в нашому збірнику й ренесансні елементи, завдяки запозиченню матеріалу з "Хроніки всього світу" польського історіографа Мартина Бєльського. Зокрема подається оповідь про походження та звичаї турків, татар, що є не лише гуманістичною зацікавленістю автора, а й необхідністю володіння інформацією про супротивника.

Підсумовуючи все мовлене, можна зробити наступні висновки. Напад османів на Європу й падіння Візантії в хронографі трактується за середньовічними традиціями, як кара Божа за гріхи. Станіслав Оріховський причину лихоліть вбачає у світських чварах королів європейських країн та занепаді військової звитяги. Єдиний шлях порятунку від турецької навали всього Європейського світу автори обох творів вбачають у відродженні духовності, християнських чеснот, рицарської звитяги. Це нагальна справа, за Станіславом Оріховським, аристократів, шляхти, короля як гарантій державності. А за тлумаченням редактора хронографа, порятунок християн, європейців бачиться у спільних діях православного світу, котрий знаходиться на межі зникнення.

Прикметною рисою обох творів є композиційна незавершеність, заклик до військової мобілізації європейської цивілізації перед спільним ворогом, до внутрішнього катарсису, збереження християнського світу, національної ідентичності. Саме ця авторська своєрідність дозволяє сучасному читачеві вести культурний діалог між різними епохами, між Сходом і Заходом, створює імітацію співпричетності до подій, які описані в творах, завдяки чому і трактати "Про турецьку загрозу", і "Український хронограф XVI ст." залишаються цікавими й сьогодні.

Список використаних джерел

1. Вирський Д. Станіслав Оріховський-Роксолан як історик та політичний мислитель / Д.Вирський. – К.-Кременчук: Вид-во КДПУ, 2001. – 217 с.
2. Куташев І. Суспільно-політичні погляди Станіслава Оріховського / І.Куташев // Політичний менеджмент, 2005. – № 3. – С. 169-179.
3. Литвинов В.Д. Католицька Русь: Внесок українців католицького віросповідання в духовну культуру України XVI ст.: Історико-філософський нарис / В.Д. Литвинов. – К. : Укр. Центр духовної культури, 2005. – 273 с.
4. Мыцык Ю.А. Украинские летописи XVII века / Ю.А. Мыцык. – Днепропетровск: ДГУ, 1978. – 88 с.
5. Наливайко Д.С. Станіслав Оріховський як український латиномовний письменник Відродження / Д.С. Наливайко // Українська література XVI-XVIII ст. та інші слов'янські літератури. – К., 1984. – С.161-185.

6. Оріховський Станіслав. Твори / Станіслав Оріховський; пер. з лат. та старопольськ. мов В.Литвинова. – К.: Дніпро, 2004. – 640 с.
7. Полное собрание русских летописей. – СПб. : Тип. М.А. Александрова, 1914. – Т.22. – Ч.2.: Хронограф западнорусской редакции. – 290 с.
8. Попов А. Обзор хронографов русской редакции / А.Попов. – М.: Тип. Лазаревск. ин-та, 1866. – Вып. 1. – IV, 226 с.
9. Розанов С.П. Хронограф западнорусской редакции. К вопросу об его изданиии / С.П. Розанов // ЛЗАК. – 1913. – Вып. 25. – С. 1-20.
10. Сас П. Українсько-польський мислитель доби Відродження Станіслав Оріховський: на шляху до історизму нового часу / П.Сас // Український історичний журнал, 1991. – №1. – С.87-98.
11. Творогов О. Древнерусские хронографы / О.В. Творогов. – Ленинград: Наука, 1979. – 320 с.
12. Шевчук В.О. Муза Роксоланська: Українська література XVI-XVIII століть: У 2 кн. / В.О. Шевчук. – К.: Либідь, 2004. – Кн. 1: Ренесанс. Раннє бароко. – 398 с.

Стаття надійшла до редакції 14 січня 2013 року

УДК 821.161.2.09 (092)

Валерій Манженко
(Сковородинівка)

ПРИСВЯТА У ТВОРАХ ГРИГОРІЯ СКОВОРОДИ

У розвідці висвітлюється питання про естетичну роль та змістовно-повчальну спрямованість посвят Григорія Сковороди, адресованих його приятелям-читачам.

Ключові слова: *посвята, Бог, Біблія, мудрість, богопізнання, щастя, душевний спокій.*

Статья посвящена рассмотрения вопроса об эстетической смысловой и поучительной роли посвящений Григория Сковороды, адресованных его друзьям-читателям.

Ключевые слова*: посвящение, рассмотрение, Бог, Библия, ум, богопознание, счастье, душевный мир.*

The article clears up the questions of esthetic role, content and didactic leaning of Hryhorii Skovoroda's dedications, addressed to his fellow readers.

Key words: *dedication, God, the Bible, wisdom, knowledge of God, happiness, peace of mind.*

Значення присвяти у творах Григорія Сковороди важко переоцінити. Рідко який з його творів ("дѣточек моѣх", як з любов'ю називає їх філософ) обходиться без неї.

Кому вони адресуються? Спектр об'єктів сковородинської присвяти дуже широкий: від Всевишнього – до єврея-вихреста Наємана Петровича; від святої гори Сіон – до маленького лісового джерельця. Твори мислителя присвячуються Біблії та біблійним персонажам, християнським святам і святим, окремим цитатам з Біблії та окремим особам.

Автор ставить присвяту частіше на початку, рідше – в кінці твору. Винятком з цього правила є присвята до діалогу "Беседа 1-я, нареченная Сіон". Тут вона розміщена у вигляді зноски внизу на першій сторінці твору, який присвячено господареві Вільшанської Іванівки, де знайшов вічний притулок наш першорозум: "Першому й останньому другові моєму Андрію Івановичу Ковалевському, віце-губернаторові, витвір власної душі присвячую і дарую" [1, с.282]. Уже саме слово "останньому" наводить на думку про те, що присвяту здійснено на схилі життя мислителя – 1790-ті, в той час, як сам діалог написано в 1770-ті – в числі перших його філософських творів.

Як правило, присвята писалась пізніше, і саме з неї дослідник часто дізнається про місце і час написання як самого твору, так і присвяти до нього.

Безумовно, мета присвяти – це подяка: Богові, людині, Біблії. Адже вдячність – одна з основних рис "істинної" людини, якою і вважав себе Сковорода. Тому присвята і виступає подякою окремим людям, близьким філософові за духом, які відігравали певну роль в його житті: давали притулок, чимось допомагали йому і особливо вагомо – розуміли його (хоча б в основному). Чим міг їм віддячити мандрівний філософ? Тільки своїм словом, власною творчістю.

Левова частка творів письменника присвячена приятелеві та улюбленцеві Михайлові Ковалинському. На початку 1770-х– це "Симфоніа", нареченная книга "Асхань...", у 1772 році – "Діалог, или разглагол о древнем мѣре", у 1780-му – трактат "Книжечка о чтеніи священного писанія, наречена Жена Лотова", у 1783-му – містерія "Брань архистратига Михаїла со Сатаною", у 1791-му – трактат "Діалог. Имя ему – "Потоп Зміин".

Крім того, присвята виконує роль вступу, пояснення до твору. Вона має завдання духовно, внутрішньо, психологічно підготувати читача до його сприймання.

Більшість присвят до діалогів і трактатів можуть виступати і як самостійні твори.

У присваті до свого першого трактату "Начальная дверь ко христіанскому добронравію"

("Катехезі", як він сам його називає) Сковорода вказує на те, що вона "Написана в 1766 году для молодого шляхетства Харьковской губернии и обновлена в 1780-м году".

Напевно, остання дата і вказує на час написання присвяти, суть якої розкривається у "преддверіи" до твору. Уже в перших абзацах цієї передмови філософ визначає роль щастя для людини і місце його знаходження: "Нѣт слаже для человѣка и нѣт нужнѣе, как щастіе; нѣт ничего и легоче сего. Благодарение блаженному Богу.

Царствіе божіе внутрь нас. Щастіе в сердцѣ, сердце в любви, любовь же в законѣ вѣчнаго" [1, с.144].

Далі він уточнює, що щастя не залежить ні від місця, ні від часу, ні від плоті та крові: бо хто б міг дістатися до Єрусалиму, Канарських островів чи Америки, до царських палат, до багатств, до віку Соломона, до пустель, високих чинів, наукових ступенів та до особливого здоров'я?

Тут же він повчає: "Не ищи щастія за морем, не проси его у человѣка, не странствуй по планѣтам, не волочись по дворцам, не ползай по шарѣ земном, не броди по Іерусалимам..." [1, с.144], бо щастя, як "необхідна необхідність" задарма всюди й завжди дарується і, як повітря й сонце, завжди з людиною, а все те, що втікає від людини, – воно чуже, зайве, непотрібне.

Щастя, навчає філософ, залежить від кожної людини, бо те, що потрібне для щастя, є всюди і завжди, не зважаючи на непомірність тілесних потреб людини. Та щастя не в них, не в тілесних потребах, бо "только для тебе нужное, одно... и благое и легкое...Что же есть оное едино? Бог" [1, с.145].

На початку пролога до "Наркісса" письменник яскраво оприявнює своє ставлення до власних творів як до рідних дітей: "Сей есть сын мой первородный. Рожден в седьмом десяткѣ вѣка сего" [1, с.154]. Останнє зауваження свідчить про те, що передмова, яка грає також роль присвяти, написана значно пізніше (автор згадує тільки десятиріччя, не уточнюючи рік).

Твір, присвячений Нарцисові як символу самопізнання, котре невіддільне у нашого любомудра від богопізнання. Автор вказує на джерело походження цього символа "из обветшалыя богословіи египетская, яже есть матерь еврейскія" [1, с.154].

Наркіс прагне до самопізнання, метою якого є божественна мудрість. Пізнання цієї мудрості, у свою чергу, є любов'ю до мудрості, адже "Гдѣ мудрость узрѣла, там любовь сгорѣла". Любов же пов'язана з красою, тому що "Не любит сердце, не видя красоты". Коло цього споглядання завершується відношенням любові до мудрості позаяк "любов есть Софіина дщерь" [1, с.154]. Наркіс знаходить цю божественну мудрість на шляху самопізнання і самозахопленості, що є шляхом подолання власного "Я" і водночас переображення. Сковорода презентує це прекрасною картиною метаморфози переображення Наркіса з повзучого хробака на крилатого метелика.

Коли міфічний Наркіс споглядає у струмку себе самого і пізнає, то для Сковороди у воді відображається не лише обмежена одинична особа міфічного героя, а, навпаки, через свою смерть від кохання Наркіс долає себе самого і в цей спосіб наближається до власної божественної основи.

Не виникає жодного сумніву, що у цих словах Г. Сковороди виявляється власне пристрасне бажання до єднання з Богом. Однак, здійснення цього єднання може відбутися тільки тоді, коли людина звільниться від усіх внутрішніх обмежень і глибоко проникне у свою внутрішню сутність. На шляху самопізнання, тобто на цьому шляху всередину, до Бога, людина пізнає протилежність внутрішнього і зовнішнього, або полови і зерна. Інакше кажучи, хто хоче стати на шлях внутрішнього пізнання, не сміє залишатися в полоні зовнішнього світу, але повинен розірвати зовнішню оболонку і пережувати, щоб знайти ядро.

Із аналізу присвят до перших філософських творів Сковороди можемо зробити висновок, що його теорії щастя і самопізнання нероздільні між собою тому, що досягнення щастя неможливе без самопізнання, а обидва ці процеси неможливі без пізнання Бога.

Мислитель персоніфікує свої твори, надає їм рис живих істот: "Идут к вам два разговора, жаждущія вашего лицезрѣния... Они уже прежде рождения своего опредѣлены доброму вашему духу. Почтеніе мое к человѣколюбному и кратчайшему батюшкѣ Вашему, усердіе мое к Вам и доброжелательство к цѣлой фамиліи вашей приносит оные" [1, с.357]. Друге речення говорить про те, що присвята могла бути задумана автором навіть до закінчення самого твору, особливо, коли це стосується найбільш плідного в його житті періоду творчості – першої половини 1770-х років, коли він перебував на Острогожчині у Тев'яшових, де була написана чи не третина його знаменитих діалогів. Тому не випадково батькові і синові Тевя́шовим присвячена низка творів мислителя. З вищенаведених слів дізнаємось, що даний діалог присвячений саме синові Острогозького полковника Володимирові Степановичу Тев'яшову.

Тут же філософ подає напрочуд барвисту та самобутню характеристику людської душі. "Душа есть mobile perpetuum – движимость непрерывная. Крыла ея есть мысли, мнѣнія, совѣты; она или желает чего или убѣгает от чего; желая, любит, убѣгая, боится. Естли не знает, чего желать, а чего убѣгать, тогда недоумѣвает, сомнѣвается, мучится, суда и туда наш шарик качается, мѣтется и вертится, как магнитная стрѣла, доколь не устремит взор свой в дражайшую точку холодного сѣвера" [1, с.357]. Блискуче порівняння душі з компасом, стрілка якого шукає єдиного напрямку – до Бога. "Так и душа, наконец, когда нашла того, кого нигдѣ нѣт и вездѣ есть – щаслива. Сей один довлѣет ее насытить..." [1, с.357]. Отже, єдиний Всевишній здатний ощасливити і заспокоїти душу.

Думки він порівнює з повітрям, яке твердіше за землю і сильніше за воду.

Думок сердечних не побачити, мовби їх і немає, але від цієї іскри "весь пожар, мятеж и сокрушеніе, от сего зерна зависит цѣлое жизни нашей дерево" [1, с.357].

Далі автор образно розкриває мету дарування цього твору адресатові: "Весьма я рад буду, естли сія книжечка в прогнаніи только нѣсколькихъ дней скуки послужит, но как я доволен, естли она хоть в каплѣ внутренняго міра поспособствует" [1, с.357].. І тут же пояснює величезну, цінність душевного миру для людини: "Вседражайший сердечный мір подобен самым драгоцѣнным камушкам: одна крошечька цѣну свою имѣет, естли станем его одну каплю щадить, тогда можем со временем имѣть целую чашу спасенія" [1, с.357]. Отже, досягнення душевного спокою мислитель ставить в рівень з осягненням щастя, з пізнанням Бога. А це найвищі духовні критерії нашого любомудра.

Він застерігає, що "Разливши мысли наши по одним наружным попеченіям, и не помышляем о душѣ, не рассуждая, что от нее всякое дѣло и слово проистѣкает" [1, с.357]. Потреби нашої душі, нашого душевного спокою в жодному разі не повинні поступатись нашим зовнішнім, тілесним, матеріальним потребам. Якщо постійне, надмірне та першочергове задоволення плотських потреб породжує зло, то вдосконалення духовне залишить після себе невід'ємний скарб, яким є порятунок душі.

Він закликає уявити собі суміш людей упродовж всього життя, особливо під кінець їхнього віку, з їхньою "тоскою, малодушіем, отверженіем утѣх, задумчивою грустью, печалью, страхом, среди изобилія отчаяніем без ослабы мучащихся, и вспомните, что все сіе зло и родное нещастіе родилось от преслушанія сих Христовых слов: "Ищите прежде царствія божія...", "Возвратися в дом твой...", "Царствіе божіе внутрь вас есть..." [1, с.357–358]. На думку філософа, відчай може охоплювати людей навіть в "изобиліи", особливо, коли вони страждають постійно, "без ослабы". І таке нещастя вважає рідним, тобто таким, що зароджується всередині людини. Тому завжди треба пам'ятати, що царство Боже всередині нас.

Але дяка Всевишньому за те, що ніколи не бувають запізнілими праця і турбота, котрі є для людини найпотрібнішими. І це найпотрібніше може осяяти людину блискавично: "Царствіе божіе вдруг, как молнія, озаряет душу, и для приобретенія вѣры надобен один точію пункт времени" [1, с.358].

Наприкінці присвяти мислитель навіть дає інструкції для читання Святого Письма і

рекомендує "читать слово божіе со вкусом и примечаніем, дабы исполнилось на вас: "Блаженны слышащи ***слово*** божіе и хранящіе" [1, с.358].

На початку самого твору наголошує на нероздільності щастя і душевного спокою: "Щастіе наше есть мир душевный, но сей мир ни к коему-либо веществу не причитается..." [1, 361]. Навчання миру душевному Сковорода вважає найвищою наукою, якою можуть володіти тільки обрані: "...учить о мире и щастіи есть дѣло одних богопроповѣдников; учить о Богѣ есть то учить о мирѣ, щастіи и премудрости" [1, с.362].

За змістом до цієї присвяти приймає дарчий лист до діалогу "Разглагол о древнем мірѣ". Правда, він доданий до твору аж через 16 років – у 1788 році, тоді як сам діалог написано у 1772-му. Уже в перших словах Сковорода каже про свій твір як про маленький подарунок.

Далі образно називає його "забавочкою", мовлячи, що "забавочка "ця божественна. Задає питання: "Что ли есть найдревнѣйшее?" [1, с.362]. І відразу ж дає коротку і вичерпну відповідь – "Бог". Викладаючи ще в Харківському колегіумі, він називає свого юного приятеля М. Ковалинського воїном Христа (а саме йому він присвячує цей твір), тому не дивно, що далі заявляє: "Ты родился любитися с Богом. Прійми сію мою лепту. Читай. Мудрствуй. Прирасти ее и возрасти ее" [1, с.307] й стверджує, що з цього зерна може прорости "благосѣннолиственный дуб маврійскій". А тінь його може помістити навіть всесвіт.

І тут же відповідає на запитання, яке постійно ставлять йому обиватели: "Що робить в житті Сковорода? Чим він забавляється?" Відповідь аналогічна тій, яку давав своїм недоброзичливцям, працюючи викладачем Харківського колегіуму: "Аз же о Господѣ радуюся. Веселюся о Бозѣ, Спасѣ моем…"[1, с.307]. Безумовно, автор висловлює сутність свого життя, яка міститься в пошуках істинної людини, Бога, щастя, душевного спокою. Далі він пояснює зміст слова забава, звучання його латинською та грецькою мовами: "Она есть центр каждыя жизни. Всѣ дѣла коеяждо жизни сюда текут, будьто стебліе, преобразуяся в зерно" [1, с.307] . І, дійсно, забава, радість серця, "кураж" – це невід'ємна частина людського щастя.

Славетний діалог "Разговор, называемый алфавит, или букварь мира" починається присвятою, якій передує вірш "Пѣсня сложенна 1761-го года о том, что концем жизни нашей есть мир, а вожд к нему Бог, и о людских разнопутіях". Фактично, у самій назві-коментарі до цього вірша розкривається не тільки мета написання "Пісні", а й всього діалогу, хоча вірш, за свідченням автора, написаний значно раніше від твору. Отже, цей момент розкриває певні тонкощі творчої лабораторії мислителя: щоб довести твір до вершини досконалості, перетворити його в симфонію ("симфоніа – сирѣчь сочетаніе божественных слов с послѣдующим стихом") він доповнює його значно пізнішою прозовою присвятою, а часом – і синхронним віршем.

Уже перша строфа "Пісні" приводить нас до розуміння назви діалогу:

О жизнь безпечна! О драгій покой!
Ты дражайшій мнѣ всяких вещей.
На тебе смотрит вездѣ компас мой.
Ты край и гавань жизни моей.
Мнѣ одна в свѣтѣ тишина нравна:
И безмятежный, неславный путь.
Се моя мѣра в житіи главна.
Весь да кончится мой цыркул тут! [1, с.411].

Таким чином, мова у творі піде не про соціальний чи навколишній матеріальний світ, а про душевний мир, душевний спокій; діалог навчає нас "азам" досягнення душевного спокою.

Діалог є справжньою окрасою цілого ґрона творів, написаних на початку 1770-х років в Острогозьку і подарованих Тев'яшовим. Не випадково ці діалоги Сковорода називає братами уже в перших рядках присвяти. Вони близькі не тільки за місцем написання і своїм

присвяченням, а й за своїм глибинним змістом.

Великий мандрівник щиро зізнається Володимирові Тев'яшову, якому і присвячено твір, що в обох діалогах (перший – "Кольцо") написано те, "что говорено в бесѣдах с здѣшними пріятельми. Они ж и бесѣдующими лицами поставлены в обоúх" [1, с.413]. Ми продовжуємо пізнавати нюанси творчості мислителя, характерними рисами якої є, по-перше, щирість, по-друге, прив'язаність сюжету твору до конкретного місця, до конкретного кола осіб.

Відразу ж автор вказує і на відмінність між двома "Разговорами": "Первый испытует с Давидом небесныя круги, повѣдающія славу Вѣчнаго..., а вторый, узнав безначальное ***начало*** из нетрудных начатков, будьто из алфавита, Богу послѣдовать побуждает и назван "Букварем" [1, с.413]. З цього видно, що перший вказує і пояснює шляхи осягнення Бога, наближення до нього; другий – спонукає прямувати за Всевишнім, навчає основам цього духовного процесу. Із цих "нетрудных начатков" можна "узнать Безначальное Начало", тобто – самого Бога. Любомудр підкреслює, що ці початки не важкі. Отже, сам шлях осягнення душевного спокою, щастя, Бога – неважкий, навіть на самому його початку. Далі він наголошує на давності фрази "Пізнай себе самого", для переконливості наводячи її і грецькою мовою і латиною. При цьому наголошує, що цей вислів у всіх на вустах, "но не многим во вкусѣ". З допомогою примітки пояснює, що найсолодша ягода чи зерно, хоча й у губах, не дає смаку, допоки не розжувати. "Крошечное, как зерно, слово сіе высокій вкус утаѣло" [1, с.413]. Багато хто автором цього вислову вважає стародавнього грецького філософа Фалеса (624–547 до Р.Х.). Сковорода погоджується з цим, хоча тут же уточнює, що кожен вважає правильною ту думку, яку він сам сформував. Насправді ж – істина "безначальна", сам Бог. Недаремно ж у давнину він мав імена: природа, розум, істина, натура…

Філософ, посилаючись на Плутарха, нагадує, що цей символічний вислів красувався на Дельфійському храмі Аполлона у стародавній Греції. Його високо шанували стародавні єгиптяни. Символічно цей заклик міститься в античній фігурі сфінкса. Значення сфінкса як символа розкрите в діалозі "Кольцо". Назва ця, за задумом мислителя, означає зв'язок або вузол. "Гаданѣе сего урода утаевало ту ж силу: "Узнай себе"", тобто – закликало розв'язати вузол. "Не развязать сего у́зла – была смерть мучительная, убійство душѣ, лишеніе мира. Для сего египтяне онаго урода статуи поставляли по улицам, дабы, как многочисленные зеркала, вездѣ в очи попадая, сей самонужнѣйшее знаніе утаевающій узол на память приводили" [1, с.413].

Г. Сковорода засуджує нащадків, в яких голова відійшла від мудрості; "долой па́ла чистая часть богочтенія; остались одни художества с физическими волшебствами и суевѣріем. Монумент, напоенный всеполезнѣйшим для каждого совѣтом, обратился в кумир, уста имущій и не глаголющій, а только улицы украшающій, – и будьто источник в лужу отродился" [1, с.413].

Усе залежить від віри людської та бажання богоосягнення, богопізнання.

Якщо втрачаються ці духовні засади, то втрачається з часом і внутрішня суть релігійного символу, про що шкодує наш першорозум: "Так и всѣ богословскія тайны превращаются в смѣшные вздоры и суевѣрныя сказки. Во времена авраамскія дѣлали сіе филистины, а нынѣ дѣлают не вѣдущіе себе и Бога" [1, с.413]. Він наголошує, що в божественному мороці Мойсеєвих книг слова "Воньми себѣ", "Внемли себѣ" майже 20 разів повторюються і служать ключем до всього. Не маючи їх, не можна проникнути в таємниці богослів'я.

Г. Сковорода не дивується, що стародавні єгиптяни, євреї і греки високо поважали ці слова. "Знать – то от познанія себе самаго входит в душу свѣт вѣдѣнія Божія, а с ними и путь щастія мирный"[1, с.413].

Філософ порівнює Бога і Біблію з корабельним компасом, без якого управління судном стає неможливим, а саме плавання безцільним: "Что компас в кораблѣ, то Бог в человѣкѣ. Компасная в сердцѣ корабельном стрѣла есть тайный язык, закон, глава, око и царство корабельное.

Библія тоже именуется стрѣлою, яко начертанная тѣнь вѣчнаго закона тма Божія. Не тот мнѣ знаток в кораблѣ, кто перечол и перемѣрил каюты и веревки, но кто познал силу и природу корабля: тот разумѣя компас, разумѣет путь его и всѣ околичности" [1, с.414].

Г. Сковорода застерігає, щоб пізнавши зовнішнє, людина не подумала, що вже пізнала себе, бо найважливіше в людині – її "сутність", якої, наче повітря, не бачимо, та без чого життя неможливе. Пізнати людину – це відчути, любити й слухати дух Божої премудрості. Бог міститься у всьому, але ми його не бачимо, хоча насправді існує лише він один, а всього іншого (матеріального) немає нічого, хоч ми його і бачимо. Ми повинні дослухатися Біблії, бо вона вселяє в нас найвищу сутність, яку наш любомудр називає "началом, оком, отцем, сильним, Господом, царем, ангелом ради, владичним духом, страхом – дороговказом, другою людиною, радістю, веселістю, миром" тощо.

Г. Сковорода-філософ не розділяє мудрості і богопізнання. Недаремно Софію-Премудрість він порівнює з Ісусом Христом: "Узнать Его (Бога) есть чувством премудрости. Любить и слушать Его есть дух вѣры и благочестія" [1, с.415]. Як висновок звучить у присвяті: "Чем болѣе кто себе узнавает, тѣм вышше восходит на Сіон мира" [1, с.315], тобто, наближається до Бога. Але тут-таки Сковорода поспішає уточнити, що наслідувати Бога найлегше в їжі, дружбі, званні (тобто – в зовнішніх речах). І тільки той, хто добре вправний у цьому, може піднятися, за його словами, і на "круті місця".

Присвяти у діалогах письменника відіграють дуже важливу роль і служать багатим, незамінним джерелом для розуміння, а також надійним засобом для проникнення у глибини таємниць його творчої лабораторії.

Список використаних джерел

1. Сковорода Г. Повне зібрання творів у 2-х т. - Т.1. К.: Наукова думка, 1973 - 532с.
2. Сковорода Г. Повне зібрання творів. У 2-х томах. Т.2. – К.: Наукова думка, 1973. – 576 с.

Стаття надійшла до редакції 6 листопада 2012 року

УДК 821.161.2.09 (092)

Максим Меркулов
(Київ)

ТЕМА ПРАЦІ У ВІРШАХ КЛИМЕНТІЯ ЗІНОВІЄВА І БАЙКАХ ГРИГОРІЯ СКОВОРОДИ

Стаття присвячена темі праці у творчості двох відомих українських письменників доби бароко – Климентія Зіновієва і Григорія Сковороди. Шляхом порівняння байок Сковороди і віршів Кл. Зіновієва автор доходить висновку щодо спільних і відмінних рис їхніх поглядів на працю як на один з основних елементів людського буття. Основою дослідження стали збірки творів "Вірші і приповісті посполиті" Климентія Зіновієва та "Басни харьковскія" Григорія Сковороди.

Ключові слова: *бароко, праця, Григорій сковорода, Климентій Зіновіїв, вірш, байка.*

Статья посвящена теме роботы в творчестве двоих выдающихся украинских писателей эпохи барокко – Климентия Зиновьева и Григория Сковороды. Сравнивая стихи Зиновьева и басни Сковороды, автор делает выводы относительно их взглядов на работу как один из основополагающих элементов человеческого бытия. Исследование базируется на следующих сборниках сочинений: "Стихи и народные повести" Кл. Зиновьева и "Басни Харьковские" Григория Сковороды.

Ключевые слова: *барокко, работа, Климентий Зиновьев, Григорий Сковорода, стих, басня.*

This article is devoted to the theme of the work in the compositions of two famous Ukrainian baroque writers. Author compares tales of Hryhorii Skovoroda with poems of Klymentii Zinoviiv and makes conclusion about their visions of the job like impotent part of humans being. The basic of investigation are "The Kharkiv's fables" by Skovoroda and "The poems and the national stories" by Kl. Zinoviiv.

Key words: *baroque, work, Hryhorii Skovoroda, Klymentii Zinoviiv, poem, fable.*

Відомо, що епоха бароко в українській та європейській культурі була добою сильних і неординарних особистостей, які проявляли себе в активній діяльности у релігійній, мистецькій або ж політичній сферах людського життя. Основним способом самоствердження була праця – система дій, спрямована на перетворення дійсности або ж на вдосконалення особи і її адаптацію до навколишніх реалій. Водночас праця була важливою частиною барокової філософії, однією з основ розвитку і розкріпачення людського духу. Прагнення знайти себе в процесі роботи, змінитися самому і змінити світ часто ставало для барокової людини тим принципом, який визначає основи її світогляду і життєві пріоритети. Дмитро Чижевський зазначає: "Людина бароко... кидається у вир політичної боротьби (а політика бароко – політика широких всесвітніх планів та жадань), перепливає океани, шукаючи нових колоній, береться до планів поліпшити стан усього людства, чи то політичною, чи то церковною, науковою, мовною (проекти штучних мов) чи якоюсь іншою реформою" [5, с.276] Прикладом невтомного й авантюрного діяча тих часів є постать українського гетьмана Івана Мазепи, фігура суперечлива і яскрава, один з символів тодішньої політичної епохи. Тема праці була відображена і в спадщині барокових митців, зокрема в творчості мандрівних письменників Климентія Зіновієва і Григорія Сковороди.

Біографічних відомостей про віршописця Климентія Зіновієва збереглося напрочуд мало, більшість із них міститься в його ж таки текстах, які свідчать, що автор був дуже добре

обізнаний з народним життям і щоденним побутом простих людей, що він багато подорожував і бачив різні країни і місцевості, що він рано прийняв чернечий постриг і мав сан ієромонаха. Крім того, поет багато хворів, а також зазнав гонінь і переслідувань з боку недоброзичливців. Як бачимо, шлях митця проліг крізь стихію народного повсякдення, що дало йому змогу описати різні сторони життя простолюду. Оцінюючи творчість Климентія Зіновієва, дослідник Ігор Ісіченко стверджує: "Мабуть, ніде в українській літературі до Івана Котляревського поезія народного побуту не відображалася з такою масштабністю й любов'ю". [2, с.382] Десятки своїх віршів письменник присвятив опису ремесел, адже саме важка і копітка робота майже щодня забирала більшість часу селян і ремісників. Всього таких творів налічується 47 – це найбільший тематичний корпус у поетичному доробку поета. Митець говорить про низку важливих професій – гончарство, малярство, млинарство, шевство тощо: майже в кожній з них він бачить дане Богом благословення, тому що всі вони відіграють неабияку роль у господарському і навіть духовному житті суспільства. Так у вірші, присвяченому гончарям, автор висловлює свою симпатію до представників цього ремесла тим, що вводить у текст образ Всевишнього як основоположника гончарства:

Первыи на свѣтѣ гончар ремесникъ труждател:
Сам Господь Бог, Адама и Евы создателъ.
Которыи дал людем всѣ хытрости умѣти:
И всяку премудрост хотящымъ разумѣти [1, с.131].

Водночас письменник не робить гончарів рівними Богові (з огляду на релігійні переконання автора це було б блюзнірством), натомість представляє їх як спадкоємців давньої традиції творення з глини посуду та инших необхідних для побуту речей:

І гончарям человека мощно б з глины зробитъ:
Тылко ж невозможно зробивши душѣ влѣпитъ.
Еднак сосуды робят напитки выпиватъ:
И всякіе теж горшки що ѣсти готоватъ.
Так же и кафлевые печи выставуютъ:
И розные на кафлях оздобы мудруютъ [1, с.131].

Не менш важливою для суспільства є праця теслярів, які зводять будинки для людей і церкви для Всевишнього:

И теселскіе в чести маистрове бываютъ:
Же мудрые будинки они выставляютъ.
Меновите яко то покои панскіи :
Або теж іные и полати царскіи.
И церкви оздобные въ славу Христу Богу:
За что треба творити им спохвалу многу [1, с.135].

Автор вводить у твір образ висоти як символ людського розвитку і людського дерзання:

Поневаж важытсѧ на якую полѣзти
Высоту: и мыслят як бы з неи знову злѣзти [1, с.135].

Також у вірші наявний образ хреста як символ очищення від гріхів і порятунку від лютої кари:

А ґды сѧ прилучит крест на церков всстановляти:
Тогда мусят всѣ свои грѣхи вспамятати.
А так на банѣ стоѧ крест постановляютъ:
Богъ имъ помагаетъ, и падат не допущаетъ [1, с.135-136].

Цікавим є той факт, що праця в християнському вченні нерідко постає як спосіб того ж таки очищення: недарма Христос порівнює своїх послідовників з женцями і виноградарями. Це дає підстави говорити про роботу не лише як про джерело матеріального існування людини, а й як про шлях пізнання Бога. Тут варто звернути увагу на твір "Ω иконописцах...". В ньому поет протиставляє малярів – тих, хто зображує Божий лик згідно з волею Творця, і

богомазів – тих, хто не має хисту до малярства і бажання вчитися цій науці, тому своєю діяльність вони лише паплюжать себе:

І котрыи маляр чисто вѣкъ свои провождает:
То чудовна от него ікона бывет.
А богомазкіе чуд образки не маютъ:
Бо тылько Богу своим ремеслом наругаютъ [1, с.140].

Дана антитеза стає виразнішою, якщо поглянути на вірш в контексті євангельської притчі про дерева, які пізнаються по своїх плодах. Плодом майстра, якого Бог сподобив на добре діло, є ікона, а плодом невігласа є те, що сам Климентій Зіновіїв зневажливо називає махлярством:

І не хочутъ учитис цѣлого малярства:
Жеб свои никчемные покидали махлярства [1, с.140].

Проте не всі професії викликають у Климентія Зіновієва захоплення і глибоку пошану. Вірш, присвячений ткачам, поет починає у доволі зневажливому тоні:

Меж іных ремесников і ткач умѣшавсѧ:
І так же як іные ремесникомъ назвавсѧ.
Могла б Россіѧ и без ныхъ прожити:
Іное в турских странах матеріи робити [1, с.133].

Невідомо, чим саме була викликана така неприязнь автора до ткацтва: можливо, письменник справді був переконаний у другорядности цього ремесла або просто мав негативний досвід спілкування з самими ткачами. Хай там як, але в кінці вірша митець змінює своє ставлення до них, переходячи від уїдливої іронії до сором'язливого вибачення, що свідчить про бажання ставитися до всіх людей по-християнськи доброзичливо:

А за вѣрш сеи од ткачовъ прощеніѧ желаю:
И ремесла вашего крыи Боже не зневажаю.
Тылко м сперва написавъ прыкро в словѣ единомъ
И уже ж простѣте мѧ, каюсѧ и о томъ [1, с.133].

Загалом, праця для Климентія Зіновіїва є однією з найбільших людських чеснот. Поет добре усвідомлює її значущість я для окремої людини, так і для суспільства в цілому. Митець розгортає перед читачем широку картину людської діяльности, він бачить, що різні ремесла пов'язані між собою, утворюючи складну систему, яка лежить в основі господарського механізму. Так, наприклад, у вірші №, присвяченому хазяям млинів, автор згадує і про бондарів, які мусять "сосудъ в млын на розмѣр робитъ" [1, с.139]. Основну увагу Климентій Зіновіїв зосереджує на процесі роботи і значенні її результату.

Зовсім инший погляд на працю знайдемо в творчості ще одного видатного письменника доби Бароко Григорія Сковороди. Так само, як і Климентій Зіновіїв, Сковорода багато часу провів у мандрах і залишив по собі чималу кількість художніх текстів, однак якщо Климентій Зіновієва цікавила насамперед побутова сфера людського існування, то Сковорода прагнув пізнати серце людини, її внутрішній космос, розгадати таємниці людської душі і віднайти гармонію у стосунках з навколишнім світом. На основі Біблії, античної філософії і свого життєвого досвіду митець створив власне вчення про Всесвіт і про призначення людини, згідно з яким кожен може досягти щастя шляхом самопізнання. тобто якщо про Климентія Зіновієва ми можемо говорити як про письменника-етнографа, то Сковорода був письменником-філософом, письменником любомудром, мета якого – знайти приховану сутність буття.

Однією з підвалин філософії Сковороди є ідея "сродної праці": мислитель був переконаний, що людина повинна займатися тією діяльністю, до якої її сподобила природа, наділивши відповідними здібностями і вподобаннями. Особливо яскраво ця ідея виражена у збірці "Басни харьковскія", яка посідає одне з чільних місць у творчій спадщині митця. Ось що говорить про цю збірку Леонід Ушкалов: "На "Баснях Харьковских", особливо "бабаївського" циклу, виразно позначився досвід роботи Сковороди над філософськими

діалогами... Філософською є також основна тема, якою переймається Сковорода-байкар, – "сродність". Добра половина всіх "Басен Харковских" присвячена саме їй..." [4, с.26]. Більшість персонажів байок – тварини, образи яких втілюють різноманітні чесноти і вади. Сюжет байок побудований за принципом антитези: негативним рисам одних героїв протиставлено позитивні риси инших. Письменник викриває і засуджує самодурство, зажерливість, неуцтво, жадібність і вславляє щедрість, мудрість і доброту. Не оминає він і таких явищ як лінощі і працелюбство: тавруючи перше і схвально говорячи про друге, митець проповідує ідею "сродности" за допомогою конкретних прикладів, наведених у тому чи иншому творі. Робота, на думку мислителя, є головним заняттям людини в цьому світі. У байці "Зозуля і Дрізд" Сковорода подає діалог між цими двома птахами, в кінці якого Дрізд викриває Зозулю як гультяйку і ледащицю, що гає свій час без діла:"-Да ты, сударыня, только то одно и дѣлаеш, что подкинув в чужое гнѣздо твои яйца, с мѣста на мѣсто перелѣтывая, поіош, пьеш и ѣш" [3, с.120]. Твір, як і більшість байок, складається з двох частин – власне діалогу і "сили", в якій автор розтлумачує читачеві зміст байки. В даному випадку у "силі" митець пояснює, що життя без роботи завжди отруєне страшною нудьгою і єдиними ліками від цієї недуги є плідна і корисна робота: "Премножейшіи, презрѣв сродную себѣ должность, одно поют, пьют и ѣдят. В сей праздности несносную и большую терпят скуку, нежели работающіи без ослабы.<>Должность наша есть источником увеселенія" [3, с.120]. Сковорода стверджує, що лише споріднена праця приносить людині втіху. При цьому філософ не виступає проти відпочинку як такого, але відпочинок для нього – лише перерва у процесі діяльности, своєрідний додаток до роботи, без якого вона втратить свою продуктивність. Твір завершує цитата з Сократа, якою письменник підбиває підсумки сказаного. Схоже закінчення має инша байка Сковороди – "Бджола і шершень". Щоправда, тут автор цитує вже не Сократа, а проповідника гедонізму Епікура, проте основна думка залишається та сама: працьовита Бджола сперечається з зарозумілим Шершнем, що не може збагнути, в чому полягає сенс щоденної копіткої праці, яка не приносить робітникові великого прибутку. У відповідь на виявлену до неї зневагу Бджола з гідністю пояснює Шершню, навіщо вона присвячує роботі весь свій час: "- Мед любит ѣсть и медвѣд, а Шершень тоже лукаво достает. И мы бы могли воровски добывать, как иногда наша братия и дѣлает, если бы мы только ѣсть любили. Но нам несравненно большая забава собирать мед, нежели кушать" [3, с.126]. Як бачимо, головним є не результат, а процес діяльности. Сковорода утверджує принцип "праця заради праці", що видно з другої частини твору: "Взгляньте на правленіе блаженныя натуры и научитеся.<> Нѣт мучительнѣе, как болѣть мыслями, а болят мысли, лишаясь сродного дѣла. И нѣт радостнѣе, как жить по натурѣ. Сладок здѣсь труд тѣлесный, терпенѣе тѣла и самая смерть его тогда // когда душа, владычица его, сродным услаждается дѣлом" [3, с.126]. Труд у природженому ділі для Сковороди – ознака мудрости, надійний шлях до того, що мислитель називає "веселієм серця". Філософ не лише уславлює працю як істинне благо, а й досліджує її сутність, протиставляючи активну діяльність мертвій теорії. У байці "Дві курки" в образі птахів письменник представляє читачеві два типи людей: тих, що спроможні втілювати свої задуми в життя і застосовувати на практиці набутий досвід ("можуть добре літати"), і тих, які, маючи необхідні знання, не користуються ними задля свого духовного і фізичного розвитку, через що їхні здібності атрофуються. Ці невігласи здатні лише "гребти гній". Сковорода рішуче виступає за поєднання теорії з практикою: "Наука и привичка есть тоже. Она не в знаніи живет, но в дѣланіи. Вѣдѣніе без дѣла есть мученьем, а дѣло – без природы. Вот чем рознится scienta et doctrina (знаніе и наука)" [3, с.113].

Климентій Зіновіїв і Григорій Сковорода ставилися до праці з пошаною і любов'ю, але, зображуючи її у своїх творах, кожен з письменників виражає власний індивідуальний погляд на це явище. Для Климентія Зіновієва праця була насамперед системою професій, які забезпечують матеріальне існування людей. Сковорода дивився на працю крізь призму філософії: робоча діяльність була для нього невід'ємною частиною розвитку особистости,

своєрідним сходженням до вершини розуміння таємниці Всесвіту. Климентій Зіновіїв неодноразово вдавався до опису того чи іншого ремесла, в той час як Сковороду цікавила не конкретна професія, а праця загалом: мислитель розглядав роботу в контексті духовного життя людини і бачив у ній джерело мудрости і душевного спокою.

Список використаних джерел

1. Зіновіїв Климентій. Вірші. Приповісті посполиті. – К.: Наукова думка, 1971. – 392 с.
2. Ісіченко Ігор. Історія української літератури: епохи Бароко XVII – XVIII ст. Підручник для студентів філологічних факультетів, університетів.– Львів – Київ – Харків: Святогорець, 2011. – 568 с.
3. Сковорода Григорій. Твори в двох томах. К.:Наукова думка. – 1973. – Т.1. – 531 с.
4. Ушкалов Леонід. Сковорода та інші: Причинок до історії української літератури. – К.: Факт, 2007. – 552 с.
5. Чижевський Д. І. Історія української літератури. – К.: ВЦ "Академія", 2008. – 567 с.

Стаття надійшла до редакції 3 січня 2012 року

УДК 930.2 (475) "15/16"

Володимир Пилипенко
(Чернігів)

СТАНІСЛАВ ОРІХОВСЬКИЙ ТА АНТИТУРЕЦЬКА ЛІТЕРАТУРА РЕЧІ ПОСПОЛИТОЇ

Стаття присвячена антитурецьким поглядам Станіслава Оріховського. Проаналізовано його дві промови "Про турецьку загрозу", визначено ставлення автора до можливого польсько-турецького конфлікту.

Ключові слова: *суспільно-політична думка, промова, польсько-турецький конфлікт.*

Статья посвящена антитурецким взглядам Станислава Ореховского. Проанализированы его речи "О турецкой опасности", определено отношение автора к потенциальному польско-турецкому конфликту.

Ключевые слова: *общественно-политическая мысль, речь, польско-турецкий конфликт.*

The article is dedicated to anti Turkish views of Stanisław Orzechowski. Orzechowski's speech "Turcica" is under analysis, his attitude to potential Polish-Turkish conflict is distinguished.

Key words: *socio-political ideas, speech, Polish-Turkish conflict.*

В історії України багато подій і явищ не мають однозначного трактування. З одного боку – це нормально, адже історія будь-якої країни і народу не є прямолінійним процесом. З іншого ж – створює багато нарікань і запитань, особливо у часи активно державного будівництва. Однією з таких "проблемних" тем є стосунки з напівкочовим Кримським ханатом та його сюзереном Османською імперією. Романтична історіографія створила міф про природну агресивність кримських татар та про конфлікт ісламу із християнською Європою [2]. У XX ст. цей конфлікт почали розглядати як протистояння/ зіткнення цивілізацій. Наприкінці радянської доби Ярослав Дашкевич був першим вітчизняним істориком, хто, застосувавши продукт американської історіографії – теорію Великого Кордону, за "зіткненням цивілізацій" спробував побачити діалог цих цивілізацій, їх взаємний вплив [3,4].

Не зважаючи на різні методологічні підходи до українсько-татарсько-турецьких стосунків, жоден із дослідників не заперечує їх важливого значення для ранньомодерної України. У XVI – XVII ст. українські землі, не залежно від того у складі якої держави вони перебували, стали ареною частих нападів татарських орд та постійно перебували під загрозою турецького захоплення. Не дивно, що і політики, і мислителі тих часів переймалися цією загрозою. Об'єктом розвідки є погляди Станіслава Оріховського-Роксолана на турецьку і татарську загрозу та способи протидії їй. Предметом є тяглість ідей Оріховського у суспільно-політичній думці України та Польського королівства (з 1569 р. – Речі Посполитої).

Антитурецька література (саме так я буду називати її у даній розвідці і не буду відділяти її від антитатарської та антиісламської) у Польщі XVI – XVII ст. не виникла на порожньому місці. Відразу ж відмічу, що з моменту утворення Польсько-Литовської держави 1569 р., майже всі українські етнічні землі перебували у складі новоствореної держави, відтак оборона південно-східних кордонів стала загальнодержавною справою.

Геополітичний конфлікт Польського королівства та Османської імперії мав давнє коріння. Достатньо сказати, що 1444 р. у битві з турками під Варною загинув польський і угорський король Владислав III, про що завжди нагадували політики та публіцисти, подаючи

цей факт як приклад великої жертви, складеної польським народом для захисту Європи/ християнства від турків і ісламу.

Станіслав Оріховський вагому частину свого творчого доробку присвятив антитурецькому питанню. Йому належать "Про турецьку загрозу Слово I та Слово II" 1543 і 1544 рр. (Turcica I et Turcica II) об'єднані спільною метою промови, адресовані автором шляхті та королеві Сигізмундові II Августу. На мою думку, саме з цього моменту слід відраховувати виникнення у польській суспільно-політичній думці окремого антитурецького напрямку. Згодом така література отримала назву турчиків. До антитурецької теми Оріховський звертався і у інших творах: у "Квінкунксі" 1564 р., "Напученні польському королю Сигізмунду II Августу" 1543 та 1548 рр., але ці тексти були написані з іншою метою, тому проблема турецької небезпеки звучала в них лише побічно. Оріховський не був першим, хто писав в нас і в Польщі про небезпеку від Стамбулу. Перед ним були королівський секретар Ян Дантишек, українець-русин, та наші поети-неолатиністи, але вони не цікавились темою спеціально. Не можна сказати, що до Оріховського у Польщі не було антитурецької літератури. Очевидно, що до держави Ягеллонів потрапляли такі тексти з європейських країн, які конфліктували з Портою: в першу чергу Священної Римської імперії та Венеції. Якщо ж вишукувати попередників Роксолана у польській інтелектуальній традиції, по слід звернути увагу на італійського гуманіста на службі Польської Корони Філіппо Буанакорссі, більш відомого як Філіп Каллімах. Загальноєвропейського поширення набула його промова до Папи Інокентія VIII "Ad Innocentium VIII De Bello Turcis Inferendo Oratio", яку Каллімах виголосив у складі польського посольства у Ватикані 25 березня 1490 р. [7] Можна припустити, що з антитурецькими творами Оріховський познайомився перебуваючи на навчанні у Європі. Був у нього і особистий інтерес до цієї теми, адже майбутній "рутенський Демосфен" був змушений втікати від турків з Відня [1].

Свої промови про турецьку загрозу Оріховський адресував двом правлячим станам у Польському королівстві: шляхті та королеві. Не зважаючи на те, що вони об'єднані спільною темою, вони досить різні. Їх аналіз та порівняння дозволить прослідкувати думки автора. Отже, у першій промові автор виказує думку про ненадійність мирних угод із султаном, необхідність створення міжнародної коаліції та превентивного удару по Османській імперії. Ці ж думки залишаються провідними і у другій промові. На цьому спільні теми вичерпуються.

Оскільки перше "Слово" адресоване до шляхти, то Роксолан апелює до рицарського етосу. Саме шляхту автор намагається переконати у необхідності першими завдати удару по турках, адже вони не дотримуються даного слова і своїми діями фактично вже оголосили війну Польщі, а прикриваються за мирною угодою: "Тому й питаю вас: коли він грабував Волощину, - оголосив нам війну чи мир? Зрештою, коли зводить фортеці прямо на кордоні вашої держави, споруджує шанці над Дністром, - хіба цим не провокує вас до війни?" [6, с.73].

Роксолан, виходячи із політичних переконань шляхти, доводить, що стан шляхти зобов'язаний захищати власну державу: "до нього входите й ви, панове шляхта, - лицарський стан, який захищає державу і всіх громадян" [6, с.86]. Оборона держави для шляхти є священним обов'язком, а сучасна Оріховському шляхта, на його думку, живе не так. Тому письменник нагадує лицарям про подвиги їхніх предків, які своєю кров'ю захищали державу і дбали перш за все про спільну користь, а не про особисту: "так само жили й наші батьки, які воювали тільки заради миру й гаразду" [6, с.86]; Бо "тільки на прихильності підданців тримається держава" [6, с.80].

Однією з фундаментальних цінностей у Польській державі було верховенство права. На противагу цьому Османська імперія вважалась тиранією, де діє лише одне право – воля султана. Такий стан речей був абсолютно не прийнятним для шляхти. На цьому й зробив акцент Роксолан: "Саме ви, може один з усіх народів, народилися у справді вільній державі. Бо правдиву свободу породжує такий державний лад, коли всі коряться праву, а воно, у свою

чергу, непідвладне нікому" [6, с.75]. І цей стан речей хоче знищити "турецький тиран", тому шляхта повинна захистити право і свободу.

Із шляхетського етосу бере свій початок і нелюбов до найманого війська, яку Оріховський демонструє на сторінках "Першого Слова". Автор закликає всю шляхту піднятись на війну, а не відсиджуватись вдома.

Насамкінець письменник пропонує знайти союзників для боротьби з турками, адже турецька загроза – загальноєвропейська проблема, яку слід вирішувати разом. Особливі сподівання Оріховський покладає на імперію Габсбургів, а, значить, до ґрона союзників Польщі потрапляють Іспанія та Німеччина, підвладні їм.

Зовсім іншу аргументацію Оріховський використовує у "Другому Слові". Зміна адресата змушує автора змінити етос. Аргументи автор добирає відповідно до місця короля у структурі польського суспільства і держави. Король – голова всієї держави, головний захисник свободи і релігії, монарх, який отримав владу від Бога, тому повинен найбільше турбуватись про захист віри. Зрештою, монарх родинними зв'язками пов'язаний з іншими державами і може розраховувати на допомогу інших монарших дворів у боротьбі з турками. Усі ці аргументи Оріховський приводить у "Слові Другому". Як і у "Слові Першому", Роксолан починає з твердження, що Польща перебуває у великій загрозі від турків. На відміну від Німеччини, яка "єдина, здається, з усіх країн і земель спроможна ... воювати з ворогом чи у відкритому полі, чи біля мурів великих і малих міст, яких там така сила, що здається, ніби вони впритул стоять" [5, с.97], Польща стоїть у степовій місцевості, "жодним муром не захищена й легкодоступна і не може покластися на якесь укріплення чи захист" [5, с.99], тому король не повинен чекати, доки султан прийде під Краків, а напасти першим.

Станіслав Оріховський прекрасно знав, що у польських реаліях король не може самостійно оголосити війну, бо потребує згоди сейму. "Отож усі наші люди, хоч якого [б] стану були, настійно вимагають у тебе цієї війни, тебе просять, тебе благають і молять. Не дай ганебно загинути від турка" [5, с.108] – запевняє автор короля у підтримці усіх станів.

Оскільки король є представником держави у міжнародних взаєминах то, у "Слові Другому" Роксолан приділив багато уваги потенційним спільникам Польського королівства у війні з турками. Мислитель коротко проаналізував міжнародні стосунки й дійшов до висновку, що поруч із Польщею під найбільшою загрозою перебуває Німеччина, що в свою чергу робить ці дві країни потенційними спільниками: коли впаде Німеччина разом із тим потрясінням загине й Польща [5, с.98].

Династичні зв'язки Ягеллонів дозволяють Оріховському розраховувати на підтримку багатьох європейських держав. Як і у "Слові Першому", автор називає Карла V та Фердинанда: "жодного окремого лиха не могло статися з Карлом та Фердинандом, яке і тебе не зачепило б" [5, с.114]. Але новий список союзників значно ширший. До нього потрапили французи (гали), італійські князівства (Неаполь, Барі, Венеція, Ломбардія). Опорою ж цього війська мала стати польська шляхта, "якщо правильно все у державі облікуєш, то військо сягне 200 тисяч найвідбірніших і найуміліших вояків" [5, с.113].

Тепер постає питання: який же вплив творчості Оріховського на наступні покоління письменників і мислителів? Я вважаю, що він був першим у польській інтелектуальній традиції, хто створив закінчений цикл творів, присвячений темі турецької загрози. Не важливо, що це цикл складався лише з двох промов "Про турецьку загрозу". Значно більше значення має той факт, що ці твори набули популярності і поширення не лише у межах Польського королівства та Речі Посполитої. У "турчиках" Роксолана знайшли вираз найпопулярніші топоси та сюжети польської антитурецької літератури. Так, Оріховський постійно наголошував на тому, що султан не дотримується свого слова, що не можна вірити мирним договорам із Османською імперією. Він, як і Каллімах, наголошував, що турецьке військо не є непереможним і що султан здобув свої перемоги не військовим талантом, а обманом.

Як житель східних воєводств Польського королівства, Станіслав Оріховський прекрасно знав про постійні татарські напади на ці землі. Тому він закликав короля йти в Русь, а не відсиджуватися у столичному Кракові й там доводити свою мужність. Топос Русі як рицарської школи був дуже популярним у антитурецькій літературі. Чи не найпалкішим його прихильником був київський римо-католицький єпископ кінця XVI ст. Йосип Верещинський. Цю ідею надалі розвинули наші інтелектуали другої половини XVI- першої половини XVII ст. П. Грабовський, Ш. Старовольський, В. Кіцький, М Пашковський та багато інших. Як стимул для шляхетської молоді до участі в таких школах пропонувалась заборона одружуватись, доки молодий хлопець не відслужить якийсь час на прикордонні.

Звісно ж, провідною ідеєю "турчиків" Станіслава Оріховського була загальноєвропейська антитурецька коаліція – нездійсненна і не здійснена мрія усіх публіцистів.

Отже, можемо назвати Станіслава Оріховського-Роксолана засновником антитурецького напрямку у суспільно-політичній думці Польського королівства. У своїх творах він популяризував основні ідеї, що почали подорожувати від тексту до тексту у багатьох публіцистів і письменників. Мабуть, слід визнати, що більшість ідей, котрі використовував Оріховський, навряд належали йому, вони складали інтелектуальне тло роздумів автора. Заслуга ж Оріховського в тому, що він їх зібрав до купи та популяризував.

Список використаних джерел

1. Вирський Д. С. Станіслав Оріховський-Роксолан як історик та політичний мислитель / Д. С. Вирський. – К-Кременчук : Вид-во КДПУ, 2001. – 217 с.
2. Галенко О. І. Про татарські набіги на українські землі / О. І. Галенко. // Український історичний журнал.. – 2003. - № 6. – С.52-68.
3. Дашкевич Я. Р. Большая граница Украины (Этнический барьер или этноконтактная зона) / Я. Р. Дашкевич // Этноконтактные зоны в европейской части СССР (география, динамика, методы изучения). – М. : АН СССР. Моск. фил. Геогр. о-ва СССР. – 1989. – С. 7-21.
4. Дашкевич Я. Р. Протурецька орієнтація XVI – XVII ст. в Україні та міжнародні відносини / Я. Р. Дашкевич // Україна-Туреччина : минуле, сучасне та майбутнє : збірник наукових праць / упорядник: Ф. Ґ.Туранли – К. : Денеб, 2004. – С. 60-66.
5. Оріховський Станіслав. Про турецьку загрозу: Слово друге (до короля) // Оріховський Станіслав. Твори / Пер. з латинської та старопольської В.Д. Литвинова. – К., 2004. – С. 95-117.
6. Оріховський Станіслав. Про турецьку загрозу Слово перше: (до шляхти) // Оріховський Станіслав. Твори / Пер. з латинської та старопольської В.Д. Литвинова. – К., 2004. – С. 71.
7. Kallimach. Philippi Callimachi ad Innocentium VIII de bello Turcis inferendo oratio / recensuit in linguam Polonam trad. Irmina Lichońska ; comment. historicis illustravit Thaddaeus Kowalewski ; Academia Scientiarum Polona. Institutum Studiis Classicis Promovendis. – Varsoviae : Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1964. – (Bibliotheca Latina Medii et Recentioris Aevi vol. 13).

Стаття надійшла до редакції 25 січня 2013 рокц

УДК 821.161.2 "17/18" Сковорода

Віта Сарапин
(Полтава)

ТВОРЧІСТЬ ГРИГОРІЯ СКОВОРОДИ В ІНТЕРПРЕТАЦІЇ ІВАНА КОТЛЯРЕВСЬКОГО

У статті проаналізовано вплив творчості Григорія Сковороди на світогляд і поетику Івана Котляревського. Розглянуто особливості "сковородинства" письменника на прикладі його п'єси "Наталка Полтавка".

Ключові слова: *неперервність літературного процесу, бароко, давня українська література, нова українська література, моральна чеснота, добро, щастя, серце.*

В статье проализировано влияние творчества Григория Сковороды на мировоззрение и поэтику Ивана Котляревского. Рассмотрено особенности "сковородинства" писателя на примере его пьесы "Наталка Полтавка".

Ключевые слова: *непрерывность литературного процесса, барокко, древняя украинская литература, новая украинская література, нравственая добродетель, добро, счастье, серце.*

The article deals with the analysis of effect of Hryhorii Skovoroda's works on outlook and poetics of Ivan Kotlyarevsky. The features of "skovorodynstva" in Ivan Kotlyarevsky's plays "Natalka Poltavka are examined.

Key words: *continuity of the literary process, Baroque, an ancient Ukrainian literature, the new Ukrainian literature, moral virtue, goodness, happiness, heart.*

Спроби встановлення співвідношення творчості Григорія Сковороди та Івана Котляревського як "об'єктивної історико-літературної реалії" [2, с.184] не нові у нашому літературознавстві. Від перших десятиліть XIX ст. і донині простежуємо появу наукових розвідок, які вияскравлюють не тільки проблеми рефлексії традиції "останнього барокового письменника" в "Енеїді" та п'єсах "першого класика нової української літератури", але і більш посутній для вітчизняної культури дискурс: "про стосунок нової української літератури до літератури старої, чи давньої" [13, с.162]. Без сумніву, "Котляревський не постав отак собі несподівано, як Венера з шумовиння морського", [4, с.202], його творчість "по-своєму закорінена в попередній українській літературній традиції" [13, с.200], зокрема бароковій. Услід за М.Грушевським можна твердити і про "сковородинство"[3, с.105-106] як специфічний комплекс історично і соціально зумовлених національних рис духовного життя, в якому формувався Іван Котляревський як особистість і як митець. Відтак зрозуміла світоглядна й естетична обумовленість звернення автора "Наталки Полтавки" до творчої спадщини мислителя. Вроджена "склонность" української людини до "добра", "розумність" совісного несуєтного життя, чутливість доброго серця, чесноти милосердя і співчуття, постульовані драматургом, – це відгуки його свідомого "сковородинства".

Найбільш виразно вони проступають у хрестоматійній "малоросійській опері" "Наталка Полтавка". Її простий сюжет розгортається поза межами "города багатого": судовий урядовець Тетерваковський прагне одружитися з Наталкою, мешканкою Полтави. Дівчина спочатку не згоджується на шлюб з "письменним, чиновним паном", бо кохає свого названого брата Петра, вигнаного колись старим Терпилом через те, що за соціальним і майновим станом він був "нерівнею" його дочці. Проте, як "добра донька", вона піддається на слізні вмовляння матері і подає рушники нелюбові. За законом жанру, з'являється Петро, який "чотири годи" мандрував у пошуках заробітку, і дізнавшись, що кохана вже засватана,

відрікається від неї і віддає гроші, щоб "пан возний ніколи не попрекнув,…що взяв бідну" і на неї "іздержався" [5, с.248]. Шляхетний жест хлопця розчулює присутніх: Возний просить Терпилиху благословити закохану пару, оперуючи прислів'ям "Где два б'ються – третій не мішайсь! і…що насильно милим не будеш" [5, с.249].

Іван Котляревський зображує духовну цілісність морально довершеної людини, наділеної вродженими чеснотами – схильністю до добротворення, здатністю любити і прощати, тонко відчувати болі і турботи ближнього, універсальний світ людяності і порядності, які локалізуються у національному духовному просторі – Полтаві. Прикметно, що сам конфлікт п'єси та його вивершення ґрунтуються на ідеї "гармонії людини з самою собою, зі світом і з Богом" [7, с.249].

Де згода в сімействі, де мир і тишина,
Щасливі там люди, блаженна сторона.
Їх бог благословляєть,
Добро їм посилаєть
І з ними вік живеть [5, с.233], –

співають дійові особи п'єси, озвучуючи авторську концепцію щастя як гармонії, спокою, душевного миру, духовної єдності, закоріненої у моральній традиції, вірі, чесній праці. Тобто Іван Котляревський дивиться на своїх персонажів "очима сковородинця" (М.Грушевський).

Більш виразно вплив Григорія Сковороди на автора драми можна простежити на прикладі образу Возного.

Як відомо, Возний – це судовий урядовець у Польщі, Великому князівстві Литовському та Україні. Така посада існувала до початку XIX ст. і зникла разом з реформуванням адміністративної системи Російської імперії. У другій половині XVIII ст. в обов'язки такого чиновника входило збирання й опрацювання матеріалів щодо підтвердження дворянського походження.

У персонажа промовисте прізвище – Тетерваковський. На перший погляд, воно походить від слова "тетервак" – "великий лісовий птах ряду курячих із чорним (у самиці – пістрявим) опереннням, який є цінною дичиною", яке натякає на бундючну і не завжди розумну поведінку персонажа. Проте треба прислухатися до думки О.Русова, підтриманої свого часу С.Єфремовим, а пізніше – М.Сулимою та Є.Нахліком, що у прозиванні Возного простежуються натяки на творчість Григорія Сковороди, зокрема на його притчу "Убогий Жайворонок".

Щоб зрозуміти це, слід вдатися до просторого цитування твору поета-філософа. Як відомо, у Григорія Сковороди значну смислотворчу роль відіграють епіграфи. Так, він ставить за мотто до притчі рядки з Біблії: "Той избавит тя от сѣти ловчія..." (Псалтир, 91: 3), "Бдите и молитеся, да не внидите в напасть" (Євангеліє від Луки, 22: 46), "Горе вам, богатолюбцы, яко отстоите от утѣшенія вашего" (Євангеліє від Луки, 6: 24), "Блажени нищіи духом..." (Євангелія від Матвія, 5:3). Вони, власне, є алегоричним відповідником "сили" – основної моралізаторської ідеї притчі "Убогий Жайворонок", якою користається й Іван Котляревський. Репрезентантом його кредо виступає Наталка – справжня християнка, котра покладається на Божу волю, не шукає матеріальної вигоди, не йде на компроміс із совістю і "сродністю". Найосновнішою цінністю дівчини є її "добре ім'я", яке включає в себе не тільки репутацію, але, насамперед, співмірність зовнішнього і внутрішнього чинників її як цілісної людини. Їй вдається не потрапити в тенета суспільної марноти, тоді як Возний, подібно до сковородинівського Тетервака, впадає у спокусу "земного града" з його матеріальними благами.

Пригадаймо, що на початку Сковородиної притчі зображено Тетервака, який, "налетѣв на ловчую сѣть, начал во весь опор жрать тучную ядь. Нажрався по уши, похаживал, надуваясь, вельми доволен сам собою, аки буйный юноша, по модѣ одѣтый. Имя ему Фридрик. Родовое же, или фамильное, прозваніе, или, как обычно в народѣ говорят, фамилія

– Салакон" [12, с.120]. У примітці філософ зазначає, що "Салакон есть еллинское слово, значит нищаго видом, но лицемѣрствующаго богатством фаступа. Сих лицемѣров преисполнен мір. Всяк до единаго из нас больше на лице кажет, нежели имѣет; даже до сего сатанинское богатство нищету Христову преодолѣло, осквернив сим лицемѣріем и самые храмы божіи, и отсюду выгнав нищету Христову, и отвсюду; и нѣсть человѣка, хвалящагося с Павлом – нищетою Христовою" [12, с.120]. У розмові із Жайворонком Тетервак вихваляється своїм чином і вмінням отримувати матеріальний зиск, пристосовуватися до обставин.

Пояснюючи затаєний смисл свого твору, Г.Сковорода у листі-посвяті "любезному другу, Федору Ивановичу Дискому" зауважив: "да не соблазнит тебѣ, друже, то, что тетервак назван Фридриком. Если же досадно, вспомни, что *мы всѣ таковы* (курсив наш. – В.С.). Всю вѣдь Малороссію Велероссія нарицает тетерваками. Чего же стыдиться! Тетервак вѣдь есть птица глупа, но не злобива. Не тот есть глуп, кто не знает (еще все перезнавшій не родился), но тот, кто знать не хочет. Возненавидь глупость: тогда, хотя глуп, обаче будеши в числѣ блаженных оных тетерваков: "Обличай премудраго – и возлюбит тя" [12, с.119]. Якщо ж пам'ятати, що "Наталка Полтавка" постала великою мірою як національна культурна опозиція водевілю "Казак-стихотворец" Александра Шаховського [Детальніше про це див.: 10], то ці Сковородині міркування прирощують зміст п'єси. І навпаки, "малоросійська опера", за твердженням Л.Ушкалова, "є не чим іншим, як варіацією на тему "Убогого Жайворонка" Сковороди. Принаймні у своїй "Наталці Полтавці" Котляревський говорить про *єство української людини*, сперечаючись із "сторонніми людьми" (тут: москалями), які не годні того єства збагнути" [13, с.171].

Персонаж Івана Котляревського, услід за своїм "прототипом", проходить шлях від посадової вседозволеності, дрібношляхетської бундючності, пристрасті до багатства, марнославства і виправдання дрібних грішків "потребою часу", до відродження природної доброти. Відтак він, як Сковородин Тетервак, "птица глупа, но не злобива". З огляду на книжне мовлення, зокрема, громіздкі перелічувальні ряди, квітчасті синоніми, складі риторичні конструкції, а також чутливо-сповідальні романси, що так нагадують "пісні світські" – Тетерваковський вихований у бароковій естетичній та етичній системі. Припустимо, що саме такий українець намагається пристосуватися до нових суспільно-політичних умов, за яких його ментальна природа зазнає певної деформації, притому вступаючи у суперечність між розумом і серцем. Дошукуючись до чужих титулів у старих фоліантах, він застигає, "консервується" "серцем", бо не має можливості виявити свою чуттєву природу, не робить добра. Водночас, живучи "хоть не так, як люди, а хоть побіля людей" [5, с.223], він засвоює новочасні суспільні цінності і стереотипи. Особливо це стосується психології чиновника, котрий бажає з усього мати зиск, аби швидко, "недорогим коштом" урвати "копійку" чи самоствердитися за рахунок влади над слабшим. У 3-й яві І дії про це говорять Возний і Виборний.

"Возный. Не розказовав же пан Щипавка якої новини?

Выборный. Де то не розказував! Жалувався дуже, що всьому земству урвалася тепер нитка, що не тілько засідателям, но самому комісарові уже не те, як давно було… Така, каже, халепа, що притьмом накладно служити. Бо, каже, що перше дурницею доставалося, то тепер або випросити треба, або купити.

Возный. Ох! правда, правда; даже і в повітовому суді, і во всіх присутственних містах унініє воспослідовало; малійшая проволочка ілі прижимочка просителю, як водилося перше, почитається за уголовноє преступленіє; а взяточку, сиріч – винуждений подарочок, весьма-очень іскусно у істця ілі ответчика треба виканючити. Та що і говори́ть! Тепер і при рекрутських наборах вовся не той порядок ведеться. Трудно становиться жить на світі" [5, с.222].

Власне, такі меркантильні міркування заважають Возному правильно орієнтуватися в ситуації з Наталкою. З одного боку, він "всею душею, всею мислію і всім серцем" любить

дівчину, щиро бажає з нею одружитися, а з другого, аби переконати "доводами сильними довести її до брачного … ложа на законном основанії" [5, с.224] , просить виборного "увернутись – теє-то як його – хитро, мудро, недорогим коштом; коли що ж, то можна і брехнути для обману, приязні ради" [5, с.224]. На щире зауваження Макогоненка, що "брехати і обманьовать других – од бога гріх, а од людей сором" [5, с.224], Возний просторо відповідає, що "тепер" брешуть усі, що лож – це ментальна ознака часу, й узагальнює тезу "Всі грішні, та іще і як! І один другого так обманюють, як того треба, і як не верти, а виходить – кругова порука" [5, с.224] піснею "Всякому городу нрав і права" – перелицьованим варіантом "Пісні 10-ї" "Саду Божественних пісень".

Сковородина псалма була відома ще за життя автора: вона не тільки передавалася у списках, але й виконувалася кобзарями і лірниками. Хоч на позір твір і концентрує в собі критику суспільного буття останньої третини XVIII ст., проте більше стосується проблем духовних, головно – людських "різнопуть", безглуздості (нерозумності) мирського меркантильного існування, яке будь-якої миті може обірвати "замашная коса" "смерті страшної". Епіграфом до "Пісні 10-ї" є слова з книги Ісуса, сина Сирахового, "Блажен муж, иже в премудрости умрет и иже в разумѢ своем поучается 2 святынѣ". Це ключ до розуміння авторового задуму, те "зерно", "з якого здійснюється "проростання божественної мудрості в житті людини" [1]. Перша строфа являє собою осмислення з гораціївського ("Quot capita, tot mentes") узагальнення про мету й сенс життя, які кожен тлумачить по-своєму:

Всякому городу нрав и права.
Всяка имѣет свѣй ум голова.
Всякому сердцу своя есть любовь.
Всякому горлу свой есть вкус каков [11, с.67].

Далі концепт "безлічі смаків" "трансформується у строкату мозаїку актуальних реалій соціального життя, побутових деталей, зримих прикмет повсякденності" [2, с.185]. Бароковий мотив швидкоплинності земного життя, яке потребує здобування не матеріальних, а духовних скарбів, вивершується в ідеалі людини, "чія совѣсть, как чистый хрусталь". Оце і є по-сковородинівськи "розумне" перебування відміряного Богом земного шляху.

Іван Котляревський використовує лише перші два рядки "Пісні 10-ї", тим самим вводячи реципієнта у впізнаваний контекст відомої псалми, яка концентрує у собі моральні імперативи поета-філософа. Наступні ж слова Возного протилежні ідеї чистої совісті, чесності перед Богом і людьми, це самовиправдання (брехня – благо), яке засвідчує викривлене уявлення персонажа про те, що обман, стяжання, хабарництво та ієрархічна сваволя можновладців ("всякий з другого бере за своє") є рушіями суспільного успіху, законом функціонування суспільства:

Всяк, хто не маже, то дуже скрипить,
Хто не лукавить, то ззаду сидить;
Всякого рот дере ложка суха –
Хто ж єсть на світі, щоб був без гріха? [5, с.227].

Повчаючи Виборного, Тетерваковський "розпускає пір'я", як Тетервак, який у Григорія Сковороди говорить так: "Не вчера я рожден, да и протерся меж людьми, слава богу. Мода и свѣт есть наилучшій учитель и лучшая школа всякія школы. Правда, что было время, когда и нищих, но добродѣтельных почитали. Но нынѣ свѣт совсѣм не тот. Нынѣ, когда нищ, тогда и бѣдняк и дурак, хотя бы то был воистину израильтянин, в нем же лѣсти нѣсть [12, с.122]. Тож цінне те, що висувається на позір, нікого не цікавить твоя внутрішня – добра чи зла, чеснотна чи злочинна – сутність. "Не тот прав, кто в существѣ прав, но тот, кто вѣдь не прав по истѣ, но казаться правым умѣет и один токмо вид правоты имѣет, хитро лицемѣрствуя и шествуя стезею спасительныя оныя притчи: концы в воду. Вот нынѣшняго свѣта самая модная и спасительная премудрость! Кратко скажу: тот един есть счастлив, кто не прав вѣдь по совѣсти, но прав есть по бумажкѣ, как мудро глаголют наши юристи" [12, с.122].

"Право" Тетерваковського полягає у силі його влади, яка дається не тільки посадою і соціальним та майновим станом, а й освіченістю. Тему "письменності" у п'єсі можна трактувати кількома способами. Як може здатися на перший погляд, Іван Котляревський, подібно до "Енеїди", відтворив іронічно-поблажливе народне ставлення до високозаносних академічних знань. Так, Микола, плануючи піти до чорноморців "тетерю їсти, горілку пити, люльку курити і черкес бити", міркує: "Тілько там треба утаїти, що я письменний: у них, кажуть, із розумом не треба висовуватись…" [5, с.235]. Тут мовиться не про невігластво, а, швидше, – про тетерваківське пишання своїм суспільним статусом, зверхність над простолюдом, неприйнятну у демократичному середовищі. А "письменний" Возний смішний у громіздких і нарочитих освідченнях, у словах-паразитах, які знижують темп мовлення і підсвідомо допомагають відшукати потрібні – ще пишніші слова: "Не в состоянії поставить на вид тобі сили любові моєй. Когда би я іміл– теє-то як його – сколько язиков, сколько артикулов в Статуті ілі сколько зап'ятих в Магдебурзьком праві, то і сих не довліло би на восхваленіє ліпоти твоєй! Єй-єй, люблю тебе до безконечності" [5, с.220].

Але треба шукати глибший підтекст у такому авторському вивершенні образу. Іван Котляревський услід за Григорієм Сковородою стверджує, що коли раціональні знання, інтелект не приносять користі ближньому, то вони не є суспільною цінністю. "Письменство" – це ознака цивілізованості, прилучення особи до елітарної поведінкової моделі, перебування на певному ієрархічному щаблі. Людина системи, Возний шанує освіченість напевне, як соціальну категорію, автоматично наділяючи її носіїв особливими чеснотами. Тому й не розуміє, чому Наталка відмовила "тахтауловському дячку", писареві із Восьмачок і "підканцеляристу із суда по імені Скоробреха", адже вони – шановані в його колі люди. Натомість його повірений у сердечних справах Макогоненко чітко пояснюєте, на що у фразі "знайся кінь з конем, а віл з волом" натякала Наталка: проста людина добре усвідомлює ієрархічні станові стосунки, "письменство" – то сфера тих, хто може це собі дозволити, а дівчині "треба не письменного, а хазяїна доброго, щоб умів хліб робити і щоб жінку з матір'ю годував і зодягав" [5, с.223]. Це і думка про станову рівність, і про сім'ю як матеріальне й духовне партнерство, і здобуте власним досвідом переконання, що освіта ще нікого не зробили абсолютно моральним чи щасливим. Власне, про це згадує той же Виборний, коли аналізує, що сталося з Наталчиним батьком. Його намагання вийти зі свого суспільного стану призвело до фатальних наслідків: "…Терпило, понадіявшись на своє багатство, зачав знакомитись не з рівнею: зачав, бач, заводити бенкети з повитчиками, з канцеляристами, купцями і цехмистрами – пив, гуляв і шахрував гроші; покинув свій промисл і мало-помалу розточив своє добро, розпився, зачав гримати за Наталку на доброго Петра і вигнав його із свого дому; послі, як не стало і посліднього сього робітника, Терпило зовсім ізвівся; в бідності умер і без куска хліба оставив жінку і дочку" [5, с.225]. Власне, цей – персонаж поводився, як сковородинівський Тетервак, живучи не за природою і забуваючи своє духовне покликання.

Возний не усвідомлює цього, переступаючи через попередження "природних людей" у недоцільності, а відтак – нерозумності його "хитро облаштованого" сватання. Донедавна все виходило так, як він хотів, а з поверненням Петра непокірна Наталка відмовляється одружитися з чиновним паном. Тетерваковський гнівається і страхає нерозумних пейзанів, обіцяючи швидку і жорстку розправу. І тут Іван Котляревський застосовує типовий для сентименталістської драми поворот сюжету: Петро, щоб захистити людей, яких він любить усім *серцем*, жертвує своїм щастям і своїми грошима. Тут, за слушним зауваженням Є.Нахліка, "доброчесна чутливість Петра зворушує возного і викликає у відповідь його чутливу доброчесність. Кульмінація п'єси пропонує ще один висновок: родову сутність людини, її природну доброту можна пробудити саме через душевну розчуленість" [8, с.53]. Справді, шляхетні вчинки простих (природних) людей змушують Возного вдатися не просто до чинення "добрих діл", яких "за недосужностію по должності і за другими клопотами, доселі ні одного не зділал" [5, с.249] , а до жертовності, приклад якої дають не "письменні",

знатні особи, а відкриті серцем до Бога й краси "добродії". Він по-сковородинівськи проходить свій "трудний шлях" до добра, "пізнає себе" – свою істинну сутність і життєвий замір.

Концепт "добро" є стрижневим у п'єсі: чоловіки використовують звертання "*добродій"*, Виборний стверджує, що у Наталки – "*добре* серце", що дівчина потребує як подружжя "хазяїна *доброго*", що Петро "*добрий"*, та й сам Макогоненко схарактеризований як "чоловік *добрий*", хоч і хитрий. Микола радить закоханим молитись Богу і сподіватися від нього "всього *доброго*", а у фіналі п'єси вигукує: "От-такові-то полтавці! Коли діло піде, щоб *добро* зробити, то один перед другим хватаються" [5, с.249]. Йдеться про природну доброту людини, концентровану в її жертовних богоугодних учинках, у любові й пошані до ближнього, у співчутті і духовній підтримці. Доброта ця може бути і не розумною, як у Сковородиного Тетервака, але сердечною, тобто чуттєвою, інтуїтивною. Кожна людина від природи добра, та й "зла як такого не існує, зло є відсутність добра, хаос, що наступає внаслідок втрати внутрішньої міри, симетрії, порядку" [9, с.219]. Безпосередній вплив традиції Григорія Сковороди можна вбачати і в моралізаторській "силі" п'єси:

Нехай злії одні плачуть,
Бо недобре замишляють;
А полтавці добрі скачуть,
Не на зло другим гуляють.
Коли хочеш буть щасливим,
То на бога полагайся;
Перенось все терпеливо
І на бідних оглядайся [5, с.250].

З огляду на цитовані уривки з притчі мандрівного філософа та авторську позицію Івана Котляревського, можна стверджувати про послідовне творення ідеалізованого образу українства, який репрезентують у п'єсі "от такови-то полтавці".

Список використаних джерел

1. Архієпископ Харківський і Полтавський Ігор (Ісіченко). Сакральний простір "Саду божественних пісень" Григорія Сковороди. Лекція на форумі книговидавців (Львів, 14 вересня 2012 р.) // http://bishop.kharkov.ua/en/node/233
2. Барабаш Ю. К проблеме "концы – переходы – начала". В связи с одной сковородинской реминисценцией у И.Котляревского / Ю.Барабаш. // Вопросы литературы. 1997. – №3. – С.183-201.
3. Грушевський М. С. З історії релігійної думки на Україні / М.С. Грушевський. – Репринт. вид. - К. : Освіта, 1992. - 192 с.
4. Єфремов С. О. Історія українського письменства / С.О.Єфремов. – К.: Феміна, 1995. – 688с.
5. Котляревський І.П. Поетичні твори. Драматичні твори. Листи / І.П.Котляревський. – К.: Наукова думка, 1982. – 317 с.
6. Лімборський І. Європейське та українське Просвітництво: незавершений проект?.. / І.Лімборський. – Черкаси: ЧДТУ, 2006. – 363 с.
7. Мороз Л. Класицизм і драматургія Івана Котляревського / Л.Мороз // Рідний край. – 2003. – №2 (9). – С.93 – 98.
8. Нахлік Є. Творчість Івана Котляревського: Замовчувані інтерпретації, дискусійні проблеми, спроба нового прочитання (з погляду літературних напрямів і течій) / Є.К.Нахлік. – Львів: ОЛІР, 1994. – 67 с.
9. Попович М. Григорій Сковорода: філософія свободи / М.Попович. – К.: Майстерня Білецьких, 2008. – 256 с.

10. Сарапин В. "…По-нашому і про нас писати…": "Наталка Полтавка" як національна художня опозиція до водевілю "Казак-стихотворец" Олександра Шаховського / В.В.Сарапин // Рідний край: Альманах Полтавського державного педагогічного університету. – 2009. – №2 (21). – С.124-133.
11. Сковорода Григорій. Повне зібрання творів: У 2-х т. – К.: Наукова думка, 1973. – Т. 1. – 531 с.
12. Сковорода Григорій. Повне зібрання творів: У 2-х т. – К.: Наукова думка, 1973. – Т. 2. – 576 с..
13. Ушкалов Л. Есеї про українське бароко / Л.Ушкалов. – К.: Факт – Наш час, 2006. – 284 с.

Стаття надійшла до редакції 6 лютого 2013 року

УДК 821.161.2.091

Валентина Соболь
(Варшава)

ГРИГОРІЙ СКОВОРОДА І ЛЕСЬ КУРБАС: У ПОШУКАХ ВНУТРІШНЬОЇ ЛЮДИНИ

"Лесь Курбас заблукав – потрапив не в те століття,
не на ту вулицю; і вирішив призначити собі роль
Слуги Театру – так грають з життям
тільки ідеалісти, але – парадокс! – доба на якийсь час
прийняла ці правила гри. Ідеалістові вдалося те,
на що не спромігся прагматик" [6, с.16]

Неллі Корнієнко.

У статті аналізуються засоби та шляхи впливу Г.Сковороди на філософію театру Леся Курбаса.

Ключові слова: *Григорій Сковорода, Лесь Курбас, філософська лірика, філософське мислення, символізм, театр, експеримент.*

В статье анализируются приемы и пути влияния философии Г. Сковороды на философию театра Леся Курбаса.

Ключевые слова: *Григорий Сковорода, Лесь Курбас, философская лирика, философское мышление, символизм, театр, эксперимент.*

The article analyzes means and ways of H.Skovoroda influence on the philosophy of Les Kurbas' theatre.

Key words: *Hryhorii Skovoroda, Les Kurbas, philosophical lyrics, philosophical thinking, symbolism, the theatre, experiment.*

Простежити визначальні етапи пошуків внутрішньої людини у двох українських мислителів Григорія Сковороди й Леся Курбаса – проблема не на одну працю. Спробуємо наблизитися до неї, заглибившись у знакові твори Сковороди та філософію театру[1] Леся Курбаса.

Лесь Курбас мав спеціальні заняття не лише із санскриту, а й старослов'янської мови. Безсумнівно, хотів читати твори Сковороди в оригіналі, молитва якого (так звана "молитва Сковороди") висіла у нього над над столом. "Каліграфічний квадрат (Курбас казав – роботи Георгія Нарбута) із вишиваними закрутками... Там говорилося щось на зразок "Отче наш, іже єси на небі, ниспошли нам Сократа, щоб він навчив нас пізнати себе..."[2].

Л. Курбаса єднала дружба з П. Тичиною: "Їх об'єднувала одна любов. Обидва починали в Театрі Садовського, обидва гостро відчували подих часу; обидва походили з сімей, близьких до стану священиків. Завдяки цьому добре знали Біблію, трактуючи її в дусі Сковороди" [5, с.99]. 11 березня 1919 року саме Лесь Курбас був режисером поетичного

[1] У 2001 році Микола Лабінський упорядкував масив досі не опублікованої (за незначними винятками) теоретичної спадщини мислителя Леся Курбаса під назвою "Філософія театру". Цю книжку на 918 сторінок у 2001 подарувало світові видавництво "Основи" (назву було взято із дисертаційної праці Неллі Корнієнко [6, с. 12].

[2] Цитую за книгою Корнієнко Неллі "Лесь Курбас". Авторка посилається на документ: О. Дейч. З листа до Л.Танюка від 20 вересня 1970 р. (Архів автора).

вечора Павла Тичини (за книжкою "Соняшні кларнети"). У контексті хронології прем'єр[1] "Молодого театру" Леся Курбаса цей факт стає особливо промовистим. Як промовистим є факт, що вже пізній Тичина, який проміняв, за словами В.Стуса, флейту на дерев'яну дудку, все ж уперто прагнув повернутися до самого себе, упродовж 20 років працюючи над симфонією "Сковорода".

Так, мистецьке самовираження Леся Курбаса відбувалося, можна сміливо твердити, не без впливу Григорія Сковороди, якого уважно вивчав, та Павла Тичини, з яким приятелював. Вслухаймось у слова Курбаса: "Ви мене буквально на голову поставили вашим "Космічним оркестром" [13, с.80], - так у 1921 Курбас[2] відгукнувся про книжку Тичини "В космічному оркестрі".

Полемічність як відмінна риса української філософської лірики[3] яскраво виявляється і у творчості як Сковороди, так і Курбаса. У вірші 10 Сковороди із "Саду Божественних пісень" – через полеміку з різноманітними станами екзистенції – прокладається дорога до розуміння сродності, до себепізнання, яка в літературі українського бароко, за словами Л.Ушкалова, постає "насамперед особливим модусом "ванітативного" мотиву" [14, с.144].

Сковорода жив у добу, коли збірки з емблемами та гравюрами користувалися величезною популярністю[4], тому прагнув підсилити свої виражальні засоби за допомогою емблем, додавав до своїх рукописів ілюстрації, запозичені з емблематичних книг. Як знаємо, уже в Помпеї (її було засипано в 1 ст. н.е.) було відкрито важливі прояви співіснування слова і óбразу. На початку було слово, яке починає супроводжувати óбраз. "І перше, і друге мало бути знаком, бо така була функція і слова, і образу в емблематиці" [19, с.8]. Ініціатором, а також кодифікатором емблематики вважають італійського юриста, логіка та поета Андреаса Альчіатуаса (Andrea Alciati, 1492-1550, бо частіше вживаною є латинська форма імені та прізвища - Andreas Alciatus). Саме 1531 рік, коли в Авґсбурзі побачило світ перше видання його книжки "Viri clarissimi D.Andreae Alciati…Emblematum liber", можна умовно окреслити як дату народження новочасної емблематики. Польська барокова емблематика особливо завдячує нідерландській емблематиці.

Назвімо тут не тільки "Pia desideria emblematis elegii et affectibus SS. Patron illustrata. Authore Hermanno Hugone Societatis Jesu"[5] єзуїта Германа Гуго, а й раніші за часом збірки емблем. Це "Hieroglifiki" М.Рея [19, с.88-89], "Hieroglifiki" Гораполлона (Horapolla), любовні емблеми нідерландського поета Якуба Катса (Jakub Cats) - у збірнику "Silenus Alcibiades sive Proteus"(1618), який було доповнено додатком "Emblemata ante quidem Amatoria, nunc vero in Moralis Doctrinae sensum magis serium translate".

Лесь Курбас також творив у часи, коли на межі століть і на початку ХХ-го зростає цікавість до символіки слова, образу, жесту. Можна сказати, що ілюстрації, живі метафори й алегорії він творив на сцені, але також власноруч ілюстрував свою розвідку "Про закони просторовості у побудові мізансцени" [10, с.145-151]. Поза увагою Сковороди й Курбаса не могла залишитись найґрунтовніша з-поміж названих вище робіт, а саме та, якій судилося виконати роль своєрідного каталогу персоніфікацій. Це "Іконологія" Цезаре Ріпи, яка

[1] Тут апелюю до хронології, наведеної Михайлом Москаленком у статті "Трагедія Леся Курбаса" [10, с. 83].

[2] Навряд чи потрібний коментар до на 14 років пізнішого висловлювання Леся Курбаса від 22.09.1933 р. "Напередодні прем'єри "Маклени Граси": "Не перед Тичиною, а перед історією я відповідаю за свої вчинки" [10, с. 813]; [4, с.188].

[3] Детальніше про джерела української філософської лірики дивись: Соловей Елеонора. Українська філософська лірика.- К.: "Юніверс", 1999.- С.68-90.

[4] Януш Пельц посилається на працю Д. Чижевськго про Г. Сковороду (Філософія Г.С.Сковроди. – Варшава 1934, с.40-43, 46-47), бо саме в ній заходить підтвердження факту, що видана у Франкфурті в 1657 році праця *(Pia desideria emblematis elegii et affectibus SS. Patron illustrata. Authore Hermanno Hugone Societatis Jesu*) єзуїта Германа Гуго була знана в Україні [20, с. 165].

[5] Збірник "Pia desideria" було перекладено різними мовами, в тому числі створена й польська версія авторства Олександра Теодора Лацького в 1673 році [20, с. 165].

спершу, в 1593 році[1], постала у вигляді опису візерунків понять, а в 1603 побачила світ у Римі уже разом із відповідними до описів зображеннями. Ілюстрації "Іконології"[2] Ц.Ріпи[3] з її антропоморфічними візерунками концептуальних понять дивовижним чином корелюють із творами Сковороди, як і пізніше із пошуками Леся Курбаса. Так, в іконограмі "Фортуна"[4] можемо побачити персоніфіковані постаті, які є і в пісні 10 "Всякому городу нрав і права" Сковороди. Максима про те, що кожен є ковалем своєї долі, у філософських трактатах Г. Сковороди розгортається в оригінальне вчення про споріднену працю, споріднене буття. А в трактаті "Алфавіт" думки про спорідненість вивершуються бароковим зображенням фонтана[5]. До оригінального винаходу, який знаходиться у руслі європейських традицій, вдається і Лесь Курбас у виставі "Гайдамаки" ("трагедії, що ошукала жовтневу революцію", як влучно визначила Неллі Корнієнко[6]). У постановці Курбаса у цій виставі Польща була представлена в іпостасі розкішної та вродливої жінки, яка з батогом в руках виїздила на сцену в кареті, запряженій кріпаками.

У розвідці "Незалежна студія при "Молодому театрі" у Києві" автор ось як розмірковує над проблемою виховання типу нового актора: "Матеріалом творчості ми берем своє тіло. Звідси всю увагу ми покладемо на його розвиток і на вміння ним володіти. Надати йому прекрасні контури і лінії, вистудіювати кожен мускул і нерв, навчитись володіти ним до повної досконалості; знайти всі можливості поз і рухів, *примусить своє тіло говорити більш виразно і зрозуміло, ніж людське слово, показати через тіло все божеське і все сатанинське, що тільки є в природі,* – такі поставимо ми вимоги до техніки актора. Через те міміці, пластиці, танкý і студіюванню рухів ми надаємо в своїй студії, як предметам, першорядне значення. Паралельно з тим музика, як почуття ритму, від котрого залежить нерозривно те чи інше значення руху тіла, буде нами студіюватися з особливою уважністю"

---

[1] Важливо наголосити, що сам Ріпа трактував свою книжку як підручник для поетів, різного рівня та спеціалізації митців і ремісників, на що вказує повна назва праці, в якій є пряма вказівка на тих, кому адресована книжка. У Польщі підручник Ріпи був широко знаний, обширний фрагмент польською мовою переклав Бенедикт Хмельовський, де є цінні уваги перекладача про ієрогліфіки, емблеми та символи, в яких він спирається на Ріпу та інші знані авторитети. Упродовж XVII-XVIII століть поставали нові змодифіковані видання книжки Ріпи різними мовами [15, с. 818-876].Як підкреслює В. Татаркевич, збірники емблем та символів мали стільки систематичності, регулярності, компетентності, скільки звикла давати наука [24, с. 262-263]. "Люди бароко в ієрогліфіці охочіше шукали таємничих знаків, аніж простих символів, дошукуючись у них таємничого, часто містичного, змісту" [19, с. 53].

[2] Про іконологію як теоретичну проблему висловлювалися такі дослідники, як Лех Калиновський, Мечислав Порембський, Ян Білостоцький та ін. Частими є посилання на працю Яна Білостоцького [15]. Януш Пельц пише про іконологію як про молодшу сестру ренесансової емблематики ("...w łonie renesansowej emblematyki kształtowały się zalążki jej młodszej siostry ikonologii") [19, с. 47].

[3] Варто пам'ятати, наголошує Януш Пельц, що властиво Ріпа зібрав та уклав у систематичний каталог те, що було досить розповсюджене в літературі та мистецтві. Наступні видання книжки Ріпи збагачували каталог візерунками понять. У ході характеризації візерунків, персоніфікації понять Ріпа послуговувся ієрогліфічно-емблематичною символікою, наприклад, Вірність тримає в руках ключ як знак того, що дотримає секрету, біля ніг має пса, символ вірності...Все це переконує нас, що самостійність іконології, її відокремлення від емблематики та ієрогліфіки не мали характеру абсолютного розподілу. Іконологічні персоніфікації понять властиво не могли екзистувати без відсилань до емблематичних символів. Автор наголошує на спорідненості світу емблематичної, ієрогліфічної, іконологічної символіки, які спільно становили "світ барокової єдності слова-ідеї-мислі та образу" [19, с. 48].

[4] Фортуну зображено в образі дівчини із зав'язаними очима (це має означати, що вона не фаворизує обраних, а всіх однаково любить і ненавидить). Вона струшує із дерева різноманітні, які вживаються у професіях, предмети (книжка, корона, берло, ліра, чаша, капелюшок та ін). Люди, які знаходяться під деревом, засвідчують справедливість давньолатинської максими Fortunae suae quisque faber (Кожен є ковалем своєї долі) [22, с. 34].

[5] "Бог богатому подобен фонтану, наполняющему различные сосуды по их вмѣстимости. Над фонтаном надпись сія: "Неравное всѣ равенство". Льются из разных трубок разные токи в разные сосуды, вкруг фонтана стоящіе. Меншій сосуд менѣе имѣет, но в том равен есть большему, что равно есть полный" (Сковорода Г. Алфавит.- С.434-435).

[6] "Вистава являла собою низку розгорнутих у просторі й часі алегорій", - справедливо зазначає Неллі Корнієнко [6, с. 91].

[7, с.45] (шрифтівка моя - В.С.). Хіба не проступає словесна необарокова максима у режисерських вимогах Курбаса до актора щодо "злиття воєдино музики слова, ритмізованої пластики і жесту", як про це знаходимо у спогадах Ю.Бобошка [2, с.43]?

Найбільш яскравим у плані пошуків видається період дорадянського національно-демократичного "Молодого театру"[1], яким він був до 1920 (у 1920 на зміну йому прийшов з усіх поглядів радянський театр "Кийдрамте", а з весни 1922- "Березіль"). У першу чергу – це близько 20 написаних Курбасом у 1917-1919 роках праць (він називав їх лекціями) з філософії театру, а також його "Режисерський щоденник" (перший запис: Київ, 18 травня 1920, а останній: Харків, 6 лютого 1927) та окремі розвідки 1925-26 років.

Власне, у цей час, від 24 вересня 1917, була поставлена не тільки Винниченківська "Чорна Пантера і Білий Ведмідь", а також низка творів світового рівня: у перекладі і режисурі Леся Курбаса "Молодість" М.Гальбе (15 жовтня 1917), а в перекладі Івана Франка "Едіп-цар" Софокла (16 листопада 1918). Співіснування в "Молодому театрі" творів абсолютно відмінних культурних епох виразилося, за спостереженням Н.Корнієнко, у співдії різних сценічних стилів, ширше – різних художніх напрямків: символізм, необароко, неоромантизм, імпресіонізм, експресіонізм, футуризм... Першою реформаторською виставою став "Едіп-цар" Софокла (16 листопада 1918). Саме тут уперше в історії українського театру був задіяний і вийшов на сцену античний хор, до того ж Курбас уводить ту ж саму кількість хористів (12-14), що й в давньогрецькому театрі. Хор озвучував найважливіші філософські перипетії твору. І хоча науковці справедливо пишуть, що півторарічне творче існування "Молодого театру" можна сприймати "під знаком всесильного і нищівного фатуму", але це був час, коли Курбас найбільше був самим собою, був отією сковородинівською "внутрішньою" людиною в реалізації споріднених засад, у поривному прагненні "в межах порівняно малого часового інтервалу "переграти" хоча б основні віхи і явища європейської театральної історії". Саме в цей період Курбас стає на шлях умовного театру, із його філософічним протиставленням життєподібним театральним прийомам. У розвідці Леся Курбаса "Молодий театр (генеза-завдання-шляхи)" від 23 вересня 1917 року виразно відчувається реакція на тезу М.Хвильового "Орієнтуймось на психологічну Європу":

"...В літературі нашій, що досі найбільш ярко відбивала громадянські настрої, ми бачимо після довгої епохи українофільства, романтичного козаколюбства і етнографізму, після "модернізму" на чисто російських зразках – зворот великий, єдино правильний, єдино глибокий.

Се зворот прямо до Європи і прямо *до себе*. Без посередників і без авторитетних зразків" [10, с.14] (курсив Леся Курбаса.- В.С.).

Курбасові, як наголошує Н.Корнієнко, вдалося увібрати стародавній досвід "карнавальної площі та досвід інтелектуальної метаморфози та метаморфози сприйняття", актори його театру "займалися вивченням психології та психіатрії, а також методу Далькроза та Дельсарта, тибетських методик, мистецтва Балі та сценічної діяльності Сходу...". Але при цьому "Людина, що сама себе створює, яка трансформує свій внутрішній світ – "внутрішня людина" в собі (за Сковородою) цікавила Курбаса найбільше" [6, с.124]. Дорога до правдивої, "внутрішньої" людини є украй складною. Г. Сковорода освітив її геніальним відкриттям, що в самій собі людина має шукати і віднайти "сродний" їй єству статус буття у світі. Лесь Курбас на дорозі віднайдення в людині Людини сподівався на правдивого митця, як то бачимо в щоденниковому записі від 14 травня 1921 року: "митець той, що у відчуванні творчому сильніший від існуючих категорій".

Ані для Сковороди, ані для Курбаса мистецькі прийоми не були самоціллю. Як занотував режисер у щоденниковому записі від 10 вересня 1922 року, "магія мистецьких

[1] Про "Молодий театр" справді написано чимало – не тільки його творцями (В.Василько, С. Бондарчук, Г.Юра, П.Самійленко, І.Стешенко, С.Мануйлович, П.Нятко, Л.Болобан, В.Чистякова), а й нашими сучасниками. Тут відзначимо розвідки таких науковців, як Н.Кузякіна, Н.Корнієнко, Н.Чечель, Ю.Бобошко, М.Лабінський, В.Гаккебуш, М.Москаленко.

прийомів – тільки засіб, тільки перша частина, а не мета" [10, с.59]. Основне ж – правдива глибина і непогодження із тим, що він сам передбачив і записав у щоденнику ("Людство, як стара паня, молодиться в пропагаторах наївного і безпосереднього мистецтва" або ж : "Мистецтво пролетарське буде мистецтвом нації, яка вся пройшла 7-класну школу"). Курбас так само передбачив, що можна і варто зробити, аби так не сталося. "Мистецтво – це та площа, на котрій вершиться об'єднання всіх нас: говорять до себе людські глибини**,** дійсне наше "я", безвипадковість і різнорідність індивідуальностей життьових" (шрифтівка моя. - В.С.). Або ж 20 серпня 1922 р. (в с.Насташці Білоцерківського повіту) Курбас записує так: "Мистецтво – це: засобами розміру, ритму і т.д. добиватися у іншого активності в напрямку інтуїтивного схоплення і пережиття речі, вираженої в символі, якою вона є в суті - в космічному, якою вона в нас" [10, с.56-59]. Режисерський щоденник Курбаса бачиться тим феноменом, який відкриває нам його суголосне до Сковородинівського мислення: "Я навчаюся з цієї історії, що людське серце[1] не може бути без вправи і що коли від нього віддаляється священна думка, поняття істини, дух розуму, то воно відразу впадає у підлі заняття, не гідні його високого роду, й шанує, величає, обожнює мерзенне, нікчемне, суєтне", – так учень Сковороди Михайло Ковалинський передав слова Учителя у "Житії Григорія Сковороди". Лесь Курбас у розвідці "Незалежна студія при "Молодому театрі" у Києві" від 17 січня 1920 пише так: "Там, де кінчається студіювання, кінчається творчість і поступ" [10, с.44]. А в щоденниковому записі від 10 липня 1920 року читаємо: "Мистецтво, особливо театр, мусить повернутися до своєї первоформи – релігійного акту. Воно все-таки по суті – акт релігійний. Пор.Штайнер – поняття мистецтва як люциферичного начала. Пор. Ед.Шюре. Воно- могутній засіб перетворення грубого в тонке, підняття в вищі сфери, перетворення матерії. Тоді справді театр – храм, і повинен бути чистим і тихим, хоч усякі будуть молитви в ньому" [10, с.51]. "Думаю- всі класичні твори не механізми, а організми. Різниця в живлящій струї, в біологічному (теж організмі). Це натхнення, що просвічує крізь твір" [10, с.59]. Вслухаймося і вдумаймося в наведені вище рядки Курбаса (запис у щоденнику від 10 вересня 1922), які відсилають нас до теодицеї[2] Сковороди. Ришард Лужний, найбільш глибокий польський дослідник творчості філософа, доводить, що Сковорода "практикував проблеми натуральної теології (теодицеї) та філософської антропології (психології), а також (посеред справ, якими займається практична філософія) досліджував явища, якими сьогодні цікавиться так звана філософія релігії" [21, с.100]. Учений доводить, що власне дуалістична постава та пантеїстичні нахили спонукали Сковороду до сформулювання ще однієї правди в царині гносеології: теорії про існування в реальності трьох окремих сфер, "трьох світів". І то була надзвичайно оригінальна концепція, власне "сковородинівська", бо поруч із нескінченним всесвітом, макрокосмом і світом мінімальним, індивідуальним, мікрокосмосом, яким є кожна людина, Сковорода виокремлює особливий, незалежний від них символічний світ, тобто реальність Біблії" [23, с.101-102]. Лесь Курбас був захоплений як вченням Григорія Сковороди, так і Рудольфа Штайнера, який вважав, що людина є мікрокосм, який несе на собі всі таїни макрокосму. Курбаса, як довела Неллі Корнієнко [6, с.19], приваблювала ідея Штайнера – ідея повернення до колискових форм театру. Сковороду недарма вважають предтечею українського

[1] Порівняймо ілюстрації: рисуночне письмо Семеона Полоцького та образ Цноти у Ц.Ріпи (Цнота- чарівна панна з крилами, в правій руці тримає спис, у лівій - лавровий вінець, на грудях має сонце. Як із небес сонце освітлює землю, так цнота із серця дає енергію та бадьорість нашому тілу. Сонце на грудях, згідно із концепцією греків, є малим світом, який цтота освітлює та обігріває. Лавровий вінець означає: як лавр є завжди зеленим і його ніколи не вражає грім, так і цнота завжди повна сили і не кориться жодному супротивникові. Спис у руках є знаком вищості [22, с. 235].

[2]Поняття увів Г.-В. Ляйбніц у 1710 р. Згідно із його концепцією, Бог є відповідальним Творцем, він не бажає зла. Щоправда, допускає його, якщо це стає необхідною умовою якості світу як найліпшого із можливих, а також для того, щоб могло існувати ще більше добро. Моральне зло не може бути усправедливлене, натомість метафізичне та фізичне зло інколи стають допоміжним добром". Оскарження Бога, за Ляйбніцом, є наслідком незнання ланки наступностей у цілісності світу [15, с. 240]; [17, с. 172-176]; [23, с. 98].

символізму[1], і така захопленість постаттю Сковороди вірогідно вплинула і на Максима Рильського, і на Павла Тичину, і на Леся Курбаса.

На окрему студію заслуговують і розмисли Курбаса про символізм. За його словами, його майже "не було в акторському мистецтві, бо ані провінціального завивання, ані мейєрхольдівського холодного чеканення не можна признати *акторською* формою символізму" [10, с.25] (курсив автора.- В.С.). Дивовижна чуйність Курбаса на вишукані форми умовності виразно проступає в тому, як він говорить про перетворення у Тичини: "Тінь там тоне, тінь там десь..." Чуєте, яке перетворення у Тичини? Поезія, музика, живопис.Ось де безгрішне поєднання змісту з формою. Відчуваєте? "Тінь там тоне, тінь там десь..." [8, с.156]

Лесь Курбас у дивом уцілілому листі до групи "Молодого театру" від лютого 1919 висуває до актора вимогу "наблизити той час, коли його індивідуальність зможе вільно проявити себе без чужої помочі, коли він зуміє втілити те, що почуває, настільки можливо без решти, і поспорити з автором і з режисером, во ім'я своєї індивідуальності. І тоді тільки спектакль може бути захоплюючим видовищем змагання індивідуальностей, а не картиною безвольної підлеглості режисера авторові, актора режисерові...". Звернімо увагу, що лист підписано так: "Ваш і свій Лесь Курбас" (шрифтівка наша.-В.С.). А завершується він імперативом: "Жоден день хай не проходить без того, щоб кожен з вас не зробив кроку вперед. Хай це буде нашим гаслом". До умовності Курбас вдається і тоді, коли 7 жовтня 1918 адресує уявній приятельці Ліллі "Театральний лист". Протест проти сценічно-побутової імітації життєвої реальності у Курбаса - як поборника театру європейського мистецького авангарду - відчеканився в афористичний імператив: реалізм для нього, навіть не доведений до кінця, - це "найбільша протимистецька поява наших днів, всевладно запанував у театрі і паралізує всякий його творчий відрух". Реалізм захоплює "душевно кирпатих міщан" [10, с.24].

У розвідці "Актор у нашій системі і праця над роллю", датованій 30.08.1925, Курбас розмірковує над природою символу: "Для нас символ називається, за традицією, "перетворенням". Символ – це мистецтво "[2].

Заризикуємо висловити гіпотезу, що й душевно-творча криза переживається Лесем Курбасом десь подібно так, як свого часу Сковородою. Філософ знаходив розраду на лоні природи. Щоденник Курбаса писався не тільки в місті, і саме наодинці з природою народилися блискучі прозріння, як про те свідчить щоденниковий запис від 20 серпня 1922 року у селі Насташці Білоцерківського повіту: "Мистецтво – це: засобами розміру, ритму і т.д. добиватися у іншого активності в напрямку інтуїтивного схоплення і пережиття речі, вираженої в символі, якою вона є в суті – в космічному, якою вона в нас".

Промовистішим за сотні сторінок є короткий запис Курбаса від 7 квітня 1923 року: "Моє майбутнє мусить пройти в бібліотеці філософсько-релігійній, у перекладах, в писанні, може, п'єс, статей. Може, у видавництві. Може, у педагогіці. Навіщо?

Сил немає більше боротися. І це навіщо?.." [10, с.59-60].

---

[1] Чи не першими про це висловилися видавці та автор в журналі "Українська хата", на сторінках якого свого часу дебютував М.Рильський. Він узяв до свого вірша за епіграф слова "сладок свет", які перегукуються з виразом "сладкій свѣт" Г. Сковороди.

[2] Курбас Лесь. Актор у нашій системі і праця над роллю [10, с. 77]. "Щоб не було неясностей, знаходимо свій термін. Треба винайти цей символ, досягти певного зосередження, навіть у цьому стані тривання в ритмі, зосередженості, якнайбільш економними, найбільш переконуючими засобами дати певну реальність, а яка вона там буде - це неважливо, чи людина, чи кіт, чи певний план, певний стан у бутті. Винаходити ці символи треба в нашому акторському матеріалі, що ним є ми самі, наше тіло, наш голос і все, що з ним пов'язане, і матеріалі театру – це значить: реквізит, костюм, грим – для передачі зображеної реальності (шрифтівка наша.-В.С.)

Усяка доба театру ввійде в цю дефініцію, тільки що акцент, який робиться на символі, визначає певний стиль". Ці символи є в кожній епосі, тільки вони не хочуть бути, не хочуть називатися символами"(Курбас Лесь. Актор у нашій системі і праця над роллю [10, с. 78].

Самому собі Курбас намагається накреслити шлях, як вийти із кризи: про це свідчить хоча би запис від 30 червня 1926 року: "Треба тільки уперто культивувати в свідомості певний імператив, зосередити на певний фокус усі свої сили і поступки: найнеможливіше буде осягнене. Тому, що мисль – сила найбільша в світі".

Розвідкою від 17.01.1926 "Про виховання самостійно мислячого, творчо активного режисера" (С.89-98) Курбас відкриває серію доповідей, якою прагне "до певної міри вичерпати в загальних зарисах матерію науки про режисуру, її зв'язки з усіма тими ділянками, які її стосуються; серію доповідей, які, у сполученні з певними практичними вправами, могли б вам дати такий потрібний мінімум, який би дав право вимагати від вас уміння самостійно розв'язувати поставлені завдання в театральній роботі". Водночас він сам вочевидь усвідомлює, переконавшись на власному досвіді, що "ніякий митець, якщо він не глибока людина, не справжня людина, не характер – нічого путнього, глибокого дати не може, отож і не може глибоко впливати на своїх співгромадян" [10, с.85-92]. Із гіркотою, але й високою мужністю в цей час Курбас констатує, що хоча "театр "Березіль" – кращий із театрів на Україні..... але все-таки відчувається, що у наших акторів нема того шукання, довбання, удосконалювання себе, праці над собою. Актор повинен рости від спектаклю до спектаклю" [10, с.163].

Афористичність мислення Сковороди і Курбаса увиразнює етапні моменти їх філософських розмислів, творчих зламів. За Сковородою, "святість життя – тільки у справах". Для Курбаса святою справою його життя став театр. Театр - це таке мистецтво, в якому провідним моментом як засобом є зображення (підкреслюю: як засобом) еволюції в конфлікті наявних енергій, персоніфікованих чи прив'язаних до певних феноменів"[1]; "Театр переживання- це завжди театр аматорський. "...Ознака, що відрізняє позитивність від занепадництва, ознака справжньої істини чи всякого руху, який з нею пов'язаний, зводиться до максими, висловленої ідеалістом Емерсоном, яка звучить так: найбільше добро – це є концентрація, найбільше зло - це є розпорошеність"; "...всяка концентрація – це є саме утвердження принципу життя, утвердження життя, як основи всякої найдоцільнішої еволюції" [10, с.92]. Врешті, яким багатозначним є останній запис "Режисерського щоденника" від 6 лютого 1927 року: "Як мисль, сказано гарно: "Виростити нове мистецтво на гіллі тисячолітньої культури і на гнилих листках опадаючої сучасності" [10, с.65].

Лесь Курбас, як і Григорій Сковорода, презентує виняткове явище у вимірі усього не лише слов'янського, а й світового[2] культурного простору. Р.Лужний вважав, що саме нині, як ніколи раніше, філософські та поетичні твори Сковороди дозволяють нам відчитати те, що становить їхню істоту [23, с.102], його концепцію Бога і людини, міцно закорінену в сакральній реальності Біблії. Перший закінчений твір Сковороди – "Наркіс, узнай себе", останній – "Асхань, про пізнання себе". І в назві, і в змісті – дивовижна послідовність у торуванні найважчої дороги – дороги самопізнання. У Курбаса бачимо подібну послідовність, починаючи від його перших, обнадійливо-оптимістичних, розвідок, і до останніх із доступних нам нині, позначених трагізмом відчаєних пошуків виходу з глухого кута.

Рух до Г. Сковороди – вічний. І ніколи не є випадковим сплеск зацікавленості його філософією, про що свідчить, наприклад, вистава Володимира Кучинського "Благодарний

[1] Курбас Лесь. Суспільне призначення мистецького твору і етапи розвитку сучасних театрів. "Молодий театр" [10, с. 129].

[2] До 100-річчя (у 1987) Леся Курбаса, відзначеного у календарі пам'ятних дат ЮНЕСКО, Неллі Корнієнко написала статтю для "Кур'єра ЮНЕСКО". Вона більш ніж 30 мовами побачила світ у 160 країнах світу. У 1989 саме Н.Корнієнко створила Міжнародний центр Леся Курбаса. І тільки в грудні 1994 постановою Кабінету Міністрів України в Україні також було створено подібний державний центр. "Однією з ланок цього дослідницького і театрально-експериментального Центру є підрозділ фундаментальної теорії, який має працювати з новітніми методологіями на перетині театрознавства, семіотики, культурології, соціальної психології і соціології художньої культури, синергетики" [6, с. 12-13].

Ородій"[1] (робота Львівського молодіжного театру у 1992-1993 рр.[2]). У поезії симптоматичним бачимо "Подражаніє Григорію Сковороді" Віктора Недоступа[3]. Сам час усе розставить на відповідні місця (тут правомірною погодитися з гіпотезою Неллі Корнієнко, що в історії залишиться лише те, що "охудожнено") [7, с.151].

Іван Франко [18, с.724-725], а згодом Богдан Лепкий [19, с.185-186] акцентували на тому, що Григорій Сковорода зробив надзвичайно багато для відродження вищих українських верств, тому що вирвав їх з летаргічного сну, в якому вони пребували, втративши незалежність, а з нею і всі високі помисли. Сковорода будив совість, шляхетність і творчий неспокій, прагнув усвідомлення, пізнання себе, Бога і світу, бо ж це, на його думку, одне і те ж. Так само винятковою в цьому сенсі є і творча спадщина Курбаса. Можна говорити про змістову, інтонаційну, понадчасову зрідненість філософських міркувань Леся Курбаса з філософською думкою мислителя XVIII століття – "філософа себепізнання".

Список використаних джерел

1. Аверинцев С.Софія-Логос.- К.: Дух і Література, 1999. – 875 с.
2. Бобошко Ю. М. Лесь Курбас.– К.: Мистецтво, 1969. - 359 с.
3. Бобошко Ю. Режисер Лесь Курбас.- К.: Мистецтво, 1987. - 197 с.
4. Гірняк Йосип. Спомини.- Нью-Йорк: Сучасність, 1982.- 485 с.
5. Дейч О. Людина, яка була театром // Жовтень.- 1982.- №6.- С.93-101.
6. Корнієнко Неллі. Лесь Курбас.– К.: Либідь, 2007. – 328 с.
7. Корнієнко Неллі. Український театр у переддень третього тисячоліття… - К.: Факт, 2000. – 160 с.
8. Курбас Лесь. Спогади сучасників. – К.: Мистецтво, 1969. – 359 с.
9. Курбас Лесь. Спогади. Листи-щоденники. – К.: Мистецтво, 1969. – 359 с.
10. Курбас Лесь. Філософія театру.-К.: Основи, 2001. – 917 с.
11. Соловей Е. Поезія пізнання (Філософська лірика в сучасній літературі). - К.: Дніпро, 1991. – 271 с.
12. Соловей Е. Українська філософська лірика.- К.: Юніверс, 1999.- 367 с.
13. Тичина П. Чорнобрович// Прапор.-1970.- №1.- С.80.
14. Ушкалов Леонід. Українське барокове богомислення. Сім етюдів про Григорія Сковороду.- Харків: Акта, 2001.- С.144.
15. Białostocki Jan. Studia z historii sztuki. – Warszawa, 1971. – 467 s.
16. Chmielowski Benedykt. Nowe Ateny albo Akademia wszelkiej sciencyi pełna, na różne tytuły iak na classes podzielona, mądrym dla memoryału, idiotom dla nauki, politykom dla praktyki, melancholikom dla rozrywki erygowana alias…. (wybór i opracowanie tekstu Maria i Jan

[1] Неллі Корнієнко важає, що у виставі-ескізі "Благодарний Ородій" "...тінню витають всі головні максими" Сковороди, а "словопластика вистави Кучинського, її внутрішні ритуали (пророщення зерна; включення глядача до естетичної акції; пропонування розділити спільний хліб чи яблуко тощо), естетика, розімкнута в етику сковородинського космосу; нарешті, ідея відповідальності за власний внутрішній світ, за цілісність реєструє у формах імпровізаційного, підкреслено ігрового театрального письма ідентифікацію з праосновами національної етики. Закорінення в минуле, де людина за всіх її контрастів (тексти епохи бароко наголошують особливо цю якість), несла в собі парадоксальні коди цілісності, знімає намули "ідеологій " і виробляє нову естетичну мову національної ідентичності" [7, с. 38-39].

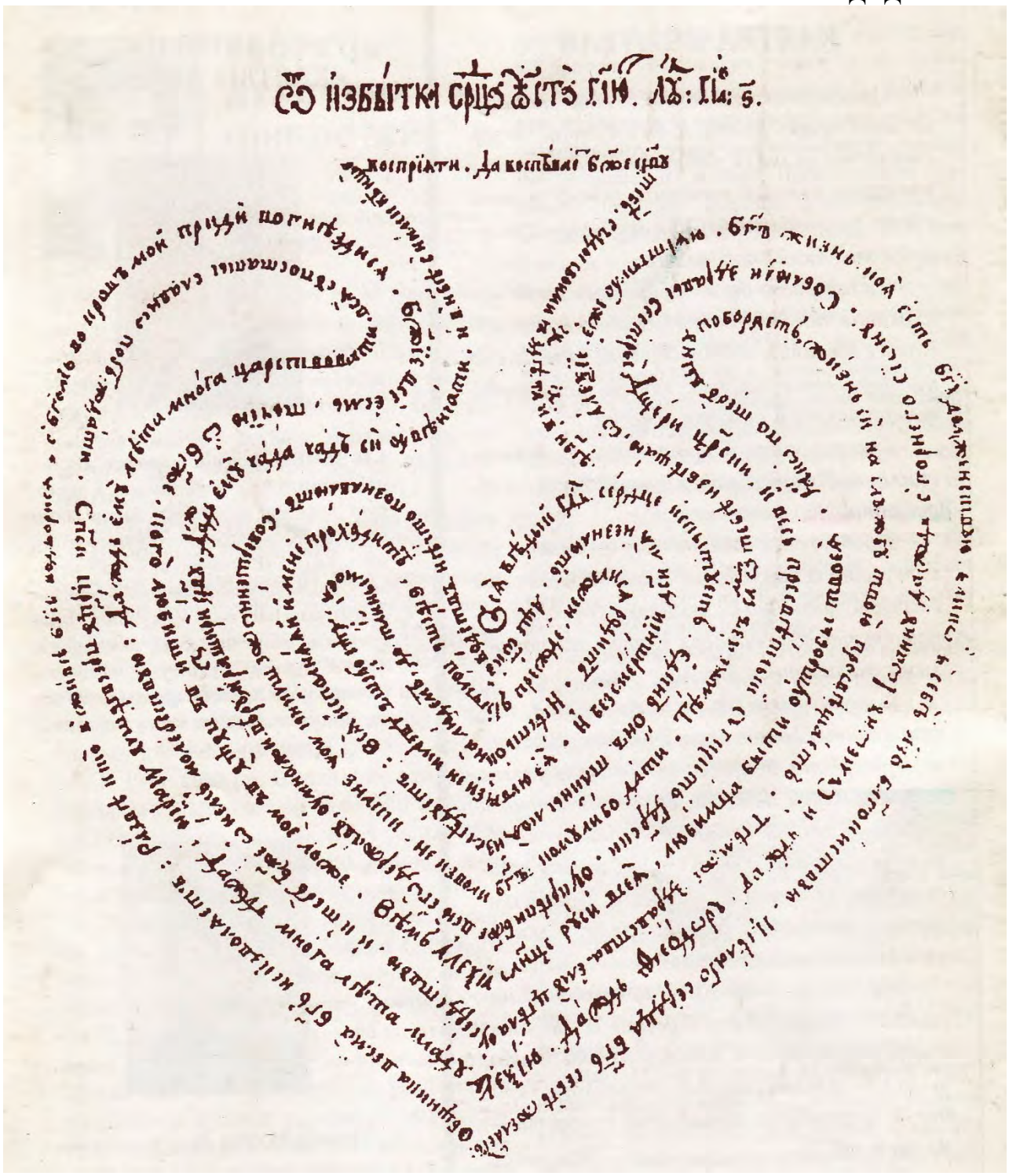
[2] У виставах Кучинського найпоширеніша символіка білого кольору, з доппомогою якого передається окреслений Магдаленою Ласло-Куцюк апофеоз світла у Сковороди, який визначається "саме настійливим дошукуванням начала. Саме своєрідною винагородою для цього пошуку виникає його грандіозна візія світла, про яку український філософ розповів у розділі "Обновленіе мыра" з його трактату "Брань архистратига Михаила со Сатаною о сем: легко быть благим" (Ласло-Куцюк Магдалена. Апофеоз світла у творчості Григорія Сковороди //Слово і час.- 1990.-№3.- С.57).

[3] Недоступ В. Подражаніє Григорію Сковороді //Зустрічі.- 1994.-№8. Слушними видаються спостереження Неллі Корнієнко про настання ери необароко, де еклектика є "***недоздійсненністю синтезу***" [7, с. 151].

Józef Lipscy. Przedm. Jan Józef Lipski. Projekt graf. i ilustr. Szymon Kobyliński).- Kraków: wydawnictwo Literackie, 1966. - 568 s.
17. Encyklopedia PWN "Religia". - Red. Naukowa Tadeusz Gadacz, Bogusław Minerski. – Warszawa, 2003.- Tom 9. – 520 s.
18. Franko Iwan. Charakterystyka literatury ruskiej XVI – XVIII wieky // Kwartalnik Historyczny. – 1892. – Z.4. – S.693 – 727.
19. Łepkyj Bohdan. Ukraina. Zarys literatury. Podręcznik informacyjny. - Warszawa – Kraków, 1930. – 272 s.
20. Pelc Janusz. Obraz-słowo- znak. – Wrocław, 1973.- 279 s.
21. Pelc Janusz. Słowo i obraz na pograniczu literatury i sztuk plastycznych. – Krakow: Wydawnictwo Universitas, 2002. – 413 s.
22. Ripa Cezare. Ikonologia. – Kraków, 2011. – 504 s.
23. Studia slavica: In honorem viri doctrissimi Olexa Horbatsch. Teil 2. – München, 1983. - 221 s.
24. Tatarkiewicz Władisław. Historia estetyki. – Б.м. PWN., 2009. - Tom 3. – 441 s.

Стаття надішша до редакції 23 січня 2013 року

ДОДАТОК №1



Симеон Полоцький "От избытка сердца уста глаголят" (середина 17 століття, малюнкове письмо)

ДОДАТОК №2

ФОРТУНА

Фортуну зображено в образі дівчини із зав'язаними очима (це має означати, що вона не фаворизує обраних, а всіх однаково любить і ненавидить). Вона струшує із дерева різноманітні, які вживаються у різних професіях, предмети (книжка, корона, берло, ліра, чаша, капелюшок та ін). Люди, які знаходяться під деревом, засвідчують справедливість давньолатинської максими Fortunae suae quisque faber (Кожен є ковалем своєї долі)

ДОДАТОК №3

ЦНОТА. Порівняймо ілюстрації: малюнкове письмо Симеона Полоцького та образ Цноти у Ц.Ріпи (Цнота- чарівна панна з крилами, в правій руці тримає спис, у лівій - лавровий вінець, на грудях має сонце. Як із небес сонце освітлює землю, так цнота із серця дає енергію та бадьорість нашому тілу. Сонце на грудях є малим світом, який цтота освітлює та обігріває. Лавровий вінець означає: як лавр є завжди зелений і його ніколи не вражає грім, так і цнота завжди повна сили і не кориться жодному противникові. Спис у руках є знаком вищості.

УДК 821.161.2 (092)

Віра Сулима
(Київ)

ДО ПИТАННЯ ПРО ЖАНР ТВОРУ ГРИГОРІЯ СКОВОРОДИ "СVМФОНІА, НАРЕЧЕННАЯ КНИГА АСХАНЬ О ПОЗНАНЇИ САМАГО СЕБЕ"

У статті жанр твору Григорія Сковороди "СVМФОНІА, нареченная Книга Асхань…" характеризується як філософський діалог, що має ознаки позахрамової літургії та Біблійної симфонії (конкордації). Симфонізм визначається як один із найважливіших чинників філософсько-богословського мислення Сковороди.

Ключові слова: *жанр, діалог, літургія, симфонізм.*

В статье жанр произведения Григория Сковороды "СVМФОНІА, нареченная Книга Асхань…" характеризуется как философский диалог, имеющий черты внехрамовой литургии и Библейской симфонии (конкорданции). Симфонизм определяется как один из важнейших факторов философско-богословского мышления Сковороды.

Ключевые слова: *жанр, диалог, литургия, симфонизм.*

The article genre works of Gregory Skovoroda "СVМФОНІА, нареченная Книга Асхань…" is characterized as a philosophical dialogue that has signs as outside the church liturgy and biblical symphony (concordance). Symphony is defined as one of the most important factors of philosophical and theological thinking of Gregory Skovoroda.

Key words: *genre, dialogue, liturgy, symphony.*

Григорій Савич Сковорода, будучи спадкоємцем традицій духовної української культури, засвоїв певні здобутки і барокової шкільної драми, в поетиці якої превалювали біблійна риторика, алегорично-символічні засоби її відтворення, діалогічність, а також використання у виставах музично-хорових компонентів. У своїх діалогах і трактатах він неодноразово посилається на драми українських авторів XVII-XVIII ст. Так, у "Брані архистратига Михаила со Сатаною о сем: легко быть благим" наводить пісню "Кто даст мнѣ крилѣ нынѣ?" із втраченої трагедокомедії Варлаама Лащевського "Гонимая церковь", (у примітці подає відомості про Варлаама Лащевського, а сам твір наділяє епітетом "милоє твореніє"). Сучасне театрознавство вказує також на особисте знайомство Сковороди з Митрофаном Довгалевським, Михайлом Козачинським, Варлаамом Лащевським, а також на те, що він під час навчання в Київській академії міг бачити вистави за п'єсами Георгія Кониського й Георгія Щербацького [1, с.262]. І хоча Сковорода віддавав перевагу не сценічним дійствам, а світу й натовпу як театру (Епіктет), як видовищу, то "творчість Г. С. Сковороди свідчить, – пише М. М. Сулима, – що сам філософ звертався до засобів, вироблених на терені штучного видовища – театру, коли писав про світ і натовп, про людську душу, де так само, як на кону, відбувається боротьба добра і зла, гріха й чесноти", саме тому його філософські діалоги позначені багатьма власне драматургічними рисами [4, с.262] .

Жанровий репертуар творчого доробку Г. С. Сковороди складають, за визначенням Л. В. Ушкалова, "філософські діалоги й трактати, притчі, езопівські байки, візії, псальми та канти, солілоквії, листи й переклади з латини" [1, с.5]. "СVМФОНІА, нареченная Книга Асхань…", згідно з наведеним переліком, маркується як діалог. Змістом і структурою цей твір пов'язаний із попереднім діалогом Сковороди "Наркісс. Разглагол о том: Узнай себе", до заключної частини якого ("Симфонія. Сирѣчъ Согласіе Священных Слов…") входять окремі діалоги – "Разговор", "Хор" і чотири невеликі "Симфонії". Ця частина "Наркісса" найбільше

тяжіє до жанру тогочасних біблійних симфоній (від др. – грец. συμφωνία – "співзвуччя") або конкордацій (від лат. concordia — "злагода"). Перша конкордація, укладена латиною Антонієм Падуанським, з'явилася в XIII ст., грецькі ж біблійні симфонії датуються XVI ст. За життя Сковороди у світ виходила "Симфонія на Псалми" ("Сѵ̑мфwнíа, илѝ Согла́сіе, на б[о]годухнове́нную кни́гу ψалмѡ́въ Ц[а]рѧ̀ и Проро́ка Д[а]в[і]да") Антіоха Кантеміра (1727 р.), "Симфонія на Черверо€вангелія і Діяння апостолів" І. І. Ільїнського (1733 р.), "Симфония избранная" (1773 р.), яка подавала в алфавітному порядку посутні вислови та приклади, вибрані з Біблії.

Дослідники творчості нашого філософа-письменника Л. В. Ушкалов та О. В. Марченко характеризують "Наркісс" і як сократівський діалог (з притаманним йому пошуком істини, діалогом як засобом самопізнання тощо), і як діалог катехітичного типу (з наявним у ньому авторитарним представленням істини, дидактизмом, незавершеною композиційною структурою і т. ін.) [5, с.113]. Характеризується "Наркісс" і як особлива форма позахрамової літургії. Зрештою, вчені роблять висновок, що кожен сковородинівський філософський діалог "має у власній жанровій структурі елементи літургійного дійства, засновані на розумінні літургії як філософії, а філософії — як позахрамової літургії…" [5, с.113]. Для ілюстрації цієї тези подається розгорнутий аналіз діалогу "Наркісс", окремі частини якого своєрідно кореспондуються з основними складовими Літургії - проскомідією, літургією "оглашенних", літургією вірних тощо.

Цілком справедливо зазначалося також, що кожен діалог Сковороди є досить складним жанровим утворенням, переважно синкретичного характеру. Так, в діалозі "Наркіс" це реалізується через багатошарову організацію художнього часу. Зокрема дослідники розрізняють чотири часові пласти: 1-й — емпіричний час (у межах якого учасники провадять розмови протягом семи днів, від понеділка до неділі, а звідси постає і алегорія часу символічного); 2-й пласт — час символічний (відповідає сімом дням страсного тижня), 3-й пласт — час літургійний, 4-й — час архетипу[1]. Діалоги Сковороди, вбираючи в себе важливі елементи літургійної служби Господові, продовжували православні традиції, започатковані святими Отцями, проте, як слушно наголошує О. В. Марченко, "сковородинівське розуміння літургії і таїнств носить виключно символічний (алегоричний) характер, це текст, котрий потребує інакомовного тлумачення, як і будь-який елемент "символічного світу". У цьому Сковорода близький, як і в інтерпретації св. Письма, тому ж Клименту Олександрійському й Орігену"[2].

Проникнення літургійної структури в діалоги Сковороди справа закономірна, адже він був людиною воцерковленою, і, як писав Михайло Ковалинський, "от рожденїя примѣтен был склонностїю к Богочтенїю, дарованїем к музыкѣ, охотою к наукам и твердостїю духа. В церквѣ ходил он самоохотно на крилос и пѣвал отмѣнно приязно. Любимое же и всегда почти твердимо им пѣнїе его было сей Їоанна Дамаскина стих: "Образу златому на полѣ Деирѣ служиму трїе твои отроцы…" [3, с.1344]. Сковорода ще в дитинстві співав на клиросі, в юності навчався у вищому духовному закладі Києво-Могилянській академії, залишив навчання на останньому богословському курсі, певний час перебував у Придворній співочій капелі, звідки повернувся в чині "придворного уставщика" (диригента). До токайської місії генерал-майора Вишневського запрошений був як співак церкви. Зберігся запис сну, під час якого Сковорода згадав і наново пережив свої літургійні відчуття. У дивному видінні сновидець потрапив до просторого багато прибраного храму, де правилася служба на День Святого Духа, тобто на Трійцю, власне сам Сковорода разом із дияконом цю літургію й відправляв; і "чювствовал внутр сладость, которой зобразить не могу" [3, с.1344], – писав він. За свідченням М. Ковалинського, музика для його учителя була хоча й не головним, проте улюбленим заняттям. "Он сочинил духовные концерты, положа нѣкоторые псалмы на музыку, так же и стихи, пѣваемые во время Литургіи, которых музыка преисполнена гармоніи простой, но важной, проницающей, плѣняющей, умиляющей" [3, с.1360].

[1] Див. згадані праці Л. Ушкалова і О. Марченка.

Сковорода знається на літургійній музиці, на церковній гімнографії, на богослужбовій книжності, з останньої здебільшого переходять до його творів численні старозаповітні й новозаповітні цитати й ремінісценції [5, с.107]. Проте, як відомо, церковного поприща (сану священика, постригу в монахи) Сковорода не приймає. "Відмова філософа від "осквернені" сакральної сфери людського існування, – зазначає Л. В. Ушкалов, – метафізичне "пробудження", приводить його до конструювання філософського діалогу як особливої форми позахрамової літургії – правдивої методи єднання людини з Абсолютом, колективного "обоження" [5, с.110]. Характеризуючи "Разговор 7-й О истинном человѣкѣ, или о Воскресеніи" з "Наркісса" як "літургію вірних", О. В. Марченко пише про настання часу "своєрідно сприйнятої євхаристії", коли її учасники мають нагоду спільно "вкушати" Слово Боже, зростаючи від плотського єства до божественного. "Це відбувається у формі спільного співу-медитації – голосом серця, не "плотською мовою" – співом, який суголоссям (що й означає грецьке слово "симфонія") поєднує серця з Глаголом Божим…" [2]. Дослідник звертає увагу на "музичну *о-глас-овку*" цитат із Псалмів Давидових у діалозі "Наркісс", а також на ""присмак" мелодики церковного співу, які створюють у смисловому просторі діалогу специфічну сакральну атмосферу, тонус богослужби [5].

За часів Сковороди термін "симфонія", ясна річ, відомий був і в музичній сфері, як один з найважливіших жанрів симфонічної музики. Сучасні інформаційні ресурси окреслюють досить широкий жанровий спектр симфонії, яка може включати хор і вокал (і це буде симфонія-кантата), а в поєднанні з іншими жанрами утворювати такі види, як симфонія-сюїта, симфонія-рапсодія, симфонія-фантазія, симфонія-балада, симфонія-легенда, симфонія-поема, симфонія-реквієм, симфонія-балет, симфонія-драма (рід кантати), а також бути театральною симфонією (різновидом опери). В обох випадках – і в літературному, і в музичному – термін "симфонія" був для Сковороди-богослова, Сковороди-письменника, Сковороди-філософа чи Сковороди-музи́ки вельми органічним і важливим.

У своїй творчості Сковорода вживав термін "симфонія" неодноразово, що засвідчує його зацікавлення цим музично-літературним поняттям. Досить виразно принцип симфонізму виявляє себе саме у діалозі — "СVМФОНІА, нареченная Книга Асхань…". Твір почасти підлягає вище заявленим характеристикам — як діалог сократичного, катехітичного та літургійного типу. І все ж від катехізису і, тим паче, від літургії цей твір відділяють (і навіть відчужують) саме біблійні цитати, оскільки автор вибрав їх здебільшого з книг Старого Заповіту (Першої книги Мойсея: Буття, Третьої книги Мойсея: Левит, Книги Ісуса Навина, Другої книги царств, Першої книги параліпоменон, Книги Псалмів, Пісні над піснями, Книги пророка Ісаї, Книги пророка Єремії, Книги пророка Захарії та багатьох інших). Новий Заповіт цитується помітно скромніше: Євангеліє від Луки, Дії святих апостолів, Послання апостола Павла до колосян і деякі інші[1]. У текстах Служби Божої православного храму це зазвичай буває в принципово іншій пропорції. Сковорода ж нарік свою симфонію "Книгою Асхань" (від імені старозаповітного персонажа), і далі у творі автор апелює переважно до старозаповітних імен, ремінісценцій та концептів. Так, ім'я Асхань він пов'язує з містом Арвок/Хеврон, перекладаючи Хеврон двома поняттями — "Дружба и Град Писмен". Від згадки про "Град Писмен" (символу давньої книжної цивілізації Ізраїлю) асоціативно народжується наступна теза: "Сія есть Премудрость Божія, сокровенна во Глубинах Бібліи" [1, с.292].

Композиційно "СVМФОНІА, нареченная Книга Асхань…" також на багато менше відповідає складові літургії (як то показано дослідниками щодо діалогу "Наркісс"), — текст твору виглядає менш структурованим, майже монолітним. Винятком є лише одна з позицій у висловлюваннях Друга — персонажа, якого традиційно пов'язують із самим Сковородою. Відповідаючи Памві, Друг апелює до Біблії, цитуючи її у дев'яти окремо нумерованих

[1] У вид. Григорій Сковорода. Повна академічна збірка творів (Х., 2010) Л. Ушкалов подав 1102 примітки, переважна більшість із них - атрибутація цитат Святого Письма.

підрозділах, де він подав кілька десятків коротких цитат із П'ятої книги Мойсеєвої: Повторення закону.

До літургійних ознак можна було б віднести досить живописну картину прекрасного недільного ранку, яку на самому початку діалогу змальовує Памва. Отже, герої твору зустрічають ранок у весняному саду, сидячи в альтанції: "Прекрасное Утро. Пресвѣтлый сей Воскресенїя день, сей веселый Сад, Новый свой лист развивающїй, сїя в нем Горняя бесѣдка, Священнѣйшим Библїи Присудствъем Освященная и Ея ж Картинами украшенная" [3, с.293]. У кожному елементі цього опису прочитуємо прозорі підказки щодо символічного прочитання тексту: ранок – це час Служби Божої, час недільної Літургії; розбуджений весною сад – образ Воскресіння Христового; "Горняя бесѣдка" – не лише архітектурна споруда, зведена на горі, – це храм, оскільки у давній мові прикметник "горній" мав і переносне значення "божественний, небесний, всевишній", тобто "належний зверхнім силам". Тим паче, що ця альтанка "Священнѣйшим Библїи Присудствъем Освященная и Ея ж Картинами украшенная"… – тут пряма вказівка на образ культової споруди. От лише картини (мало що не ікони), якими оздоблено "бесідку", всі намальовані на старозаповітні сюжети. Та й до самих учасників діалогу Памва звертається так: "Слушай! Собравшїйся здесь Новый Израилю..!" Навколо тематики картин розгортається дискусія. Лука, як християнин, визнає "своєю" картину Різдва Христового, натомість Памва декларує тезу, що всі старозаповітні сюжети так само наші, тобто християнські. Понад те, він проголошує, що Мойсей не лише "прообразовал Христа, Сына Божїя…" [3, с.294] – як того навчився Лука від "Подлых, Школных Богословцов…" [3, с.295], – а що "Мойсей и ХРИСТОС одно". "Ця думка не могла не здивувати Луку, – коментує Л. Ушкалов наведений пасаж, — адже християнські богослови ніколи не врівнювали Мойсея та Христа, розглядаючи їх у префігуральній стратегії" [3, с.350]. Памва ж розвиває й далі свою тезу про те, що Лука, коли пізнає Мойсея, то пізнає й Христа. Понад те, звертається він до співрозмовника, — коли пізнаєш Іллю, Авраама, Давида, Ісаю, а ще й Адама, Авеля, Ноя, Ісуса Навина, Халева, Йова, Соломона, Єремію, тоді "одним взором узнаєш и ХРИСТА" [3, с.296-297].

Образно-смислова оркестровка творів Сковороди завжди складна й примхлива, надто в польоті його образного мислення, його богослів'я, міцно ув'язаного з біблійними символами та алегоріями. У цьому творі є низка тематично-образних домінант. Кілька з них означені в короткому змісті твору. "Главизна Книги сея" укладена автором із п'яти коротких цитат: Першої книги Мойсея: Буття (1: 2); Книги Псалмів (87/88: 13); Першої книги параліпоменон (16: 12); Книги Псалмів (138/139: 15); Першого послання апостола Павла до коринтян (2: 10). Наведені цитати заповідають, на кшталт епіграфів, розвиток *теми* Землі й Темної Безодні над нею — Всесвіту, *теми* Чудес Божих і Правди Божої, *теми* Слова Божого, втіленого на Землі, тобто Сина Божого, *теми* опіки Божої над кожною плоттю ("юже сотворил еси в Тайнѣ"), а як висновок - *теми* Духа, котрий все випробовує – навіть Глибини Божі ("Дух Вся испытует, и Глубины Божія").

Лейтмотивом твору, а також організуючим елементом тексту автор зробив тему самопізнання людини, рівнозначного богопізнанню: "нельзя никак узнать Господа, не узнавши самаго себе" [3, с.300]. У віртуозній розробці тези "Узнайте себе" і "Внемлите себѣ" Сковорода постійно звертається до Біблії, користуючись її рядками й висловами, іменами героїв і сюжетами за законами ампліфікації, — традиційного засобу творення середньовічного повчання чи послання.

Сковородинівське оперування біблійними цитатами можна прирівняти до творчості композитора, котрий із нот і мелодій створює в необхідній тональності й темпоритмах колорит непростого богомислення. У діалозі "СVМФОНІА, нареченная Книга Асхань…" окремі репліки, як то бувало і в музичних симфоніях, об'єднуються в одне ціле наскрізним тематизмом. Від біблійних тез "Узнайте себе" і "Внемлите себѣ" Сковорода переходить до інших біблійних тез "Погубите сами злое от вас самих", "Измите злое от себе самих", а

потім від тези "Внемлите себѣ" до тези "Ищите прежде всего Царствїя Божїя и правды Его", оскільки "Царствїе Божїе… внутрь нас есть".

Іще раз звернімо увагу на процитовані слова апостола Петра про віднайдення Христа у власному серці, а також його слова, написані до ефесян: "Блюдитеся, да никто же вас будет прелщая Философїею и тщетною лестїю, по преданїю человѣческому, по Стихїам Міра сего, а не по Христѣ, яко в том живет всякое исполненїе Божества тѣлеснѣ". Трохи вище ми цитували слова українського автора про "Подлых, Школных Богословцов…", з яких виринає думка про відчуження Сковороди-філософа від узвичаєного на той час православно-церковного християнства. Наведені ж слова про філософію, якою можуть спокушати й відволікати від Христа, нівелюють попередні судження і взагалі надають бароковому мисленню Сковороди традиційного антитетичного консептизму. Так, у богомисленні Сковороди з'являється лінія: тіло людське - дім - церква - Божий храм… "А что ж есть дом наш, если не тот, о коем Павел говорит: "Вы есте храм Бога жива"? И кто может живущаго внутрь нас узнать, не внушив себѣ и не узнав себе? Отсюду зависит все наше здравїе и просвѣщенїе", додаючи – "увѣсте, яко Господь живяй есть внутрь вас" [3, с.307]. В аргументах Сковороди слова з Євангелія від Луки чи з Книги пророка Ісаї однаково актуальні й правомірні, бо це лише звуки, ноти, акорди й цілі мелодійні фрази, якими оперує творча уява композитора/диригента, ведучи за собою слухача не лише для розуміння, не лише для пізнання, а також – що не менш важливо – для самого процесу відчуття, співпереживання і живого перебування в нескінченних потоках складної, часто надто складної божественної мови… "Слово, бывшее от Господа ко Исаїи, сыну Амосову. Будет в послѣднїя дни явленна Гора Господня и дом Божїй на версѣ Гор, и возвысится превыше Холмов, и прїйдут к ней вси Языцы" (неточна цитата з Книги пророка Ісаї 2: 1-2). І далі: "Гора Сїон сїя, в ней же вселился еси" (Книга Псалмів 73/74: 2). Разумѣеш ли Гору? "Не разумѣю" (Послання св. ап. Павла до римлян 7: 15). "Правда твоя, яко Горы Божїя. Судьбы твоя бездна многа" (Книга Псалмів 35/36: 7). Хощеш ли постигнуть Гору? Узнай Правду. "Правда твоя, яко Горы Божїя" (Книга Псалмів 35/36:7). Хощеш ли постигнуть Правду? Узнай Царство Божїе. Хощеш ли постигнуть Царство? Узнай себе самаго. Есть в тебѣ Гора твоя, есть там же и Божїя. Раздѣли себе всего, все твое скотское тѣло на двое" [3, с.309]. У цьому фрагменті автор мов би пафосією розмовляє з кимось невидимим, а, можливо, веде діалог із самим собою, ставлячи запитання і відповідаючи на них у музичному потоці солодкого думання про високі божественні речі.

Уважне читання діалогу "СVМФОНІА, нареченная Книга Асхань…" дає відчуття, що в у сковородинівську філософську рефлексію реально проникають певні інтонаційні елементи музичної мови. Найчастіше це реалізується повторенням чи варіюванням найважливіших понять, наприклад, поняття *церемонії* у просторому монолозі Друга. Для Сковороди згадка про жертвоприношення Авраама стає відправним моментом для переходу до однієї з головних настанов Христа, якого фарисеї звинуватили в порушенні приписів Закону. Тоді Ісус порадив фарисеям: "Ідіть же і навчіться, що то є: "Милости хочу, а не жертви" (Матв. 9: 13). Для християн часів Сковороди концепт *церемонія* означав багато - обряди, традиції, приписи моралі, а найперше - спосіб "увѣдать Бога", себто пізнати Бога в таїнствах Євхаристії під час Літургії. Загадково звучать пояснення: "Я люблю видь Церемонїю, она мнѣ не противна. Она (бывает) может надоумить добрую и разумную душу. Не спорю. Но знайте ж, что паче всего Милость мнѣ любезна… Сколько уже вѣков мудрствуете в Церемонїях, и каков плод? Кроме одних Расколов, Суевѣрїй и Лицемѣрїй. Бездѣльники прикрылися сим Листом в наготѣ своей. Глупцы основали на Тѣни сей Блаженство свое. Безразумныи ревнители породили Раздоры Расколничїи, всенародное Общество жителей Вселенныя, Храм мой несогласїем за одни враки разоряющїи, желая весть то, чего я никогда не желал, то есть чтоб во всѣх Концах Земных на одну мѣру и форму сошиты были Церемонїи. Отсюду непримиримые сосѣдных Земель Вражды, ненависти, а нерѣдко и Кровопролитїе" [3, с. 315]. Хто вимовляє ці слова – персонаж на ім'я Друг чи автор твору,

який чує голос Невидимого? Перегодом Сковорода ще не раз повернеться до проблеми релігійного обряду, жертвоприношення тваринами, оперуючи старозаповітними текстами, в яких для давніх юдеїв багато подано приписів на цей предмет. "Сїи всѣ церемонїи, – роз'яснює Памва, учасник діалогу, – ежедневно, как на Театрѣ, представляемые, тайным Мановенїем давали знать, чтоб Человѣк вникнул во внутренности свои и со временем добрался бы до Увидѣнїя Божїя, сими Обрядами, как бы дядькою, Путеводствуемый", та вони, – нарікає філософ, - "Жертвенных Таин не почитали средством, ведущим к Чемусь тайному, и, не могучи разжевать (…) куда их Церемонїя, как нѣкая тропинка, привесть имѣла. Вот вся Вина!" [3, с. 320]. Біблійна герменевтика Сковороди кореспондується з його світовідчуттям і баченням космічного християнства як цілісної і єдино можливої картини світу. Він читає Біблію як музичну партитуру, яку далеко не кожен здатен і прочитати, і озвучити. "О Господи мой! – майже у відчаї вигукує Памва. – Как же они не знают? Они с маленьких лѣт начали болтать Библїю твою, на ней состарѣлись (…), Крест твой всегда у них на грудях, на губах, на одеждах, на стѣнах, на блюдах, на Церемонїях…" [3, с.322]. Г. Сковорода з натхненням диригента, мовби навмання пірнаючи в її глибини, вихоплює з Біблії то ту, то іншу книгу, сторінку, думку чи образ, мов би свідомо витворюючи найпримхливіші і найнесподіваніші акорди й пасажі. Та попри все, він веде читача до пізнання найголовнішого: "Библїя ничего не говорит, что б не касалось до Человѣка" [3, с.342], "Библїя есть Человѣком, и ты Человѣк (…) Она с Дураком Дурна, а со Преподобным Преподобна (…) Узнай же себе" [3, с.337]. Всеохопний "фігуратизм" барокового богомислення Сковороди, - пише Л. Ушкалов, - ґрунтується на силі-силенній "внутрішніх та зовнішніх "енантіофаній" (позірних суперечностей, "антилогій"), що їх Сковорода добачає в біблійному тексті" [6, с.114]. Дослідник відзначає високе мистецтво Сковороди "навзаєм узгоджувати різні вірші Святого Письма". У діалозі "Кольцо" Сковорода послуговується музичними термінами, коли описує процес читання й пізнання Біблії. Він називає її органом, котрий "одному Богу пѣснь воспѣвает", якщо ж забути про це, то він "вздорно и худо разноголосит и сам свое мѣшает сличное согласіе" [3, с.569]. "Нѣт сладостнѣе и дѣйствительнѣе, как дренчать на нем Богу, а не стихіям, Господу, а не міру… При том надобно умѣть сличать голоса, вливающіе в душевное ухо сладкую Симфонію" [3, с.570]. "Численні сковородинівські "симфонії" є, властиво, не чим іншим, як добірками *г о м о л о г і з м і в, н а й п е р ш е с л о в е с н и х"*. А на прикладі з діалогу "Наркіс" далі показано, як "персонажі "первородного" діалогу Сковороди з'ясовують "симфонічність" біблійних віршів на підставі здебільшого логічних доказів" [6, с.121].

Коли Г. Сковорода керувався логікою, тоді його перо нанизувало біблійні цитати й приклади за зразком традиційних Біблійних симфоній. Коли ж у ньому прокидався, образно кажучи, поет і композитор, тоді його єство прагнуло своєю особливою мовою передати емблематичне суголосся цілої Біблії. На нашу думку, в жанровій архітектоніці творів Сковороди (особливо діалогу "CVMФОНІА, нареченная Книга Асхань…") далеко не останню роль відіграє саме принцип симфонізму як вільного асоціативно-образного мовлення, реалізований низкою наскрізних мотивів, ідеологем, топосів і концептів. Його творам часто властива динамічна структура, аналогічна до структури симфонії з її складною музично-філософською драматургією. Сковороду безперечно вабив *симфонізм* твору (музичного чи філософського) як перспектива побудови твору місткого й багатовимірного – і в сенсі філософської діалектики, і в сенсі богословської екзегетики, і в сенсі нової християнської гносеології.

Список використаних джерел

1. Два століття сковородіани: бібліографічний довідник / Укладачі: Леонід Ушкалов, Сергій Вакуленко, Алла Євтушенко; загальний нагляд та наукова редакція Леоніда Ушкалова. - Х.: Акта, 2002. – 528 с.

2. Марченко О. В. Философский диалог Г. С. Сковороды как внехрамовая литургия // Философская газета. – 2000. – Ноябрь. - № 1.
3. Сковорода Григорій Повна академічна збірка творів / За редакцією проф. Леоніда Ушкалова. – Х.: Майдан, 2010. – 1400 с.
4. Сулима М. М. Українська драматургія XVII – XVIII ст. Вид. 2-ге. - К: ПЦ "Фоліант"; ВД "Стилос", 2006. – 368 с.
5. Ушкалов Л. В., Марченко О. В. Нариси з філософії Григорія Сковороди. – Х.: Основа, 1993. – 152 с.
6. Ушкалов Л. Українське барокове богомислення. Сім етюдів про Григорія Сковороду. – Х.: АКТА, 2001. – 221 с.

Стаття надійшла до редакції 5 лютого 2013 року

УДК 929 Сковорода

Микола Сулима
(Київ)

ПОЛЕМІКА НАВКОЛО ГРИГОРІЯ СКОВОРОДИ. РІК 1861-Й.

У статті йдеться про полеміку навколо спадщини Г.С.Сковороди, яка виникла у 1861 р. між М.І.Костомаровим та В.В. Крестовським.

Ключові слова: *Г.С. Сковорода, історичне минуле, літературна пам'ятка, народність.*

В статье идет речь о полемике вокруг наследия Г.С.Сковороды, которая возникла в 1861 г. между М.И.Костомаровым и В.В.Крестовским.

Ключевые слова: *Г.С.Сковорода, историческое прошлое, литературная памятка, народность.*

In the paper, the discussion about Hryhoriy Skovoroda, which appeared in 1861 between M.I. Kostomarov and V.V. Krestovskyi, has been outlined.

Key words*: H.S. Skovoroda, historical heritage, literary monument, nationship (narodnist*).

Привід: вихід у світ книжки "Сочинения в стихах и прозе Григория Савича Сковороды. С его портретом и почерком от руки" (СПб., 1861), яка включала в себе коротку біографію, збірку "Сад божественных пѣсней", трактати "Разговор о том: знай себе", "Убогий жайворонок", "Борьба и пря о том: претрудно быть злым, легко быть благим", "Бесѣда двое", "Пря бѣсу со Варсавою", "Начальная дверь ко христіанскому добронравію" та "Самопознаніе", а також "Переписку с харьковскими друзьями" і "Случаи из жизни Г.С. Сковороды".

Учасники: Всеволод Володимирович Крестовський (1839 – 1895), уродженець с. М. Березянки Таращанського повіту, Київської губернії, автор численних романів, повістей, оповідань, нарисів, поетичних творів, перекладів, у тім числі й творів Т.Г. Шевченка, а також статей і рецензій, написаних не без упливу Д.І. Писарєва, однокурсника В.Крестовського, і позначених нігілістичним радикалізмом.

Микола Іванович Костомаров (1817 – 1885), український історик, прозаїк, драматург, поет, публіцист, критик, етнограф і фольклорист.

Часопис "Русское слово" у липневому числі за 1861 р. відгукнувся рецензією на книжку "Сочинения в стихах и прозе Григория Савича Сковороды" [4, с.46-50], підписаною криптонімом Вс. К-овскій, за яким ховався В. Крестовський. Уже з перших рядків рецензії її автор вдається до кпинів над анонімною передмовою, в якій говориться про постать філософа й поета, про його популярність в Україні. Рецензент, не бажаючи занурюватися у філософський доробок Г.С. Сковороди, одразу ж береться оцінювати його поетичну спадщину: "Теперь войдите, – пише він, – в этот вертоград; но предупреждаем вас, что в этом вертограде бездна репейнику и крапивы, и по тому языку вашему предстоят судороги и корчи, а уху – ряд невыносимых диссонансов" [4, с.46]. Під руку В. Крестовського потрапляє "Пѣснь 14-я" із "Саду божественных пѣсней" "Коликая слава нынѣ?..", і він запитує: "Ну что, каково?! Как вам нравится эта философская поэзия "украинского Ломоносова"? Вы плохо понимаете, вы утомлены – мы это невольно чувствуем, – но что же делать! Наша философия в том и состоит, чтоб её никто не понимал, кроме самого автора, а случается, что и сам автор ничего не понимает, что творит" [4, с.48]. Далі В. Крестовський береться за "Пѣснь 28-ю" "Возлети на небеса, хоть в версальскіи лѣса…" і коментує її: "Григорий Савич особенно недолюбливал воли, каковое качество, впрочем, для такого мудреца весьма почтенно. Но довольно! – вигукує рецензент. – Бога ради, довольно!! слышу я возгласы нетерпеливого

читателя, которые имеют на меня действие холодного душа – и я останавливаюсь… Да уж в самом деле, пора и честь знать: не всё же возиться с "украинским философом", который если и может назваться этим именем, то единственно в том только смысле, как у Гоголя называется философом – Хома Брут" [4, с.49]. В.Крестовський нападає на видавця, звинувачуючи його в тому, що той видав "всю эту ерунду, семинарскую мертвечину"[4, с.49]. Завершується рецензія В. Крестовського запитанням: яка була потреба у цьому виданні? І висловлює здогад: хіба що для того, щоб дати повчальний матеріал для Козьми Пруткова чи щоб конкурувати з ним? І знаходить відповідь: виявляється, твори Г.С. Сковороди були потрібні тим, хто передплатив книжку "Сочинения в стихах и прозе", а саме: Гр. Данилевському, Ізм. Срезневському, В. Аскоченському та Харківській університетській бібліотеці, яка придбала 10 примірників книжки. Про передплатників В. Крестовський пише таке: "Теперь всё понятно. Понятно и высокое достоинство произведений Сковороды, и сочувствие ему таких именитых людей, как гг. Данилевский, Срезневский и Аскоченский. Всем им предстоит равное бессмертие с Григорием Савичем Сковородой. И по заслугам!" [4, с.50].

Дуже оперативно на цю, з дозволу сказати, рецензію відгукнувся М. І. Костомаров. У сьомому ж числі за 1861 р. часопису "Основи" з'явилася його стаття "Слово о Сковороде. По поводу рецензии на его сочинения в "Русском слове" [2, с.176-182].

Хто стикався з літературною полемікою XIX ст., той звернув увагу на таку її прикметну рису, як намагання опонентів спростовувати кожне слово, кинуте призвідником суперечки. Після цього призвідник брався спростовувати кожне слово опонента. Врешті, кожна наступна стаття і відповідь на неї починала нагадувати снігову лавину, в яку потрапляли дерева, каміння, звірі, а то й люди… На жаль, відповідь М.І. Костомарова В. Крестовському також позначена цими характерними для критики середини XIX ст. вадами. Відзначивши, що критик не має права зневажливо говорити про будь-яку особистість, якщо вона не давала для цього приводу, М.І. Костомаров зізнається: "Стихи Сковороды чрезвычайно плохи и могут сравниться по художественности разве с бессмертными произведениями Василия Кириловича (М.І. Костомаров має на увазі російського поета XVIII ст. Тред'яковського. – М.С.): тем не менее рецензент напрасно поставил два вопросительных знака (йдеться про два знаки запитання у фразі В. Крестовського "если вы не знаете о том, что такое Сковорода, то неизвестный издатель творений сего достопримечательного мужа объяснит нам, что это был "піит" и расскажет, что "Украйна и Малороссия и понынѣ помнит о своём старце Сковороде, который жил столетие тому назад и которого сочинения считались народными" (??) [2, с.46] – М.С.). Мало можно указать таких народних лиц, каким был Сковорода, и которых бы так помнил и уважал народ. На всем пространстве от Острогожска (Воронежской губ.) до Киева, во многих домах, висят его портреты; всякий грамотный малороссиянин знает о нём; имя его известно очень многим из неграмотного народа; его странническая жизнь – предмет рассказов и анекдотов; в некоторых местах потомки, от отцов и дедов, знают о местах, которые он посещал, где любил пребывать и указывают на них с почтением; доброе расположение Сковороды к некоторым из его современников составляет семейную гордость внуков; странствующие слепцы усвоили его песни; на храмовом празднике, на торжище нередко можно встретить толпу народа, окружающую группу этих рапсодов и со слезами умиления слушающих: "Всякому городу нрав и права". До какой степени песни Сковороды сделались народными во всей южнорусской стране, можно судить по тому, что некоторые вошли в собрание Галицких песен Вацлава з Олеска и Жеготы Паули, без сознания самих собирателей, что эти песни сочинены Сковородою.

Сочинения Сковороды, – продовжує М.І. Костомаров, – не нравятся рецензенту; не нравятся, быть может, и нам, но из этого не следует, что они не имеют никакого достоинства и что не надобно их печатать. Значение писателя прошедшего времени измеряется или по эстетическому достоинству, или по его влиянию на свой век, по степени, в какой он выражает направление, нравственное состояние окружающей его среды, по вместимости в

нем умственных требований и вкуса современников. Рецензент полагает, что следует довольствоваться первым, а всё, что нам не нравится, предавать забвению. Так у нас и делают: в архивах мыши и сырость поели старые дела; ханжи замазывали древние фрески в храмах; губернаторы разбирали, для лучшего вида города, старые здания; кухарки пекли оладьи на листах сборников XIV-го и XV-го веков. Благодаря всему этому мы так мало знаем свою старину. И теперь ещё многое лежит под спудом: пусть себе лежит! По мнению рецензента, нет никому дела до этой "ерунды и мертвечины". Но ведь и многое из древних памятников, драгоценных для нас по выражению своего века, само по себе – безотносительно к истории – может показаться, сообразно нашим эстетическим воззрениям, хуже виршей и посланий Сковороды… Зачем же издавать его?.. Так по вашему??" [2, с.177-178].

Далі, після цього полум'яного монологу, М.І. Костомаров спростовує кожну репліку В. Крестовського: і хибне розуміння виразу Г.С. Сковороди "Убій злу волю в нас…" (В. Крестовський вважає, що "Григорий Савич особенно недолюбливал воли, каковое качество, впрочем, для такого мудреца весьма почтенно" [4, с.49]), докоряє рецензентові за непоштиве ставлення до вчених, які передплатили книжку "Сочинения в стихах и прозе Григория Савича Сковороды", особливо до І.І. Срезневського, "труженика науки, оказавшего важные… услуги языкознанию и истории своими сочинениями и изданиями", [2, с.179] "ученого, литератора, профессора, академика" [2, с.179], завершуючи свій відгук на рецензію В. Крестовського словами, що вона "производит действие отвратительного запаха невежества и школьнического нахальства" [2, с.179].

В. Крестовський не забарився з відповіддю: у восьмому числі за 1861 р. "Русского слова", уже підписавшись не криптонімом, а повним ім'ям і прізвищем, він друкує статтю "Ходатайство г. Костомарова по делам Сковороды и Срезневского". Тут він грубо звинувачує М.І. Костомарова в тому, що той узявся не за своє діло, захищаючи Сковороду, що це – результат "малого затмения" його розуму. В. Крестовський продовжує називати філософа й поета "семинарским тупицей, каких порождала тысячами Киевская бурса прошлого века", "тупицей не только XVIII века, но даже для XV христ[ианской] эры, потому что здравый смысл измеряется не исторической критикой, а здравым же смыслом человека" [5, с.80], "мертвым адептом мертвой схоластической буквы" [5, с.81]. В. Крестовський, щоб довести хибність думки М.І. Костомарова про Сковороду, згадує полеміку Летгола (Юрія Беркгольца) з Костомаровим щодо походження слов'ян від литовців, продовжує принижувати заслуги І.І. Срезневського перед наукою. Він ділить висловлювання М.І. Костомарова про Г.С. Сковороду, зацитоване вище, на п'ять сегментів і нахабно "спростовує" кожну думку, закладену в тому висловлюванні – і про його популярність, і про пісні Сковороди, що стали народними піснями. Про рівень мислення В. Крестовського свідчить хоча б ось цей фрагмент його статті "Ходатайство г. Костомарова по делам Сковороды и г. Срезневського": "Вы хотя и голословно, – звертається він до М.І. Костомарова, – однако же с решительностью авторитета уверяете нас, что Сковорода имел влияние на свой век, что он выражает собою направление, нравственное состояние окружающей его среды, вмещает в себе умственные требования и удовлетворяет вкусу своих современников. Хорошо-с, – пише В. Крестовський. – Если это так, то каковы же должны были быть малороссы, – современники Григория Савича, когда в нём одном вмещались все их нравственные и умственные требования?" [5, с.85]. Після цього він робить висновок, що М.І. Костомаров, говорячи про те, що український філософ був виразником моральних чеснот українців, їх принижує. В. Крестовському також не подобається Віктор Аскоченський як поборник моральної та громадянської свобод, бо він оцінює дійсність крізь призму вчення Сковороди, яке, на думку В. Крестовського, давно віджило.

М.І. Костомаров бере ще одне слово – він пише "Ответ на статью Всеволода Крестовского "Ходатайство Костомарова за Сковороду и Срезневского" і друкує її у восьмому числі "Основи" за 1861 р.

Цілком резонно М.І. Костомаров відзначає, що В. Крестовський у своїй другій статті майже забув про Сковороду і вдався до образ на адресу І.І. Срезневського, на адресу свого опонента. На жаль, М.І. Костомаров у запалі полеміки забув, із ким має справу, і взявся з академічною терплячістю пояснювати невігласові й нахабі очевидні речі: що І.І. Срезневського можна "обличать", але не "оскорблять голословно" [3, с.4], що В. Крестовський не зовсім правильно зрозумів суть суперечки Д. Мордовцева з М. І. Костомаровим про перебування українських селян під Польщею… М. І. Костомаров, ніби під час захисту дисертації, згадує суперечку О. Пипіна й Ф. Буслаєва, присвячену питанням виховання народу, посилається на статтю В. Аскоченського про містичну повість про Нифонта, знайдену й опубліковану М.І. Костомаровим, знову детально описує перебіг полеміки з ним Летгола, розмірковує про смаки народу, готового співати низькопробні куплети і про роль освіти у вихованні народу, про А. Шишкіна (Олексія Павловича Сніткіна), який, возвеличуючи реформи Петра І, негативно відгукнувся про Псковську вольность і общинне користування землею… І все це М.І. Костомаров робить із однією метою – довести В. Крестовському, що необхідно вивчати народне життя у його минулих і нинішніх пам'ятках, довести, що "Сковорода принадлежит истории, и если до сих пор продолжает оказывать влияние, то вы его не разрушите – звертається він до опонента, – ибо до тех, на ком ложится ещё это влияние, едва ли дойдут ваши рецензии, да они и слишком бессильны для того, чтобы переделать упроченные временем и наследством убеждения и взгляды" [3, с.9].

Ми згадали про полеміку між В. Крестовським і М.І. Костомаровим через те, що подібні явища не переводяться й сьогодні. Ще знаходяться крестовські, які, не озираючись на усталену думку, беруться судити про Б.Хмельницького, І. Мазепу, Г.С. Сковороду, про Т.Г. Шевченка, І.Я. Франка, Лесю Українку, П.Г. Тичину, пишуть про фейковість України, про українську мову як про діалект мови російської чи польської...

Ю.Я. Барабаш, автор глибокої і всебічної статті "…Сии… разнородные о нём суждения" (Григорий Сковорода в оценках и спорах)" (Вопросы литературы. – 1985. – № 3. – С. 97–118), де розглядається й полеміка між М.І. Костомаровим та В.В. Крестовським, про останнього сказав: "Под маской благородного негодования демократа и прогрессиста прятались дворянская спесь, шовинистическая неприязнь к "инородцам", великодержавнические идеалы будущого редактора официозного "Варшавского дневника" – так называемой "газеты Польського края", находившейся в непосредственном ведении варшавского генерал-губернатора" [1, с. 106].

Список використаних джерел

1. Барабаш Ю. "...Сии...разнородные о нем суждения" (Григорий Сковорода в оценках и спорах) // Вопросы литературы. – 1985. – №3. – С.97–118.
2. Костомаров Н. Слово о Сковороде. По поводу рецензии на его сочинения в "Русском слове" // Основа. — 1861. – № 7. – С. 176 – 179.
3. Костомаров Н. Ответ на статью Всеволода Крестовского "Ходатайство Костомарова за Сковороду и Срезневского" // Основа. – 1861. – № 8. – С. 1 – 14.
4. Крестовський Всеволод. Рец. на кн. "Сочинение в стихах и прозе Григория Савича Сковороды" // Русское слово, 1861. – № 7. – С. 46 – 50.
5. Крестовський Всеволод. Ходатайство г. Костомарова за Сковороду и Срезневского" // Основа, 1861. – № 8. – С. 79 – 87.

Стаття надійшла до редакції 5 лютого 2013 року

УДК 821.161.2-14.09 (099)

Ганна Токмань
(Переяслав-Хмельницький)

ЛІРИЧНЕ ВИРАЖЕННЯ МОТИВУ ЩАСТЯ У ЗБІРЦІ ГРИГОРІЯ СКОВОРОДИ "САД БОЖЕСТВЕННЫХ ПѢСНЕЙ"

Статтю присвячено дослідженню мотиву щастя у поетичній збірці Григорія Сковороди "Сад божественных песнѣй". Автор вивчає філософські смисли, образи, поетику пісень. Дослідник застосував текстуальний метод аналізу поетичного тексту. Увагу зосереджено на думках про сутність щастя і переживаннях суб'єктним "Я" щасливих моментів життя. Як ключову використано категорію художнього простору.

***Ключові слова**: лірика, мотив щастя, філософський смисл, образ-переживання, поетика, художній простір.*

Статья посвящена исследованию мотива счастья в поэтическом сборнике Григория Сковороды "Сад божественных песнѣй". Автор изучает философские смыслы, образы, поэтику песен. Исследователь использует текстуальный метод анализа поэтического сочинения. Внимание сосредоточено на мыслях о природе счастья и переживании субъективным "Я" счастливых моментов жизни. Ключевой избрана категория хожественного пространства.

***Ключевые слова**: лирика, мотив счастья, философский смысл, образ-переживание, поэтика, художественное пространство*

The article investigates the motive of happiness in the Hryhory Skovoroda's collection of poems "The Garden of Divine Songs". The author examines the philosophical meanings, images, poetry of songs. The researcher used a textual analysis of the poetic text. Attention is focused on thoughts about the nature of happiness and feelings of subjective "I" for the happy moments of life. The artistic space is used as a key category.

***Key words:** lyrics, the motive of happiness, philosophical sense, the image-experience, poetry, art space.*

Проблема щастя глибоко і багатоаспектно досліджується в психології та філософській антропології. У світі поезії вона також є однією з провідних. Найчастіше поети пишуть не про сутність щастя і навіть не про його переживання, а про його неуловність чи відсутність, передають свою тугу за цим омріяним станом або журяться через те, що він проминув. Григорій Сковорода є винятком, бо він створив власну теорію щастя і виклав її у філософських та художніх творах. У збірці "Сад божественных песнѣй, прозябшій из зерн Священнаго писаннія", укладеній близько 1785 р., виявились усі грані його таланту – філософський, педагогічний, богословський, але передовсім, природно, поетичний. Тож і мотив щастя, що є одним з провідних у книжці, містить філософські сентенції, повчальну спрямованість, християнську аксіологічну основу, але в основному – ліричне вираження індивідуального екзистенційного стану, власних неповторних розмислів і почуттів. Синтез цих складників дав високохудожні неповторні мистецько-софійно-педагогічні твори, які є видатним явищем вітчизняної культури.

"Сад божественных песнѣй" багатоаспектно розглядався в науці, проте текстуального системного вивчення мотиву щастя в його віршах ще не проводилось. Застосовуємо текстуальний аналіз, виходячи з погляду на збірку як на структурований текст, спробуємо розкодувати філософські смисли і схарактеризуємо поетикальні особливості мотиву щастя у піснях – за порядком розташування їх у збірці.

Літературознавець Л.Ушкалов у своєму семінарію, присвяченому Г.Сковороді, уклав, поряд з іншим, бібліографію теми щастя у сковородинознавстві і стисло визначив місце поняття у спадку мислителя, зокрема він пише: "Одним із найважливіших понять філософії Сковороди є щастя. Недаром науку Сковороди зазвичай розглядають у рамцях евдомоністської традиції. Для нашого філософа щастя – це справжня causa finalis усіх людських помислів, почувань та дій" [6, с. 698].

Філософ М. Попович побачив гуманність Сковородинівської концепції щастя у тому, що воно, на його думку, "досяжне завжди, скрізь і для кожного" [4, с.230]. Це, вважаємо, дещо абсолютизоване твердження, адже поет не виключає лиха, яке гірко переживає людина, зокрема й суспільного – втрати вольності, здирництва чиновників тощо. Проте за відсутності біди індивід сам творить веселість своєї душі. На матеріалі різножанрових творів М.Попович визначив грані щастя сковородинівської людини, а саме: прорив до граду небесного в душі, блаженство єдності людини з Богом, радість самопізнання і правдивого вибору, щастя сродної праці, позбавлення внутрішнього пекла непевності, оптимізм, уміння скинути баласт побутування [4].

Ігор Ісіченко прочитав у піснях заперечення гедоністичного розуміння щастя, адже Сковородинівське його осягання значно ширше і принципово інакше, він стверджує: "Перемога над гріхом, освятна присутність Бога чинить душу вічно квітучим Божим садом. Її гнітить спроба втиснення в рамки, накладені суспільними стереотипами й гедоністичними зацікавленнями" [2, с.61].

Лірика як така виражає особистісний рівень сприймання світу і філософування про нього, тож у піснях Г.Сковороди, у контексті всієї його творчості, найяскравіше, найбезпосередніше потверджено "суто індивідуальний, персоналістський шлях пошуків" щастя, про який як принциповий для автора пише М.Попович [4, с.221]. Спробуємо пройти стежкою щастя по "Саду…" Г.Сковороди, зосередивши увагу на ліричній природі художнього тексту.

Збірка віршів Г.Сковороди складається з 30 пісень, а лексема щастя використана у кількох з них; поряд з нею у ролі контекстуальних синонімів прочитуємо такі вирази, як "вѣчна радость", "жизнь увеселенна", найкраща "выгода", "жизнь свята", "веселіе сердечное", "ведро мнѣ", "сердечная сладость". Поет розкриває їхню сутність шляхом поетичного розмислу та завдяки талановитому образному втіленню.

"Пѣснь 2-я" твориться автором із зерна: "По землѣ ходяще, обращеніе имамы на небесѣх", і надалі читач розуміє, що простір щастя не може обмежитися земними реаліями людського життя. "И, по землѣ ходя, вселися на небесах", – парадоксально виражає свою думку Г.Сковорода, посилаючись на чисті словеса апостола Павла. Поет створює образ вічної радості, це – образ-емоція, близький за семантикою до щастя. Автор закликає читача поспішити долучитися до чистоти і мудрості горнього граду, застосовуючи асоціацію з бистропарним орлом.

Спѣши жь во вѣчну радость крыльми умными отсель,
Ты там обновиш радость, как быстропарный орел [5, с.38].

Епітет крыльми умными засвідчує єдність емоційного і раціонального у сковородинівському погляді на щастя, адже, щоб здобути переживання цієї бажаної емоції, слід осмислити її сутність і усвідомити шлях до неї. І все ж поет-філософ бачить обмеженість можливостей людини у раціональному способі осмислення шляху до треблаженного, тому завершує свій поетичний розмисел-пошук риторичним запитанням: "О треблаженна стать, всего паче словесе! // Кто в свой ум может взять, развѣ сшедый с небесе?"[5, с.38] Вірш художньо показує не саме щастя, а шлях, яким треба простувати до нього – це внутрішній шлях духовного сходження.

Уперше в збірці автор вживає лексему щастя у третій пісні: у контексті прекрасного весняного пейзажу звучить афористично висловлена думка: "Щаслив тот и без утѣх, кто побѣдил смертный грѣх" [5, с.39]. "Сад божественных песнѣй" у цьому творі набуває

образного втілення як простір реального, земного розквітлого саду. У пісні поєднуються щасливий емоційний стан ліричного героя, виражений через захоплено й замилувано написаний пейзаж ("Весна люба, ах, пришла! Зима люта, ах, пройшла! // Уже сады расцвѣли и соловьев навели" [5, с.38]), і його раціональний розмисел про можливість весняної радості в душі тільки за умови перемоги над гріхом. Автор називає те (гріх), що не дасть радості вповні опанувати душу, підкреслює, що без перемоги над гріхом щастя неможливе.

У пісні 9-ій Г.Сковорода пише про індивідуальний характер пошуків щастя та його різночитання. З одного боку, прагнення бути щасливим притаманне всім, з іншого, кожний по-своєму уявляє цей стан і шукає власний шлях до нього. З гумором поет підмічає: "Тот овец любит, а тот козлов" [5, с.45], – і довірливо ділиться з читачем власною мрією:

Так и мнѣ вольность одна есть нравна
И безпечальный, препростый путь [5, с.45].

Індивідуальна формула щастя Сковороди, виражена в цій пісні (вольность і безпечальна, препроста путь), сконденсовано виражає думки багатьох його творів – ідеї свободи, оптимізму, простоти (у сенсі як простування життям, так і простого побутування). Автор удається до мариністики, малюючи асоціативну картину мандрів людини по щастя: "Тот на восточный, сей в вечерній край // Плывет по щастье со всѣх вѣтрил…" [5, с.45]. Глибоке розуміння людської природи приводить до твердження про невід'ємність для неї як прагнення до щастя, так і особистого характеру його пошуків. Ідучи за Біблією, поет кпить з цієї ознаки людської природи, проте заперечити її не може, тож змальовує яскраво, емоційно, з використанням гумористичних фольклорних елементів.

У збірці "Сад божественных песнѣй" Г.Сковорода зображує два складники людського щастя: земний і небесний. Обидва залежать від самої людини, її розуму, цінностей, вчинків. Ю.Барабаш, проаналізувавши низку різножанрових творів Г.Сковороди, зокрема й пісні із його "Саду…", доходить слушного висновку, що має екзистенціалістський, сартрівський сенс: "Сковорода вірить у людину, гуманізм його активний, погляд на проблему щастя достатньо оптимістичний. Урешті-решт свою долю людина вибирає сама, у цьому ж і її відповідальність" [1, с.209].

У пісні 12-ій поет розвиває думку про свій земний складник щастя, поетичну формулу якого сформулював у дев'ятій пісні, і застерігає, що земне не вичерпує його вповні. Ліричний герой твору звертається до зеленої діброви, як до матері, відмовляється від принад городу багатого та інших яскравих спокус. Думка про безпечальну, препросту путь конкретизується у запереченні-твердженні "Ничего я не желатель, кромѣ хлѣба да води", а любов до вольності уточнюється як воля свята. Найвищу радість для себе він убачає у поєднанні особистих уподобань (спокій, свобода, природа, просте побутування) з біблійною перемогою над гріхом, що є духовною вимогою до всіх людей:

А естли до сих угодій и грѣх еще побѣдить,
То не знаю, сей выгоды возможет ли лутче быть [5, с.50].

"О дуброва! О свобода!" – вигукує ліричний герой, не протиставляючи, а гармонізуючи індивідуальні нахили людини і християнські моральні вимоги. Саме у цій гармонії він убачає можливість найкращої "выгоды", тобто щастя, для людини.

У низці віршів Г.Сковорода не розмірковує про щастя, а образно передає його переживання. Так, у пісні 13-ій щастя є сутністю емоційного наповнення тексту. Про це свідчать захоплені звертання до зелених полів та вод потоків чистих, любовно виписані образи жайворонка і солов'я, враження від музики, якою звучить повітря, вітання світла на сході сонця. Відчайдушний вигук-висновок: "Пропадайте, думы трудны,// Города премноголюдны!// А я с хлѣба куском умру на мѣстѣ таком [5, с.51], – підтекстово виражає переживання нарешті знайденого щастя та рішучість його зберегти.

Щастя як божа благодать, яку Господь дає смиренним, зображене у пісні 18-ій. Протиставлені у вірші образи явора над горою і вербочок, що шумлять низько, допомагають

поетові проростити біблійне зерно, дане в епіграфі, і привести читача до думки про тихе, тобто відповідне індивідуальній природі ліричного героя, щастя.

А я буду себѣ тихо
Коротати милый вѣк.
Так минет мене все лихо,
Щастлив буду человѣк [5, с.58].

Тут автор називає ще одну, може, найголовнішу ознаку щастя: обминання людини лихом. Народна мудрість про те, що щастя – це відсутність нещастя, відлунює у Сковородинівських поетичних рядках, потверджуючи його народний погляд на цю вічну проблему людського існування.

На питання, як уникнути лиха, як захиститися від нього, дає відповідь пісня 20-та. Треба звести у своїй душі храм – він і стане надійною фортецею від зла:

Сей свят град бомб не боится,
Ни клеветничіих стрѣл,
И хитрых мин не страшится,
Всѣгда цѣл и не горѣл [5, с.60].

Щоб відчути щастя, треба передовсім уберегтися від лиха, яке Г.Сковорода змальовує, поєднуючи моральні категорії ("клевета" (наклепи), хитрість) з воєнною лексикою (бомби, стріли, міни). Непорочність, невинність, любов не лише до друзів, а й до ворогів, готовність до самопожертви задля інших виявляються у світі поезії Г.Сковороди надійними стінами проти зла.

Центральною у розвиткові мотиву щастя в збірці "Сад божественных песнѣй" є пісня 21-а. Уже в епіграфі-зерні до твору використано поетику художнього простору, адже ставиться питання: "гдѣ пасеши, гдѣ почиваеши в полудни?" [5, с.60] Починаючи власний текст, автор розвиває просторове бачення світу, риторично запитуючи: "Щастіе, гдѣ ты живеш? Горлицы, скажите! // В полѣ ли овцы пасеш? Голубы, взвѣстите!" [5, с.60] Запитання, що відображає віковічне прагнення людини знайти блаженство на землі, звернено до птахів, які асоціюються з Божим Духом. Неповторно, по-сковородинівському поєднуються релігійні алюзії і просте побутування українського селянина.

Рефреном у вірші лунають слова, звернені безпосередньо до щастя:

О щастіе, наш ясный свѣт,
О щастіе, наш красный цвѣт!
Ты мати и дом, появися, покажися![5, с.60]

Поет співає гімн щастю, воно для нього світло, квіти, мати, дім – усе найкраще й найдорожче для людини. Ліричний герой вірша прикликає свого таємничого адресата, прохає хоча б показатися, привідкрити таємницю своєї сутності. Проте щастя мовчить, затаюючись у невідомому просторі. Тоді наш питальник звертається до книжників, але вони так само "нѣми", як і птахи. Твір набуває драматизму, пошуки щастя не призводять ні до чого, ніхто не говорить, "гдѣ есть мать, мы же всѣ не вѣмы".

Найбільшого драматизму розповідь набуває тоді, коли герой-шукач впадає у відчай, переконавшись у відсутності щастя скрізь, куди звертався його погляд. Вислів "Щастія нѣт на землѣ, щастія нѣт в небѣ" сприймається майже трагічно, читачеві здається, що пошуки виявилися марними і продовжувати їх немає сенсу. Проте наполегливий герой пісні не збирається їх припиняти, він залишає читачеві надію: "индѣ искать требѣ". Відтак прощання з небом, землею, місяцем і зірками, де щастя не виявилося, лунає бадьоро і безжурно: "небо, земля и луна, звѣзды всѣ – прощайте! // Всѣ вы мнѣ – гавань дурна, впред не ожидайте" [5, с.62]. Звернімо увагу на асоціацію з морською подорожжю, створену за допомогою лексеми гавань: плавання триватиме, його мета – інша гавань, та, на березі якої живе щастя, у чистоті віри.

Подорожній Г.Сковороди знаходить щастя у просторі "вышше небес, вышше гор". Образ щастя у вірші персоніфіковано і подано очима ліричного героя, який його бачить і чує:

Сладость его есть гортань, очи голубины,
Весь есть любовь и Харрань, руцѣ кристаллины [5, с.62].

Продовження біблійної поетики у вірші є виразно бароковим: автор удається до контрастних поворотів, заперечень, виражає духовність спілкування з прекрасним братом, передає силу його погляду, який "воскриляет" і "оперяет", підносячи людину до рівня свого простору. Ідеться вже не про фізичний простір землі і неба, а про духовні площини існування, саме в них живе щастя.

Відбувається високохудожня інтимізація образу щастя. Після його захопленого портретування автор описує омріяну розмову з ним, що є розв'язкою історії подорожі ліричного героя пісні. Д.Чижевський визначив основним у Г.Сковороди шлях "внутрішньої" людини, той, "де б дійсна людина звільнювалася від своєї зовнішности та стала рівна "своєму батькові", Богові, – це є шлях обоження" [7, с.162]. Науковець зауважує: "До теми обоження наближується твердження про "приятелювання" з Богом" [7, с.163]. У аналізованій пісні читаємо:

Сядем сѣбѣ, брате мой, сядем для бесѣды.
Сладок твой глагол живой, чистит мнѣ всѣ бѣды.
О щастіе, мой свѣт ясный,
О щастіе, мой цвѣт красный!
Ты – мати и дом, днесь тя вижу, днесь тя слышу. [5, с.63]

Г.Сковорода не називає у цій пісні Бога, проте його образ виникає як алюзія під час сприймання читачем образу мудрого поетового співрозмовника. Божий глагол допомагає втишити всі біди, тобто зробити людину щасливою – така проста логіка Г.Сковороди. Екизстенційний характер має заміна займенника у ході розгортання тексту: замість займенника наш ("О щастіе, наш ясный свѣт…") використано мій ("О щастіе, мой ясный свѣт…"), певно тому, що щастя відкрите для всіх, проте дійти до нього можна лише індивідуально, адже шлях треба подолати передовсім у внутрішньому просторі власного "Я".

Автор талановито обрамлює твір, застосовуючи поетику художнього простору. На початку пісні герой запитував: "Щастіе, гдѣ ты живеш?", у кінці називає пошуковане місце, підкреслюючи неможливість перебування щастя в іншому, низькому просторі мирських, згубних людських пристрастей. "В полдень ты спиш на горах, стадо пасеш в кринах,// Не в Гергесенских полях и не в их долинах" [5, с.63]. І читач розуміє, що йдеться вже не про землю й небо, а про духовну височину, до якої слід піднести свою душу й життя, щоб спромогтися на очищувальну від лих розмову зі щастям.

Близьким до мотиву щастя у "Саду божественных песнѣй" є мотив спокою, до якого людина Сковороди також прагне, сутність якого теж намагається зрозуміти. Можна стверджувати, що спокій є одним зі складників щастя у поетичній концепції автора. "Пѣснь 24-я", по-перше, спонукає читачів не бути надто амбітними; по-друге, цінувати душевний спокій, не заздрити, бо чаша радості існує для всіх.

Будьмо тѣм, что Бог дал, ради, разбиваймо скорбь шутя,
Полно нас червям снѣдати, вить есть чаша всѣм людям [5, с.66].

Поет-філософ закликає читача знайти свою частку щастя, даровану саме йому Богом, для цього він має виявити мудрість, уважно подивитися навколо, оцінити те, що має, що близьке йому за народженням, за твоєю природою.

Поет традиційно для українців зичить щастя тим, хто рушає в дорогу, такі напуття зустрічаємо у піснях 25-ій і 26-ій. У першій з названих пісень зичить зберегти талан – "Щастлив сей отход благословит вход" – стосується отця Гервасія Якубовича, котрий переїздив з Переяслава до Білгорода; у другій побажання "І продолжи ему щастлив вѣк" адресоване єпископові Івану Козловичу, "входящему во град Переяслав".

"Пѣснь 28-я" підносить емоцію "вѣчного веселія", яка під пером Сковороди, як і "радость вѣчна", і найкраща "выгода", близька до щастя. Автор підкреслює кончу необхідність для людини переживання веселія. Цей стан душі важливіший за зовнішні

ознаки успіху. Будь-які екзотичні мандри, влада, довголіття, багатство, переможні загарбницькі битви, наукові здобутки самі по собі не дадуть щастя: "Что тебѣ то помогает, // Аще внутрь душа рыдает?" [5, с.71]. Г.Сковорода у різноманітних образах наголошує на думці про перебування щастя не зовні, а в душі людини. Якщо душа ридає, значить у її просторі чогось бракує, там панує зла воля. Ліричний герой твору називає того, хто зупинить ридання душі й подарує райську радість.

Боже! О живый глагол! Кто есть без тебе весьол?
Ты един всѣм жизнь и радость,
Ты един всѣм рай и сладость! [5, с.72]

Тлумачачи паралельно розуміння щастя у Біблії та у творчості Г.Сковороди, Є.Глева підкреслює тотожність понять щастя і блаженства для філософа. Науковець пише: "…йдеться про блаженство, яке людина одержує за допомогою ласки Божої, на що постійно наголошує Сковорода, зазначаючи, що лише впертість та гордість перешкоджає людині отримати Божу ласку" [2, с.149].

Поезія Григорія Сковороди надзвичайно оптимістична, радісна, весела. Вона дарує людині надію, упевненість у своїх силах, зокрема у власній внутрішній силі здобути щастя. Це щедра поезія, адже її ліричний герой прагне поділитися мудрістю, знанням шляхів до вічної радості. Він не одягає окуляри з рожевими скельцями, дивлячись на світ – як довкілля, так і світи людських душ навколо. Поет бачить усі лиха й зла – зовнішні і внутрішні, джерелом їх вважає знівечені душі, перетворені самими людьми на тюрму, грязь, "пещь ада", і хоче допомогти нещасним. Зі свого поетичного слова він робить читачеві місточок до Божого "глаголу", в індивідуальному спілкуванні з яким і вбачає джерело веселія для людини.

Бог дав щастя кожному, лише треба його розпізнати: уважно прислухавшись до себе, знайти те, що тобі легко й весело робити в житті. Тоді ти здобудеш гармонію зі вселенною і радісно співатимеш подяку Богові, бо виконаєш його закон: "Что нужность не трудна, что трудность не нужна" [5, с.72]. Закон щастя один у Всесвіті, він – Божий, а відтак добрий для людини, слід лише усвідомити й зреалізувати його у власному житті.

В останній, 30-ій, пісні "Саду…" поет наголошує на тому, що потреба щастя природна для людини, адже її вік такий короткий. Ліричний герой пісні звертається із закликом до життя: "Будь сладкая жизнь!" [5, с.74]. Він аргументує свою думку про необхідність отвергнути печалі від супротивного: той, хто журиться, ніби за життя лежить у труні, сам відмовляється від існування. Мудрій людині потрібно інше: "Ах, утѣха и радость! О сердечная сладость!" [5, с.74] Поет вживає ще один образний вислів, що є контекстуальним синонімом до лексеми щастя – "жить в сласти", уточнюючи, що йдеться про сладость сердечну, яку дарує життя, красне добротою.

У цій та інших піснях автор поєднує протилежні емоції – смуток і радість: "сладко грусть терплю". Духовним опертям для ліричного героя ("камень твердый") є Бог миросердый, адже "Он жив, не умирая" [5, с.74]. Парадоксальність думки Г.Сковороди відбилася й на його поетичному тлумаченні щастя. Д.Чижевський побачив парадоксальність сковородинівського розуміння щастя у радісному співпереживанні мук Ісуса Христа, він пише: "Парадоксія, до якої Сковорода загострює своє розуміння спокою та миру, полягає в тому, що субота є власне наслідуванням Христа, страждання, “святкувати суботу” – бути “співрозп’ятим” із Христом" [7, с.167]. У 15-ій пісні ліричний герой просить як про щастя: "Даждь мнѣ с тобою праздновать суботу, // Даждь мнѣ ходить в твои слѣды, // Даждь новый род сей побѣды, // О сыне Давидов!" [5, с.54]. Щастя вимагає духовної праці, аж до страждання, бо саме такий шлях веде до небесного граду.

Збірка "Сад божественных песнѣй" завершується строфою, що містить підтекстовий мотив щастя, адже, по-перше, лунає завзятий, рішучий, відчайдушно веселий заклик до читача: "Плюнь на гробныя прахи и на дѣтскія страхи" [5, с.75], який називає те, що заважає бути щасливому – постійна ляклива гадка про смерть; по-друге, згадуються ті, хто став для

поета зразком мудрого ставлення до життя – Епікур і Христос. Постання поряд цих імен персоніфікує смисл мотиву щастя у збірці "Сад божественных песнѣй", уособлює поєднання у ньому життєвої насолоди (для кожного своєї, відповідної природі) і переживання спілкування з Богом (спільного для всіх щодо сутності духовних цінностей, проте завжди індивідуального у діалозі).

Отже, в "Саду…" Г. Сковороди мотив щастя є одним з провідних, він створює світлу, оптимістичну тональність збірки, насичує її емоціями веселості, радості. Спостережено єдність емоційного і раціонального у авторовому погляді на сердечную сладость. Щастя має подвійний смисл: воно відповідає індивідуальній природі людини і є наслідком екзистенційного прийняття Божого глаголу. Ліричний герой збірки розуміє власну природу і відповідно до неї вбачає своє щастя у вільному, простому, спокійному побутуванні на лоні рідної природи. Він довірливо розповідає читачеві про власний шлях й у інший простір, "вышше небес", де можна сісти до братської розмови з Богом. Автор майстерно використовує поетику художнього простору в три способи: створює за допомогою пейзажу реальний впізнаваний натурпростір; подає ірреальний простір існування Божого "глаголу"; основним же у віршах про щастя є внутрішній простір "Я" ліричного героя. Поет зображує духовні мандри людини з доланням перешкод – завищених амбіцій, потягу до розкошів, екзотики, влади. Для подорожнього щастя, врешті, виявляється розташованим у двох просторах: реальному – полів і дібров, і духовному – Божого "глаголу". Для віднайдення першого слід заглянути у своє "Я" і зрозуміти його. Для досягнення другого – подолати перешкоди, перемогти гріх, пройти душевним шляхом очищення.

У віршах поряд з філософськими роздумами, виражено переживання щасливих миттєвостей життя, в яких переважають захоплене спілкування з природою та внутрішній спокій людини, котра здобула непроминальні духовні цінності. Мальовничим пейзажам притаманна діалогічність і символізація образів. Настрій радісного стишення й умиротворення виражено за допомогою віддзеркалення в природі суб'єктного "Я" лірики, а також його спілкування з персоніфікованими абстрактними поняттями, дорогими серцю – свобода, покой, щастя, живый глагол. Біблійна, культурологічна, фольклорна інтертекстуальність, барокова поетика, присутність філософського й педагогічного дискурсів у ліричному творі, оригінальна індивідуальна інтонація висловлюванная думок та емоцій притаманні мотиву щастя у збірці "Сад божественных песнѣй" Г.Сковороди.

Список використаних джерел

1. Барабаш Ю. "Знаю человека…" Григорий Сковорода: Поэзия. Философия. Жизнь / Барабаш Ю. – М. : Худ. лит., 1989. – 335 с.
2. Глева Є. Онтологічний образ людини в творчості Григорія Сковороди / Глева Є. – К. : Вид. ТОВ "КММ", 2006. – 256 с.
3. Ісіченко Ігор, архієпископ. Сакральний простір "Саду божественних пісень" Григорія Сковороди / Ісіченко І. // Слово і час. – 2013. – №1. – С.52-62.
4. Попович М. Григорій Сковорода: філософія свободи / Попович М. – К. : Майстерня Білецьких, 2007. – 256 с.
5. Сковорода Г. С. Сад божественных пѣсней. Вірші, байки, діалоги, притчі / [упоряд., авт. передм. та приміт. Б. А. Деркач.] / Сковорода Г. С. – К. : Дніпро, 1988. – 319 с.
6. Ушкалов Л. Григорій Сковорода: Семінарій. / Ушкалов Л. – Харків : Майдан, 2004. – 876 с.
7. Чижевський Д. І. Філософія Г. С. Сковороди / [підготовка тексту й переднє слово проф. Л.Ушкалова] / Чижевський Д. І. – Харків : Прапор, 2004. – 272 с.

Стаття надійшла до редакції 14 січня 2013 року

УДК 929 Оріховський

Мирослав Трофимук
(Львів)

ЕВОЛЮЦІЯ СВІТОГЛЯДУ СТАНІСЛАВА ОРІХОВСЬКОГО

У статті розглянуто еволюцію світогляду Станіслава Оріховського та його концепції суспільства. Особлива увага присвячена "Турчикам" - промовам, які вважаються найвідомішими творами "руського Демостена".

Ключові слова: *Станіслав Оріховський, антитурецька полеміка, латиномовна література XVI ст., неолатиністика, світогляд письменника.*

В статье рассмотрено эволюцию мировоззрения Станислава Ориховского и его концепции общества. Особое внимание посвящено "Турчикам" - произведениям, которые считаются самыми известными произведениями "руского Демостена".

Ключевые слова: *Станислав Ориховский, антитурецкая полемика, латиноязычная литература XVI ст., неолатинистика, мировозрения писателя.*

The article deals with the outlook evolution of Stanislav Orikhovskii and his society concept. Special attention is devoted to his speeches that are considered the most famous works of "Russian Demosthenes".

Key words: *Stanislav Orikhovskii, anti-Turkish dispute, Latin language literature of the XVIth century, Ukrainian Latin literature, writer's outlook.*

Станіслав Оріховський – надзвичайно цікава особистість. Його життя і літературна спадщина повною мірою ілюструють основні протиріччя і тенденції Ренесансу. Еволюція авторської свідомості й світогляду Станіслава Оріховського демонструють складний процес взаємозаперечення і взаємодії визначальних рис та ідей двох епох: попередньої, Середньовічної, та Ренесансної. Найбільшу цікавість для історії української культури становлять його спроби – яскраво вираженого представника космополітичного за своєю суттю ренесансного гуманізму – окреслити проблеми національної ваги для українців того часу, коли поняття "національного" ще вкладалося у параметри конфесійної належності.

Очевидно, на свідомість Оріховського кардинально вплинуло походження із двоконфесійної родини: його батько, Станіслав, був католицького віросповідання, мати – Ядвіґа з Баранецьких, дочка православного українського священика [2, 576]. Зауважу, що аналогічна ситуація в Україні траплятиметься часто; можна стверднти, що шляхта, переважно здрібніла, покозачена й священики – це дві основні суспільні верстви, з яких походили представники української еліти упродовж кількох століть. Поліконфесійність цих сімей накладала відбиток на діяльність цілих поколінь українських політиків і культурних діячів.

Батько хотів бачити Станіслава священиком. Початкову освіту він здобув у Перемиській катедральній школі, а від 1526 р. навчався у Краківському університеті. Уже тоді виявилося самостійне мислення майбутнього полеміста: не задоволений обсягом університетської програми, він активно займається приватними гуманістичними студіями, зокрема, творчої спадщини Еразма Роттердамського.

Після дворічного навчання у Кракові Станіслав разом з братом Яном переїжджають до Австрії, де записуються на навчання у Віденський університет.

У Відні Оріховський вивчає грецьку і римську літератури під керівництвом видатного педагога й гуманіста Олександра Брассікана. Проте 1529 року Станіслав змушений тікати з Відня, котрий опинився в облозі турецьких військ. За різними даними, Оріховський подався

чи то до Віттенберґа, чи то до Падуї; у 1530 р. відвідує Болонью – там у лютому відбувалися інавґураційні урочистості з приводу коронації Карла V. Пізніше Станіслав на короткий час повертається до Кракова, а потім вирушає через Вроцлав до Віттенберґа. Тут 1531 р. слухає лекції Філіпа Меланхтона, зустрічається з Мартіном Лютером, який активно цікавився новинами з країн, потенційно загрожених турецькими нападами.

Батько Станіслава Оріховського не схвалював контактів сина з протестантами (Віттенберґ – "столиця" лютеранства), тому він через Маґдебурґ виїжджає до Ляйпціґа, де записується 1531 р. до університету як "Orzechoffski Russus". Побував і в Нюрнберґу, де ознайомився із доробком Лукаса Кранаха та Альбрехта Дюрера. Крім мистецтва, його цікавлять принципи організації й функціонування німецького міського самоуправління; пізніше відгомони цього інтересу побачимо в його політично-публіцистичних творах.

З Німеччини Оріховський переїжджає до Швайцарії, проте вже в кінці 1531 р. знову слухає в Падуї курс класичних мов і античної літератури, а також курс філософії у видатного представника падуанської аристотелівської школи Маркантонія Пассеро. Поза тим, Станіслав-студент продовжує активно цікавитися політичним устроєм європейських держав; в Італії його, з-поміж інших італійських країв, особливо захопила Венеція, в якій слухав курси лекцій гуманіста, політолога й історика Г.Б.Еґназія.

Десятилітнє перебування в Італії справило великий вплив на формування свідомості й фахового рівня С. Оріховського. Він ґрунтовно оволодів грецькою і римською літературами, філософією, зокрема, глибоко засвоїв праці Аристотеля; захоплення італійською історіографією дало поштовх до появи його власних біографічних та історичних творів, а зацікавлення особливостями політичної організації італійських держав і німецького міського самоврядування вилилося в глибокі політологічні трактати, а ґрунтовне засвоєння реторики спричинилося до блискучої полемічної діяльності.

Після повернення в Україну, батько наполіг, щоб Оріховський прийняв єрейські свячення. Через небажання прийняти целібат, Станіслав приймає свячення від львівського архиєпископа Петра Стажеховського, батькового приятеля, котрий не ставив до кандидата цієї вимоги [2, С. 575 - 587]. Та Перемиський єпископ Станіслав Тарло не визнав висвячення Оріховського. Він інспірував судовий процес. Як наслідок йому заборонили практикувати священичі обов'язки й наказали відмовитися від посідлостей. Проте Оріховський піднімає апеляційну справу у Львівському церковному суді, з якою в 1543 р. подався до Кракова, де відбувався сейм та шлюбні урочистості з нагоди одруження Сигізмунда Августа та Ельжбети Габсбургської. Тут, у Кракові, він подав примасові Польщі скаргу на архиєпископа. Примас повністю виправдав Оріховського. Така розв'язка справи стала наслідком ораторського й письменницького таланту Станіслава, зокрема його трактату "Fidelis subditus". Популярності Оріховського сприяли також два трактати антитурецького спрямування, т.зв. "Турчики": "Про необхідність почати війну проти турків: промова до польських шляхтичів" ("De bello adversus Turcas suscipiendo sd equites polonos oratio", Краків, 1543) і "До Сигізмунда [короля] Польщі Турчика друга" ("Ad Sigismundum Poloniae Turcica secumda", Краків, 1544). Ці промови спричинилися до титулування Оріховського "латинським Демостеном" і "польським Цицероном".

Після "Турчик" письменник розробляє проблему віровизнання. 1544 р. він публікує у Кракові твір "Про хрещення русинів" ("Baptismus ruthenorum") у формі латиномовного листа до примаса Польщі (Гнєзненського архиєпископа) Петра Ґамрата. У листі закликає примаса пам'ятати, що православний люд Польщі теж християни, з якими треба жити у згоді й братерській любові. За його власним визначенням, Станіслав був "gente ruthenus, natione polonus" – "з походження – українцем, а належав до польської нації". Свої твори підписував, використовуючи традиційні для латинської мови етноніми українців: Ruthenus – Русин, Orichovius Roxolanus – Оріховський Роксолан, Roxolanus homo – роксолан, Orzechowski Rusin – Оріховський Русин. Полеміст багато разів звертався до проблем українців у Речі Посполитій, звинувачуючи поляків – католиків – у ґенеруванні міжконфесійних проблем.

Однією з причин прихильності Оріховського до православ'я була відсутність припису целібату в українських православних і протестантських священиків.

Целібат (вимогу безшлюбності) письменник вважав протиприродним і коренем усіх проблем католицької церкви. Про це він різнобічно розмірковує у творі "За Христову Церкву" ("Pro ecclesia Christi", Краків, 1546) та у брошурі, яка так і називалася – "Про целібат" ("De lege coelibatus"). Ця тема – тема целібату – стала "ідеєю фікс" Станіслава Оріховського.

Попри все, верхівка католицької церкви бачила в ньому впливового спільника завдяки його полемічному талантові, який він зрештою і присвятив контрреформаційній меті. Із цих засад написані ним брошури "Fidei catholicae confessio", Краків, 1561, польський переклад "Wyznanie wiary", 1562; також полеміка з протестантами "Chimaera", Краків, 1562 та інші.

Станіслав Оріховський значно вплинув на політичну доктрину польської контрреформації: у пізніх творах "Химера", "Квінкункс" (1564) він обстоює теократичну форму держави. Найдокладніше свої політичні погляди Оріховський висловив у трактаті "Politia królewstwa polskiego" (1565, фрагментарно; 1854 – надрукований повністю).

Згідно з баченням Оріховського, королівська влада повинна бути підпорядкованою священикам, а монарх через примаса, який його коронує і контролює, підпорядковується Церкві та папі. За його твердженням у цих творах, земна єрархія є віддзеркаленням небесної, при тому влада духовна гарантує традицію, а також освячує інші щаблі єрархії. В тому ідеальному суспільному порядку шляхта має елітарне місце вибраного народу і повноту влади завдяки визнанню католицизму. Лише католицизм – на переконання Оріховського – може обмежити королівську владу, бо ґрунтується на багатовіковій доктрині. Реформація започаткувала кризу релігійну й суспільну: Оріховський наголошує, що ідеї німецьких анабаптистів, як і польських аріан, становлять основу соціальних революцій та селянських повстань. Логічним наслідком розвитку його поглядів став постулат безоглядного нищення будь-яких "єресей". Письменник-філософ і політолог вважав, що толерантне ставлення до них стане початком розвалу держави.

Базуючись на античних доктринах держави (Платон, Аристотель), Оріховський стверджував, що польська парламентарна структура, яка поєднувала співвладдя короля, сенату й посольських служб і в такий спосіб синтезувала монархічну, аристократичну та демократичну системи, є найбільш досконалою, бо суголосна з поглядами Платона, Аристотеля та Цицерона. Визнаючи аристотелівську доктрину суспільства як організму, він вважав, що певні його частини (купці, ремісники, селяни) слугують не цілій державі, а лише іншим членам (шляхті – народу-еліті). Тому плебеї не входять у склад народу і не мають власного сенсу існування (це суперечить ідеям Оріховського з раніших творів). Лад, порядок – це традиція, непорушність принципів. Єрархічна структура суспільства в принципі виключає будь-яку мобільність. Усі зміни приводять до загину. Ця консервативна позиція, ґрунтована на ідеї "золотих вольностей", спричинилася до стійкої популярності його творів серед шляхти.

Своєю популярністю Оріховський-письменик завдячував українським нюансам власного світогляду. Почесні у тогочасному постренесансному світі прикладки "латинський Демостен" та "польський Цицерон" він здобуває внаслідок опублікування і поширення в Європі двох антитурецьких промов. Тема була дуже актуальною в європейському культурному просторі: турки захопили чимало територій континенту, загрожували Відню[1]. Оріховський свого часу змушений був утікати від турецької загрози з Відня; очевидно, ця проблема глибоко врізалася у його свідомість. Не виключено, що гостроти відчуттю теми Оріховським додало вкрай важке становище українського населення, яке особливо потерпало від татаро-турецьких нападів. На це виразно вказав Микола Сумцов, один із перших дослідників його творчості; Оріховський "виступає українцем зі своїми симпатіями і

[1] Про актуальність теми свідчить, зокрема, кількість перевидань "Турчик": після краківських публікацій (1543 і 1544 відповідно), вони републіковані 1551 р. у Базелі, 1584 р. у Франкфурті, 1594 і 1663 р. у Римі.

думками, йде в річищі українського письменства XVI – XVII ст. і всього тогочасного українського життя, в якому боротьба з турецько-татарською агресією незмінно належала до проблем найактуальніших і найживотрепетніших"[4, С. 218]. Суголосні "Турчикам" Оріховського ідеї висловлювала переважна більшість тогочасних ренесансних авторів, зокрема Себастіян Брандт, Ульріх фон Гуттен, Мігель Сервантес, Луїс ді Камоенс, Френсіс Бекон та інші. Проте виступи молодого шляхтича суперечили настроям офіційної полькой влади. Як зауважив Дмитро Наливайко, "...заклики "руського Демосфена" суперечили політичній лінії шляхетської Польщі, яка прагнула жити в мирі з Османською імперією, і не знайшли співчутливого ставлення при королівському дворі"[1, С. 218].

У "Турчиках" Оріховський малює широке полотно турецьких завоювань, аналізуючи причини перемог османських військ. Звертаючись до польської шляхти, він протиставляє дві системи – європейську демократію в іпостасі "шляхетської" демократії Речі Посполитої ("Бо саме ви – чи не єдиний з усіх народів, народжений у справді вільній республіці. Адже справжню свободу породжує такий лад, коли всі підкоряються праву, а саме право непідвладне нікому; отож усі ви рівні між собою гідністю і однаково вільні. З вашої республіки прогнано оті гордовиті і підступні звання – герцог, граф, князь; усі ви – шляхтичі – носите спільне ймення лицарів. Тому й не дивно, що наші прадіди, не раз, бувало, захищаючи республіку, йшли проти очевидних небезпек: вони були рівноправними її громадянами") та азійську деспотію в образі Турецької імперії ("За такого володаря, який має необмежене право карати і милувати, не будуть належати тобі ані поле, ані худоба, не будуть твоїми ані жінка, ні діти. Такий володар буде повним господарем і життя і смерті твоєї; не на основі права, а з допомогою палиці, тюрми, ланцюга і канчука привчить тебе до всіх своїх пороків... Пожене всіх нас до вівтарів магометових та до його мечетей, а дітей ваших видеруть з вашої пазухи для проклятущої своєї віри. А тоді наостанок і вас самих – принижених, осміяних, зневажених і покинутих, потурчених і збезчещених – будуть водити напоказ по вулицях і виставляти на посміх сірійцям, сарацинам, юдеям")[2, С. 61 – 87]. Щоб переконати шляхту у психологічній перевазі над небезпечним ворогом, автор вдається до аналізу імперської держави, засобів управління нею, складу армії, звичаїв населення. Засобом увиразнення нестійкості психології супротивника є вставне оповідання про потурнака – одного із турецьких сановників Ібрагіма-пашу – "другого після Сулеймана у Турецькій державі". На його прикладі Оріховський суґерує шляхті думку про незнищимість рідного: хоча Ібрагім-паша й досяг найвищих почестей в імперії, його не полишає туга за рідним краєм, вірою, свободою. Використовуючи цей образ як ключовий у промові, автор "Турчики" переконує авдиторію, що серед підкорених турками народів вони мають багато спільників, які захочуть повернути собі колишню свободу, як лише побачать, що хтось спромігся вчинити загарбникам опір. Фактично письменник-публіцист закликає польських шляхтичів до створення антитурецької коаліції, до якої залучити треба і підкорені турками народи.

Інший засіб переконання авдиторії в Оріховського – друга вставка у першу Турчику – оповідь про лад у Речі Посполитій. У ній він постулює організацію держави згідно з договірними зобов'язаннями окремих станів і нормальне функціонування цієї держави внаслідок сумлінного виконання кожним зі станів своїх обов'язків. Взаємодоповнення внесків мешканців краю, на переконання Оріховського, – запорука гармонійного функціонування державного організму. Цю доктрину мислитель висловлює в багатьох творах. Фактично, вчення про державний устрій Станіслава Оріховського – одне із основних у його філософській спадщині. І, власне, всестанова гармонія, і співдія є вагомою перевагою цього уявного ідеального суспільства над невластивою для людини, негуманною структурою азійської імперії, заснованої на насильстві. Згідно з текстами Оріховського, – це найсильніша гарантія і основна запорука переможної війни, в якій, з одного боку, свідомі громадяни захищають власну свободу, а з іншого – невільні учасники, насильно гнані на очевидну загибель.

С. Оріховський не обмежується змалюванням ідеальних картинок з життя європейського суспільства. Щоб зацікавити шляхту до рішучих дій, він описує суспільні хвороби, які вразили цей ідеально замислений лад. Серед них – лінивство, прагнення до легкого збагачення, а, насамперед, на переконання Оріховського, – бажання шляхти воювати не з власної волі за ідеали, а за королівську платню.

Автор вправно використовує суспільні установки для досягнення своєї мети, побіжно порушуючи шерег злободенних суспільних проблем, які стосувалися безпосередньо кожного реципієнта. Не дивно, що його промови мали такий успіх і розголос в усій Європі.

До творчої спадщини Станіслава Оріховського входять твори переважної більшості тогочасних прозових жанрів (серед неї знаходимо віршові твори, але це явище лише спорадичне). Треба врахувати, що ренесансний перелік жанрів не адекватний нинішньому. До нього входили відроджені античні жанри, як от діалог, трактат, листи, послання, численні різновиди історіографічних жанрів (літопис, хроніка, подорожні записки, діарії) включно із біографією, а найпоширенішими і, можливо, найпопулярнішими жанрами ренесансної прози були різні види промов. Отож, Оріховський писав біографії ("Життя і смерть Яна Тарновського"), промови ("Турчики"), послання ("Лист про целібат"), трактати, памфлети. Про рівень його публіцистичної обдарованості свідчить звання "латинського Демостена", "рутенського Демостена", про рівень письменницького таланту, чуття стилю – звання "сучасного Цицерона". І насправді, якщо порівняти античні тексти й тексти Оріховського, то виявимо, що вони доволі адекватні, незважаючи на те, що латиномовні твори авторів XVI – XVIII ст. завжди позначені мисленням конкретного творця; античні і новолатинські таки доволі відрізняються.

С. Оріховський писав не лише латинською мовою, окремі твори написані польською. Лексичний склад у них рівномірний, багатий і вишуканий. Для нас цікавою деталлю є наявність українізмів у латино– і польськомовних творах письменника.

Творча біографія Станіслава Оріховського складається із двох частин: 40 – 50-ті роки, коли він відстоює радикальні гуманістичні й реформаційні ідеї, та 60-ті роки – останній період творчості, коли він починає шукати компромісу із колишніми опонентами, засуджує свої раніші "помилки", стверджує прихильність до католицької церкви. Спостерігаємо гостру світоглядну кризу: полемічний талант видатного письменника, інтелект митця і мислителя не витримав тривалого протистояння із колективним супротивником. Зрештою, багато особистостей з перебігом віку переходять од висловлювання радикальних ідей до стверджування традиційних вартостей. У випадку Оріховського спостерігаємо пошук ідеалу: досконалої людської особистості, доцільної державної структури, ідеального правителя, зразкового громадянина чи підданого, форми церкви, як ідеальної спільноти тощо. Окрім названих універсальних вартостей, він робить спроби утверджувати інституцію сім'ї, ідеал жінки-дружини. Крім того, і це особливо важливе для нас, сукупність його творів, а, насамперед, "Турчики", проголошують основоположним принцип захисту своєї культурної екзистеції, який переростає в універсальний принцип захисту демократії перед посяганнями тиранічних спільнот. Загалом можна стверджувати, що упродовж життя Оріховський намагався сформулювати гуманістичні, ренесансні ідеали. Його неминуче очікувала світоглядна криза, бо узгодити світ інтелектуальної "іншої природи" (natura altera) із реальністю загалом неможливо. Поза тим, духовна криза Оріховського має й глибші, інтимні корені: можна сміливо ствердити, що його "дисидентство" ґрунтувалося на підсвідомому відчутті контроверсійності польсько-католицької та української традицій.

Список використаних джерел

1. Наливайко Д. С. Станіслав Оріховський як український латиномовний письменник Відродження / Д. С. Наливайко // Українська література XVI – XVIII ст. та інші

слов'янські літератури: наук. зб. ; за ред. О.В.Мишанича. – К. : Наукова думка, 1984. – С. 161 - 185.
2. Оріховський С. Про турецьку загрозу слово перше /Литвинов В., Трофимук М. ; пер. з латинськ. // Українські гуманісти епохи Відродження: антологія у 2 частинах. – Частина 1. – К.: Наукова думка, – Частина 1. – 1995. – С. 61 – 87.
3. Оріховський С. Твори / С. Оріховський. – К.: Дніпро, 2004. – 668 с.
4. Сумцов Н. Ф. Станислав Ориховский / Сумцов Н. Ф. // Киевская старина. – 1888. – Кн. 11, нояб. – С.215 - 234.

Стаття надійшла до редакції 19 лютого

УДК 821.161.2-1.091

Ольга Турчин
(Київ)

САТИРИЧНІ МОТИВИ ДАНИЛА БРАТКОВСЬКОГО У ВІРШАХ ГРИГОРІЯ СКОВОРОДИ

У статті аналізується суголосність сатиричного викриття та засудження суспільних вад у творчості Данила Братковського та Григорія Сковороди.

Ключові слова: *Данило Братковський, Григорій Сковорода, сатиричні мотиви, здеградоване суспільство, шляхта, ремінісценції, небесне царство.*

В статье анализируется созвучие сатирического высмеивания и изобличения общественных недостатков в творчестве Данила Братковского и Григория Сковороды.

Ключевые слова: *Даниил Братковский, Григорий Сковорода, сатирические мотивы, опошленное общество, шляхта, реминисценции, небесное царство.*

This article analyzes community of satirical detection and conviction of social demerits in the works of Danylo Bratkovskyi and Hryhorii Skovoroda.

Key words: *Danylo Bratkovskyi, Hryhorii Skovoroda, satirical motifs, degraded society, nobility, reminiscence, Kingdom of God.*

Означена тема визначає декілька проблем. Насамперед, чим визначається спільність мотивів та поетичних засобів на їх реалізацію у творах обох поетів? Це визначає два варіанти відповідей. Якщо Данило Братковський і Григорій Сковорода – представники єдиної стильової течії в українській літературі – бароко, то їхні твори на стильовому, жанровому, образному та поетикальному рівнях будуть виявляти спільні ознаки. У цьому дискурсі сатирична поезія, яка визначає склад книжки Данила Братковського "Світ, по частинах розглянутий" (1967), та сатиричні мотиви у віршах Григорія Сковороди збірки "Сад божественних пісень" є однією із характерних ознак літературного бароко в Україні. [10, с.62]. Так само анімалістично-алегорична поетика, властива творам XVI-XVIII століть, в однаковій мірі служить втіленню спільних чи близьких сатиричних мотивів у віршах як Данила Братковського, так особливо в байках Григорія Сковороди. [10, с.86]. Різноманітні елементи поетики байки, пізніш зреалізованої Григорієм Сковородою у "Баснях Харьковских", активно реалізуються у творах Лазаря Барановича ("Про Шпака", "Як Вітер гуляє, то Комиш ламає"), Лаврентія Крщоновича ("Фабула"), Климентія Зіновіїва ("Про зайців", "Про кіз", "Про псів, або собак і про людей, що їх люблять..."). У творах Данила Братковського "Про Вовка", "Олень у піст строгий", "Чужа праця", "Людина-Муха", "Людина-Пава", "Про Птаха-неробу", як підмітив В. Шевчук, "...поетика байки тут уживається не класично, а з переведенням у сатиричну площину, хоч моральний епілогне раз присутній" [10, с.86], "...але найбільше використовує поетику байки ремінісцентно для творення морального висновку в описі випадку з живого життя – здається, це питома форма, знайдена Д. Братковським, яка творить закінчення твору у формі анімалістичного афоризму чи приказки" [10, с.86].

Стильову спорідненість творчості Данила Братковського і Григорія Сковороди відзначає В. Шевчук. Дослідник зіставляє алегоричне закінчення вірша Д. Братковського "Світ. Людина стане..." звісткою про птаха, що, бажаючи поживитись, потрапляє в сіті, хоч, дослівно за В. Шевчуком, намагається із статей вирватися (йдеться про союз із Московією), із "Убогим Жайворонком" Г. Сковороди, "... де розробляється ця ж таки тема і де під

Тетерваком, який потрапив через приманку під сіті, мислився також українець – на це є пряма вказівка Г. Сковороди" [10, с.272].

Отже у дискурсі означених вище проблем актуально оглянути та охарактеризувати сатиричні мотиви у творчості Данила Братковського та їхню ремінісценсію у віршах Григорія Сковороди. Тому об'єктом даного дослідження є тексти десятої, дванадцятої, вісімнадцятої, двадцятої та двадцять восьмої пісень Григорія Сковороди, котрі проаналізуємо з метою виявлення та висвітлення спільних сатиричних мотивів. Мета дослідження обумовлюється завданням охарактеризувати причини як спільної тенденції до втілення сатиричних мотивів, так і відмінності у їхній реалізації в творах обох поетів.

Спільна тенденція до сатиричного способу осмислення дійсності та втілення результатів поетичного переживання її визначається світоглядними засадами людини бароко. Характеризуючи XVII ст., світоглядні засади якого визначили життєву і творчу позицію Д. Братковського, О. Яковина однією з основних світоглядних тенденцій уважає загострення конфлікту між ренесансними гаслами щодо людини, більшість яких успадкувало Бароко, і відновленими середньовічними ідеалами [12, с.5]. "Гуманізація суспільного життя спричинила політичні та релігійні протистояння. Набирає сили загальна секуляризація, відчутний опір якій чинить лише культура високого барокко" [12, с.5]. Із цих засад ствердження барокового ідеалу, котрий і для Данила Братковського, і для Григорія Сковороди виражався в єдності макрокосму із мікрокосмом, тобто Всесвіту і його Творця та Владики із світом окремої особи, вимагало заперечення усього, що ставило на перешкоді такій єдності. Як теоретично узагальнює В. Маслюк, "...вся сатира – це розповідь, в якій дається оцінка пороків, осуджуються погані люди, боягузи, злодії, п'яниці, чванливі і т. п. Призначення сатири – виправлення людських вад. Замітимо, що сатира – це медицина душевних хвороб, яка намагається знайти лікування шляхом висміювання" [5, с.146].

Втілюючи раціоналістичний спосіб поетичного переживання, (О. Яковина називає поезію Данила Братковського раціоналістичною), автор створює "...типи людини, пов'язаної численними залежностями з громадою, станом, суспільством. Такі вірші витворюють світоглядну систему, в якій найменша життєва подія виростає до універсального узагальнення" [12, с.9-10].

Отже, об'єктом сатиричного змалювання у віршах Данила Братковського постає насамперед шляхта. В. Шевчук назвав його книгу "Світ..." гарячими зверненням-маніфестом до тодішньої шляхти, в якому "поет кидає тій шляхті сміливе звинувачення і піддає гострій критиці..." [10, с.263]. Данило Братковський критикує гріх у всіх його проявах: продажності, підкупності, сутяжництві, а від того пошанування лише "Калити" і "Міха", образи яких у структурі сатиричних віршів "Депутатська елекція", "Хміль на сеймику", "Про сеймик", "Забавний суд", "Справа щодо двору", "Пиво у Варшаві", "Гроші у пияків", "Одміна людям від хмелю буде" персоніфікуються та виступають ідейно організуючими. У системі образів цих творів вони семантично синонімічні: часто спиртні напої слугують справі підкупу, відкривають у Речі Посполитій шлях до влади: "Шість мис до того, шістдесят півмисків, / Сто фляш і безліч виставлять келишків. / Лий, влий, чолом бий перед кожним братом, / Як хочеш бути паном депутатом" [1, с.177], "Чинь так щоденно, з панством поруч сядеш, / Блазнем хоча б був, ще й владу осягнеш, / Коли пити станеш" [1, с.195]. Такий спосіб здобуття державних посад потрактовується Д. Братковським як суспільне лихо: із потьмареною хмелем головою депутати не здатні виконувати свої обов'язки: "...Віват, лий, лий-но – щоденно те чиним, / П'ємо частіше, ніж радимось нині..." [1, с.55].

Д. Братковський, за словами М. Жулинського, володів "особливим даром розпізнавати тогочасний продажний і фарисейський світ" [2, с.371]. "Поет поривався донести правду про ті кривди, що їх чинить польська шляхта на українських землях, про ті знущання над простим людом, які вже стали чи не нормою поведінки магнатів" [2, с.371]. Тому, як висновує М. Жулинський, "Данило Братковський особливо не зважав, поляк чи українець, католик чи уніат, православний той чи інший шляхтич, священик, суддя, посол до сейму –

він таврував моральну ницість, сваволю, хабарництво, продажність тогочасних магнатів" [2, с.372].

За висловом В. Шевчука, "Образ огляненого суспільства може жахнути, бо в ньому здатен утриматися тільки той, що позбувається морального статусу, а отже, намагається хапати, брати, урвати, дурити, виманювати, вдаватися до хитрощів, облуди, підступів, брехні, крутійства і т. і. – цій темі присвячено велику кількість віршів, а класичний підсумок бачимо у блискучому "Фортелі"" [9, с.7]. Але сатиричні мотиви у творах Данила Братковського виступають складовими, - саме через заперечення негативу, - утвердження барокового ідеалу. О. Яковина відзначає у творах Данила Братковського тонку, інтелектуалізовану іронію, яка "...насичена світлим і глибоким сумом за людську долю, впевненість у відсутності меж для самовдосконалення, що свідомо накладається на містичну релігійність, віра в можливість абсолютного блага для людини за умови навернення та синівського смирення перед Творцем, зрештою, пошук "спорідненої праці" – все це й багато іншого пов'язує поетичні смисли Братковського і Григорія Сковороди. З тією різницею, що у першого мова про все це – у підтексті, натомість Сковорода розгортає ці питання безпосередньо у філософському дискурсі" [12, с.10].

Тому поезії "Саду" Л. Ушкалов характеризує насамперед як "... пройняті певним релігійним почуттям і в певному сенсі є, сказати б, "покрайніми записами" на берегах Біблії" [8, с.10]. Сатиричні мотиви пронизують десяту ("Всякому городу нрав і права..."), дванадцяту ("Не пойду в город богатий. Я буду на полях жить..."), вісімнадцятому ("Ой, ты птичко жолтобоко..."), двадцяту ("Кто серцем чист и душею...") та двадцять восьму ("Возлети на небеса, хоть в варсальскіи лѣса") пісні книжки "Сад божественних пісень".

Пісню "Всякому городу нрав і права..." Л. Махновець назвав "найцікавішим сатиричним твором Сковороди" [6, с.357]. Л. Ушкалов називає її "найславетнішою піснею" [8, с.10]. За його висловом, "вона "прозябає" зі слів Ісуса, сина Сирахового: "Блажен муж, що в премудрості помре і що в розумі своїм повчається святині":

Всякому городу нрав і права;
Всяка-бо має свій ум голова;
Всякому серцю любов своя є,
Всякому горлу смакує своє,
Мені ж тільки одна в світі дума,
Мені одне лиш не йде з ума..." [8, с.10].

На думку Л. Ушкалова, "попри те, що в 10-ій пісні виразно вчувається сковородинський "дух сатиризму", тобто його несприйняття неправедного світу, вона є перш за все метафізичною поезією" [8, с.10]. Зіставляючи пісню "Всякому городу нрав і права..." з одою Горація "До Мецената" ("Глянь, нащадку ясний давніх володарів..."), дослідник висловлює думку, що "у змальованих на взір римського лірика "порока черні"" Сковорода схильний бачити безладну мішанину пристрастей, світлове торжище, що його мудра людина має всіляко цуратися. Відтак, - пише він, - послуговуючись старою риторичною схемою "один полюбляє те, другий – те, третій – те, я ж кохаюся у цьому", поет створює чи не найліпшу в українській метафізичній ліриці доби Бароко набожну пісню про світове "різнопуття" [8, с.11].

Всеохопністю сторін світового торжища, викриттям різноманітних пороків сучасного поетові суспільства пісня "Всякому городу нрав і права..." є своєрідною трансформацією сатиричних мотивів книги Данила Братковського "Світ, по частинах оглянений". Чи не кожен вірш пісні виступає поетичною сентенцією, яка перегукується із змістом окремих творів Д. Братковського. Наприклад, вірш "Петр для чинов углы панскіе трет" [7, с.33] афористично узагальнює тему підлабузництва та здобуття чинів підкупом, розгорнену у поезіях Данила Братковського "Депутатська елекція", "Хміль на сеймику", "Про сеймик", "Забавний суд", "Справа щодо двору".

У контексті твору Данила Братковського "Життя у місті", що вимальовує картину укладу міського життя, сприймаються вірші 10-ї пісні "Тот строит дом свой на новый манѣр. / Тот все в процентах, пожалуй повѣрь". Перелічуючи види діяльності купців: "Тот непрестанно стягает грунта. / Сей иностранны заводит скота. / Тѣ формируют на ловлю собак..." [7, с.33], - Данило Братковський цьому протиставляє неробство інших верств: "Пани ж, нероби, нудяться без діла". Вірш "Федька купец при аршине все лжет" перегукується із мотивами поезії Данила Братковського "Кравець" – єдиному творі у книзі "Світ...", присвяченому конкретній ремісничій професії. Як і персонаж "Корабля ремісників" Себастіяна Брандта, котрий недбалим виконанням роботи отримує для себе зиск, так і кравець Данила Братковського розуміє свою професійну науку як спосіб украсти з виробу, не турбуючись про те, що пошита річ може бути замалою: "А чи велика, мала буде штука, / На шапку вкрасти – найперша наука" [1, с.281].

Мотив продажності судової системи, виражений Григорієм Сковородою у вірші "Строит на свій тон юриста права", у Данила Братковського втілюється у творах "Про одного суддю", який живе підкупами, "Що є нестатечність", "Про одну вдову, яка правується", "Постанова, віддача і відпуск". В останньому творі розповідається про те, що підсудний, навіть винний, може бути відпущений суддями на волю, якщо дасть хабара.

Віршем "Сих шумит дом от гостей, как кабак" Григорій Сковорода узагальнює сатирично відтворені Данилом Братковським у творах "Трубачі", "Світова охота", "Про хміль" та ін. картини панських розваг. Автор "Світу..." зображує морально зубожілу шляхту, яка потопає у вині. Жодне засідання сейму чи сеймика не проходить без банкету, у судовій ситуації та ж ситуація. Хміль стає еквівалентним образом хабаря "Комусь пан пригодить добротно, / Коли частує, все видасть щедротно" [1, с.53]. Після такого "засідання" треба чекати підвищення у кар'єрному рості: "А пляшки пили вина в нього гості: / То треба зараз обрать йогомостя / Послом до сойму, а чи депутатом" [1, с.55]. Але такі стосунки не тривкі, бо хто з наступних більше наллє, до того й біла прихильність: "Коли ж бо трунку лишилося мало, / То слуг тих вірних немов не бувало" [1, с.141]. Таке життя схоже на безтурботне життя метеликів, котрі перелітають з однієї на іншу привабливішу квітку. Життя аристократії схоже на постійний бенкет: "Підпийте знову, а тільки повториш, / Що вчора сталось – бенкет хміль повторить" [1, с.51], сумні думки проганяються келихом вина, взаємини побудовані на інтригах задля меркантильних цілей: "Тепер як в пана частують в пошану, / Спитайся спершу: "Чого треба пану?" [1, с.57].

Вірш 10-ї пісні "С диспут студенту стрещит голова" може бути потрактований як афористичне узагальнення мотиву неповаги ні до філософів, ні до теологів, бо, як розгортає поетичне осмислення Данило Братковський у творах "Як судить світ", "Дурний мудрий", світом цінуються тільки гроші. Грошовиті неуки можуть здобувати високі суспільні місця, дурного із грошима вважають мудрим, а мудрого без грошей – дурним. "Тому, брателько, що й суддю самого, / Як без калитки мають за дурного" [1, с.61].

Піснею 10-тою Григорій Сковорода не лише втілює сатиричні мотиви книжки Данила Братковського "Світ...". Остання стофа пісні "Смерте страшна! замашная косо! / Ты не щадиш и царских волосов. / Ты не глядиш, где мужик, а где цар, / Все жереш так, как солому пожар. / Кто ж на ея плюет отрую сталь? / Тот, чія совість, как чистый хрусталь" [6, с.33] реалізує ідеал християнського життя, висловлений Данилом Братковським у творах "Світ. Що це, о Боже...", "Праця як обертається", "Смерть": "Ой, смерте безжальна, тягнеш нас до себе! / Щоб не загадала, зразу б те і мала. / Та не відкупитись! Засіяна нива, / Має бути зжата. Не діждатись дива" [1, с.48].

У 12-тій пісні Г. Сковороди "В город не піду багатий – на полях я буду жить" автор засуджує міста, які можуть у "море розпачу штовхнуть". Під закликом автора жити в селі розуміємо своєрідний маніфест моральної чистоти і досконалості, шлях до якої веде через матеріальну вбогість і духовне самовдосконалення. Автор відкидає міста не в розумінні географічної площини, а як місце, де є багато спокус: матеріальне збагачення, гонитва за

кар'єрним зростанням, привілеями відвертають людину від справжньої мети існування – жити в гармонії з Богом і собою. У Біблії сказано: "Будь задоволений малим, і Я дам тобі багато", що суголосне ідеї Братковського про ідеальне суспільство, в якому панує рівномірний розподіл матеріальних благ, тобто можна жити так, що дає можливість стати громадянами "Небесної батьківщини": "О Христе! не даждь сотлѣть во адѣ! / Даждь мнѣ в Твоем жить небесном градѣ" [7, с.40]. Тобто ідеал у двох поетів суголосний в постановці мети-відречення від земних благ задля здобуття небесних, але шляхи досягнення відрізняються, Сковорода бачить досягнення гармонії, спокою та чистоти розуму на лоні природи, тобто душа в певній мірі поєднується із навколишнім світом, уподобнюється до нього, незайманого і чистого. Д. Братковський бачить ідеальним те життя, в якому відбувається певне самозречення заради суспільного блага. Автор пропонує багатим ділитися своїм майном із бідними, вищим верствам населення одружуватися із нижчими: "Багата з бідним хай стане до шлюбу, / Було б в цім часі догідно і любо. / Жовнір убогий добився б зарплати, / Шляхтич убогий спромігся б піднятись" [1, с.71]. Він засуджує скупість, марнотратність, в тому числі п'янство, хабарництво, пошуки власного зиску у всьому, навіть дружбі чи шлюбі. Г. Сковорода також відкидає усі житейські пристрасті і амбіції, які порушують гармонію і мир у душі: далекі подорожі, військова, світська кар'єра, накопичення знань. Лише у просторі досконаліть, у бідності та чистоті можливий духовний розвиток, постійний самоаналіз. "Ничего я не желатель, кроме хлѣба да воды, / Нищета мнѣ есть приятель – давно мы с нею сваты" [7, с.35]. Тобто, жити так, як казав апостол Павло, "Не я живу, але Христос в мені" (Гал. 2:20). В єдності з Богом людина може жити вбого, та почуватися щасливою, про що мовиться у вірші Д. Братковського "Май сталі думи і серце без суму": "Навіщо мислить, а чи сумувати, / До волі Бога найкраще звертатись" [1, с.189].

Твори Д. Братковського із книги "Світ, по частинах розглянутий" та Г. Сковороди із збірки "Сад божественних пісень" своєю високою поетичністю служать утіленню ідеалу бароко – аскета-філософа, людини, "якій близька і зрозуміла антична любов до всього живого і земного, але чию душу переповнює водночас жага небесного, вічного, неминущого" [4, с. 23], а від того активна громадянська позиція – допомогти сучасному суспільству, вказуючи на його вади, осягнути рівновагу двох складових людської душі – мікрокосмосу із макрокосмосом.

Спорідненість творчості обох мислителів простежується на рівні тематики та образної системи і в пісні 18 "Ой ты, птичко жолтобоко". У своїй збірці Д. Братковський неодноразово поділяє світ на хижаків і жертв, бо він бачить людей або підступними, що шукають вигоди і зиску, ведуть паразитичний спосіб існування, або добродушними простаками, чиєю працею постійно користуються "хижаки". Наприклад, герой вірша "Диспут з паном убогого" вовк чинить фізичну наругу над слабшим бараном; у вірші "Привілей" цей світ бачиться авторові як вічна гонитва яструба за шулікою, яка не має в такому стані відпочинку тощо. Г. Сковорода знаходить спосіб уникання хижацького світу – знову повторюється думка, що лише на лоні чистої природи втихомирюються людські пристрасті, амбіції: "На что мнѣ замишляти, / Что в селі родила мати? / Нехай у тѣх мозок рветься, / Кто высоко в гору дметься" [7, с.40].

У пісні 20 поет розвиває думку про "небесний град", який, на відміну від земного, "бомб не боится, / ни клеветничіих стріл, / И хитрых мин не страшится, / Всѣгда цѣл и не горѣл" [7, с.42]. Це – мета нашого життя, досягнення якої можливе тоді, коли будемо любити ворогів: "Добро воздавая врагам. / Для других здравіе гублят, / Не только добры другам" [7, с.42]. Світ, який віддаляє людину від цього ідеалу, як Д. Братковський, так і Г. Сковорода гостро засуджують і навіть зневажають: "Гей світе, світе! Що лише не вмієш? / Їси тут,п'єш ти, мов вітер завиєш. / Шумиш, шалієш і все ти ницуєш, / А з тих, хто кормить і поїть, глузуєш" [1, с.47] (вірш Д. Братковського "Світова охота"), і ще гостріше підкреслює Г. Сковорода: "О міре! Мір безсовѣтный!" [7, с.42]. У суспільстві мислителі не бачать нічого приємного для духу: все відвертає погляд від неба і приковує до землі. І навіть тоді, коли

захочеться знайти щось гідне, то, пише Д. Братковський: "Хоч в когось буде найбільша охота, / Але знайдеться, щоб зганить, нецнота" [1, с.47], тому Сковорода так завжди бажав бути осторонь усього світового.

У пісні 28 "Возлети на небеса, хоть в версальскіи лѣса" Г. Сковорода критикує в людині невитримну волю, котра штовхає не зупинятися на досягнутому, не бути задоволеним тим, що є, а бажати ще більшого, кращого, пишнішого тощо. Автор зазначає: "Вздѣнь одежду золотую, / Вздѣнь и шапку хоть царскую. / Когда ты не весьол, то всього ты нищ и гол" [7, с.51]. Тобто, навіть володіючи усіма багатствами землі, людина не може бути щасливою не маючи в собі гармонії з Богом, Його світлом. Апостол Павло запевняє, що навіть володіючи усіма дарами землі, знаннями людства, маючи глибоку віру, та без любові це не має вартості: "І коли я роздам усі маєтки свої, і коли я віддам своє тіло на спалення, та любові не маю, - то пожитку не матиму жадного" (1 Кор. 13:3). Там, де є любов, там є мир і веселість, про яку пише Г. Сковорода, а життя набирає глибокого сенсу. Д. Братковський у вірші "Світ" зображує таку характерну рису як ненаситність земними благами: "Гей, світе, світе, тисячі взять хочеш, / В неповнім полі зайця того зочиш" [1, с.125]. Автор викриває "закони" цього псевдо світу, їхню здеморалізовану і меркантильну суть, всі зводяться до того, щоб тримати людину в полоні матеріального збагачення і слави: "Усе непевне бачу в тобі, світе, / Що мати хочеш, втримаєш в калиті?" [1, с.125]. Натомість Г. Сковорода закликає читача знайти відповідь і заспокоєння в собі самому. Оскільки людина створена на образ і подобу Божу, то в ній закладена гармонія і мирність, вона прямує не всупереч Божому планові, знайде щастя вже на землі: "Бог есть лутчій астроном. Он найлутчій економ. / Мать, блаженная натура, / Не творит нечтоже здура. / Нужнѣйшее тебѣ найдеш то сам себѣ" [7, с.51]. Він закликає читачів жити так, як навчає Апостол Павло: "Не я живу, а Христос у мені" (Гал. 2:20), тобто не покладатися на власну волю, бо все людське мінливе і минуще, а розкривати в собі потенції вічності: "Боже! о живый глагол! кто есть без тебе весьол? / Ты един всѣм жизнь и радость, / Ты един всѣм рай и сладость! / Убій злую волю а нас! да твой владѣет глас" [7, с.52]. Г. Сковорода суголосний із апостолом Іваном, який закликає покладатися у всьому на волю Божу: "Минається і світ, і його покладливість, а хто Божу волю виконує, той повік пробуває!" (1 Ів. 2:17).

Як бачимо, Данило Братковський та Григорій Сковорода як представники українського літературного бароко зреалізували своєю творчістю гуманістичні ідеали людства, сатирично викриваючи вади людського суспільства, зображували шлях до морального християнського очищення. Мислителі-поети вбачали цей шлях у повному відреченні від земних утіх, пристрастей та матеріального збагачення, що було загальною тенденцією для барокового мислення, яке відновило естетизацію середньовічного аскетизму. Поети засобами сатири викривають та висміюють основні людські вади: пияцтво, хабарництво, гонитву за чинами, посадами, матеріальним збагаченням.

Д. Братковський і Г. Сковорода – поети, котрі випередили свій час. Їхня творчість віддзеркалила тодішнє наше суспільство, державний устрій, моральне обличчя нації. Людям завжди важко чути правду про себе, ще важче працювати над помилками. І те, що збірку Д. Братковського, яка повністю викрила усі ті людські вади, що стояли на перепоні розвиткові бажаної держави, держави, в якій не повинно бути скривджених і кривдників, де суспільні стани вирівнюються "нерівними" шлюбами, випадковими благодійністю, милостинею, сучасники не сприйняли, підтверджує той факт, що менше ніж за 80 років відбувся Третій поділ Польщі, і ця держава, яку намагався виправити поет, припинила своє існування. Цю ж долю повторила Козацька держава, тому свідок її нищення Г. Сковорода виніс на розсуд читачеві причини її краху для власного очищення, перед новим відродженням.

Список використаних джерел

1. Братковський Д. Світ, по частинах розглянутий / Данило Братковський: Студії / В. О. Шевчук (пер. з пол., передм., прим.); Національна бібліотека України ім. В. І. Вернадського та ін. – Фототип. вид. – Луцьк: Видавництво обласної друкарні, 2004. – 463 с.
2. Жулинський М. Данило Братковський – волинський "блюститель благочестя" / Микола Жулинський // Українсько-польські літературні контексти доби бароко: Зб. наук. праць / Р. П. Радишевський (відп. ред. і упоряд.): Київський національний університет імені Тараса Шевченка; Інститут філології та ін.. – К., 2004. – С. 370-382. – (Київські полоністичні студії; Т. 6).
3. Калантаєвська Г. П. Філософсько-етичне поняття і бачення світу в поезії Данила Братковського [Текст] / Г. П. Калантаєвська // Філологічні трактати. – 2009. - №1, Т. 1. – С. 29-36.
4. Макаров А. Світло українського бароко / Анатолій Макаров. – К.: Мистецтво, 1994. – 288 с.
5. Маслюк В. П. Латиномовні поетики і риторики XVII – першої половини XVIII ст. та їх роль у розвитку теорії літератури на Україні / В. П. Маслюк. – К.: Наукова думка, 1983. – 236 с.
6. Махновець Л. Сатира і гумор української прози XVI-XVIII ст. / Леонід Махновець. – К.: Наукова думка, 1964. 479 с.
7. Сковорода Г. Вибрані твори / Григорій Сковорода; [Упоряд. та передм. Леоніда Ушкалова; прим. Ікомент. Леоніда Ушкалова та Сергія Вакуленка]. – Х.: Прапор, 2007. – 384 с.
8. Ушкалов Л. "Світ ловив мене, та не спіймав" / Леонід Ушкалов // Григорій Сковорода. Вибрані твори. / Упоряд. та передм. Леоніда Ушкалова; прим. і комент. Леоніда Ушкалова та Сергія Вакуленка. – Х.: Прапор, 2007. – С. 3-24.
9. Шевчук В. Поетична спадщина Данила Братковського / Валерій Шевчук // Данило Братковський – поет і громадянин. Науковий збірник. Матеріали науково-краєзнавчої конференції, приуроченої до 300-ї річниці страти Данила Братковського. м. Луцьк, 22-23 листопада 2002 року. – Луцьк, 2002. С. 6-12.
10. Шевчук В. Муза Роксоланська: Українська література XVI-XVIII століть: У 2 кн. / Валерій Шувчук. – К.: Либідь, 2004. Кн. 2: Розвинене бароко. – 2005. – 726 с.
11. Яковина О. Метафізика в поезії: Україна XVII століття [Текст]: [монографія] / Оксана Петрівна Яковина; НАН України, ІН-т л-ри ім. Т. Г. Шевченка [та ін.]. – Л.: Опілля-Л, 2010. – 215 с.
12. Яковина О. Метафізична українська поезія другої половини XVII століття: семантико-художня парадигма: автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філол. наук: спец. 10.01.06 "Теорія літератури" / Оксана Петрівна Яковина. – К., 2001. – 19 с.

Стаття надійшла до редакції 30 січня 2012 року

УДК 929 Сковорода

Леонід Ушкалов
(Харків)

КОГО З НОВОЧАСНИХ АВТОРІВ ЧИТАВ СКОВОРОДА?

Стаття присвячена проблемі кола читання українського поета й філософа Григорія Сковороди (1722–1794). Доведено, що серед новочасних авторів на першому плані для нього перебували західні латиномовні письменники XVI–XVII століть. За тодішніми західними виданнями й перекладами Сковорода знав також греко-римську класику. Важливе місце в колі читання Сковороди посідали й західні емблематичні енциклопедії XVI–XVIII століть. Крім того, він читав (переважно в рукописах) твори авторів кола Києво-Могилянської академії.

***Ключові слова**: вплив, емблематика, класика, неолатинська література, переклад.*

Статья посвящена проблеме круга чтения украинского поэта и философа Григория Сковороды (1722–1794). Доказано, что среди авторов Нового времнени на первом плане для него находились западные латиноязычные писатели XVI–XVII веков. По тогдашним западным изданиям и переводам Сковорода знав также греко-римскую класмику. Важное место в круге чтения Сковороды занимали и западные эмблематические энциклопедии XVI–XVIII веков. Кроме того, он читал (преимущественно в рукописях) сочинения авторов круга Киево-Могилянской академии.

***Ключевые слова**: влияние, классика, неолатинская литература, перевод, эмблематика*

The article deals with the scope of reading of Ukrainian poet and philosopher Hryhorii Skovoroda (1722–1794). It was proved that among the authors of the early new period he gave the greatest preference to the Latin language writers of the West of 16–17th centuries. Skovoroda was also familiar with Greek and Roman classics through contemporary editions and translations. Western emblematic encyclopaedias of 16-18th centuries ranked high in Skovoroda's scope of reading as well. Additionally, he read (mostly as manuscripts) the works of the authors of Kyiv-Mohyla Academy circle.

***Key words**: classics, emblematics, influence, New Latin literature, translation*

Розмова про коло читання Сковороди сягає ще кінця XVIII століття. Власне кажучи, її започаткував Михайло Ковалинський у своїй праці "Життя Григорія Сковороди". Ковалинський називає тут десяток улюблених авторів нашого філософа. Він такий: Плутарх, Філон, Цицерон, Горацій, Лукіан, Климент, Оріґен, Ніл, Псевдо-Діонісій Ареопагіт і Максим Сповідник. Це – давні письменники. Жодного з новочасних авторів Ковалинський не називає, зауваживши побіжно, що то були "співвідносні" з названими вище старими ("из новых относительныя к сим") [18, с.1353]. Зі свого боку, Сковорода, як зауважив колись Володимир Ерн, "ніколи не робив посилань на прочитані книги" [26, с.60]. І ця обставина дає широкий простір для різних паралелей і припущень. Скажімо, Олександра Єфименко вказувала на спорідненість філософії Сковороди з філософією Спінози [7, с.423]; Микола Сумцов у своїй "Історії української філософської думки" подав нарис "Вовенарг і Сковорода" [20, с.51–55]; Дмитро Чижевський казав про вирішальний вплив на нашого філософа німецької містики [24], деталізуючи цю тезу в таких працях, як "Сковорода й Ангел Сілезій" [30], "Сковорода й Валентин Вайгель" [31]; Олександр Кульчицький проводив паралель між Сковородою та Коменським [33]; архієпископ Жан Рюпп назвав свою працю про богословські ідеї Сковороди "Український Руссо" [41], а Елізабет фон Ердманн трактувала погляди Сковороди в річищі так званої "вічної філософії", чиє окреслення вперше

зринуло в трактаті "De perenni philosiphia libri X" італійського гуманіста Августина Стайхуса (1497–1548) [32].

Загалом беручи, на підставі паралелей, які є у присвячених Сковороді працях, можна укласти досить довгий і барвистий реєстр новочасних авторів, чиї книжки він міг читати і які могли справити на нього певний вплив. Крім уже названих, тут фігурують (подаю за абеткою) Агріппа Неттесгаймський, Лудовіко Аріосто, Йоган Арндт, Фрідріх Християн Бавмайстер, Френсіс Бейкон, Якоб Беме, Джордано Бруно, Йоган Франц Буддей, Лоренцо Валла, Християн Вольф, Ган, П'єр Гассенді, Християн Геллерт, Йоган Христоф Готтшед, Клод Адріан Гельвецій, Гуго Гроцій, Жан Лерон Д'Аламбер, Дені Декарт, Йоган Кеплер, Афанасій Кірхер, Миколай Коперник, Квирин Кульман, Фрідріх Льогау, Джон Локк, Михайло Ломоносов, Мартін Лютер, Ґотфрід Вільгельм Ляйбніц, Ніколя Мальбранш, Філіп Меланхтон, Джованні Піко делла Мірандола, Ніколай Кузанський, Філіп Парацельс, Еммануїл Сведенборг, Мігель де Сервантес, Тома Кемпійський, Василій Тредіаковський, Яків Франк та інші. Не кажу вже про українських авторів XVI–XVIII століть, імена яких зринають у ході розмови про "попередників Сковороди". Щоправда, ці паралелі мають, як правило, здогадний характер. А кого з новочасних авторів Сковорода знав напевно? Спробуймо відповісти на це питання, спираючись на наявні в його творах цитати, алюзії й ремінісценції.

Ось, наприклад, 29-ий лист філософа до Михайла Ковалинського. Він розпочинається так: "Ex Erasmi chiliadibus proverbiorum" ("Із тисяч висловів Еразма"). Далі Сковорода подає за "Адагіями" "князя гуманістів" Еразма Роттердамського (1469–1536) дві сентенції Аристотеля: "Коли ми хочемо назвати когось справжнім другом, то кажемо, що наша душа та його душа – одне" (Велика етика, 1211a30–35) і "Друг, як кажуть, – це наше друге я" (Велика етика, 1213a25). А потім пише: "Але послухай і з Плутарха" – і наводить чималу цитату з Плутархових "Моралій" у латинському перекладі німецького філолога-класика Вільгельма Ксиландра (1532–1576). Як бачимо, Сковорода подає "старих" Аристотеля й Плутарха за "новими" Еразмом і Ксиландром. А трохи далі в листі зринають і власне "нові" автори. "Я ніколи не перестану переконувати тебе, – пише Сковорода, – щоб ти присвятив себе не вульгарним Музам, а прекрасним ділам, що їх зневажає юрба, тим книгам, яких, як каже Мюре, "рідко хто бере в руки" ("Quos rara contrectat manus")" [18, с.1107–1109]. Остання фраза – це рядок з послання дуже популярного на той час французького латиномовного поета Марка-Антуана де Мюре (1526–1588) "Ad Petrum Gerardium" [34, с.492]. "А для заохоти, – продовжує Сковорода, – не можу не скористатися такими словами нашого Еразма: "Пам'ятай, що ніщо не минає так швидко, як юність" [18, с.1108–1109]. А цей вислів узято з листа Еразма Роттердамського до німецького гуманіста Крістіана Нортґоффа (1475–1532/1535) [38, с.173]. Отже, тільки в цьому листі є покликання на трьох новочасних авторів, які мають для Сковороди аж ніяк не менше значення, ніж названі Ковалинським старі. Першим іде Еразм Роттердамський.

Слід сказати, що наш філософ узагалі дуже високо цінував Еразма і як мислителя, і як взірцевого латиномовного письменника. Недаром у 4-му листі до Ковалинського він писав: "Нічого тепер не скажу про стиль твого листа. Повір – мені здавалось, що я чую нашого Еразма, настільки твій лист пройнятий латинським духом" [18, с.1066]. Мабуть, найчастіше Сковорода звертався до Еразмових "Адагій". Саме звідти він брав численні сентенції, наприклад, вислів Теофраста "Annus producit, non ager" ("Рік родить, не земля") у "силі" байки "Гній та Алмаз"; вислів Теренція "Ita fugias, ut ne praeter casam" ("Від лиха тікай, та хати не минай") у діалозі "Двоє"; вислів Зенодота "Multa novit vulpes, sed echinus unum magnum" ("Багато знань у лиса, а в їжака одне, та велике") у притчі "Вдячний Єродій"; вислів Феокрита "Fidere, Batte, decet; melius cras forsan habebit" ("Треба бути мужнім, любий Батте, можливо, завтра стане краще") у 66-му листі до Ковалинського; вислів Проперція "In magnis et voluisse sat est" ("У великому достатньо й прагнути") у листі до Кирила Ляшевецького (№ 95) тощо. Навіть Василія Великого в 57-му листі до Ковалинського Сковорода цитував за

Еразмом. "Маючи їх [індійських мурашок] на увазі, – пише філософ, – божественний Василій у нашого Еразма так говорить своїм нащадкам: "Робити те, в чому немає потреби, чи буде це лідійська брила, чи труд золотоносних мурашок, тим менше не слід, чим менше це потрібно" [18, с.1154; пор.: 36, с.343–344]. Загалом, Еразмові "Адагії" Сковорода цитував близько трьох десятків разів.

Багато важили для нашого філософа й "Домашні бесіди" ("Colloquia familiaria") Еразма – твір свого часу дуже популярний. Примірник цієї книжки був і в бібліотеці Харківського колегіуму [21, с.89]. Звідти Сковорода бере окремі фрази, як, скажімо, у 7-му листі до Ковалинського, де він пише про те, що друзів слід обирати так, щоб "не дістати, за прислів'ям, замість чистого золота ὑπόχαλκον, тобто підробку з міді, або замість скарбів – вугілля". У такій формі це прислів'я зринає в діалозі "Virgo μίσογαμος" [37, с.291]. Те саме стосується й деяких сюжетів. Наприклад, коли в діалозі "Алфавит" мова заходить про "мужичка Конона", котрий підносить у дарунок Людовіку XII-му (точніше, Людовіку XI-му) ріпу [18, с.656], то цей сюжет узято з Еразмового діалогу "Гамірний бенкет" [25, с.303–304]. Зрештою, можна шукати й інші його джерела. Колись Микола Сиваченко казав, що сюжет про Конона й короля Людовіка XI-го Сковорода запозичив з виданої в Москві 1773 року збірки "Спутник и собеседник веселых людей", що є перекладом німецького видання 1769 року "Vademecum für lustige Leute" [17, с.20–22]. Поза сумнівом, Сковорода читав збірники новел. Наприклад, його легенда про пустельника й птаха, що зринає в трактаті "Silenus Alcibiadis" та в притчі "Вдячний Єродій", має за основу сюжет із популярної антології "Велике зерцало прикладів", прототипом якої був укладений єзуїтом Йоанном Майором збірник "Magnum speculum exemplorum" (переклади цієї легенди відомі в Україні й до Сковороди [23, с.574]). Міг він читати й "Спутник и собеседник веселых людей". Але мені все ж таки здається, що джерелом історії про Конона й Людовіка XI-го є "Гамірний бенкет", адже трохи далі Сковорода згадує сюжет про слугу, "який зняв на людях з королівського вбрання блоху" [18, с.669]. Тут він має на думці розповіджену Еразмом у "Гамірному бенкеті" історію про те, як слуга, котрий зняв блоху з одягу того ж таки Людовіка XI-го, отримав у нагороду сорок золотих. Побачивши це, інший слуга за якийсь час удав, що зробив королю ту саму послугу. Але за неї він отримав сорок ударів батогом [25, с.303–304]. З "Гамірного бенкету" Сковорода бере й образ "піфагорівського торжища" в 47-му листі до Ковалинського: "Хіба світ і юрба – не краще видовище, до того ж безкоштовне, подібне до знаного піфагорівського торжища?"[1]. Тим часом образ моряка після аварії з 19-го листа до Ковалинського: "Я – той моряк, що, викинутий на берег під час аварії корабля, інших своїх братів, на котрих чекає те ж саме, непевним голосом попереджає, яких сирен і страховищ їм слід остерігатись і куди прямувати" – узятий з Еразмового діалогу "Необачна обітниця"[2], а фраза з листа до Федора Жебокрицького (№ 96): "Царство Небесне, як і дівоча незайманість, любить, аби його брали силою" – грайливо поєднує Євангеліє від Матвія: "…Царство Небесне здобувається силою…" (Мт. 11: 12) – та діалог Еразма "Залицяльник і дівчина", чия героїня Марія каже: "І вам, чоловікам, а не нам, жінкам, личить просити дозволу на нього [шлюб]. Дівчата раді схопленню і насильству, інколи навіть тоді, коли вони палко кохають" [5, с.140]. Та, певно, найцікавіший концепт, навіяний "Домашніми бесідами" Еразма, – це образ Христа як "єврейського Епікура", що зринає наприкінці 30-ої пісні "Саду божественних пісень". Згадаймо, що каже Гедоній у діалозі "Епікуреєць": "Отже, якщо епікурейці – це ті, хто живе приємно, то ніхто не може називатися епікурейцем з більшим на те правом, ніж святі й благочестиві. А якщо нас непокоять імена, то ніхто так не заслуговує

[1] Пор.: "Усіх, хто зібрався на торжищі, Піфагор поділив на три групи: одні прийшли, щоб продати, другі – щоб купити, нарешті, треті прийшли на ринок з однією-єдиною метою – подивитись, що сюди привезли та що тут діється; і тільки вони щасливі, тому що вільні від турбот і радіють просто так, безкорисно. Філософ у нашому світі… поводиться саме так, як ці люди на торжищі" [25, с.301].

[2] Пор.: "Так моряки, які пережили корабельну аварію, мають звичку застерігати перед небезпекою тих, хто пускається в далеке плавання" [5, с.110].

на ймення епікурейця, як прославлений і шанований глава християнської філософії[1]. У греків *ἐπίκουρος* означає "помічник". У той час, як природний закон був майже стертий із пам'яті гріхами, як закон Мойсея швидше розбурхував пристрасті, ніж їх гасив, як світом безперешкодно правив тиран Сатана, тільки Він один надав нагальну допомогу людському роду, який гинув. І грубо помиляються ті, хто плеще, начебто Христос від природи сам був сумний та меланхолік і ніби нас закликав до безрадісного життя. Навпаки, тільки Він показує нам життя, найприємніше з усіх можливих і по вінця наповнене справжнім задоволенням – якщо тільки не висить над нами Танталова каменюка" [25, с.633; пор.: 37, с.731–732]. Ці міркування Гедонія щодо Христа-"епікурейця" виразно відлунюють не лише у фіналі 30-ої пісні "Саду...", але й у словах Памви з діалогу "Асхань": "І звісно, аж ніяк не знають самих себе ті бідолахи, які називають Христа та його друзів меланхоліками" [18, с.330], – і в поезії "Fabula de Tantalo", де Сковорода теж говорить про камінь, який висить над головою Тантала, коли той бенкетує на небі, – деталь, що її немає в грецькій міфології [19, с.188–189].

Нарешті, слід згадати й Еразмову "Похвалу Глупоті". Рефлексом цієї знаменитої сатири можна вважати, зокрема, образ Алківіадових силенів, який зринає у передмові до "Харківських байок": "Таку мову й людину греки називали σιληνός – картинка, назовні смішна, а всередині прекрасна" [18, с.154][2]. Більше того, "Алківіадовим силеном", як стверджував Сковорода в однойменному трактаті, є й Біблія. Еразмова "Похвала Глупоті" приходить на пам'ять і тоді, коли в трактаті "Лотова дружина" Сковорода змальовує горній Єрусалим в образі "республіки": "Немає в тій республіці ні старості, ні статі, ні різниці. Усе там спільне" [18, с.788][3], – і тоді, коли в 47-му листі до Ковалинського він пише про те, що мудрі люди "вивчають з користю для себе нещастя інших і дивляться на них згори, наче гомерівські боги з небес" [18, с.1135][4]. Словом, творчість Еразма важить для Сковороди дуже багато.

Не менше значення мав для нього й Ксиландр як перекладач Плутарха. Справа в тому, що з усіх греко-римських класиків саме Плутарх був для Сковороди найулюбленішим письменником. Наприклад, у діалозі "Алфавит" Сковорода, покликаючись на Плутарха, говорить про гасло "Пізнай себе" на Аполлоновому храмі в Дельфах. У цьому ж таки діалозі вслід за Плутархом (життєпис Алківіада) згадує про Сократового даймона ("янгола-охоронця"). Ім'я Плутарха зринає в трактаті "Silenus Alcibiadis", у діалозі "Боротьба архистратига Михайла із Сатаною". А основне – філософ рясно цитує Плутарха в листах до Михайла Ковалинського. Зокрема, 73-ій лист (18, с.1174–1177), написаний у липні 1766 року, повністю складають нотатки з Плутархового трактату "Про спокій душі". Майже через чверть століття, у 1790 році, Сковорода перекладе цей трактат книжною українською мовою. При тому, як відзначав іще Сергій Дложевський [4], філософ зробив свій переклад не з грецького оригіналу ("Περὶ εὐθυμίας"), а з його латинського перекладу "De tranquillitate animi", зробленого Ксиландром [39]. І можна не сумніватися в тому, що й втрачені сковородинські переклади чотирьох інших Плутархових трактатів ("Про Боже правосуддя", "Про смерть", "Про те, що треба остерігатися боргів", "Про жадобу до багатства") були зроблені за перекладом Ксиландра.

---

[1] Тобто Христос.

[2] Пор.: "Подібно Алківіадовим силенам, все на світі має два обличчя, дуже не схожі поміж собою. Коли одне з них, зовнішнє, – ніби смерть, то внутрішнє – життя; і навпаки, якщо перше – життя, тоді друге – смерть. І так все в житті буває одночасно: красивим і потворним, багатим і бідним, ганебним і славним, вченим і невченим, сильним і немічним, видатним і нікчемним, веселим і сумним, щасливим і нещасливим, дружнім і ворожим, цілющим і згубним. Одне слово, якщо відкрити силена, все виявиться зовсім протилежним" [5, с.38].

[3] Пор.: "Справді-бо, хіба то не найбільше щастя зображувати потойбічне життя з такою точністю, немов провів ти в цій республіці довгі роки…" [5, с.74].

[4] У "Похвалі Глупоті" про гомерівських богів сказано таке: коли їм набридають поважні справи, "сідають вони на край неба і, посхиливши лоби, дивляться, чим займаються люди на землі. Для богів це вельми приємне видовище" [5, с.62].

Нарешті, третій автор, якого Сковорода цитував у 29-му листі до Ковалинського, – Марк Антуан де Мюре. Його твори в старій українській школі активно використовували під час вивчення латинської просодії [11, с.8] та курсу риторики [15, с.210–211]. Отже, звернення до них Сковороди цілком природне. Наш філософ переклав по-українськи дві поезії цього автора. "O delicati blanda etc." ("О ніжна, мила…") – це переклад цитованого у 29-му листі до Ковалинського послання де Мюре "Ad Petrum Gerardium", а "In Natalem Iesu" – переклад "священного гімну" цього ж таки автора "In Natali Domini" [28]. Крім того, Сковорода переклав по-українськи здійснений Марком Антуаном де Мюре прозовий латинський переказ змісту комедії Теренція "Брати" ("Adelphi"). Павло Попов припускав, що наш філософ користувався при цьому ляйпцизьким виданням комедій Теренція 1738 року "Terentii Afri Comoediae sex…" [13, с.104]. Можливо, і в деяких оригінальних творах Григорія Савича відлунюють образи де Мюре. Скажімо, коли наш філософ у поезії "Про святу вечерю, або Про вічність" ("De sacra caena, seu aeternitate") пише: "Si mihi carnis opes desunt, tu es Persica Gaza" ("Тіла багатств коли в мене немає, ти перським скарбом будь!"), то образ "перського скарбу" навіяний тут рядками послання де Мюре "Ad Petrum Gerardium": "Ut laetus ad vos tendit et gazis libens / Vos anteponit Persicis" [34, с.492] (у перекладі Миколи Зерова: "Як лину я до тебе, одкидаючи / Усі розкоші Персії" [8, с.384]).

Щоб завершити розмову про переклади Сковороди з новолатинських авторів, згадаю також те, що він здійснив прозовий переклад оди дуже популярного у свій час фламандського латиномовного поета Сідеруна де Госсе (Sidronius Hosschius, Syderoen de Hoossche – 1596–1653) "Ad Georgium Chamberlinum" ("До Георгія Чамберліна") [43, с.116–120]. Аналіз цього перекладу подав іще наприкінці 1930-х років Дмитро Чижевський на сторінках журналу "Zeitschrift für slavische Philologie" [29].

Іще одним новолатинським автором, якого полюбляв читати Сковорода, був італійський гуманіст П'єтро Анжело Мандзоллі (бл. 1500 – бл. 1551). У 19-му листі до Ковалинського філософ писав: "“Світ – це загорожа для дурнів і балаган пороків”, – як співає наш Палінгеній" [18, с.1089–1090]. Цю пікантну сентенцію він узяв з поеми Мандзоллі "Zodiacus vitae" ("Зодіак життя") – одного з найпопулярніших філософських трактатів італійського Ренесансу, який Мандзоллі видав під прибраним ім'ям Marcello Palingenio Stellato. У третій книзі цієї поеми Епікур, завершуючи свої невтішні роздуми про людський рід, каже: "Mundus stultorum cavea, errorumque taberna" [35, с.31]. Поему Мандзоллі Сковорода знав, мабуть, іще з часів навчання в Києво-Могилянській академії. Принаймні, його вчитель Симон Тодорський у курсі грецької мови використовував "Зодіак життя" як джерело дидактичного матеріалу [1]. А в наступному, 20-му, листі до Ковалинського, наш філософ писав: "Твого жартівливого Палінгенія я дістав для тебе без великих зусиль. Читай його, обточуй, черпай із нього, повертай, витискай і насичуйся..." [18, с.1091–1092].

Крім того, у своїх "Філологічних виписках" ("Excerpta philologica") Сковорода покликається на видатного німецького філолога-класика, поета й систематика літератури, професора поетики й риторики Віттенберзького університету Августа Бухнера (1591–1661), а власне, на його 28-ий лист, адресований онукові – Йоганну Христофору (листи Бухнера вперше вийшли окремим виданням у Дрездені 1679 року, а потім перевидавалися в 1707-му та 1710 роках); на кардинала, бібліотекаря Ватиканської бібліотеки Цезаря Баронія (1538–1607) – автора "Священної історії" ("Annales Ecclesiastici") у 12-и томах, широко відомої в Російській імперії за часів Сковороди, зокрема, завдяки її синоптичному перекладові [2], а також на посібник для проповідників "Aurifodina artium et scientiarum omnium" ("Золота копальня всіх мистецтв і наук"), написаний відомим німецьким єзуїтом Єремією Дрекселем (1581–1638).

Згадаймо й іще одного новочасного автора, на якого покликався Сковорода, – Алена Рене Лесажа (1668–1747). У 55-му листі до Ковалинського філософ, зацитувавши стародавню епіграму: "Inveni portum, spes et fortuna, valete! / Sat me lusistis: ludite nunc alios!" ("Я знайшов гавань, прощайте, надіє і щастя! / Досить ви бавились мною, бавтесь тепер уже

іншими"), каже далі таке: "Цей напрочуд вишуканий двовірш запозичено в того невідомого автора, котрий, хто б він не був, досить красномовно й докладно описав гомерівським віршем Жільблазові блукання" [18, с.1148–1149]. Стародавня епіграма: "Inveni portum" [16] завершує дев'яту книгу роману Лесажа "Історія Жіля Блаза із Сантільяни" [12, с.458]. Сковорода називає Лесажа "невідомим автором", оскільки на той час снували плітки, нібито "Історія Жіля Блаза..." є плагіатом з якогось іспанського оригіналу. Одним із тих, хто їх поширював, був Вольтер, якого Лесаж вивів у десятій книзі свого роману в образі "модного поета" дона Габріеля Тріякеро, тобто "шарлатана". Роман Лесажа в 1760–1761 роках був перекладений по-російському Василієм Тепловим і виданий у Санкт-Петербурзькій Академії наук. Примірник цієї книги був у бібліотеці Харківського колегіуму. Теплов переклав цей двовірш так: "Нашел пристанище. Надежда, счастие прощайте. Довольно вы / Играли мною, играйте ныне другими" [14, с.319]. Далі в 55-му листі Сковорода подає ще три віршовані варіації цієї епіграми. Крім того, вона зринає також у діалогах "Двоє" та "Алфавит", у трактаті "Потоп зміїний" та в одному з листів до Якова Правицького (№ 89).

Ясна річ, названі мною новочасні західні автори – далеко не всі, кого читав Сковорода. Наприклад, Андрій Ковалівський припускав, що мотив "китайської мудрості" у віршованому діалозі Сковороди "Розмова про Премудрість" з'явився не без впливу знаменитої книги "Confucius Sinarum Philosophus" ("Конфуцій – китайський філософ"), виданої в Парижі 1687 року. Це видання – переклад трьох книг конфуціанського "Чотирикнижжя", виконаний єзуїтами Просперо Інторчетта, Філіпом Купле, Крістіаном Вольфгангом Гердтріхом і Франсуа де Ружмоном (примірник книги є в бібліотеці Харківського університету) [9, с.206 (прим.)]. Тим часом Елізабет фон Ердманн, коментуючи сковородинський образ "фабрики світу" в трактаті "Silenus Alcibiadis" ("Після цієї Мойсеєвої передмови починається сотворіння творива, постання тіні, роблення Божих див, фабрика Його фігур" – [18, с.740]), каже, що саме в таких контекстах цей образ зринає у вже згадуваній книзі Августина Стойхуса "De perenni philosiphia libri X" [32, с.306]. Щоправда, це всього лиш припущення, адже образ "дивної фабрики світу" досить поширений. З українських авторів його вживав іще Іпатій Потій [40, с.616]. Натомість цілком упевнено можна говорити про те, що Сковорода читав популярні за його часу західні емблематичні книжки. Можливо, він знав збірки Вена, Гуго Грація та Мігеля Сервантеса Сааведри. А найулюбленішою серед них, поза сумнівом, була амстердамська енциклопедія "Symbola et emblemata selecta" [44]. Саме з неї походять численні сковородинські образи. Досить пригадати хоч би 14 узятих звідти емблематичних малюнків у діалозі "Алфавит". А загалом із цієї збірки Сковорода так чи інакше використовує малюнки під номерами 7, 13, 24, 43, 45, 47, 57, 59, 80, 112, 129, 135, 142, 158, 161, 164, 167, 168, 174, 182, 203, 211, 213, 217, 225, 260, 283, 302, 309, 310, 320, 332, 336, 351, 358, 372, 383, 399, 403, 404, 410, 414, 415, 417, 422, 423, 433, 440, 441, 443, 457, 461, 462, 480, 482, 487, 493, 497, 534, 541, 551, 554, 557, 564, 577, 591, 613, 615, 625, 645, 649, 654, 718, 721, 728, 733, 741, 744, 748, 754, 769, 774, 776, 785, – тобто 84 образи. Але ця тема заслуговує на окрему розмову.

А кого читав Сковорода з вітчизняних авторів? Мабуть, найперше тут слід згадати Феофана Прокоповича. Ім'я Прокоповича зринає у Сковороди всього раз, у діалозі "Боротьба архистратига Михайла із Сатаною", де наш філософ цитує в трохи зміненому вигляді десять рядків "Епінікіона" ("Воспоим Господеви! О, Боже всесилный!"), – зазначивши на берегах: "Ці вірші з переможної пісні Феофана Прокоповича, ректора Київської Академії, який тримовно оспівував царя Петра, котрий переміг під містом Полтавою. Спочив президентом у Синоді. Вічна пам'ять" [18, с.852]. Та насправді філософ звертався до творчості Прокоповича частіше. Скажімо, трактат "Потоп зміїний" він завершує уривком з ґратуляційних віршів Прокоповича до імператриці Анни Іоанівни: "Проч уступай, проч! / Печалная ноч! / Сонце всходит, / Світ воводит, / Світ воводит, / Радость ро́дит. / Проч уступай, проч! Потопная ноч!" [18, с.975; див.: 42, с.98], – а інші рядки з цієї ж таки Прокоповичевої поезії ("Ты наш ясный світ, / Ты наш красный цвіт, / Ты красота, / Ты доброта") відлунюють у приспіві 21-ї

пісні "Саду божественних пісень": "О щастіе! наш ясный світ, / О щастіе, наш красный цвіт" [27]. Може, навіть одне зі своїх улюблених понять "кураж" Сковорода взяв у Прокоповича, адже, як свідчив Макс Фасмер, у Російській імперії це слово вперше з'являється саме в його творах [22, с.422]. Іще один згадуваний Сковородою український автор – Варлаам Лащевський. У діалозі "Боротьба архистратига Михайла із Сатаною" Сковорода цитує чималу пісню (п'ять строф із початком шостої) "Безплідна, що плаче" ("Кто даст мні крилі ныні? Кто даст посребре́нны?"), зазначивши на берегах: "Ця пісня взята з трагедокомедії "Гнана Церква". Апокаліпсна жінка, переслідувана змієм, або хор співає там цю пісню. Це – милий твір Варлаама Лащевського, який викладав у Києві також богослів'я з єврейською та грецькою мовами[1], а ще був керівником останнього виправлення Біблії. Помер архимандритом Донським. Вічна пам'ять!" [18, с.848–849]. А трохи далі філософ цитує і "Переможну пісню" ("Пой и воспой! Коль благ Бог твой!") з "Гнаної Церкви" Лащевського, зробивши такий коментар: "І ця пісня з того ж таки твору Лащевського. Її співає хор, коли жінка звільняється від змія. О полум'я, що знищило київську бібліотеку. Скільки таких манускриптів ти погубило!" [18, с.851]. Філософ говорить тут про пожежу, яка сталася 29 лютого 1780 року, коли згоріла бібліотека Києво-Могилянської академії. Три строфи канта "Безплідна, що плаче" Сковорода подає (зі змінами) також у діалозі "Потоп зміїний". Крім того, у діалозі "Двоє" він цитує в дещо зміненому вигляді леонівські вірші з поетики свого професора в Києво-Могилянській академії Георгія Конисього: "Чиста птица голубица таков дух іміет: / Буде місто гді не чисто, тамо не почіет. / Разві травы и дубравы, и сінь есть от зноя: / Там пріятно и прохладно місто ей покоя" [18, с.404; пор.: 3, 183], – а от пісня лицемірів "Боже! востани! Что спиши?" з діалогу "Боротьба архістратига Михайла із Сатаною" [18, с.842] дуже нагадує молитву Фарисея з "Трагедокомедії" ще одного могилянського вчителя Сковороди Михайла Козачинського, створеної ним 1734 року під час перебування в Карловцях [6, с.519–521].

Отже, серед новочасних авторів у колі читання Сковороди на першому плані перебувають західні латиномовні письменники XVI–XVII століть: Еразм Роттердамський, Марк Антуан де Мюре, Сідерун де Госсе, П'єтро Анжело Мандзоллі, Август Бухнер, Цезар Бароній, Єремія Дрексель та інші. За тодішніми західними виданнями й перекладами Сковорода знав також греко-римську класику. Так, свого улюбленця Плутарха він читав не в оригіналі, а в латинському перекладі Ксиландра. Важливе місце в колі читання Сковороди посідали й західні емблематичні енциклопедії XVI–XVIII століть, передовсім амстердамська збірка "Symbola et emblemata selecta". Дещицю із західних джерел, як-от роман Ален-Лене Лесажа "Історія Жіля Блаза із Сантільяни", філософ знав у російських перекладах. А ще він читав (переважно в рукописах, цитуючи їх згодом, мабуть, по пам'яті) твори письменників кола Києво-Могилянської академії, зокрема Теофана Прокоповича та Варлаама Лащевського. Судячи з усього, саме цих новочасних авторів і мав на думці Михайло Ковалинський під трохи загадковим окресленням "співвідносні із давніми письменниками".

Список використаних джерел

1. Андрушко В. П'єр-Анжело Мандзоллі – натхненник Г. С.Сковороди? // Сковорода Григорій. Образ мислителя. – К., 1997. – С. 226–229.
2. Бароний Ц. Деянія церковная и гражданская от Рождества Господа нашего Іисуса Христа. – М., 1719. – 648 с.
3. Волинський П. Основи теорії літератури. Вступ до літературознавства. – К., 1962. – 365 с.
4. Дложевський С.Плутарх у листуванні Сковороди // Памяти Г. С.Сковороди (1722–1922). – Одеса, 1923. – С. 85–97.

[1] Його латиномовна граматика грецької мови була перекладена по-російському й видана ще за життя Сковороди [10].

5. Еразм Роттердамський. Похвала глупоті. Домашні бесіди / Пер. з латини В. Литвинова, Й. Кобова. – К., 1993. – 320 с.
6. Ерчић В. Мануил (Михаил) Козачинскиј и његова Траедокомедија. – Нови Сад; Београд, 1980. – 768 с.
7. Ефименко А. Я. Личность Г. С.Сковороды как мыслителя // Вопросы философии и психологии. – 1894. – Кн. 5 (25). – С. 419–444.
8. Зеров М. Твори: У 2 т. – К., 1990. – Т. 1. – 601 с.
9. Ковалівський А. П. Григорій Сковорода: дослідження і переклади. – Х., 2007. – 213 с.
10. Лащевский В. Греческая грамматика, в которой также розличные греческие диалекты и просодія из разных древних писателей / Пер. с лат. В. Петрова. – СПб., 1788. – 448 с.
11. Лебедев А. С.Феоктист Мочульский, архиепископ Белгородский (1787–1799 г.) и Курский (1799–1818 г.). – Х., 1896. – 25 с.
12. Лесаж А.-Р. Жиль Блаз / Пер. с фр. под ред. С.С.Трубачева. – СПб., 1901. – 588 с.
13. Попов П. М. Нові сторінки літературної спадщини Г. Сковороди. (Про переклад комедії Теренція "Брати" і невідомий переклад оди Горація) // Радянське літературознавство. – 1960. – № 4. – С.101–107.
14. Похождения Жилблаза де Сантилланы описанные г. Лесажем, а переведенныя Академии Наук переводчиком Василием Тепловым. – СПб., 1754. – Т. III. – 373 с.
15. Прокопович Ф. Про риторичне мистецтво // Прокопович Ф. Філософські твори: У 3 т. – К., 1979. – Т. 1. – С.101–432.
16. Савчук О. "Inveni portum…": о рецепции одной латинской эпиграммы в творчестве Сковороды // Traduzione e rielaborazione nelle letterature di Polonia, Ukraina e Russia XVII–XVIII secolo / A cura di G. Brogi Bercoff, M. Di Salvo, L. Marinelli. Redazione di M. Piacenti. – Alessandria, 1999. – С.199–214.
17. Сиваченко М. До коментування "Алфавита мира" Г. С.Сковороди // Сиваченко М. Над текстами українських письменників. – К., 1985. – С.15–23.
18. Сковорода Г. Повна академічна збірка творів / За ред. проф. Леоніда Ушкалова. – Х.; Едмонтон; Торонто, 2011. – 1402 с.
19. Словник античної міфології. 2-е вид. – К., 1989. – 240 с.
20. Сумцов М. Ф. Історія української філософської думки // Бюлетень Музею Слобідської України ім. Г. С.Сковороди. – Х., 1926–1927. – № 2–3. – С.60–66.
21. Сумцов Н. Заметки о старопечатных книгах Харьковской духовной семинарии // Киевская старина. – 1888. – Т. XXI. – Июнь. – С.89–90.
22. Фасмер М. Этимологический словарь русского языка: В 4 т. 4-е изд., стереотип. – М., 2004. – Т. 2. – 671 с.
23. Хрестоматія давньої української літератури / Упор. О. І. Білецький. Вид. 2-е, випр. і доп. – К., 1952. – 604 с.
24. Чижевский Д. Г. С.Сковорода и немецкая мистика // Научные труды Русского народного университета в Праге. – 1929. – Т. 2. – С. 283–301.
25. Эразм Роттердамский. Разговоры запросто / Пер. с лат. С.Маркиша. – М., 1969. – 704 с.
26. Эрн В. Ф. Григорий Саввич Сковорода. Жизнь и учение. – М., 1912. – 342 с.
27. Čyževśkyj D. Literarische Lesefrüchte. Ein Zitat aus Prokopovyč bei Skovoroda // Zeitschrift für slavische Philologie. – 1934. – Bd. XI. – S. 22.
28. Čyževśkyj D. Literarische Lesefrüchte. Skovorodas Übersetzungen aus Muretus // Zeitschrift für slavische Philologie. – 1939. – Bd. XVI. – S. 342–343.
29. Čyževśkyj D. Literarische Lesefrüchte. Zu einer Übersetzung von Skovoroda // Zeitschrift für slavische Philologie. – 1939. – Bd. XVI. – S. 343.
30. Čyževśkyj D. Skovoroda-Studien. I. Skovoroda und Angelus Silesius // Zeitschrift für slavische Philologie. – 1930. – Bd. VII. – S. 1–33.
31. Čyževśkyj D. Skovoroda-Studien. IV. Skovoroda und Valentin Weigel // Zeitschrift für slavische Philologie. – 1935. – Bd. XII. – S. 308–332.

32. Erdmann E. von. Unähnliche Ähnlichkeit. Die Onto-Poetik des ukrainischen Philosophen Hryhorij Skovoroda (1722–1794). – Köln; Weimar; Wien, 2005. - 740 s.
33. Kultschytzkyj A. von. Der universalistische Humanismus Komensky's und personalistische Humanismus Skovoroda's // Kratochvil J. et al. H. S. Skovoroda, J. A. Komenský, T. G. Masaryk. – Stuttgart, 1974. – S. 30–42.
34. M. Antonii Mureti Presbyterii, J. C. et Civis Romani Oratores ac Poetae clarissimi Orationes, Epistolae, Hymnique Sacri. Editio nova. – Lipsiae, MDCLXV. – 520 p.
35. Marcelli Palingenii Stellati poetae doctissimi Zodiacus vitae… – Basileae, MDXLVIII. – 334 p.
36. Opera omnia Desiderii Erasmi Roterodami. – Amsterdam; London; New York; Tokyo, 1993. – Ordinis II. – T. 1. – 620 p.
37. Opera omnia Desiderii Erasmi Roterodami. – Amsterdam; London; New York; Tokyo, 1972. – Ordinis I. – T. 3. – 774 p.
38. Opus epistolarum Des. Erasmi Roterodami, denuo recognitum et auctum / Per P. S. Allen. – Oxonii, MCMVI. – T. I (1484–1514). – 616 p.
39. Plutarchi Chaeronensis omnium que extant operum tomus II, continens Moralia Gulielmo Xylandro interprete. – Venet, 1560. – p. 563- 579.
40. Pociey H. Kazania i homilie. – Poczaiów, 1788. – 214 c.
41. Rupp J. Der ukrainische Rousseau: Skovoroda und seine theologische Ansichten // Hryhorij Savyč Skovoroda (1722–1794). – München, 1975. – S. 17–29.
42. Shevelov G. Y. Prolegomena to Studies of Skovoroda's Language and Style // Hryhorij Savyč Skovoroda. An Anthology of Critical Articles / Ed. by R. H. Marshall, Jr. and Th. E. Bird. – Edmonton; Toronto, 1994. – P. 93–132.
43. Sidronii Hosschii e Societate Jesu Elegiarum libri sex. – Lovanii, 1690. – 190 c.
44. Symbola et emblemata selecta... – Amstelaedami: Apud Henricum Wetstenium, 1705. – 281 c.

Стаття надійшла до редакції 17 вересня 2012 року

УДК 821.161.2-3.09=124

Людмила Шевченко-Савчинська
(Київ)

ОБРАЗ ІДЕАЛЬНОГО КОРОЛЯ В ЛАТИНОМОВНІЙ ПРОЗІ УКРАЇНИ

На матеріалі латиномовної прози України XVI–XVIII ст. розглядається образ володаря як етичний маркер світогляду письменника та його доби. Автор доводить, що на вибір засобів образотворення, окрім літературної епохи, вплив мали обставини історично-соціального розвитку суспільства, світоглядні засади, міра освіченості та художньої майстерності.

Ключові слова: *українська неолатиністика, латиномовна проза, образ короля, С. Оріховський, Я. Юзефович, Б. Зиморович.*

На материале латиноязычный прозы Украине XVI–XVIII вв. рассматривается образ правителя как этический маркер мировоззрения писателя и его эпохи. Авторстатьи доказывает, что на выбор средств создания образов, кроме литературной эпохи, влияние имели обстоятельства исторически социального развития общества, мировоззрение, степень образованности и художественного мастерстваписателя.

Ключевые слова: *украинская неолатинистика, латинский язык, С. Ориховский, Я. Юзефович, Б. Зиморович.*

On the material of Latin prose Ukraine XVI-XVIII cent. considered the image of king as an ethical marker outlook writer and his era. The author argues that the choice of image-but literary era influenced by the circumstances of the historical and social development, philosophical principles, the measure of literacy and artistic skills.

Key words: *neo-latinist studies,Latin language,S. Orikhovskyj, Y. Yuzefovych, B. Zymorovych.*

Латиномовні історіографи XV–XIX ст.були переважно досить далеким від думки, що всяка влада – від Бога. Таке сприйняття походило не від браку віри, а було спричинене тим, що людина, починаючи з доби Ренесансу, перестала покладати всю відповідальність за хід земного життя виключно на Всевишнього. Зокрема, Станіслав Оріховський, оплакуючи смерть Сигізмунда Старого, якого вважав ідеалом правителя, стверджує: "І коли щось діється не добре або не доладу, знай, щовинні в тому не воля Божа і не випадок, а брак справжнього розуму" [6, с.202].

Хронікарі, автори історико-політичних трактатів з різним ступенем детальності аналізують владні інституції – у власній державі та на чужих прикладах. Влада визнається результатом домовленості між людьми про добровільну покору, оскільки існування держави, що тримається на справедливих законах, спілки, в якій добробут народу – найвище благо, вигідне громадянам. Природжена потреба людей у взаємодопомозі – причина виникнення держави, яка процвітатиме лише спираючись на повагу, а не на страх перед правителем та на його турботливе ставлення до своїх підданців. Для послуху, що ґрунтується на шанобливості, потрібно, аби правитель викликав повагу; для цього він перш за все має бути мудрим, тобто поєднувати розум з моральними чеснотами, адже, за Сократом, той, хто володіє справжніми знаннями, не може чинити всупереч моралі.

Залежно від мети, конкретних завдань, національного походження і роду занять автора, в давніх історіографічних працях більш детально зображувалося життя тієї чи іншої частини суспільства. Однак, практично жодна хроніка чи літопис не обійшлися без згадок про верховного правителя держави – в аналізованій нами латиномовній прозі України – це, переважно, король, а в тих працях, автори яких мали на меті, проаналізувавши джерела,

зануритися у віддалені від власної доби часи, це також князь. Так, Бартоломей Зиморович у своїй хроніці "Потрійний Львів" починає оповідь від князя Лева, яким Львів руський був "радше розпочатий, ніж збудований" [1]. Згадуючи про рід засновників міста, він вказує, що Лев "зовсім ще молодим був відданий батьком Данилом татарам у заручники і в їхніх шатрах призвичаївся до всіляких дикостей, і легко подібністю звичаїв грубого народу до себе притягував душі (людей)"[ibid.] – саме так пояснюється прихильність підданців до свого правителя. Автор дорікає руським керманичам за те, що через укладену королем Данилом спілку зі скіфами (монголами) русини віддалилися від поляків і вчинили "найбільший злочин: християни з магометанами поріднилися проти ближчих собі (...) і своїми головами звели міст до Польщі" [ibid.].

Аналіз "Промови на похоронах польського короля Сигизмунда Ягелона" засвідчує високу публічну майстерність С. Оріховського, в якому здібності аналітика поєднуються з літературним хистом. Завзятість, з якою Роксолан глорифікує померлого короля, не слід пояснювати лише літературними правилами – Сигізмунд І та Польща за його правління справді втілювали політичні ідеали гуманіста. (Щоб переконатися в цьому, досить порівняти епіталаму цього ж автора Сигизмундові ІІ [9], про яку недоброзичливці казали, що вона більше хвалить гостей весілля, ніж короля). Прагнення до реалістичності королівського образу С. Оріховський декларує на початку епіцедію і підтверджує це негайно: всупереч традиції етикетного жанру він описує зовнішність Сигізмунда: "В ньому відбивалося виразно обличчя республіки: статура горда й шляхетна, плечі широкі, примітні, обличчя округле, щоки рум'яні, очі великі й лагідні, брови грізні, ніс орлиний"; його манеру поведінки: "Все в короля було вродженим для правління: обличчя, голос, рамена й навіть мовчання. (...) А веління виявляв більше на мигах, ніж словами. У мові був дуже стриманим, не любив зайвих розмов" [6, с.209].

Сам певний того, що жодна держава не може існувати без наук, Оріховський приписує ці переконання й Сигизмундові І. Значну увагу автор приділяє питанню, як виховування Сигизмунда, і з цього виводить правила "королівської педагогіки": прищепити повагу до законів, помірність, цнотливість, сумирність, побожність, навчити відрізняти чесне від ганебного, справедливе від несправедливого, а також чого треба жадати, а чого уникати. Розважливістю позначена поведінка короля у всіх сферах життя: він завжди був стриманим та помірним у вживанні вина й коханні, позбавлений розгнузданості, ніхто не бачив його напідпитку. Загалом, С. Оріховський наполегливо наголошує на побожності Сигизмунда І, який вважав релігію фундаментом держави і був супротивником будь-яких новацій у церковних справах, оскільки зміни церковного життя неминуче спричинюють зміни суспільні (згідно з автором епіцедію). На жаль, Роксолан не тлумачить цю думку детальніше, хоча сам свого часу клопотався про скасування целібату – зміни, яка була здатна вплинути на розвиток суспільства не в одній країні. С. Оріховський вважає, що найвищим пріоритетом для короля була свобода й рівність громадян його держави. Залучаючи інші джерела, можна спробувати з'ясувати, якою мірою портрет Сигизмунда відповідає оригіналові. Але навіть за умови, що міра ідеалізації значна, важливим є те, що людина XVI ст. наділяє зразкового правителя саме такими рисами: "Гадав, що мусить жити в республіці з усіма вельми доброзичливо: не як з рабами, а як з вільними; не як з підлеглими, а як із спільниками й друзями" [6, с.218].

В епіцедії, написаній Андрієм Абреком на смерть Томи Замойського, королівська персона не може належати до центральних за визначенням, однак автор майстерно вишукує нагоди згадати про очільника держави. Переповідаючи один зі славних епізодів життя Т.Замойського, автор вкладає такі слова в уста луцького єпископа Андрія Липського: "Ми за короля нашого як за батька нашої батьківщини не те що сили й спромогу до решти, а й крові та духу не пошкодуємо – все охоче віддамо" [8,с.33].В епіталамі, присвяченій Феліксу Потоцькому та Христині Любомирській, автор, студент Краківської академії, всіляко підкреслює роль магнатських родів як опори королівської влади, делікатно, але наполегливо

наголошуючи, що численні перемоги Польщі були б неможливими, якби королі (Сигизмунд III, Владислав, Ян Казимир) не користувалися підтримкою аристократії [10].

Думка про користь для держави від спільної дії короля та аристократії постійно зустрічається на сторінках латиномовної прози – передусім, в історіографії, політичних трактатах, етикетних творах. Першим серед відомих нам авторів сформулював і найбільш послідовно обстоював її С.Оріховський: королівська влада змальовується ним як така, що не здатна існувати без підтримки шляхти. Проте в інтелектуальній сфері того часу ця ідея зринає не лише в історіографії та політичних трактатах – як показує попередній приклад, на неї можна натрапити в такому, здавалося б, не найпридатнішому для політичних маніфестів жанрі як епіталама. Весільне віншування було написане С. Оріховським на шлюб Сигизмунда II Августа з Катериною Габсбург, (1553 р.) [9]. Дещо занепокоєний оригінальністю свого колеги, виявленою навіть у привітанні на адресу перших осіб держави, Андрій Тржецеський (1530–1584 рр.) вважає за потрібне перепросити читача за незвичайність епіталами у післямові до неї. Така рецензія від колеги-сучасника підтверджує наше припущення про глибинну авторську мету: не традиційно створити в етикетному творі образ короля – яким він мав би бути чи яким би сподобався сам собі, а за допомогою літературного твору вплинути на реальність, відкоригувати деякі риси характеру Сигизмунда II Августа.

Утім, королі не надто старанно навчалися на прикладах з історії і не дуже уважно прислухалися до порад із уст мислителів, які, з іншого боку, ретельно студіювали праці один одного, запозичуючи ідеї, розвиваючи теорії, переосмислюючи історичний досвід. Висновок про певну дистанцію між теорією та практикою в політиці не повинен стимулювати історичний песимізм: наші латиномовні мислителі створювали інтелектуальну ауру, забезпечували тяглість гуманістичних правових традицій у суспільстві, формуючи, таким чином, моральні кордони поведінки правителя. Так, С. Оріховський не раз закликав короля оселитися ближче до кордонів своєї держави, зокрема, в Русі, бо лише так, у доланні небезпек, гартується мужність і здобувається повага – однак цього не сталося. Верховний очільник держави – закон, а король його охоронець. Загалом, образ оборонця, охоронця досить часто зринає зі сторінок творів С. Оріховського: розум і знання – охоронці людської душі і основні властивості правителя; у короля є дві фортеці: справедливість і віра. "Тисторож королівства, так ми вирішилираніше. Місце сторожа, природно, не всередині, а поза тими речами, яківінстереже" [6, с.130] – так мислитель обґрунтовує тезу про те, що король має мешкати у прикордонні, а коли йдеться про Річ Посполиту, то в Руських землях.

Сприйняття кордону як школи мужності та об'єднання християн з метою припинення мусульманської експансії – ці пропаговані Роксоланом ідеї підхопив і далі розвивав Йосип Верещинський. І хоча розроблені ним проекти нового державного утворення українців – детальні, продумані й оприлюднені за понад півстоліття до Хмельниччини – не були реалізовані verbatim, коли, здавалося б, у середині XVII ст. для цього випав історичний шанс, однак "виразно і чітко поставлена ідея Козацької держави у формі князівства чи герцогства з підлеглістю королю, ідея, яка в XVII столітті стала основоположною для козацького державотворення, і саме за неї змагалися гетьмани від Богдана Хмельницького до Кирила Розумовського" [7,с.383]. Наступним, хто працював над цим проектом, став Юрій Немирич, якому належить одна з перших в Україні ідей національної державності, викладена, зокрема в його латиномовних працях.[3].

Якщо, згідно з вчення і прагненнеями латиномовних українських патріотів, життя в умовах порубіжжя розумних – культурно збагачує, сильних – гартує, то бути на межі між Сходом і Заходом – це неймовірна нагода духовно зростати, а якщо йдеться про керманича, то й примножувати свій авторитет в очах підданців. Нехіть польських королів бути на передньому краї своєї держави позначається на їхньому образі в латиномовній літературі – надто у тих творах, чиї автори самі не раз боронили кордони, марно сподіваючись на більш рішучі дії верховного правителя.

Представник духовної влади, Ян-Хома Юзефович, у більшості випадків згадує короля нейтрально-шанобливо. На значущість цієї постаті в політичному житті держави вказує епізод в описі подій Хмельниччини: смерть короля спочатку не розголошується – це роблять лише вороги з метою деморалізувати польське військо. Щоправда, досить швидко цей епізод урівноважується іншим: "І коли Львів ризикував долею усієї республіки, ніхто на допомогу йому не прийшов – всяк із магнатів та шляхти поспішав *задля вигаданої переваги вільного голосу на вибори* нового короля. Тим часом розбишацькі орди (...) грабували *покинуті за власним бажанням маєтки виборців короля* та їхнє майно" [2, с. 151]. З іронічного тону автора випливає, що, на відміну від С. Оріховського, він не надто високо цінував можливість річпосполитської громади вибирати собі правителя.

Рішення і вчинки новопризначеного короля удостоюються доволі стриманої оцінки з уст львівського каноніка: "нечестивий Хмельницький у таборі короля благав і ублагав"[2, с. 153], перемога при Зборові була досягнута не військовою майстерністю, а завдяки тому, що "від'єднався від спілки з козаками хан зі своїми татарами у рішучий момент"[ibid.], однак він "без дарунків обіцяних на подяку не вчинив би цього, і Львів наш як посередник у досягненні дружби змушений був забезпечити коштовних дарів на 30 тис. і указом короля та волею сенату знову надати це мусив" [2, с. 154]. Опис візиту короля Яна II Казимира до Львова так само має непрозорий підтекст: хронікар по-бароковому описує, які почесті були надані високому гостеві, і переповідає численні зафіксовані в грамоті королівські обіцянки відшкодувати міській громаді недавні збитки. Фрагмент завершується констатацією факту скасування привілеїв постановою 1652 р. того ж таки Яна II Казимира, коли "і цю необхідну підмогу поглинула жадібна потреба податків" [2, с. 155].

Не без осуду хронікар згадує про те, що за відвагу при Збаражі військо "жодної крихти хліба від короля не отримало" [2, с. 154]. Саме так у виразні докори переростають натяки, доти висловлювані переважно у вигляді повчальних історичних паралелей та старанно завуальованих порад: "Манлій після перемоги над латинами кожного хороброго воїна (окрім того, що цьому воїнові приніс щасливий випадок) відзначив почесною нагородою. Так ранні поступали греки в різних війнах, зокрема після Саламінської битви, а також по завершенні бою під Платеями" [4].

Попри виразну критику, Ян Юзефович хотів би бачити польських королів, про яких згадує (Ян II Казимир, його наступник Ян III) великодушними натурами й сміливими воїнами: "аби у будь-якій небезпеці був попереду, бадьорий у дорозі, знуджений на стоянках, скрізь перший у походах, мало спочиваючи серед тих морозів, снігів, криги, всупереч негоді та постійній заклопотаності однаково незламний, для багатьох прикладом, а ще для більшої кількості – дивовижею був" [2, с. 193] – це про Яна II Казимира. "Король вибраний (Іоанн III) з необхідності воювати навіть узимку війну вів" [ibid.]. Але шаблонність і потреба культивувати риси, притаманні літературному образові практично всякого короля, наштовхує на думку, що така характеристика – лише данина жанровій традиції творення королівського портрета, а також спроба Яна Юзефовича загладити завуальовані докори на адресу перших осіб держави – що, втім, він прагне зробити не дуже послідовно: в описі перемовин міської громади з Богданом Хмельницьким під час облоги Львова 1655 р. канонік з притиском наголошує на вірності львів'ян королеві, чиї інтереси вони захищали навіть більше за свої, проте не дочекалися за це жодної винагороди. І це тоді коли півстоліття раніше Юрій Немирич застерігав у своєму трактаті: "Саме жорстокість влади, неволя мешканців, пересиченість війною завжди викликали велику ворожість до володаря"[4].

Ставлення до влади, відраза до тиранії, трактування свободи (або цілковита байдужість до неї) в історіографічних творах та філософсько-політичних трактатах може слугувати індикатором громадянських і людських якостей їхніх авторів, дати уявлення про світоглядні засади письменників. Щоб у цьому пересвідчитися, варто порівняти ідеал правителя, представлений гуманістом С. Оріховським, нищівну критику на адресу деспота і підвладного йому суспільства від Ю. Немирича – з одного боку, та узагальнений образ польського

короля, створений у "Потрійному Львові" його сучасником Б. Зиморовичем – із другого. Основною королівською чеснотою бургомістр вважає войовничість (якщо для Оріховського це властивість немудрого правителя, то для Немирича – і взагалі – ознака тирана), а основні заслуги: розширення володінь, упокорення невдоволених, навернення до католицизму (промовисте свідчення різниці-прірви між ціннісними системами порівнюваних авторів). Зиморович хвалить найвищих очільників за популізм – роздавання хліба, публічні "пересторогu" панам не гнітити селян тощо й за переймання іноземних звичаїв (скажімо, його колега на ниві історіографії, Ян Юзефович, навпаки, тішиться з того, що "коли завдяки львівським медикам здоров'я відновив король і зі Львова в дорогу збирався, звичай німецький, яким змолоду користувався, полишив" [2, с. 155]). Письменник не просто розповідає про королівські вчинки, гідні осуду("не маючи змоги стримати свою хтивість від їх принад, віддався чарам", "його слушно назвали чоловіком усіх жінок"), а й виправдовує їх: "повністю згладив помилки рицарськими цнотами та прикрив нічні помилки денними вчинками", "краще, коли король забавляється у королівстві" та ін. Серед королівських цнот, які однаково визнаються в аналізованих творах цих письменників, вдалося розшукати поодинокі в Бартоломея Зимровича згадки про гідність, відповідну королю зовнішність (у "Потрійному Львові" акцентується пишнота вбрання, кінської збруї тощо) та лагідність ("милостивий навіть до ворогів").

Низка тем, образів та їхнє тлумачення (дружба, підлесники, тиранія, багатство й бідність) є дотичними ознаками творчості латиномовних авторів XV–XIX ст., але аналізовані в нашій статті теми правителя, співвідношення духовної та світської влади в державі, громадянських свобод тощо повністю відсутні в листуванні Г. Сковороди з М. Ковалинським. Окремими епізодами в цьому віртуальному діалозі до образу правителя, за Г. Сковородою, є згадки про алегоричних "перських королів" [5, с.273], "королівусього світу" [5, с.284], абстрактного "хворого короля" і "здорового короля" [ibid.] тощо. Чи не найменш прозорим і водночас найбільш пов'язаним із реальністю є зізнання мислителя, що з підлесників "робляться брехливі друзі, фальшиві апостоли, єретичні вчені, *тирани, тобто погані царі*, які пробравшись у надра держави, в лоно церкви, шляхами хитрощів проникаючи, нарешті, в самі небеса, змішують небо з землею, часто весь світ потрясають смутами" [5, с.242].

Це можна пояснити жанровими й світоглядними особливостями, а також різними цілями авторів-неолатиністів. Так, якщо "руський Демосфен", громадський діяч, священник-реформатор Станіслав Оріховський прагнув змінити людство, впроваджуючи гуманістичні ідеї та відповідно до них реформуючи суспільство згори – через короля, папу римського, нобілітет, то через два століття по тому мандрівний філософ Григорій Сковорода, мешкаючи в підросійській Україні, мав на меті виховати гармонійну особистість, не переймаючись тим, чи потребує суспільство таких людей і чи будуть його вихованці "зразковими підданцями" царя.

Загалом, засвоївши платонівську концепцію ідеального суспільства, поділяючи погляди Цицерона на державу як на правове утворення, спочатку під впливом ідей ренесансного гуманізму, пізніше – Просвітництва, латиномовна автура хвалить чи критикує владу за цілком конкретні дії та їхні наслідки, дає поради, грунтуючись на античній теорії та закордонній практиці, а відтак витворює сприятливе інтелектуальне середовище, в якому зміцнюються демократичні традиції і розвивається правова культура суспільства.

Список використаних джерел

1. Зиморович Б. Потрійний Львів. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.ji.lviv.ua/n29texts/zimorowicz.htm

2. Летопись событий в Южной Руси Львовского каноника Яна Юзефовича 1624–1700. – с. 115–212 // Сборник летописей, относящихся къ истории Южной и Западной Руси / Под.ред. В. Антоновича. –*К*., 1888. – 386 с.
3. Литвинов В.Ренесансний гуманізм в Україні. –К.: Основи, – 2000. – 472 с.
4. Немирич Ю. Роздуми про війну з московитами, 1634 року. Літопис. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://litopys.org.ua/suspil/sus64.htm
5. Сковорода Г. Твори. – В 2-х тт. – Т. 2, – К.: Наук. думка, – 1973. – 574 с.
6. Українські гуманісти епохи Відродження. Антологія. У 2-х чч. – Ч.1, К.: Основи, – 1995.– 432 с.
7. Шевчук В. Козацька держава. Етюди до історії українського державотворення. – К.: Абрис, 1995. – 392 с.
8. Abrek A. Panegyricus Funebris Aeternae Memoriae... Thomae Zamoyski – Zamostia. - 1638. –625 s.
9. Panagyricus nuptiarum Sigismundi Fugusti Poloniae regis... – Kraków, 1553. – 40 s.
10. Treter A. Felix Sarmatie prognosticon exconcursu in regnoastrorum... – Lwów, 1661. – 38 s.

Стаття надійшла до редакції 12 листопада 2012 року

УДК 821.161.2.09 (092)

Дмитро Шупта
(Одеса)

ПРО СКОВОРОДУ ТА "САДІВНИКА ЩАСТЯ"

(Рец. на книжку Володимира Стадниченка "Садівник щастя (Сковорода як дзеркало України)". – К.: Криниця, 2012. – 492 с.).

У рецензії підкреслена новизна книжки, самобутній внесок автора в розвиток Сковородинознавство.

***Ключові слова**: письменник Володимир Стадниченко, Сковородинознавство, образи заголовних героїв, щастя, ба́тьківщина, вшанування пам'яті Сковороди.*

В рецензии подчеркнутое новаторство книги, самобытный вклад автора в развитие Сковородиноведения.

***Ключовые слова**: писатель Володымыр Стадныченко, Сковородиноведения, образы заглавного героя, счастья, родного края, чествование памяти Сковороды.*

Book novelty, author original contribution to the study of Skovoroda development are emphasized in the opinion.

***Key words:** writer Volodymyr Stadnychenko, study of Skovoroda, images of the main character, happiness, native land, honouring Skovoroda memory.*

Я мав щастя бачити монументальний сіро-гранітний камінь на Ковалівській Горловій горі, що на Чорнухинщині, встановлений на честь Григорія Сковороди. Нащадки вирішили, що через цю гору пролягла дорога філософа у світи. Звідти, як на долоні, видно за непомітною рікою Многою, на супротивних схилах широку панораму його рідних Харсік і Чорнух, що нині злилися в одне суцільне поселення. В Харсіках лежить меморіальна плита з надписом: "На цьому подвір'ї була садиба родини Сковороди: Сави Леонтійовича та Пелагеї, в якій народився 3 грудня 1722 р. велет розуму людського, філософ, поет Григорій Савич Сковорода". Але музей, що відтворює можливий вигляд садиби, розміщено нині в центрі Чорнух, поруч зі школою ім. Григорія Сковороди. Чомусь завжди виникає думка, що це могло бути і в Харсіках, і несподівана відповідь: не пускає нас туди Сковорода… Здається, ти прийшов до славетного краянина, ще один крок – і тобі відкриється сокровенне, але кожного разу усвідомлюєш – шлях до Сковороди земними кроками зміряти важко.

Майже всі, хто писав і пише про Григорія Сковороду, відзначають, що мислитель упродовж усього життя шукав відповіді на питання про сутність людини, про можливість досягнення нею щастя, часто згадуючи у зв'язку з цим неодноразово повторюваний ним біблійний афоризм: "Мудраго очѣ его – во главѣ его. Очѣ ж безумныхъ на концахъ землѣ", що можна витлумачити як те, що мудрий за допомогою "внутрішнього зору", розуму здатен збагнути приховане, невидиме, а немудрий бачить лише видимість, те що лежить на поверхні речей.

Ідея "внутрішнього зору", невидимості істинного єднається у його розмислах і з центральним концептом філософування – щастям. Лише щастя вважав Сковорода найважливішим для людини. Щастя людини мусить бути побудоване на непохитній основі, а такою основою може бути тільки невидимість. Не може бути надійного щастя, побудованого на "піску плоті". Хто будує своє щастя на фундаменті матеріального, той замість дійсного щастя матиме лише його видимість. За вченням Сковороди, "щастя людини не в багатстві, не в чині, не в званні, бо все є плоттю, а плоть – ніщо". Щастя не залежить ні від землі, ні від небес. Наше щастя – це світ душевний, а світ цей не відноситься до речовинного. В "Женѣ Лотовой" письменник наголошує, що немає нічого кращого за "користь душевну", бо це ліки,

їжа і здоров'я серця. То ж чи треба дивуватися, що у потребі нашого щастя робимо крок за кроком у наближенні до Сковороди, а у світі матеріальному все ж радіємо їхній культурній матеріалізації ?

Таким видимим (і у цьому випадку радіємо) кроком стало специфічне видання, що побачило світ у видавництві "Криниця" 2012 року – книжка Володимира Стадниченка "Садівник щастя", в анотації до якої мовиться: "…стрижень книги – органічне поєднання сковородинівської науки про щастя людини, природженість її до праці на землі із глобальною вимогою сучасності – гармонійним розвитком суспільства". Видання за сьогоднішніми мірками розкішне: воно має і кольоровий фотоальбом, і розгорнуту ґрунтовну передмову "Духозорець вічності" Леоніда Андрієвського, народного художника України, лауреата Національної премії ім.. Т.Г. Шевченка, заступника голови Українського фонду культури.

З одного боку, визначити жанр твору В. Стадниченка важко, бо академічному науковцеві вона може видатись еклектичною, але з іншого – розумієш, що для автора основне не академізм, а усвідомлення і передача реципієнтові власного духовного і дійового спілкування з генієм, досвіду щасливого наближення до його світла.

Видання конструктивно складається з чотирьох зшитків-розділів. Перший – відкриває вірш Григорія Сковороди "Пропадайте, думы трудны, города премноголюдны!" **(** Пѣснь 13-я**)** зі збірки "Саду божественних пісень". Далі йдеться про ще маловідомі факти з життя любомудра з книжки Миколи Шудрі "Чолом сягнув зірок"; розповідається про відвідини автором "Садівника щастя" музею Г. Сковороди та створений на цій основі кінорепортаж "Сад, що квітне в грудні". "Благовіст над Удаєм" показує читачеві, як "десятирічний хлопець Грицько разом з батьком та іншими прочанами вирушає до Красногірського монастиря…дерев'яним містком над Многою, через круту Горлову гору, повз лісове урочище Човнова на Сухоносівку, – а далі… на Монастирщину, … де Григорій співатиме на крилосі Троїцької церкви, … хористи забирають Григорія з собою у півчу".

Читачеві запам'ятаються матеріали "На Еверест XXI століття", а також "Благословенні ви, сліди…", "Під омофором Могилянки", "Переяславський пролог", "Каврайський спалах" та інші розділи, в яких до сковородинівської орбіти залучені історичні постаті минулого й сучасного: Іван Дзюба, Іван Кавалерідзе, Леонід Ушкалов.., згадується родина Сковороди. Слова подяки висловлюються працівникам музеїв ім.. Г.С.Сковороди в Переяславі – Хмельницькому, Сковородинівці, Чорнухах. Багато з'явилося доповнень у популярному сковородинознавстві, багато чого переосмислено й розглянуто по-новому, що є своєрідним приємним відкриттям і говорить про автора як про скрупульозного і захопленого дослідника-пошуківця.

Певною кульмінацією видання є розділ-зшиток другий "Разом із Сковородою", в якому вміщено матеріал про "Громадський організаційний комітет" "великого проекту" "Григорій Сковорода – 300", до правління якого ввійшли знані національні діячі культури, науки: Олійник Б.І., Андрієвський Л.І., Гальченко С.А., Качан А.Л., Стадниченко В.Я., Ушкалов Л.В., Шевченко М.В., Янко Д.Г., Яцканин І.М. і ще 25 поважних сучасних діячів та представників громадськості України. Йдеться і про "Круглий стіл", на якому були сформульовані конкретні завдання Гранд-проекту " Григорій Сковорода – 300", що "акумулює низку концептуальних заходів економічного, господарського, духовного, культурного і етичного змісту, спрямованих на "сковородинізацію України XXI ст..", і, що важливо, – не тільки ті, які мають безпосередні стосунки до підготовки й відзначення 300-річчя від дня народження Григорія Сковороди, але і розраховані на подальшу перспективу. Важливим з рекреаційного боку видається матеріал "Посадимо сковородинівські діброви!", який набув широкого розголосу серед щирих і діяльних шанувальників пам'яті і творчості Сковороди.

Започаткований другий розділ-зшиток також віршем Григорія Сковороди "Нехай у тих мозок рветься, хто високо в гори дметься" **(**Пѣснь 18-я), мотиви якого варіюються

наступними текстами: "Священні гаї піднімуться по всій Україні", "Як живеш, рідна діброво?", "Сковорода в гостях у Тичини" та іншими.

Розділ-зшиток третій "Все про Сковороду" заторкує різні аспекти життя й діяльності "нашого першорозуму", як про нього сказав Микола Вінграновський. Він містить матеріали Анастасії Ніженець "Життя зі Сковородою", Миколи Булди "Харсіцька версія" та інші розвідки, що являють значну цікавість, хоч і є інколи полярними за своїми судженнями.

До розділу-зшитку четвертого ввійшли вірші, присвячині Григорію Сковороді: Тараса Шевченка, Юрія Будяка, Миколи Вінграновського, Павла Гірника, Михайла Драй-Хмари, Ігоря Калинця, Ліни Костенко, Григорія Лютого, Андрія Малишка, Бориса Олійника, Івана Перепеляка, Максима Рильського, Івана Світличного, Василя Симоненка, Яра Славутича, Василя Стуса, Павла Тичини та ін. Ці твори вплетені у чудовий нев'янучий вінок пам'яті великому нашому гуманістові.

Усе ж, не дивлячись на шляхетну презентаційність, не обійшлося в цьому антологічному виданні без гірких прикрощів. Так, в енциклопедичному довіднику "Полтавщина" (за ред. А.В.Кудрицького. – К.: УРЕ, 1992. – 1024 с.) на с. 398 подана стаття "Красногірська Чорнуська пустинь чоловіча", де зазначено, що вона "заснована 1710 [року] гетьманом І. Скоропадським на лівому березі р. Удаю, недалеко від хутора Красногорівка біля містечка Куріньки (тепер село Чорнуського району…)", а ці дані принципово відрізняються від фактів, наведених у "Садівнику щастя" (с. 33-35). Не забракло б виданню алфавітного іменного покажчика.

На черзі – наступний том оповідних розвідок про перебування Г.С.Сковороди за кордоном. Треба сподіватися, що до нього обов'язково потрапить розвідка "Козак Григорій Сковорода" з німецької антології Едуарда Вінтера та інші вагомі матеріали про нашого філософа, педагога, поета, написані визначними вченими з діаспори, Німеччини: Дометом Олянчиним, Дмитром Чижевським, Юрієм Бойком - Блохиним, Дариною Тетериною - Блохин, Елізабет фон Ердман, тощо.

Стаття надійшла до редакції 7 листопада 2012 року

УДК 929 Сковорода

Іван Яцканин
(Пряшів, Словаччина)

ГРИГОРІЙ СКОВОРОДА У СЛОВАЦЬКІЙ СВІДОМОСТІ[1]

У студії аналізується шлях творчості Григорія Сковороди до словацького читача в XX сторіччі.

Ключові слова: *творчість Григорія Сковороди, Зіна Ґеник-Березовська, Мікулаш Неврлий, Чехія, Закарпаття, переклади.*

В статье анализируется путь творчества Григория Сковороды к словацкому читателю в XX столетии.

Ключевые слова: *творчество Григория Сковороды, Зина-Ґеныk Березовская, Микулаш Неврлый, Чехия, Закарпатье, переводы.*

The article analizes Hryhorii Skovoroda creative development to Slovak reader in the twentieth century.

Key words: *Hryhorii Skovoroda, Zina Genyk-Berezovska, Mikulash Nevrlyi, the Czech Republic, Transcarpathia, translations.*

Своєрідність філософських ідей мислителя-письменника Григорія Сковороди привернула увагу європейських книговидавців ще в кінці XIX століття. Однак цікаво простежити, якими шляхами діставався його духовний заповіт у словацьку свідомість.

На самому початку слід підкреслити, що Григорій Сковорода був більш відомим серед чеської інтелігенції, у чеському контексті. Подальшими посередниками пізнання життя і творчості Григорія Сковороди були російські видання та невеличкі публікації німецькою мовою.

У 1983 році празьке видавництво "Вишеград" видало вибране віршів, трактатів та кореспонденції Григорія Сковороди під назвою "Розмова про мудрість"[14]. (Тексти вибрала, упорядкувала та передмову написала Зіна Ґеник-Березовська. Автори перекладу – Франтішка Соколова та Ілона Пацлова). Згадане видання намагалось нав'язати празьке "зачарування" Сковородою у міжвоєнний період саме українському історикові Дмитрові Чижевському. Як наголошує Свєтла Матгаузерова, дуже суттєвим чинником цього була лекція Д.Чижевського в Українському історично-філософському товаристві у Празі, в якій автор звернув увагу на схожість Григорія Сковороди з німецькими містиками XVI-XVII століть – у цьому зв'язку йдеться зокрема про Якоба Бема та Ангела Сілезія щодо як намічених естетичних постулатів, так і вибору релігійної поетичної символіки [9].

У передмові "Духовний і поетичний заповіт Григорія Сковороди" до чеського вибраного "Розмова про мудрість", яка публікувалась також у київському виданні "Грані культур", за визначенням Зіни Ґеник-Березовської, "Своє місце в культурі Сковорода здобував дуже поступово майже упродовж двох століть, і тільки в наш час більш-менш повно поціновано те, яким чином збагатив він власною творчою оригінальністю традиційні духовні підходи й форми, притаманні східному слов'янству в XVIII ст. Послідовно його почали видавати десь з минулого століття (XIX ст. – І.Я.), з часом зростала і бібліографія праць про нього, в 1970-ті роки побачило світ найповніше на сьогодні видання його творів. Подібна картина спостерігалася не лише в Україні, а й у Росії. В жодній країні, за винятком дуже дрібних публікацій, його більше не видавали й не перекладали. Першою значною спробою

[1] Доопрацюьований передрук з видання: Дукля, 2009. – №4. – С.54-57.
Бібліографія подана за сучасними вимогами.

ввести його в іномовне середовище стала чеська добірка його поезій, байок, діалогів, трактатів та листів "Розмова про мудрість" (Прага, 1983). Тим самим він прилучається до пантеону творців, які засвідчують розлет філософсько-літературних традицій XVIII ст., поповнюючи наші уявлення про ту велику, впливову і для європейської культури багато в чому визначальну, добу" [4, с.52-53]. Зіна Ґеник-Березовська ставить і питання, чи Сковорода перший російський філософ, попередник слов'янофілів, чи український просвітитель, який перебував під впливом Б.Спінози. Це питання важливе й для нашої розвідки, оскільки у словацьке середовище Григорій Сковорода часто потрапляв саме через посередництво російських джерел.

На мить ще повернімося у міжвоєнний період. Бо статті, які з'являлись у тодішніх чеських періодичних і неперіодичних виданнях, потрапляли і в Словаччину, з ними знайомилась і тодішня словацька інтелігенція. Наприклад, у Празі в журналі "Pedagogické rozhledy" (38, 1928) появилась стаття Михайла Ліщоти про Г. Сковороду в зв'язку з питаннями освіти і виховання в Україні. Стаття наближає до читача педагогічні погляди Сковороди, органічно пов'язані з його розумінням етики. У розділі про життя і творчий доробок Г. Сковороди Михайло Ліщота пише: "Деякі життєписці Сковороди висловлюють припущення, що Сковорода подорожував і по Італії, пройшов Німеччиною, був у Краловці, познайомився з Кантом і через Польщу повернувся в Україну у своє рідне село". Дальші статті та рецензії можна зустріти у чеських журналах "Вишеград" та "Славія" [15, с.203-204].

Ще один вартий уваги момент. Про нього пише й Зіна Ґеник-Березовська: "У Сковороди можна знайти чимало глибоких афоризмів, але діалогічна форма, якою він здебільшого користується, не сприймається читачами легко чи самодостатньо. Запитання не поставлені ним таким чином, аби відповіді могли легко влучити в ціль, оскільки знову ж таки діалог не надто зручно розподілений між учасниками розмови, а текст переобтяжений безліччю цитат. Читання Сковороди, отже, не є такою легкою справою, як міг би очікувати сучасний читач, сподіваючись, що перед ним просто дотепні твори давньої літератури, пересиченої антитезами і парадоксами. Це аж ніяк не є закидом. Багатьох і сьогодні приваблює чарівність, чиста, хоч і дуже своєрідна наївність, яка, відбиваючи певну обмеженість тогочасних культурних форм, приховує в собі силу духовної цілісності" [4, с.70].

Свого часу й Іван Франко також відзначив, що внаслідок алегоричного способу письма зрозуміти твори Сковороди нелегко [6, с.29].

Напевно, і цей момент зумовив, що філософські погляди й поетичні твори Г. Сковороди важче доходили і сприймалися на теренах Словаччини. А якщо і доходили, то скоріш посередництвом контактів з Росією.

У бібліотеці одного з найвидатніших представників закарпатоукраїнської літератури другої половини XIX століття Анатолія Кралицького (1835-1894) зберігались твори Григорія Сковороди. У цьому зв'язку літературознавець Йолана Голенда зазначає: "Кралицький у своїх "Афоризмах" наводить із 10-ї пісні "Саду божественных пѣсней" – цього класичного зразку соціальної поезії Г. Сковороди – перші три рядки, а четвертий перефразовує:

Всякому городу нрав и права,
Всяка имеет свой ум голова;
А мне одна только в свете дума,
Как би умереть не без ума.

Звернення Кралицького до Сковороди свідчить про те, що наш письменник був обізнаний з його творчістю і що він шанував цього народного філософа, мислителя і оригінального поета, поділяв його погляди" [5, с.42-43.].

Закарпатський український літературознавець В. Микитась знаходить паралелі між байкою Олександра Духновича (1803-1865) та байками українського просвітителя Г.Сковороди [7, с.125], хоча літературознавець Любиця Бабота твердить, що цей закарпатський літератор не був знайомий з творчістю Сковороди [1, с.8].

Оскільки закарпатоукраїнські письменники XIX століття дуже часто спілкувалися зі словацькими письменниками, то цілком можливо, що й такими шляхами добирались думки Г. Сковороди до словаків, входили у їхню свідомість.

У 30-ті роки минулого століття український письменник Леонід Мосендз (1897 – 1948) у "Братиславському віснику" (ч. 1, березень 1933, видання "Просвіти", стор. 4-8) опублікував оповідання "Мінерва", в якому описав перебування Григорія Сковороди в Словаччині. Оповідання Л. Мосендза передрукував у 2000 році український літературний журнал "Дукля" (ч. 1, лютий 2000, стор. 21-25), який видає у Пряшеві Спілка українських письменників Словаччини. Як пише у цьому ж номері літературознавець Микола Неврлий, в оповіданні відбиті й власні погляди Л. Мосендза, є в ньому і певна доля художнього домислу.

Словацький читач мав змогу познайомитись із Сковородою і посередництвом художнього перекладу. У 1974 році у братиславському видавництві "Татран" вийшли вибрані поезії Павла Тичини "Золотий гомін" ("Zlaty hlahol") у перекладі Мар'яна Гевеші та Яна Замбора. Тут вміщено й уривок з поетичної симфонії П. Г. Тичини "Сковорода". Післямову "Поет світового масштабу" написав Микола Неврлий, в якій, крім іншого, йдеться, що у "Сковороді" поет досяг вершин свого художнього і філософського синтезу, використав найсучасніший поступ модерної поезії. По суті мовиться про історіософію України, бурхливу долю її історії і подальше прямування до вершин поетового народу. "Український Сократ – Сковорода, – пише Микола Неврлий, – був знавцем людського серця. Вчив про життя і смерть, як неминучий процес людського буття, про перемогу добра над злом. Цією гуманістичною філософією пройнятий увесь твір Тичини. Від нього, а далі від В.-Р.Ваґнера, прийняв поет музичну праоснову світу" [11, с.117].

У 1978 році у "Малій енциклопедії письменників світу", яка вийшла у братиславському видавництві "Обзор", з'явилось гасло "Сковорода" [10, с.510]. Згадується Г. Сковорода й у посібнику літератури, який вийшов по-словацьки у 1998 році [13, с.338-339].

Трнавський євангелістський календар за 1985 рік знайомить свою общину зі зразками філософських думок та літературною творчістю Григорія Сковороди [16]. Словацькій євангелістській громаді видатного українця представив Павел Ґабріш. На сторінках згаданого видання опубліковані також зразки творів збірки "Сад божественных пѣсней", уривки з листів Г.Сковороди до М.Ковалинського та трактатів, діалогів і притч.

Як доречно зазначає у статті "Григорій Сковорода" у "Трнавському календарі" літературознавець Любиця Бабота, переклади Ґабріша з літературної спадщини Г. Сковороди стали першим вдалим і корисним словацьким внеском в ознайомлення з українським мислителем XVIII століття [2, с.74-76].

1996 року словацька літературна газета "Літерарни тижденнік" друкує переклади байок, афоризмів та медальйон Г. С. Сковороди під назвою "Будь схожим на пальму" [12, с.15].

Велику увагу втіленню філософських ідей Сковороди у свідомості словаків приділяв і приділяє літературознавець, академік НАНУ Микола Неврлий. Свідченням цього є і його стаття "Український Сократ" у газеті "Слово" (23.1. – 29.1. 2002). У зв'язку з активністю Миколи Неврлого слід ще згадати, що велика його заслуга й у події, яка відбулася 8-го жовтня 2003 року у Братиславі. У той день на будинку по вулиці Панській номер 26 було відкрито меморіальну дошку Григорію Сковороді, котрий, подорожуючи по Європі, відвідав Братиславу й Трнаву [8, с.1].

Напевно, і згадані публікації та інформації, які появлялись у словацькій пресі, дали широкому читачеві хоча б загальну уяву про Григорія Сковороду. На ширше і ґрунтовніше ознайомлення з творчим доробком українського філософа словацька громадськість ще лише чекає.

Список використаних джерел

1. Бабота Л. Закарпатоукраїнська проза другої половини XIX століття / Бабота Л. – Братислава-Пряшів : Словацьке педагогічне видавництво, відділ української літератури, 1994. – 249 с.
2. Бабота Л. Григорій Сковорода в Трнавському календарі / Л.Бабота // Дукля. – Пряшів, 1998. – Ч.5. – С.74-76.
3. Ґеник-Березовська З. Грані культур / Ґеник-Березовська З. – К. : Гелікон, 2000. – 368 с.
4. Ґеник-Березовська З. Духовний і поетичний заповіт Григорія Сковороди // Ґеник-Березовська З. Грані культур. – К. : Гелікон, 2000. – С. 51–71.
5. Голенда Й. Анатолій Кралицький / Й.Голенда // Кралицький А. Вибрані твори. – Братислава-Пряшів : Словацьке педагогічне видавництво, відділ української літератури, 1984. – С.42-43.
6. Іваньо І. В. Григорій Сковорода // Сковорода Г. Вірші. Пісні. Байки. Притчі. Прозові переклади. Листи / [упор., вступна стаття і приміт. І. В. Іваня]. – К. : Наукова думка, 1983. – С.5-32.
7. Микитась В. Галузка могутнього дерева: літературний нарис / Микитась В. – Ужгород : Карпати, 1971 – 111 с.
8. Яцканин І. Григорій Сковорода в Братиславі / І.Яцканин // Нове життя. – Пряшів, ч.41-44, 21.10.2003. – С.1.
9. Hryhorij Skovoroda. Učitel života: 1722-1794 / Přel. D.Dvořáková. – Praha : Irian, 1994. – 40 p.
10. Malá encyklopédia spisovatelov světa. – Bratislava : Obzor, 1978. – S. 510.
11. Nevrlý M. Básnik formátu světového / M. Nevrlý // Pavlo Tyčyna. Zlatý hlahol. – Bratislava : Tatran, 1974. – S.117.
12. Podobaj sa palme. Z myšlienkového odkazu Hryhorija Skovorodu (Překlad Ivan Jackanin) // Literárny týždenník. – Bratislava, 1996. – S.15.
13. Rukováť literatúry. – Bratislava-Košice : Slovenské pedagogické nakladatelstvo – PEZOLT PVD, 1998. – S. 338-339.
14. Skovoroda H. Rozmluva o moudrosti / Skovoroda H. – Praha : Vyšehrad, 1983. – 247 s.
15. Sto padesát let česko-ukrajinských literárních styků. – Praha : Svět Sovětů, 1968. – S.203-204.
16. Trnavský evanjelický kalendář na obyčajný rok po narodení Krista pána. – Mikuláš : Tranoscius Liptovský, 1985. – Roč. 85.

Стаття надійшла до редакції 1 грудня 2012 року

ФІЛОСОФІЯ

УДК 930.1 (477) "16/18"

Дмитро Вирський
(Київ)

СТАНІСЛАВ ОРІХОВСЬКИЙ-РОКСОЛАН: ЗВИВИ ПАМ'ЯТІ (РЕЦЕПЦІЯ ПОСТАТІ ГУМАНІСТА ЗА РАННЬОМОДЕРНОЇ ДОБИ)

Стаття присвячена аналізові історичної пам'яті про Станіслава Оріховського-Роксолана (1513-1566). Досліджені зміни в рецепції творчості гуманіста за ранньомодерний період (XVI-XVIII ст.).

***Ключові слова**: Станіслав Оріховський, пам'ять, ранньомодерна доба, гуманізм.*

Статья посвящена анализу исторической памяти о Станиславе Ориховском (1513-1566). Исследованы перемены в рецепции творчества гуманиста в раннемодерный период (XVI-XVIII вв.).

***Ключевые слова:** Станислав Ориховский, память, раннемодерная эпоха, гуманизм.*

This article analyzes the historical memory of Stanislav Orihovskyj (1513-1566). Studied changes in the reception of works in humanist in early modern period (16-18th centuries).

***Key words:** Stanislav Orihovskyj (Orzechowski), memory, early modern period, humanist.*

500-та річниця з дня народження Станіслава Оріховського (1513-1566), одного з культових мислителів доби Відродження, який походив з історичної України (сьогодні його рідна Перемишльщина – то терени Польщі), схиляє до роздумів про значення цієї постаті в історії і сьогоденні. Цікаво, що його позірна "канонізація" і "хрестоматійність" в Україні укупі із відносно масовим "культом" – то справа вельми недавнього часу.

Зацікавлення постаттю Оріховського доби 1980 – 90-х років можна представляти міцно "зав'язаним" на потребах національної телеології. Образно кажучи, "темні віки" української історії – XIV-XVI ст. – потребували своїх "променів світла", які свідчитимуть бодай про потенціальну потугу українців, затиснутих несприятливими зовнішніми обставинами. Звідси активна "прихватизація" культурних діячів, хоч якось пов'язаних з теренами України. Утім, імпульс цей жив недовго. Із виголошенням славнозвісного кучмівського "висновку": "національна ідея не спрацювала", далі цей процес йшов, здебільшого, в "академічному гетто" та набував шат "вірування меншини".

Утім, те саме новітнє оріховознавство можна репрезентувати і як прорив до полі- і мультикультурної історії країни. Адже за жорстко консервованою за радянських часів народницькою традицією XIX ст. доходило аж до схеми оцінки будь-якої постаті історичного автора за параметрами етнічного, соціального, конфесійного і культурного "взірця". Отже, в ідеалі "справжній український інтелектуал" – це автохтонний русин-українець, з простолюду/народної маси (за радянської доби це трактовано як класову близькість), православний (ця конфесія трактована як "руська віра"), який писав кирилицею (бо ж створена вона спеціально для слов'ян). Зрозуміло, що через таке "голкове вушко" більшості реальних творців, зокрема зорієнтованих на "латинську Європу", було годі протиснутися до вітчизняного інтелектуального канону. Відтак, і "вивчалися" в модерній Україні – як "свої" – буквально лічені автори/тексти з доби Відродження.

Отже, С. Оріховський як особа з не лише українськими, але і польськими етнічними коренями, заможний шляхтич, католик з деякими пропротестанськими симпатіями, котрий писав латинською та польською мовами, є втіленням антипода тієї спадкової радянської

схеми. Інтеграція такої складної постаті до скарбниці акцентовано українського досвіду – то справжній виклик для сучасного історика. Утім, розуміння "складності" минулого є на сьогодні найвиразнішими ознаками історіописання.

Зрештою, новітня українська Оріховіана до сьогодні так і не наздогнала польську. Ось у цьому столітті маємо лише дві монографії, видані в Україні[1], проти трьох – у Польщі[2]. Скромніші українські книжки, як бачимо, і за обсягом.

У цій статті спробуємо "поборотися" із "аберацією близькості" сучасного українського "культу Оріховського" і поглянути як про цього славного Роксолана пам'ятали упродовж першої половини ювілейного 500-літнього відрізку часу.

Особа і творчість С.Оріховського викликала велику зацікавленість вже у сучасників гуманіста, адже він вмів бути помітним і неодноразово потрапляв в епіцентри значущих для тогочасного суспільства подій. Відтак, саме іпостась "народного трибуна" знаходила панівний відбиток у перших спостереженнях співвітчизників.

Крім цього, на оцінки сучасників, безперечно, впливали соціальний статус Роксолана, його шляхетське походження, конфесійна приналежність та постава до релігійно-політичної дискусії, теренами якої була як безпосередньо Корона Польська, так і ввесь християнський світ. До цього слід додати відгуки "професійних" гуманістичних кіл, які зосереджувались на визначенні кваліфікації Оріховського як адепта *studia humanitatis*, себто як літератора, красномовця, філолога-латиніста, знавця античної спадщини і т.ін.

Цілком природно, що оцінки останнього роду переважають серед сучасників-іноземців, яких порівняно менш цікавила політична діяльність Роксолана. Відомий сучасний польський дослідник його творчості Єжи Старнавський дійшов до висновку, що саме Оріховському випала доля репрезентувати Польщу на Заході у справі красномовства та епістолографії [28, с.1-60].

Утім, не можна сказати, що Оріховський-політик був за кордоном проігнорований, адже його друковані праці ("Промова на похоронах польського короля Сигізмунда Ягелона", "Турчики") сприймалися і як авторитетні джерела про буття земель, підпорядкованих Польській Короні, та її безпосередніх сусідів в регіоні Центрально-Східної Європи.

Листування С.Оріховського та інших тогочасних політичних і культурних діячів дає багатий матеріал щодо враження, яке він справляв на сучасників[3]. Так, відомий польський історик Мартин Кромер, який довгий час перебував у Відні посланцем при імператорському дворі та неодноразово мандрував Європою у справах держави і церкви, захоплено повідомляв Роксолана про розголос, який має його діяльність в європейських культурних колах: "Не думай, мій Оріховський, що твоє ім'я не відоме за кордоном. В Італії, Іспанії, Франції й Німеччині мені довелося чувати схвальні відгуки про твої твори, які становлять гордість і захист Вітчизни. Я не зустрічав там вченого, який би не читав їх і не підносив би до небес твоєї дотепності, красномовства та вченості. І я був гордий твоєю славою, оскільки вбачаю в тобі свого співвітчизника й друга, і тому промінці твоєї слави падають і на мене" [7, с.170].

Інший польський культурний діяч, Якуб Гурський, у передмові до "Химер" (Кельн, 1563), одного з творів пізнього Оріховського, порівнював автора з Цицероном і Демосфеном

[1] Вирський Дмитро. Станіслав Оріховський-Роксолан як історик та політичний мислитель. – Київ-Кременчук, 2001. – 217 с.; Множинська Руслана В. Релігійно-філософські погляди Станіслава Оріховського. – К., 2007. – 150 с.

[2] Kaim Andrzej. Ekumenia w dobie Renesansu. Jedność Kościoła w ujęciu Stanisława Orzechowskiego. – Lublin, 2002. – 177 s.; Koehler Krzysztof. Stanisław Orzechowski i dylematy humanizmu renesansowego. – Kraków, 2004. – 565 s. (перевидав також 2009 р. твори з полеміки Оріховського з А.Ротундусом про державу та 2012 р. Оріховського зі Ф.Станкаром про релігію); Krzywoszyński Przemysław. Stanisław Orzechowski – ideolog demokracji szlacheckiej. – Poznań, 2010. – 170 s.

[3] Зокрема, у так і незавершеному виданні "Оріховіани" (вийшов лише 1-й том) згадуються більш ніж 40 безпосередніх кореспондентів С.Оріховського, див.: Orzechowski S. Orichoviana Opera inedita et epistulae Stanislai Orzechowski. 1543-1566. Edid. Józeph Korzeniowski. – Vol.I. – Cracoviae, 1891. – 697 p.

[11, с.35]. Віддали належне Роксоланові і поети, зокрема у цьому-таки виданні вміщені вітальні вірші Яна-Дмитра Соліковського, Якуба Вугровіцького (Угровецького) та ін [27, с.31]. А Анджей Тржецеський в поемі "De sacrosancti Evangelii in ditione Regis Poloniae post revelatum Antichristum origine, progressu et incremento elegia" (Кролевець, 1556) називає його "вітчизни славетним символом" ("patriae praenobile limen"), підносить Роксолана вище за Цицерона та ставить поруч з А. Моджевським, що зрештою стане традицією [28, с.30].

Про те, що ці панегірики не є просто приятельськими компліментами або проявами місцевого культурного патріотизму, свідчать і відгуки на творчість Роксолана з-за кордону. Зокрема, у передмові до виданої в Італії промови Оріховського на смерть польського короля Сигізмунда I Старого, написаної італійським гуманістом Пауло Рамузіо, останній порівнював українського письменника з Ксенофонтом (який у свій час прославив Кіра). Вчений писав, що щасливий той, "хто після смерті здобув такого глашатая своєї слави" [7, с.60]. З повагою, як про особу, якій у Польщі ніхто ані "вимовою ані сміливістю не дорівняється" писав про Роксолана папський легат Джованні-Франческо Коммендоні [21, с.82]. Про загальноєвропейське визнання таланту С.Оріховського свідчать й географія та кількість закордонних перекладів і видань його творів[1].

Природно, що чимало оцінок особи та ідей Оріховського виходять за життя гуманіста з таборів його ідейних спільників і опонентів. З-поміж перших, окрім вже згаданого Мартина Кромера, не можна обійти увагою кардинала Станіслава Гозія, ідеолога і лідера польської контрреформації, ласка та авторитетна думка якого багато важили для перемиського каноніка[2], та представника молодшого покоління сучасників гуманіста, одного з перших українців-пропагандистів унії церков, для якого вже Роксолан був визнаним авторитетом, Бенедикта Гербеста (Зелевича) [16, с.569-581]. Обидва цінували письменницькі здібності Оріховського та полемічний талант, особливо якщо він спрямовувався проти нововірців-протестантів.

Узагалі, протестантський виклик увів "руський досвід" у коло міжнародної інтелектуальної полеміки навколо "первісної чистоти" релігійних догматів, а, отже, і природної суспільної організації. Ось і в 1563 р. у Кельні виданий розлогий теологічний твір львівського проповідника і каноніка Йоанна Арундіненсіса (Ян з Тржцяни/Тростини, бл.1510 – 1567) "De religione sacrosancta, de ecclesia, ac ceremoniis…" / "Про релігію святу, про церкву і церемонії…". Написаний у формі діалогу між русином-рутенцем, поляком, німцем і латинянином, в якому дуже активний "русин" Арундіненсіс розвивав, зокрема, аргументацію саме С.Оріховського.

Принагідно зауважимо, що не всіх католиків можна зарахувати у стан прихильників Роксолана. В ультракатолицьких колах його ім'я сприймалось як одіозне, і саме в такому дусі витримані згадки про Оріховського в біографії Петра Кміти [30, с.202-203, 216].

Такі самі суперечності в оцінках зустрічаємо і в діячів різних напрямів протестантизму, що поширювалися на теренах Польської Корони та Великого князівства Литовського. Наведемо лише приклад змін у позиції людей, з якими Оріховського в'язали певний час дружні взаємини. Антипротестантська діяльність Роксолана змусила виступити проти нього тих, хто обрав нову віру. Так, відомий польський мислитель Анджей Моджевський (Фрич-Моджевський), товариш Оріховського в краківському гуртку гуманістів, що активно діяв у 40-ві рр. XVI ст. [5, с.64-78], присвятив полеміці з ним окрему працю "Оріховський, або відхилення звинувачень, висунутих Ст.Оріховським-Роксоланом" (1562). Мартин Кровицький, колишній католицький священик-однодумець гуманіста у справі з целібатом, полемізував з перемиським каноніком на сторінках славнозвісної "Апології" (1-е видання під титулом "Оборона науки правдивої і віри стародавньої християнської", Пінчув, 1560) [6, с.90].

[1] Укладач "Оріховіани" повідомляє (p.IX-XVII) про 20 видань творів Оріховського, що виходили за межами Корони Польської.

[2] Див. два його розлогих листи до Станіслава Гозія з 1563 р. (Orichoviana…, p.550-574).

Окрім цього, існує чимало менш відомих зразків полемічної літератури, присвяченої дискусії з Оріховським [23, с.17-32]. Зазвичай на сторінках подібних творів Роксоланові закидається заангажованість його виступів на підтримку офіційної церкви, ренегатство та інтелектуальна нещирість, що має корисливе коріння ("привата").

Окремо слід відмітити, відгуки на історико-політичні ідеї Роксолана. У зв'язку з цим особливе значення має твір Августина Ротундуса "Розмова Поляка з Литвином", присвячений полеміці з висловленою у "Квінкунксі" Оріховського різкою критикою ладу Великого князівства Литовського [25]. Сліди впливу ідей мислителя подибуємо і в славнозвісному трактаті А.Моджевського "Про виправлення держави" (1551) при обговоренні питання про необхідні заходи щодо захисту українського прикордоння королівства[1].

Урешті-решт, можна припускати, що саме у цей, ще прижиттєвий для гуманіста, період усвідомлення місця Оріховського в житті річпосполитського суспільства з'являється чудова легенда про "solo tibi", яка доводила, що винятковість Роксолана була визнана папою римським і він дав "йому одному" серед священиків право на шлюб [21, с.83]. Вірогідно, що до її популяризації доклали руки нащадки перемиського каноніка, адже "байстрюцьке" походження формально позбавляло їх прав на спадщину.

Таким чином, 1540– 60-ті рр. можна вважати першим етапом у дослідженні творчого доробку С.Оріховського. Його особливостями були розпорошеність і ситуативна злободенність спроб аналізу творчості Роксолана. Матеріали такого аналізу зустрічаємо переважно серед епістолярної спадщини сучасних гуманістові культурних діячів, у передмовах на численні видання творів Оріховського та в творах полемічного характеру.

Другий етап дослідження творчої спадщини Роксолана пов'язаний з досить широкими хронологічними рамками (друга половина XVI – XVII ст.). На нього припадає пік зацікавленості творчістю Оріховського з погляду реальних соціокультурних практик. Громадська затребуваність ідей Роксолана в цей період неодноразово відмічалася істориками. Так, сучасний український дослідник Петро Сас вважає кінець XVI – першу половину XVII ст. часом, коли ідеї гуманіста "органічно впліталися в контекст української культури" ... не лише як бібліографічний факт, а й передусім як джерело реального впливу на суспільну свідомість православного населення, а також як матеріал для створення українськими письменниками-полемістами суспільно-політичних концепцій" [12, с.89].

Утім, межі періоду, запропоновані П.Сасом, на мій погляд, потребують певного уточнення, адже така періодизація відгороджується від того факту, що розголос діяльності Оріховського охоплював увесь річпосполитський простір (обмежувати його суто українськими рамками неможливо), а нова українсько-козацька ідея в середині XVII ст. не змогла опанувати всією територією поширення українців і, наприклад, західноукраїнські землі фактично цілком залишались в ідейно-культурному колі Речі Посполитої. Відтак, верхньою межею означеного другого етапу "Оріховіани" є не середина, а кінець XVII ст., а найсприятливішим середовищем для ідей Роксолана мають бути пораховані кола українського західництва, насамперед католицька, уніатська та почасти протестантська шляхта України[2].

---

[1] Порівняй, зокрема, висловлювання в розділі IX "Про царя або короля" згаданої праці з твором Оріховського "Зразковий підданий" ("Напучення польському королеві Сигізмунду Августу"), див.: *Моджевский А.Ф.* Об исправлении государства // Польские мыслители эпохи Возрождения. – М., 1960. – С.72-84. Про вплив Оріховського на А.Моджевського див. також: *Halecki O.* Od unii Florenckiej do unii Brzeskiej. – Lublin, 1997. – T.1. – S.202.

[2] До речі, польська дослідниця Б.Космanова також відзначає про загальну суголосність трактувань постаті Оріховського упродовж другої половини XVI-XVII ст., характеризуючи їх як візію "шляхти сарматської", і лише доба Просвітництва з початком XVIII ст., за думкою Космanової, пориває з цією традицією, див.: *Kosmanowa B.* Popularność Stanisława Orzechowskiego w Rzeczpospolitej szlacheckiej // Odrodzenie i reformacja w Polsce. – T.XXII. – Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk, 1977. – S.90.

У цей час письменницький доробок Оріховського знайшов широке визнання передусім завдяки своїм літературним якостям та самобутньому "річпосполитському" звучанню. Окрім цього, контроверсійність ідей гуманіста дозволяла зараховувати його в "свої" чи не кожній з тогочасних інтелектуальних течій [20, с.79-81].

Тексти гуманіста стають фактично хрестоматійними і активно використовуються політичними та культурними діячами цієї доби, його думки стають загальним напівфольклорним набутком, а його ім'я якоюсь мірою канонізується. Природно, що місцем найінтенсивнішого плекання інтелектуальних традицій Оріховського стає його рідна Галичина, а їх носіями, почасти, виступають його краяни та рідні (Ян-Дмитро Соліковський, Ян-Щасний. Гербурт) тощо.

Твори Роксолана використовуються в Краківському університеті, Києво-Могилянському колегіумі академії та в інших навчальних закладах, побудованих за їх зразком, як дидактичні матеріали. Так, на студії Оріховського посилається відомий київський викладач Йосип Кононович-Горбацький в своїй "Риториці" [19, с.159]. Покликалися на теологічний авторитет Оріховського і автори з православного віленського братства. Так, у творі "Appendix. Na Examen Oborony Verificaciey" (Вільно, 1622) є посилання на "Діатрибу" [1, с.661,662]. У відповіді на цей "Апендикс", друкованій того таки 1622 р., так само віленський греко-католицький автор Атанасій Селява виявив добру обізнаність зі справою Оріховського, згадав і його сина, "людину значну, яка померла уже за наших часів" [1, с.707].

Літературознавча традиція про Оріховського закладається ще наприкінці XVI ст. Станіслав Решка, колишній секретар кардинала Станіслава Гозія, у своєму "Житті Гозія" (1587), називає Роксолана "нашим Демосфеном", закладавши стійку традицію саме такої порівняльної атрибутації гуманіста [20, с.77]. Решка також включив ім'я Оріховського в перелік польських письменників, складений ним у 1593 р. Серед вчених і літераторів доби королювання Сигізмунда Августа згадував Роксолана і Станіслав Гроховський у 1603 р. [20, с.77].

Видатний польський літературознавець Шимон Старовольський, що був добре обізнаний із творчістю Оріховського, активно використовуючи праці останнього у власних творах [20, с.78], остаточно "канонізує" ім'я Роксолана включенням його біографічного нарису до антології "Сто письменників польських", що вийшла друком у Франкфурті в 1625 р. [29, с.78-80]. Зокрема, він присвятив йому такі віршовані рядки:

Ту славнозвісную думку Платона прийнявши,
Про переселення душ по тілах безперервне,
Дух Оріховія жив перед тим в Демосфені напевно,
Чи Цицерона вимовність була притаманна йому[1].

Ідеї Оріховського у цей період віднайшли чимало шанувальників та наслідувачів у середовищі політично активної річпосполитської шляхти і почасти втілилися у суспільні практики Речі Посполитої обох народів, державного утворення, що в 1569 р. об'єднало в собі всі розлогі терени Корони Польської та Великого князівства Литовського. Про їх затребуваність свідчать як численні перевидання політичних творів Роксолана[2] [21, с.81], так і випадки відвертого плагіату з них. Так, папський нунцій у Польщі Джерманіко Маласпіна в 1596 р. не погребував видати під власним ім'ям одну з "Турчик" Оріховського [21, с.8].

Однак, варто зазначити, що по-різному "щастило" окремим творам мислителя. Зокрема, "бестселером" тогочасної "Оріховіани" може бути названа праця "Зразковий піддaний" ("Напучення польському королеві Сигізмунду Августу"), що видавалася у 1584, 1632, 1639, 1697, 1763 рр. Величезною популярністю користувались і вже згадані "Турчики". Порівняно менше пощастило "Політії Польського Королівства", що так і не вийшла друком в ці часи, а

[1] Si lecet amplecti famosum dogma Platonis| Quod mutent animi corpora corporibus,| Spiritum Orechovius certe Demosthenis| hausit,| Vel Ciceronis quo lingua diserta fuit (Миколай Журавський / "Zoravii").

[2] Укладач "Оріховіани" навів (р. IX-XVII) 27 посмертних видань творів Оріховського і це неповний перелік, див.: *Kubala L.* Stanisław Orzechowski i wpływ jego na rozwoj i upadek Reformacij w Polsce. – S.81.

цікавість до "Розмови навколо екзекуції" та "Квінкункса" була жвавою недовго, адже у XVII ст. заторкнуті в них питання вже мало турбували шляхетський стан [20, с.83-90].

Релігійні погляди Оріховського, думки про місце церкви у суспільстві і особливо його проправославна риторика знайшли уважного і вдячного читача-споживача в особі діячів православного відродження в Україні. В їх працях зустрічаємо непоодинокі посилання на твори Роксолана – зокрема вони наявні в "Апокрисисі" Христофора Філалета (Мартина Броневського) та "Палінодії" Захарії Копистенського. Останній називає Оріховського "зацним і високовченим мужем", а також "правим і старим правди мовцем" [4, с.329].

Історіографічний доробок Оріховського також не був забутий. Це видно вже з факту кількох перевидань його "Анналів"[1]. Цей твір став важливим джерелом інформації для пізніших річпосполитських історіографів. Так, Лукаш Гурницький, у своїй праці, написаній у 1637 р. і присвяченій королюванню останнього Ягеллона – Сигізмунда Августа, фактично переказує окремі сторінки згаданої праці Роксолана [14, с.312-315]. Окрім нього, "Аннали" / "Хроніки" Оріховського використовували Станіслав Любенецький у власній праці "Historia Reformationis Polonicae"; а Ян-Щасний Гербурт, перший їх видавець (Добромиль, 1611), переробив текст Роксолана на твір "Візерунок Речі Посполитої і направа Петра Григоржковича з книг Станіслава Оріховського взята" (1612).

Досить красномовно характеризує ставлення польської історіографії до "Анналів" Оріховського і видання їх в Ляйпцигу в 1712 р. як додатка до славнозвісної "Історії Польщі" Яна Длугоша. Щодо цікавості історичними творами Роксолана в українських православних колах, то відомим є факт знаходження в бібліотеці Феофана Прокоповича примірника видання "Хронік" з 1643 р. [10, с.427].

"Легенда" про Оріховського отримала продовження в цей період на сторінках малокритичного гербовника Шимона Окольського ("Orbis Polonis…", Краків, 1641-1643). У ньому перед читачем постає образ таємничого, терплячого мудреця, котрий горює за оточенням і нагадує про обов'язки релігій та перед вітчизною. Щоб надати ваги власному баченню особи гуманіста, Окольський навіть стверджував, що Роксолан наприкінці життя повернувся до виконання священицьких обов'язків і став королівським сповідником [20, с.89].

Третій етап ранньомодерних оріховознавчих студій пов'язаний здебільшого з XVIII ст. Він носить виразні ознаки перехідності і є своєрідною інтерлюдією до вивчення життєдіяльності Роксолана у сучасному розумінні "науки". Його характеризує активізація джерелознавчої праці та спроби перевидання окремих частин творчої спадщини Роксолана. Характерною ознакою цього періоду є перевага літературознавців на ниві тогочасної "Оріховіани", що пояснюється порівняною академічністю філологічних студій і формальною усталеністю як "наукової дисципліни" саме історії словесності.

Так, згадки про гуманіста зустрічаємо у латиномовній праці Давида Брауна про істориків, політичних письменників і правників Польщі та Пруссії ("De scriptorum Poloniae et Prussiae historicorum, politicorum et i[uris]c[onsul]torum, typis impressorum ac manuscriptorum, in Bibliotheca Brauniana collectorum, virtutibus as vitiis, catalogus et iudicium…", Кельн / власне Ельбльонг, 1723). У власній книзі Браун не поскупився на похвали Оріховському за "потугу слова" [17, с.109].

У першій половині XVIII ст. в Польщі Юзеф-Анджей Залуський виступив із широкою програмою перевидання творів доби "зигмунтової" (себто XVI ст.). Відтак, на сторінках двомісячника "Warschauer Bibliothek" / "Варшавська бібліотека" (1753-1755) та квартальника "Acta Litteraria" (1755-1756) з'являлися окремі витяги з праць Оріховського, підготовлені Яном-Даніелем Яноцьким [20, с.88]. За доби короля Станіслава-Августа творами Оріховського цікавилися в зв'язку з обговоренням у польському суспільстві різних просвітницько орієнтованих проектів державних реформ [18, с.23].

[1] Написані в 1556 р. вони за ранньомодерної доби (до 1800 р.) виходили друком 1611 р. в Добромилі, 1643 р. в Гданську, 1712 р. в Лейпцигу та 1767 р. в Кракові.

Нарис діяльності Роксолана передує краківському виданню 1760 р. його твору "Життя і смерть Яна Тарновського", що належав перу видавця, відомого єзуїтського письменника і журналіста о. Францишка Богомольця [13]. Особливістю цього нарису було те, що автор обходив увагою про протестантські мотиви у творчості Оріховського і пов'язані з ними сюжети його біографії. Біографія Оріховського, складена Богомольцем, стала основою і для шкіцу Юзефа-Константія Богуславського, вміщеного у праці "Житія славних поляків", що вийшла у Варшаві в 1788 р. (т.1, с.67-87) [17, с.109-110].

Окрім цього, критичні зауваги щодо суспільно-політичних поглядів Оріховського висловлював у творі "Про литовські і польські права" (1800-1801) Тадеуш Чацький, особливо суворо засуджуючи "Квінкункс" (т.1, с.182, т.2, с.38, 79, 83) [17, с.109-110]. Відомості про Оріховського містила також і книжка італійського історика церкви Франциска-Антоніо Заккарії (1714-1795) [31, с.318-331].

Прикметно, що в Україні-Гетьманщині з вивершенням у XVIII ст. т.зв. козацької історіографії, праці Оріховського також потрапляють до кола її базових джерел. Зокрема відомо, що Георгій Кониський надсилав твори Роксолана Григорієві Політиці [3, с.317].

Таким чином, вивчення життя і творчості Станіслава Оріховського за ранньомодерної доби пережило кілька етапів, під час яких публіцистичний запал поволі змінювався академічною виваженістю. Особливо треба відзначити пластичність творчої спадщини Роксолана (що взагалі характерна для ренесансних авторів), яка дозволяла знову і знову знаходити в ній свої опертя новим поколінням інтелектуалів. А її суголосність власне українському інтелектуальному досвіду як за ранньомодерного, так і за пізніших, ближчих до сьогодення, відтинків історії, сподіваюсь, ще не раз покличе нас звернутися до неї "по своє".

Список використаних джерел

1. Архив Юго-Западной Росии. – К., 1914. – Т.VIII, – Ч. І. Вып. 1. – 798 с.
2. Грушевський М.С. Історія української літератури в 6 т. – Нью-Йорк, 1960. – Т. 5 – 689 с.
3. Ковальський М. Іван Крип'якевич про українську історіографію з давніх часів до останньої третини XIX ст. (Спостереження над першим лекційним університетським курсом з української історіографії) // На службі Кліо. Збірник на пошану Любомира Романа Винара, з нагоди 50-ліття його наукової діяльності. – К.–Нью-Йорк–Торонто–Париж–Львів, 2000. – 303-336 с.
4. Копистенский Захарія. Палінодія или Книга Обороны кафолической святой Апостолской Всходнѣй Церкви // Русская историческая библиотека. – Т.4: Памятники полемической литературы в Западной Руси. – СПб., 1878. – Кн.1. – Стовпчики 313-1200.
5. Любович Н. История реформации в Польще: Кальвинисты и антитринитарии. – Варшава, 1883. – 377 с.
6. Любащенко В. Історія протестантизму в Україні. – Львів: Просвіта, ***1995***. — 350 с.
7. Наливайко Д.С. Станіслав Оріховський як український латиномовний письменник Відродження // Українська література XVI-XVIII ст. та інші слов'янські літератури. – К.: Наукова думка, 1984. – С.161-185.
8. Нічик В.М., Литвинов В.Д., Стратій Я.М. Гуманістичні і реформаційні ідеї на Україні (XVI – початок XVII ст.). – К.: Наукова думка, 1990. – 372 с.
9. Польские мыслители эпохи Возрождения. – М. : Изд-во АН СССР, 1960. - 318 с.
10. Прокопович Ф. Філософські твори: В 3 т. – К.: Наукова думка, 1981. – Т.3. – 524 с.
11. Сас П.М. Проблема людини в творчості українського письменника XVI ст. Ст. Оріховського // Україна і Польща в період феодалізму: Зб. наук. пр. – К.: Наукова думка, 1991. – С.34-46.

12. Сас П.М. Українсько-польський мислитель доби Відродження Станіслав Оріховський: на шляху до історизму нового часу // Український історичний журнал – К., 1991. – № 1. – С.87-98.
13. Bohomolec F. Życie Orzechowskiego // *Orzechowski S.* Zywot i smierc Jana Tarnowskiego. – Sanok, 1855. – S.5-31.
14. Gornicki Ł. Dzieje w Koronie Polskiey (1538-1572). – Warszawa, 1805. – 273 s.
15. Halecki O. Od unii Florenckiej do unii Brzeskiej. – Lublin, 1997. – T.1. – 270 s.
16. Herbest B. Wypisanie drogi // Wiszniewski M. Historya literatury Polskiej. – Kraków, 1845. – T.7. – S. 569-581.
17. Kapuścik J. Mecenas i uczony J.M.Ossolinski i jego działność historycznoliteracka. – Kraków, 1979. – 253 s.
18. Klimowicz M. Oświecenie. – Warszawa, 1972. – 483s.
19. Kononovicz-Horbacki J. Orator Mohylaenus… – // Інститут рукописів НЦНБ імені В. І. Вернадського. – Ф.30. – №109. – S.159.
20. Kosmanowa B. Popularność Stanisława Orzechowskiego w Rzeczpospolitej szlacheckiej // Odrodzenie i reformacja w Polsce. – T.XXII. – Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk, 1977. – S. 74-91.
21. Kubala L. Stanisław Orzechowski i wpływ jego na rozwoj i upadek Reformacij w Polsce. – Lwów, 1906. – 106 s.
22. Orzechowski S. Orichoviana Opera inedita et epistulae Stanislai Orzechowski. 1543-1566. Edid. Jogeph Korzeniowski. – Cracoviae, 1891. – Vol.I. – 697 s.
23. Orzechowski S. Opowiadanie upadku przyszłego polskiego z r. 1560. – Warszawa, 1901. – 35 s.
24. Orzechowski St. Wybór pism. – Warszawa-Wrocław-Kraków, 1972. – 612 s.
25. Rotundus Augustyn. Rozmowa Polaka z Litwinem. – Kraków, 1890. – 91 s.
26. Stanisława Orzechowskiego i Augustyna Rotundusa debata o Rzeczypospolitej / Wstęp i opracowanie Krzysztofa Koehlera. – Kraków, 2009. – 284 s.
27. Starnawski Jerzy. Stanisław Orzechowski w sądach współezsnych i potomnyc // Z dziejów kultury i literatury Ziemi Przemyskiej. – Przemyśl, 1973. – T.2.– S.11-21.
28. Starnawski Jerzy. Dzieje więdzy o literaturze polskiej (do końca wieku XVIII). – Wrocław, 1984. – 423s.
29. Starovolsci Simonis. Scriptorum Polonicarum Hekatontas seu centum illustrium Poloniae scriptorum Elogia et Vitae. – Francoforti, 1625. – 132, [4]s.
30. Vita Petri Kmihtae de Wisnicze Palatini Cracoviensis // Annales Stanislai Orichovii Okszii. – Posnaniae, 1854. – S.197-227.
31. Zaccaria Francescantonio. Dissertazioni varie italiane a storia ecclesiastica appartenenti.. – Rzym, 1780. – T.II. – S.318-331.

Стаття надійшла до редакції 15 січня 2013 року

УДК 929 Оріховський

Волкова Каріна
(Бабаї)

СТАНІСЛАВ ОРІХОВСЬКИЙ. УТОПІЧНІ ПОГЛЯДИ НА МОНАРХА

У статті розглянуто погляди С. Оріховського на монарха: яким він має бути, як має правити, доведена їхня утопічність.
Ключові слова: *монарх, утопія, держава, гуманіст, мислитель.*

В статье рассмотрены взгляды С. Ореховского на монарха: каким он должен быть, как должен править, доказана их утопичность.
Ключевые слова: *монарх, утопия, государство, гуманіст, мислитель.*

In the article S. Orekhovskuy's views on the monarch as for what kind of person he must be and the way he must rule are considered in the article.Besides their utopianness has been proved.
Key words: *a monarch, utopia, a state, a humanist, a thinker.*

Постановка проблеми. Сьогодні не викликає жодних сумнівів необхідність вивчати не лише масові рухи та закономірності історичного процесу, але й діяльність конкретних людей, їх світосприйняття, прагнення та ідеали. Розкриття ролі особистості являє собою шлях усвідомлення історичної місії людини, її місця в світі. Окрім того, вчені стверджують, що навіть читання біографій успішних особистостей спонукає людину до активних дій, сприяє покращенню її лідерських якостей.

Аналіз актуальних досліджень. Останнім часом з'явилось чимало праць, присвячених життю та діяльності видатних осіб. У шкільному курсі історії чільне місце належить вивченню видатних особистостей. Проте в підручниках з історії України не знайшлось місця для такої визначної особистості , як Станіслав Оріховський.

Метою статті є дослідження поглядів Станіслава Оріховського на те, яким має бути ідеальний монарх.

Виклад основного матеріалу. Серед видатних постатей, чиє ім'я пов'язане не тільки з Україною, а й з європейськими державами, чільне місце займає Станіслав Оріховський– Роксолан (1513 – 1566) – видатний українсько-польський гуманіст, оратор, публіцист, філософ, історик, полеміст.

Роль і значення цієї непересічної людини в історії України ще потрібно осмислити, проте його обдарованість, енергійність, наполегливість відзначали як сучасники, так і подальші дослідники його творчості.

Незважаючи на те, що життя і діяльність С. Оріховського проходили в контексті інтеграційних процесів уніфікації та денаціоналізації українського населення в Ягеллонській державі, він називав себе етнічним українцем.

Життя і діяльність С. Оріховського були зумовлені як його походженням, особистісними рисами, так і певними соціально-політичними умовами доби. Поєднання польської та української крові мало суттєвий вплив на характер С. Оріховського. Йому були притаманні рішучість, наполегливість, працьовитість, надзвичайна енергійність, безкомпромісність і толерантність.

Зокрема, С. Оріховський одним із перших серед представників європейської політичної думки заперечив божественне походження влади та держави, категорично висловився проти підпорядкування світської влади духовній, обстоював невтручання церкви у державні справи.

Світоглядні позиції С. Оріховського були сформовані на українському національному ґрунті, але в контексті польсько-української держави. Саме тому він, який навчався в чотирьох університетах Європи, називав себе етнічним українцем, а за політичними вподобаннями – поляком. Розглядаючи його світоглядні позиції, не можна не наголосити на їх утопічності. Сам спосіб мислення був утопічним через спроби реформувати той політичний уклад, який існував у країні, де жив мислитель, намагаючись його поліпшити та удосконалити, тобто наблизити до ідеального. Перш за все, це система розмислів про монарха. Найвизначнішим твором цього типу є "Напучення королеві польському Сигізмунду – Августу", створене Станіславом Оріховським в 1543 – 1548 роках – яскравий зразок ренесансного утопічного мислення. Автор не даремно називав себе Роксоланом – він заявляв, що вітчизна його – Русь, тобто Україна, "сувора й неосвічена, яка завжди шанувала Марса, а Мінерву щойно тільки шанувати почала. Адже Русь раніше не дуже відрізнялась родом і звичаями від скіфів, з якими межує. Проте, спілкуючись з греками, прийняла від них символіку й віру, покинула свою скіфську неосвіченість і дикість і тепер лагідна, спокійна і врожайна виявляє великий потяг до літератури латинської й грецької"[1, с.153]. Русь вважає він провінцією Польщі в державному підпорядкуванні. Подібне мислитель зазначає і в листі до Яна-Франциска Коммендоні від 10 грудня 1564 року: "Вітчизна моя, Русь, простягається над рікою Тиром, яку жителі надбережних околиць називають Дністром, - біля підніжжя Карпатських гір, пасмо яких відокремлює від Угорщини. Народ той, ведучи збройну боротьбу проти своїх сусідів, волохів і татарів, не займався ніколи наукою і філософією, зупинившись на освіті середньої міри, частково слов'янській, частково латинській, на такому ступені, який був необхідний для ведення служби Божої і до вироблення законів" [1, с.155]. Отже, С. Оріховський відчуває себе філософом саме цього народу, і це треба мати на увазі, розглядаючи його утопії.

Твір написано після великого вторгнення татар в Україну (автор поетично називає їх скіфами). Поради королеві мислитель подає тому, що Україна, перебуваючи в складі Речі Посполитої, перед татарами безборонна. Він хоче допомогти утвердитися при владі королеві, а з його допомогою й батьківщині. Себе автор називає "зразковим підданим". "Якби ти захотів Русь від рабства звільнити, - пише він – і спільну твоїй державі свободу зберегти, мусив би показати вже від дитинства, що ти за король" [1, с.114]. Автор радить монархові: залишити тихий і безпечний Краків і перебратися на Русь, де панує постійна небезпека від татарів. Виходячи з гуманістично-патріотичних засад, він і створив свої "філософські настанови", бо королеві "не вистачає часу на дослідження того, що в глибинах самої філософії міститься" [1, с.115].

"Напучення королеві польському Сигізмунду-Августу" складається з двох книжок, де перша книжка ділиться на дві частини. Перша частина зветься "Про короля". В ній мислитель ставить вимоги до монарха, створюючи його ідеальний образ. Його ідеальний король має бути мудрим, у своїй діяльності має прагнути до правди та справедливості, стримувати бажання, шанувати Бога, любити рідних, гуртувати довкола себе громадян, в час війни та миру міцно захищати кордони. Письменник переконує адресата, що правителі, позбавлені добрих настанов, стають тиранами, що, вони, тирани завжди нещасливо закінчують своє життя, що король – це посередник між суспільством і законом. Тому він як монарх має знати, що правити мусить не людина, а закон, який є даром Божим, за порушення якого Бог мстить убивством, чварами, вигнанням, воронуванням, руйнуванням, рабством, веде державу до ганебних законів. Коли король підкорить себе закону, то його королівство стане щасливим. Сама людина керувати державою не може, а має мати вірних помічників, порадників. Варто зазначити, що ці думки актуальні і сьогодні.

У другій частині книжки першої автор обґрунтовує вчення про сенат, і тут думки С. Оріховського надзвичайно суголосні нашому часові. Згідно них, тиран не має сенату або якщо має, то сенат той нікчемний гурт людей, бо тиран пильнує, щоб видатні люди в такій державі не зростали ні в благородстві, ні в науці, ні в доброчесності, виганяє з неї відважних,

шляхетних, розумних вчених чи багатих мужів. А в Речі Посполитій король повинен обирати у спільники найкращих і найвидатніших, талановитих, сенат добирати так, щоб король був королем, батьком, а не тираном. До державної служби не можна допускати людей нікчемних і заплямованих.

Із вище зазначеного бачимо, що автор виразно й постійно протиставляє конституційну, гуманну монархію тиранічній, і це стане згодом традиційним при осмисленні ролі правителя українськими філософами, ідеологами. Автор бачить Україну не як окреме державне тіло в певному зв'язку з Польщею, а як провінцію цієї держави, але вважає, що центр цієї держави має переміститися в Україну, отже, державно її піднести, оскільки вона відіграє ключову роль у безпеці Польщі, Європи.

У книжці другій свого трактату мислитель подає пункти напучення королеві від підданого. По суті, ними С. Оріховський подає схему ідеальних держав та правителів. Тут містяться декілька порад королеві, котрі безпосередньо стосуються України. Так, мисленик радить йому переїхати на проживання у найбільш небезпечну частину держави – Україну, щоб не лише захистити слабке місце в ній, але й збудувати там фортеці, як опору свободи, прогнати звідти татар і турків. Міста України бачаться С. Оріховському пристанищем священиків та купців. За королем сюди підуть хоробрі мужі, а не ганебні блазні, тому монарх має не цуратися свого підданого народу, не втікати від нього, а уникати неслави, жити в Русі (Україні). Якщо він прагне справедливості й слави, то має нагоду досягнути їх. Тоді вороги почують про славу короля, як у воєнній справі досвідченого, припинять напади і самого імені його боятимуться. Варто відчути сенс суворої слави і йти до неї шляхом мудрості, справедливості, могутності та стійкості, а не шукати слави між людьми.

С. Оріховський пише мудре повчання просвіченому монархові як "зразковий підданий" - це повчання вчителя учневі, не звинувачуючи його і не засуджуючи, а лише викладаючи власні думки як програмові для монарха. Своє послання С. Оріховський писав чужоземному правителеві України, вболіваючи за її долю як справжній син, як теоретик Гуманізму й відродження національної держави.

У подальшому українські мислителі у своїх поглядах на ідеального правителя багато чого повторюватимуть з думок С. Оріховського, починаючи від Йосипа Верещинського, Себастяна Кленовича, Івана Домбровського.

Утопічне державотворче мислення виникло в С. Оріховського не через схильність до порожнього фантазування чи бажання творити казку дійсності; воно стало результатом принципового бажання поліпшити життя та світ, через що іноді елементи утопій з часом ставали реальними чинниками життя. Коли б людство втратило здатність мріяти, воно перестало б розвиватися.

Список використаних джерел

1. Напучення королеві польському Сигизмунду-Августу.// Українська література XIV – XVI ст. – К.: Наукова думка, 1988. – С. 88-166.
2. Петровський В., Радченко Л., Семененко В. Історія України. Неупередженний погляд: Факти. Міфи. Коментарі. – Х.: ВД "Школа", 2007. – 592с.
3. Шевчук В. Козацька держава. – К.: Абрис, 1995. – 392 с.

Стаття надійшла до редакції 26 листопада 2012 року

УДК 821.161.2.091

Тарас Грибков
(Львів)

МІСТИЧНЕ ВЧЕННЯ ЙОГАННА ТАУЛЕРА І ГРИГОРІЙ СКОВОРОДА

Розглядаються основні ідеї містичного вчення Й. Таулера, які розвинуті у творах Г. Сковороди. Наголошена їхня подібність у пошуку шляху духовного вдосконалення людини.
Ключові слова: *Таулер, Сковорода, містика, духовне вдосконалення.*

Рассмотрены основне идеи мистического учения Й. Таулера, развитые в сочинениях Г. Сковороды. Выделено совпадение их поисков пути духовного совершенствования человека.
Ключевые слова: *Таулер, Сковорода, мистика, духовное совершенствование.*

Basic ideas of mystical doctrine of Johann Tauler, developed in Skovoroda's works were considered. Coincidence of their searches of way to spiritual human perfection is allocated.
Key words: *Tauler, Skovoroda, mystic, spiritual perfection.*

Про спорідненість вчення Г Сковороди з німецькою містикою наголошував Д. Чижевський [4; 5]. З моменту появи його праць минуло багато часу, з'явилися нові можливості ознайомлення зі вченням представників німецької містики не лише XVII ст., а саме Якоба Беме як найближчого попередника Г. Сковороди, а й XII – XIII ст. (Майстера Екгарта, Йогана Таулера, Генріха Зойзе (Сузо) та ін.). Нині, коли відчувається пожвавлена зацікавленість до містичних вчень, видається актуальним висвітлення морально-етичних аспектів їх вчення, особливо антропософських акцентів, що могли опосередковано вплинути на формування філософських поглядів Г. Сковороди.

Опрацьована у творах і проповідях М. Екгарта фундаментальна раціоналізована система містичної метафізики, що виразила універсальну онтологію через живий досвід богоодкровення і споглядання Бога в собі, доповнена суб'єктивним звертанням до індивідуалістичних пошуків шляхів до Бога, що мають характер особистого свідчення безпосередньої зустрічі з живим Богом у вченні Г. Зойзе. Між об'єктивними уявленнями М. Екгарта і суто суб'єктивними поглядами Г. Зойзе міститься практична теософія Й. Таулера.

Біографія Й. Таулера, його спосіб життя цілком відповідають характерові його вчення, що особливо споріднює його з українським філософом Г. Сковородою. Життя цього містика спрямоване на осягнення Бога, сконцентроване на внутрішніх глибинах душі через відмову від зовнішніх благ. Щира натхненність містика, гранична скромність у побуті зумовили відмову Й. Таулера від влади, слави, титулів, почестей задля служіння Богові.

Син багатого купця вже у 15-річному віці вступає до Страсбурзького домініканського монастиря, згодом навчається у Кельні, де обирає духовним наставником М. Екгарта. Відмовляється від батьківської спадщини, від звання магістра у Парижі, повертається у рідний Страсбург і до кінця життя проповідує парафіянам досвід богоодкровення та підносить їм світло живого релігійного почуття. Спілкується з вірними виключно німецькою (їхньою рідною) мовою; простими, зрозумілими широкому неосвіченому загалу словами й доступними засобами пастор Й. Таулер доносить до них глибину богоявлених істин, подає практичні рекомендації правильного шляху до богоодкровенного єднання. Як відомо, Г. Сковорода також ішов подібним шляхом.

Збережені членами містично-релігійного братства "Діти Божі" тексти проповідей Й. Таулера засвідчують, що свої переконання і знання він почерпнув із творів Дионісія Ареопагіта, вчення якого було джерелом всієї християнської містики, а також із творів неоплатоніків Прокла й Порфирія, текстів Святого Письма. "Засадовою для релігійно-філософських уявлень Й. Таулера є універсальна онтологія божества та боготворимого світу

Майстера Екгарта. Метафізично подана Майстером Екгартом діалектика іманентного та трансцендентного у Й. Таулера знаходить вираження в екзистенційній діалектиці божественного та людського", - вважає Юлія Шабанова [6, с.31].

Наголошуючи на антропософському аспекті "таємної глибини" в людині, Й. Таулер приходить до цього поняття через онтологічне тлумачення сутності Бога, яка у його проповідях втілена в образі "безодні", що асоціюється з вертикальним виміром. У М. Екгарта превалює горизонтальний вимір таємничої сутності – "пустеля". Г. Сковорода близький до Й. Таулера у розумінні невичерпності ірраціонального образу безодні, яка асоціюється з невичерпністю таємниці Бога і людини як сотвореної на його образ і подобу істоти.

Й. Таулер у цьому контексті наголошує, що Бог є ніщо, ніщо в тому сенсі, що ми не в стані досвідно назвати, осягнути чи сприйняти Його, поки не набудемо тієї "злиденності духу", яка суттєва для споглядання. Цілком у річищі "Ареопагітиків" він стверджує, що ми швидше можемо знати, чим Бог не є, ніж те, чим Він є; тому наше знання про Бога визначається вищим щодо тварного відношенням, а не подібністю до нього. Отже, поки розум людини не позбудеться повністю всіх чуттєвих і розсудкових образів, то він не може споглядати Бога, бо Бог таким чином непізнаваний. Лише через злиденність духа розум може ввійти у стан достатньої пасивності й сприйнятливості, стан, який дозволяє йому переживати глибоко внутрішнє поєднання з Богом.

У людині Таулер розрізняє три рівні – чуттєвий, раціональний і вищий (gemüt). Про цей останній він навчає, що це вище і глибше, ніж сили чи здатності душі, які в ній вкорінені. Він сотворений, та йому властива вроджена й постійна спрямованість на Бога. Завдяки умертвінню плоті й самозреченню, людина підіймається над умоосяжністю ідей і образів настільки, що їй відкривається вхід у grund душі. Тут необхідне і зречення нижчих пристрастей, досяжне посиленим аскетизмом, і відмова від власної волі через повне підкорення себе волі Бога. Неможливо знайти назву для grund душі, як неможливо дати ім'я Богові, проте grund, або центр душі, відрізняється від її здатностей, хоча й надає їм діяльну силу: "Душа твоя в єдину мить опромінюється божественним світлом так, що глибина спалахує і здається тобі, що ти сам гориш і запалюєш усіх людей.

Відбувається це в потаємній глибині душі просвітленої людини; це пронизує внутрішню людину й проникає у зовнішню так, що вся людина стає настільки зайнята й прояснена, оновлена й миротворча, що все, чинене людиною після, є вже справа Божа"[3, с. 43].

Gemüt – вищий рівень людини, володіє більшою силою, ніж здатності душі, і може постійно перебувати в діяльному стані, навіть коли замовкають інтелект і воля. Grund душі – це сфера містичного досвіду, і оскільки ні для розуму, ні для волі grund недосяжний, то споглядальний досвід виявляється недоступним для природних здатностей душі [2, с.198]. Слід зауважити, і на це звертали увагу дослідники проповідей, що іноді Таулер вживає gemüt як синонім grund. Проте, ці поняття, хоча тісно пов'язані, все ж мають відмінності. Основа душі (grund) у Таулера є місцем вічного перебування Бога, а gemüt – це певна діяльна сила, яка випливає з основи, вона проймає розум і волю й повертає сили душі в себе, тобто в основу, або місцеперебування Бога [1, с.343].

Передумовою або основою поєднання людини з Богом є подібність душі до Нього, притаманність їй Його образу. Оскільки Таулер наполягає на підпорядкуванні сил душі Богові, і на покірності Божій волі у волінні й дії, то, на його думку, актуалізація богоподібності душі полягає швидше в підпорядкуванні Богові волі й поведінки, ніж у містичному зреченні, що веде до поглинання божественною сутністю. Тут, розуміємо, що Таулер має на увазі таке поєднання людського духа з божественним, в якому людина втрачає усвідомлення своєї власної відокремленості [6, с.34-35].

Й. Таулер переконаний, що, як ідеал для божественного розуму ми існуємо в Бозі одвіку, що тотожне божественному буттю. Отже, споконвіку ми пов'язані з Богом, і місія, котру повинні здійснити на землі, – це повернення до єдності з Божественним, що досяжне

тоді, коли людина повернеться в grund, або до центра душі, де живе Трійця. Та оскільки розум і воля не можуть проникнути в grund душі й увійти в спілкування з Трійцею, то двома дарами Святого Духа – розумінням і премудрістю – душа спрямовується у свій центр, який перебуває поза межами людського життя й знання, у ті глибини, де Бог постає Собою, тобто таким, яким він є, і пізнається таким, яким Він є за Своєю суттю. У цьому полягає містичне поєднання й споглядання, і тут між Богом і душею не проникає жодне створіння. Божественна сутність безпосередньо поєднується з душею в її центрі: "Щоб Бог діяв у нас, ми повинні надати Йому місце, доручаючи себе Йому" [7, с.224].

Щодо визначення, яким чином відбувається таке поєднання - чи це просто психологічний стан людини, де призупиняється відчуття власної окремішності, чи мова йде про онтологічне поглинання, то більшість дослідників сходяться на припущенні, що Й. Таулер вважає благодать необхідною для наближення до Бога, і що в містичному досвіді Бог підкоряє людську волю власній волі, неначе пронизуючи людську душу, але онтологічного ототожнення кінцевого з безкінечним при цьому не відбувається [1, с.344]. Філософ стверджує, що "Він [Бог. – Т. Г.] увіходить в нас, а ми зникаємо у Ньому" [7, с.242].

Згідно з "Ареопагітиками" Й.Таулер трактує Бога як "бездонне Ніщо", "надсущу сутність", яка не піддається понятійному, образному вираженню, бо він є "безіменне Божество", що відображає "глибину Небуття"[7, с.256]. Відмова від раціонально-дискретного обмеження ірраціональної суті понадсутнісної безодні як першопричини світу засвідчує апофатичний метод доведення буття Бога. Позбавлення від чуттєвих образів і логічних понять відкриває можливості "споглядання" Бога в душі людини. Звідси основна ідея практичної теософії Й.Таулера - "царство Боже всередині нас", засобом виявлення якого є внутрішня людина.

Подібно до М.Екгарта, Й.Таулер поділяє доктрину Святого Письма про зовнішню й внутрішню людину. Зовнішня людина - це "тварний світ" з матеріально-егоїстичними інтересами, котра усю свою духовну енергію витрачає на досягнення хибних цілей, вирішення дріб'язкових проблем і завдань. Ніби наш сучасник, Й.Таулер помічає, що у матеріальному світі зовнішньої людини "немає кінця гонитві та марноті", людській жадобі та егоїзму. Оманлива видимість діяльності, вдавана важливість кон'юнктурних прагнень і вирішуваних завдань - це тягар, який і є "зовнішньою людиною", долею якої є страждання й тління[7, с.221]. Подальші його слова про нікчемність зовнішньої людини згодом читаємо у Г.Сковороди, а Й.Таулер розмірковує так: "Подивишся навколо, здригнешся, як же завзята людина шукає в усьому, і в інших людях теж, тільки своє, у думках, словах і справах завжди - тільки своє, чи то насолоду або користь, честь або заслугу - завжди тільки для себе, для свого Я" [7, с.226]. Відмовитися від земних турбот, хоча вони є лише тягарем, дають лише тимчасову уявну насолоду й щастя, людина не в змозі, - помічає мислитель.

Егоцентрична, тварна й плотська зовнішня людина, на думку Й.Таулера, кардинально відрізняється від людини внутрішньої, яка є духовною, поєднана з Божественною першосутністю. Якщо у вченні М.Екгарта зовнішня й внутрішня людна взаємопов’язані, то Й. Таулер їх досить різко протиставляє, що значно загострює матеріально-духовну опозицію, відкидаючи будь-які зв’язки чи компроміси. Поєднання внутрішньої та зовнішньої людини, на думку проповідника, може наступити внаслідок формування зовнішнього життя за внутрішніми законами духу, через знаходження Бога в душі. У численних проповідях Й.Таулер дає конкретні поради й рекомендації для досягнення цієї мети. Зовнішня людина повинна діяти "за вказівками внутрішньої, а не за бажаннями та пристрастями свого Я" [7, с.245].

Протистояння людського (зовнішньої людини) та божественного (людини внутрішньої) в окремому індивіді знімається надраціональним поняттям абсолютного й бездонного Ніщо божества - надсутнісним Не-буттям. Найглибша безодня, таємна глибина душі, "глибина в собі" перебуває по той бік зовнішнього Я, це поняття (глибина – Т. Г.) змістовно близьке "іскрі" душі у вченні М.Екгарта. За своєю природою ця глибина божественна, вона

протистоїть людському єству, бо згідно благодаті "має все те, що є Бог у своїй глибині згідно своєї природи"[7, с.145]. Така потаємна глибина душі означає божественну сутність людини: "Насамперед уклав Він у нас як печатку споріднення з Ним шляхетну божественну іскру і найпотаємнішу глибину нашої душі, яка заповітніше нам і набагато ближче, ніж ми самі собі, але все ж таки далеку й незнайому нам, тобто нашій самості" [7, с.169]. Звідси істинне буття людини - це постійна спрямованість на осягнення єдності з божеством. Проповіді Й. Таулера – справжні практичні рекомендації про те, як у повсякденному житті досягти цього єднання.

Таке поєднання не може бути досягнуте ні через чисто зовнішню, показну релігійність, ні через бездумну зовнішню молитву чи позірну святість, безплідні зовнішні вправи в духовності. Зовнішні акти спрямовані до мирської форми людського єства, бо вони позбавлені духовного долання егоїзму, хоча й прикриті релігійністю, тому не ведуть до глибинної таїни Божественного буття. Такі прояви несумісні зі щирим духовним внутрішнім християнством, що є істинним життям божественної душі людини. Зазвичай в усі часи - як Й.Таулера, так і згодом в добу Г.Сковороди, часто люди вдавалися до підміни дійсної релігійності її зовнішніми формами. Цікаво, що такий феномен Й.Таулер помічав і серед ченців: "Якщо ти втікаєш від світу лише ззовні, навіть зачиняючись у монастир або в самоту, однак Архелай ще тут і продовжує керувати: мирське повстає в тобі, і перебороти його можна, тільки зіткнувшись зі ще більшим жаром усередині й віддавши себе вищій допомозі" [7, с.156].

Зовнішні дотримання посту, молитви, культові ритуали аж ніяк не зіставні зі змістом релігійності як акту входження душі в містичне занурення, у стан єднання з Божественним, злиття з ним. Молитва, - навчає Й.Таулер, - це не "ворушіння губами" або повторення завченого тексту, а це прагнення "вдержати в думках Бога й бути повсякчас упевненим у Його постійній присутності" [7, с.285]. Справжньою релігійністю мислитель вважає спосіб життя, коли людина постійно звіряє свої вчинки "з внутрішнім глибинним відчуттям Божественного детермінізму та духовної пріоритетності", бо усе "зовнішнє повинно слугувати внутрішньому". Про таку спрямованість його вчення свідчать і назви проповідей: "Про внутрішню молитву","Про дію Божу в нас","Про духовне вкушання Бога","Шлях до внутрішнього" та ін. Основна тема їх - пошук підходів до виразу єдиної своєї суті, джерел трансцендентного духовного єства Божественної природи. Основним мислитель вважає самозречення, позбавлення егоцентричної свідомості, подолання перешкод зовнішнього світу на шляху до внутрішнього єства.

Вагомими перешкодами на шляху людини до духовної сутності Божественної природи є, на думку Й. Таулера, такі: а/ надмірна прихильність людини до зовнішнього світу; б/ видимість компромісу між матеріальним і духовним, що веде до позірної релігійності та спотворення поняття духовності; в/ зарозумілість у духовній діяльності, насолода інтелектуальним знанням, що є егоцентризмом; і г/ хибне розуміння глибинної суті відчуження як "сліпої бездіяльності", коли потрібна лише повна відмова від "Я" . "Бажаючи почути й зрозуміти внутрішнє слово, - навчає філософ, - слід перебувати в тиші, помовчати й прислуха́тися. Щоб Бог промовляв у нас, речі навколо нас повинні мовчати. Щоб Бог діяв у нас, ми повинні надати Йому місце, доручаючи себе Йому" [7, с.224].

Проповіді Й.Таулера були дуже популярними не лише через його ораторський хист, а й тому, що він у кожного свого слухача вселяв надію на можливість підготуватися до сприйняття Бога не в ірреальних вимірах, а у житті земному. Бог "схилиться" до того, хто готовий Його сприйняти, слід лише порівнювати життєві вартощі не зі значимістю людського, а з самовартістю Божественної природи в людині. Шлях до істинного буття Й.Таулер вбачає у прагненні до входження в Божественне, в єднанні з Божественним у Царстві Бога.

Привабливість вчення цього мислителя в тому, що він умови єднання людини з Богом знаходть у поглибленні чеснот земного життя, таких як "смирення і лагідність, самовідданість і чистота, терпіння й милосердя" [7, с.242]. Ідеали християнської моралі

пропонує досягати не насильницькими обмеженнями, знесиленням плоті й умертвінням бажань, а свідомого відмовою від пріоритетності зовнішнього світу з визнанням першозначущості внутрішнього єства. Здолавши зовнішні прояви своєї самості, людина може зробити наступний крок, котрий полягає у повному зануренні у свою потаємну глибину, в досягненні умиротвореності й спокою, готовності до сприйняття Бога. Така пріоритетність внутрішнього має стати способом життя відповідно до богомудрих законів існування людини і світу, хоча й не передбачає зречення повсякденних обов'язків людини в земному житті. Подальший етап на шляху до Бога Й.Таулер помічає як самовідданість і повне самовідчуження, доручення себе владі Бога, тобто входження в Нього або занурення в своє Ніщо, що і є актом вищого єднання. Такий шлях внутрішнього вдосконалення веде життя людини до якісного перетворення, до духовних пріоритетів екзистенційних пошуків смислів людського буття. Якісне перетворення людського життя - це повне подолання будь-яких зовнішніх цілей через сублімацію всіх внутрішніх устремлінь у внутрішню потаємну глибину, яка є самодостатньою і всеосяжною "єдиною сутністю, життям і буттям усього" [7, с.72]. Досягнення такого перетворення можливе через Божественну любов, відданість Богові. Любов у трактуванні Й.Таулера - це природний стан блаженства самовіддачі, що повинен стати нормою стосунків між людьми за прикладом єства Божественної природи, принципом якого є блаженна любов до всього сотвореного.

Непроминуща вартість вчення Й.Таулера, зокрема його антропософії, полягає у ствердженні самовартості божественої суті людини, у пошукові практичних кроків до якісного оновлення і людини, і світу. Подолання егоїзму, споживацького прагматизму, кон'юнктурно-матеріальної залежності, самовдоволення й невситимої жадоби повинно породити новий рівень свідомості, заснованої на принципах самовідчуження й самовіддачі. Спираючись на ці принципи, Й.Таулер стверджує у своєму вченні не так необхідність поглиблення теологічних знань чи позірної релігійності, як спосіб життя відповідно до законів Божої премудрості. Його ідеї самозречення й самовіддачі не виглядають закликом до усамітнення в печері чи келії монастиря, викликаючи відмову від активної діяльності, а несуть заряд могутнього оптимізму духовного преобра́ження людини її власними зусиллями, справжнього відродження й духовного оновлення людства. Такі ідеї німецького містика особливо близькі Г. Сковороді.

Список використаних джерел

1. Коплстон Ф. Ч. История средневековой философии. – М.: Энигма, 1997. – 500с.
2. Омэнн Джордж О. Р. Христианская духовность в католической традиции. – Рим – Люблин, 1994. – 416 с.
3. Таулер Йоган. Про потрійність людини / Пер. з нім. Ю.Шабанової // Філософська думка. – 2004. – №1. – С.42-44.
4. Чижевський Д. Фільософія Г.С. Сковороди. – Варшава, 1934. – 212 с.
5. Чижевський Д. Сковорода и немецкая мистика // Труды Русск.научн. Ин-та в Праге, 1929. – С. 97-116.
6. Шабанова Юлія. Метафізичні виміри практичної філософії Йогана Таулера // Філософська думка. – 2004. – №1. – С. 27-41.
7. Tauler J. Das Reich Gottes in uns. Drei Eichen Verlag.– München, 1982.– 297 s.

Стаття надійшла до редакції 9 січня 2012 року

УДК 821.161.2.09 (092)

Юлія Грибкова
(Львів)

ІРОНІЯ У ТВОРЧОСТІ ГРИГОРІЯ СКОВОРОДИ

Висвітлюється використаний у творах Г. Сковороди засіб іронії для більшої переконливості його моральних повчань та філософських сентенцій.

Ключові слова: *Сковорода, іронія, моральні настанови.*

Проанализированы сочинения Г. Сковороды, где философ прибегнул к иронии как средству донесения читателям своих сентенций.

Ключевые слова: *Сковорода, ирония, нравственные поучения.*

Works of Grygorij Skovoroda's were analised, where the philosopher has resorted to irony as means of information to readers his maxims.

Key words: *Skovoroda, irony, moral lectury.*

Поняття іронії найчастіше в філософії пов'язується з епохою Романтизму, де воно означало особливий, критичний погляд на світ і суспільство. Концепцію романтичної іронії опрацювали німецькі романтики єнської школи, особливо ж Ф. Шлеґель. Запозичене з античної риторики й філософії поняття іронії в єнському романтизмі стає суттєвою характеристикою творчого процесу, ставлення автора до свого твору, виразом нерозв'язальної суперечності між безумовним і зумовленим.

Серед українських мислителів до іронії вдавалися І. Котляревський, М. Гоголь, Т. Шевченко, традиція іронічного ставлення до світу прослідковується у бурлескно-травестійній творчості, творах мандрівних дяків тощо. Про іронію у творах Г. Сковороди ще не було спеціального дослідження, хоча про його ставлення до сміху, до сміхової культури взагалі писав Г. Нога [4], принагідно згадували й інші дослідники творчості філософа.

Наша мета полягає у привернення уваги до іронії Г. Сковороди як засобу донести до читача чи слухача приховану піднесену серйозність думки за веселою видимістю слів.

З всієї серйозності роздумів українського філософа про місце людини у світі, сенс її життя, моральну націленість її вчинків, у його творах проступає досить виразно й іронічний погляд. Насамперед це засвідчують байки, пісні та фабули. Почнемо з аналізу останніх, де без жодних алегоричних прийомів проступає іронічна посмішка мислителя. Навіть у пісні "De libertate" [5, т.1, с.91] філософ пише про таку серйозну річ як свобода в іронічному тоні, порівнюючи її нібито із золотом як найціннішим скарбом, а випливає зіставлення з болотом. Золото – це болото порівняно із свободою. Така іронічна метафора допомагає поетові Сковороді відтінити надвисоку цінність свободи. Підкреслює цю тезу й фраза "О, якби в дурні мені не пошитись" – навмисно вжите простонародне твердження людини про своє невігластво – "святу простоту", над якою можна безкінечно кепкувати мудрецям. Антитезою, що вип'ячує таке невігластво і його іронічне забарвлення є наступна фраза, що пов'язує свободу з Богданом (Хмельницьким). Тут немає іронії, що зневажила би й принизила виборювану гетьманом козаків свободу, тому на тлі попередньої іронічної фрази вона виступає ще більшою цінністю. Виокремлюється мудрість Богдана – отця вольності – таким своєрідним іронічним прийомом.

Протиставлення "мудрість – дурість" обігрується і у "Fabul'i", де Г. Сковорода описує прикрий випадок з біографії античного мудреця Фалеса (Талеса) – натурфілософа VII ст. до н.е., одного із семи мудреців. Сюжет цей відомий із Діогена Лаерція [1, с.69-76]. Античний історик філософії (II-III ст.) описує ніби з переказів своїх попередників саме той випадок,

який фіксує у "Фабулі" Г. Сковорода. "Кажуть також, нібито одного разу стара вивела його спостерігати зірки, а він звалився в яму й почав кричати про допомогу, і стара йому сказала: "Що ж ти, Фалес? Ти не бачиш того, що під ногами, а сподіваєшся пізнати те, що в небесах?" [1, с.73].

Український філософ, дотепно передаючи давній сюжет, називає Фалеса устами старої "глупою мудрістю", ніби цей випадок трапився тоді, коли Фалес був уже дуже старий та немічний, а споглядання зоряного неба забажав як певної розваги. "Фабула" Г. Сковороди суголосна з античною епіграмою, рядки якої наводить той же Діоген Лаерцій:

Солнечный Зевс, ты унес премудрого мужа Фалеса,
В час, когда он взирал на состязанья борцов.
Благо, что ты его принял к себе: очам престарелым
Трудно было с земли видеть движенье светил [1, с.75].

Автор епіграми нагадує, що Фалес помер від спеки, спраги й старечої немочі (ніби проживши 78 або й 90 років), коли спостерігав гімнастичні змагання.

Г. Сковорода описує, що "глупа мудрість" пішла слідом за старою на високий пагорб, звідки відкривалася панорама "звіздного круга". Дорогою мудрець впав у яму і "отбил себе ухо", за що заслужив від баби "філософське" резюме:

Не впал бы ты в ров, безтолковый діду,
Чему моего не держишся сліду?
Как ты, не видя перед носом рова,
Можешь знать звізды, главо безтолкова? [5, т. 1, с.91].

За такою іронічною картинкою проступає глибока філософська мудрість Г. Сковороди, яку він прагне донести до кожного: людина повинна завжди пам'ятати про свої обмежені можливості пізнавати навколишній світ – вона насамперед мусить пізнати себе, свою приховану, внутрішню природу, яка і є в ній "істинною людиною".

Іронічне світовідчуття Г. Сковороди перегукується із творчістю мандрівних дяків. У своїй масі це були освічені люди, які з різних причин змушені облишити свою школу, часто не закінчивши навчання, а мандрували по містах і селах у пошуках і засобів для виживання, і розваг. Такі мандрівники створили в Україні цілий пласт культури, що дістав загальну назву "низове бароко". Сюди входить і український святковий бурлеск XVII – XVIII ст., глибоко і всебічно досліджений Геннадієм Ногою [3].

У його дослідженні є кілька сторінок на тему "Мандрівний філософ Григорій Сковорода у зв'язках з мандрівними дяками" (с.161-165), де автор стверджує, що при великій подібності їх творчої манери, тобто іронізування, все ж таки між ними є суттєва відмінність. Хоча для Г. Сковороди, як зауважив дослідник Ю. Барабаш, "загалом характерний бурлескно-травестійний стиль", все ж філософ не вдається до іронічного перелицювання ні Біблії, ні християнських святих. Особливою популярністю серед мандрівних дяків користувалася різдвяна й великодня тематика. Сковорода також вдається до цієї тематики (у "Саді божественних пісень" є дві пісні (4-а і 5-а), приурочені до Різдва, і дві (7-а і 8-а) – до дня Воскресіння Христового. Ще дві пісні не є оригінальними – це переробки з європейських авторів. Та у жодній з них не знаходимо іронічних, чи критично-саркастичних мотивів, які переважали у творах на такі теми у мандрівних дяків. Про це пише і Г. Нога [3, с.162-163].

Можна погодитися з цим дослідником і щодо висновку, що мандрівні дяки "складали пісні, орації, діалоги, травестії, пародії, сатиричні сценки. Переносячи зі школи зразки академічної драми та віршів, вони модернізували ці твори відповідно до уподобань слухачів та на власний смак" [3, с.161]. Сковороді не було потреби пристосовуватися до уподобань слухачів, він шукав зрозумілих не так широкому загалу, як елітарним колам суспільства способів удосконалення людини й соціуму взагалі. Тому його іронія та дотепність є засобом привернути увагу до важливих проблем і спонукати до глибоких розмірковувань.

Як приклад можна навести твір "Fabula de Tantalo" [5, т. 1, с.91-92]. Її аналізують у контексті теми сміху кілька дослідників, серед яких Т. Шевчук і вже згадуваний Г. Нога. Проте, жоден дослідник ще не привертав уваги до іронічного змісту цієї фабули.

Тантал – достатньо популярна постать у давньогрецькій міфології. Син Зевса і Плуто, царював у південній області Фригії (Мала Азія) і славився своїм багатством. Користуючись прихильністю богів, брав участь у їхніх бенкетах. За однією з версій, він розголосив людям підслухані таємниці богів, або (за іншою) роздав своїм близьким викрадені на бенкетах у богів нектар і амброзію, як про це пишуть античні автори Піндар і Еврипід [2, с.493]. Згадуються у давніх авторів і інші злочини цього царя, за що він був покараний вічними муками спраги і голоду. Стоячи по горло у воді, він не може ніколи напитися, бо вода відразу відступає, коли він прагне її ковтнути, а гілки дерев зі спілими плодами здіймаються вгору, коли рука його тягнеться щось зірвати. Крім того над його головою нависає величезний камінь, загрожуючи розчавити нещасного у будь-яку мить. Останню муку описують Гомер в "Одіссеї" та Аполлодор [2, с.493]. Міфи приписують Танталові ще один важкий злочин: нібито він пригостив богів м'ясом свого сина Пелопа, щоби випробувати їх всевідання.

Г. Сковорода, як видно із "Фабули", обігрує тільки міфічний епізод з каменем над головою Тантала. У стилі творів мандрівних дяків, використовуючи тогочасну побутову лексику, український філософ переповідає легенду про дружбу Зевса й Тантала іронічно. Зевс у його творі – "цехмістер з богів", якого земний цар Тантал запросив на бенкет у своєму царському палаці. А Зевс,

відая політичні нравы
Взаим Тантала на небесны стравы
Просил [5, т. 1, с.91].

Тут земний цар, хоча й дуже багатий (міф передає, що він був зятем бога золотоносної річки), все ж був вражений статками Зевса:

Небесное зало
Совсім Тантала перещеголяло [5, т. 1, с.92].

Г. Сковорода детально описує і декор бенкетної зали Зевса, і наїдки-напої, і розваги, які недоступні звичайним людям – простим смертним. Навіть "панські обіди" супроти божественних бенкетів – "пустош". Зевс, як годиться шляхетному господареві, запропонував Танталові у подарунок вдовольнити будь-яке його побажання. І цей зухвалець наважився проситись бути завжди присутнім на бенкетах богів, чим дуже прогнівив Зевса, адже це було нечуване зухвальство. Земна людина забажала бенкетувати з богами довіку : "Дай мні тут кушать во вічніи роды" [5, т. 1, с.92]. І знову Сковорода вдається до іронії. Ображений зухвальством Тантала Зевс, розгнівавшись, все ж пам'ятає "важность шляхетскаго слова" і вдовольняє прохання. Але помста його жорстока. Сидячи у пишно оздобленому бенкетному залі за заставленому божественними напоями й наїдками столі, Тантал не відчуває жодної насолоди. Він не може насолоджуватися ні музикою, ні жартами паяців, ні співом муз і самого Аполлона, який сам міг замінити "сто Далольо" – це згадує Сковорода італійського композитора й виконавця, що служив від 1735 р. при дворі російської імператриці Єлизавети Петрівни, Доменіко Даль Ольо. Усі "чувства тілесни" там "услаждали сладости чудесны". Однак Тантал байдужий до всіх насолод, він

Все воздыхает, хоть всего обилно
Все лице морщит, страх трет его члены
Трясевицею будто пораженній. [5, т. 1, с.92].

Його мучить і не дає насолоджуватись стравами й музикою жорстоке покарання Зевсове, бо на волосині над його головою нависає "камень преогромній", і нещасний боїться поворухнутись, щоб не бути розчавленим.

Сюжет відомого античного міфа використовує Г. Сковорода як пересторогу всім людям і кожному, хто, спокусившись на дармові насолоди, не задумується про плату за них. В

іронічній манері філософ висловлює вічну мудрість, що щастя й душевний спокій є найбільшим даром і насолодою душі – з цим не зрівняється жодна тілесна втіха. Кожна людина повинна усвідомити межі досяжних утіх, щоб мати душевний спокій і насолоду.

Іронії сповнені й моральні настанови у ще одній "Фабулі", де мова йде про мудрого "старичка Філарета" і "молодца Филидона". Ім'я Філарет у перекладі з давньогрецької означає "той, хто любить чесноту", а Филидон – "той, хто любить насолоду". Збагачений життєвим досвідом старий Філарет повчає юнака Филидона:

Опасно, сину, з світом обиходся,
З світом, пока жизнь, надобно боротся.
Старайся с чужих случаев меж людом,
А не с своих бід познать добро с худом [5, т. 1, с.93].

Юнакові такі настанови видалися надто нудними, адже старий мудрець радив керуватися власним розумом, все обмірковувати і діяти, "что велят разума законы". У пошуках насолод юнак натерпівся різних нещасть, про що Сковорода іронізує устами старого, який у скаліченій людині не міг упізнати колишнього красивого юнака. Іронічні запитання старого про різні рани і шрами як наслідки бурхливого світського життя, особливо про "непросту", а "французьку" коросту, служать засобом підкреслити марноту людських зусиль знайти насолоду у світських втіхах і вчинках – Сковорода є прихильником філософських роздумів про чесноти і насолоди, які може дати лише мудре ставлення до життя. Ця думка виразно проступає у дещо іронічній бесіді "Разговор о премудрости", де мудрість називає себе сестрою "бестолковщини". Співрозмовник мудрості чоловік не розуміє її і стверджує, що вона "глупа", проганяє її геть, пихато впевнений, що:

Родился здесь народ и воспитан не так,
Чтоб диких мог твоих охотно слушать врак.
Чуть разве сищется один или другой,
Чтоб мог понравится сей дикой замисл твой [5, т. 1, с.95].

Їдка іронія проглядається і в байках. За кожним алегоричним образом байки видно сучасника Г. Сковороди, вади якого філософ прагне виправити моральною сентенцією – "силою" байки. Яскравий приклад – байка "Оленица и Кабан". Тут в образі Кабана Сковорода виводить представника козацької старшини, що всіма силами пнеться у дворянство. Ще в часи Петра І таких дворян була ціла зграя, вони діставали високі чини, ранги, їм цар дарував маєтки. І Г. Сковорода дуже влучно критикує таку практику, іронічно знущаючись словами Оленици над "новоспеченим", "пожалуваним" Бараном, рід якого виводиться від "благородних бобрів". Наївні слова Оленици волають їдкою іронією: "Мы, простыи, судим не по убору и словам, а по ділам. Вы также, как прежде, роете землю и ламаете плетень. Дай бог вам быть и конем!" [5, т. 1, с.127].

Висновок-сила цієї байки уже прямо викриває таких "чинодралів"; Сковорода їх осуджує, і цей осуд актуальний донині. "Если кто просвіщенное око иміет, поликое множество видит сих ослов, одітих в львинуюю кожу! А на что одіти? На то, чтоб вполні могли жить по рабським своим прихотям, безпокоить людей и проламываться сквозь законов гражданских заборы"[5, т. 1, с.127-128], – ці слова письменника виразно демонструють ситуацію в нинішньому українському суспільстві, де від його часів нічого не змінилося стосовно прагнення людей до влади. Подібна іронія прочитується і в байках "Щука и рак", "Старуха и горшечник", "Собака и волк" та ін.

Іронізує філософ і над священнослужителями – тими, хто обрав сан не за "сродністю", а уподобав його з корисливих мотивів. Це помітно в епізоді із твору "Брань Архистратига Михаила со Сатаною о сем: легко быть благим" [5, т. 2, с.59-84]. Серед суєтного натовпу, який прагне матеріальних благ і світських насолод, увагу ангелів привертають постаті, що начебто відхилилися від такого примарного для людини шляху. Уже зовнішній їхній вигляд описаний іронічно: "Пятерица человіков бредут в преобширных епанчах, на пять локтей по пути влекущихся. На головах капишоны. В руках не жезлы, но дреколіе. На шеі каждому по

колоколу с веревкою. Сумами, иконами, книгами обвішенны. Едва-едва движутся, аки быки, парохіальный колокол везущіи" [5, т. 2, с.72]. Іронію Сковороди підкреслює репліка архангела Варахіїла: "Вот разві прямо труждающіися и обремененныи!" – їх можна сприйняти як виняток із натовпу торгашів-"сластолюбців", які погрузли у світі, де "тяжбы, брани, татьбы, грабительства, лести, купли, продажи, лихоимства …" [5, т. 2, с.72].

Співрозмовник архангела Рафаїл тонко висміює помилкове судження Варахіїла: оті показні "трудівники" ще гірші від звичайних, простих "сластолюбців", бо вони "мартышки истинные святости" – вони довго моляться у церквах, постійно в псалтир бубнять, "строять кирки и снабдівают, бродят поклонниками по Іерусалимам, – по лицу святы, по сердцу всіх беззаконніе" [5, т.2, с.72]. Вони радіють з нещастя сусіда, благочестям вважають наживу, кожен день цілують Божі заповіді і "за алтын оныя продающіи". Домашні звірі і внутрішні змії лютіші від тигрів і крокодилів. У їх сумах – пісок йорданський з грошима змішаний. Найбільша іронія долі в тому, що їх не сприймає жоден шлях: "Сіи нетопыри между десным и шуіим путем суть ни мужескаго, ни женскаго рода. Обоим враги, хромы на обе ноги, ни теплы, ни студены, ни звір, ни птица" [5, т. 2, с.72]. Співають вони "безбожні божі пісні". Вони навіть у молитві звинувачують Бога – Сковорода складає пісню-молитву, сповнену гіркої іронії на таких "слуг Божих": вони висловлюють претензії, що за всі свої "подвиги" – а це і поставлені "свічища", і молитви, і пости, і подорожі по святих місцях, молебні й читання псалтиря – за все це вони очікують багатства, золотого віку. Сковорода не шкодує лайливих, образливих слів для таких "богомерзких ропотников, прошаков, лстецов и лицемеров" [5, т. 2, с.73], які служать не Богові, а Сатані. Заслужено архангели відвертають свої лики від такого содомського шляху. На жаль, слуг таких не бракує донині, але вони не читають творів Г. Сковороди.

Отже, переконуємось, що думки нашого великого філософа справді багатозначні, сповнені глибокої прозорливості. Своєю увагою до потаємної, прихованої у всьому натури, Г. Сковорода навчає у всіх речах і процесах "прочитувати" подвійний, в тому числі й іронічний, смисл.

Список використаних джерел

1. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов // Лаэртский Диоген. – М.: Мысль, 1979. – 620 с. (Философское наследие)
2. Мифы народов мира. Энциклопедия. В 2 т. – Т. 2. / Гл. ред. С. А. Токарев. – М.: Сов. Энциклопедия, 1988. – 791 с.
3. Нога Геннадій. Звичаї тії у давніх школярів бували …// Геннадій Нога. – К.: Стилос, 2001. – 188 с.
4. Нога Геннадій. Маски сміху в поезії Григорія Сковроди / Геннадій Нога // Переяславські Сковородинські студії. Зб. наук. пр. Філологія. Філософія. Педагогіка. – Вип. І. – Переяслав-Хмельницький, 2011. – С. 77-82.
5. Сковорода Григорій. Повне зібрання творів. У 2-х т. / Григорій Сковорода. – К.: Наукова думка, 1973. – Т. 1. – 531 с.; т. 2 – 574 с.

Стаття надійшла до редакції 9 січня 2012 року

УДК 821.161.2. (092)

Марія Кашуба
(Львів)

ПРО "АТЕЇЗМ" ГРИГОРІЯ СКОВОРОДИ

Висвітлено специфічне ставлення Г. Сковороди до релігії, церкви та служителів культу, спростовано певні стереотипи.

Ключові слова: *Сковорода, атеїзм, релігія, церква, сродність.*

Освещена специфика отношения Г. Сковороды к религии, церкви, служителям культа, упразднены определенные стереотипы.

Ключевые слова: *Сковорода, атеизм, религия, церковь, сродность.*

Specific Skovoroda's attitude to religion, church and minister of religion is analysed. Certains stereotypes are abolished.

Key words: *Skovoroda, atheism, religion, church, kindredition.*

Звернутися до цієї теми спонукала не так давно почута радіопередача з циклу "Український вимір" Романа Коляди. Слухач запитав ученого мужа, запрошеного на цю розмову, як пояснити факт, що у творах Тараса Шевченка є досить різкі випади проти Бога, чи не є це атеїзмом? Відповідь була не надто виразною і, на мій погляд, не досить переконливою. Те саме міг би хтось запитати і про Григорія Сковороду, адже в радянській літературі він постає як переконливий атеїст та антиклерикал, як і Т.Шевченко, Іван Франко. Написані про це і дисертації, і монографії, опубліковані навіть підбірки висловлювань, що мали би переконати читача у такому ставленні мислителів до Церкви і Бога. Нині ми повинні не лише долати радянські стереотипи, а й багато чого переосмислювати у тих заідеологізованих підходах до творчості видатних діячів української духовної культури. Аргументацію знаходимо не у публікаціях (вони виражають чиюсь думку, часто вимушену й заангажовану), а в оригінальних творах мислителів.

Насамперед про думки Г.Сковороди, що відображають його ставлення до Церкви, служителів культу, розуміння мислителем Бога. Нині вже ніхто не насмілюється зараховувати його до переконаних атеїстів, хоча багато хто воліє не згадувати його діалоги "Брань Архистратига Михаила со Сатаною", "Икона Алкивиадская", короткий нарис "Сон" та ін. , де мислитель досить різко висловлюється проти служителів Церкви. Як пояснити такі осудливі слова, якщо відомо, що він ніколи не розлучався з Біблією, вельми шанував її мудрість і визнавав Бога Творцем та Вседержителем світу? Можна ще згадати досить "немилосердні" висловлювання Сковороди проти ченців, про монастирі, які він за невеликими винятками оминав, не бажаючи стати "стовпом і окрасою" будь-якої обителі. Зрозуміти суть таких фактів із біографії мислителя і витлумачити причину таких його висловлювань та поглядів допоможе філософська герменевтика. Цей метод навчає, що для повного, тобто адекватного, розуміння думок автора слід знати його біографію, його настрій у час створення певного твору, вникнути у контекст доби, коли цей твір написаний, – тоді можна казати про конгеніальність – глибоке проникнення у задуми й засоби втілення їх автором.

Г. Сковорода жив у ХУШ ст., а пік його творчої активності припадає на другу половину віку. Знаємо про політику імператриці Катерини П щодо України-Малоросії та про її діяльність, спрямовану на одержавлення Церкви. Вона ревно продовжувала наближати Церкву до імперського престолу, розпочату Петром І політику втручання світської влади у справи Церкви. Петро І ліквідував патріархат і встановив власний орган управління Церквою

– Синод, членів якого призначав особисто. Катерина ж відібрала церковні маєтки і "посадила" служителів культу на "державний хліб", виплачуючи "жалування" з державної казни. Це було незвичним для української православної церкви, де зберігалася традиція незалежності Церкви від світської влади. Хоча православ'я прийшло в Україну з Візантії, але тут не прижилася традиція цезаропапізму, що яскраво продемонстрував Київський митрополит Петро Могила у своїй політиці й діяльності. Він був супротивником "одержавлення" Церкви, застерігав від її надмірної "політизації". Митрополит вважав, що справою Церкви є просвітницька місія, вона повинна насамперед опікуватися освітою і книгодрукуванням, дбати про покращення моральності в суспільстві, про спасіння душ вірних християн. Залежність же Церкви від світської влади перетворювала її на пропагандиста владних рішень. До речі, довгий період історії української світської влади просто не було – Україна не була самостійною державою. Отаку "одержавлену" імператрицею Церкву не сприймав і критикував Г.Сковорода, згодом і Т.Шевченко, і І.Франко.

Відомо також, що Катерина І запровадила кріпацтво, якого не знали українські землероби. Від кріпацької залежності вони втікали на Січ, ставали козаками. Та імператриця звеліла зрівняти з землею цей острівець свободи. Захисток від неволі багато людей шукали в монастирях, часто всупереч покликанню змушені ставати ченцями. Розмову з одним із таких "несродних" невільників передає біограф Г.Сковороди Михайло Ковалинський, свідком якої був. Після того, як мислитель відмовився стати "стовпом і окрасою" Печерської лаври, один із ченців на ім'я Каліст рат у щирій розмові з ним зізнався, що "не рожден к сему черному наряду и введен в оной одним видом благочестия, и мучу жизнь мою". Перед тим він признався, що давно мислить так, як говорив Сковорода ченцям, відмовляючись жити в Лаврі. А сказав їм мудрець начебто таке: "Риза, риза! Коль немногих ты опреподобила! Коль многих очаровала. Мір ловит людей разными сѣтями, накрывая оныя богатствами, честьми, славою, друзьями, знакомствами, покровительством, выгодами, утѣхами и святынею, но всѣх нещастнѣе сѣть послѣдняя. Блажен, кто святость сердца, то есть щастіе свое не сокрыл в ризу, но в волю господню!" [4, с.457].

Г. Сковорода був щиро переконаний, що людину в житті веде воля Божа, вона визначає її покликання. І нещасний у будь-якому сані чи ранзі той, хто не прислухався до покликання цієї волі. Навіть тоді, коли монастирі стали мимовільним прихистком для селян-втікачів від кріпацтва. Людині, на думку Сковороди, не слід було нехтувати природною схильністю, тобто покликанням Божої волі. На його погляд, людина на своєму, визначеному покликанням "сродності" місці, - це людина "з Мінервою" , лише тоді вона почувається щасливою.

Саме такі, без покликання, отже, без Божої волі, без будь-якої святості, люди змальовані Сковородою негативно у творі "Брань Архистратига Михаила со Сатаною". Тут серед засліплених світськими багатствами "полків честолюбців і сластолюбців", які у світі примножують "тяжбы, брани, татьбы, грабительства, лести, купли, продажи, лихоимства", ангели помітили кількох подорожніх, що відхилилися від загального шляху й пробираються "чрез стропотная места к пути мирному". Вони у широченних плащах, на головах клобуки-капюшони, в руках палиці, а на шиї в кожного - дзвін з вірьовкою. Обвішані торбами, іконами і книгами. Ледь-ледь рухаються, наче воли, що тягнуть парохіяльний дзвін. Устами ангела Сковорода стверджує, що це лицеміри, "мартышки истинныя святости: они долго молятся в костелах, непрестанно в псалтырь барабанят, строят кирки и снабдѣвают, бродят поклонниками по Іерусалимам, - по лицу святы, по сердцу всѣх беззаконнѣе. Сребролюбивы, честолюбивы, сластолюбцы, ласкатели, сводники, немилосерды, непримирительны, радующіися злом сосѣдским, полагающіи в прибылях благочестіе, цѣлующіи всяк день заповѣди господни и за алтын оныя продающіи…Вся их молитва в том, чтоб роптать на бога и просить тлѣнностей" [4, с.72].

Вислухавши їхню молитву до Бога про зіслання багатства, оскільки вони ставлять Богові "світища", Г. Сковорода устами ангела справедливо висновує, що вони "под видом божим Сатану обожают", насправді їх переповнює злоба, одягнена в преподобіє. Сюди ж можна віднести опис "бенкету", який наснився Сковороді у храмі, що сповнив його невимовного жаху [3, с.429].

Отже, Г. Сковорода як філософ, що міг "заглянути за межі очевидного" (Ортега-і-Гассет), "прозирати" глибини людського серця, не осуджував чернецтво як сан, чи служителів культу взагалі – він вважав, що такий сан, чи службу треба обирати лише за покликанням, за Божою волею як сродність. Такі "сродні" люди щиро виконують свої обов'язки, не дбаючи про винагороду, тому їх мислитель вважав справжніми людьми. Люди нещирі, які прийшли у монастир чи храм не за покликанням серця, а за принадами "тлінного світу" або уникали труднощів життя, на думку Сковороди, лише оскверняють святі місця. Вони сприяють розповсюдженню марновірства й ворожнечі, що призводить навіть до кровопролиття. Не Бог, а людське невігластво й марновірство порізнили вірних Церкви обрядами, різночитанням Біблії, суперечками про істинну віру. Читання й розуміння Біблії потребує великої духовної праці, адже тексти її сповнені таємничих символічних образів, які не відразу відкриваються. Сковорода вважає, що небажання вникати у символіку священних книг породжує непорозуміння й ворожнечу, ділить християн на секти й різні обряди: " И нѣт смертоноснѣе для общества язвы, как суевѣріе – листвіе лицемѣрам, маска мошенникам, стѣнь тунеядцам, стрекало и поджога дѣтоумным. Оно возъярило премилосердную утробу Тита, загладило Іерусалим, обезобразило братнею кровію парижскія улицы, сына на отца вооружило… Да и впрям суевѣр скорбит, если кто на полдень, а не восток с ним молится. Иной сердит, что погружают, другой бѣсится, что обливают крещаемаго. Иной кленет квас, другой оприсноки… Но кто сочтет всю суевѣрных голов паучину? Будьто Бог – варвар, чтоб за мѣлочь враждовать" - пише мислитель в "Іконі Алківіадській" [4, С.8-9].

Сюди ж можна віднести і слова із діалога "Асхань", де мислитель розмірковує про можливість пізнання Бога людиною і про ритуали, обряди, жертвопринесення як знаки пошанування нею Бога . В уста одного з персонажів, якого називає Друг, Сковорода вкладає слова самого Бога: "Что, к чему мне множество жертв ваших? Милости хощу от вас", і, продовжуючи думку про обряди, розмірковує: "Столько уже вѣков мудрствуете в церемоніях, и каков плод, кромѣ одних расколов, суевѣрій и лицемѣрій. Бездѣльники прикрылися сим листом в наготѣ своей. Глупцы основали на тѣни сей блаженство свое. Безразумныи ревнители породили раздоры раскольничіи, всенародное общество жителей вселенныя, храм мой несогласіем за одни враки разоряющіи, желая ввесть то, чего я никогда не желал, то есть чтоб во всѣх концах земных на одну мѣру и форму сошиты были церемоніи. Отсюду непримиримыи сосѣдних земель вражды, ненависти, а нередко и кровопролитіе" [3, с.227].

Отже, Г. Сковорода вважав, що обряди й ритуали як зовнішнє пошанування Бога не є богоугодними – це чисто людські витвори. Основне – мати в серці Божі заповіді, бути милостивим і толерантним, уміти порозумітися між собою в християнській любові й смиренності. Мислитель, як видно із наведених слів, різко осуджує церковні розколи й ворожнечі між вірними Христової Церкви, звинувачує в цьому служителів культу, які на розколах і непорозуміннях будують своє блаженство. А у "Бесіді 2-ій" під назвою "Observatorium specula" закликає кожного бути насамперед людиною, що означає бути милосердним і толерантним до віри, уникати ворожнечі й злобної гордості та "ядовитои насмішки": "Кто гонит человѣка за вѣру, есть самый главный божію человѣколюбію враг, равен озлобляющему нищаго за то, что не захотѣл, Христа ради, в милостыню принять одежды. Берегись, друг мой, дабы не вкрался, под свѣтлою маскою, в нѣдро твое хитрый змій, дабы ангельская любовь к Богу не преобразила тебе в діавола для человѣков… Истинная любов не самолюбива" [3, с.299].

Ці красномовні слова мудрого філософа повинен завжди пам'ятати кожен християнин, особливо ж вони актуальні для служителів Церкви, адже людина мила Богові воістину тоді, коли сповідує щодня Його заповіді, насамперед заповідь любові й смирення. Сковорода не думав про безбожників, він писав і промовляв для тих, хто ревно дотримується своїх обрядів і ритуалів, ненавидячи при цьому з лютою злобою ритуали й обряди інших. Зовнішній прояв відданості Богові й віри в Нього для Сковороди не є переконливим, у його розумінні головною є щира, сердечна, духовна відданість Божим заповідям. А вона аж ніяк не пов'язана зі злобою і ворожнечею, що порізнила християнські Церкви.

Слова Сковороди про розколи й ворожнечі, розуміння ним причин цього явища у ХУШ ст. актуальні донині: людина не вникає у тонкощі відмінностей в обрядах, марновірно спокушується проповідями прощення та спасіння різних фарисеїв замість того, щоб вчитатися у мудрі слова Святого Письма, осмислювати символіку біблійних притч, що допомогло б знайти відповіді на власні сумніви, зарадити труднощам і проблемам. Не шукати порятунок у нових церквах, не довіряти самозваним "пророкам" - ось до чого спонукає Сковорода.

Тлумаченню Біблії, її символічного світу мислитель присвятив майже всі свої філософські твори. Він виступив як просвітник, який переконаний, що справжнє знання Біблії, проникнення в таємничу символіку її істин зможе змінити і світ, і людину. У цих питаннях його погляди суголосні з думками діячів європейського Просвітництва, зокрема Вольтера, хоча просвітники акцентували на природничонауковому знанні. Г. Сковорода ж признавався, що "я наук не хулю, и всякое ремесло хвалю", однак наукові знання не вважав запорукою щасливого життя. Шлях до щастя людини у його розумінні лежав через "сродну працю", що означало пізнання в собі Божої волі, природженої схильності.

Учитуючись в думки мислителя, переконуємось, що його не можна вважати ні переконаним антиклерикалом, ні атеїстом, яким його представляли в радянські часи. Більш правильно вести мову про особливе ставлення Сковороди до Церкви як до організації вірних у суспільстві, до її служителів і до ченців, а також і до Бога. У цьому маємо оригінальне (як на його часи) трактування Бога.

Розуміння Бога Сковородою переосмислене вже у незалежній Україні багатьма авторами - Валерією Нічик [1], Ярославою Стратій [5], Оленою Сирцовою [2] та ін. Тут ще раз звертаємось до слів самого мислителя, щоб підтвердити його самобутнє, відмінне від офіційного церковного, трактування Бога.

Досить вичерпно розуміння сутності Бога представлене у ранньому творі філософа під назвою "Начальная дверь ко христианскому добронравію". Він написаний у 1766 р., але оновлений у 1780, й призначений для "молодого шляхетства Харківської губернії". Вступні слова автора до твору засвідчують, що він намагався якнайдоступніше для молодої людини викласти виважені, утверджені життєвим досвідом, думки про Бога.

Г. Сковорода у ньому розмірковує про людське щастя. Людина може, хоча й з великими труднощами, дістати чи купити все необхідне для задоволення своїх матеріальних потреб. Та це примарне щастя, бо воно не приносить бажаного задоволення. Справжнє щастя дається без особливих затрат, воно єдине потрібне людині – це Бог: "Многія тѣлесные необходимости ожидают тебе, и не там щастіе, а для сердца твого едино есть на потребу, и тамо Бог и щастіе, не далече оно. Близ есть. В серцѣ и в душѣ твоей" [3, с.145]. Бог у серці кожної людини, це її духовне єство, вважає автор.

Детальний опис Бога знаходимо у спеціальній главі цього твору під назвою "О боге". Сковорода пояснює, що Бог – невидима натура Всесвіту, яка віддавна мала різні назви – всесвітній розум, натура, буття речей, вічність, час, доля, необхідність, фортуна, тощо. Християни також надали Богові різні імена: Дух, Господь, Цар, Отець, Ум, Істина. Хоча сутність Бога не змінюється в залежності від назви, вона завжди однакова, тому мислитель найвідповіднішими вважає дві останні назви – Ум і Істину, бо "ум вовся есть невещественъ, а истина // вѣчным своим пребываніем совсѣм противна непостоянному веществу" [3, с.146].

Отже, Бог - нематеріальна таємнича сила, яка вічно триває. Це підтверджує віра в Нього різних народів, яка однакова у всьому світі - всі люди й народи вірять в існування основної таємничої сили, яка є всюди і всім володіє. Усі народи вважають себе залежними від неї, а вона (якимось дивним чином) дбає про всіх, утримує, турбується, забезпечує всезагальним законом як "блаженна натура або дух". Промисел її стосується всього живого. Для людини цей всесвітній дух "излил нам, как источник, всѣ мудрости и художества, к провожденію житія нужныя", "дал нам самую высочайшую свою премудрость, которая природный его есть портрет и печать" [3, с.147].

Премудрість Божа проявляється і в організації суспільного життя – це "архітектурна симмитрія", яка, організовуючи життя сім'ї, міста чи суспільства, "по всему матеріалу нечувствітельно простираясь, дѣлает весь состав крѣпким и спокойным" [3, с.147]. Отже, Бог як невидима сила все утримує і все організовує; коли люди живуть згідно з Божою премудрістю, то їхнє життя є раєм, небом, домом Божим. У кожній людині Божа премудрість проявляється страхом Божим, святинею, благочестям, у всіх словах і справах людини вона є душею, користю і красою, а її відчуття породжує блаженство й вдоволення. Г. Сковорода твердить, що "она то есть прекраснѣйшее лицо божіе, которым он со временем, напечатуясь на душѣ нашей, дѣлает нас из диких и безобразных монстров, или уродов, человѣками, то есть звѣрками, к содружеству и к помянутым сожительствам годными, незлобивыми, воздержными, великодушными и справедливыми" [3, с.147]. Мислитель знаходить відповідну метафору для пояснення наявної в людині Божої премудрості: вона подібна до ритму годинника, бо надає життю й справам правильності й точності. У душі кожної людини – це "непорочность и чистосердечне, как бы райскій некій дух и вкус, пленяющій к дружелюбію". Від звірів він відрізняє людину милосердям і справедливістю, а від худоби – стриманістю й розумом.

Такими доступними для кожного порівняннями й метафорами Г. Сковорода підводить людину до думки, що Бог – це справжня людська сутність, справжня людина, бо лише ті люди, котрі втілюють і уособлюють названі вище риси, є їх носіями, є "истинными по душѣ и по тѣлу человѣками, подобны годным для строенія четвероугольным камням, с каковых живой божій дом составляется, в котором он особливо царствует милостію" [3, с.148].

Отже, Бог – невидима натура, що утримує ввесь світ, справжня людська природа, а Божа премудрість, що формує істинну людину, організовує мирне співжиття людей у спільнотах. Вічна премудрість Божа апелює в усі віки до всіх народів, вона таємно до всіх людей промовляє як "повсеместнаго естества божія невидимое лицо и живое слово". Та голос її здатні почути лише мудреці, пророки, бо більшість людей глухі до її слів. Вона є "начало и конец всех книг пророческих". Називається у Сковороди по-різному: образом Божим, славою, світлом, словом, порадою, воскресінням, життям, дорогою, правдою, миром, долею, оправданням, благодаттю, істиною, силою Божою, ім'ям Божим, волею Божою, камінням віри, царством Божим тощо. Перші християни, каже мислитель, назвали її Христом, тобто царем, "потому что одна она управляет к вѣчному и временному щастію всѣ государства, всякія сожительства и каждаго порознь" [3, с.149].

У тому, що Бог є втіленням премудрості, переконує і розгляд Сковородою десяти заповідей. Він стверджує, що ними премудрість Божа застерігає кожного від негідних вчинків і негідного людини життя. Щоб зрозуміти велику цінність Божої премудрості, людині необхідна віра. Зміцнює віру любов і чисте серце, яке множить добрі помисли, незлобивість, смирення, скромність, благонадійність, вдоволення, насолоду й інші втіхи – такі люди є дійсними християнами.

Зміст діалогу "Наркісс: разглагол о том: узнай себе" поглиблює думки попереднього твору. Бог наявний у кожному християнинові, який шанує і плекає Божу премудрість, живе за Божими заповідями. Міфічний Нарцис, закоханий у своє зображення, приречений споглядати себе у водному плесі, служить Сковороді образом для підкреслення необхідності самозаглиблення й самопізнання кожної людини. Самопізнання веде до пошуків своєї

самості – серця. Серце в людині, як сонце – воно є джерелом для Божої благодаті. Людина Божа, що випромінює животворні струмені й промені Божества, є сонцем не за зовнішнім образом, а за серцем: "Всяк есть тѣм, чіе серце в нем: волчее серце есть истинный волк, хотя лице человѣчее; серце боброво есть бобр, хотя вид волчій; серце вепрово есть вепр, хотя вид бобров. Всяк есть тѣм, чіе серце в нем" [3, с.156]. Плоть – ніщо, цитує Г. Сковорода вислів із Біблії, дух животворить, тобто зовнішній вигляд – ще не людина, а справжньою людиною її робить серце, дух. Один із персонажів діалога – Лука дивується, хіба це можливо, що людиною є не зовнішня плоть, тобто вигляд, образ, а глибоко заховане серце, її думки? Плоть, пояснює йому Друг, - це тінь, пітьма і тлін, сон справжньої людини. Щоб пізнати в собі істинну людину, потрібне істинне око – віра. Лише таке око здатне розпізнати справжню сутність людини – "істинного чоловіка": "Ты риза, а он тѣло. Ты привидѣніе, а он в тебѣ истина. Ты-то ничто, а он в тебе существо" [3, с.163]. Такий "ітинний чоловік" є Бог, про це Сковорода твердить однозначно: "А видь истинный человѣк и Бог есть тожде. И никогда еще не бывала видимость истиною, а истина видимостью; но всегда во всем тайная есть и невидимая истина, потому что она есть господня. А господь и дух, плоти и костей не имущій, и бог – все то одно" [3, с.172].

Ототожнюючи істинну людину-християнина з Богом, філософ наближує Бога до людського розуміння. Він у його трактуванні не лише Творець і Деміург-Вседержитель, а й втілення всього найгуманнішого, найлюдянішого, що можна помислити про справжню людину, яка має Бога у своєму серці: " … истинным человѣком есть серце в человѣкѣ, глубокое же сердце и одному только богу познаваемое не иное что есть, как мыслей наших неограниченная // бездна, просто сказать душа, то есть истое существо, и сущая иста, и самая ессенціа (как говорят), и зе́рно наше, и сила, в которой единственно состоит родная жизнь и живот наш, а без нее мертвая тѣнь есьмы, то и видно, коль несравненная тщета потерять себя самаго, хотя бы кто завладѣл всеми Коперниковыми мырами" [3, с.173]. Бог – це духовне єство людини, чим більше вона над цим замислюється, це відчуває, тим ближчою стає до пізнання Бога. Найосновніше, – відчуваючи своє єство як людяність, жити й діяти згідно з його постулатами. Цього прагнув навчити Г. Сковорода.

У численних діалогах, де Сковорода закликає людину до самопізнання, знайдемо поради, як знайти свій шлях до Бога, а, значить, і до себе самого. На глибоке переконання мислителя, лише люди, здатні пізнати своє духовне єство, жити за його покликом, можуть створити дійсну Христову Церкву та по-справжньому, віддано їй служити.

Список використаних джерел

1. Нічик В.М. Проблема Бога і світу в творах Г.С.Сковороди / В.М.Нічик // Сковорода Григорій: дослідження, розвідки матеріали.-К.: Наукова думка,1992.- С.69-79.
2. Сирцова О.М. Філософська етимологія Г.С.Сковороди. Ім'я Бога /О.М.Сирцова //Сковорода Григорій: дослідження, розвідки, матеріали. - К.: Наукова думка,1992.-С.90-99.
3. Сковорода Григорій. Повне зібрання творів: У 2-х т. /Г.Сковорода.-К.: Наукова думка,1972.-Т.І-531с.
4. Сковорода Григорій. Повне зібрання творів: У 2-х т. /Г.Сковорода.-К.: Наукова думка,1972.Т.2-574с.
5. Стратій Я.М. Концепція Бога у філософії Г.С.Сковороди та її зв'язок з попереднім розвитком української думки /Я.М.Стратій // Сковорода Григорій: дослідження, розвідки, матеріали.-К.: Наукова думка,1992.-С.79-90.

Стаття надійшла до редакції 9 січня 2012 року

УДК 165.242.1 (092)

Олена Кравченко
(Переяслав-Хмельницький)

СТАНІСЛАВ ОРІХОВСЬКИЙ І ГРИГОРІЙ СКОВОРОДА: ОСОБЛИВОСТІ СВІТОСПРИЙНЯТТЯ

У статті досліджено латиномовну творчість С.Оріховського та етико-антропологічне вчення Г.Сковороди. Розкрито особливості трактування філософами світоглядної проблеми "Людина – Бог – Всесвіт". Визначено обґрунтування С.Оріховським і Г.Сковородою нового розуміння світу та сутності людини, як частки природи з гармонійно поєднаними духовним і тілесним началами.

Ключові слова: *світосприйняття, Всесвіт, людина, Бог, матерія і форма, самопізнання, щастя.*

В статье исследовано латиноязычное творчество С.Ореховского и этико-антропологическое учение Г.Сковороды. Раскрыты особенности трактовки философами мировоззренческой проблемы "Человек – Бог – Вселенная". Определенно обоснование С.Ореховским и Г.Сковородой нового понимания мира и сущности человека, как части природы с гармонично соединенными духовным и телесным началами.

Ключевые слова: *мировосприятие, Вселенная, человек, Бог, материя и форма, самопознание, счастье.*

In the article S.Orihovskiy's Latin creation and H.Skovoroda's ethics- anthropological studies has been investigated. The features of interpretation by philosophers of the world view problem "Man – God – Universe" have been exposed. The argumentation by S.Orihovskiy and H.Skovoroda of the new understanding of the world and human's essence as parts of nature with the harmoniously united spiritual and corporal beginnings has been determined.

Key words: *perception of the world, Universe, human, God, matter and form, self-knowledge, happiness.*

Актуальність теми дослідження. Розбудова української держави зумовила помітну тенденцію суспільства до вивчення власної історії та культури, що сприяє процесу ідентифікації себе як нації, усвідомлення свого місця в колі європейських держав. У цьому плані духовна культура України першої половини XVI ст. є однією з найцікавіших тем, адже саме тоді було закладено підвалини для становлення вітчизняної ранньоновітньої думки в її раціоналістичному і містичному виявах, сформувалися ренесансно-гуманістичні й реформаційні ідеї, які в подальшому функціонували й розвивалися в межах культури українського бароко. Тому співставлення поглядів представників різних філософсько-культурних напрямів, зокрема С.Оріховського і Г.Сковороди, дасть можливість з'ясовувати та простежити суть культурної традиції, виявити спільні та відмінні підходи у світосприйнятті філософів.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Багата теоретична спадщина видатного українсько-польського мислителя XVI ст. Станіслава Оріховського залишається малодослідженою й недостатньо затребуваною в суспільній практиці. Сучасні вітчизняні дослідники звертаються до його філософських позицій або в контексті загальних розвідок над історією української філософської думки (С.Возняк, В.Горський, Я.Ісаєвич, В.Огородник, І.Огородник, М.Русин, Ю.Федів), або в комплексній характеристиці філософії українського ренесансного гуманізму (М.Кашуба, Б.Криса, Д.Наливайко, В.Нічик, І.Паславський, Н.Сумцов, Я.Стратій, Н.Яковенко). Політико-правові погляди мислителя

спеціально вивчали Н.Недзельська, К.Недзельський, О.Дуфенюк, І.Куташев, історіософські концепції – Д.Вирський, антропологічну та етичну проблематику – П.Сас, М.Рогожа, а релігійно-філософський аспект його творчості – Р.Множинська. Найбільш системно філософію С.Оріховського досліджує В.Литвинов, який підготував українські переклади основних творів видатного гуманіста.

Натомість творчість і особистість Григорія Сковороди вивчені вітчизняною та світовою філософською наукою повно і всеохопно. Варто назвати ґрунтовні розвідки В.Горського, Л.Довгої, І.Захари, І.Іваньо, С.Йосипенка, М.Кашуби, В.Литвинова, В.Нічик, М.Поповича, М.Роговича, Я.Стратій, В.Стадниченка, В.Табачковського, В.Шинкарука та інших. Проте сучасність ставить перед нами завдання по-новому осмислити глибинні традиції української духовної культури, визначальні характеристики яких були закладені ще у XVI ст., а сформовані у вченні Г.Сковороди.

Мета статті – цілісний компаративістський аналіз філософських поглядів С.Оріховського і Г.Сковороди на світ, Бога та людину, які ґрунтуються на принципах нового світосприйняття.

Виклад основного матеріалу. В Україні деформація середньовічних принципів світосприйняття почалась в останні десятиліття XV ст., що було зумовлено переорієнтуванням філософської думки від богопізнання до пізнання людини і природи. Цьому прислужилися як певні зовнішні явища, адже Україна разом із Польщею рухалася в руслі загальноєвропейських процесів, так і внутрішня логіка розвитку української філософської думки, що обумовила інтенсивний процес засвоєння і розвитку ренесансної культури в її західноєвропейських версіях. Останнє було спричинене масовим виїздом юнаків за кордон для здобування вищої освіти в європейських університетах, оскільки вищих навчальних закладів в Україні тоді ще не було. Частина вихованців цих університетів – так звані ранні українські гуманісти – започаткувала розвиток культури Відродження в Україні, і, власне, того напряму, який спирався передусім на духовні традиції Заходу, не пориваючи при цьому з національним ґрунтом. Ця елітарна течія характеризувалася витонченою інтелектуалізованістю, переважно наднаціональним і позасповідним характером, вони "не тільки засвоювали передові ренесансні ідеї, а й самі брали безпосередню участь у їх творенні, стаючи таким чином інтегральною частиною загальноєвропейської "республіки вчених" [1, с.51]. Чільним репрезентантом "католицької Русі" є великий українсько-польський публіцист, філософ та історик першої половини XVI ст. Станіслав Оріховський.

Започаткований ранніми гуманістами розвиток філософської думки в Україні на ґрунті взаємодії з культурою Європи в середині XVII ст. завершується становленням професійної філософії в стінах Києво-Могилянської академії, наслідком чого є створення філософських творів, розроблення курсів лекцій, проведення диспутів. При цьому українські інтелектуали звертаються як до філософських ідей, що лежали в основі духовної творчості книжників Княжої доби, українських гуманістів, діячів братств та Острозького культурно-освітнього осередку, так і до здобутків західної філософії − від античної до новітньої. Такий синтез забезпечував неперервність традиції при переході від Середньовіччя до Нового часу та органічно вкладався у менталітет бароко з характерним для останнього героїко-стоїчним пафосом, поєднанням уваги до теології й зацікавленістю до натурфілософської проблематики, гуманістичної концепції людини і просвітницької ідеї розуму, ідеалів софійності та символічного антропоцентризму. Крім того, ця філософія розвинула власні версії усіх течій раціоналістичного та ірраціоналістичного ґатунку, які на той час представляли західноєвропейську філософію. У Києво-Могилянській академії репрезентована нова християнська філософія (барокова схоластика), раннє Просвітництво та етико-антропологічний напрям, який поєднав елементи традиційної української містики і раннього Просвітництва.

Найвидатнішим серед тогочасних мислителів останнього напряму, безперечно, був Григорій Сковорода, у вченні якого антропоцентризм знайшов своє поглиблення,

розширення і повне виявлення. Світогляд мислителя формується під впливом традицій давньоруської, домогилянської доби (перед тим як розпочався інтенсивний синтез духовних надбань Заходу і Сходу Європи), а також філософських концепцій, розроблених професорами Києво-Могилянської академії.

В єдине художньо-філософське ціле твори Г.Сковороди об'єднує структурність світосприйняття автора, обумовлена увагою до проблеми "Бог – Світ – Людина". Тому, Григорій Савич все існуюче поділяє на три специфічні види буття – "світи": "…Всеобщій и мир обительній, гдѣ все рожденное обитает. …Мікрокозм, сирѣчь – мырик, мирок, или человѣк. …Мыр симболичный, сирѣчь Библіа" [4, с.137]. Великий світ – це ввесь світ речей, це Всесвіт. Найпопулярнішими астрономічними творами серед тогочасного елітарного прошарку українського суспільства були ті, що висвітлювали аристотелівсько-птолемеївську систему Всесвіту, яка пояснювала рух небесних тіл самообертанням рухомих сфер, тобто законами природи. Згодом її замінила геліоцентрична система М.Коперника. І якщо професори Академії подавали погляд Коперніка на будову Всесвіту як одну із гіпотез, то Г.Сковорода стверджує її як незаперечний факт, бо "нинѣ его систему, сирѣчь план, или типик, небесных кругов весь мір принял" [9, с.86]. У філософа Всесвіт вічний, він завжди був і буде, не має ні початку, ні кінця, складається із численних "мыр – мыров". Це значною мірою сприяло тому, що Григорій Сковорода відмовився від біблійної інтерпретації історії світу. Бо, якщо Біблія стверджує про створення неба і землі, то "другое ж, десятое, сотое, тысящное, кто создал? Конечно, каждаго міра машина имѣет свое, с пловущими в нем планетами небо" [5, с.18].

Услід за античними мислителями Г.Сковорода вказує, що основу тілесного світу утворюють "равновѣсіе и согласіе огня, воды, воздуха и земли" [8, с.343]. Стихії при цьому відрізняються від виниклих з них родів світобуття тим, що тілесно існують без людей, до людей і разом з людьми. Стихії, таким чином, не народжуються, а просто констатуються як даність, джерела якої криються для людей у пітьмі Космосу. Зате субстанційне існування у світі – це небуття в чомусь із переходом до буття завдяки природним комбінаціям певних стихій.

Над проблемою виникнення та складу світу розмірковував і Станіслав Оріховський. При цьому обидві тези – як про створення світу Богом з "нічого", так і про те, що світ не має ні початку, ні кінця – він подає без доведення. У міркуваннях стосовно зміни певних явищ і речей мислитель близький до притаманної Аристотелю характеристики руху як процесу переходу від початкової до кінцевої мети. Зміни, за С.Оріховським, можуть бути "внутрішніми" (рух зростання, що спричиняє зміну явища) і "зовнішніми" (зміна певних властивостей, внаслідок чого постає нове явище). Не існує нескінченної зміни, бо кожна мусить мати свій початок і кінець. У самому світі початок, на думку філософа, відіграє значну роль у пізнанні явищ, адже за ним легко відгадати подальший розвиток речі чи явища. Але, будь-який початок є незначним, і дуже важко пізнати його провідну ідею. Кінець, який не є останньою фазою розвитку явища, навпаки, означає мету, яка може бути подвійною: мета розвитку окремого явища і мета тривалої заміни одних явищ на інші, – на ті, які вже осягнули свою мету [10, с.30 - 31].

Щодо бачення Бога, то у С.Оріховського воно було досить своєрідним, підвалинами чого послугували головним чином погляди на цю проблему Аристотеля, Цицерона і концепція підпорядкованої розумним засадам вільної Божественної волі Томи Аквінського. Хоча погляд останнього на розуміння Бога як аристотелівську першопричину, як самодостатню і безмежно досконалу сутність Станіслав Оріховський не зовсім поділяє. Не приймає він і концепцію троякого роду пізнання Бога, доведення існування Творця, виходячи з його справ. Вченому цілком вистачає Аристотелевого доведення Бога як першорушія. "Аби були два найвищих небесних винуватці, – пише автор, – то були б або однакової сили, або нерівні. Якщо нерівні, то даремним був би один із них, тому що

сильніший може робити свою справу без слабшого. А якби силою були рівні, то небесна справа згинула б від їхньої незгоди, коли один перешкоджав би іншому" [2, с.354].

Бог є початковою всьому причиною та саморушійною силою і у філософії Г.Сковороди, "называется тайным законом, правленіем, или царством, по всему матеріалу разлитым безконечно и безвременно, сирич нелзя о ней спросить, когда она началась – она всегда была, или поколь она будет – она всегда будет, или до коего мѣста простирается – она всегда вездѣ есть" [8, с.329]. Та хоч світ і тотожний Богові у своєму існуванні в часі й просторі, проте залежить від Бога як першопочатку. Г.Сковорода подає розгортання Бога у вигляді передвічного існування першооснови, породження дійсності з неї і повернення останньої назад до джерел. Філософ не припускає можливості зникнення матеріальних речей, перетворення їх у ніщо, а вірить, що зникнення старого нерозривно пов'язане із зародженням і виникненням нової речі. Таким чином, відкидаючи креаціонізм (створення світу Богом з "нічого"), Сковорода проголосив матерію такою ж вічною, як і невидима натура, хоч і визначав залежність першої від другої.

С.Оріховський теж критично ставився до твердження про створення і можливість знищення матерії, наголошував на її невмирущості та незнищенності, на єдності матерії і форми. Матерія, набираючи форми певного предмета, прагне до зміни, бо має вроджену властивість "позбавлення". Це "позбавлення" форм дозволяє матерії прибирати іншу форму, оскільки вона не має власної сталої, хоча й не може без неї існувати. Змінній матерії С.Оріховський протиставляє "єдине", що є першопричиною, Богом, а також вмістилищем усіх форм, які впорядковують матерію, і водночас є найдосконалішою формою. До того ж "єдине" саме для себе є метою, і задає одночасно мету існування всім речам [10, с.30 - 32].

Подібно до того, як в уявленні про світ у ранніх українських гуманістів утверджується переконаність у сутнісній причетності матеріального світу до Божественного, так в уявленні про людину відбулися зміни від протиставлення у ній духовного й тілесного первнів до утвердження їх гармонійної єдності. Погляди С.Оріховського на проблему співвідношення душі і тіла сформувалися на основі синтезу вчення Святого Письма та елементів відповідних античних і пізньосхоластичних концепцій, що, зрештою, відображало гуманістичну тенденцію у підході до розв'язання цієї проблеми [1, с.89]. Як і Тома Аквінський, український філософ вважав душу результатом Божої діяльності, тому безсмертною, але водночас здатною до мислення, завдяки Найвищому Розумові, який освітлює людину так само, як сонце освітлює землю. Це засвідчує вплив і суто Аристотелевий, без напластувань пізніших інтерпретацій. У питанні смертності душі С.Оріховський посилається на Авероеса, коментатора філософії Аристотеля: "Мисляча душа, завдяки якій живе наше тіло, вмирає разом з нами. А той загальний розум лишається цілим і продовжує світити іншим людям…" [10, с.40]. Отже, природа людини полягала в нерозривній єдності душі і тіла.

Спираючись на такі висновки, призначення людини С.Оріховський вбачав не в намаганні подолати тілесну її частину шляхом аскетизму і віддалення від світу, а в прагненні до насолоди через земні блага, втілення особистого інтересу, а найбільше, – у реалізації в земному житті творчого потенціалу, закладеного Богом. Схильність до якогось виду діяльності, яка за певних умов свого розвитку забезпечує не якесь вимушене заняття, а продуктивну працю за покликанням, людина змушена була осягнути через самопізнання. Така теза засвідчує зв'язок ранньогуманістичної філософії Станіслава Оріховського з концепцією "сродної праці" Григорія Сковороди.

Загалом же, С.Оріховський неоднозначно оцінює відомий вислів "Пізнай себе самого". Йдучи за Аристотелем, він стверджує, що пізнання людиною самої себе – найвища для неї мета і благо. Водночас він не погоджується з давньогрецьким філософом, і вище за самопізнання ставить віру в спасіння. С.Оріховський переконаний, що будь-яке самопізнання повинне здійснюватись заради віднайдення у самому собі творчих потенцій до того чи іншого роду діяльності важливого у земному житті, тобто кінцева мета цих пошуків має бути спрямована назовні – на вияв особистої доблесті й на суспільно-корисну працю. Філософ

переконував, що той, хто не одержав дару у вигляді "шляхетності крові", може набути "шляхетності духу" завдяки наполегливості, доброчесності, самовдосконаленню [1, с.99]. Тому ранні гуманісти проповідували насамперед особисту, а не тільки родову, гідність людини, її здатність завдяки власним зусиллям досягати земного безсмертя, "бо якби, наприклад, моряки перестали гребти, кинули стерно, і з ними трапилася б аварія, – невже ти приписав би ту аварію радше волі Божій, аніж тим нерозумникам?" [1, с.82]. С.Оріховський, спираючись на сформульований ще Томою Аквінським принцип етичного інтелектуалізму, вважав, що людина діє згідно зі своєю волею, яка, вочевидь, регулюється вищим над нею розумом. Розум є інструментом для духовного порятунку, засобом пізнання довколишнього світу і свого Божественного єства. Тому кожен індивід здатен і повинен забезпечити собі "щасливе і добре існування", як мету і сенс життя.

Йдучи за гуманістами доби Відродження, які реабілітували тілесну природу людини, митці барокової філософії наполягали на гармонії душі і тіла, їх нерозривній єдності. У цьому Г.Сковорода відходить від своїх учителів і при нерозривному співіснуванні двох натур підкреслює їхнє неоднакове значення, надає вирішальної ролі душі в житті людини. "Сей день сотворил Господь из противных натур: из лукавыя и добрыя, тлѣнныя и нетлѣнныя, из глада и сытости, из плача и радости в неслитном соедненіи", – пише філософ [5, с.19]. Апелюючи до Євангелія, вчень Отців церкви, реформаторів, він звеличує в людині духовні основи, за якими вона є образом і подобою Бога. Звідси випливає, що тіло має виправдання лише в тому випадкові, коли слугує для досягнення вічного блаженства душі.

Згідно з християнським вченням, філософ поціновує людину як універсальний символ життя, як посередника поміж небом і землею, як персоніфікацію Божественної енергії. Безсмертним ланцюгом, яким людина пов'язана з вічністю, є серце, а від щільності цього зв'язку залежить ступінь істинного в людині. Відкрити для себе цю приховану Божу істину можна лише шляхом самопізнання. Адже "кто может узнать план в земных и небесных пространных матеріалах, прилѣпившихся к вѣчной своей симметріи, если его прежде не мог усмотрѣть в ничтожной плоти своей?" – запитує мислитель [6, с.167]. Саме самопізнання дає людині можливість проникнути у Божий задум щодо себе, усвідомити відведену їй Богом у земному житті роль, підкоритися законові сродностей "той должности, для которой он в мірѣ родился, самым вышним к тому предопредѣлен" [7, с.418]. Пізнання цього задуму Г.Сковорода ототожнює з пізнанням людиною істини і своєї внутрішньої суті, власного духовного єства, з переображенням "зовнішньої" людини у нову – "внутрішню". Взаємодія людської душі з Богом, що відбувається в процесі самозаглиблення і самопізнання, спричинює подув Божого Духу на серце людини, і тоді остання споглядає те, що вона раніше ніколи не бачила, – приховану істину. "…Положить в плотскую пустош злато Божіе и здѣлать духом из плоти" [3, с.267]. Це осяяння Божественним світлом і є миттю віднайдення свого справжнього життєвого шляху й здобуття душевної рівноваги і щастя.

Висновки. На засадах порівняльного аналізу особливостей світосприйняття в латиномовній творчості С.Оріховського та етико-антропологічному вченні Г.Сковороди з'ясовано, що їхні філософські концепції репрезентують дещо відмінні напрями у розвиткові філософської думки України XVI ст. та XVIII ст. Станіслав Оріховський як ранній український гуманіст, не приймав світоглядних уявлень, відповідно до яких основною рушійною силою у світі вважали божественне провидіння, а історичний процес – виявом Бога. У його творах стверджується самостійність і цінність природи, залежність долі людини від природних і космічних сил, а її призначення – в прагненні до насолоди через земні блага, у втіленні особистого інтересу та реалізації в земному житті творчого потенціалу.

Натомість етико-антропологічне, з елементами української традиційної містики та раннього Просвітництва, вчення Г.Сковороди – це, насамперед, звеличення в людині саме духовних засад, завдяки яким вона є образом і подобою Бога. Справжня людина – наднндивідуальна, надприродна, її структура аналогічна духовній основі великого світу, тим-то людське самопізнання і дає змогу пізнавати внутрішні закони буття зовнішньої природи.

Крім того, переображення зовнішньої людини у внутрішню тотожне пізнанню невидимої натури, дає людині вкладені у неї Богом знання про своє справжнє покликання, проникнення у закон сродностей й досягнення щастя. Твердження щодо можливості людини здобути щастя власними силами незалежно від Божої ласки, багатства та місця в суспільстві, незважаючи на суттєві відмінності в світосприйнятті мислителів, засвідчує спадкоємний зв'язок філософії Григорія Сковороди з попереднім розвитком української думки, зокрема з філософськими пошуками ранніх українських гуманістів.

Список використаних джерел

1. Литвинов В. Ренесансний гуманізм в Україні. Ідеї гуманізму епохи Відродження в українській філософії XV – початку XVIIст. / Володимир Литвинов. – К. : Вид. Соломії Павличко "Основи", 2000. – 472 с.
2. Оріховський Станіслав. Квінкункс, тобто взірець устрою польської держави / Станіслав Оріховський // Українські гуманісти епохи Відродження : антологія : у 2 ч. / Станіслав Оріховський ; [відп. ред. В.М.Нічик ; передм. В.Д.Литвинова]. – К. : Наукова думка ; Основи, 1995. – Ч. 1. – С. 294 – 405.
3. Сковорода Г. Бесѣда, нареченная двое, о том, что блаженным быть легко / Григорій Сковорода // Повне зібрання творів : у 2 т. / Григорій Сковорода ; [ред. кол. В.І.Шинкарук (голова) та ін.]. – К. : Наукова думка, 1973. – Т.1. – С.263 – 281.
4. Сковорода Г. Діалог. Имя ему – Потоп зміин / Григорій Сковорода // Повне зібрання творів : у 2 т. / Григорій Сковорода ; [ред. кол. В.І.Шинкарук (голова) та ін.]. – К. : Наукова думка, 1973. – Т.2. – С.135 – 171.
5. Сковорода Г. Книжечка, называемая Silenus Alcibiadis, сирѣчь Икона Алківіадская (Израилскій змій) / Григорій Сковорода // Повне зібрання творів : у 2 т. / Григорій Сковорода ; [ред. кол. В.І.Шинкарук (голова) та ін.]. – К. : Наукова думка, 1973. – Т.2. – С.6 – 31.
6. Сковорода Г. Наркісс. Разглагол о том: узнай себе / Григорій Сковорода // Повне зібрання творів : у 2 т. / Григорій Сковорода ; [ред. кол. В.І.Шинкарук (голова) та ін.]. – К. : Наукова думка, 1973. – Т.1. – С.154 – 200.
7. Сковорода Г. Разговор, называемый алфавит, или букварь мира/ Григорій Сковорода // Повне зібрання творів : у 2 т. / Григорій Сковорода ; [ред. кол. В.І.Шинкарук (голова) та ін.]. – К. : Наукова думка, 1973. – Т.1. – С.411 – 464.
8. Сковорода Г. Разговор пяти путников о истинном щастіи в жизни [Разговор дружескій о душевном мирѣ] / Григорій Сковорода // Повне зібрання творів : у 2 т. / Григорій Сковорода ; [ред. кол. В.І.Шинкарук (голова) та ін.]. – К. : Наукова думка, 1973. – Т.1. – С.324 – 356.
9. Сковорода Г. Сад божественных пѣсней / Григорій Сковорода // Повне зібрання творів : у 2 т. / Григорій Сковорода ; [ред. кол. В.І.Шинкарук (голова) та ін.]. – К. : Наукова думка, 1973. – Т.1. – С.60 – 90.
10. Lichtensztul Y. Poglady filozoficzno-prawne Stanislawa Orzechowskiego / Y. Lichtensztul. – Warszawa, 1939. – 234 s.

Стаття надійшла до редакції 4 грудня 2012 року

УДК 17.0221:929 Оріховський

Володимир Литвинов,
Руслана Множинська,
(Київ)

ДО ПИТАННЯ ПРО ЕСТЕТИЧНІ ПОГЛЯДИ СТАНІСЛАВА ОРІХОВСЬКОГО (1513– 1566)

Станіслав Оріховський (1513– 1566) – видатний українсько-польський мислитель пан-європейського рівня. Був чільним представником ренесансного гуманізму в Україні. У своїх творах розглядав і накреслював шляхи розв'язання різних проблем, зокрема й етичних та естентичних. У статті мовиться про такі категорії естетики, як: героїчне, краса, прекрасне.

Ключові слова: *ренесансний гуманізм, естетика, героїчне, краса, прекрасне, симетрія, гармонія, пропорція, категорія.*

Станислав Ориховский (1513– 1566) – выдающийся украинско-польский мыслитель пан-европейского уровня. Был главным представителем ренессансного гуманизма в Украине. В своих произведениях рассматривал и начерчивал пути решения различных проблем, в частности, этических, и эстетических. В статье речь идет о таких категориях эстетики, как: героическое, красота, прекрасное.

Ключевые слова: *ренессансный гуманизм, эстетика, героическое, красота, прекрасное, симметрия, гармония, пропорция, категория.*

Stanislav Orikhovskiy (1513– 1566) is a prominent Ukrainian-Polish thinker of pan-European level. He was the main representative of Renaissance humanism in Ukraine.In his works he examined and drew the ways of solution of different problems, in particular, ethical and aesthetic. The article tells us about such categories of aesthetics, as: heroic, beauty, excellence.

Key words: *renaissance humanism, aesthetics, heroic, beauty, excellence, symmetry, harmony, proportion, category.*

Так сталося, що й сьогодні у більшості людей слово "естетика" викликає уявлення про щось красиве, світле, приємне. Звичайно, – як писав відомий російський філософ А.Ф.Лосєв, – мовиться й про це, але не тільки. Вже античні мислителі у своїх філософських концепціях намагалися розкрити суть і природу естетичного, зокрема прекрасного, і висловили з цього приводу низку цікавих і глибоких думок. Особлива ж заслуга в цьому питанні належить Аристотелю, "Поетику" якого можна вважати трактатом з естетики. Середньовічна естетика сформувалася в нових історичних умовах, коли на зміну рабовласницькому суспільству прийшов феодалізм, а панівною формою свідомості і духовного впливу, зокрема в Європі, стала християнська релігія. Цілком інше уявлення про естетичне сформувалося в добу Відродження, естетична свідомість якої загалом має перехідний характер і містить у собі тенденції як античної і середньовічної, так і наступного етапу естетичної думки. Значний вплив на формування свідомості у цей час справив панівний антропоцентристський світогляд , завдяки якому мистецтво стало провідною формою суспільної свідомості. Віднині, як і в Античності, основна увага приділяється людині та її земному буттю, художній формі, котра являла собою оптичну цілісність і упорядкованість, що відповідають дійсності; пропорції людського тіла проголошуються каноном художнього зображення. Лео-Батіста Альберті, Леонардо да Вінчі, Альбрехт Дюрер та інші художники, а також теоретики мистецтва спрямовували розвиток естетики на мистецтвознавчий шлях. Краса і її споглядання є у них своєрідним духовним набутком, який ні до чого конкретно не адресується, і водночас є безцінним надбанням індивіда.

Якщо говорити про українських ренесансних мислителів, то у їхніх творах теоретичні міркування з приводу естетичних проблем можна знайти не часто. Що ж до Станіслава Оріховського, то він зацікавленість до естетики виявляв виразно, але сповнював його, цілком конкретним змістом. Спектр естетичних категорій Оріховського вичерпується переважно такими:, краса, прекрасне – потворне; піднесене – низьке; гармонія – хаос. І почасти: комічне – трагічне; іронія, мімезис. У цій статті зупинемося лише на трьох: героїчне, краса, прекрасне.

Героїчне. У Середні віки людина цінувалася й прославлялась передусім за аристократичне походження, давність роду, титули. Так формувалась соціальна нерівність людей. Шляхетність уважалась невіддільною ознакою високого походження: лише аристократ визнавався здатним до справжньої величі душі, героїчних учинків. Натомість гуманісти ставили значимість людини в залежність від її особистих якостей, особистої доброчесності, таланту та вміння їх реалізувати. Представник аристократичного роду, на думку гуманістів, повинен заслужити шану своїми благородними справами, героїчними вчинками чи гідною пам'яті нащадків громадською або благодійною діяльністю тощо. Шляхетність за інтелектом, а не за походженням, поцінування людини за її особисті заслуги, а не за аристократичні титули – лягали в основу міркувань про людину. В Україні ці гуманістичні принципи обстоював чи не найпослідовніше Станіслав Оріховський, який писав, що доброчесність і доблесть не успадковуються від батьків, як ім'я і маєток, а набуваються. Він критикував тих, які, пишаючись своїм походженням, не знали, по суті, що таке шляхетність, а в зверненні до короля радив йому оточувати себе дорадниками не за титулом, а за їхніми здібностями та практичними справами. Станіслав Оріховський стояв також на позиції рівності всіх станів суспільства перед Богом та законом, і вважав, що жоден із них не має розумових переваг перед іншими. А тому, робив висновок, що не заслуговують на вищий щабель у суспільній ієрархії ті, "які перебувають там лише завдяки своєму походженню" [1, с.178].

Творчості Оріховського була притаманна велика жанрова розмаїтість. Зразки для наслідування він знаходить переважно в античній історичній літературі і сучасній. Видатні постаті історії були для нього так само "рушіями історії", а тому їхні дії й вчинки вважав вартими наслідування, і всіляко їх пропагував та вславлював. Найбільш гідним для наслідування вважав античних героїв гомерівських поем; македонських царів – Філіпа та Александра Великого; перських монархів – Кіра, Ксеркса; римських військових і політичних діячів; давньогрецьких полководців і державних діячів – Павсанія, Перікла, Темістокла та ін. З мітологічних героїв найпопулярнішим був Геракл (Геркулес).

Характерною особливістю поглядів Оріховського була його переконаність у можливості впливу на перебіг історичних подій не лише християнського Бога, а й інших надприродних сил. Їхнім втіленням виступають передусім античні олімпійські боги; а також античні герої та мітологічні персонажі тощо. Особливо пошановував наш мисли-тель Долю (Фортуну), яка коронує своїх обранців, береже, сприяє їм; вона може бути щедрою, щасною для того, хто дбає про свою честь і славу. З ласки Долі таланить у бою; від неї "хоч-не-хоч, нікуди діватись", їй підвладні королі та князі; у Долю вірять, хоч вона й поводиться часом неґречно навіть із великими князями; буває злою, зрадливою; може відцуратись. Водночас вона не всесильна, поступається людській доблесті й розважливості й не підноситься надто високо, якщо самі люди їй не сприяють [3, с.93, 102, 103, 105, 112 тощо)

Героїзація особистості, підкреслення індивідуальних позитивних якостей (хоробрості, благородства тощо) була характерною для культури доби Відродження, а її філософським підґрунтям був ренесансний неоплатонізм. Подібна героїзація особистості з акцентом на її суцільно значуще діяння була властива й українським авторам XV – поч. XVII ст. Життя в Україні того часу було динамічним, драматичним і вельми суперечливим. Історичні обставини потребували характерів суворих, вольових, владних, здатних до рішучих дій. Особистостей з такими рисами уславлювали, зокрема, й С. Оріховський. Предметом

історичних оповідей ставали в нього діяння видатних постатей, вінценосних "героїв" історичної драми, їхні подвиги й учинки вважалися взірцем і прикладом для наслідування.

Оріховський писав як про доблесть польської та української шляхти, так і про військову звитягу українських козаків, яку вони засвідчили у боротьбі проти турецько-татарської агресії. Змальовуючи одну з таких битв, котра мала місце під Сокалем, він героїзував поведінку в бою Фрідріха Гербурта, а також "мужніх козаків, котрі з ним були об'єдналися" й безстрашно стримували натиск татарського війська. Згадує він також князя Дмитра Вишневецького, Претвича та ін. Не відречення від мирських справ і перехід до аскетичного подвижництва, а в шляхетних героїчних діяннях, у служінні благу сус-пільства як вищої мети вбачає наш мислитель сенс життя.

Краса – естетична категорія, що означає досконалість, гармонійне сполучення аспектів об'єкта, при якому останній викликає в спостерігача естетичну насолоду. Краса є найважливішою категорією культури. У своєму естетичному сприйнятті поняття краси близьке до поняття прекрасного, з тією різницею, що останнє є вищим ступенем краси. Водночас, краса є більше загальним і багатогранним поняттям, багато в чому еклектичним. Протилежністю краси є потворне. В добу Відродження замість популярної в Середньовіччі дефініції memento mori (зміст якої складав аргумент нехтування земним життям і підготовленість до потойбічного), з'являється нове гасло гуманістів – memento vivere (пам'ятай, що треба жити) – мається на увазі: тут, на землі. Людське стає об'єктом вивчення, реабілітуються її земні уподобання, радощі, почуття. В літературі й мистецтві оспівується краса світу природи і людини в ній. Митці визначають закони краси, які, за Альбрехтом Дюрером, неможливо обчислити математично і котрі тому не абсолютні, а ґрунтуються на "людському судженні", знаходять своє вище виправдання там, де вони можуть опиратися не тільки на математично-логічне мотивування, але також і на досвідну необхідність, коли вони грунтуються не на фантазії однієї людини, а на природою даній реальності. Мистецтво – це виведене з величезного досвіду "пізнання розуму природи" (ratio naturae). "Тому що, воістину, мистецтво таїться в природі; хто може його звідти добути, той його має". Мистецтво, за Дюрером, має дві рівноправні засади: реальність і розум.. Ренесансний антропоцентризм спирається тепер на такі незаперечні істини: 1) людина досконала, ні в чому не поступається розвінчаному Богові, будучи "красою Всесвіту, вінцем усього живого" [2, с.177-178].

Що ж стосується Оріховського, то категорія краси виступає в його творах дуже часто і в широкому діапазоні. Красивим у нього може бути ораторське мистецтво (красномовство, стиль мовлення, місцевість, ідеї, форми). Красивими і досконалими є й самі твори мислителя. Зокрема, італійський гуманіст Павло Рамузій у передмові "До читача" писав до Оріховського: "Прочитав щойно прислану мені з далекої Польщі промову, яку ти виголосив на похоронах польського короля Сигізмунда. Вона, на мою думку, містить у собі і приховує набагато більше, ніж здається на перший погляд. Як багато розглядається в ній питань, подається чудових ідей! Сповнена привабливості краса вихваляння, вдале розміщення окремих її частин,– все це схиляє мене до думки, що промова гідна, аби її читали навіть найвченіші. І я охоче подбаю, щоб її видали для вжитку вчених. Хочемо, щоб прихильний читач не поспішав з висновком, доки не дочитає промову до кінця: не хочеться, аби те, що подаємо для вдумливого прочитання, було занедбане ще до повного його зрозуміння. Коли ж дочитаєш, знаю напевно, будеш вдячний і дивуватимешся здібностям і талантові того русина". [3, с.*592*]. Італієць не шкодував Оріховському слів подиву і прихильності як найпершому письменникові Польщі, у творах якого вбачав скарбницю краси. Про непересічний і багатогранний талант нашого письменника говорили й польські сучасники. Так, відомий польський діяч Фрич Моджевський, писав, що Оріховський "прикрасив Польщу науками і численними свідченнями свого таланту". Досконалість і красу форми творів вітчизняного мислителя відзначали й пізніші польські дослідники. Так, у промовах Оріховського вбачав "скарбницю краси" Т. Сінко, звертаючи увагу на "влучність

аргументації та красу форми "Турчик", хоч і додавав при цьому, що автор завдячує цим Демостену і Ціцеронові" [10, с.5]. Нарешті й Криштоф Келер, ніби узагальнюючи всі позитиви у творчості Оріховського, відзначає, що й сам Оріховський став "окрасою своєї Русі, яка була для нього синонімом простоти й суворості, а також синонімом здорової моральності й чистоти віри" [6, с. 387, 443].

Цілком у ренесансному дусі С. Оріховський складає справжній гімн жіночій красі, особливо у творі "Про целібат": "Нас хвилюють зваби жіночого тіла, коли ми його не тільки бачимо, не тільки чуємо про нього, але й навіть тоді, коли про нього думаємо" . Всі апологетичні, захвальні вислови Оріховського про жінок годі перелічити. Але наведемо ще бодай один, який, на нашу думку, є ніби квінтесенцією в його панегіриках жінці-дружині, матері, коханій: "Найбільшою благодаттю, заявляємо, необхідно визнати дружину, що є образом свого чоловіка, з нею не можна нічого порівняти. Жінка все перемагає і все перевищує. Стародавні дивувалися її красі і порівнювали її не з якоюсь тлінню, маловартісною річчю, а з самим сонцем, сяйво якого осявало все. Тому жінка, що є світлом та прикрасою дому чоловіка, слушно вважається ніби якимось сонцем в людському житті " [1, с.108-109].

"Саме тому навіть наймудріші й вельми суворі філософи вважають залізними й дивними юнаків-ефебів через те, що їх не зворушує при зустрічі з жінками їхня краса, не тривожить їхніх сердець зустрічна дівчина. Найвищий суд всієї Греції звинувачував відому розпусницю Фріну у кримінальній справі. Коли її не змогли захистити своїми промовами адвокати, вона розірвала на собі одяг й оголила перса. В такий спосіб вона сама себе захистила: вражені чаром і красою її тіла, судді звільнили дівчину. Ось як багато важить природа, ось що може зробити краса жінки навіть у суді. Перед її принадами не встояли ні красномовність адвокатів, ні доброчесність суддів" [3, с.214].

Виокремлюючи естетичні категорії красу і вроду, як притаманні виключно жінкам, Оріховський, одночасно зазначає: "Наскільки жінка слабша від чоловіка, настільки й сильнішою є володаркою завдяки своїм принадам, що мають особливу силу, яка полонить душі чоловіків. Жінки нас так заплутують, що ми, якби навіть хотіли, то не маємо сили звільнитись від них". Знову ж таки Оріховський зазначає, що краса (врода, чарівність) є могутньою зброєю жінок, перед якою не міг устояти жоден лицар. Тому постає питання: хто кого неволить? Над цим питанням задумувався ще Еразм Роттердамський, який писав: "Взяти хоча б зовнішню красу, її жінкѝ справедливо цінують понад усе на світі і з допомогою неї тиранять навіть тиранів" [4, с.28].

Що стосується краси мовлення, тобто красномовства, то антична філософія і вся антична література, можна сказати, була пронизана елементами витійства, яке Платон у своїй естетиці ставив майже на перше місце. При цьому виокремлював два моменти: політична промова прагне передусім переконати слухача, а урочиста промова – сподобатися слухачеві. Відтак, в першому випадку найважливішою була сила мовлення, а в другому – найважливішою вважав красу – красу форми. Красномовність, як уміння розмовляти красиво, натхненно, переконливо дуже цінувалося в Європі і пізніше, в добу Відродження. В Україні високо цінував мистецтво красномовства Оріховський, який і сам мав неабиякий ораторський хист, "без якого, – вважав, – не тільки громадянський мир, але й зовнішня війна жодним чином не може обійтися". Красномовність, на думку Оріховського, є розмовною мудрістю, а її вплив потужніший за силу меча. При цьому він наводить цікавий епізод із античних часів: "Коли Філіп, батько Александра, подолав при Херонеї атійців, то з великою радістю плескав у долоні, бігаючи серед війська і кричав: "Демостене, Демостене, я тебе переміг!" А той, Демостен, у битві й не брав участі. Але тому, що за порадою і намовою Демостена атійці розпочали боротьбу проти Філіпа, то цей вважав, що переміг не Аттику, але самого Демостена, мови якого цар боявся більше, ніж війська атійців" [5, с.424]. На думку польського вченого Т. Сінка, Демостенові завдячує Оріховський умінням аргументувати, а Ціцеронові – впливом сказаного слова [10, с.5].

Безпосередньо ж навчався красномовства Оріховський в Італії, зокрема, в Болоньї, –

про що сам і розповідає [8, с.592]; Наслідком стало те, що сам Оріховський невдовзі став взірцем для наслідування на батьківщині і предметом гордості за кордоном, де так само був знаним і популярним. Ось, наприклад, що писав відомий польський історик Мартин Кромер у вже згадуваному листі до Оріховського з цього приводу: "Я не зустрічав там вченого, який би не читав їх і не підносив би до небес твоєї дотепності, красномовства та вченості. І я був гордий твоєю славою, оскільки вбачаю в тобі свого співвітчизника й друга, і тому промінці твоєї слави падають і на мене" [7, с.96]. Мова, на думку українського мислителя,– великий дар: вона державу створила, права людям дала, міста збудувала, всім чеснотам людей навчила і дорогу їм до діяльності і до духовного спасіння нарешті показала" [5, с.424]. Відомі заклики Станіслава Оріховського до короля про вдосконалення старих і заснування нових "шкіл красномовства", з яких би виходили потрібні для держави оратори.

Прекрасне є категорією естетики, яка виражає ту грань естетичного освоєння світу, що відповідає ідеалові людини і супроводжується почуттям естетичної насолоди. Мірою прекрасного є симетрія, гармонія, пропорція, ансамбль його природних властивостей. Прекрасному з-поміж інших естетичних категорій надається особлива увага. Воно очолює список естетичних цінностей і є показником духовності і гуманності, досконалості і свободи, та основним поняттям естетики як науки. Прекрасним для людини в природі, в суспільстві і в самій собі, є все те, в чому вона знаходить досконале і життєутверджувальне, бажане і гармонійне, безкорисливе і облагороджувальне. Тому прекрасне є таким важливим і необхідним для людини, як благо, добро і щастя, воля і творчість. Як і без щастя, так і без прекрасного доля людини позбавляється сенсу, а життя – перспективи. Прагнучи до прекрасного, людина має важливі ціннісні орієнтири і проявляє активність, долає перешкоди і бореться за їх реалізацію. На відміну від античного уявлення про природу як про вічну і прекрасну даність, а також від середньовічного її розуміння як результату творення надприродної особистості, людина Відродження вперше відчула природу як естетично значиму конкретність, як предмет незацікавленого самодостатнього споглядання і задоволення. Природа була для ренесансної людини духовно насиченою, прекрасною дійсністю, якою вона прагнула художньо оволодіти.

Що стосується Оріховського, то він оперує категорією "прекрасне" найчастіше в трьох випадках: коли говорить про жінок, про форму правління в Польщі і про мистецтво. Жінка в нього є найніжнішою, найчарівнішою, найприємнішою з того всього, що створила природа, і дала чоловікові її немов якийсь прекрасний засіб для розради, до якої треба прямувати. Відтак одруження є найкращою формою взаємин між чоловіками та жінками. Тому целібат суперечить "найкращим поводирям у житті – природі і здоровому глузду" [3, с.17]. У жінок, - клянуся Богом, - більше приємності, ніж у чоловіків розсудливості, більше чарів, ніж у нас, більше порядку, до якого ми прямуємо". При цьому він закликає у свідки біблійних дружин Самсона, Давида чи Соломона, але також і приклад розпусниці Фріни [6, с.150].

Станіслав Оріховський добре засвоїв політичні теорії античних філософів, передусім Платона й Аристотеля, в творах яких мовиться про "найкращий" державний устрій, але мислив цілком оригінально. Найкращою, на його думку, формою правління є станова монархія, за якої король обирається, але не всім народом, а лише шляхтою, тобто мислитель віддає перевагу становій монархії, в якій влада короля обмежується законами. Королівство, на думку письменника-мислителя, є найкращим державним ладом насамперед із причин виборності короля й підпорядкованості всього в державі законам. Хід його думок вів до визнання монарха за шляхетського короля. Він відкидав тезу про спадковість трону. Виборний правитель, за його вченням, ставав виконавцем волі шляхти : що "ж може бути прекраснішого від того, що той, якого влада у вас найвища і який не народився королем, але ви його королем зробили, послуговувався б тим мечем, який ви йому вручили, всього лише згідно з вашою волею?" Що ж стосується законів, то вони бувають найкращими , на думку мислителя тоді, коли в їх творенні беруть участь усі громадяни [3, с.88].

Щодо мистецьких уподобань Станіслава Оріховського, то тут свідчень не багато, але

вони є. І то досить суттєві. Зокрема, як уже зазначалося, він зустрічався у Віттенберзі з видатними німецькими художниками Альбрехтом Дюрером і Лукасом Кранахом Старшим. Згодом навіть інтерпретував художнє кредо Дюрера, ба, навіть хвалить німців за те, що вони "виняткову мужність поєднали з видатною мудрістю і шанують усі мистецтва, усі прекрасні науки, які належать до людських чеснот" [11, с.33–34]. Оріховський не був художником, але мав чудовий ораторський хист і стиль письма про що є багато свідчень, зокрема, й поцінування його таланту італійськими інтелектуалами, зокрема, Павлом Рамузієм, який писав до нашого мислителя: "Не допущу, аби твоя видатна і прекрасна поема ходила по Польщі як твір якогось невідомого автора, тим часом як справжній автор відомий і високоповажний. Я вже подбаю про це". І ще: "Здаєшся мені з-поміж свого великого народу найбільш гідним того, щоб саме через тебе люди пізнавали прекрасне. Багатьом твоя промова надзвичайно сподобалася; головне, що вона сповнена думок, які могли з'явитися тільки в голові добре вихованої людини" [3, с.587, 590].

Список використаних джерел

1. Литвинов В.Д. Ренесансний гуманізм в Україні. Ідеї гуманізму епохи Відродження в українській філософії XV – початку XVII століття . – К.: Основи, 2000. – 472 с.
2. Лосев А.Ф. Эстетика Возрождения. - М.: Мысль, 1978. – 624 с.
3. Оріховський Станіслав. Твори. Упорядк., перекл. з лат. та старополь., вступна стаття, примітки Володимира Литвинова. – К.:Дніпро, 2004. – 672 с.
4. Роттердамський Еразм. Похвала глупоті, або Похвальне слово Дурості, виголошене Еразмом Ротердамським. Домашні бесіди. – К.: Основи,1993. – 320 с.
5. Antologia poezji polsko-łacińskiej 1470 – 1543. – Warszawa: PIW, 1956. – 342 s.
6. Koehler Krzysztof. Stanisław Orzechowski i dylematy humanizmu renesansowego. – Kraków, 2004. – 564 s.
7. Kubala L. Stanisław Orzechowski i wpływ jego na rozwój i upadek Reformacji w Polsce. – Lwów; Warszawa, 1908. – 106 s.
8. Orichoviana. Opera inedita et epistulae Stanislai Orzechowski 1543 – 1566. – Cracoviae, 1891. – Vol. I. – 564 s.
9. Orzechowski St. Wybór pism. – Warszawa etc., 1972. – 324 s.
10. Sinko T. Erudycja klasyczna Orzechowskiego. – Kraków, 1939. – 118 s.
11. Stanislai Orichovii Opera: De bello adversus Turcas suscipiendo, ad Equites Polonos, Turcica prima. – Basiliae, s.a. [87].

Стаття надійшла до редакції 23 жовтня 2012 року

УДК 929 Сковорода

Олександр Найдьонов
(Херсон)

КОСМІЧНЕ СВІТОРОЗУМІННЯ ГРИГОРІЯ СКОВОРОДИ

У статті аналізується розвиток Г. Сковородою вчення про космічний світогляд та його актуальність у сьогоденні.

Ключові слова: *Біблійний космізм, Земля – духовний центр Всесвіту, геоцентрична система Птоломея, система М. Коперника, людина як мікрокосм, наука, мораль.*

В статье анализируется развитие Г. Сковородой учения о космическом мировоззрении и его актуальности в современности.

Ключевые слова: *Библийный космизм, Земля – духовный центр космического пространства, геоцентрическая система Птолемея, система М. Коперника, человек как микрокосм, наука, мораль.*

The article analyses the development of H.Skovoroda doctrine of cosmic worldview and its actuality in the present.

Key words: *the Bible cosmism, the Earth is the spiritual universe center, the Ptolematic geocentric system, Copernican system, man as a microcosm, science, morality.*

Сьогодні, однією із найбільш нагальних, постає проблема походження людини як космічної істоти, її "вписаність" у всесвіт, взаємозв'язки і взаємовпливи людини і космосу. Ця тема для українських мислителів не є новою. Вона хвилювала їх розум в минулі часи. Одним із найвидатніших вчених, який замислювався над питанням людини як космічного феномену є український філософ Григорій Савич Сковорода.

Тема космічного світорозуміння Григорієм Сковородою – мало розробленою в українській і світовій філософській літературі. Такі наукові розвідки хоч і поодинокі, але досить ґрунтовні, появилися в нашій науці в останні десятиріччя. Так, Ю. Канигін, В. Кушерець розглядають філософію Г.Сковороди, його бачення макрокосму і мікрокосму в контексті драматичних подій минулого століття та накреслення нових програм спасіння людства [11]. Інші дослідники його творчості у вказаному аспекті, такі як А. Богосвятська, О. Гужва, В. Шевчук досить побіжно зачіпають особливості космічного світогляду мислителя [5;13].

Метою статті є дослідження бачень Григорієм Сковородою космосу і взаємозв'язків його з людиною, які він сприймає крізь призму Святого Письма. Перед смертю Г.Сковорода уклав реєстр своїх творів, в якому немає ні божественних пісень, ні байок. Там є тільки ті твори, які він вважав найважливішими, котрі присвячені тлумаченню Святого Письма, біблійній герменевтиці. Це – твори, в яких не все можна однозначно пояснити. В них відчутна глибока індивідуальність філософа, яку складно інтерпретувати через зміну соціокультурного контексту.

Григорій Сковорода, як студент Києво-Могилянської академії, свої перші уявлення про людину, Всесвіт і Бога, напевне отримав саме в ній. Про це опосередковано свідчить творчість і життєвий шлях іншого видатного його краянина Паїсія Величковського. Будучи однолітками, в один час навчаючись в академії, обидва прожили своє життя відповідно до рекомендацій Вищого Розуму, що викладених у Біблії. Паїсій Величковський присвятив себе чернечому життю, а Григорій Сковорода, за вимушених життєвих обставин, став мандрівним філософом [13; с.248]. Обидва жили явно не за земними, а переважно за космічними мірками, намагаючись раціонально осягнути (особливо Сковорода) їхню суть. Космічний світогляд був притаманний обом мислителям – Григорію Сковороді і Паїсію Величковському. Та в цій

статті основною метою є розгляд космічного світорозуміння саме Г.Сковородою, оскільки він залишив досить значний і дещо обширніший, ніж у Паїсія Величковського, теоретичний спадок.

У давні часи космічне світорозуміння було панівним. Про це свідчать основні релігійно-філософські доктрини останніх трьох тисяч років. Зупинимось коротко на них.

Індійські Веди розглядають космос, як багатомірний простір. Наш простір, який сприймаємо тривимірним, насправді є тривимірною проекцією більш багатовимірної реальності. Для того, щоб цю, більш багатовимірну, реальність сприймати, необхідно мати певний рівень свідомості. Ми споглядаємо якісь зовнішні аспекти фізичного космосу, але у нього є інший, більш високий вимір, точно так само, як і в людини. Фізичне тіло наше – це теж свого роду видима конструкція, через яку працює невидима тонка свідомість. Ми повинні розуміти мову– символи, коди, знаки – якою до нас промовляє космос, перевівши їх в багатовимірну реальність сенсу. Космос, і взагалі життя, необхідно вміти читати і ключ до прочитання всіх тих подій, які відбуваються в нашому житті та в космосі, дає творець усього живого через Веди.

В даосизмі, що виник в Китаї у VI ст. до Р.Х., світ взагалі і людина зокрема характеризуються трьома видами життєвої енергії: шен (дух), ци (дихання) і цзін (життєва субстанція). Під час медитації людина прагне до злиття мікрокосму (її) з макрокосмом (всесвіт). Людина прагне ототожнити себе (своє "Я" – Его) зі всім всесвітом. Містичний союз зі всім сущим не піддається раціональному поясненню; збагнення здійснюється безпосередньо через досвід. Фундаментальне положення даосизму – розповіджене Дао, не є достеменним Дао. Те, що пізнається під час медитації, не піддається словесному вираженню. Даосизм не схильний вдаватися до мудрувань і акцентує увагу на практичному здійсненні цієї концепції. Людина повинна переконатися на власному досвіді в суті питання, тобто усвідомити дійсну реальність і відчути себе частиною потоку Дао. Дао – одвічний вселенський принцип. Китайський філософ Лао Цзи стверджує: "Можна зрозуміти світ, не виходячи з дому" [10, с.52]. Він мав на увазі те, що процеси, які відбуваються всередині нас, та процеси, які відбуваються всередині космосу, певним чином пов’язані.

Античну філософію VI-I століть до Р.Х. взагалі прийнято називати космоцентричною, бо її центральним елементом стало вчення про Космос. Космос охоплює Землю, людину, небесні світила. Він замкнутий, має сферичну форму й у ньому відбувається постійний колообіг – все виникає, тече й змінюється. Із чого виникає, до чого повертається – ніхто не знає. Космос-Всесвіт – єдине ціле. Це метафізичне (а не астрономічне) поняття вживалося на позначення встановленого Богом всесвітнього Ладу, Порядку на противагу Хаосу – всесвітньому Безладу.

Філософська думка середніх віків корениться в релігіях монотеїзму (однобожжя) – юдаїзмі, християнстві, ісламі. З ними пов’язаний розвиток європейської та арабської філософій середніх віків. Середньовічне мислення за своєю суттю теоцентричне: первинною фундаментальною реальністю, яка об’єднує у собі все суще, є вже не Космос, а Бог. Основним принципом розуміння світу (Космосу) є його бачення за образом і подобою Духу.

Істинним буттям володіє тільки Бог: він – вічний, незмінний, ні від кого не залежить і є джерелом всього існуючого. Ключем до пізнання істинного буття є віра. Віра не може бути готовим знанням, яке можна передати іншому, як певну інформацію, вона потребує власних духовних зусиль.

У добу Середньовіччя активно опрацьовувалася ідея духовності, яка пов’язана не тільки з Богом. Вперше в історії людства християнські та мусульманські мислителі відкривають людину як особистість, насамперед духовну, а не природну і тілесну істоту. Світ інтерпретується як космічно двоїсте буття: світ небесний, божественний і світ земний, людський, "гріховний".

В епоху класичного природознавства традиція космічного світорозуміння була порушена матеріалістами і атеїстами. Згадаємо П'єра-Симона Лапласа, який для пояснення

світобудови "не мав потреби в Богові". Широко відома його відповідь Наполеонові на питання, чому в "Небесній механіці" не згадується Бог: "Я не потребував цієї гіпотези". Існує думка, що атеїзм є формою релігії, тільки вірять вони у Великий вибух, космогонію Іммануїла Канта – П'єра-Симона Лапласа та теорію Чарльза Дарвіна. Все це перебуває за межами особистого досвіду, тобто засвоюється з навколишньої культури.

У російській філософії до жовтневого перевороту1917 р. космізм був традиційним явищем. Це світорозуміння затверджували в літературно-художній сфері Н.К. Реріх, А.В. Сухово-Кобилін, А.Є. Кулаковський, А.П. Платонов, А. Н. Скрябін, в природничо-науковій сфері такі видатні мислителі, як К. Е. Ціолковський, А. Л. Чижевський, Н. А. Умов, Л. Н. Гумільов, А. К. Манеєв, в релігійно-філософській В. С. Соловйов, Н. Ф. Федоров, М. Бердяєв, П.О. Флоренський, А.Ф. Лосєв, М. Лосський, який писав: "Уся трагедія Росії XX століття саме й полягає в тому, що ми відкинули найважливішу систему знання. Це система одкровення, що розкриває космічну природу життя і знання" [9, с.231].

Дореволюційна українська (В. І. Вернадський, М. Р. Холодний) і російська релігійно-філософська думка заснована на холістичному світогляді, який передбачає телеологічно визначену еволюцію Всесвіту. Характеризується усвідомленням загальної взаємозумовленості, всеєдності; пошуком місця людини в Космосі, взаємозв'язку космічних і земних процесів; визнанням співмірності мікрокосму (людини) і макрокосму (Всесвіту) і необхідності узгоджувати людську діяльність з принципами цілісності цього світу. "Давня інтуїція про істот Землі, зокрема, про людей як дітей Сонця, значно ближча до істини, ніж думають. Істоти Землі – продукт складного космічного процесу", – стверджував В. Вернадський [2].

Сьогодні космічна свідомість має стати, завдяки філософській і духовній спадщині вітчизняного духовидця Григорія Сковороди, осердям світогляду сучасного українського науковця і просто громадянина.

Григорій Сковорода як християни і філософ знав, що шляхи, які ведуть до космічного світогляду, неоднозначні. Багато іновірців, а також масони, сатаністи, уфологи також стоять на позиціях космізму. Він наголошував на важливості переходу виключно до Біблійного космізму у сенсі вироблення людиною свого ставлення до космічного протистояння сил Світла та темряви, розвитку Богосвідомості, розуміння своєї ролі в гармонізації світу. Саме так: ні більше, ні менше – йдеться про усвідомлення людиною своєї величі як Богоподібної істоти.

"Естли кто попал в ров или бездну водяную, не должен дуиать о трудности, но о избавленіи. Естли строиш дом, строй для обеихсущества твоего частей – души и тѣла. Естли украшаешь и одѣваеш тѣло, не забывай и сердца. Два хлѣба, два домы и двѣ одежды, два рода всего есть, всего есть по двое, // затѣм что есть два человѣка в человѣкѣ одном и два отца – небесный и земный, и два миры – первородный и временный, и двѣ натуры – божественная и тѣлесная, во всем-на-всем... Естли ж оба сіи естества вмѣшать в одно и признавать одну толко видимую натуру, тогда-то бывает родное идолопоклоненіе; и сему-то единственно препятствует священная Библія, находясь дугою, всю тлѣнь ограничивающею, и воротами, вводящими сердца наша в вѣру богознанія, в надежду господственной натуры, в царство мира и любви, в мир первородный." – твердить Сковорода в діалозі "Розмова п’яти подорожніх про істинне щастя в житті" [12, с.353].

Інакше кажучи, це усвідомлення людиною своєї справжньої природи – як "згорнутого Всесвіту", мікрокосму (мікроскопічного аналога Всесвіту). І Біблія тут є керівництвом людини (та людства) в її участі в Божій справі гармонізації Космосу. Як Божий виклик людині звучать загадкові Біблійні слова: "Чи можеш ти зв’язати вузол Хима і порушити узи Кесиль? Чи можеш виводити сузір’я у свій час і вести Ас із її дітьми? Чи знаєш ти устави неба, чи можеш встановити панування його на землі?" [4]. Не може цього зробити людина сама собою та навіть не може охопити все це своєю свідомістю. Лише ведена Богом, будучи Ним задіяною, людина правильно осягне своє космічне покликання. Людина створена Богом для повноти космічної світобудови. Людина – найважливіший, але ніяк не другорядний, учасник процесу світобудови.

Важливо, йдучи за Біблією, наголошує Сковорода, – представити себе як "вузловий момент" Всесвіту, а нашу Землю (цю, по суті, маленьку, але, мабуть, найкрасивішу планету) – центром світобудови. Ідеться в певному сенсі про... повернення до світогляду докоперниківської доби.

Геоцентрична система Птолемея панувала тому, що відповідала метафізичній парадигмі, заснованій на біблійній концепції людини – мешканця Землі як "центральної фігури" у створеному Богом Всесвіті. Але поступово все повертається на "кола своя". І що цікаво: уже представники раціоналістичної науки (а не лише богослови) почали відроджувати парадигму Птолемея. Так, група дослідників із британського Оксфордського університету запропонувала відмовитися від "принципу Коперника". Відповідно до теорії, стверджують вони, Всесвіт однорідний, і Земля разом із Сонячною системою не може займати в ній яке-небудь особливе місце. Усе навколо чогось крутиться. І тому й британські фізики розглядають можливість повернення до традиційних геоцентричних поглядів, що лежать в основі системи світу за Птолемеєм, де Земля – духовний центр Всесвіту.

Миколай Коперник має рацію в чисто фізичному, точніше, механічному плані, але не у світоглядному. І нічого принципово нового він не відкрив, про що й сам відверто казав. Те, що Земля обертається навколо Сонця, а не навпаки, було відомо за тисячі років до нього. Сам Коперник прочитав про це у стародавніх книжках. Як відомо, принцип Коперника лежить в основі більшості наукових теорій. Однак він не здатний пояснити спостережуваний Всесвіт без залучення додаткових гіпотетичних сутностей, наприклад, так званої "темної енергії". На відміну від пізнішої теорії Миколая Коперника, картина світу, побудована Птолемеєм, припускає, що ми перебуваємо в певному "виділеному" місці Всесвіту. У перекладі на мову науки, це означає, що в Сонячній системі густина речовини аномально низька та нехарактерна для Всесвіту загалом.

Якщо птолемеївська позиція завоює популярність у наукових колах, вона неминуче призведе до зміни фундаментальних принципів сучасної картини світу – вважають фізики з Оксфорда. В одній нашій Галактиці налічуються сотні мільярдів зірок і планет, а астрономи стверджують, що існує близько ста мільярдів галактик! Але Земля у Всесвіті одна. "Людина самотня й іншої немає", – читаємо в Біблії.

Видатний християнський український мислитель Григорій Сковорода закликає нас та науку майбутнього пізнавати себе, пізнавати людину як мікрокосм (мікросвіт) через який зрозуміємо і макрокосм (Всесвіт), спираючись на світ символів – Біблійні постулати. Майбутня наука буде здатна, опершись на думки Сковороди, а точніше на Біблійне вчення, не лише подарувати нам нову Землю та нове Небо, але й поверне обличчям до самих себе.

Г. Сковорода в лекції "Начальная дверь ко христіанському добронравію" говорив: "Царствіе Божіе в нутрь нас. Щастіе в сердцѣ, сердце в любви, любовь же в законѣ вѣчнаго" [12, с.144]. Його вислів варто поєднати з біблійними словами Ісуса Христа: "Царство Боже не приходить помітним образом, і не скажуть, що воно тут або там. Бо ось Царство Боже всередині нас є" [8]. Відповідно, "внутрішній устрій" людини, її свідомість і підсвідомість є основним напрямом зусиль людини.

Отже, спираючись на творчість Григорія Сковороди, необхідно більш детальніше, із врахуванням останніх досягнень науки, розібратися в суті походження людини та її місця у всесвіті. Робити це найкраще з позицій Біблійного космізму, щоб не збитися з правильного шляху та мати надійне теоретичне підґрунтя для прояснення цього питання. Останнім часом все чіткіше у побудові наукової картини світу утверджується космізм. Тобто росте переконання щодо координуючої діяльності космосу (в біблійній термінології – Бога) стосовно земної цивілізації. Накопичується все більше інформації про такий вплив. Ці дані не поспішать поширювати уряди великих країн, однак приховати остаточно від людської спільноти також складно.

Зараз вже немає потреби доводити, що розвиток науки і людини відірваний від моральних принципів, релігії, етики, є небезпечним для людства. Всі основні проблеми нашого часу мають

переважно мораль-етичний характер, бо морально-етичні аспекти людського буття – в центрі уваги Біблії.

Список використаної літератури

1. Богосвятська А.-М. Григорій Сковорода - духовний код української культури // Українська мова й література в сучасній школі: науково-методичний та літературно-мистецький журнал / М-во освіти і науки, молоді та спорту України ; Держ. інформ.-виробниче п-во вид-во "Педагогічна преса". – Київ, 2012. – № 10 (120). – С. 45-61.
2. Вернадський В.І. Вибрані праці / В.І. Вернадський. – Київ: Наукова думка, 2005. – 302 с.
3. Гужва О. Сковорода: його сповідь є одкровенням // Історія релігій в Україні: науковий щорічник / Ін-т релігієзнавства - філія Львівського музею історії релігії. – Львів, 2012. – Кн. 2. – С. 153-163.
4. Іов, 38.31-33. Хима – сузір'я Плеяди; Кесиль – Оріон; Ас із "дітьми" – Велика Ведмедиця. Щодо езотеричної традиції, – "сім'я" основних земних рас – зіркового походження.
5. Каныгин Ю.М. Сатанизм в 20 веке: Историко-публицистическое исследование / Ю.М. Каныгин; МАУП; Юрий Калыгин. – Київ: МАУП, 2004. – 536 с.
6. Каныгин Ю. Роковой 20 век: Историко-публистическое исследование / Юрий Каныгин. – Киев: Кобза, 2005. – 576 с.
7. Канигін Ю. Біблія і сучасна наука / Ю. Канигін, В. Кушерець. – Київ: Знання України, 2008. – 228 с.
8. Лк. 17, 20-21.
9. Лосский Н.О. История русской философии / Н.О. Лосский. – Москва: Академический Проект, 2007. – 560 с.
10. Луценко Я. Сни українського Даоса / Луценко Ярослав. – Бориспіль: Люксар, 2008. – 60 с.
11. Попович М. Григорій Сковорода: філософія свободи / Мирослав Попович / Худож. оформ. О.Білецького. – К.: Майстерня Білецьких, 2008. 256 с.
12. Сковорода Григорій. Повне зібрання творів / Григорій Сковорода. У 2-х т. — К., 1973. — Т. 1. — 531 с.
13. Шевчук В. Пізнаний і непізнаний Сфінкс: Григорій Сковорода сучасними очима // Кур'єр Кривбасу: література, культурологія, політика, народознавство / Трудовий колектив товариства "Звезда-4". – Кривий Ріг, 2008. – № 220/221. – С. 251-329.

Стаття надійшла до редакції 18 січня 2013 року

УДК 27-14:821.161.2.09: [929 Сковорода]

Микола Рик
(Переяслав-Хмельницький)

БАГАТОЗНАЧНІСТЬ ПОНЯТТЯ "БОГ" У РАННІХ ТВОРАХ ГРИГОРІЯ СКОВОРОДИ

У статті аналізуються імена Бога, які зустрічаються в ранньому трактаті Г. Сковороди "Начальная Дверь ко Христіанскому Добронравію", за допомогою яких автор розкриває божественну сутність. Розглядаються також пантеїстичні, християнські, філософські, етичні, естетичні аспекти цих імен, які забезпечують змістову повноту і цілісність ідеї Бога.

Ключові слова: *Бог, натура, ім'я, поняття, ідея, природа, матерія, вічність, час, любов, істина, добро, краса, серце, доля.*

В статье анализируются имена Бога, которые встречаются в раннем трактате Г. Сковороды "Начальная Дверь ко Христіанскому Добронравію", с помощью которых автор раскрывает божественную сущность. Рассматриваются также пантеистические, христианские, философские, этические, эстетические аспекты этих имен, которые обеспечивают полноту и целостность идеи Бога.

Ключевые слова: *Бог, натура, имя, понятие, идея, природа, материя, вечность, время, любов, добро, красота, серце, судьба.*

In the article are analyzed the names of God, that meet in the early treatise of G.Skovoroda "The Initial Door to Christian Morality", by means of that the author exposes divine essence. The pantheistic, christian, philosophical, ethic, aesthetic aspects of these names, that provide the semantic plenitude and the integrity of God's idea are also examined.

Key words: *God, nature, name, concept, idea, environment, substance, eternity, time, love, truth, good, beauty, heart, fate.*

Постановка проблеми. Уже з ранніх творів поняття "Бог" зайняло одне з ключових місць у релігійно-філософських поглядах Г. Сковороди. У філософсько-концептуальному плані ця проблема розглядалася мислителем із пантеїстичних позицій, де Бог ототожнювався з природою, а вся видима матерія наділялася божественною сутністю. У зв'язку із цим сковородинівське розуміння Бога розкривалося через велику кількість імен, які вживалися в різних значеннях і контекстах. Багатозначність у визначенні божественної сутності завжди викликала значну цікавість у сковородинознавців, адже систематизація й конкретизація божественних імен дає можливість наблизитися до істинного осягнення Бога. Враховуючи те, що в наш час зросла зацікавленість до релігійної проблематики, історії вітчизняної філософської думки, знакових особистостей у розвиткові української культури й духовності, їхнього досвіду у вирішенні смисложиттєвих питань людського буття, звернення до теми видається актуальним.

Це й обумовило ***мету написання статті***, адже поняття Бога з самого початку творчості вважається у Г. Сковороди універсальною цінністю, джерелом світла, добра, краси, блаженства, "людяності". Пізнаючи Його поняттєву багатозначність, людина наближає власну свідомість до розуміння сутності, місця і призначення у світі, осягнення нетлінних аспектів індивідуального буття, усвідомлення особистої міри богоподібності та рівня духовності. Це поняття хоч і не дає чітких наукових орієнтирів, однак не заводить суб'єкта в тінь пізнання, агностичний кут гносеологічної безнадії, не зациклюється на матерії та плоті людської екзистенції, а виводить її на світлу дорогу смисложиттєвих і доленосних цінностей.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Звернення до означеної проблеми безперечно не є першим у колі сковородинознавчої літератури. Основні філософські аспекти представлення багатозначності божественної сутності у творчій спадщині Г. Сковороди виявлені у ґрунтовних історико-філософських працях В. Горського, М. Кашуби, С. Кримського, В. Огородника, М. Поповича та ін., літературно-філологічних дослідженнях М. Корпанюка, М. Сулими, Л. Ушкалова та ін., у вивченні філософсько-педагогічних поглядів Г. Сковороди (Д. Тетерина та ін.). Особлива увага розгляду багатозначності божественних імен приділена Г. Вербою у дослідженні використання Г. Сковородою окремих віршів Біблії у своїх творах і листах. У зазначених та багатьох інших роботах присвячених літературно-філософській спадщині Г. Сковороди, здійснено оригінальні узагальнення та висновки, які не тільки проясняють означену проблему, але й посилюють до неї дослідницьку увагу.

Виклад основного матеріалу. Відомо, що Григорій Сковорода жив і творив у XVIII столітті. Це був дуже складний соціально-культурний період людської історії, особливо на теренах сучасної України. Він характеризувався тим, що будь-яка філософія тією чи іншою мірою була проникнута (синтезована) релігійними поглядами, ідеями, переживаннями. Усі філософські питання отримували релігійне тлумачення. Жоден тогочасний мислитель не знайшов би собі прихильників чи послідовників, якби у своїй творчості оминав ідею Бога та його існування. Усі відповіді на світоглядні питання того часу знаходилися в теологічній площині і завжди набували релігійного звучання. Цю обставину відзначають багато дослідників. Наприклад, І.Огородник зазначає: "За тодішніх умов етико-моральне вчення Сковороди, як і сама його філософія, отримує релігійне забарвлення" [2, с. 257]. Ці слова підтверджують, що Г. Сковорода теж не був винятком і працював у межах існуючої традиції. Тому релігійна проблематика із самого початку його творчого шляху займає значне місце у філософському вченні мислителя.

Г.Сковорода мав власний погляд на релігію. Його особисте тлумачення Біблії, християнських традицій, загальноприйнятих сакральних положень, таїнств, обрядів, самого поняття "Бог" часто суперечило офіційним положенням церкви. Але, попри свої нестандартні релігійні погляди, мислитель завжди залишався "вірним християнином".

Розглядаючи особливості філософсько-релігійних поглядів мислителя, треба брати до уваги формування його загальної світоглядної позиції, починаючи з ранніх творів. У зв’язку із цим необхідно зазначити, що вже на початку своєї творчої біографії Г. Сковорода не захоплювався відверто матеріалістичним чи атеїстичним поясненням дійсності. Він був мислителем свого часу, тому на його світогляд великий вплив здійснювала релігійно-академічна атмосфера Києво-Могилянської академії, де він навчався, філософсько-теологічні учення її професорів, традиції європейського бароко, загальноприйнята культура філософствування інтелігенції. Він відкидав популярні на той час теїстичну і деїстичну філософські концепції і стверджував, що Бог є основою природи і всього світу, всіх форм життя, усього того, що існує об’єктивно стосовно людини і формує її суб’єктивні міркування. Таким чином, Г. Сковорода уявляв Бога не як усемогутню силу, яка стоїть над світом, природою і людиною, а розглядав Його як усюдисущу невидиму натуру, яка пронизує все і знаходиться в усьому, надаючи йому зміст і форму. Це свідчило про те, що Г. Сковорода більше симпатизував і надавав перевагу пантеїстичній концепції пояснення світу і Бога.

Однак, пантеїстичне пояснення дійсності знаходило прояв божественної сутності в усіх матеріальних формах універсуму і, таким чином, тяжіло до матеріалізму. Воно заперечувало буквальне розуміння біблійних чудес як таких, що не відповідають дійсності та істинній сутності Бога. Але в результаті пантеїстичного погляду на релігійну реальність Г.Сковорода розкриває багатозначність поняття "Бог", що мало величезне значення для розуміння справжньої сутності головного поняття християнської віри. Цей підхід дав можливість Г. Сковороді поглянути на божественну сутність через призму великої кількості імен, за

допомогою якої розкривалася і підтверджувалася світоглядна і культурна значущість розуміння Бога в житті та долі людини. Уперше багатойменність Бога зустрічається в його ранній праці "Начальная Дверь ко Христіанскому Добронравію" [4, с. 213-230].

У ній Г. Сковорода розглядає поняття Бога через призму своєї теорії двох натур. Видима та невидима натури співіснують невідривно одна від одної, маючи різні значення, тим самим доповнюючи одна одну. В. Горський порівнює їхній взаємозв'язок, як предмет і тінь від нього. А сам Г. Сковорода, називаючи одну з них видимою, а іншу – невидимою, зазначав: "Увесь світ складається із двох натур: одна видима, а друга невидима. Видима називається твориво, а невидима – Бог" [цит. за: 7, с. 101].

Поняття "натура" в цьому контексті Г. Сковорода розуміє не як матерію, природу чи навколишній світ, а як сутність. На це звертає увагу М. Попович: "Слід зазначити, що тут і в інших місцях Сковорода під "натурою" розуміє не природу як матеріальний світ, а природу речей і подій як їх єство, внутрішню сутність" [3, с. 193]. Тому воно використовується мислителем не як предметна реальність чи емпірична даність, а як методологічний принцип.

Таким чином, світ розділяється на дві частини, одна з яких об'єднує в собі все створене Богом, а інша і є самим Богом. Г. Сковорода називає все божественне невидимим, надаючи йому особливого значення у світі. Але для цієї невидимості мислитель знаходить багато імен, які в кінцевому результаті й характеризують божественну сутність. Через цю багатозначність філософ намагався показати невидиме, але реальне значення всього божественного для людини, котра приречена спрямовувати свою повсякденну діяльність на досягнення вершин духовного буття.

Сковородинівське вчення про дві натури спирається на давню історико-філософську традицію, яка склалася ще в античності, а саме в перших філософсько-ідеалістичних спробах пояснення світу. "В основу такого погляду, започаткованого в античній традиції, зокрема у філософії Платона, і розвиненого в християнській філософії, – зазначає В. Горський, – покладено античне розуміння дійсного буття як єдності протилежностей. Ідея про "двонатурність" світу проходить червоною ниткою через усі філософські праці мислителя (тобто Г. Сковороди. - М. Р.). У цьому розумінні сенс самопізнання полягає в осягненні істини, згідно з якою все у світі складається з двох протилежних натур: видимої і невидимої, зовнішньої і внутрішньої, тілесної і духовної, тлінної і вічної, обману та істини, тварі та Бога, матерії і форми" [1, с. 89]. Тут чудово показано значення концепції "двонатурності" світу у філософсько-релігійному вченні Г. Сковороди та підтверджена її присутність і подальший розвиток у наступних працях мислителя.

Уже у своїй ранній праці Г. Сковорода підкреслює, що невидимість багатозначна, вона може належати лише божественним засадам, а видимість однозначна - і в цьому її обмеженість, яка отримує підтвердження в емпіричному світові. Бог – це невидима натура – і це одне з перших імен, яким називає його Г. Сковорода. Але саме в його невидимості й закладена багатозначність цього поняття. Завдяки цьому Бог не лише невидимий, а й знаходиться всередині будь-чого, тому він ще й внутрішній чинник буття. Він надихає матерію і надає їй форму, адже Бог – це духовна натура, яка завжди існує і ніколи не тліє, бо вона вічна. Г. Сковорода стверджував, що Бог – це Істина, яка знаходиться всередині всіх речей, одухотворяє і формує їхню зовнішність. Із цього видно, що Бог має багато властивостей. Він може бути невидимим, вічним, внутрішнім, духовним, істинним тощо.

Розглядаючи сутнісні характеристики і властивості божественної феноменології, філософ виходить за межі релігійного аналізу. Його релігійні уявлення доповнюються філософськими. Це дає можливість поглянути на проблему як на культурологічне явище. Кожна властивість розкриває окремий аспект сутності Бога, а в сукупності їхня багатозначність акцентує увагу на божественній цілісності. Саме тому це поняття є ключовим у філософсько-релігійному вченні Г. Скворди. Якщо назвати Бога лише одним ім'ям і визначити лише одну його властивість, то його сутність буде висвітлена лише з одного боку, тобто буде показана лише одна його характеристика. Насправді ж це поняття

має багато ознак, які притаманні лише йому, тому можна стверджувати, що поняття "Бог" у Г. Сковороди багатогранне. Завдяки цьому Бог є основою світу і його початком. Він постає генеруючою силою всіх явищ, речей і процесів. У зв'язку з цим, В. Горський наголошує, що Бог у Г. Сковороди - це як закон: "Основою всіх речей, їх діяльною і рушійною силою є саме невидима натура – Бог. Бог мислиться як безпочаткове начало світу. Він є вічна глава і таємний закон у тварях. Закон же цей є господньою природою, тобто невидимою натурою, яка не підлягає тлінню. Вона в усьому є основою, початком, а сама безпочаткова, не обмежена ні часом, ні місцем, ні статтю, ні йменням. Бог, з погляду Г. Сковороди, являє собою розлитий в універсумі дух, космічний розум, добро і красу" [1, с. 89-90].

Усю універсальну сутність світу речей Г. Сковорода іменував поняттям "Бог". Однак це не означало, що він відмовлявся від властивого християнству персоніфікованого трактування Бога. Для нього Бог – це ще й філософське поняття, яке він тлумачить за допомогою філософських категорій як першооснову всього сущого, першопричину, що є одночасно причиною самої себе і законом існування всього світу. Очевидно, що така першопричина існує поза простором і часом, а, отже, до неї неможливо застосовувати будь-які предикати, якими людина, зазвичай, характеризує зовнішній світ речей. Для того, щоб залишатися постійнодіючою причиною світу, Бог повинен певним чином бути присутнім у ньому. Тому у філософсько-релігійному вченні Г. Сковороди Бог уявляється всюдисущим. Цей аспект знову повертає погляди мислителя до пантеїзму. Проте, для деяких дослідників бракує підстав характеризувати філософсько-релігійне вчення Г. Сковороди як пантеїстичне, оскільки "всеприсутність Бога у світі" та його "розлитість світом" не означають його розчинення у світі. Тобто, у будь-який момент, в будь-якому когітальному акті людина здатна чітко розмежувати природу Бога від природи світу. Бог – це основа всього, його не можна обмежити ні часом, ні простором.

Окрім Істини, Г. Сковорода ще називає Бога такими багатозначними словами, як Добро і Краса, підкреслюючи його велич і віддаючи йому належну шану. Тому все те велике, добре і прекрасне, чим може вирізнятися будь-яка річ, і є Богом. Філософ доповнює специфіку невидимої натури етичними та естетичними характеристиками. Добро і Краса – це позитивні ознаки, якими володіє Всевишній. Бог присутній у цих категоріях, тому можна стверджувати, що він має ще й етичні та естетичні виміри.

У першій главі свого трактату "Начальная Дверь ко Христіанскому Добронравію" Г. Сковорода пише: "Сія невидимая Натура, или Бог, всю Тварь проницает и содержит, вездѣ всегда был, есть и будет. Напримѣр, тѣло человѣческое видно, но проницающій и содержащій оное Ум не виден" [4, с. 214].

Говорячи мовою сучасних дослідників, це означає, що Бог у плоті нашій, нематеріальний у матеріальній, вічний у тлінні, один у кожному з нас і цілий у всякому. Божественна природа має первинність перед матеріальною, бо в природі сильніше те, що невидиме. Однак ні матерія не є Богом, ні Бог не є матерією. Бог перебуває у матерії, поза нею і вище над нею. Матерія характеризується у Г. Сковороди виразами і значеннями, трактується майже як небуття, неіснуюче: "місце", "поле слідів Божих", "пуста матерія", "зовнішність". Водночас, стверджуючи первинність внутрішнього, божественного, духовного, він наголошував на вічності і неперехідності матерії [2, с. 257]. Як бачимо, за Г. Сковородою невидима натура присутня у всіх проявах природи. Кожний куточок світу наділений і одухотворений нею. Слід також зазначити, що Бог непідвладний часові, тому філософ позбавляє його всіх часових характеристик. Не можна навчати, що невидима натура одухотворила певний предмет в той чи інший момент. Г. Сковорода вважав, що Бог не підкоряється часовій плинності, він був, є і буде завжди. Бог таким чином утворює з природою нерозривну цілісність. Але це не означає, що Бог і матерія являють собою одну тотальність. Навпаки, Бог не є матерією, а матерія не є Богом. Кожний матеріальний предмет має невидиму натуру, яка утримує його і надає йому форму, до того ж вона первинна і "сильніша", ніж його матеріальність. У цьому контексті людська тілесність – це

видима натура, але проникаючий і утримуючий її Розум невидимий. Тут з'являється нове ім'я Бога, до якого застосовуються характеристики, безпосередньо притаманні невидимій натурі. Але на цьому рівні невидима натура тлумачиться мислителем уже як філософська категорія.

Г. Сковорода підкреслював, що люди почали називати Бога Розумом дуже давно, одночасно приписуючи Йому велику кількість інших імен. "По сей причинѣ у древних Бог назывался УМ ВСЕМІРНЫЙ. Ему ж у них были разные имена. Напримѣр: Натура, Бытіе вещей, Вѣчность, Время, Судьба, Необходимость, Фортуна и проч[ая]…" [4, с. 214]. Г. Сковорода бачить присутність Бога в таких поняттях, із якими людина зустрічається кожен день. Бог вічний, він був давно, є зараз і буде завжди. Він непідвладний часові, але присутній у ньому. Г. Сковорода стверджував, що Бог присутній у таких поняттях, як доля, необхідність, фортуна, щастя, від яких залежить людське життя. Ці імена розглядав не лише з філософського погляду, а й з позицій повсякденності. Бог наділяється у філософсько-релігійному вченні мислителя буденними характеристиками за умови, що вони не принижували Його велич. Кожне поняття, якого удостоюється Бог, розкриває одну з Його сутнісних ознак. Таким чином, кількість Божих імен співпадає з кількістю його значень.

Розглядаючи божественну сутність із різних позицій, мислитель наділяв її філософським, етичним, естетичним, раціональним та ін. сенсом, надаючи їй широкого тлумачення і розуміння. Але найглибше сутність Бога, на думку філософа, виражали християнські імена. Тому саме їм мислитель приділяв найбільшу увагу, відзначаючи: "А у Христіян знатнѣйшія Ему имена слѣдующія: Дух, Господь, Царь, Отец, Ум, Истина" [4, с. 215]. Г. Сковорода вважав, що християнська сутність Бога розкривається не через одне його ім'я, а через декілька. Але таке тлумачення Бога, коли він присутній у природі і має багатозначний характер, не відповідало офіційній церковній доктрині. "Бог – всюдисущий, невидима натура, яка витримує все, Господь, Цар, Отець, Розум, Істина, закон і глас сутнього. Таке тлумачення Бога заперечувало буквальне розуміння біблійних чудес як таких, що не відповідають дійсності та істинній сутності Бога" [2, с. 257].

Християни називали Бога Ісусом Христом, тобто вважали його царем. Цар у християн виступав верховним повелителем, тим, хто керує, править усіма. Таким чином, поняття Бога у філософсько-релігійному вченні мислителя отримало владні характеристики, які мали не земну, а надприродну основу. Так, Г. Сковорода підкреслював, що перші християни "называли его Христом, то есть царем, потому, что одна она управляет к вечному і временному щастію все государства,… У древних царственным называлось всё, что верховным и главнейшим почиталось" [5, с. 21].

Вивчаючи біблійні тексти, філософ відкрив ще одне ім'я Бога, про яке тут не мовилося. Це ім'я – Любов. "Вся десятословія Сила вмѣщается в одном сем имени Любовь. Она есть вечным Союзом между Богом и человѣком, она огонь есть невидимый, которым Сердце разпаляется к Божию Слову, или волѣ. А посему и сама она есть Бог" [4, с. 220]. У релігійно-біблійному контексті поняття "любов" Г. Сковорода розглядає доволі широко. Для нього Бог є ідеалом всеосяжної Любові як основи людського буття. Сила цієї любові рятує людину для вічного життя, виводить її із рабського становища, підносить до прихильності й любові самого Бога. Це найвища цінність і благо, без якого і поза яким усе позитивне і прекрасне у світі втрачає свій сенс і сутність; це вінець моральної, естетичної, буттєвої досконалості людини. Всеосяжна Любов виступає необхідною умовою любові до ближнього, дальнього і самого Бога, як основна рушійна сила на цьому шляху, тому надалі стає практично центральною ідеєю пізніших трактатів українського мислителя. Таким чином, Г. Сковорода розглядав любов не як почуття, а як шлях пізнання людського існування та істин Божественного буття.

Осмислюючи божественні імена, Г. Сковорода намагається досягнути основної мети свого філософського пошуку – розв'язати проблему самопізнання людини. Шлях осягнення Божих імен – це осягнення внутрішнього світу людини. "Тематика "імен Божих" цікавить Г.

Сковороду тому, що він розв'язує свої власні філософські задачі. Вихідним пунктом для Сковороди є людина, індивід, який шукає свого шляху до Бога. Біблійні оповіді виявилися з його точки зору лише символами без літерального змісту, а таємничий прихований смисл їх тільки повинен бути знайдений. Шлях їх віднайдення – внутрішній світ людини, "серце"" [3, с. 196].

Таким чином, багато імен Бога підкреслюють значущість та його багатоаспектність у природі та житті людини. За допомогою багатозначності поняття Бога у філософсько-релігійному вченні Г. Сковороди можна дізнатися про істинну сутність Бога, його властивості, особливості тощо. На думку М. Поповича, "божественні імена розкривають божественну сутність крок за кроком, через абсолютизацію тих властивостей, які в кожному із цих імен відображаються" [3, с. 198].

Але необхідно зазначити важливий момент, що ці "Божі імена" є "невласними", бо насправді власного імені Бога немає. Тобто, поняття Бог, на думку Г. Сковороди, розкривається через невласні імена. "…У розмові зі своїми учнями він висловлює думку, що можна говорити лише про "невласні", "неналежні йменння Бога", бо власного імені Бог не має" [6, с. 272].

Це є підтвердженням закону діалектичного мислення, що сутність проявляє себе через явище, зміст, форму, вічність, час, і тощо.

Висновки. Отже, на основі досліджених джерел, можна зробити висновок, що поняття "Бог" займає одне із центральних місць у філософсько-релігійному вченні Г. Сковороди. Мислитель дотримується пантеїстичної концепції у тлумаченні цього поняття: Бог існує в природі, одухотворює видиму матерію і надає їй форму. Бог є невидимою натурою, яка все і всюди утримує, і непідвладною часові, місцю та статі.

Г. Сковорода у своєму ранньому трактаті "Начальная Дверь ко Христіанскому Добронравію" називає велику кількість "Божих імен", таких як Натура, Розум, Буття речей, Любов, Вічність, Час, Доля, Необхідність, Фортуна, Дух, Істина, тощо. Ці імена розкривають багатозначність поняття "Бог", через яке можна осмислити Його природу.

Божі імена послідовно розкривають божественну сутність через абсолютизацію тих властивостей, які в кожному із цих імен відображаються.

Проблема багатозначності Бога цікавить Г. Сковороду тому, що він розв'язує на основі цього власні філософські завдання, а саме самопізнання людини. Одним із центральних понять у філософії Г. Сковороди є людина, індивід, який шукає свій шлях до Бога. Цей шлях повинен бути знайдений у внутрішньому світі людини, тобто, у "серці". На думку українського філософа, Бог – найвище благо, бо він відкриває людське існування і тим самим освітлює сердечну безодню. "Божественні імена" є щаблями на шляху самопізнання, котрі вказують кожному індивідові дорогу до всезагальної Любові.

Божі імена виступають у філософії Г. Сковороди життєвими орієнтирами людини в буденній реальності. Тому український любомудр застерігав від уживання цих високих понять всує. До них він ставився як до святинь. Кожне з цих імен підкреслювало, що основним у житті є Бог. І кожне із цих імен розкриває одну зі сторін Божественної сутності, відсутність якої позбавляло б життя сенсу. Г. Сковорода ніколи не вживав імена Бога для "красного слівця" і вірив, що звернення до Бога ніколи не залишиться без відповіді.

Список використаних джерел

1. Горський В. С. Історія української філософії. Курс лекцій / В. С. Горський. – К. : "Наукова думка", 1996. – 287 с.
2. Огородник І. В. Історія філософської думки в Україні. Курс лекцій: Навч. посіб. / І. В. Огородник, В. В. Огородник. – К. : Вища шк.: Т-во "Знання", КОО, 1999. – 543 с.
3. Попович М. Григорій Сковорода: філософія свободи / Худож. оформ. О. Білецького / Мирослав Попович. – К.: Майстерня Білецьких, 2007. – 256 с.

4. Сковорода Григорій. Повна академічна збірка творів / За редакцією проф. Леоніда Ушкалова / Григорій Сковорода. – Харків–Едмонтон–Торонто: Майдан; Видавництво Канадського Інституту Українських Студій, 2011. – 1400 с.
5. Сковорода Григорій. Твори: В 2 т./ Упоряд. О.І. Білецький. – К. : Дніпро, 1961. Т. 2. – 350 с.
6. Тетерина Д. Григорій Сковорода – український письменник, філософ і педагог / Дарина Тетерина. – Київ – Мюнхен : РВА "Тріумф", 2001. – 323 с.
7. Ушкалов Л. Григорій Сковорода: семінарій / Леонід Ушкалов. – Харків : Майдан, 2004. – 876 с.

Стаття надійшла до редакції 12 березня 2013 року

УДК 008 (477)

Сергій Рик
(Переяслав-Хмельницький)

ІДЕЯ МАНДРІВНИЦТВА У ФІЛОСОФІЇ ТА ЖИТТІ ГРИГОРІЯ СКОВОРОДИ

У статті розглядаються філософські аспекти мандрівного способу життя, який тривалий час вів Г. Сковорода, мандрівництво як форма життєвого шляху, своєрідний тип світогляду; визначається роль загальнолюдських цінностей у мандрівному житті, його сутність, сенс та місце в українській культурі.

Ключові слова: *мандрівництво, подорож, дорога, шлях, Бог, мудрість, щастя, доля, картина світу.*

В статье рассматриваются философские аспекты странствующего образа жизни, который продолжительное время вел Г.Сковорода, странничество как форма жизненного пути, своеобразный тип мировоззрения; определяется роль общечеловеческих ценностей в странствующей жизни, его сущность, смысл и место в украинской культуре.

Ключевые слова: *странничество, путешествие, дорога, путь, Бог, мудрость, счастье, судьба, картина мира.*

In the article are examined the philosophical aspects of travelling way of life, that G. Skovoroda conducted for a long time, travelling as a form of course of life, original type of world view; the role of common to all mankind values in travelling life, its essence, sense and place in the Ukrainian culture is determined.

Key words: *travelling, trip, road, way, God, wisdom, happiness, fate, world picture.*

Постановка проблеми. Ідея і практика мандрівництва склалася ще в античності. Великі філософи – Сократ, Платон, Аристотель та ін. були великими мандрівниками. Їхні життєписи засвідчують, що їм доводилося бувати на Сході, в Індії, Китаї, африканському континенті, Єгипті та інших культурних регіонах давнього світу, звідки вони поверталися з новими науковими знаннями, фактами та багатим матеріалом для філософських узагальнень. Окрім того, феномен мандрівництва в античному світі був яскраво презентований не лише прикладами видатних філософів, а й вояжем Одіссея та орфічною аргонавтикою.

Біблійні святі, пророки, апостоли також мандрували світом поширюючи віровчення. Саме вони були прикладом для Г. Сковороди, тому у своїх творах він постійно звертався до їхніх учень, пророцтв, оцінок, діянь. Адже як і у античних філософів та християнських праведників, так і у нього спосіб думок співпадав із способом життя. Завдяки подорожуванню йому вдалося виразніше побачити догматичну сторону життя і збагнути його етичний і естетичний пафос. В особистому плані це дозволило йому легко переживати фарс буденності, обходити фальш міжособистісних стосунків, уникати непорозумінь з владою. Завдяки цьому він став одним з найбільш освічених людей свого часу, мандрівним учителем життя багатьох прийдешніх поколінь.

За своєю сутністю мандрівництво відкриває нове буття, яке є переходом до сьогоденних картин світу, оновлених вражень, знань, мудрості. Для подорожнього важливий не стільки пункт призначення, скільки шлях до нього. Подорож приховує у собі загадковий стан очікування та надії. За своєю природою подорож є втіленням процесу як такого. Усвідомлення цього дуже важливо для мандрівника, адже процес приховує в собі безмежну новизну світу. На початку подорожі мандрівник запам’ятовує ті епізоди дійсності, які йому доводиться залишати, а повертаючись в ті місця де він вже колись побував, помічає зміни, які відбулися. Старі знайомі місця відкриваються йому по-іншому, по-новому. Мандруюча

людина дивиться на світ очима Адама, ніби на вперше створене буття. Осмислення цього погляду на світ філософа-мандрівника Г. Сковороди й стало ***метою*** написання статті.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Проблема мандрівництва в творчості Г. Сковороди неодноразово виокремлювалася як самостійний напрям дослідження, проте дослідницький акцент завжди зміщувався зі смислу самого мандрівництва на кінцеву його мету. Мандрівка розглядалася як "горній путь", шлях до Бога, дорога "на гори", до "землі святої", щастя, серця, душі, або ж рух у іншому напрямку – до пекла, "путь грешных", "в бездну многу", "пещь ада" та ін. (Ю. Барабаш та ін.) [1]. Таким чином, філософський аспект мандрівництва як форми руху, способу життя, символу людського існування, типу світогляду замінювався увагою до його фінального результату.

Одночас досліджувався ейдос шляху у ліричних творах українського поета-філософа, який охопив цілісним смислом усю можливу множину "образу дороги" в його конкретних проявах (П. Білоус) [2]. Завдяки цьому підходові відкрито велику кількість значень, вкладених Г. Сковородою в поняття "дорога", що утворили ейдос шляху, котрий став на просто художнім символом, а важливою світоглядною категорією образно-естетичного осягнення світу, методом вільного пошуку власного життєвого шляху, який презентує прагнення людини до свободи і природних основ свого буття.

Художньо-поетичну інтерпретацію людського буття на землі як мандрівки у літературно-філософській спадщині Г. Сковороди подав Г. Нога [3]. Він розглядає життєву стратегію мандрівного філософа як своєрідну "втечу" від "золотих пут", які надто тонко відчував і вважав основною небезпекою для своєї творчої самореалізації, хоча і не шукав собі "тихого берега" у штормовій стихії життя. Сковородинівське мандрівництво автор розглядає як усвідомлений обов'язок, "сродне" покликання, єдину можливість за власним досвідом пройти дорогами Христа і залишити нащадкам своє вчення, засноване на біблійній мудрості.

Не обходила ця тема і філософські дослідження. У всіх найбільш значних працях, присвячених українській філософії, С. Бондаря, В. Горського, С. Кримського, В. Нічик, М. Поповича, Я. Стратій, В. Шинкарука та ін. вітчизняних учених висловлюються глибокі культурологічні узагальнення та висновки щодо оригінального способу життя Г. Сковороди не як дивацтва, а як унікального явища в українській культурі, виконання особливої місії самовідданого служіння Істині та Богові.

Однак, чим частіше до цієї не простої теми звертаються дослідники, тим більше вона стає невичерпною.

Виклад основного матеріалу. Із давнини феномен мандрівництва був притаманний українській культурі і світоглядним орієнтаціям української ментальності. Відомо, що Нестор Літописець теж неодноразово мандрував слов'янськими землями. До XVIII ст. простежуються такі типи мандрівників, як кобзарі-лірники, мандрівні ченці, прочани до святих місць, чумаки. Цих людей штовхали до переміни місць повсякденного буття економічні умови, бажання донести життєву правду, непокірність долі, поклик свободи, романтизм, мрійливість, набожність, відкритість до нового, незвіданого, естетизм тощо. Поява особистості філософа-мандрівника на тлі народного життя українців була обумовлена специфікою осмислення українською свідомістю природного простору і людського часу, намаганням знайти надійні життєві орієнтири і нетлінні цінності, а також внутрішньою налаштованістю до діалогу зі світом та історичністю людського буття. Мандрівництво для українця – це форма культури і світогляду, своєрідна єдність фізичного і духовного. Часто до мандрівок спонукали душевний стан людини, духовно-моральні пошуки життєвого ідеалу, відкриття софійної основи буття, прагнення до незалежності власного існування та досягнення внутрішньої вольності, стихія вільнодумства та бажання духовного усамітнення, спокуси долі та фортуни.

Мандруючи українськими просторами, Г. Сковорода не цікавився видимою натурою, зовнішнім виглядом речей, соціальним статусом людей, яких зустрічав на своєму шляху, а

також тими майновими благами, якими вони володіли у цьому світі. Основними предметами його уваги були внутрішні цінності, духовний світ, істинна людина, тобто невидима натура. У виконанні Г. Сковороди мандрівництво набуло такої філософсько-культурної значущості, що стало розумітися як духовний феномен і різновид космополітизму. Подорожуючи українським світом з Біблією в руках, він прокладав духовну дорогу в "град небесний" для себе і людей, із якими безпосередньо спілкувався. "Космополітизм філософа і мандрівника, по суті, полягає не у відмові від батьківщини, але у визнанні подвійного громадянства – небесного і земного. При чому така подвійність є фундаментальною для побудови кожної особистості, яка містить поруч із плоттю дух. Філософ лише осмислює до кінця і виявляє цю структуру, а прочанин – утілює у своїй поведінці. Його мандрування "по лицю землі" – це горизонтальна проекція метафізичної вертикалі" [4, с.71]. Земні мандри зробили Г. Сковороду громадянином світу, посланцем духовності. Споконвіку в народній українській свідомості прочани, мандрівні мудреці вважалися носіями святості, морально-етичними суддями світу. Тому прийняття прочанина під дах свого помешкання, надання йому прихистку, посильної допомоги рахувалося в народній традиції гідним вчинком і навіть людським обов'язком, законом совісті. Усіх, хто переступав поріг християнського дому, зустрічали як дорогого гостя, запрошували за стіл, пригощали.

Сформувавши світогляд у такому культурному контексті, Г. Сковорода з молоду оволодів духом мандрів. В юнацькому віці він помандрував до Києво-Могилянської академії, у 1742р. – до Санкт-Петербурга в складі вокально-мистецької делегації, 1745р. поїхав з місією Федора Вишневського до Австрії, до угорського містечка Токаю, де офіційно обіймав посаду півчого-уставщика у наявній при місії церкві. Після повернення наприкінці 1750 р. до України Г. Сковорода аж ніяк не надавав перевагу осілості, а з кінця 60-х років XVIII ст. його спосіб життя став остаточно мандрівним.

Не дивлячись на те, що Г.Сковорода надавав перевагу сільському способові життя й рішуче не сприймав міський життєустрій за його спокуси і легку схильність до гріховності, він віддавав належне великим містам, розглядаючи їх як культурні центри, соціально-олюднену форму простору. У своїх творах часто згадує такі міста, як Афіни, Вавилон, Єрусалим, Київ, Харків, Петербург, високо оцінюючи їх величезний внесок у розвиток культурної історії людства. Це важливі для людини місця, з яких можна вийти і в які можна прийти, які можна залишити і в які можна повернутися. Вони можуть бути початковими, проміжними і кінцевими пунктами земного шляху людини. Кожне із цих міст символізує для Г.Сковороди одну з людських доброчинностей. Античні Афіни були для нього символом розуму і мудрості, містом славетних давньогрецьких філософів, котрі дали людству зразки ідеального способу життя. На прикладі афінського філософа Сократа Григорій Савич змалював образ життєвого шляху мудреця та ті чесноти, яким він надавав перевагу. "Куда! все дорого во Аѳинах!" – сказал друг Сократов. А Сократ: "Дорого, де, подлинно, для розкішно живущих, но, слава Богу! Для воздержных все дешево. Хлѣб, маслины, проста одежда – все сіе не дорого". Подобно и мы, если кто нас порицает нищетою и подлостію, во отвѣет скажем слѣдующее: "Слава тебѣ, Господи! довольно мы богаты, когда не бродим по мыру и когда хліб наш ядим не в каторжном потѣ"… Безчисленныя досады и грусти под. позлащенными крышами и в красных углах кроются, а сліп народ не провидит и посему-то завидит. Коль завидима для него царская блистательна руга! Яко зрит на лице, а не зрит на серце [5, с. 1047]. Так і Г.Сковорода був незаможною, скромною людиною, яка надавала перевагу духовним цінностям, людському самовдосконаленню, постійно перебувала у мандрах, у пошукові справжньої правди і сенсу життя.

Біблійне місто Єрусалим для Григорія Сковороди – це образ Божої любові і віри. Місто мандрівок святих, пророків, апостолів та паломництва прочан. "Блажен! сыскавшїй Племя в Сіонѣ и Родню во Їерусалимѣ", – наголошував Г.Сковорода [5, с. 334]. Божественні закони, за якими жило це місто, на думку українського мислителя, можуть бути запозичені для соціального устрою й майбутнього оновлення світу. "Знай, друг мой, что Библїа есть

НОВЫЙ МЇР и ЛЮД БОЖЇЙ, Земля живих, СТРАНА и ЦАРСТВО ЛЮБВИ, Горній ЇЕРУСАЛИМ, и, сверх подлаго Азїатскаго, есть ВЫШНЇЙ. Нѣт там вражды и роздора. Нѣт в оной Республикѣ ни старости, ни пола, ни разнствїя. Все там общее. Общество в любви. Любов в Богѣ, Бог во обществѣ. Вот и Колцо вѣчности [5, с. 788]". Однак, реалізувати ці ідеали суспільної гармонії в земному житті людей неможливо.

Подумки мандруючи між Афінами і Єрусалимом, мудрістю і вірою, Г.Сковорода сподівався, що людство знайде свій істинний шлях за допомогою самопізнання, яке приведе до обожнення людини. Тільки орієнтуючись на духовне, йдучи за ним, можна пізнати себе, осягнути невидиме, наблизитися до розуміння своєї сутності. Поклоніння Богові повинне бути внутрішнім актом, духовним покликом серця, а не простою участю в церковних обрядах, таїнствах, зовнішніх проявах віри. Служіння Богові, визнання божественного – це шлях мудрості. Внутрішня релігійність людини, на думку Г.Сковороди, не співпадає з обрядовою практикою і церемоніалом християнства. Релігійні почуття християнства не можуть бути громадським обов'язком і формою життєдіяльності. Посилаючись на своє духовне розуміння православ'я, він несхвально ставився до відвідувань святої нагірної землі, подорожей до релігійних святинь самих по собі. Бо вони заміняли власний пошук безконечного Бога в душі людини шляхом самозаглиблення. Побачити релігійні реліквії, доторкнутися до них ще не означає зрозуміти їх духовно-етичний сенс і перенести його у своє серце. "Многыи волочатся по Іерусалимах, по Іорданах, по Виѳлеемах, по Кармилах, по Ѳаворах; нюхают между Эѵфратами и Тїграми. "Тут-то Он, конечно, – думают, – вот! вот! Здѣ Хрїстос!" Кричат и другым: "Здѣ Хрістос!" "Знаю, – кричит Ангел, – Іисуса Распятаго ищете. Нѣсть Здѣ! нѣсть!" Многыи ищут его по высокых Мїрскых Честях, по великолѣпных домах, по Церемоніалных столах и прочая… Многыи ищут, зѣвая по всем голубом звѣздоносном сводѣ, по Солнцу, по Лунѣ, по всім Коперніковым Мірам… "Нѣсть Здѣ!" [5, с. 205]". На думку Г.Сковороди, не потрібно так далеко мандрувати в пошуках Ісуса Христа, а потрібно спрямовувати погляди в самого себе, йти до себе, пізнавати себе.

Дороги і шляхи, які ведуть до Афін і Єрусалима, символізують дороги, що ведуть до душі і серця людини. А до них можна дійти тільки шляхом мудрості і віри. У зв'язку із цим Г.Сковорода не протиставляє філософську думку і християнські цінності. Як і багато його попередників, зокрема філософи Олександрійської школи, з ученнями яких він був знайомий, він намагався поєднувати філософію і релігію, розум і віру, істину і любов. Г.Сковорода поділяв погляди Климента Олександрійського, який зажди ставив знання попереду віри, а коренем гріха та будь-якого зла в суспільстві вважав неуцтво та неосвіченість. Він переконував, що філософія була дана надприродним провидінням грекам із тією ж метою, з якою Закон був даний юдеям, тобто, як орієнтир і дороговказ до Христа. Звертаючись до образу та історії цих міст, український мислитель намагався насамперед знайти органічний зв'язок між розумом і вірою, які на життєвих шляхах були нероздільними. Ці міста символізували для нього невидиму внутрішню натуру, через яку можна досягти вічну істину і божественну сутність.

Однак, були міста на землі, які Г.Сковорода подумки оминав і не радив мандрівникам їх відвідувати. Саме таким містом, посилаючись на книги Старого Заповіту,за його переконаннями, був Вавилон. З образом цього міста він пов'язував прояви видимої натури, усього земного, плотського, суєтного. "Язычники всѣ означаются сим именем "ВАВИЛОН", а сїе значит – смѣшенїе, или слїянїе. Одну они наружную Плоть видять и Ей вездѣ удивляються, описуют, измѣряют, а находящуюсь во Плоти Духовную Истину, не зная Ее, смѣшивают с Плотїю и называют Мечтою [5, с.339]". У діалозі "Бесѣда, нареченная Двое: о том, что Блаженным бать легко" один співрозмовник запитує іншого: "Так скажи же мнѣ: для чего иные токуют, что Исаины Сирины суть то пустынныя птицы, а возгнѣздиваются в пустом Вавилонѣ градѣ" На що отримує відповідь у формі риторичного питання: "Пустынныя Птицы, развѣ то не лже-Пророки, пустое поющїе? Пустый Вавилон, развѣ то не Сиренскїй Камень? Не все ли пустое, что суета? [5, с. 391]". А пустельні місця, за

українськими народними повір'ями, краще обходити стороною. Порівнюючи історію біблійних міст, Г. Сковорода показував перевагу Єрусалимського Бога над вавилонськими ідолами і кумирами.

Наймилішим з українських міст, до якого любив подорожувати Г. Сковорода, був Київ. Возвеличуючи його, Теофан Прокопович, як і його попередники XVI-XVII ст., називав столицю нашу "другим Єрусалимом". А Г. Сковороду воно притягувало, може, тому, що тут пройшли його юнацькі роки навчання в Києво-Могилянській академії, яка відіграла вирішальну роль у формуванні його філософського світогляду. Він залюбки відвідував також Києво-Печерську лавру, відбудовану гетьманом І. Мазепою Софію, Київську, інші історичні місця давнього міста. Сюди багато разів мандрував сам, а інколи зі своїми друзями. Одну з таких спільних подорожей, яку провів Г. Сковорода зі своїм приятелем, описує М. Ковалинський: "По приѣздѣ туда, при обозрѣніи древностей тамошніх, Сковорода был ему истолкователем исторіи мѣста, нравов и древних обычаев и побудителем к подражанію духовнаго благочестія почивающих тамо усобших святых, но не жизни живаго монашества [5, с. 1358]".

Життя у релігійно-алегоричному розумінні теж дорога, шлях – шлях до Бога. Першопрохідцями на цьому шляху були волхви і пастирі, які йшли за Віфлеємською зіркою. Але не всі земні люди здатні пройти цей шлях і досягти кінцевої мети – Христа. Шлях цей пролягає не на небі і не на землі, а в душах праведних людей, які пізнали самих себе. Г.Сковорода вважав, що Бог є духом, а не матеріальною субстанцією, тому і шлях до нього має бути духовним; пройти його людина повинна самостійно, покладаючись на самовідкриття власної душі. Тому Г.Сковорода намагався звільнити людину від посередництва служителів культу. Людина повинна безпосередньо спілкуватися з Богом, злітати думками та серцем до Нього, досягати "горньої республіки", небесного Єрусалиму сама в собі.

Для християнина образ шляху символізував перехід із світу гріховного у світ сакральний. Подорожі прочан завжди супроводжуються молитвами, а ці молитви є нічим іншим, як "дорогами", що ведуть до Бога, вони підносять людську душу до небес. Якщо немає доріг, то не можна дійти до храму. Все релігійне життя людини – це символ земного "шляху" до Бога. Для того щоб людина досягла Божої прихильності й завершила свою життєву долю зустріччю з ним, вона повинна подолати певну відстань як у прямому, так і в переносному сенсі. У годину життєвих криз пошуки шляху набувають апокаліптичного значення, бо в цей момент "праведну дорогу" необхідно знайти якнайшвидше і встигнути стати на неї. У менш драматичні часи шукання шляху до Бога продовжує відігравати провідну роль у житті людини.

Через подорож людина глибше розуміє простір. Через осягнення простору вона глибше усвідомлює свободу. Поняття свободи ніхто не вигадував, воно завжди існує в людській свідомості символом простору, волі і руху. В українській народній культурі свобода часто уявляється не раціоналістично, як пізнана необхідність, а більш природно, як безмежний простір, на котрому не існують перешкоди для пересувань і мандрів. Для української ментальності свобода не сприймається як юридична категорія – це, насамперед, воля – відсутність проблем, упевненість у завтрашньому дні, безпечність, блаженна занурення у сьогодення. Воля – це свобода, поєднана з простором, мандрами. Це – обшир, розліг, роздолля, неоглядні відстані, гуляйполе, відсутність будь-яких перепон і кордонів, відчуття радості і піднесення. А поняття туги, навпаки, поєднане з відсутністю простору, тіснявою й обмеженістю руху. Особливо цю волю відчували чумаки, які мандрували українськими степами, маючи за орієнтири лише небесні зірки. Ще глибше зрозуміти волю допомагала підневільна праця. Тому в українській народній пісні і класичній поезії з великою любов'ю оспівані степи, широкополі лани, дороги, шляхи. Особливо дух волі розкривався в козацьких піснях і думах, які створювалися і виконувалися кобзарями та лірниками. У них прославлялася козацька відвага, яка розумілася як хоробрість, помножена на простір,

сміливість, поєднана зі степовим вітром. Не можна бути відважним, хоробро обороняючи Січ чи якусь іншу укріплену фортецю, отаборившись у ній. Відвага – це хоробрість у русі, у подоланні просторових перешкод, опору, у прагненні до волі. Лише відвага здатна на подвиг. А "подвиг" - це те, що досягнуте за допомогою руху, це воля зрушити з місця щось непорушне. Найважче домогтися таких зрушень у духовній сфері, здолати душевну інерцію, перебороти внутрішній консерватизм, знайти і виправити слабкі сторони своєї натури. Тому мандрівний спосіб життя – це відвага, своєрідний подвиг, перемога над собою, пробудження волі до життя, прагнення до змін, намагання зрушити непорушну буденність, зробити життя легким і духовним.

Своїм способом життя Г. Сковорода переконливо довів, що основною життєвою цінністю і багатством не лише для нього, а й для кожного громадянина світу, є, насамперед, свобода. Ще навчаючись у Києво-Могилянській академії чи займаючись викладацькою діяльністю, він настільки самовіддано любив свободу, що всіляко уникав усього, що загрожувало його незалежності або особистісному суверенітету, рішуче протестував проти того, що могло б обмежити його права, волю, дух творчості, вільнодумство. Цю думку можна підтвердити багатьма рядками з божественних пісень поета-філософа: "Так и мнѣ вольность одна есть нравна, / И беспечальный, пепростый путь. / Се моя мѣра в житіи главна. / Весь окончится мой циркуль тут [5, с. 59]".

Висновки. Мандрівний спосіб життя Г. Сковороди не був викликаний його профетичними та місіонерськими домаганнями або, зрештою, шуканням "земного раю". Напевне, це сталося в результаті філософсько-культурологічного конфлікту мислителя зі світом буденності, сірості, монотонності. Поштовхом послужило бажання пошуку життєвих істин, душевної рівноваги, особистої свободи пізнання й реалізації себе. Для пожвавлення місіонерських рухів велике значення завжди мали історичні, соціальні, економічні, політичні та інші контексти, а саме від них Г. Сковорода й намагався абстрагуватися. Для нього рай знаходився не обов'язково в потойбічному, неосяжному світі. Він належав цьому світові, світові реальному, але світові трансформованому вірою. Тому мислитель намагався жити так, як жили релігійні предки людства на початку світу, на "початку часів", тобто так, як жив до падіння Адам. Таким чином, він прагнув у реальному житті повернутися до перших днів творіння та жити в одвічно досконалому світі, у такому світі, яким він був до того, як його виснажив час і занапастила історія.

Г.Сковорода не прагнув свідомо присвоїти собі статус мандрівного філософа, але на це він був приречений самим життям. Мандруючи, він змінював міста, села, монастирі, місця перебування, друзів і одночасно змінювався сам, зростав духовно, творчо. Завдяки цьому йому вдалося перемогти світ бездушності, гріха, суєти, образ, корисливості, спокус, лицемірства. Цей спосіб життя дав можливість Г.Сковороді не лише пізнати самого себе, а й залишитися самим собою, пройти такий життєвий шлях, який цілковито у всіх своїх аспектах витікав із чистої ідеї його внутрішньої субстанції.

Список використаних джерел

1. Барабаш Ю. Я. "Знаю человека…" Григорий Сковорода : Поэзия. Философия. Жизнь / Ю. Барабаш. – М. : Худож. лит., 1989. – 335 с.
2. Білоус П. Ейдос дороги в ліричних творах Г. Сковороди / Петро Білоус // Григорій Сковорода – джерело духовної величі та сучасність. – Тернопіль, 2007. – С. 142-145.
3. Нога Г. Григорій Сковорода. Мандрівка крізь життя. Поетична інтерпретація / Геннадій Нога // Григорій Сковорода – джерело духовної величі та сучасність. – Тернопіль, 2007. – С. 281-287.
4. Сигов К. Метафізика гри та "Веселіє серця" Григорія Сковороди / Костянтин Сигов // Сучасність. – 1992. – № 12. – С. 66-75.

5. Сковорода Григорій. Повна академічна збірка творів / За редакцією проф. Леоніда Ушкалова / Григорій Сковорода. – Харків–Едмонтон–Торонто: Майдан; Видавництво Канадського Інституту Українських Студій, 2011. – 1400 с.

Стаття надійшла до редакції 12 березня 2013 року

УДК: 172.4:130.2:321(Укр) (045)

Марія Рогожа,
(Київ)

ПРОБЛЕМИ СУСПІЛЬНОГО ЖИТТЯ У ТВОРЧОСТІ СТАНІСЛАВА ОРІХОВСЬКОГО-РОКСОЛАНА (ЕТИЧНИЙ АСПЕКТ)

У статті висвітлюються соціально-етичні погляди видатного українського мислителя Польсько-Литовської доби С. Оріховського-Роксолана. Приділяється увага осмисленню ним проблем багатокультурності українських земель під кутом зору соціально-етичних рефлексій. Дається етичний аналіз його соціально-політичних творів, визначаються соціально-етичні питання його доби й указуються концептуальні відмінності його філософування від італійського громадянського гуманізму, ідейну спорідненість із яким зазвичай відмічають сучасні дослідники творчості С. Оріховського-Роксолана.

Ключові слова: *громадянський гуманізм, суб'єкт моральних зобов'язань, доброчесність, рівність.*

В статье освещаются социально-этические взгляды выдающегося украинского мыслителя Польско-Литовской эпохи С. Ориховского-Роксолана. Уделяется внимание осмыслению им проблем многокульутрности украинских земель под углом зрения социально-этических рефлексий. Дается этический анализ его социально-политических произведений, определяются социально-этические вопросы его эпохи и указываются концептуальные отличия его философствования от итальянского гражданского гуманизма, идейное родство с которым обычно отмечают современные исследователи в творчестве С. Ориховского–Роксолана.

Ключевые слова: *гражданский гуманизм, субъект моральных обязательств, добродетель, равенство.*

Socio-ethical views of the prominent Ukrainian thinker of Polish-Lithuanian Age S. Orzechowski-Roksolan is observed in the article. Multicultural spiritual space in Ukrainian lands in the light of his socio-cultural reflections is exposed. Ethical analysis of his socio-political works is given; socio-ethical topical issues of his time are defined; and essential differences between his philosophy and philosophy of Italian civic humanism (Bürger-Humanismus) are outlined despite of ideological similarity stressed by contemporary researchers of S. Orzechowski-Roksolan's creative activity.

Key words: *civic humanism (Bürger-Humanismus), subject of moral obligations, virtue, equality.*

Висвітлення соціально-етичних поглядів українського мислителя-гуманіста Станіслава Оріховського-Роксолана (1513–1566) через призму його біографії, представленої ним особисто у "Листі до Яна Франциска Коммендоні про самого себе" (1564) дозволить панорамно представити морально-етичні виміри конкретного історичного досвіду багатокульутрності України. Факт визнання Оріховського українським мислителем є досить недавньою подією й свідчить про сприймання науковим товариством країни, як факту національної полікультурності. Довгий час Оріховський асоціювався виключно із польською культурою взагалі і соціальною та політичною філософією, зокрема, оскільки жив і працював він на українських теренах, що входили до складу Польщі, а писав переважно латиною, опрацьовуючи питання соціального-політичного та релігійного життя.

Якщо ж звернутись до власних свідчень С. Оріховського, то виявиться, що сам він уважав вітчизною Галицьку Русь, яка простяглась від Тира (Дністра) до Карпатських гір, а

себе – представником мужнього народу, що веде збройну боротьбу проти волохів і татар. Описуючи свій народ, Оріховський окремо спинився на питанні віровизнання. Сприйнявши християнство із Константинополя, русини дотримувалися грецького обряду й проводили служби церковно-слов'янською мовою. "І народ той, раз прийнявши від греків святі обряди, ніколи від них не відступав" [3, с.406]. Така ситуація зберігалася століттями, допоки Русь не підпала під владу Польщі, коли "народ той зазнав великого впливу латинської культури, і то такого значного, що нині у Русі латинський обряд має першість перед грецьким" [3, с.406]. Причиною такої соціокультурної ситуації став, вже для Оріховського очевидний, перехід переважної частини русинської шляхти в католицтво. Якщо нижчі верстви населення України – Русі зберегли грецький обряд, то верхівка суспільства стала католицькою переважно, але не безумовно. Залишалися православні роди, які стояли біля основ братського руху. Мали місце й змішані шлюби, в яких польська шляхта споріднювалась з русинською. Із такої змішаної родини походив і сам Оріховський. Його предки, по батьковій лінії, польські шляхтичі, що переселилися на родючі руські землі й заснували маєток у Перемиському краї. Батько Оріховського взяв дружину дівчину з роду Бараницьких, "уроджену шляхтянку, дочку священика грецького обряду" [3, с.406].

Станіслав Оріховський був вихований у католицькому обряді й уважав себе українцем-русином (роксоланом). Він – яскравий, але не поодинокий приклад культурної ситуації доби. І співжиття католиків і православних в Україні-Русі і в Польщі взагалі (а згодом і в Речі Посполитій, остаточно оформленій в Унію за три роки після смерті Оріховського) було не єдиним виявом полікультурності. Оріховський вказував, що в Русі окрім слов'ян грецького і латинського обрядів живуть ще й вірмени (слід зауважити, що обряди вірменської церкви, однієї із найстаріших християнських церков, суттєво відрізняються як від грецького, так і від латинського варіантів християнства). Така історично зумовлена етнічна й конфесійна строкатість України-Русі у часи Оріховського існувала під польською короною у мирі і злагоді. На його думку, це було можливо завдяки політиці короля: "Стільки різних людей, які дуже між собою відрізняються звичаями та обрядами, стали одним цілим завдяки предивному правлінню польського короля" [3, с.406].

У чому ж полягало це "предивне правління"? Для Оріховського, який увійшов в інтелектуальну традицію європейської культури, перш за все, як політичним мислителем, теоретиком державницької політики Польщі й ревнивим захисником католицької віри, це було не риторичне запитання. Аналізуючи наявну ситуацію, він визначив, що основою польської держави була тріада "король – священик –церква". Обґрунтуванню цієї тріади, рівно як і відстоюванню її дієвості у практиці політичного процесу, він і присвятив свої твори. "Якби мене тут хтось запитав, що являє собою Польська держава, то на це питання я би так відповів: Польська держава є єдиною країною в Сарматії, яку священик власному своєму королеві, з ласки Бога, вільно вибраному, передав, вівтарем святого Христа обладнав, християнською вірою від Бога освятив і в єдиній, святій, вселенській і апостольській церкві об'єднав і зміцнив" [2, с.329]. У цьому пасажі чуємо поборника віри, але перш за все – захисника католицького обряду, адже особливо окреслено тут систему інституціонального забезпечення віри в житті польської держави. Оскільки теологічна проблематика виходить за межі даної статті, то надалі у наведеній цитаті буде розглянуто етичні питання, дотичні до вибору короля на посаду.

Але, принагідно, згадавши про теологічну тематику, слід вказати на відому з автобіографії, але мало вивчену фахівцями, подію в житті Оріховського – його майже трьохлітнє навчання у М. Лютера та Ф. Меланхтона у Віттенберзі, із 1529 по 1532, як читаємо в листі до Я.Ф.Коммендоні. Звідти ж дізнаємося й про його враження від лютерівського вчення й про захоплення протестними настроями. І хоча Оріховський детально описав випадковість свого приїзду до Віттенберга, й назвав Лютера та Меланхтона "ворогами імені християнського", а їх вчення – "єретичною доктриною", очевидно, що це – ретроспективні оцінки, зроблені поважним мислителем на схилі років. А три роки

перебування біля джерел протестантизму не могли не відбитися на світоглядних установках юного Оріховського. "Набравшись досвіду" і "звідавши багато лиха", Оріховський розкаявся у своєму відступництві і з ще більшим завзяттям став боронити християнство (католицьку віру) від її ворогів. Але вплив Лютера не минув безслідно – Оріховський до кінця життя виступав проти наполегливо насаджуваної Римом практики целібату й зізнавався, що у цьому переконанні – луна Лютерового вчення. Але це вплив, відзначений особисто Оріховським. Нижче буде вказано ще на одну точку дотику із протестантизмом, й скоріш за все вона також не остання. Взагалі, порівняльний аналіз творів Оріховського і Лютера може дати несподівані результати, й дослідницька робота у цьому напрямку уявляється дуже перспективно.

Повертаючись до наведеного вище висловлювання Оріховського про сутність польської держави й особливості королівського правління в Польщі, слід внести кілька уточнень і зауважень. По-перше, звернення до текстів із політичної філософії в етичному дослідженні має відбуватися із урахуванням специфіки предмету кожної із галузей знання. Етика як спеціальна галузь знання суттєво відрізняється і від мистецтва політики, і від науки про неї. Етика має справу не лише (і не стільки) із дескриптивістською фіксацією наявного стану речей, скільки імперативно-ціннісним навантаженням, формуванням простору належності і шляхів його впровадження в тканину повсякденності. Із урахуванням цього методологічного зауваження й відбувався аналіз філософсько-політичних тексів С. Оріховського.

По-друге, його філософсько-політичні твори, листи і промови мають потужну етичну складову завдяки спеціальному моралізаторському прийому, що зустрічається досить часто в його текстах. Дескриптивні речення побудовані таким чином, щоб створити спонукальний ефект – стверджувальний спосіб в описі певного явища суспільного життя має спонукати до того, щоб привести дійсний стан справ до поданого опису, який є бажаним, але фактично представлений як даність. С. Оріховський ніби закликає громадян докласти зусиль, щоб належне перетворити на суще. При тому очевидно, що те суще, яке він змальовує, є належним, ідеалом, тим станом, якого ще слід досягнути, доклавши належних зусиль.

По-третє, слід уточнити, хто ті громадяни, до яких звертається і яких має на увазі Оріховський. Таке уточнення передбачає два дослідницькі кроки: перший передбачає з'ясування загальної установки на гуманізм, другий – пошук визначення суб'єкта моральних зобов'язань.

Творчість С. Оріховського розглядають в рамках ренесансного гуманізму й, зокрема, відносять її до напряму "громадянського гуманізму" [1, с.327]. Але слід врахувати оригінальність його гуманістичного світогляду, чи іншими словами – принципову відмінність як від гуманізму італійського Відродження, так і від гуманістичних орієнтирів північного Відродження (пов'язаного, перш за все, із Реформацією). Справа в тому, що Польща стояла осторонь основних ренесансних процесів, і реформаційні рухи не складали для неї основну подію доби (навпаки, швидше Польща сповна відчула на собі вплив Контрреформації та католицького відродження). Обдарований юнак, відданий батьком на навчання, після трьох років у Віттегбергзі, майже дванадцять років жив і навчався у провідних осередках італійського Відродження – Падуї, Болонії, Римі, здобувши гуманістичну освіту. Маємо зазначити, що смислове навантаження терміну "гуманізм" не обмежувалося значеннями "людяний", "лидиномірний". Свого часу термін "humanitas" використовував Цицерон, констатуючи той факт, що освіченість і витончений смак, притаманні еллінській культурі, прижилися і на римському ґрунті. І саме цей пласт смислів – висока освіченість, інтелектуальна культура, витончений смак і вишуканість – став засадничим в гуманізмі італійського Відродження. У цьому сенсі освіта С. Оріховського була, справді, гуманістичною.

У дослідженнях культури Відродження на сьогодні усталеним і обґрунтованим є поняття "громадянський гуманізм". Громадянськими гуманістами називають діячів

Відродження, переважно флорентійців, які писали про філософсько-етичні проблеми громадянського життя. Але слід розуміти, що сенс громадянського гуманізму був нерозривно пов'язаний із бюргерською культурою, із надр якої він, за великим рахунком, і з'явився. А практична значущість її була такої ваги, що навіть незалежні феодали з округи Флоренції намагалися отримати статус громадян [6, с.348]. Л. Бруні, К. Салютатті, М. Пальмієрі, самі вихідці із пополанського (бюргерського) середовища, своїми соціально-етичними творами, політичними промовами й публічним листуванням ідеологічно забезпечували громадянське життя у місті-комуні, надавали йому інтелектуальний супровід й сприяли громадянській єдності в суспільстві.

Для шляхтича С. Оріховського бюргерства як верстви взагалі не існує. Так, у "Промові до польської шляхти" він чітко вказав на існування трьох станів, відповідно до середньовічної трьохфункціональної соціальної системи, за якої "селянин орав, солдат боровся, духівник научав" [5, с.79]. І що цікаво, він зневажливо згадував про суддю, адвоката, "ділка", тобто власне представників бюргерства, міських жителів, яким не було місця в традиційній європейській соціальній ієрархії доби Середньовіччя. За Оріховським, громадяни республіки – це виключно шляхта, до якої він і звертався у своїх промовах, і про яку писав і власних творах.

Шляхта за Польсько-Литовської доби складалася із поляків, литовців та українців-русинів. З одного боку, ці народи і з своїми самобутніми звичаями і традиціями, об'єднані під однією короною, являли вже полікультурний світ. Але згадані Оріховським вірмени, які (не знамо яким чином прибули у Русь із своєї вітчизни) були купцями, і які "підтримують постійні зв'язки із турками, ведучи торгівлю в Константинополі" [3, с.406]. Очевидно, вірмени не мали статусу громадян. По суті, Оріховський мовить про громадянський гуманізм шляхетського ґатунку.

Гуманістична складова, характерна для всіх творів С. Оріховського, досягає апофеозу в "Промові до польської шляхти про турецьку загрозу" (1543–1544). Промова присвячена надзвичайно гострому політичному питанню – оголошенню війни турецькому султанові. Сповнена патріотизмом, апеляцією до республіканських ідеалів, "Промова" водночас цікава і в світлі гуманістичних пошуків північного Відродження. Можна пригадати, що однією із засадничих цінностей Реформації стала віротерпимість. А в промові ревного католика лунають слова, просякнуті духом протестантського гуманізму: напередодні лицем турецької загрози Оріховський закликав "суперечки з приводу розбіжності вірувань відкласти до сприятливішого часу" [5, с.87]. Очевидно, що тут йдеться про суперечки щодо розбіжностей католицтва і православ'я.

Моральне ставлення, мораль в усьому багатоманітті приписів, вимог, зобов'язань тощо завжди передбачає рівність суб'єктів взаємодії. Очевидно, для Оріховського суб'єктами моралі є шляхтичі. У зв'язку із цим, примітним є пасаж про свободолюбивість шляхти: "Ви – чи не єдиний з усіх народів, народжений у справді вільній республіці. Адже справжню свободу породжує такий лад, коли всі підкоряються праву, а саме право непідвладне нікому; отож усі ви рівні між собою, гідністю і однаково вільні. З вашої республіки прогнано оті гордовиті і підступні звання – герцог, граф, князь; усі ви – шляхтичі – носите спільне ім'я лицарів. Тому й не дивно, що наші прадіди не раз, бувало, захищаючи республіку, йшли проти очевидних небезпек: вони були рівноправними її громадянами" [5, с.65–66]. Тут Оріховський показав рівність шляхтичів між собою, в середовищі яких відсутність титулів уможливила рівноправність. Рівність суб'єктів моралі у тому наразі й полягає, що рівними вони є через відсутність титулів, які унеможливлюють саму ідею рівності.

Наведений вислів дозволяє розглянути етичні аспекти державного правління у Польщі як умови-можливості полікультурності. Із-поміж рівних шляхтичів обирався король, звісно, "з ласки Бога" і "з благословення священика", але він був "вільно вибраним". У "Напученні польському королеві Сигізмунду Августу" (1548) Оріховський підкреслював: "Не все тобі

дозволено, адже обирали тебе королем поляки, а тому від їхнього імені правиш і їхні справи для тебе є найвищими" [4, с.23].

Слід зазначити, що виборність короля справді є швидше винятком, ніж правилом серед монархій Європи. Одним із засадничих правил, що уможливлювали такого роду практику, було дотримання права і підкорення закону. У Польщі шляхта розробила систему законів, які були покликані запобігати прийняттю королем одноосібних рішень, а, відтак, обмежували його владу. Але Оріховський, змальовуючи цей порядок речей, підкреслював, що підкорятися праву й дотримуватися законів слід не лише тоді, коли вигідно обмежити владу короля у вирішенні певного питання, але й тоді, коли слід виконати свій обов'язок і прийняти складні непопулярні рішення. Оріховський проводив думку про рівність всіх громадян перед законом і про дієвість права попри його незручність і ситуативну невигідність для якоїсь із сторін.

Моральна складова королівської влади набуває надзвичайного значення у державному правлінні. Тому Оріховський звернувся до короля із повчанням. Згадане вище "Напучення" за жанром чітко вписується в традицію дидактичної літератури, призначеної для читання державцям, що у західній культурі представлена із часів Платона та Аристотеля.

Питання, на роз'ясненні яких зупинився С. Оріховський у "Напученні", можна згрупувати навколо низки провідних тем. По-перше, це питання приватності. У часи, коли громадяни європейських країн ініціювали рух за відстороненість приватності, виведення приватної сфери із суспільних обговорень [7, с.43–51], Оріховський жорстко відмовив королеві у праві на приватне життя. "Твоє життя є ні особистим, ні приватним, а спільним і громадським", – повчав він [4, с.31]. На основі цього письменник радив королеві утримуватись від того, щоб будь-яке майно називати своїм особистим: "Якщо нічого не називатимеш своїм, а вважатимеш, що все належить лише республіці, покажеш, що ти, король, є ніби сторожем держави" [4, с.31]. У пораді йдеться про те, що король має показати громадянам, що на обраній посаді він виконує свою пряму функцію: він є хранителем держави. "Король вибирається для держави, а не держава існує для короля" [4, с.33].

Із цього положення витікає другий ряд запитань, піднятих Оріховським і втілених у принциповому запитанні: "Що в державі більше: закон чи король?" Для Оріховського очевидно, і він намагався пояснити це читачеві, що найкращою є та держава, в якій закон не тільки існує, а й виконується, і закон цей тоді "дорівнює королеві і навіть кращий і набагато вищий за короля" [4, 33]. У вільній державі закон є першим правителем. Але закон є "мовчазним, сліпим і глухим", тому й обирається з-поміж шляхти людина – "вуста, очі й вуха закону" [4, с.33].

Але навіть найкращий король не в змозі самостійно управляти державою. "Керувати державою – труд не для однієї людини… Важкий тягар і зусиль вимагає більших, ніж ті, яких докласти сам можеш" [4, 34]. Для цього королеві потрібні однодумці, "спільники при управлінні державою". "Король… щоб більше державі прислужитися, вибирає собі у спільники найкращих, найвідданіших з-поміж громадян і завдяки їх авторитету, порадам і помислам оберігає республіку і під час війни і в мирний час" [4, с.35].

С. Оріховський вказав на моральні якості, необхідні "спільникам" короля, його сенаторам і радникам. З одного, боку, набір досить традиційний і ніби не виходить за межі звичних моральних вимог, що ставляться правителям. Сенатори мають стати "отцями держави", тобто мати авторитет, який досягається практикуванням доброчесного життя. Сенатори мають бути "далекими від чвар, дружніми, лагідними", мати душу, не затуманену ворожістю, не обплутану ненавистю, не сліпу від заздрощів" [4, с.37].

С. Оріховський закликáв короля уникати тих "небезпечних людей", які цілком "віддані наживі й обжерливості". Для того, щоб гідно виконувати свій обов'язок, королеві також потрібно уникати підлабузників і викорінювати у собі марнославство, виховувати стійкість до лестощів, яка відволікає від доброчесного життя на користь держави. Натомість у собі слід культивувати правдивість, справедливість і мудрість. Король від природи має прагнути

правди і справедливості, а також і науки, яка саму людину зробить і правдивою, і справедливою" [4, с.27]. Заклик до навчання, здобуття мудрості має стати королеві в нагоді, адже коли він мудрий, то і піддані його вільні, багаті й щасливі. А коли монарх "не мудрий", тоді і підданий – "раб, бурлака". "Із цього і ти бачиш чітко, – повчав Оріховський, – що твоє сумління благає, аби на змозі вчитися. Лише так збережеш ти… вітчизну, права і свободу" [4, с.26].

У порадах про вибір спільників є нюанс, що долає звичні стереотипи сприйняття служби королеві. Найважливішими чеснотами С. Оріховський вважав чесність та вченість, тому й радив королеві підбирати собі спільників за цими критеріями й не зважати, "чи з твоєї вони держави, чи з чужої…, аби лише були корисними для тебе і королівства твого" [4, с.42]. Таким чином, висхідна полікультурність Польщі, а потім й Речі Посполитої надалі може прирощуватися за рахунок культур тих "чужинців", які будуть "чесні" і "мудрі", а відтак – гідні стати однодумцями короля й допомагати йому в управлінні державою. Цією порадою Оріховський ніби легітимував наявну практику найманих іноземців на службі у короля, фах і компетентність яких працювали на благо країни, а слава залишалася в тіні громадян-сенаторів. Порада такого роду додатково свідчить про те, що соціально-етичні ідеї Оріховського були не просто дозвільним мудруванням, а стосувалися повсякденної суспільної життєдіяльності.

Соціально-етичні погляди С. Оріховського-Роксолана, який не лишень окреслював соціокультурний простір україно-руських земель, але й надавав йому нормативного забезпечення, свідчать, що цей мислитель-гуманіст активно працював над вирішенням проблем повсякденного життя сучасного йому суспільства.

Список використаних джерел

1. Литвинов В. Д. Ренесансний гуманізм в Україні: ідеї гуманізму епохи Відродження в українській філософії XV – початку VXII ст. / В. Д. Литвинов. – К.: Основи, 2000. – 472 с.
2. Оріховський-Роксолан С. Квінкункс, тобто взірець устрою Польської держави; [пер. з польськ. В. Литвинова]// Українські гуманісти епохи Відродження: Антологія. У двох частинах. Частина 1. – К.: Основи, 1995. – С. 294–404.
3. Оріховський-Роксолан С. Лист до Яна Франциска Коммендоні про самого себе / С. Оріховський Роксолан; [пер. з лат. В. Литвинова]// Українські гуманісти епохи Відродження: Антологія. У двох частинах. Частина 1. – К.: Основи, 1995. – С. 405–416.
4. Оріховський-Роксолан С. Напучення польському королеві Сигізмунду Августу / С. Оріховський Роксолан; [пер. з лат. В. Литвинова]// Українські гуманісти епохи Відродження: Антологія. У двох частинах. Частина 1. – К.: Основи, 1995. – С.23–61.
5. Оріховський-Роксолан С. Про турецьку загрозу. Слово перше (Промова до польської шляхти/ С. Оріховський Роксолан; [пер. з лат. М. Трофимука]// Українські гуманісти епохи Відрождения: Антологія. У двох частинах. Частина 1. – К.: Основи, 1995. – С. 61-87.
6. Рутенбург В. И. Жизнь и творчество Макьявелли/ В. И. Рутенбург // Макьявелли Н. История Флоренции; [под общ. ред., послесл. и коммент. В. И. Рутенбурга]. – Л.: Наука, 1973. – С. 343–384.
7. Habermas J. The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society/ J. Habermas; [tr. from German by Th. Burger]. – Cambridge: Polity Press, 2003. – 301 p.

Стаття надійшла до редакції 6 листопада 2013 року

УДК 821.161.2.09 (092)

Станіслав Романенко
(Київ)

КОНЦЕПЦІЯ "СПОРІДНЕНОЇ" ПРАЦІ – ВІДОБРАЖЕННЯ ГЛИБИННОГО ЗВ'ЯЗКУ ТВОРЧОСТІ ГРИГОРІЯ СКОВОРОДИ З УКРАЇНОЮ.

Аналізується теза відомої вченої кінця XIX - початку XX ст.ст., професора Харківського університету О. Єфименко про те, що Г. Сковорода народився не в належний час і не в належному місці, внаслідок чого не зміг створити епоху. Надуманість цієї тези розглядається через призму концепції "спорідненої праці" філософа.

Ключові терміни: *"споріднена" праця, Слобідська Україна, поділ праці, кріпацтво, мануфактура, щастя.*

Анализируется тезис проф. Харьковского университета А. Ефименко о том, что Г. Сковорода родился не в надлежащее время и не в надлежащем месте, вследствие чего не смог создать эпоху. Надуманность этого тезиса рассматривается сквозь призму концепции "сродного" труда Г.Сковороды.

Ключевые слова: *"сродный" труд, Слободская Украина, разделение труда, крепостничество, мануфактура, счастье.*

The talking point of Olexandra Ephymenko the famous professor from Kharkiv university of the end of 19th century is analyzed. The core of the point is that Skovoroda couldn't create epoch because he was born in unsuitable time and in unsuitable place. The fallibility of this point is showed through the prism of Skovoroda conception of "affined work".

Key words*: "affined" work, division of labour, serfdom, manufactory, happiness.*

Мета дослідження: проаналізувати можливість створення концепції "спорідненої" праці за межами Лівобережної України ХУІІІ ст.

Виклад основного матеріалу. У 1893 р. Олександра Яківна Єфименко – перша у Російській імперії жінка професор – історик, яка стала відомою дослідницею історії України ("Южной Руси"), прочитала у Харкові лекцію про Г. Сковороду. Поводом для лекції було наближення сотих рокових від дня смерті філософа. Невдовзі під назвою "Философ из народа" лекцію надрукували в журналі "Неделя". Оцінюючи мислителя, дослідниця почала з високої ноти: "...природа слепила Сковороду из того драгоценного материала, который она хранит в скудном запасе для людей, "делающих эпохи" [3, с.237]. Вчення у Сковороди, на її думку, цілісне, його етика " строга та сурова, що багато вимагала від людини, але вимагала не аскетизму". Водночас О.Єфименко занепокоєна тим, що погляди Сковороди не одержали належної оцінки з боку суспільства, тривалий час перебували в забутті і тривожилася, що їх може очікувати нове забуття.

Водночас лекція містить низку суперечливих положень, які виявилися поза увагою дослідників, що дає підстави через 120 років повернутися до їх розгляду. Йдеться про те, що піднявши Сковороду на початку лекції до рівня потенціального творця епохи, далі О.Єфименко, так би мовити, опускає його на землю: "Но тем не менее Сковорода никакой эпохи не сделал…". Як можна зрозуміти, потенціал Сковороди, залишився нереалізованим.

Далі, незважаючи на процитовану вище сумнівну посилку, дослідниця робить правильний висновок про недостатнє знання суспільством творчості Сковороди – "…мы как бы и помним, а с другой стороны, как бы и совсем забыли Сковороду, отчетливо чувствуем, что надо чтить его память, и неясно сознаем, за что мы должны его чтить (виділення наше. Р.С.)" [3, с.237]. У реченні спостерігається невизначеність, яка властива не всім дослідникам. Але треба віддати належне мужності цієї жінки, яка визнала труднощі у визначенні внеску

Сковороди до філософії. Вони згодом проявилися у зростаючому різночитанні доробку мислителя, починаючи від його перших публікацій і аж до наших днів.

Найбільш несподіваним виявився однак загальний висновок О.Єфименко у цитованому абзаці: "Очевидно, природа сделала по отношению к Сковороде ошибку: он явился не в надлежащее время и не в надлежащем месте" [3, с.237]. З таким двозначним висновком, на наш погляд, не можна погодитися, навіть в тому разі, якщо це просто невдала метафора. Його контекст полягає у тому, що творчість мислителя фактично сприймається як випадкова для епохи, в яку він жив, і випадкова для землі, на якій він жив і творив. О. Єфименко, на жаль, не вказала, за якими критеріями вона розрізняє епохи, що дещо ускладнює аналіз її суджень та висновків.

Помилка дослідниці, на наш погляд, аксіоматична. Адже висновок зовсім не випливає зі змісту лекції Окрім того, професор з самого початку, як ми вже зазначили, обмежила період впливу Сковороди лише минулим сторіччям, не врахувавши того, що публікація його творів, яка вже готувалася у Харкові колегою дослідниці професором Д. Багалієм, збереже творчість мислителя для майбутнього. Не можна виключати й того, що песимізм дослідниці міг, в свою чергу, пояснюватися тим, що вона не чекала надалі кардинальних змін в Російській імперії. А вони відбулися і, як відомо. дуже швидко. Звичайно, сьогодні набагато легше про це говорити, ніж у 1893 р.

Указаний контекст, його помилковість автор все ж відчула, і частково виправила, виступаючи з рефератом про Сковороду у листопаді 1894р. у Москві. Тут вона акцентує увагу на глибокому зв’язку між творчістю Сковороди та українськими землями XVIII ст. Однак цей зв'язок, на наш погляд, по суті тлумачиться, користуючись термінологією мислителя, на рівні "видимості", а не внутрішнього змісту.

Ще одна, на наш погляд, можлива причина помилки О.Єфименко - недостатнє врахування особливостей економічного розвитку світу у ХУІІІ ст. в цілому, та місця українських земель Лівобережжя Дніпра у цьому процесі, зокрема. На Правобережжі Дніпра на той час зберігалося і домінувало велике господарство польських магнатів - Потоцьких, Браницьких та інших. В українському Лівобережжі внаслідок Визвольної війни поширилося дрібне селянське та дрібне ремісниче господарство, в якому виробник контролює весь процес вирощування продукції чи виробляє весь продукт від початку до кінця. За рівнем продуктивності та товарності дрібне селянське господарство поступалося великому феодальному господарству. Однак, приватне господарство формувало людину іншої соціальної орієнтації, іншого рівня кваліфікації, і водночас систему дрібного, ярмаркового ринку, його стихію. В Слобожанщині при цьому розвивалася мануфактура з подетальним поділом праці, яка також вимагала від виробника вміння та певних знань.

В Англії, та дещо меншою мірою у Франції, в середині ХУІІІ ст. посилено розвивався мануфактурний поопераційний поділ праці, оскільки він в десятки разів підвищував її продуктивність , здешевлював продукцію, а відтак і збільшував прибуток капіталіста, хоч нівечив робітника, посилюючи відчуження людини від праці. Чи могла в умовах поопераційного поділу праці в якогось мислителя виникнути концепція, подібна до концепції "спорідненої" праці Сковороди? Не могла. Про це стверджують жорсткі висловлювання А.Сміта про деградацію англійських робітників при поопераційному поділі праці.

Але без концепції "спорідненої" праці не буде Григорія Сковороди і його концепції щастя. Мислителів, які писали про щастя, хоч було і не так багато, але вони все ж появлялися в різних віках і в різних народів. Але хто, крім Сковороди, пов’язував його пошуки зі "спорідненою" працею?

Якби наш мислитель проживав у іншому місці, наприклад, в умовах, подібних до англійських чи французьких, то він і сам не зміг би, на наш погляд, писати про "споріднену" працю. Так само він не зміг би писати про неї, якби появився в Слобожанщині після 1783р., тобто на третину століття пізніше, коли відбулося закріпачення нашого селянства на

Лівобережжі, і кріпацтво охопило всі українські землі, що стало свідченням остаточної втрати соціальних здобутків його селянства, та простого козацтва, одержаних ними в ході Визвольної війни 1848-1858 років.

Оскільки понад століття, аж до приєднання Криму, російський уряд обмежував розвиток кріпацтва в Слобожанщині, то тут виникло незвичне для європейських губерній імперії соціально-економічне середовище. У значної частини її населення сформувався дух свободи, який поєднувався з працьовитістю, що власне й відчув Г. Сковорода. В ньому самому, як синові козака, що народився в Гетьманщині, - козацько-полковій державі, створеній внаслідок Визвольної війни українського народу проти поляків був генетично закладений дух свободи. Не можна обминути роль Києво-Могилянської академії як центру освіти та духовного життя православного населення українських земель. Навчаючись у цьому православному анклаві серед східних колоній Польщі, спілкуючись з видатними викладачами академії, Сковорода відчув суперечності та проблеми духовного життя українського населення і почав думати над шляхами їх вирішення. Перебуваючи в Центральній та Західній Європі, він міг переконатися, що дух свободи тут винищується та підмінюється духом накопичення і свавілля. Тому лише в Україні, на Слобожанщині, могло виникнути поняття "спорідненої" праці, котра стала однією з основ вчення Сковороди. Отже, глибинний зміст, концептуальні основи творчості мислителя переконливо доводять їх національне підґрунтя, яке зумовлене історичними особливостями розвитку українських земель у ХУІІ-ХУІІІ століттях. Підкреслюючи спорідненість, мислитель доводить необхідність нового підходу до вибору життєвого шляху людини, зокрема, обґрунтовує право молоді Слобідської України на особистий вибір напряму її майбутньої діяльності. Прикладом того, що молодь зрозуміла і використала своє право, стало навчання та діяльність не лише безпосередніх вихованців Сковороди, але й діяльність молоді наступних поколінь: В. Каразіна, Г. Квітки-Основ'яненка, братів Данилевських, братів Ковалівських та інших представників слобідських шляхетських родин.

Формування концепції "спорідненої" праці було, на наш погляд, неможливим не лише в країнах Західної Європи, але також у власне російських краях імперії. На їх кріпосницькому ґрунті могли появитися і появилися О. Пугачов, О. Радіщев, але не міг вирости Г. Сковорода. Чи не тому мислитель не затримався в Петербурзі, а, розібравшись за два роки в ситуації, за першої нагоди повернувся додому. Водночас без перебування в Росії при царському дворі, без навчання в країнах Західної Європи Сковорода теж не зміг би вийти за межі глухівського чи конотопського хуторянства.

Висновки. Формування концепції "спорідненої" праці Г. Сковородою стало результатом унікального збігу багатьох обставин в Україні ХУІІІ ст. і було можливим лише в Україні того періоду. Не зважаючи на те, що О.Єфименко в багатьох місцях своєї розвідки зробила змістовні, позитивні і правильні оцінки особистості Сковороди, вона, на наш погляд, не змогла уникнути і прикрих неточностей чи помилок. Віддаючи належне занепокоєності цієї чесної і добросовісної дослідниці кінця ХІХ - початку ХХ ст.ст. щодо подальших перспектив сприйняття творчості мислителя, ми повинні, зрештою, визнати, що природа не помилилася, виділивши Сковороду. Він народився у належному місці і у належний час, бо завдання перед людьми ставляться, як відомо, лише тоді, коли виникають умови для їх виконання. Сковорода посіяв зерна критичної самооцінки ("Знай, что мы цѣлаго человѣка лишенны…" [1, с.159]) та самопізнання на український, і не лише на український, ґрунт, справедливо сподіваючись, що вони дадуть віддачу.

Епоха Сковороди настала давно, вона триває і сьогодні. Її прояви не в суспільних потрясіннях, не в революціях та заколотах, а маловидимі – вони в зміні самої людини, у формуванні цілісної людини як особистості. Зростатиме чи зменшуватиметься їхній вплив надалі - буде залежати від того, наскільки кожна людина прагнутиме пізнавати свою глибинну суть, а на думку мислителя, божественну суть, розумітиме своє суспільне покликання, зможе зреалізувати його. Багато буде залежатиме і від того, наскільки

суспільство буде йти назустріч людині. Якщо ж О.Єфименко, говорячи про те, що Г. Сковорода нібито не створив епохи, мала на увазі нездатність суспільства ХУІІІ - ХІХ ст.ст. сприяти людям розкриттю себе, то в такому разі нам лише залишається висловити глибоку повагу до цієї жінки.

Список використаних джерел

1. Багалій Д. Історія Слобідської України / Д. Багалій. – (Перевидання книги 1918 р.) – Х.: Основа, вид-во ХНУ, 1990. – 255 с.
2. Ефименко А. Личность Сковороды как философа. // А.Ефименко. Южная Русь. Очерки. исследования и заметки. Т. II. М. 1905. С. 255- 275.
3. Ефименко А. Философ из народа. // А.Ефименко. Южная Русь. Очерки. исследования и заметки.Т.II. М. 1905. - С. 226-254.
4. Сковорода Г. Повне зібрання творів Г. Сковорода. Голова ред. кол. В. Шинкарук – К. : Наукова думка, 1973. – Т. 1. – 532 с. – Режим доступу: www.litopys.org.ua/skovoroda

Стаття надійшла до редакції 8 листопада 2012 року

УДК 165.242.1:929 Сковорода

Лариса Харченко
(Переяслав-Хмельницький)

КОНЦЕПЦІЯ САМОПІЗНАННЯ У ФІЛОСОФІЇ ГРИГОРІЯ СКОВОРОДИ

У статті розкривається проблема самопізнання у житті сучасного суспільства в умовах складних змін життєвих настанов, переконань і цінностей. Аналізується основна концепція світобачення Г.Сковороди - проблема людини, її щастя та шляхів досягнення цього щастя. Особлива увага звертається на самопізнання як осмислення вищого закону історичного за самою своєю суттю буття людини, яке Г.Сковорода трактує в найзагальнішому плані, а саме як осмислення людиною єдності себе, мікрокосму, з макрокосмом.

Ключові слова: *філософія, пізнання, самопізнання, свідомість, буття, людина, особистість, суспільство, культура, духовні цінності.*

В статье раскрывается проблема самопознания в жизни современного общества в условиях сложных изменений жизненных установок, убеждений и ценностей. Анализируется основная концепция мировозрения Г.Сковороды - проблема человека, его счастья и путей достижения этого счастья. Особенное внимание обращается на самопознание как осмысление высшего закона исторического за самой своей сутью существования человека, какое Г.Сковорода трактует в самом общем плане, а именно как осмысление человеком единства себя, микрокосму, с макрокосмом.

Ключевые слова: *философия, познание, самопознание, сознание, существование, человек, личность, общество, культура, духовные ценности.*

In the article the problem of self-knowledge opens up in life of modern society in the conditions of difficult changes of vital options, persuasions and values. Basic conception of attitude of Г.Сковороди - problem of man, his happiness and ways of achievement of this happiness is analyzed. The special attention applies on self-knowledge as comprehension of higher law historical after the essence of existence of man, what Г.Сковорода interprets in the most general plan, namely as a comprehension of unity a man itself, to microcosm, with a macrocosm.

Key words: *philosophy, cognition, self-knowledge, consciousness, existence, man, personality, society, culture, is spiritual*

Складовою частиною нашого історичного часу – часу загальносоціальної кризи цивілізації – є ускладнення всіх форм людського буття. Науково-технічний прогрес, комп'ютерна революція перебудовують свідомість людини, змінюючи її мислення і ставлення до вічних духовних цінностей: добра, любові, свободи, справедливості, совісті, солідарності і єднанню народів. Переважаючі в суспільстві речові стосунки, їх перетворення на визначальний чинник буття людей, а також несродна праця, поширення "масової культури", в широких масштабах руйнують систему цілісного світосприйняття і світобачення людини. Відбувається складна зміна життєвих настанов, переконань і цінностей.

Тому проблема самопізнання сьогодні надзвичайно актуалізується усім ходом соціально-економічних, політичних, психологічних, антропологічних, загальнокультурних і цивілізаційних змін, які мають місце в житті сучасного соціуму.

Антропоцентризм побутував в світобаченні Києво-Могилянської академії в першій половині XVIII століття, а в теорії Г.Сковороди він знайшов своє поглиблення, розширення й повен вияв. Основною проблемою світобачення Г.Сковороди була проблема людини, її

щастя та шляхів досягнення цього щастя. Основною тенденцією творчості філософа та особистого життя були рефлексії над людиною, зокрема релігійною, та її душею, що проходять лейтмотивом крізь увесь його доробок. Проте людиноцентризм філософії Г.Сковороди не є остаточно розв'язаною проблемою у сковородинознавстві, а світ нашого філософа – це комплексна, складна проблема, розв'язання якої вимагає наполегливої та копіткої праці [15, с.104]. Найбільшу увагу в своїх трактатах, проповідях, діалогах, байках і поезіях Г.Сковорода приділяє самопізнанню людиною самої себе. Саме через призму реалізації висунутого ще за античних часів принципу "Пізнай самого себе" філософ розглядає проблему смисложиттєвих законів людини. Самопізнання як осмислення вищого закону історичного за самою своєю суттю буття людини Г.Сковорода трактує в найзагальнішому плані, як осмислення людиною єдності себе, мікрокосму, з макрокосмом. Тобто осягнення себе, людини як істоти особливого роду, яка на відміну від усіх інших істот, духовно пов'язана з Богом. І ця духовність подається ним як краплина, в якій фокусується та віддзеркалюється макрокосм природи й суспільства [4, с.48]. Отже, для Сковороди пізнання самого себе – це, перш за все, християнське випробування, здійснивши яке людина може збагнути своє покликання. Філософ розумів самопізнання в релігійному сенсі. Через нього, на думку Сковороди, можна пізнати Бога та досягти реального містичного злиття з ним. Взагалі, мислитель вважав самопізнання, самовдосконалення та виконування обов'язку метою життя людини в цьому світі.

Концепція самопізнання Г. Сковороди бере свій початок з філософсько-психологічної традиції західноєвропейської духовної культури (в тому числі й з вчення Сократа) і греко-візантійської (у тому числі й від доробку гностиків). Саме з античної філософії та духовної культури і була вона сприйнята нашою вітчизняною культурою в її позитивно-еволюційному змісті, у високих цілях і цінностях. У Г. Сковороди ідея самопізнання є центром усіх його світоглядних зацікавлень і практичною метою усього життєвого шляху.

Ідеї самопізнання Г. Сковорода відводив особливе місце у власних філософських роздумах, духовних бесідах і педагогічній практиці. Перша виступає у філософа неодмінною умовою істинного шляху пізнання. Проблема самопізнання знаходить своє відображення в його трактатах "Нарцис", "Асхань", в багатьох листах, байках і духовних співах.

Сенс життя у філософії українського філософа виявляється в самопізнанні і самовдосконаленні, в розкритті людиною самої себе. Звичайно, ця самореалізація людини припускає повернення до глибоких основ її буття. У поверненні людини до самої себе і розкривається стратегія людського життя, її внутрішній світ. Саме тут і виникають "сердечна веселість", "сердечна радість і "душевна потужність". Це і є основа для глибоко вивіреної внутрішньої рівноваги і спокою, одухотворення душі, спрямованої думки, розвитку люблячого серця.

Сенс життя і життєве призначення людини - перейти від зовнішнього, неістинного до внутрішнього - істинного. І ця справа не може належати до якоїсь частини людського пізнання, бо вона є справою усього життєвого шляху. У людини розплющуються очі, з "сліпого" він стає таким, що "бачить". Звичайно, "сліпота" людини проявляється стосовно вищих цінностей. Вона не бачить величі храму, світу в цілому. Той, що "бачить" пропонує "сліпому": "Піди додому і вирий зіниці твої, поховані в міху твоєму. Принеси їх сюди. Тоді оновитися тобі храм цей і відчуєш блаженство, сповнишся насолодою" [21, с.312].

Г.Сковорода багато писав про те, що треба бути самим собою, не здаватися, а саме бути, при цьому, не декларувати, "підносити" свою щирість, а жити в щирості. Очевидно, що ця щирість українського філософа, - це і чесність і вимогливість до себе, чесність і вимогливість до зовнішнього світу, людей, що живуть в ньому.

Сенс буття людини, за словами самого філософа, полягає в тому, щоб бути джерелом світла і тепла, свідомості і совісті, бути перетворювачем, удосконалювачем і співучасником усього, що відбувається у світі.

Зміст людського життя мислитель вбачає у самопізнанні, якого він прагнув досягти в процесі діалогу з іншими людьми та розмов зі своїм "Я". Вислів Сократа "Пізнай самого себе" став поштовхом до його філософствування та визначив напрям до пошуків істини. Філософ сприйняв його за поклик до пізнання взагалі, до вияснення змісту, ролі та меж людського пізнання у відповідності з божественною мудрістю.

Власне тому Г.Сковороді близьким виявився Сократ, і звернення до нього в усі часи було намаганням зрозуміти себе та свій час, духовно самовизначитись. Адже духовна сутність людини проявляється через осмислення основ людського буття, а це завжди напружений діалог, де відбуваються зустрічі різних поглядів на ті чи інші явища, події. На перетині цих діалогічних проявів виявляється справжній зміст вчення, з'ясовується його сутність.

За вченням Г.Сковороди, наближення до основ істинного знання – мета і обов'язок кожної людини, що прагне до розумного та щасливого життя. Провідником людини в ньому виступає пізнання, яке допомагає розумно вести людські справи, прийти до розуміння власного місця в суспільстві. Внаслідок цього виникає особлива атмосфера існування, що дозволяє людям реалізувати свої сутнісні сили. Отже, самопізнання у Г.Сковороди виступає інтелектуальним процесом, що веде до знання та розуміння, процесом реального наближення людини до Бога шляхом заглиблення в свою суть. У процесі самопізнання людина знаходить сенс свого буття, змінюється і вдосконалюється як сама, так і випливає на суспільні стосунки.

Говорячи про людину, Г.Сковорода дуже часто має на увазі людину внутрішню, істинну, бо стрижнем його антропоцентризму є не суспільна істота, а духовна сутність людини. Крім того, він вперше в українській філософії підносить людину до розуміння її як духовної особистості, йдучи за вченням професорів Києво-Могилянської академії, котрі були представниками ренесансного гуманізму й довели у власному вченні правомірність звернення до людини з її тілесними якостями, потребами, почуттями, пристрастями. Проте Г.Сковорода робить саме душу людини об'єктом філософського аналізу, бо наполягає у своїх творах на принциповому дуалізмі матеріального й духовного, плотської та внутрішньої людини. У всьому, що існує в людині та навколо неї, Г.Сковорода бачить насамперед істинну, невидиму натуру, що перебуває поруч з її матеріальним вираженням. Ідея внутрішньої людини була одною з фундаментальних ідей Г. Сковороди, що пронизує всі його твори. Так, у творі "Наркіс. Розмова про те: пізнай себе" він пише: "Бросив земнаго Адама с его хлѣбом, болѣзни, перелѣтуем сердцем к человѣку Павлову... в самый центр сердца нашего и душы нашея и, минув всѣ бренныи и потопныи мысли со всею крайнею внѣшностію плоти нашея... восходим чрез помянутыя лѣствицы высокій восход и исход к животу и главѣ нашей, ко истинному человѣку... которыя земная наша храмина слабою тѣнью и видом есть в разсужденіи истинныя, сопряженныя во едину ипостась без слития естеств божіего и тлѣннаг" [21, с.186]. Григорій Сковорода ставив самопізнання не тільки над якимись містичними пошуками людини, а навіть вважав, що без цього процесу неможливо взагалі дійти до Богопізнання.

Проблема самопізнання у Сковороди є ключем до розуміння його антропоцентризму, бо мислитель вважав, що всі питання й таємниці світу містяться в людині, яка, не пізнавши себе, нічого не може зрозуміти у світі, а пізнавши себе, спроможна збагнути найглибші таємниці Всесвіту [25, с.493]. В онтологічному смислі людина є мікрокосмом. Увесь Всесвіт присутній у ній, метафізично в неї реальний. Людина – центр, у якому поєднуються й набувають свого значення всі символи макрокосму й Біблії. Учення про малий світ, або людину, є стрижнем усієї філософської системи Г. Сковороди, бо концепція великого світу в Біблії складається в мислителя на основі розуміння ним сутності людини. У цьому його філософська система принципово відрізняється від тогочасного західноєвропейського натуралізму, бо наш мисленик намагається з'ясувати насамперед сутність внутрішньої людини.

Висуваючи суворі вимоги до себе самого й відчуваючи в собі покликання перевиховати суспільство, філософ був вимогливим і до тих, хто намагався займати високі посади в суспільстві, й суворо засуджував усіх, хто діяв усупереч своєму життєвому покликанню. На думку Сковороди, для того, щоб збагнути своє покликання й вибрати відповідне поле діяльності, треба насамперед пізнати свої природжені нахили та здібності. У творі "Розмова, названа Алфавіт, або буквар миру" Г.Сковорода пише: "Природа есть первоначальная всему причина и самодвижущаяся пружина. Она есть мать охоты. Охота есть ражженіе, склонность и движеніе. Охотасилняе неволи, по пословицѣ. Она стремится к труду и радуется им, как сыном своим. Труд есть живый и неусыпный всей машины ход потоль, поколь породит совершенное дѣло, соплѣтающее творцу своему вѣнец радости. Кратко сказать, природа запаляет к дѣлу и укрѣпляет в трудѣ, дѣлая труд сладким." [21, с.418]. Це і є психолого-етичний аспект самопізнання, бо мислитель з'ясовує психологічні й етичні моменти, завдяки яким "сродна праця" має перевагу над "несродною". Інший зміст і характер надає Г. Сковорода самопізнанню в містичному аспекті. Самопізнання з цього погляду має на меті розкрити перед людиною її глибинну духовну суть, причому людина, розкривши себе, має себе перетворити або, на думку мислителя, вдруге народитися чи знайти в собі іскру Божу. Згідно з дуалістичним світобаченням філософа, у процесі самопізнання розкривається людина, відбувається її духовне народження [21, с.185].

Самопізнання в метафізичному аспекті веде від розкриття духовних глибин людини до трансцендентних глибин буття, або від мікрокосму до макрокосму. Сковорода вважав, що за допомогою самопізнання можна дійти до найвищого досягнення людського духу – Богопізнання. Саме такий шлях людини до Бога показує у своїх творах. Цей шлях, тобто шлях від самопізнання до Богопізнання, можна назвати висхідною лінією пізнання. Філософ також накреслює нисхідну лінію пізнання – шлях від пізнання Бога до пізнання людини. Вважаючи самопізнання та Богопізнання сенсом людського життя та розмірковуючи як релігійний філософ на сторінках своїх творів, Г.Сковорода, звичайно, незважаючи на складні взаємини з офіційною церквою, був релігійною, містично налаштованою, людиною, завжди орієнтувався на Біблію та мислив в її дусі, і майже всі його філософські праці завжди підкріплялися цитатами зі Святого Письма. Оскільки Г.Сковорода був релігійною людиною, то його протест проти оточуючої дійсності був, насамперед, внутрішнім, хоча його світогляд і вчення, спосіб життя вступали в суперечність зі світом [20, с.49].

Самопізнання стосується пізнання найкращої частини людини – пізнання невидимої натури, яка очищена і на відміну від видимої не може бути сприйнятою органами чуття. З цим пов'язане вчення філософа про третій світ – Біблію.

Г.Сковорода акцентує увагу на внутрішньому житті людини. Пізнати себе, як і зовнішній світ, людина, на його думку, може тільки через самопізнання. Невидима людська натура не сприймається органами чуття, для її пізнання необхідні інтелектуальна інтуїція, осяяння, самозаглиблення.

Сковорода вважав, що за допомогою самопізнання можна дійти до найвищого досягнення людського духу – Богопізнання. Саме такий шлях людини до Бога показує Сковорода у своїх творах. Цей шлях, тобто шлях від самопізнання до Богопізнання, можна назвати висхідною лінією пізнання.

Антропоцентризм Г. Сковороди виступає синтезом філософсько-світоглядних традицій, що розвивалися упродовж багатьох століть. Його філософські погляди не лише формувалися під безпосереднім впливом тогочасних історичних і суспільних взаємин, але й визначалися філософськими традиціями європейської духовної культури XVII – XVIII ст., а також філософськими концепціями широко згадуваних в його творах Платона, Епікура, стоїків, особливо Сенеки й Марка Аврелія. Величезний вплив, як свідчать твори нашого мислителя, справила на концепцію людини в ученні Г. Сковороди – Біблія [16, с.201].

Висновки. У різні часи й епохи філософи звертались до проблеми людини, осмислювали її в дусі конкретно-історичних вимог, інтересів і потреб, відповідно до цього

творили ідеал людини, який, проте, ніколи і ніде не міг бути у всій адекватності й повноті осягнений та здійснений. У процесі пізнання світу людина завжди прагнула глибше й повніше осягнути сутність явищ, закони світовлаштування та себе саму.

Український любомудр, поет-мислитель Григорій Сковорода, який уособлює в собі цілісність серця, розуму та вчинку, є зразком таких намагань. Поставивши в центрі своєї філософської системи людину, її реальні потреби й прагнення, він виходив з необхідності озброїти її засобами досягнення щасливого життя, яке має за основу Епікурову вимогу "живи за природою". Цю тезу мислитель вперше в історії української філософії перетворив на вимогу працювати за "сродністю", яка взаємопов'язана з теорією самопізнання і вченням про загальне щастя. У ній він вбачає одну з найважливіших передумов досягнення людиною щастя, реалізації дійсно людського способу життєдіяльності. Г. Сковорода підходить до ідеї перетворення праці із засобу існування в найпершу природну потребу і найвищу насолоду особистості, бо "сродна" праця, тобто праця за природними нахилами, здібностями, визначає життя людини і становить його смисл, духовно збагачує особу і дає можливість їй віднайти свій справжній шлях і своє місце в складній системі суспільних взаємозв’язків і стосунків, зорієнтуватися в ціннісно-смисловому універсумі культури.

Г.Сковорода виходив із передумови, згідно з якою людина не може виробити об’єктивного погляду на світ, якщо вона не визначить власне місце в природі та суспільстві. Філософ бачив у пізнанні людини ключ до пізнання природи і суспільного розвитку. Людину він розглядав не просто як частину природи, а як особливий "маленький світик" – мікросвіт, який за складністю своєї організації перевершує всі явища природи, і який складається з тих же двох натур (зовнішньої та внутрішньої), що й макрокосм. Ідея перетворення людини із зовнішньої у внутрішню, духовну, що є в основі вчення Г.Сковороди, спрямована на її внутрішнє життя. Шлях до внутрішнього духовного розвитку також пролягає через моральне вдосконалення людини, цінність якої визначається її якостями (розумом, знаннями, працьовитістю, вірою, милосердям, справедливістю) і проявляється в її справах. Діяльність усіх в суспільстві повинна визначатись природним покликанням, природними нахилами людини до праці, а праця має бути направленою, перш за все, на благо суспільства. Мета людини – не переробити себе і природу відповідно до надуманих ідей, а розвивати те, що вже закладено в ній, очистити душу, досягти гармонію згідно "сродності".

Зміст людського життя, існування мислитель вбачає у самопізнанні, якого він прагнув досягти в процесі діалогу з іншими людьми та розмови зі своїм "Я". Вислів "Пізнай самого себе" став поштовхом до його філософствування та визначив напрям пошуків істини. Філософ сприйняв його за поклик до пізнання взагалі, до вияснення змісту, ролі та меж людського пізнання відповідно з божественною мудрістю.

Саме тому Г.Сковороді близьким виявилося вчення Сократа, а звернення до нього було намаганням зрозуміти себе та свій час, духовно самовизначитись. Адже духовна сутність людини проявляється через осмислення основ людського буття, а це завжди напружений діалог, в якому відбуваються зустрічі різних думок про ті чи інші явища, події. На перетині цих діалогічних проявів виявляється справжній зміст вчення, з'ясовується його сутність.

За вченням любомудра, наближення до основ істинного знання – мета і обов’язок кожної людини, що прагне до розумного та щасливого життя. Провідником людини в цьому виступає пізнання, яке допомагає розумно вести людські справи, прийти до розуміння свого місця в суспільстві. Внаслідок цього виникає особлива атмосфера існування, що дозволяє людям реалізувати свої сутнісні сили. Отже, самопізнання у Г.Сковороди виступає інтелектуальним процесом, який веде до знання та розуміння, процесом реального наближення людини до Бога шляхом заглиблення у себе. В процесі самопізнання людина знаходить сенс власного буття, змінюється і вдосконалюється як сама, так і суспільні стосунки.

Масштабність мислення Г.Сковороди найповніше виявляється у концепції "сродної" праці, акцентованої таким чином, що природа постає одним з найважливіших центрів

світобудови. У природі все влаштовано розумно і людина повинна зріднитися з нею і жити в гармонії. Природа для Г.Сковороди була джерелом радості, спокою, щастя, давала поштовх людині для творчості. Мислитель вважав, що свободу, духовне задоволення можна знайти лише в єдності з природою. Свій життєвий ідеал він порівнює з образом зеленої верби над чистою водою. Автор шукає свої ідеали в простому оточенні на лоні природи, яка надихає його на роздуми та самопізнання.

Філософ з повагою ставився до праці, яка є сенсом життя людини, тобто є "сродною" для неї. Проте кожна людина має внутрішню "сродність" лише до певного виду діяльності, тому він розкриває основи щасливого життя на прикладах простих істин людського буття, пошуком яких займався постійно.

У самопізнанні та творчій активності людини виявляється її прагнення до самореалізації. Сутність перетворення праці в першу життєву потребу полягає у перевтіленні її (праці) у творчий процес, у формуванні потреби в ній, як у творчості. Звідси виходить, що етичною стороною творчості виступає активна життєва позиція людини, її зацікавлене ставлення до праці, коли вирішальним стимулом є сама діяльність як необхідна, внутрішня потреба людини у виявленні та реалізації власних сутнісних сил. Смисл людського життя – в дії, в активності, у творчості; усі досягнення світової цивілізації і сам поступ історії виступають результатом творчої дії, творчої активності людей, їхньої енергії, наполегливої праці, в якій виявляється їхня "сродність". З огляду на це, можна виділити основні аспекти сковородинської концепції: самопізнання, самопошук (співставлення роду діяльності та здібностей), самовдосконалення, самоутвердження (побудова та використання моделі діяльності), усвідомлення самоцінності людського “Я” (залежить від внутрішнього світу людини, спрямованості думки, що визначається природною вдачею, внутрішніми духовними можливостями), визначення антропологічного характеру духовності, гармонійність визначальних засад (розуму та почуття), гармонійність світовідчуття.

Список використаних джерел

1. Алпатов М.А. Русская историческая мысль и Западная Европа XII — XVII вв. / М.А. Алпатов. — М.: Наука, 1973. — 232 с.
2. Бичко А., Бичко І. Концентрично-бароковий контекст української філософії: феномен Сковороди / А. Бичко, І. Бичко // Сковорода Григорій: ідейна спадщина і сучасність. — К.: Інститут філософії НАН України. - 2003. — С.51-78.
3. Бовсунівська Т. Образи смутку в поезії Григорія Сковороди / Т. Бовсунівська // Дивослово. — 2002. — № 3. — С. 5-8.
4. Бойченко І.В. Філософія історії: Підручник. / І.В. Бойченко. — К.: Т-во "Знання", КОО, 2000. — 723 с.
5. Введенский А.И., Лосев А.Ф., Радлов Э.Л., Шпет Г.Г. Очерки истории русской философии / А.И. Введенский, А.Ф. Лосев, Э.Л. Радлов, Г.Г. Шпет. [Состав. Б. В. Емельянова, К.Н. Любутина.] — Свердловск: Издательство Уральского университета, 1991. — 592 с.
6. Вільчинська С. Г. Сковорода як фундатор української філософської антропології / С. Вільчинська. // Totallogy-XXI: Постнекласичні дослідження. - Вип.12. — К.: ЦГО НАН України. - 2005. — С.277-304.
7. Галенко С.П. Идея трансцендентализма в западноевропейской философии / С.П. Галенко. // Историко-философский ежегодник. — М.: Наука, 1992. — С. 46-64.
8. Гнатюк Л. То якою ж мовою писав Григорій Сковорода? / Л. Гнатюк. // Дивослово. — 2006. — № 3. — С. 44-46.
9. Головаха І., Стогній І. Філософ-гуманіст Г.С.Сковорода / І. Головаха, І. Стогній. — К.: Видавництво політичної літератури України, 1972. — 74 с.

10. Горак Г. Природа в контексті екзистенції української людини / Г. Горак. // Філософія. Антропологія. Екологія 2001: Ноосферна альтернатива та нові пізнавальні стратегії). — К.: Стилос, — 2001. — С.51-60.
11. Гордієвський М.І. Теоретична філософія Г.С. Сковороди / М.І. Гордієвський. // Пам'яті Г.С. Сковороди (1722 – 1922): Збірка статтей. — Одеса, 1923. — 98 с.
12. Горський В.С. Уявлення про Бога і Всесвіт / В.С. Горський. [Історія філософії на Україні.] У 3-х т. — К.:Наукова думка, – 1987. — Т. 1. — С. 23-45.
13. Горський В.С., Стратій Я.М., Тихолаз А.Г. Ткачук М.Л. Київ в історії філософії України. / В.С. Горський, Я.М. Стратій, А.Г. Тихолаз, А.Г. Ткачук. — К.: КМ академія. 2000. — 264 с.
14. Горський В.С. Історія української філософії: Навч. посібник. / В.С. Горський. — 4-е видання, доп. — К.: Наукова думка, 2001. — 376 с.
15. Гузар І. Україна в орбіті европейської мислі. Від Григорія Сковороди до Тараса Шевченка / І. Гузар. — Торонто; Львів: Наукове товариство імені Шевченка. - 1995. — 175 с.
16. Захара І.С, Кашуба М.В., Матковська О.В. та ін. Проблема людини в українській філософії XVI –XVIII ст. / І.С. Захара, М.В. Кашуба, О.В. Матковська. — Львів: Логос, 1998. — 240 с.
17. Зеньковский В. История русской философии. / В. Зеньковский. — М.: Академический Проект, Раритет, 2001. — 880 с.
18. Иваньо И. Очерк развития эстетической мысли на Украине. / И. Иваньо. — М.: Искуство. - 1981. — 423 с.
19. Іваньо І. Філософія і стиль мислення Г. Сковороди / І. Іваньо. — К.: Наукова думка, 1983. — 272 с.
20. Пісоцький В. Ідея толерантності в етиці Григорія Сковороди / В. Пісоцький. // Людина і світ. — 1999. — № 10. — С. 49-51.
21. Сковорода Григорій Повне зібрання творів / Григорій Сковорода. У 2-х т. — К., 1973. — Т. 1. — 532 с.
22. Федів Ю., Волинка Г. Жити велів "по натурі" і "сродності" / Ю. Федів, Г. Волинка. [Філос. погляди Г.Сковороди] // Віче, 1994. — № 11. — С. 124 – 131.
23. Чижевський Дмитро. Філософія Г. Сковороди / Дмитро Чижевський. // Хроніка 2000. — К., 2000. – Вип. 39-40. — Т. II. — С. 455-474.
24. Шевчук Василь. Григорій Сковорода / В. Шевчук. — К.: Рад. письменник. - 1969 . — 316 с.
25. Эрн В. Борьба за Логос. Г. Сковорода. Жизнь и учение. / В. Эрн. — Мн.: Харвест, — М.: АСТ, 2000. — 592 с.

Стаття надійшла до редакції 27 листопада 2012 року

УДК 929 Оріховський

Віталій Шевченко
(Київ)

ПОСТАТЬ СТАНІСЛАВА ОРІХОВСЬКОГО ТА ЙОГО "СУПЛІКА ДО НАЙВИЩОГО ПОНТИФІКА ЮЛІЯ ІІІ ПРО СХВАЛЕННЯ ВЗЯТОГО ШЛЮБУ" НА ТЛІ ДОБИ

У статті на тлі доби розглядається значущість постаті Станіслава Оріховського, а також основні положення його "Супліки до найвищого понтифіка Юлія ІІІ про схвалення взятого шлюбу". Особлива увага приділяється з'ясуванню ренесансно-реформаційних упливів на творчість Станіслава Оріховського та висвітленню специфіки його полемічного богослів'я.

Ключові слова: *унійні інтенції, Тридентський собор, ренесансно-реформаційні впливи, проблема шлюбу.*

У статье на общем фоне эпохи рассматривается значение фигуры Станислава Ориховского, а также основные положения его "Суплики к наивысшему понтифику Юлию III о признании состоявшегося брака". Особое внимание уделено освещению ренессансно-реформационного влияния на творчество Станислава Ориховского и освещению специфики его полемического богословья.

Ключевые слова: *унициональные интенции, Тридентский собор, ренессансно-реформационное влияние, проблема брака.*

The significance of the figure of Stanislav Orikhovskii on the background of the age and the main principles of his "Message to the highest pontiff Julius III about the approval of marriage" are considered in the article. Particular attention is paid to the elucidation of Renaissance and Reformation influence on the work Stanislav Orikhovskii and explanation specificity of his polemical theology.

Key words: *Uniate intentions, Council of Trent, Renaissance and Reformation effects, the problem of marriage.*

Зворушення, яке викликає 500-літній ювілей від часу народження Станіслава Оріховського-Роксолана, як і значущість доробку достославного полеміста, чиї ідеї нуртують сумління конфесійно вразливої та чутливої на справедливість пастви уже мало не півтисячоліття поспіль – ось ці два надихаючі імпульси взятися за перо і звіритися з вельми слушної нагоди бодай у найкоротших словах. Адже те, що, зокрема, свого часу сказав Станіслав Оріховський з приводу православно-католицьких суперечностей, уявляється своєрідним підмурівком, коли не якісно іншим етапом їх богословського осмислення на вітчизняному ґрунті. І таке твердження не стратиться на своїй конечній рації, якщо врахуємо, що у великій літературі, присвяченій дослідженню унійної проблематики на українських теренах вже, схоже, важко знайти ті її аспекти, які ще не були охоплені науковою чи ж богословською увагою. Хоча, справедливості ради, про унійні інтенції, порухом до яких стали ухвали Тридентського собору 1545-1563 років і які в контексті Берестейського собору 1596 року можуть розглядатися як їх помісне завершення, написано значно менше. А дарма. Бо, крім іншого, такий дослідницький підхід до осмислення унійної проблематики доберестейського періоду здається доволі перспективним, оскільки дозволяє простежити як еволюцію богословських поглядів на ідею православно-католицького об'єднання в межах Речі Посполитої, до складу якої тоді входила більшість українських земель, так і її зв'язок з позацерковними факторами. А з тим комплексний аналіз всієї сукупності питань, так чи

інакше пов'язаних з ідеєю міжцерковної унії Тридентської доби, поза сумнівом, сприятиме об'єктивізації поглядів на її сутність та релігійну доцільність. До того ж, в ширших проблемно-хронологічних засягах не слід ігнорувати й того, що "жодна частина історії руського світу не піддавалася таким вигадкам, як епоха відпадіння південної Русі від Польщі та приєднання до Московського царства"[2, с.6], а вже поготів нехтувати ними спричинені стереотипи мислення, згідно з якими польське суспільство є ворожим українському, а його устрій та потреби – чужі й несумісні. Принаймні, тішачись з того, що наразі православно-католицький нурт не становить суспільно-ідеологічної злоби дня, маємо неодмінно враховувати, що такий погляд, кажучи словами П. Куліша:

- по-перше, "в Малоросії в значній кількості родин [є] спадковою недугою здорового глузду і, передаючись від покоління до покоління, позначився нарешті як в белетристиці, так і в історичній літературі" [2, с.8];

- по-друге, обумовив схиблення, виходячи з якого "нижчі класи під ім'ям народу з'явились у нас носіями благородних устремлінь людини на ганьбу вищим, а вищі стали нам здаватися найбільш шкідливою юрбою уособлених егоїзмів, яка за нашим на неї поглядом давним давно повинна б зруйнувати громадянське суспільство, створене посеред політичного хаосу ніким іншим, як цим же шкідливим збіговиськом" [2, с.8].

До того ж, вказуючи на живильне середовище зазначених упереджень, що вже склалися ув своєрідну традицію, не варто замовчувати й дослідницьких інтенцій протилежної конфесійної властивості, а конче широкої семантичної амплітуди прокатолицьких чи ж проунійних трактацій, спосіб обстоювання яких також важко віднести до безвадних. Красномовним підтвердженням цьому можуть принагідно слугувати окремі положення відомої праці Едварда Ліковського "Берестейська унія" (Жовква, 1916), в якій відтинок часу між спробою налагодження унійного діалогу та започаткуванням берестейського унійного процесу супроводжується коментарями зразка: - "Та годі в той спосіб оправдувати Русь, коли це повторялося довший час. Треба для того приняти, що з виїмком трьох вищезгаданих митрополитів: Григорія II, Мисаїла і Йосифа Солтана, всі прочі були більше схильні до схизми, ніж до унії"[3, с.22];

- "… схизма, – зазначає з не меншою конфесійною однозначністю та категоризмом в іншому місці свого дослідження видатний учений в галузі польської церковної історії, – не мала жодних перепон зі сторони польського уряду та широким руслом розливалася по цілій Руси... Наслідники Йони II – Йосиф III (1524–1534), Макарій II (1538–1555), Сильвестр Бількевич (1557–1579) і Йона III Протасович (1579–1588) були явними схизматиками та ширили свобідно православіє, а з ним ненависть до Риму і католицизму"[3, с.25].

Зрештою, проявляється означена тенденція (хоча й значно меншою мірою!) і в сучасних дослідженнях, різні проблематичні аспекти яких рясніють неоднорідністю підходів до вивчення та розуміння питань виняткової церковно-релігійної значущості [1, с.7].

А це означає, що те, над чим свого часу розмірковував Станіслав Оріховський, не втратило своєї виняткової богословської значущості. Тому, враховуючи надзвичайну важливість проблематики в її унійних проекціях та полемічних рефлексіях доберестейського періоду, як і те, що вона зберігає неабияку актуальність і, зокрема, нерідко кореспондується з українськими реаліями сьогоднішнього дня (здебільшого, щоправда, в латентних формах вияву!) маємо, насамперед, опирати логіку викладу на джерельну базу як найадекватніше й найповніше віддзеркалення аргументативної бази опонуючих сторін. Принаймні, як нам здається, таке цілепокладання убезпечило б нас від інтерпретаційних крайнощів при висвітленні складного перебігу церковно-релігійного життя Речі Посполитої в його уніональних дотичностях, а також дозволило би запобігти наївно-ідилійним підходам до трактування або ж однобічного розуміння

архіважливих питань нашого історичного минулого. Запорукою цьому має слугувати також чітке дотримання хронологічного принципу викладу матеріалу, а також тієї міри інтепретаційного втручання в смисловий простір теми, завдячуючи якому було б мінімізовано, а в ідеалі й подолано, невідповідність між історичним. "Так було" та дослідницьким способом його аналізу.

Під таким оглядом, починаючи розповідь про давньоукраїнську полемічну літературу, хронологічною точкою відліку якої обрано Тридентський собор 1545-1563 років і яка станом на середину XVI століття вже склалася на кількавікову традицію, ми, насамперед, маємо іще раз наголосити, що за всієї тяглості православно-католицьких суперечностей з приводу низки догматико-канонічних питань в певному сенсі можна говорити про їх новий етап. Адже в особі С. Оріховського, творчість якого в переважній більшості припадає на період роботи Тридентського собору, маємо неповторного речника православно-католицької полеміки, на творчу манеру якого, а також спосіб богословствування значний, коли не визначальний, вплив справили ренесансно-реформаційні ідеї. Свідченням цьому може бути низка творів видатного репрезентанта ренесансно-реформаційних інновацій на теренах Польського королівства середини XVI ст. Так, обстоюючи природне й Богом стверджене право шлюбу, він 1547 року створив одне з кращих благословінь життю під назвою "Про целібат"; апелюючи до Апостольської Столиці, 1551 року написав "Розрив з Римом". У властиво ренесансному річищі розглядалися "рутенським Демосфеном", як любовно називали С. Оріховського його численні шанувальники, проблеми держави, права, виховання, освіти, громадянського блага та доброчесності, що в своїй більшості знайшли відображення в напученнях польському королеві [5]. Чільне місце в творчості видатного гуманіста посідали мотиви боротьби з турецькою агресією та християнської єдності. Окрім того, гуманістичним пафосом сповнене також захоплення дописувача Г. Гінуччі, Г. Контаріні та П. Рамузіо історією рідного краю та замилування своєю етнокультурною належністю до Роксоланії, чиї корені він вважав спільними з еллінськими. Потребу цієї неповторної доби задовольняв і публіцистичний талант та ораторська вдача С. Оріховського, що дозволило йому сягнути вершин художньо-стильової та жанрової досконалості і в контексті яких маємо всі підстави говорити про значний внесок митця в розвиток прикладної, полемічної, філософської, наукової та епістолярної літератури. Зрештою, стильова віртуозність, багата образна палітра, а також художня вправність та композиційна довершеність створених письменником трактатів, памфлетів і діалогів дозволяють говорити не тільки про зміцнення ним позицій "золотої латини", але й про збагачення культури ренесансного "вертограду духовного красномовства", в контексті якого спадщину видатного гуманіста цілком правомірно розглядати в річищі видатних творінь Франческо Петрарки, Джованні Бокаччо, Еразма Роттердамського, Томаса Мора, Ульріха фон Гуттена.

Водночас, у межах теми нас цікавитимуть лише окремі твори з православно-католицького спадщини мислителя, а точніше деякі аспекти полемічного доробку конфесійно вразливого "трибуна Малопольщі", знаючи, що полемічне обдарування С. Оріховського доволі потужно проявилося ще в передчассі відкриття Тридентського собору, коли, зокрема, 1544 року побачив світ латиномовний трактат "Baptismus Ruthenorum" ("Хрещення русинів") як ще одне досвідчення того, що на етапі розвою ренесансно-реформаційного руху широке коло суперечливих питань православно-католицької полеміки нуртувало в сумлінні багатьох віруючих. З цією метою обрано завдання розкрити основні положення трактату під назвою "Станіслава Оріховського Рутенця супліка до найвищого понтифіка Юлія III про схвалення взятого шлюбу"[6], який мав виразну антикатолицьку спрямованість і пропонувався до розгляду на вже згадуваному Тридентському соборі, де, між іншим, проблема врегулювання православно-католицьких суперечностей становила окремий предмет соборних

обговорень, а з їхнього приводу було прийнято низку важливих рішень. Адже, крім іншого, актуалізуючи полеміку з приводу целібату, тобто з консеквентно дискутованого питання, яке через неможливість позитивного вирішення стало свого часу на заваді до особистого щастя С. Оріховського, маємо прекрасну можливість не тільки відтворити корпус полемічних закидів на адресу католиків, але й збагнути духовну атмосферу польського Відродження. Так, уже в передмові до трактату "Станіслава Оріховського Рутенця супліка до найвищого понтифіка Юлія III про схвалення взятого шлюбу" відчувається піднесена схвильованість та авторський біль, з якими читач проймається духовною атмосферою тогочасної дійсності. Зокрема, сподіваючись від Папи якнайшвидшої відповіді, С. Оріховський не без прозорого натяку на грошолюбну вдачу свого адресата зазначав: "Грошей у нагороду за відповідь не посилаю, бо хочу не заробити її в тебе, а випросити. Отож, безкоштовно подарунок одержавши, безкоштовно й відповідь надсилай" [6, с.224]. Водночас, адепт Реформації не приховував і своїх основних сподівань – надії, що Римський Папа розгляне його справу і знайде викладені в ній апеляції доречними. При цьому, ображений дописувач з притаманними йому загостреністю та широтою суджень, просив Папу погамувати своїх намісників на Русі, вважаючи право на шлюб таким же природним, як "народжуватися чи жити" [6, с.224]. Ті ж, – заявлялося далі, – хто протидіє цьому, є богопротивними, бо вони заперечують природні людські почування. З цієї причини, – запевняв С. Оріховський свого адресата, – постала "неслава міста Рима" [6, с.225] та її голови, а з ними й велика кількість єресей. Щоб не бути голослівним, вдавався полеміст до панорамних спостережень й до осуду таких папських заведень, як трансляції, милості, диспенсації та інші винагороди [6, с.225]. Неприваблиро характеризувалися ним і конфесіоналії, індульгенції, ювілеї, ворота Петра та інші новації, що знайшли широке застосування в Католицькій церкві [6, с.226]. І хоча зізнавався С. Оріховський, що згадував про це "не для того, щоб глузувати над померлими, які були на місці нинішніх отців" [6, с.226] чи ж докоряти нинішньому понтифікові, все-таки полеміст іноді переступав почуття міри й такту. А цей, все більш поширюваний літературний прийом викриття, за якого, – скажемо словами С. Оріховського, – "церква виставлена ніби на сцені якогось театру на посміховисько людям" [6, с.226], тільки входив у "моду" польської Реформації, а тому наразі міг би бути обійдений увагою, якби не був він такий суголосний з твердженнями Мартіна Лютера про папство як царство сатани чи ж Рим як розсадник "зарази, з якого витікають усе нинішнє спотворення чесного життя і велике зухвальство" [6, с.227]. Апокаліптичним фокусом своїх аргументів обрав С. Оріховський провіщення старозавітного пророка Даниїла. Наголошені в тій їх частині, де звіщалося про антихристову з'яву, вони перестерігали від спокуси звабитись підступною агітацією католиків. Тим самим полеміст цілковито солідаризувався з лютеранами, яких, між іншим, називав дбайливим, талановитим та кусливим родом людей.

Із розпачем писав С. Оріховський і про своє родинне гніздо. Він шкодував, що його предки повірили оманливим умовлянням латинських кліриків. "Їм навіяли, – переказував автор, – що хрещені греками, якщо не перейдуть до латинців, не вважатимуться християнами" [6, с.228]. Тоді як самому С. Оріховському шлях греків бачився добрим і єдино правильним, бо вони воліли ліпше у вигнання піти, аніж згубити себе.

"Хто стане засуджувати греків? Хто – александрійців? Хто – антіохійців або германців і моїх рутенців? – допитувався опікувач. – А вони ж, щоб уникнути тенет, покинули гільдебрантів, а також александрійців з матір'ю всіх розпусників Римом. Чесне життя і скромні звичаї вони протиставили не авторитетові, а розпусті, яка б через симуляцію послуху привела нас до непослуху Богові й природі. Тому їх не спростóвувати, а навіть хвалити треба, що захотіли ліпше покинути папу, ніж чесне

життя, яке понтифіки намагаються усувати погрозами та інтердиктами"[6, с.229]. Інкримінуючи Папам та їхнім послідовникам всілякі провини, С. Оріховський пристрасно критикував речників Риму: "Скільки разів ми викривали їх у явних прогріхах і стільки ж разів чули, що ми, одружуючись, чинимо супроти римських декреталій, які є універсальними законами церкви. Як ніби може існувати універсальна церква, яка виступає проти Бога та природи і видає закони, що суперечать тим, які ми одержали від творця всіх речей – природи. А ця, створивши нас такими, нічого іншого не потребує і не велить, як тільки, щоб одружувались і законно продовжували свій рід"[6, с.233]. Бог сказав: "Живіть і розмножуйтесь, хіба священик не людина?!". Так, так, – вчувається в запиті С. Оріховського, – людина. Тим самим видатний український полеміст ренесансно-реформаційних уподобань немов би повторював слова пастора А. Кармітадта, заледве чи не "хрещеного батька" протестантизму, який у листі до Мартіна Лютера, писав: "Не варто надармо каратися. Будемо двоєженцями і троєженцями, матимемо стільки дружин, скільки можемо прогодувати... "Плодіться і розмножуйтеся", – чи не так, Лютере? Нехай же сповниться заповідь неба!"[8, с.37]. Щоправда, у "рутенського Демосфена", як любовно називали С. Оріховського, спосіб полемізування виваженіший. До того ж обмежувався він критикою виключно плотської стриманості. А ця, розцінювана як суще неподобство, з яким людина спротивлюється Божому накресленню, знайшла своє вище виправдання в словах Божих: "Не добре, щоб бути чоловіку самому" (Бут. 2:18).

Високе розуміння шлюбу С. Оріховський підносив до рівня релігійної поезії, своєрідним гімном якої здаються слова: "хай смертний вічно житиме у безсмертній спадковості роду!". "До непохитності в цій справі, – звірявся він, – закликають нас і божественні настанови Павла: "Ти зв'язаний з дружиною? Не шукай розв'язання... А тим, що побрались, наказую не я, а Господь: Нехай не розлучається дружина (зі своїм) чоловіком" [6, с.231].

Апокаліптичними візіями сповиті віщування полеміста й про неминучу кару, яку ось-ось спізнає знаджений Рим і в контексті яких особливої значущості набувають слова: "Вже чую голос Бога, вже бачу блискавку й вогонь, які обрушить Він на ваш римський Содом, сліпий і нерозважливий" [6, с.248].

Із того бачимо, що антикатолицьке наставлення виступало для С. Оріховського імперативом його полемічного мислення, якому підпорядковувалися як аргументативна база його розмислів, так і пристрастність, ба й розпачлива щирість, з якими він вергав громи на Папу та й на те, що папством звалося.

Хоча, не заперечуючи переконливості й виправданості висловлених С. Оріховським нарікань та докорів на адресу Риму, все ж таки маємо застерегтися бодай з огляду на те, що упродовж останніх років життя та творчості ним було відчутно скореговано віросповідні погляди, а частково змінено їх на протилежні. А це означає, що тим учином на подив пристрасний митець залишив чимало смислового простору для здогадок, в розрізі яких не слід нехтувати ані примарами війн, що прокотилися Німеччиною, Англією, Францією, Чехією..., ані загрозами остаточного розірвання церковних зв'язків із Римом та ліквідації монархічного устрою, ані зловживаннями простолюду, який, тавруючи тих, перед ким ще вчора бив чолом, проявляв чудеса моральної зухвалості та непослуху, ані, зрештою, звабами "солодкої" свободи, якою тоді у сфері духа послуговувались не завжди розважно навіть ті, хто мав би виступати гарантом її обов'язкового застосування. Певно, що на зміну конфесійних поглядів оракула слов'янського Відродження могли вплинути й особистісні фактори і, насамперед, бажання отримати виправдання власного одруження, на які мав визначальний вплив характер зносин з папським нунцієм Буонджовані, а також родинні потрясіння, що їх пов'язуємо з ранньою смертю дружини та п'ятьох дітей.

Утім, залишаючи для подальшого з'ясування численні недовідомості з їх питальним:

- Чому вабливість ідей ренесансного гуманізму, ревним поборником яких тривалий час був С. Оріховський, все-таки стратилась на раціях?

- Чому С. Оріховський-прибічник Реформації – таки зрікся "лютеранської зарази"? [4, с.169]

- Чому, зрештою, С. Оріховський вернувся в лоно до ним осудженої католицької Церкви? – зважимось запевнити: прийшовши до повчального миру на "догоду" духовно-інтелектуальній самості, він не згасив духовної свічки та й не міг цього зробити, як і вповільнити обертів історичного руху. Відходячи на вічний упокій, у свою блаженну тишу, він залишився в пам'яті вдячних нащадків видатним ренесансним прозаїком, витязем православних полемістів, доблесним ініціатором унії та знаним співпоплічником німецьких реформаторів.

Список використаних джерел

1. Аввакулов Юрій. Витоки унійного богослов'я: Проблема церковної єдності в обрядових дискусіях між Римом і Константинополем в XI – XIII століттях / Авторизований переклад... О. Конкевича за ред. У. Голович. – Львів: Вид-во Українського Католицького Університету, 2011. – XV+445 с.
2. Кулиш П.А. Материалы до истории воссоединения Руси. – М., 1877. – Т.1 (1578-1630). – 329 с.
3. Ліковський Едвард. Берестейська унія (1596). – Жовква, 1916. – 336 с.
4. Любович Николай. История реформации в Польше. Кальвинисты и антитринитарии. – Варшава, 1883. – 247+29 с.
5. Пагубное единомыслие. Унии: история и современность. 2 изд. – СПБ., 1996. – 136 с. (О духовном рассуждении: Вып.2).
6. Троицкий С.В. Христианская философия брака. – Париж, 1937. – 222 с.
7. Оріховський Станіслав. Напучення королеві польському Сигізмунду-Августу // Українська література XIV-XVI ст. – К.: Наукова думка, 1988. – С.113-151.
8. Оріховський Станіслав. Станіслава Оріховського-Рутенця супліка до найвищого понтифіка Юлія III про схвалення взятого шлюбу // Українські гуманісти епохи Відродження кінця XV – початку XVII століття: антологія. – К.: Науковоа думка, 1995. – Ч. I. – С. 224-254.

Стаття надійшла до редакції 13 січня 2013 року

ПЕДАГОГІКА

УДК 929 Сковорода

Анатоль Гавриленко
(Харків)

МІЙ ГРИГОРІЙ СКОВОРОДА

Розвідка присвячена питанням подальшого розвитку краєзнавчо-пошукової Сковородіани на теренах Слобідської України в ХХ ст.

Ключові слова: *Григорій Сковорода, Анастасія Ніжинець, українське академічне сковородинознавство, аматорське краєзнавство, Ковалинські, народна пам'ять.*

Статья посвящена вопросам дальнейшего развития краеведческо-поисковой Сковородианы на территории Слободской Украины в ХХ в.

Ключевые слова: *Г. Сковорода, Анастасия Ниженец, украинское академическое сковородиноведение, аматорское краеведение, Ковалинские, народная память.*

The paper is devoted to the further development of the regional and searching study of Skovoroda on the territory of Slobidska Ukraine in the twentieth century.

Key words: *H.Skovoroda, Anastasiia Nizhenets, Ukrainian academic study of Skovoroda, amateur region study, the Kovalynskiys, people's memory.*

Більшу частину свого життя належав до тієї категорії людей, про котру видатний історик, професор О. Я. Єфименко сказала "... отчётливо чувствуем, что надо чтить его память, и не ясно сознаём, за что мы его должны чтить"[1]. Я, щиро шануючи українського філософа, мало що знав про його життя (не кажучи вже про твори).

Але сталося так, що чимало років тому директор Інституту історії народів СРСР при Академії наук тодішньої Німецької Демократичної Республіки – академік Едуард Вінтер – надіслав мені свою (видану німецькою мовою в 1979 році в Берліні) книжку "Долі єретиків". Другий примірник цієї книжки він надіслав мені для передачі до музею Г. Сковороди в с. Сковородинівці (що я й виконав), бо один великий її розділ називається : "Der wiese Kosack Grigorij Skoworoda", тобто "Мудрий козак Григорій Сковорода".

У листі до мене професор Е. Вінтер писав, що "вважає своїм життєвим завданням – видання антології творів Григорія Сковороди німецькою мовою" й пропонує мені здійснити переклад його творів німецькою мовою. У міру своїх скромних можливостей, я, з ентузіазмом дилетанта, виконав його пропозицію і надіслав переклад професорові Вінтеру. (Але професор незабаром помер і, як сказано в Святому Письмі, "Не покладайся на вельмож, на сина чоловічого, який спасти не може. Виходить його дух, і він повертається у землю і того ж дня гинуть його задуми" (Пс. 146:3,4).

Під час перекладацької праці довелося неодноразово звертався за порадою до видатного сковородинознавця – доцента Харківського університету Анастасії Максимівни Ніженець. І саме це знайомство і спілкування з А. М. Ніженець й надихнуло мене на подальші пошуки в галузі сковородинознавства.

Так, для глибшого пізнання сутності Григорія Сковороди побував я в Чорнухах, які вважаються місцем народження. Певен, що після відвідання Чорнух у кожної неупередженої людини не буде сумніву в тому, що стосовно місця народження Г. С. Сковороди може бути дві версії: перша – він народився в Чорнухах, друга – народився в селі Харсіках коло Чорнух,

[1] Ефименко Александра. Философ из народа // Книжки недели, 1894 - № 1 – С. 9.
Мабуть, не поділяли вищенаведену думку порядної нашої вченої, етнічної росіянки, Олександри Єфименко ті безіменні недолюдки, котрі в одну з недобрих ночей 1922 року в Харкові знівечили обличчя Г. Сковороді на щойно зведеному пам'ятникові любомудру.

а, оскільки на той час в Харсіках не було церкви, то й було зафіксовано факт його народження в чорнуській церкві, парафіянами якої були батьки письменника-філософа. Саме так пояснив мені це директор народного музею в Харсіках Ілля Васильович Капуста. У Харсіках є місце, на яке кожен мешканець вказує як на місце, де стояла хата Григорія Сковороди, і, взагалі, кожен з опитаних мною, розповідав про Григорія Сковороду, ніби лишень вчора з ним спілкувався.

Переносячись з Полтавщини в Слобідську Україну, скажу кілька слів про місце написання Г. Сковородою славнозвісного "Нарциса". Загальновідомо, що написав він його в Гужвинському – місцевості в лісі, поблизу Деркачів, на пасіці. Але мало кому відомо, що в лісі, побіля Деркачів, є місце, яке (переважно серед мисливців) і зараз називається Гужвине. Може це і є те Гужвинське? Це варто дослідити… До речі, мешканка "кутка" селища Безруки, який називається Гужви (будинок № 6 або № 3), вказала рукою і сказала мені, що її свекор – Гужва – володів колись "он тим участком лісу…" і вказала саме на ліс на кручі, за річкою Лопань, де знаходиться оте місце Гужвине.

Далі: автор класичної, енциклопедичної праці про письменника-любомудра академік Дмитро Багалій у своїй книжці "Г. С. Сковорода – український мандрований філософ" каже, що він жив поблизу Деркачів у братів Земборських, один з яких був власником хутора Лугового, а другий – хутора Лопанськóго.

Як розповів мені пан Сергій (один з пристрасних мисливців, прізвища якого я не знаю), що трохи лівіше (якщо йти від залізниці) від місцевості Лужок у Деркачах розташовані залишки колишнього хутора Лугового. Варто на цьому місці встановити меморіальний знак.

Але зараз переходжу, власне, до основної теми допису: Анастасія Максимівна Ніженець звернула мою увагу на цікаву сукупність декількох обставин: 1). У кількох загальновідомих листах приятеля і учня Г. Сковороди Михайла Ковалинського згадується про його намір купити собі маєток у "Харьковском наместничестве" або в місцевості на південний схід від Харкова, щоб доживати віку разом із Г. С. Сковородою. 2). У наш час поблизу міста Луганська засновано нове місто Щастя. 3). У статті "Мой город", надрукованій у газеті "Известия" за 1963 рік, мешканець цього міста Гуков Віктор Андрійович розповідає про його заснування в наші дні. Але ж там здавна було село, засноване втікачами від кріпацтва. Згодом це село стало власністю поміщика Дмитра Ковалинського. Анастасія Максимівна звернула увагу, зокрема, на ту обставину, що це село здавна мало дві назви: Щастя й Ковалинка. Назви Щастя, Привольє, Відрадне тощо характерні для колишніх поміщицьких садиб, а народ давав поселенням назви здебільшого за іменами першопоселенців: Іванівка, Степанівка, Петрівка тощо. На листовне запитання Анастасії Максимівни В. Гуков відповів: "Високоповажна Анастасіє Максимівно! Відповідаю Вам, що архівів у нас у місті про рід Ковалинських немає. Яке відношення мав Михайло Ковалинський до Дмитра Ковалинського, мені не відомо. Однак, зі слів старожилів цього села відомо, що поселення це стало називатися Щастям після того, як Катерина ІІ віддала ці землі Ковалинському і ось це й було його щастям, а Ковалинка – це назва, або старе прізвисько, так як тут жив Ковалинський. Відомо, що тут жив Петро Петрович Ковалинський, земський начальник, а в нього був брат під Ростовом. Вразі появи в мене інших джерел, повідомлю Вам додатково. З повагою до Вас Гуков" [приватний архів адресатки. – А. Г.].

Додаткових відомостей Гуков не надіслав і сам виїхав зі Щастя кудись; кажуть, що десь на Північ.

Улітку 1983 року, за порадою Анастасії Максимівни, я здійснив, так би мовити, невеличке краєзнавче дослідження. Його метою було з'ясувати, чи власники маєтку "Ковалинка" мають якийсь стосунок до роду Михайла Ковалинського. Можливо, що назву Щастя дав селові якийсь Ковалинський, котрий був знайомий, принаймні, з творчістю Г. С. Сковороди, знав його вчення про щастя людини на основі "сродної праці".

Ось така була наша з Анастасією Максимівною Ніженець програма-максимум, яку хотілось здійснити. Але здійснена була лише програма-мінімум.

Колись "Харьковское наместничество" охоплювало значну частину сучасної Луганської області. Перший, з ким я розмовляв, був головний лікар Луганського онкологічного диспансера, кандидат медичних наук, автор статті в газеті "Ворошиловградская правда" з нагоди дня народження Г. С. Сковороди, чудові статті "Козак Луганський", надрукованої у журналі "Прапор" (1976, № 11). Юрій Олексійович сказав, що хоча його дуже цікавить постать Г. С. Сковороди і його вплив на сьогоднішню Луганщину, але сам у цій справі практично допомогти не може. Та пообіцяв мені долучити працівників місцевого музею до пошуку родоводу колишніх власників села Ковалинки-Щастя. (До цього часу жодних відомостей про це не маю). Крім того, Юрій Олексійович розповів, що його батько родом зі села Весела Гора, яке розташоване за два кілометри від Щастя (на протилежному березі ріки Дінця). Сказав він також, що Г. С. Сковорода під час мандрів до Григорія Ковалинського в Таганрог (які тривали близько 2-х років), безумовно пройшов через сучасну Луганщину, адже він пише: "В Ровеньках я почув чудову приказку: "Не ївши легше, а поївши - краще" (Ровеньки розташовані на Луганщині).

Викладач тодішнього Луганського педінституту Міхно Олексій Андрійович люб'язно дозволив мені познайомитися з результатами фольклорної практики студентів – на жаль, жодних відомостей у справі, що мене цікавила, я там не знайшов.

Із Луганська поїхав у сучасне місто Щастя – дійсно, чудовий куточок нашого краю. Почав з розмови з директором місцевої школи і вчителькою української мови та літератури Івановою. Дуже люб'язно вони мене зустріли, обіцяли після канікул надіслати до Харкова зібрані учнями матеріали досліджень рідного краю, але на жаль…

Вдячний їм за розповідь про те, що сучасний будинок піонерів у Щасті є колишнім панським будинком. Крім того, констатували вони цілком справедливо, що знайти зараз у місті Щасті його, так би мовити, "корінних" мешканців надзвичайно важко, адже вони, практично, розчинилися серед новоприбулих. Тому вирішив я почати дослідження місцевої періодики. І не помилився: у місцевій дитячій бібліотеці виявилась чудова підбірка матеріалів про минуле й сучасне рідного краю. Відчувалося, що тут приклали руку справжні ентузіасти. Як виявилось, років зо 30 тому бібліотекою керувала Комісаренко Ангеліна Олександрівна – власне, вона й була душею справи порівняння минулого зі сучасним. Згодом стала головою міськради, а далі працювала на профспілковій роботі в кар'єрі. Розмовляв з нею – подякував за цікаві статті, які вона в свій час давала до місцевої газети "Вогні комунізму". Ось, наприклад, одна з характерних: "В селі Щастя були злидні та нещастя" (розповідь 102-річної мешканки А. Ф. Столяренко), котра мовила: "Ще за часів кріпаччини на безмежній піщаній пустелі, на березі Сіверського Дінця, де стояли хвилясті піщані гори, оселювались селяни, які тікали від панщини, шукаючи вільного життя. З маленьких саманних та дерев'яних будиночків виросло село Щастя. Щасливі мешканці його були тільки тим, що сховались від ненажерливого експлуататора-поміщика та царського чиновника. Селяни, які тікали від панщини, на незайнятому пустирі садили біля Дінця городину, пасли овець, ловили в річці рибу та вільно почували себе серед безмежних піщаних гір і пагорбків. Та недовго довелося вільно пожити селянам. Одного разу придворний Ковалінський, який служив при царському дворі, вартував, коли Катерина II йшла до свого кабінету. Довгий шлейф її сукні тягнувся ззаду мало що не на два метри. Ковалінський попрохав дозволу піднести хвіст цариці. Катерина була дуже задоволена рабською послугою молодого вродливого Ковалінського. Вона подарувала йому землю, ліси з селянами біля Дінця, сказавши, що він – Ковалінський – знайде там щастя. І знайшов. Селяни знов стали кріпосними. Вони пасли отару панських овець, садили городину, ловили рибу – все робили для пана. А самі ходили обідраними, босими, виснаженими тяжкою панською працею. "Хвіст" Катерини II змінив маленьке селянське щастя – вільну працю.

Щастя було в руках царського блюдолиза Ковалінського, нещастя і злидні, важка праця – у селян".

Аналізуючи цю та інші статті-замітки, приходимо до висновку, що власники Ковалинки-Щастя були, безумовно, з роду Ковалинських. І, якщо навіть припустити, що той Ковалинський, який назвав своє село Щастям і був, до певної міри, людяною людиною і послідовником Григорія Сковороди, то його нащадки затьмарили й зганьбили добре ім'я свого попередника. Відомо, що Михайло Ковалинський був вихователем дітей Кирила Розумовського – останнього гетьмана України і президента Академії наук Російської імперії. (Кирило був високоосвіченим гетьманом – його, на відміну від інших гетьманів, заздалегідь готували до володарювання і посилали навчатися закордон у прославлені університети Європи).

Але, можливо, легенда про Ковалинського – шлейфоноса Катерини II –є лише фантазією, бо в тій же місцевості існує і не витримує жодної критики легенда про те, що коли цариця Катерина II нібито була в цих краях, "благодарные верноподданные" уклінно подарували їй рибу з місцевої річки, а "матушка императрица" в захопленні вигукнула: "Ай, дар!" І річку назвали Айдар. (Порівняй: Аму-Дарья, Ай-Петри). Але, яким би чином Ковалинські не придбали маєток, цікаво виявити зв'язок (чи переконатись у відсутності родинних зв'язків) між Михайлом Ковалинським і останнім – земським начальником – Ковалинським, про якого згадує В. Гуков (якщо він дійсно існував і якщо його звали Петром). З листування Ковалинського відомо, що у нього був син, який помер малою дитиною. Але, чи був то єдиний син? На запитання Анастасії Максимівни Ніженець з Рязанського архіву (Михайло Ковалинський деякий час керував Рязанським намісництвом) прийшла відповідь, що в Михайла було троє дітей: Надія 11 років, Ілля (1779-1780-рр.), Севастян 1791 року народження; якого ж року був той (невідомо як названий) син, що помер? Бо в листі Ковалинського до Сковороди, написаному 7 жовтня 1785 року, повідомляється: "Син навчається по-грецьки".

22 червня 1787 р. М. Ковалинський пише Г. Сковороді: "Я втратив семирічного сина, який і був одним у мене". 20 листопада 1786 року Михайло Ковалинський подав прохання до сенату про внесення його до Дворянської книги. Помер же він у 1807 році ("Русский биографический словарь"), так і не дочекавшись сенатської відповіді, котру його нащадки отримали лише в 1843 році, і відповідь ця була негативною. Але, все ж таки, був якийсь продовжувач роду Ковалинських, що носив це прізвище, якому й була вручена відповідь сенату! (Така думка А. М. Ніженець).

У пошуках розгадки я пішов з міста Щастя до села Весела Гора. Розмовляв там спершу на вулиці з якимсь чоловіком, від якого довідався про існування двох учителів, які можуть щось допомогти. Один не сказав мені нічого нового, а другий (Ковбасюк) сказав: "У сучасному Щасті дуже важко знайти старожилів, а от у 1920-х роках з села Щастя (або Ковалинки) виселились бідняки на хутір Світлий, що за 12 кілометрів звідси. Були там дуже цікаві, характерні діди, але кілька років тому вони повмирали.. Та, стривайте, є там один, і трохи молодший, але може дещо пам'ятає – Туренко Іван Іванович звуть його".

Пішов я за 12 кілометрів на хутір Світлий, знайшов там Туренка Івана Івановича, 1908 року народження, колгоспника. Зі слів Івана Івановича, його мама "ухажувала" за паненятами Ковалинськими. А "мама діда" Івана Івановича була у панів служницею. Колись дід, будучи підлітком, грався з паненятами – Петром і Олексієм – " у лошадки" і запряг їх, а сам біг іззаду, тримаючи запряжених паненят за віжки. І за це був відданий паном (як його звали - невідомо) на 25 років у солдати. Повернувся солдат через 25 років грамотним (приніс з собою Біблію). Не віддавав пан йому за жінку своїх підданих кріпачок, бо дід був після служби вільним. Тоді дід узяв собі у Старому Айдарі "манашку" - там живуть руські люди. Прізвище діда – Ярема Дідора. "А ви розпитайте ще в Щасті у Собольова Романа Павловича – він живе біля воріт базару. Шкода, що торік помер мій старший брат, який жив у Щасті, -

він добре вмів розказувати. А ви все ж таки зайдіть і до вдови мого старшого брата – може, вона що розкаже".

На світанку, в неділю, пішов шукати Собольова Романа Павловича, 1905 року народження. Прийняв він мене люб'язно, статечно. Рзповідав про синьогубого управляючого панським маєтком Ордаба, який мав губу ще й набік; про "німця" Горопацького, який "пристав до барині" (якої - невідомо): "Як даси сорок тисяч, то буду з тобою жити...". "Бариня жила в домі біля церкви, - він і зараз стоїть (будинок піонерів...). Може б, моя тітка розказала вам щось більше, вона служила горнічною у панів, а зараз їй годів 100 і живе вона в Куйбишеві, біля вокзалу, у своєї дочки на вулиці Скляренка, а номер дома я забув...".

Повернувся я до Луганська. Пішов до бібліотеки, де переглянув газети й виписав звідти дещо.

Так, полковник міліції Бачинський зокрема пише: "Село Ковалинка... І справді, дуже важко сказати, коли саме назвали Ковалинку Щастям".

М. Дубовик у газеті "Комсомолец Донбасса" за 16 жовтня 1966 року пише: "Щастя". Важко сказати, хто перший мовив це слово. Воно ніяк не в'язалося з убогим селом, яке згубилось на живописних берегах Дінця. В окрузі його знали як Ковалинку". (Тобто, люди звали село Ковалинкою, а офіційна назва була Щастя – так я розумію).

А ось письменник Микола Упеник, котрий (як я зрозумів з його статті) сам родом з Луганська, пише в газеті "Луганська правда" за 10 серпня 1962 року: "... і ми йшли не поспішаючи накатаним степовим шляхом на північ. Ми добре знали, що він приведе нас у Ковалинку... Старі люди розповідали, що колись місцевий пан перейменував село і назвав його Щастям". Тобто, слова Миколи Упеника підтверджують думку тепер уже покійної Анастасії Максимівни Ніженець про те, що не втікачі від панів назвали село Щастям, а якийсь пан. Що власники маєтку мали прізвище Ковалинські – це теж не підлягає сумніву. Безсумнівне й те, що Петро Ковалинський (який у середині XIX сторіччя грався "в лошадки" (як свідчить Туренко), став "земським начальником" (як свідчить Гуков)). Посада земських начальників була введена з 1889 року (свідчить "УРЕ"). Отже, паненя першої половини чи середини XIX сторіччя якраз виросло для "начальників" у кінці сторіччя. А помер пан земський начальник у 1904 чи 1906 році і звали його Петром. Про це свідчить лист з Куйбишева від колишньої покоївки власників села Щастя-Ковалинки (я написав їй листа з проханням розповісти, що пам'ятає. А оскільки не знав її точної адреси, то надіслав листа до Куйбишева до адресового бюро, а ті – дяка їм – знайшли колишню покоївку). Відповіла мені її дочка під диктовку своєї мами – Латун Ганни Трохимівни. По суті справи, з листа випливає власне те, що панів села Ковалинки, які померли в 1904-1906 роках, звали Петро і Катерина, а потім стали господарювати "племінники старого барина – прізвищ їх мама не пам'ятає". Істотним в листі покоївки є також її твердження, що після смерті панів управитель Ордаб велів спалити всі книги й папери, що були в панській бібліотеці, і стежив, щоб ніхто не міг нічого врятувати.

Мої пошуки в Орловському державному архіві (Росія) та моє опитування вчителів школи Хотетового, біля Орла, де був маєток Михайла Ковалинського, нічим у пошуках родоводу Ковалинських не допомогли.

Отже, як на мій погляд, гіпотеза Анастасії Максимівни Ніженець підтвердилася в тій її частині, що саме якийсь пан Ковалинський назвав свій маєток Щастям, а не селяни-втікачі. А от чи мав якийсь стосунок до Михайла Ковалинського – приятеля філософа Г. С, Сковороди – встановити не вдалося. Михайло Ковалинський помер у 1807 році, а майбутній "земський начальник" кінця XIX сторіччя в середині позаминулого сторіччя грався "в лошадки". Тобто, бракує лише одного покоління, щоб зв'язати ланцюг родоводу чи переконатись в його відсутності (як стверджує Гуков, що був ще й якийсь Дмитро Ковалинський).

Отже, виконана програма-мінімум пошуку, а для здійснення програми-максимум потрібні більш беручкі, більш ініціативні та розумніші шукачі... Може, це будуть студенти Харківського Національного педагогічного університету імені Г. С. Сковороди?..

А. М. Ніженець поділилася зі мною думкою про те, що Олександр Хиждеу, можливо, не був фанфараном, стверджуючи, що він має невідомі громадськості рукописні твори Г. С. Сковороди. Анастасія Максимівна припускала, що Хиждеу упорядкував два томи творів Сковороди і спрямував їх для цензурування святійшому Синодові. Там же не дали дозволу на публікацію і поклали твори нашого письменника-філософа у свій архів, де вони й зберігаються до нашого часу. Анастасія Максимівна Ніженець пропонувала мені пошукати ці матеріали в Санкт-Петербурзі, в "Пушкинском доме", оскільки архів Синоду зберігається саме там. Близька подруга Анастасії Максимівни – пані Галина Мойсеєва, яка працювала в цьому закладі, могла б посприяти мені в пошуках. На жаль, у мене не було можливості скористатися пропозицією Ніженець. Може цей пошук здійснять сучасні сковородинознавці?

Небайдужим для мене є й такий нюанс зі сковородинознавства: немало дослідників дорікають Григорієві Савовичу за нібито байдужість до втрати Україною решток автономії. Адже, як стверджує наша землячка, харків'янка за народженням, етнічна росіянка Наталія Меньшова, відома як українська сподвижниця, історик, авторка історії України в 2-х томах під ім'ям Наталії Полонської-Василенко, в ті часи навіть граф В. Капніст не зрікся рідного українського народу, а відвідав кількох європейських монархів для з'ясування можливості їхньої підтримки вразі повстання українців, новітніх мазепинців, проти московської тиранії. Відповідь монархів була туманною і довелося графові обмежитись написанням "Оды на рабство".

Однак, як стверджує в своїй книжці "Лицар святої борні" канадський українець, професор Володимир Шаян, Григорій Сковорода, глибоко переймаючись імперським приниженням України, також вів героїчну боротьбу проти московської деспотії, притаманними йому філософськими засобами. На думку В. Шаяна, Григорій Сковорода діяв, ніби Іван Предтеча перед Ісусом Христом, попереду Тараса Шевченка. Принаймні так я сприйняв його працю "Лицар святої борні". А що думають з цього приводу сучасні сковородинознавці?

Список використаних джерел

Ефименко А. Я. Философ из народа // Книжки недели, 1894. – №1. – С. 7-30.

Стаття надійшла до редакції 14 лютого 2012 року

УДК 373.5.016:929

Надія Дига
(Переяслав-Хмельницький)

МАНДРІВКА ЖИТТЯМ ГРИГОРІЯ СКОВОРОДИ (ЕЛЕМЕНТИ БІОГРАФІЧНОГО МЕТОДУ НА УРОКАХ УКРАЇНСЬКОЇ ЛІТЕРАТУРИ)

У статті подано обґрунтування актуальності вивчення життєпису письменника, йдеться про використання біографічного методу як часткового підходу в системі аналізу художнього твору, а також окреслено напрями роботи учнів у дослідженні біографії митців, зокрема пропонуються дослідницькі завдання для опрацювання та осмислення життєпису Григорія Сковороди.

Ключові слова: *життєпис, методика його вивчення, Г. Сковорода, художній твір, риторичні прийоми, нарис, самостійна робота учнів, біографічний метод.*

В статье рассматривается актуальность изучения биографии писателя, об использовании биографического метода как подхода к системе анализа художественного произведения , очерчены направления работы учеников в исследовании биографии писателей, предлагаются исследовательские задания для работы и обдумывания биографии Григория Сковороды.

Ключевые слова: *биография, методика ее изучения, Г. Сковорода, художественное сочинение, риторические приемы, очерк, самостоятельная работа учеников, биографический метод.*

The article presents writer's biography rationale relevance study, concerning the biographical method use as a partial approach in the work of art analysis system and outlines directions of the students study of artists' biographies, including proposed research tasks for processing and interpretation of Hryhorii Skovoroda's biography.

Key words: *biography, methods of its study, H. Skovoroda, work of art, rhetorical techniques, essay, independent students study, biographical method.*

Проблема вивчення життєвого та творчого шляху письменника є важливою ланкою в системі вивчення літератури в школі. Питання методики дослідження біографії митця не втрачає своєї актуальності, а останнім часом привертає особливу увагу провідних науковців: Г.Токмань, О.Куцевол, А.Лісовського, С.Пультера, Г.Клочека, О.Демчука, М.Мимоход, Н.Фенько та інших, які у своїх працях пропонують нові методи, засоби та прийоми, покликані покращити його, зробити цікавішим та ефективнішим.

Мета статті – проаналізувати основні напрями вирішення означеної проблеми та надати методичні рекомендації вчителеві щодо вивчення біографії вченого-філософа, діяча української літератури та культури XVIII століття Григорія Сковороди. З вивчення особистості письменника починається дослідження його творчої долі, адже, як підкреслював Б. Мельничук, Григорій Сковорода був надзвичайно яскравою особистістю, життя його не менш цікаве й повчальне, аніж твори [1].

Важко зрозуміти художній твір, проникнути у світ його персонажів, не маючи конкретного уявлення про життєвий шлях і духовне обличчя художника слова, його світоглядні, етичні, естетичні та інші переконання. І тут важливо, "щоб учень не просто прослухав життєпис поета…, а й сам узяв активну участь у процесі пізнання особи письменника" [5, с.82]. Особа митця, за визначенням Б. Степанишина, – "це передусім внутрішній світ, світогляд, характер, звички, уподобання письменника, його громадське й

людське обличчя" [5, с.90]. Про все це школярі можуть дізнатися як від учителя, так і самостійно з різних літературознавчих джерел при безпосередньому або прихованому керівництві словесника. Самостійно здобуті знання про письменника стануть для старшокласників переконаннями.

Особливого схвалення заслуговує завдання, спрямоване на укладання діалогу з митцем, в якому пропонується сформулювати певному адресатові (авторові художнього твору) запитання, пов'язані із життєписом особи письменника. Для цього учням потрібно, "по-перше, звертати увагу на те, якого роду автор, хто його батьки і пращури, яка його генетична пам'ять; по-друге, описувати природу та пам'ятки архітектури того краю, де минуло дитинство, дитячі біди й радощі митця, портрети людей, які жили поруч; по-третє, цікавитися освітою й лектурою майбутнього письменника, його мріями й прагненнями, першими захопленнями й пориваннями, світоглядом автора; по-четверте, змальовувати долю митця, визначати становище автора серед людей, окреслювати коло знайомих, розповідати про перепони на шляху його творчості, про зовнішній вплив на діяльність художника слова; по-п'яте, ставити запитання: "Чи зазнав поет особистого щастя?", "Чи побачив він свої твори широко виданими, доступними читачеві?", "Чи знайшла його слава за життя, а не тільки після смерті?", "Чи побачив він свій народ вільним і заможним?" [7, с.124].

Діалог з письменником відбудеться тоді, коли вчитель максимально наблизить учнів до розуміння особистості письменника. З цього приводу Н.Волошина підкреслює, що "роздуми над життям великої людини, його поясненням, виділенням ідейного, морального й естетичного підтексту біографічних фактів створюють сприятливі обставини й атмосферу, коли думки та почуття письменника і юних читачів зливаються у гармонійне ціле" [3; с.110] у жвавий творчий діалог.

Для вивчення біографії письменника в методичній науці представлено низку різноманітних методів, прийомів і форм роботи. Серед форм навчальної діяльності О.Демчук, А.Лісовський, С.Пультер пропонують учителям-словесникам розглядати життєпис письменника у формі художнього нарису з використанням документальних матеріалів, ілюстрацій, спогадів сучасників про митця, художніх творів про майстрів слова і навіть "інтригуючого фактора" в розповіді вчителя. Треба зауважити, що огляд та аналіз праць, присвячених українському поетові і мислителеві Григорію Сковороді, являє собою самостійне дослідницьке завдання.

Одним із варіантів вивчення особистості письменника є також риторичні прийоми. Саме вони, на думку Н.Фенько, допомагають зробити так, щоб у безлічі біографічних фактів не загубилася неповторна й багатогранна індивідуальність автора. Продуманість у застосуванні цих прийомів "сприяє тому, щоб учні ставилися до необхідності вивчення творчості конкретних майстрів слова не як до нудного "казарменого обов'язку", а як до нагоди поспілкуватися (хай і через тисячоліття) з непересічними особистостями" [6, с.24].

Для засвоєння біографії письменників, як уже підкреслювалося, важливе значення має самостійна робота старшокласників. Не слід забувати про те, що необхідно давати учням ті завдання, які допоможуть їм значно глибше вивчити та осмислити життєвий і творчий шлях митців, подивитися на них очима іншої особистості. Наприклад, можна школярам запропонувати такі види самостійних дослідницьких завдань:

- підготувати співдоповідь про певні періоди життя письменника або найбільш значущі події в його біографії і творчості, зокрема про дитячі літа Григорія Сковороди в с. Чорнухах на Полтавщині (готуючи це питання, треба знайти відомості про його батька і матір, які були чесними, набожними, гостинними і привітними); про навчання Сковороди в Києво-Могилянській академії (1738), яке відмічене "періодом реформ у дусі Відродження і гуманізму", де він отримав ґрунтовну світську освіту і виховання; роки мандрівок філософа за кордоном; про життя і працю Г. Сковороди на Харківщині (побував у таких місцях: Мерефі, Куряжі, Основі, Бабаях, Вільшаній, Пан-Іванівці (тепер Сковородинівка), Довжику, Валках, Ізюмі, Великому Бурлуці, Куп'янську, Богодухові). "Та найчастіше зупинявся

Григорій Савич у селі Бабаях. Тут він бував у свого приятеля і учня з колегіуму Якова Правицького" [6,с.425]; про педагогічну працю Г.Сковороди в Переяславській семінарії (1750-1753) та в Харківському колегіумі (1759-1760), де він викладав поетику, а пізніше синтаксис і грецьку мову;

- заповнити або завершити хронологічну таблицю (не перевантажувати її датами і другорядними подіями; обов'язково називати в ній твори, написані письменником, у кожному з яких відбилася унікальна й неповторна особистість Григорія Сковороди);

- написати біографічний етюд, пам'ятаючи про те, що етюд – це невеликий за обсягом, переважно безсюжетний твір настроєвого характеру;

- провести бібліографічне дослідження: укласти список літератури – творів письменника і творів про нього, наявних у шкільній, міській, сільській бібліотеках;

- виступити з реферативним аналізом літературного портрета, при написанні якого старшокласник має уникнути механічного повторення написаного про Сковороду до нього, а власними знахідками збагатити канонічний образ, який уже закріплений у свідомості читача (теми рефератів повинні бути посильними і цікавими для старшокласників, наприклад: "Актуальність світопоглядних позицій Г.Сковороди", "Перший розум наш", "Г. Сковорода та його доба", "Мандрівний учитель", "Життєві перипетії поета-філософа", "Основні ідеї Сковороди-педагога", "Письменник-любомудр";

- підготувати повідомлення про зміст телепередачі про життєпис письменника, характеризуючи історичну добу, час, в який жив Сковорода і який позначився на його непростому житті, освіті, творчості (скористатися історичними есе І. Лисяка-Рудницького, матеріалами будинку-музею Г. С. Сковороди, колишнього будинку поміщика Андрія Ковалівського, що знаходиться в селі Сковородинівці (Пан-Іванівці) на Харківщині, Переяслав-Хмельницького меморіального музею Григорія Сковороди);

- підготувати повідомлення на тему "Спогади про письменника" (учні можуть скористатися спогадами Михайла Ковалинського, колишнього учня Г.Сковороди, які опубліковані в книжці "Життя Григорія Сковороди", або, як радить Г.Токмань, "розглядати не лише факти біографії, а й внутрішню логіку подій, проблему вибору, інтерпретацію певних подій у творчості митця") [7, с. 181];

- відповідати на запитання вчителя, складені для розгляду репродукції картини або ілюстрації про життєвий і творчий шлях письменника, наприклад, твори образотворчого мистецтва: А.Насєдкін "Г. Сковорода з селянами" (1973). Полотно, олія (Насєдкін Анатолій: Живопис. Графіка. Альбом / Авт.-упоряд.: М.В. Чернова, А.С. Українська. – К.: Мистецтво, 1980); К. Трохименко. "Григорій Сковорода серед народу" (Дмитренко А.Д. Український радянський історичний живопис. – К.: Мистецтво, 1966. – 134 с. – С. 128); світлина, на котрій зображений клас пііїтики в Переяславському колегіумі, частину викладацької праці Г. Сковороди (у класній кімнаті збережена конкретна доба та її облаштування);

- скласти запитання для діалогу з письменником, наприклад: "Яку роль мала освіта в житті мандрівника-філософа?", "Якими науками цікавився мудрець?", "Чому свого часу боялися слів Сковороди?", "За що вихованці любили вчителя Григорія Савича?", "Яке ставлення до митця було серед народу?", "Чому одні люди захоплювалися особистістю Сковороди, а інші заздрили, насторожувалися, відлякувалися?", "Які цінності християнської моралі сповідував філософ?", "Які герої художніх творів є улюбленими?";

- провести діалог з добою, в яку жив письменник. Наприклад:" В яку добу народився і як вона формувала особистість Сковороди?", "Які були суспільно-політичні умови життя в Україні XVIII ст.?" або "Якою була Україна за часів Богдана Хмельницького?";

- виготовити і пояснити мапи життя письменника ("Харківська мандрівка мудреця", "У придворній капелі", "Мандрівна академія");

- інсценізувати біографічне оповідання й укласти сценарій-монтаж. Наприклад, усного журналу "Слідами Сковороди";

- укласти тези через опрацювання художньо-біографічного твору;

- порівняти тексти про життєвий шлях митця, а саме: текст, уміщений у підручнику, і текст із нового літературного джерела, невідоме занотувати до робочих зошитів;

- виписати із друкованих літературних плакатів той словесний матеріал, якого немає в підручнику (цитати, уривки зі спогадів, фотокопії архівних документів після відвідування музею тощо);

- скласти опис вражень від переглянутого фільму чи екскурсії до музею письменника або відвідин пам'ятних місць, пов'язаних з його перебуванням у даній місцевості, або від хвилин, проведених біля його могили;

- опрацювати фольклорні твори про митця, наприклад, переказ "Одного разу битим шляхом…" (літературно-краєзнавчі пошуки, наприклад, на тему: "Переяславці – герої творів Г.С. Сковороди";

- виписати та систематизувати цитати: за жанрами, за періодами життєвого шляху тощо [5; с. 93].

Досліджуючи життєпис особи письменника, учні пам'ятають, що життя митця – це, передусім, життя його творів. Автор через художній текст демонструє читачеві власний міф історії, своє історичне мислення, що набуває художньої самоцінності. Звісно, вивчення біографічних матеріалів має сприяти глибокому, вдумливому читанню та розумінню тексту. У кожному літературному творі відбивається особистість творця-письменника, виражається авторова позиція. Без дослідження долі митця школярами неможливо привести їх до об'єктивного розуміння тексту. Почути голос письменника, побачити непересічність його особистості, характеру та долі, пояснити естетично та історично погляди художника неможливо без знання основних відомостей про певну історико-літературну, культурну добу, особистість митця, його переконання. "Без цього ми не зможемо зрозуміти художній твір, не осягнемо того, що хотів сказати автор, власне, задля чого письменник його і створив" [2, с.215].

Зв'язок між автором та його твором у сучасному літературознавстві зумовив появу *біографічного методу,* що ґрунтується на дослідженні становлення та розвитку особистості митця, відтворенні живого образу майстра слова, його найближчого оточення (рідних, однодумців, учнів, ворогів). Проте, цей метод у сучасному літературознавстві не став універсальним, а застосовується як один із часткових підходів. Біографічний метод, так само як і в літературознавстві, може вибірково застосовуватися в системі аналізу художнього твору на уроках літератури.

Щоб посилити цікавість "особистості до особи письменника" (за Б.Степанишиним), учителі рекомендують учням-дослідникам звернутися до біографічних художніх творів, як підкреслює Є. Пасічник, "до емоційно наснажених уривків з художніх творів про письменників, де правда художня збігається з правдою науковою"[4, с.201]. Такі твори є джерелом розширення уявлення учнів про багатогранність особистостей українських письменників.

Отже, під час вивчення життєпису письменника учні розв'язують комплекс завдань, які допомагають підготуватися до емоційного сприймання творів; розкрити зв'язки літератури зі соціально-історичною дійсністю, із життям народу, з розвитком національної та світової культури; зацікавитися особистістю автора, його життєвим і творчим подвигом. Аналізуючи художній твір, школярі проникають у духовний світ письменника. Уміння виявляти присутність автора у творі, усвідомлювати своєрідність його особистості формуються повільно,упродовж тривалого часу і вимагають від учителя дотримання системності, наступності, послідовності в цій роботі.

Список використаних джерел

1. Мельничук Б.І. Поетичне слово про Григорія Сковороду / Б.І. Мельничук // Тези доповідей республіканської наукової конференції, присвяченої 250-річчю з дня

народження Г.С. Сковороди (1722-1794). – Х. : Вид-во Харківського університету, 1972. – С. 61-64.
2. Методика преподавания литературы / под ред. З.Я. Рез. Изд. 2-е, дораб. — М. : Просвещение, 1985. – 323с.
3. Наукові основи методики літератури : Навчально-методичний посібник / за ред. Н.Й. Волошиної. – К. : Ленвіт, 2002. – 344 с.
4. Пасічник Є. Методика викладання української літератури в середній школі / Є. Пасічник. – К. : Ленвіт, 2000. – 384с.
5. Степанишин Б.І. Література – вчитель – учень (Самостійне вивчення учнями літератури): посібник для вчителя / Б.І. Степанишин. – К. : Освіта, 1993. – 240 с.
6. 6. Танана Р. Сковорода і Харківщина / Р. Танана // Григорій Сковорода – джерело духовної величі та сучасність (матеріали Переяслав-Хмельницьких 10-11-12-х Сковородинівських читань) / [відпов. ред. М.П. Корпанюк]. – Тернопіль : Астон, – 2007. С.424 – 429.
7. Токмань Г.Л. Методика вивчення української літератури в старшій школі: екзистенціально-діалогічна концепція. – К.: Міленіум, 2002. – 317с.
8. Фенько Н. Мистецтво життєпису письменника (Основні риторичні прийоми) // Дивослово. – 2007. - № 8. - С. 23-25.

Стаття надійшла до редакції 21 лютого 2013 року

УДК 821.161.2 (092)

Дмитро Дудко
(Сковородинівка)

МИХАЙЛО АНТОНОВСЬКИЙ – ПЕРШИЙ ВИДАВЕЦЬ ТВОРІВ ГРИГОРІЯ СКОВОРОДИ

М.І.Антоновський був одним з передових людей свого часу. Вихованець Києво-Могилянської академії і Московського університету, масон, соратник М.В.Новикова та О.М.Радищева, історик і бібліограф, він вперше видав твори Г.С.Сковороди.

Ключові слова: *М.І.Антоновський, Г.С.Сковорода, масонство, Просвітництво, М.В.Новиков, О.М.Радищев.*

М.И.Антоновский был одним из передовых людей своего времени. Воспитанник Киево-Могилянской академии и московского университета, соратник Н.В.Новикова и А.Н.Радищева, историк и библиограф, он впервые издал произведения Г.С.Сковороды.

Ключевые слова: *М.И.Антоновский, Г.С.Сковорода, масонство, Просвещение, Н.В.Новиков, А.Н.Радищев*

M.I.Antonovsky was one of the progressive men of his time. A school leaver of Kiev-Mohylan academy and Moscow university, a mason, a team-mate of N.V.Novikov and A.N.Radyschev, a historian and bibliographer, he had firstly issued H.S.Scovoroda works.

Key words: *M.I.Antonovsky, H.S.Scovoroda, masonry, Illumination, N.V.Novikov, A.N.Radyschev.*

Григорій Сковорода, найбільший геній України XVIII ст., не побачив надрукованим жодного свого рядка. Його твори лише переписувалися друзями та учнями, залишаючись в їх вузькому колі. Владу це навіть влаштовувало. Але знайшовся сміливець, що видав один з цих творів всього через чотири роки після смерті автора.

Це був Михайло Іванович Антоновський[1], народжений 30 вересня 1759 р. в Борзні на Чернігівщині. Батько його, походячи з дрібної козацької старшини, вислужив собі чин колезького асесора і дворянство. Свій рід, однак, виводив від французького авантюриста XVII ст. графа Ланжерона, що, міняючи ім'я і віру, встиг нібито послужити і польському королеві, і цареві з гетьманом. Освіту свою Михайло розпочав у Києво-Могилянської академії (де свого часу навчався і Г.Сковорода), а закінчив в Московському університеті. Вже тоді він проникся релігійно-містичними настроями. Отримав золоту медаль за роботу, спрямовану проти оцінки Вольтером хрестових походів. І тоді ж зблизився з масонськими колами.

Масонство ніколи не було єдиним організаційно та ідейно. В ложах можна було побачити і далеких від життя містиків, і політичних інтриганів,і найпередовіших людей свого часу, вільнодумців-просвітителів. До останніх належав російський просвітник М. Новиков. Будучи одним з лідерів московських масонів, він, однак, часто сперечався з "братами", прагнучи не чаклувати та інтригувати, а освічувати народ і рятувати від голодної смерті селян [6; 12, с.448-461].

Ще в університеті М.Антоновський очолював студентське літературне товариство "Зібрання університетських вихованців". М.Новиков як видавець сприяв публікації журналів цього товариства: "Вечерняя заря", "Покоящийся трудолюбец", "Магазин свободнокаменщический" і водночас непримиренно сперечався з ними та їх натхненником, головою російських масонів-розенкрейцерів професором І.Г.Шварцем. В поглядах гуртка

[1] Основні джерела відомостей про М.І.Антоновського: [3; 15].

М.Антоновського є чимало спільного з ідеями Г.Сковороди: самопізнання як шлях до пізнання Бога, "потрійне пізнання" – природи, людини і Біблії (сковородинське вчення про три світи), цікавість до Біблії і давнього Єгипту, засудження "вольтер'янствуючих" неуків і циніків. Однак, метою самопізнання для Сковороди і Новикова було виховання громадянина, який працює на добробут суспільства, а для Шварца – втеча від суспільства, приготування до загробного життя. Для Новикова, і особливо Сковороди, не сприйнятою була віра розенкрейцерів у магію, алхімію, викликання духів і т.п. чаклунство [12; 15, с.215-233].

Після закінчення навчання в університеті Антоновський служить секретарем віце-нрезидента Адміралтейств-колегії графа І.Г.Чернишова. Кар'єрі здібного юнака сприяв сам цесаревич Павло, близький до масонських кіл. У Петербурзі М.Антоновський створює Товариство друзів словесних наук. До нього входили випускники Московського університету та освічені флотські офіцери. Супроводжуючи разом з графом Катерину II, М.Антоновський відвідав у 1787 р. Харків. Можливо там молодий вільнодумець зустрівся із Сковородою, який, за досить вірогідним переказом, саме тоді відмовився стати придворним філософом [14, с.198-199]. Втім, у своїх спогадах Антоновський уникає згадувати непокірного українського любомудра. Взяв граф свого секретаря з собою і за кордон, до Австрії та Італії. Та раптом він охолов до нього, запідозривши хдопця у залицянні до своєї дочки. Скромний, але гордий, канцелярист перейшов у секретарі до адмірала Чичагова, з яким брав участь у російсько-шведський війні 1789-1790 рр.

У роки Великої французької революції М.Антоновський випускав власним коштом часопис Товариства "Беседующий гражданин" (за демократичне спрямування журнал був прозваний дворянами "Бредящий мещанин"). На його сторінках Антоновський та автори розмірковували про права і обов'язки громадянина, про політичну діяльність. Зокрема в ньому була надрукована програмна стаття О.М.Радищева "Розмова про те, що є син Батьківщини" (1790). Не належачи до масонів, перший російський революціонер знаходив серед них чимало однодумців. 1790 р., після його, О.Радищева, арешту, Товариство було розгромлене. Більшість його членів звільнено з роботи та вигнано зі столиці. Невдовзі репресії впали на Новикова і його оточення [15, с.233-263].

Зазнав гонінь і М.Антоновський. Втративши у морських походах здоров'я, він бідував, жив за рахунок гонорарів за переклад. Був схоплений Таємною експедицією, котра побачила в одному з його перекладів "крамолу". Але за два дні цариця випустила вільнодумця, вирішивши, що той вже досить наляканий. 1796 р. на престол зійшов Павло І. Та замість омріяного масонами "освіченого монарха" постав деспот і гонитель всього передового. Масонам він настійливо рекомендував не відновлювати свою діяльність. Колишньому же протеже М.Антоновському при випадковій зустрічі в портретній крамниці подарував лише свій портрет.

М.Антоновський зовні залишався цілком сумирним і вірнопідданим службовцем. Брав участь у дипломатичній місії до Відня, служив інспектором Морського кадетського корпусу, бібліотекарем Публічної бібліотеки (перевезеної до Петербургу з Польщі після придушення повстання під проводом Т.Костюшка). Але в душі його не згасала любов до волі і Батьківщини -України. Публічно вихваляючи царя і виправдовуючи кріпацтво, в своїх рукописах він закликав знищувати негідних правителів, а нових обирати всенародно [15, с.221].

З допомогою давнього, ще з України, товариша – цензора Московського університету А.Прокоповича-Антонського, видав у 1796 р. переклад книжки німецького містика К.Еккартсґаузена "Дієві ліки упереджених розумів". Присвятив її і підніс (через "діамантового князя" Куракіна) особисто цареві, за що був нагороджений золотою попільничкою з емаллю. Натхнений цим успіхом, М.Антоновський видає в 1798 р. (за кошти А.Прокоповича-Антонського) ще одну книжку під безневинною, здавалося б, назвою "Библиотека духовная". Присвяту до неї варто навести повністю:

"Найблагочестивіший государю! За накресленням, зробленим в книжці "Дієві ліки упереджених розумів", яку я перед тим насмілився присвятити Вашій імператорській величності, видаючи, по-перше, цю "Бібліотеку духовну", для ретельного сприяння запровадженій від Вашої величності істинній просвіті підданих, покладаю згадану до монарших стіп, найблагочестивіший государю! Вашої імператорської величності все-підданий Михайло Антоновський" [4, с.1]. Хитрий Українець з Борзни підлестив цареві, виставивши його "освіченим монархом" і водночас нібито відмежувався від просвітництва "крамольного". Цього, а також далекого, начебто, від "вольтер'янства" стилю і змісту книжки було досить, щоб петербурзький цензор архимандрит Антоній благословив її до друку.

Книга (вірніше, брошура на дві сотні сторінок) була видана Академією наук. Більшу її частину займає текст під заголовком "Дружні розмови. Розмова перша про пізнання себе". Перед ним епіграф "В пізнанні себе є істинне блаженство"" і малюнок: на сході сонця перед купольним храмом сидить юнак, схожий на Аполлона, і читає книжку під назвою "Знай себе". (Натяк на Дельфійський храм з його написом "Пізнай себе"). Цей текст – не що інше, як скорочений перший філософський діалог Сковороди "Наркісс. Разглагол о том: узнай себе", написаний у 1769-1771 рр. Присвячений він темі самопізнання, пройнятий вірою в людину справжню, кращу, внутрішньо багату. Далі розміщений інший текст – невеликий і не сковородинський. Ім'я українського любомудра в книжці не згадується. Але його геніальні думки саме тут вперше втілилися в друкованому слові. В Російській державній бібліотеці є список "Наркісса" кінця XVIII ст., що побував у духовній цензурі. Цензор понівечив текст викресленнями і, зрештою, не дозволив його друкувати [16, с.499]. Хто ж це змагався з духовними інквізиторами: М.Антоновський чи якийсь його сучасник-однодумець?

Повністю і під ім'ям Г.Сковороди діалог вийшов лише у 1861 р.

Брошура складала лише одну з трьох частин книжки. Що було в трьох останніх? Інші сковородинські твори? Цього ми навряд чи дізнаємося. Вони зникли безслідно, конфісковані поліцією. Тоді ж поліцейські вломилися до Антоновського серед ночі з обшуком. Згодом його кілька разів за дрібними зачіпками турбували ночами царські фельд'єгері. Ймовірно, таким чином вінценосний капрал нагадував вільнодумцеві про його місце в суспільстві.

А козацький син не вгамовувався. Спіймав польського графа Чацького на крадіжках бібліотечних книжок. Але директор бібліотеки граф Огюст Шуазель-Гофф'є, теж аристократ і європеєць, покарав самого правдолюбця: понизив у посаді, вигнав з державної квартири, знищив складені ним каталоги. Та невдовзі саме М.Антоновський врятував бібліотеку від передачі синодові, що привело б до знищення її як світського публічного закладу.

Ще з 1789 р. Антоновський працював над великою працею з історії України і Росії. 1799 р. він опублікував (як додаток до свого перекладу праці академіка І.Георгі "Опис всіх народів, що проживають в Російській державі") "Історію про Малу Росію", де на підставі козацьких літописів виклав історію України XVI-XVII ст., описав козацькі закони і звичаї [1]. Лебединою піснею історика стала, видана 1806 р., брошура "Розв'язання публічного завдання Московського імператорського університету про те, коли словени переселилися до Росії і кого літописець Нестор називає волохами" [2]. Він виводив слов'ян від сарматів та вигнаних римлянами (волохами) з Дунаю даків та іллірійців. На сьогодні наукові методи М.Антоновського застаріли, але не застаріли його волелюбність і патріотизм. Його ж висновки перегукуються з висновками сучасних вчених про змішання слов'ян з сарматами і гето-даками в добу черняхівської культури II-V ст. [9].

Того ж, 1806 р., в масонському часописі "Сионский вестник" давнім приятелем М. Антоновського ще із "Зібрання університетських вихованців" О.Лабзіним був уперше надрукований під ім'ям автора твір Г.Сковороди – курс лекцій "Начальная дверь ко христіанскому добронравію". Серед друзів та учнів просвітителя масонами або близькими до масонства були, крім М.Антоновського, М.Ковалинський, В.Томара – учні філософа-педагога, українські патріоти-інтелектуали І.Котляревський, В.Капніст, С.Гамалія,

А.Прокопович-Антонський [5, с.108–114; 11, с.87-89; 17, с.108]. Але твердження Л.Гузара та О.О.Крижановської [7; 10, с.52, 124] про приналежність Г.Сковороди до масонської ложі "Безсмертя", котра виникла 1784 р. в Києві, - безпідставне. Філософ в ті роки в Києві не бував, а ложа складалася з польської шляхти, цілком байдужої до його ідей [5, с.108, 113]. Конкретно не обґрунтоване і твердження О.О.Крижановської [11, с.89] про сприяння його створенню навколомасонських гуртків. Народного мудреця відштовхував елітаризм масонства, схильність до містичного чаклунства і порожніх церемоній. Що ж тоді так тягло масонів до Г.Сковороди та його творів? Це – спільні напрями духовних пошуків: самопізнання, моральне самовдосконалення, символічне тлумачення Біблії, відкидання авторитету церкви. Основне ж – прагнення до духовної свободи, до вільного і достойного життя [8].

Михайло Антоновський помер 1816 р. Він не був ані генієм, ані героєм – лише передовою і талановитою людиною свого нелегкого часу, вірним сином рідної Батьківщини, над подоланням зневіри в якій працював. Але завдяки таким, як він, геніїв праці і "не рекламних" героїв зберігаються в віках здобутки національної духовності, культури. В його складному, часом схожому на пригодницький роман, житті було місце хитрощам і компромісам, але не підлості і зраді.

Список використаних джерел

1. [Антоновский М.И.]. История о Малой России // Георги И. Описание всех народов, проживающих в Российском государстве. – Изд. 2-е. – СПб, 1799. – Т.4. – 506 с.
2. Антоновский М.И. Разрешение публичной задачи Московского имп. Университета о том, когда словене переселилися в Россию и кого летописец Нестор называет волохами. – М., 1806.
3. Записки М.И.Антоновского // Русский архив. – 1885. – Кн.1.- С. 145 – 178.
4. Библиотека духовная, содержащая в себе дружеские разговоры о познинии самого себя. – СПб, 1798. – С.1-193.
5. Валявко І. Джерела містичного світогляду Григорія Сковороди: спроба наукової ретроспективи // Сковорода Григорій: ідейна спадщина і сучасність. – К., 2003. – С.96–120.
6. Вернадский Г.В. Масонство в России в царствование Екатерины II. – М,. 1999. – 567 с.
7. Гузар Л. Українські масони // Універсум. – 1994. – Січень–лютий. – С.3–6.
8. Дудко Д.М. Г.С.Сковорода і масони: свободолюбство на Україні і в Росії XVIII ст. // Демократичні цінності, громадянське суспільство і держава: Матеріали XIII Харківських міжнародних Сковородинівських читань. Х.: Прометей-прес, 2005- С.53–56.
9. Кравченко Н.М. К вопросу о происхождении некоторых типов обряда трупосожжения на черняховских могильниках // Краткие сообщения Института археологии. – 1970. – Вып.121. – С.9-83.
10. Крижановська О.О. Таємні організації в громадсько-політичному житті України. Масонський рух уXVIII – на початку XX ст. – К., 1998. – 134 с.
11. Крижановська О. Таємні організації: масонський рух в Україні. – К.: Наш час, 2010. – 200 с. – (Сер. "Невідома Україна").
12. Макогоненко Г. Николай Новиков и русское Просвещение XVIII в. – М.- Л.: Изд – во АН СССР, 1952. – 572 с.
13. Ніженець А.М. На зламі двох світів. – Х.: Прапор, 1970. – 208 с.
14. Семенников В.П. Литературно-общественный круг Радищева // А.Н.Радищев: Материалы и исследования. – М. –Л., 1936. – 211-289.
15. Сковорода Г. Повне зібрання творів: у 2 т. – К.: Наукова думка, 1973. – Т.1. – 532 с.
16. Ушкалов Л. Григорій Сковорода: семінарій. – Х.: Майдан, 2004. – 876 с.

Стаття надійшла до редакції 9 березня 2012 року

УДК 821.161.2(477.54/.62)Сковорода

Надія Плугатарьова
(Харків)

А. М. НІЖЕНЕЦЬ: ВШАНУВАННЯ СКОВОРОДИНІВСЬКИХ МІСЦЬ НА ХАРКІВЩИНІ

Стаття присвячена розгляду науково-громадської діяльності А.М.Ніженець, вивченню її ролі в організації заходів зі вшанування та увічнення пам'яті Г.Сковороди в місцях його перебування на Харківщині.

Ключові слова: *Г.Сковорода, А.Ніженець, науково-громадська діяльність, Харківщина.*

Статья посвящена рассмотрению научно-общественной деятельности А.М.Ниженец, изучению ее роли в организации мероприятий, касающихся чествования и увековечения памяти Г.Сковороды в местах его пребывания на Харьковщине.

Ключевые слова: *Г.Сковорода, А.Ниженец, научно-общественная деятельность, Харьковщина.*

The article is devoted to consideration of scientifically-public activity of A.Nighenets', to the study of her role in organization of measures on celebration in honour and immortalization of memory of G.Skovoroda in the places of his stay on Kharkiv Region.

Key words: *G.Skovoroda, A.Nighenets', scientifically-public activity, Kharkiv Region*

Історія щоразу ставить перед людиною проблему переборення часу з його вічною тривалістю. Одні пристосовуються до часів, у яких живуть, і щезають так само безслідно, як і з'являються, інші намагаються змінити час, перебороти, вирватися з його невблаганності, – таким судилося безсмертя, вони випереджають свої епохи, вони належать прийдешнім поколінням, їм судилася вічність. Так з глибин тисячоліть подають нам голоси безіменні будівники єгипетських пірамід, приходять до нас з античного світу Сократ і Платон, здіймаються над жорстокістю рабовласницького Риму лицарі свободи Спартак і Катиліна, пробиваються крізь товщі віків титанічні постаті Леонардо да Вінчі, Мікеланджело Буонарроті, Вільяма Шекспіра.

З-поміж великих імен, якими пишається український народ, називаємо ім'я Григорія Савича Сковороди (1722 – 1794), геніального філософа, великого народного мислителя, просвітителя і письменника, "справжнього символу української духовної традиції від давнини до сьогодні" [14, с.5].

Його багатогранна філософська і літературна творчість – остання ланка в перехідному періоді від давньої української літератури до нової. Цілісність постаті Г.С.Сковороди, його потужний інтелект, духовна незалежність, нерозривність слів і справ привертають пильну увагу до нього все нові й нові покоління шукачів істини. Недарма про нього так багато писали й пишуть не лише в Україні, але й у всьому світі, а його творчий доробок від початку студії над ним і до сьогодні постає "знаряддям різних ідей і поглядів" [3, с.2].

Серед багатьох дослідників спадщини Г.Сковороди (філологів, філософів, фольклористів, мовознавців, краєзнавців), заслуговує на увагу та пошану багаторічна плідна наукова діяльність відомого свого часу вченого-медієвіста – Анастасії Максимівни Ніженець (1902 – 1992), котра, як зазначає у своєму творі В.Стадниченко, більшу частину свого життя присвятила вивченню спадщини нашого Першорозуму [12, с.89]. А.М. Ніженець – літературознавець, кандидат філологічних наук, доцент [11, с.204], автор понад 80 наукових праць, серед яких монографія "На зламі двох світів" (1970) та книжок-нарисів "Г.С.Сковорода. Заповідні місця на Харківщині. До 240-річчя з дня народження" (1962),

подібної за змістом українсько-англійської "Г.С.Сковорода. Заповідні місця на Харківщині" (1969), у співавторстві з І.П.Стогнієм "Григорій Сковорода. Пам'ятні місця на Україні" (1984) [5; 6; 10; 11]. Ці видання ілюстровані численними фотографіями, на яких увічнено і те, що до нашого часу не збереглося або було по-варварському зруйновано [2, с.4].

Сковородознавчі студії А.Ніженець час від часу були предметом уваги науковців, проте вони мали принагідний характер і стосувались окремих праць. Недостатньо висвітленими на сьогодні є життєвий шлях та науковий доробок ученої, а окремі напрями її діяльності й досі залишаються малознаними і давно вимагають спеціальних досліджень. Так, поза увагою дослідників залишилася її науково-громадська діяльність, пов'язана з постаттю нашого славетного краянина Г.С.Сковороди. Спроба хоча б частково заповнити цю лакуну вітчизняного літературознавства видається актуальною. З огляду на це, метою даного дослідження є висвітлення ролі А.М.Ніженець в організації заходів зі вшанування й увічнення пам'яті Г.Сковороди в місцях його перебування на Харківщині.

Зосередження наукових зацікавлень А.Ніженець на постаті Г.Сковороди не вважаємо випадковим. Воно було обумовлене, на думку Л.Бикової та Ю.Ісіченка, "ситуацією зміни літературних епох і стилів, яка загалом найбільше вабила дослідницю, у сполученні з глибокою пошаною до духовних традицій рідної слобожанської землі" [1, с.153]. Дійсно, як уродженка Слобожанської землі та викладач Харківських вузів, вона не могла не зацікавитися постаттю філософа, друга половина життя котрого була пов'язана з Харковом і Харківщиною.

Багато зусиль доклала А.Ніженець зосередженню уваги суспільства на постаті Г.Сковороди, на вшануванні і увічненні пам'яті мислителя в місцях його перебування на Харківщині. Важко перерахувати всі види діяльності дослідниці у науково-громадській роботі. Почати можна з того, що вона була одним із найактивніших членів Харківської обласної організації Українського товариства охорони пам'яток історії і культури (1968 – 1970 рр.); одним з ініціаторів, які клопоталися про присвоєння імені філософа Харківському педагогічному інститутові (це клопотання було позитивно сприйняте вищим керівництвом і з 1945 року Г.Сковорода офіційно стає патроном Харківського педагогічного вишу) [10, с.272].

За її ініціативою і безпоседньою участю в Харківському державному університеті створено меморіальну кімнату в аудиторії-кабінеті імені Г.Сковороди, де було зібрано цікавий матеріал, встановлено скульптурний портрет письменника роботи місцевого скульптора В.Савченка. Як педагог, вона зорієнтовувала студентів ХДУ на осягнення спадщини славнозвісного українського мислителя, філософа, була натхненником багатьох студентських наукових робіт, пов'язаних із вивченням творчості письменника, виконаних у студентському науковому гуртку, щорічно організовувала для них екскурсії до музею Сковороди в село Сковородинівка.

Як невтомний краєзнавець, А.Ніженець доклала багато зусиль до організації і створення 1960 року меморіального музею Г. Сковороди у Сковородинівці, ставши фактично його фундатором. Відомості про тогочасний стан Сковородинівського заповідника подибуємо у надрукованих спогадах дослідниці [10]. "Одного ясного травневого дня (1958 року. – Н.П.), - пише А.Ніженець, - подзвонили до мене з історичного музею з проханням взяти участь у подорожі в Сковородинівку, подивитись, в якому стані тепер останнє пристанище Сковороди… Повернулись ми до Харкова засмучені тим, що глинище, яке було розкопане 1944 року, так і залишилося, – продовжували з нього для господарчих справ брати пісок і глину; коло могили стоїть разлатий клен, а сама могила обросла високою травою й ледь видно напис на ній. З 1944 р., мабуть ніхто й не заглядав у сковородинівський заповідник... Через тиждень я організувала поїздку студентів, щоб обстежити всі закутки, подивитись, що робиться в будинку…ми зі студентами обійшли стежки до дуба, до могили, до будинку й пішли шукати Юхима Семеновича (Дерягу. – Н.П.), колгоспника, який був у заповіднику екскурсоводом (добровільним. – Н.П.). Він відкрив кімнату (де жив і помер

Сковорода – Н.П.). І що ми побачили? Це був чулан, в якому скидано всякий мотлох: поламані стільці, порвані географічні карти, якісь папери, одним словом – сміття. Серце завмерло від образи… І тут зародилося у тій групі гаряче прагнення за всяку ціну зробити тут, у цьому домі, меморіальний музей Г.С.Сковороди" [10, с.274 – 275].

Своє обурення станом пам'ятного місця, пов'язаного з життям і смертю мислителя, заклик до порятунку історичної святині дослідниця принесла до редакції молодіжної газети "Молодь України" (серпень, 1958). З газетою, в якій була надрукована стаття, науковець стала ходити в Золочівський райком партії, у відділ агітації і пропаганди Харківського обкому. Сподівання А.Ніженець на активну підтримку влади та громадських організацій виправдались. Результатом багатомісячної копіткої праці науковця стало відкриття у 1960 році музею Г.Сковороди (була відремонтована кімната, що була "чуланом", організована експозиція з тих матеріалів, що були в Харківському історичному музеї, і з тих світлин, що були зроблені студентами ХДУ під час поїздок до Сковородинівки, прибрана могила філософа і парк, насаджені нові дерева).

Хочу зазначити також, що А.Ніженець була і серед тих, хто клопотався про надання пенсії від колгоспу добровільному екскурсоводові сковородинівского музею – Юхиму Семеновичу Дерязі. Цей дідусь багато років з власної ініціативи провадив екскурсії до музею й садиби, на могилу Сковороди та розповідав багато переказів і легенд про Г.Сковороду [13]. З моменту їхнього знайомства і до останніх днів життя Ю.Деряги А.Ніженець з великою повагою ставилася до нього (обопільним позитивним ставленням просякнуте їхнє листування, що знаходиться в у літературно-меморіальному музеї Г.Сковороди в с. Сковородинівці).

У жовтні 1971 року відбулося засідання Республіканського ювілейного комітету з відзначення річниці Г.Сковороди, на якому були затверджені заходи Республіканського ювілейного комітету та його інформаційна (виконавча) група, до складу якого ввійшла також і А.Ніженець [4, с.14]. На ньому було вирішено, що у жовтні 1972 року в Харкові проходитиме ювілейна Республіканська наукова конференція. Заплановано проведення також засідання Секції суспільних наук АН УРСР та зборів громадськості у містах і селах Харківської, Полтавської і Київської областей, екскурсій, організацію тематичних концертів, виставок творів Г.С.Сковороди, а також літератури й образотворчих робіт про його життя і діяльність.

У селі Сковородинівці (колишній Пан-Іванівці) Золочівського району на Харківщині, де вчений жив в останні роки життя, вирішили створити літературно-меморіальний музей мислителя. Того ж року музеєві були передані рідкісні книжки з фондів різні бібліотек країни, Київським музеєм західного і східного мистецтва були надіслані гравюри XVIII ст., на яких зображені місця Європи, де побував український філософ [4, с.19].

Не зважаючи на чималий клопіт, дослідниця активно долучилася до суттєвого оновлення експозиції меморіального музею Г.Сковороди у 1972 році. Окрім нагляду за реставрацією будинку, парку, ставка та дуба, А.Ніженець, як справжній ентузіаст, пропонує не тільки відновити гніздов'я лелек на Сковородинівському дубі, яке було потрощене фашистами під час Другої світової війни, а й повернути улюблених птахів українського мислителя до гнізда [8, с.4.]. Однак, якщо впоратися з першим завдання вдалося не важко, то друге виявилося значно складнішим, бо лелеки ніяк не бажали оселятися на дубі знову. Тоді, з метою отримання позитивного результату, науковець звернулася з листом до вчених-орнітологів з Астраханського заповідника, і отримала вичерпну відповідь (лист-відповідь зберігається у літературно-меморіальному музеї Г.Сковороди в с. Сковородинівці Золочівського району під шифром ОФ-1227, П 756), але не вдалося повернути лелек назад.

Крім цього, А.Ніженець взяла на себе турботи з упорядкування місць, де жив, любив відпочивати та працювати мислитель. За її ініціативою і безпосередньою участю у 1962 році було упорядковано пам'ятні місця у селищі Бабаях, де Сковорода жив у свого товариша і учня Якова Правицького, в 1770-х роках, де, серед чудової природи, написав свої

філософські трактати "Розговор дружескій о душевном мирє", "Діалог или разглгол о древнем мирє", "Кольцо" та уклав збірку "Басни Харьковскія".

Завдяки колосальній напруженій праці дослідниці, через поневіряння і подолання бюрократичних перешкод, у Бабаях було упорядковано меморіальну кімнату філософа, встановлено меморіальну (мармурову) дошку з написом на стародовньому будинку, в якому жив Сковорода під час перебування в цьому селищі. Вдалося облагородити джерело-криницю "Холодно-Сковородинську", на той час замулену, затоптану худобою, що охоче ходила до неї на водопій. Під безпосереднім наглядом А.Ніженець були проведені будівельні роботи, розчистка криниці, посадка кущів і дерев, покриття ґрунту криниці дерном і над струменем води, на камені, прикріплена мармурова дошка з написом. У Бабаївському лісі, що простягається обабіч асфальтованого шосе Москва – Харків – Сімферополь, на узліссі (біля в'їзду до турбази – кемпінгу), у 1960 році встановлено гранітний знак, який повідомляє про те, що тут було улюблене місце філософських роздумів і відпочинку українського мислителя.

У 1962 році, завдяки її клопотам, до 240-річниці від дня народження філософа, була виготовлена стела, встановлена в Харківському педагогічному університеті імені Г.С.Сковороди.

Ненастанні пошуки нових відомостей про діяльність мандрівника привели А.Ніженець до решток хати, в якій влітку жив Г.Сковорода упродовж 1760-70-х років, на вулиці Чистоклітівській, 5 (що на Лисогірському підгір'ї). Була нею організована і фольклорна експедиція, проведене опитування серед тамтешнього населення, зібрана чимала кількість матеріалів, створена експертна комісія зі встановлення часу побудови хати.

Обстеження хати показало, що вона збудована не пізніше XVIII ст. і тому могла бути місцем проживання філософа. Був складений відповідний акт, який тепер зберігається в архіві Інституту літератури ім.. Т.Г.Шевченка НАН України.

Отримавши письмове підтвердження своїх припущень, А.Ніженець негайно поставила перед міською радою питання про охорону хати та разом зі студентами-дипломниками Харківського промислово-художнього інституту створила план-проспект майбутнього комплексу для збереження заповідного місця, але, на превеликий жаль, втілити його не вдалося. Місцева влада виявила байдужість до натхненної праці пошуканця і хату безжально було знищено бульдозером.

Історія зруйнування хати – злочин режиму супроти української культури – розказана в "Спогадах" А.Ніженець і ніде більше. Ці "Спогади" надзвичайно вагомі також зробленими дослідницею записами народних переказів про Григорія Сковороду. Рукопис містить низку рідкісних світлин, зокрема, вивезеного з Вільшан до Переяслава і в такий спосіб врятованого від знищення вітряка.

Можна було б продовжувати перелік заслуг А.Ніженець у цій благородній праці для збереження і оновлення пам'ятних місць Г.Сковороди і збагачення духовності українського народу і передусім молоді. Вона активно популяризувала спадщину Г.Сковороди у засобах масової інформації України, постійно виступала з лекціями, бесідами, доповідями перед фахівцями і громадськістю міста та області, була авторитетним консультантом з проблем сковородознавства на рівні державних структур. Усе це свідчить про значний внесок А.М.Ніженець у справу дослідження і популяризації творчої спадщини великого українського філософа і поета Г.С.Сковороди.

Список використаних джерел

1. Бикова Л.Г., Ісіченко Ю.А. А.М.Ніженець – дослідник української літератури // Вісник Харківського університету. Проблеми філології. – 1992. – № 369. – С. 151 – 156.
2. Бикова Л. Пам'яті науковця, педагога, краєзнавця А.М.Ніженець (1902 – 1992) // Слобідський край. – 2003 . – 30 січня. – С. 4.

3. Бордукова Н.В. Літературна творчість Григорія Сковороди в українській та світовій гуманістиці XX століття: Автореф. дис. канд. філос. наук. – Харків, 2001. – 20 с.
4. Григорій Сковорода. 250. Матеріали про відзначення 250-річчя з дня народження. – К.: Наукова думка, 1975. – 256 с.
5. Ніженець А.М. Г.С.Сковорода. Заповітні місця на Харківщині. До 240-річчя з дня народження. – Харків: Видавництво Харківського університету, 1962. – 42 с.
6. Ніженець А.М. Г.С.Сковорода. Заповідні місця на Харківщині. – Харків: Прапор, 1969. – 61 с.
7. Ніженець А.М. На зламі двох світів. – Х.: Прапор, 1970. – 208 с.
8. Ніженець А. Лелеки прилетять знову // Зоря. – 1972. – 5 лютого. – С. 4.
9. Ніженець А.М., Стогній І.П. Григорій Сковорода. Пам’ятні місця на Україні. – К., 1984. – 94 с.
10. Ніженець А. Спогади // Від бароко до постмодерну: збірник праць кафедри української та світової літератури [Харківського національного педагогічного університету ім.. Г.С.Сковороди]. – Х.: Майдан, 2005. – Том ІІІ. – 374 с. (С. 270 – 311).
11. Ніженець Анастасія Максимівна // Літературна Харківщина: Довідник / За заг.ред. М.Ф.Гетьманця. – 2-ге вид., виправл. і доповн. – Х., 2007 . – 320 с.
12. Стадниченко В.Я. Іду за Сковородою: Сповідь у любові до вчителя: Документальна повість-подорож. – К., 2002. – 176 с.
13. Стукалова Г. Захоплення // Літературна Україна. – 1972. – 30 травня.
14. Ушкалов Л. Сковорода та інші: Причини до історії української літератури. – К., 2007. – 552 с. – (Серія "Висока полиця").

Стаття надійшла до редакції 5 грудня 2012 року

УДК 027.021:090.1:929 (438+477)"1513-1566"

Оксана Рабчун
(Київ)

ТВОРИ СТАНІСЛАВА ОРІХОВСЬКОГО ІЗ ФОНДУ ВІДДІЛУ БІБЛІОТЕЧНИХ ЗІБРАНЬ ТА ІСТОРИЧНИХ КОЛЕКЦІЙ НАЦІОНАЛЬНОЇ БІБЛІОТЕКИ УКРАЇНИ ІМЕНІ В. І. ВЕРНАДСЬКОГО

У статті висвітлено творчість відомого полеміста XVI ст., описано примірники видань його творів, що нині зберігаються у фонді відділу бібліотечних зібрань та історичних колекцій НБУВ.

Ключові слова: *Станіслав Оріховський, видання, бібліотека, провенієнції.*

В статье рассматривается творчество известного полемиста XVI в., описываются отдельные экземпляры изданий автора, находящиеся в настоящее время в фонде отдела библиотечных собраний и исторических коллекций НБУВ.

Ключевые слова: *Станислав Ориховский, издания, библиотека,* провенienции.

The article introduces the creativity of a well-known 16th century polemist and describes the published editions of his works, that now are kept in the Vernadsky National Library of Ukraine funds.

Key words*: Stanislav Orichovski, publications, library and province.*

У листопаді 2013 р. Україна відзначатиме 500-річний ювілей від дня народження славного представника українського народу – Станіслава Оріховського.

Національна бібліотека України імені В. І. Вернадського (НБУВ) не може залишитися осторонь, маючи в своїх фондах видання творів відомого полеміста та філософа.

У фонді відділу бібліотечних зібрань та історичних колекцій (ВБЗІК) НБУВ зберігся не один примірник видань творів С. Оріховського. Варто наголосити, що серед них містяться як прижиттєві видання, так і перевидання XVII-XIX ст.

Фонд ВБЗІК складається з великої кількості (понад 80) окремих книжкових зібрань – історико-культурних фондів, що у різний час надійшли до НБУВ та різняться кількісним і якісним складом.

Бібліотечні колекції та зібрання, що знаходяться сьогодні у ВБЗІК, діляться на бібліотеки духовних закладів дореволюційної Росії, бібліотеки вищих та середніх навчальних закладів Російської імперії (до складу цих бібліотек часто входили родові зібрання видатних державних та культурних діячів, що також зберігались і окремим комплексом), фонд дореволюційної релігійної та світської періодики, зібрання окремих видів документів (палеотипів[1], Біблій тощо).

Для виявлення творів С. Оріховського в окремих історико-культурних фондах, що зберігаються у ВБЗІК, насамперед, були переглянуті каталоги фонду польської літератури, в яких нині наявні прижиттєві видання та перевидання творів полеміста (загалом 6 од. зб.), а також каталоги інших бібліотек, зокрема, бібліотеки університету св. Володимира. У процесі роботи було виявлено **п'ять** примірників видань у фонді бібліотеки польського короля Станіслава-Августа Понятовського (**одне** видання прижиттєве); **три** примірники у складі "Нової колекції" бібліотеки Кременецького ліцею; **три** примірники у складі родового книжкового зібрання Яблоновських; **два** примірники у складі родового книжкового зібрання Урбановських та Стажинських; **два** примірники у складі бібліотеки університету св. Володимира (частина "РОКИ"); по **одному** примірнику видань у складі бібліотек Вишневецького замку князів Вишневецьких - графів Мнішеків, колекції Бердичівського

[1] Друковані видання 1500-1550 років.

монастиря, бібліотеки Кременецького єзуїтського колегіуму та бібліотеки Києво-Печерської Лаври.

Якщо проаналізувати місцезнаходження вказаних бібліотек до надходження їх до НБУВ, то стає очевидним той факт, що майже всі вони (за винятком бібліотек університету св. Володимира та Києво-Печерської Лаври) упродовж XVIII–XIX ст. перебували на території сучасної Волинської, Тернопільської та Хмельницької областей. Це, звичайно, не стосується перевидань творів С. Оріховського у XIX ст. У фонді ВБЗІК вони зберігаються у зібранні польськомовної літератури, організованому свого часу за мовною ознакою. Два видання другої половини XVIII ст. вдалося відшукати у складі Бібліотеки університету св. Володимира (частина "РОКИ") та у фонді Бібліотеки Києво-Печерської лаври.

Розглянемо безпосередньо кожен з примірників видань С. Оріховського, котрі ми маємо в своїх фондах. Розпочнемо з прижиттєвих видань автора.

Orichovii Stanislai Roxolani. Fidelis Svbditvs Siue De Institvtione Regia ad Sigismundum Augustum Libri duo. – Kraków: ex officina typographica Francisci Caesarij. – [1561]. *Estr. T. 8, s. 49.* Шифр видання у колекції: **S. J. 492.**

Примірник має пошкодження оправи та зовнішніх аркушів. Оправа картонна, корінець виготовлений зі шкіри. На форзаці напис з шифром книги. На титулі напис латиною про приналежність видання до бібліотеки Кременецького єзуїтського колегіуму, датований 1736 роком. На останній сторінці тексту книжки нерозбірливі записи чорним чорнилом. У ній знайдено аркуш, на якому чорним чорнилом польською мовою зроблені деякі пояснення до тексту книги. Почерк розбірливий, акуратний.

Orichovii Stanislai Roxolani. Fidelis Svbditvs Siue De Institvtione Regia ad Sigismundum Augustum Libri duo. – Kraków: ex officina typographica Francisci Caesarij. – [1561]. *Estr. T. 8, s. 49.* Шифр видання у колекції: **Coll. Jabl. 727.**

Примірник є другим аліґатом у конволюті. Оправа, як і у більшості видань із бібліотеки Яблоновських, виготовлена із телячої шкіри. На верхній кришці оправи – наліпка з шифром книги. Видання має пошкодження прикінцевих аркушів. Жодних записів немає.

Orzechowski Stanisław. Listy, W ktorych, który jest prawdziwy Kościoł od Krystusa y od Apostołow postanowiony dostatecznie a mądrze naprzeciwko nowym Ewanyelikom dowodzi. – Cracouiae, ex Academia, 1561. *Estr. T. 8, s. 50.* Шифр видання у колекції: **Cr. 4154**.

Примірник зберігся досить добре. На жаль, при оправленні, була зрізана незначна частина верхньої частини тексту. Оправа картонна, має незначні пошкодження. На форзацах написи латинською мовою. Зустрічаємо також написи чорним чорнилом на шмуцтитулі та титульному аркуші видання (польською та латинською мовами). На шмуцтитулі міститься овальна печатка червоного кольору з написом "BIBLIOTECA UNIVERSITATIS St. WLADIMIRI".

Orichovii Stanislai. Chimera sive de Stancari funesta Regno Poloniae secta. – Kraków, 1562. *Estr. T. 8, s. 51.* Шифр видання у колекції: **Reg. X. 66a.**

Примірник має картонну оправу, корінець та кутики книги виготовлені зі шкіри. На форзаці видання напис олівцем – шифр книги. На титульному аркуші овальна печатка фіолетового кольору "Библиотека университета Св. Владимира". Видання має значну кількість записів на полях (майже нерозбірливі). Книжка реставрована – підклеєно зі звороту титульний аркуш.

Orichovii Stanislai. Chimera sive de Stancari funesta Regno Poloniae secta. – Kraków, 1562. *Estr. T. 8, s. 51.* Шифр видання у колекції: **Pol.XVI B 18.**

Примірник має картонну оправу, корінець та кутики книги виготовлені зі шкіри. На корінці тиснення золотом прізвища автора та першого слова назви видання, а також року друку книжки. Оправа XIX ст. Обріз книги жовтого кольору. На форзаці видання напис олівцем – шифр книги. Крім того, на форзаці також записи чорним чорнилом, схожі на якісь підрахунки. На титульному аркуші написи чорним чорнилом латинською мовою. Також

зустрічаються нечисленні написи на полях книжки. На окремих сторінках проглядаються сліди її намокання.

Orichovii Stanislai. Chimera sive de Stancari funesta Regno Poloniae secta. – Kraków, 1562. *Estr. T. 8, s. 51.* Шифр видання у колекції: **Pol.XVI B 58.**

Примірник має картонну оправу, корінець та кутики книги виготовлені зі шкіри. На корінці тиснення золотом прізвища автора та першого слова назви видання, а також року друку книжки. Оправа XIX ст. Форзац виготовлений із паперу "павичеве перо". На шмуцтитулі напис олівцем – шифр книги. На титульному аркуші написи, один з яких (у центрі аркуша), ретельно замальований, що призвело до розриву паперу та дірок. Внизу титульного аркуша зберігся власницький напис. Також зустрічаються нечисленні написи на полях книжки.

Orichovii Stanislai roxolani. Chimaera siue De Stancari funesta regno Poloniae secta… – apud Maternum Cholinum, 1563. – [23], 340, 10 s. *Estr. T. 8, s. 52.* Шифр видання у колекції: **Зах. XVI А 24 (№ 642 н. к.).**

Примірник має шкіряну оправу. На корінці паперові наліпки з автором та назвою книжки, а також із шифром. Кілька різних шифрів записано в різий спосіб на форзаці примірника: чорним чорнилом "№ 642 н. к.", червоним олівцем "Зах. XVI А 24", чорним чорнилом: "С 92", "121" та "№ 468". Це свідчить про те, що видання змінило досить значну кількість власників і в кожній бібліотеці воно мало різні шифри. На титульному аркуші записи чорним чорнилом, що майже вицвіли від часу. На останніх трьох сторінках тексту записи чорним чорнилом, майже нерозбірливі.

Orzechowski S. Quincunx, to jest wzór Korony Polskiej na cynku wystawiony przez Stanisława Orzechowskiego i za kolędę posłom koronnym do Warszawy na nowe lato roku pańskiego 1564 posłany. – 1564. – [113] s. *Estr. T. 8, s. 53.* Шифр видання у колекції: **Cr. 1919.**

Примірник має м'яку паперову оправу жовтого кольору. На корінці наліпка з назвою книги та прізвищем автора. На форзаці напис синім олівцем із шифром книги. На аркуші перед титульною сторінкою записи чорним чорнилом польською мовою двома різними почерками. На останній сторінці тексту дві печатки: овальна печатка фіолетового кольору "Библиотека университета Св. Владимира" та прямокутна печатка фіолетового кольору "Центральна наукова бібліотека АН УРСР".

Orichovii Stanislai Roxolani. Fidelis Svbditvs Siue De Institvtione Regia ad Sigismundum Augustum Libri duo. – Kraków: Łazarz, 1584 – 89 s. *Estr. T. 8, s. 79.* Шифр видання у колекції: **BZ 7406.**

Оправа примірника виготовлена зі шкіри брунатного кольору. На корінці червона наліпка з назвою книги, тисненою золотом та паперова наліпка з шифром книги. Форзац блакитного кольору. На форзаці наліпка з екслібрисом "BIBLIOTEKA ZAHINIECKA" – ознакою приналежності до родового книжкового зібрання Урбановських та Стажинських. Обріз книги синього кольору. Стан збереження – добрий. В правому кутику вгорі титульного аркуша напис чорним чорнилом "N. V. ". На останній сторінці тексту кругла печатка синього кольору "ДЕЗ".

Orichovii Stanislai Roxolani. Fidelis Svbditvs Siue De Institvtione Regia ad Sigismundum Augustum Libri duo. – Kraków: Łazarz, 1584 – 89 s. *Estr. T. 8, s. 79.* Шифр видання у колекції: **Cr 1922.**

Примірник має картонну оправу, корінець та кутики книги виготовлені зі шкіри. На корінці тиснення золотом прізвища автора та назви видання. Оправа XIX ст. Обріз книжки червоного кольору. На форзаці видання напис чорним чорнилом – шифр книги. На титульному аркуші написи чорним чорнилом латинською мовою. На звороті титульного аркуша містяться: овальна печатка червоного кольору з написом "BIBLIOTECA UNIVERSITATIS St. WLADIMIRI", а також прямокутна печатка фіолетового кольору "Центральна наукова бібліотека АН УРСР". Така ж печатка міститься й на останній сторінці тексту видання.

Stanislai Orichovii. In fidelem subditum Rutheni ad Sigismundum Augustum Jagellonem Poloniae regem praefatio – [1584]. *Estr. T. 8, s. 79.* Шифр видання у колекції: **Coll Jabl 1482**

Примірник має м'яку паперову оправу блакитного кольору. Примірник пошкоджений – сліди від пожежі. Права верхня частина книги частково відсутня. Немає також частини тексту (після ст. 74). На титульному аркуші напис олівцем – шифр книги.

Orzechowski Stanisław. Annales Polonici Adiunximus vitam Petri Kmithae. – Dobromoli: In officina Ioannis Szeligae, 1611. – [12], 312, [2] s. *Estr. T. 8, s. 148*. Шифр видання у колекції: **BZ 7462.**

Примірник має картонну оправу, корінець та кутики книжки виготовлені зі шкіри. На корінці наліпка з її назвою, тисненою золотом та паперова наліпка з шифром книги. Крім того, корінець оздоблений рослинним орнаментом, тисненим золотом. Форзац "мраморка". На форзаці наліпка з екслібрисом "BIBLIOTEKA ZAHINIECKA" – ознакою приналежності до родового книжкового зібрання Урбановських та Стажинських. Обріз книги червоного кольору. Стан збереження – добрий. На титульному аркуші заштриховано власницький напис. На ст. 306-307 – плями від чорнила.

Orechovii Stanislai. Apocalipsis nunc primum recognita ac emendatius iterum expressa. – Leopoli, 1630. *Estr. T. 8, s. 199.* Шифр видання у колекції: **Mniszech.**

Примірник має пошкодження оправи. Оправа картонна, корінець виготовлений зі шкіри. На форзаці наліпка з екслібрисом – ознакою приналежності до книжкового зібрання Мнішеків. Перед титульним аркушем – п'ять чистих аркушів. На титульному аркуші власницькі написи Станіслава Мнішека. На останній сторінці тексту – запис, датований 1772 роком про те, що книга перебувала у бібліотеці ордену кармелітів у Вишнівці. Після тексту приплетено аркуш з ілюстрацією. Наприкінці книги шість чистих аркушів. Примірник потребує реставрації.

Orzechowski Stanisław. Annales Polonici Adiunximus vitam Petri Kmithae. – Dantisci: APUD GREGORIUM FORSTERUM, 1643. – [4], [2], [4], 251 p. *Estr. T. 8, s. 243.* Шифр видання у колекції: **Reg. X. 1051.**

Примірник має картонну оправу, корінець книги виготовлений із шкіри. На шмуцтитулі видання напис олівцем – шифр книги. На форзаці та титульному аркуші (і на його звороті) – численні власницькі написи олівцем та чорним чорнилом. На нижньому шмуцтитулі видання овальна печатка синього кольору "Библиотека университета Св. Владимира".

Orzechowski Stanisław. Annales Polonici Adiunximus vitam Petri Kmithae. **–** Dantisci: APUD GREGORIUM FORSTERUM, 1643. – [4], [2], [4], 251 p. *Estr. T. 8, s. 243.* Шифр видання у колекції: **Берд. кол. 2376.**

Примірник має картонну оправу, корінець книги виготовлений із шкіри. На форзаці написи червоним олівцем "1650" та чорнилом "1699". На титульному аркуші напис вгорі з шифром книги, а між текстом назви – напис, що свідчить про приналежність видання до бібліотеки Бердичівського монастиря босих кармелітів. Стан збереження – добрий.

Orzechowski Stanislai Okszyc Roxolani. Subditus fidelis Quondam ad Sigismundum Augustum I nunc ad Serenissimum Augustum II in obsequium Sacrae R. M. a Fr. Paulo Antonio Radzynski Gvardiano Sanocensi Ordinis Minorum Sancti Francisci Conventualium. – Warszawa, 1698. *Estr. T. 8, s. 449.* Шифр видання у колекції: **Coll. Jabl. 1001.**

Оправа, виготовлена із телячої шкіри. На верхній кришці оправи – наліпка з шифром книжки. Обріз книги червоного кольору. На форзаці видання напис олівцем – шифр книги. Стан збереження – добрий.

Orichovii Stanislai Roxolani. Fidelis Svbditvs Siue De Institvtione Regia ad Sigismundum Augustum Libri II. – Varsaviae: Typis S. R. M. & Reipublicae in Collegio Scholarum Piarum, 1763. – [5], 98 s. *Estr. T. 9, s. 330.* Шифр видання **у** колекції: **Reg. X. 318/1.**

Перший аліґат у складі конволюта. Примірник має картонну оправу, корінець та кутики книжки виготовлені зі шкіри. Обріз її червоного кольору. На шмуцтитулі видання напис

олівцем – шифр книги. На титульному аркуші овальна печатка фіолетового кольору "Библиотека университета Св. Владимира".

Orechovii Stanislai. Idea apocalyptica seu apocalypsis in qua facies perturbatae et afflictae reipublicae eiusque restaurandae ratio repraesentatur - Varsaviae: Typis S. R. M. & Reipublicae in Collegio Scholarum Piarum, 1763. – 82 s**.** *Estr. T. 9, s. 330.* Шифр видання **у** колекції: **Reg. X. 318/2**

Другий алігат у складі конволюта. Примірник має картонну оправу, корінець та кутики книжки виготовлені зі шкіри. Обріз її червоного кольору. На форзаці видання овальна печатка фіолетового кольору "Библиотека университета Св. Владимира".

Orzechowski S. Życie Jana Tarnowskiego. – Warszawa: w drukarni J. K. Mci y Rzeczypospolitej w Koll. Soc: JESU, 1773 – 125 s. *Estr. T. 9, s. 413.* Шифр видання **у** колекції: **1851/598.**

Примірник має м'яку паперову оправу блакитного кольору. Напис олівцем на оправі та титульному аркуші – шифр книги. На окремих аркушах видно сліди замокання. Стан збереження – задовільний.

Orzechowski Stanisław. Sen na jawie albo widowisko Stanisława Orzechowskiego w ktorym postawa zamieszaney y uciemięzoney Rzeczypospolitey, tudzież naprawienia iey sposob okazuie się [Text] / Stanisław Orzechowski; Przez M. Zygmunta Alexandra Włyńskiego. – Warszawa: Druk. Nadworna J. K. Mci, 1779. – 84 s. *Estr. T. 9, s.* 476. Шифр видання у колекції: **XXI 6/67.**

Примірник має м'яку паперову оправу блакитного кольору. Верхня кришка оправи втрачена. На титульному аркуші наліпка з шифром книги. Шифр також написано олівцем. На окремих аркушах видно сліди замокання. Потребує реставрації.

Orzechowski Stanisław. Sen na jawie albo widowisko Stanisława Orzechowskiego w ktorym postawa zamieszaney y uciemięzoney Rzeczypospolitey, tudzież naprawienia iey sposob okazuie się [Text] / Stanisław Orzechowski; Przez M. Zygmunta Alexandra Włyńskiego. – Warszawa: Druk. Nadworna J. K. Mci, 1779 – 84 s. *Estr. T. 9, s. 476*. Шифр видання у колекції: **Reg. X. 172.**

Примірник має м'яку паперову оправу зеленого кольору. На форзаці напис олівцем – шифр книги, а також овальна печатка фіолетового кольору "Библиотека университета Св. Владимира". Стан збереження – задовільний.

Orzechowski S. Kroniki Polskie. OD ZGONU ZYGMUNTA. Edycya Tadeusza Mostowskiego. – Warsyawa& w Drukarni Nro 646. przy Nowolipiu, 1805. – 482 s. *Estr. T. 10, s. 15.* Шифр видання **у** колекції: **Із пол. В 4311.**

Примірник має картонну оправу, корінець та кутики книги виготовлені зі шкіри. Оправа пошкоджена. На останній сторінці тексту та нижньому форзаці прямокутні штампи фіолетового кольору "Дез. 1937 р.". Ознак колекцій примірник не має.

Orzechowski S. Kroniki Polskie. OD ZGONU ZYGMUNTA. Edycya Tadeusza Mostowskiego. – Warsyawa& w Drukarni Nro 646. przy Nowolipiu, 1805. – 482 s. *Estr. T. 10, s. 15.* Шифр видання у колекції: **Із пол. В 1417/24.1.**

Примірник має картонну оправу, корінець та кутики книжки виготовлені зі шкіри. На корінці тиснення золотом її назви та тому даного примірника. Оправа пошкоджена. На титульному аркуші власницький напис "Z Biblioteki... " (далі нерозбірливо). У виданні розміщено портрет Зигмунта Августа. На нижньому форзаці наліпка "De la Bibliotheque de Jean Nepomucen Giżycki".

Orzechowski S. Życie Jana Tarnowskiego. Objaśn. Fr. Bohomolc, Wyd. nowe J. Nep.Bobrowicza. – Lipsk: Breitkopf i Haertel, 1837. – 53 s.: портр. – (Życia sławnych polaków ; т. 4). *Estr. T. 10, s. 167.* Шифр видання у колекції: **Із пол. В 1170/4.**

Примірник має картонну оправу, обтягнену темною тканиною. На титульному аркуші власницький напис "Zygmunt Marinowski". Примірник перший алігатор у складі компакту. Перед титульним аркушем розміщено портрет Яна Сапіги. Стан збереження – добрий.

Orzechowski Stanisław. Dyalog albo rozmowa około exekucyi Polskiej Korony [Text] / Przez Stanisława Orzechowskiego; Wyd. K. J. Turowskiego. – Kraków: [s. n.], 1858. *Estr. T. 10, s. 330.* Шифр видання у колекції: **1864/904.**

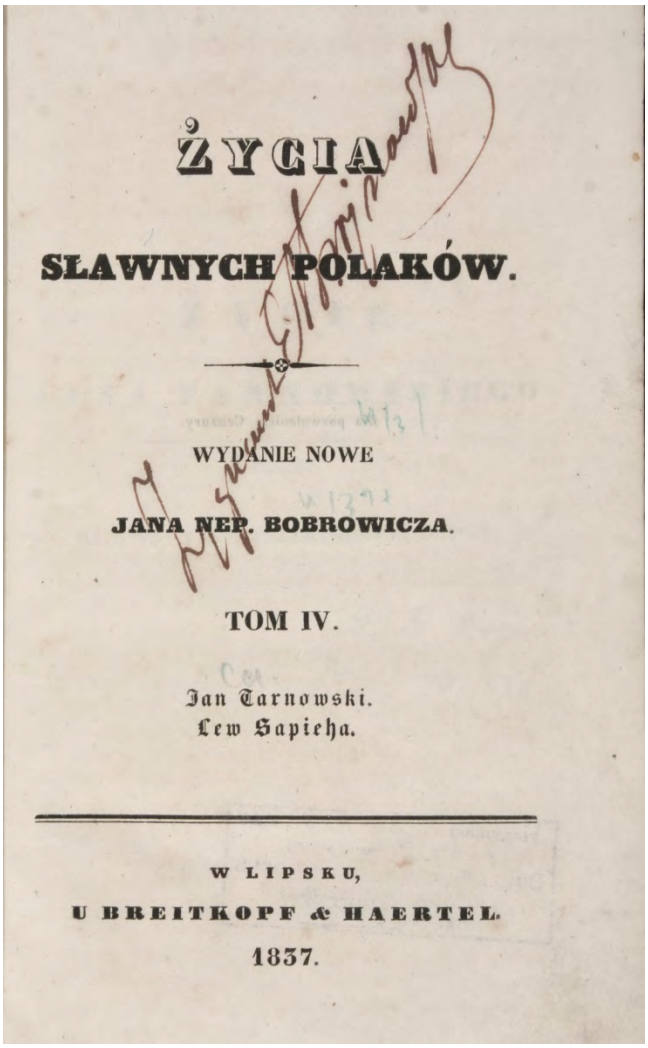
Примірник має паперову оправу з незначними пошкодженнями. На оправі шифри примірника, написані червоним олівцем та чорним чорнилом. На звороті титульного аркуша овальна печатка чорного кольору "BIBLIOTHECA UNIVERSITATIS S. VLADIMIRI".

Можемо стверджувати, що твори С. Оріховського були досить поширеними серед певного кола освічених людей. Майже в кожній досить відомій приватній бібліотеці, що нині зберігаються у ВБЗІК, зберігалося по кілька примірників видань цього визначного письменника, полеміста, філософа, громадсько-культурного діяча і патріота України, найвидатнішого нашого гуманіста.

Нині можна полемізувати на предмет того як ставилися власники книжок до їхнього змісту, але, мабуть, основним питанням тут постає те, що, завдячуючи саме таким бібліотекам, нині можемо також знайомитися з творами, які не втратили своєї актуальності упродовж кількох сот років й актуальні для нас і сьогодні.

Співробітники НБУВ готують електронну виставку, присвячену 500-річчю від дня народження С. Оріховського. Крім того, відібрано низку його творів для оцифрування та подальшого представлення на сайті Бібліотеки. Сподіваємося, це допоможе привернути увагу загалу до знайомства з Станіславом Оріховським.

Стаття надійшла до редакції 1 лютого 2013 року


ŻYCIA
SŁAWNYCH POLAKÓW.
WYDANIE NOWE
JANA NEP. BOBROWICZA.
TOM IV.
Jan Tarnowski.
Lew Sapieha.
W LIPSKU,
U BREITKOPF & HAERTEL.
1837.

SEN na JAWIE
Albo
WIDOWISKO.
STANISŁAWA ORZECHOWSKIEGO,

w którym;

Postawa zamieszaney i uciemiężoney Rzeczypospolitey, tudzież naprawienia iey sposób okazuie się

Przez

X. M. ZYGMUNTA ALEXANDRA WŁYNSKIEGO w Akademii Krakowskiey Filozofii Doktora, w Szkołach Nowodworskich Professora, Szkoł Kazimierskich Seniora.

z Łacińskiego na Polskie.

PRZETŁUMACZONE.

w Roku Pańskim 1767.

w KRAKOWIE
w Drukarni Seminaryum Biskup: Akademi:

SUBDITUS FIDELIS
STANISLAI OKSZYC
ORZECHOWSKI
Roxolani.

Quondam

Ad Sigismundum Augustum I

Nunc

Ad Sereniſſimum
AUGUSTUM II

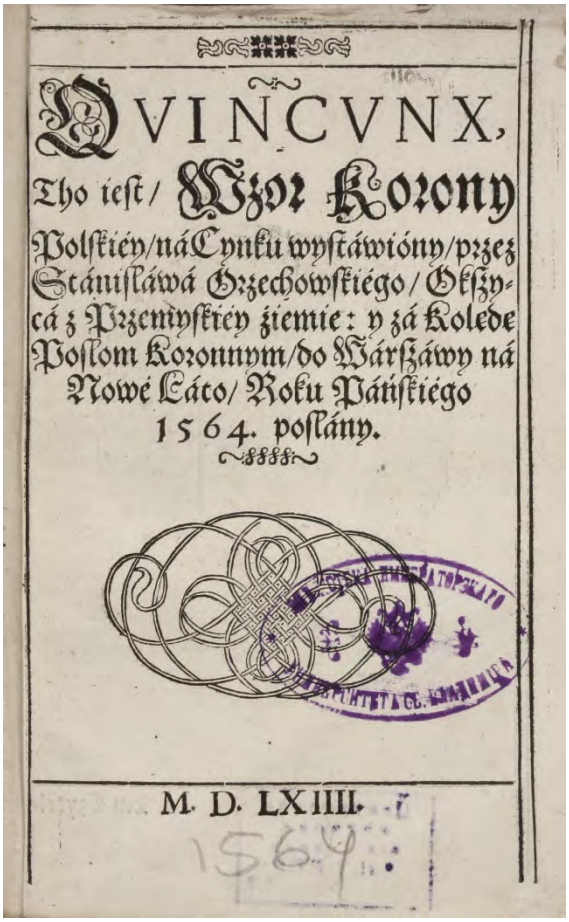
In obſequium Sacræ R. M.

A Fr. PAVLO ANTONIO RADZYNSKI Gvardiano Sanocenſi Ordinis Minorum Sancti FRANCISCI Conventualium

DESTINATVS.

Anno in reparationem humanam deſtinatæ ſalutis 1698.

Varſaviæ, Typis Collegij Scholarum Piarum.



QVINCVNX,
Tho iest / Wzor Korony
Polskiey / náCynku wystáwiony / przez
Stánisláwá Orzechowskiego / Oksy-
cá z Przemyskiey ziemie: y zá Kolede
Poslom Koronnym / do Wárszáwy ná
Nowé Láto / Roku Páńskiego
1564. poslány.

M. D. LXIIII.

1564

STANISLAI
ORICHOVII ROXOLANI,
CHIMAERA:
SIVE DE STANCARI FVNE-
STA REGNO POLONIÆ
SECTA.
Attendite à falsis Prophetis: qui ueniunt ad uos in uestitu ouium:
intus autem sunt lupi rapaces.

M. D. LXII.

1562

УДК 929 Сковорода

Ростислав Рибальченко
(Мала Данилівка)

СКОВОРОДА ЖИВ І У ДЕРКАЧАХ

Пошукова краєзнавча стаття присвячена уточненню місць перебування Г. Сковороди в Деркачівщині біля Харкова.

Ключові слова: *Г. Сковорода, М. Ковалинський, А. Ніженець, хутори Гужвинський, Земборський, Лужок, с-ще Мала Данилівка, Сковородинознавче краєзнавство.*

Поисковая краеведческая статья посвящена уточнению мест пребывания Г. Сковороды на Деркачивщине возле Харькова.

Ключевые слова: *Г. Сковорода, М. Ковалинский, А. Ниженец, хутора Гужвинский, Земборский, Лужок, пгт. Малая Даниловка, Сковородиноведческое краеведение.*

The search and regional article focuses on specifying residences of H.Skovoroda in Derkachivshchyna near Kharkiv.

Key words: *H.Skovoroda, M. Kovalynskyi, A.Nizhenets, steadings Huzhvynskyi, Zemborskyi, Luzhok, settlement Mala Danylivka, Skovoroda region study.*

Слобідська демократична культура в образі Григорія Сковороди має самобутнього мислителя, педагога, письменника і просвітителя. Його творча спадщина не втрачає своєї цікавості й тепер. Та не про це зараз буде йти мова, а про його мандри та перебування на Слобідщині.

Харків був другою ба́тьківщиною Сковороди, і всі його мандри починалися і закінчувалися саме тут. Він любив переходити від слободи до слободи, з хутора в хутір, і всюди його зустрічали з любов'ю. Григорій Савич не обминав і поміщицьких маєтків, не цурався осель священиків, жив у монастирях, панських садибах. Його завжди гарно пригощали і стелили пуховики, та Григорій, якщо було тепло на дворі, любив спати на возі з соломою, в садку під грушею чи в клуні на сіні. Сам я пробував – яке це незабутнє враження, яка насолода! Його подорожі, особливо в другій половині життя,багато в чому нагадували тріумфальні поїздки в Україну Т. Шевченка, і авторитет його був загальновизнаним. Письменник і вчений Г. П. Данилевський свідчить, що дворяни, які підписалися на велику суму коштів для будівництва Харківського університету, були учнями Сковороди, чи друзями, або його знайомими [1, с.75].

Сковорода надзвичайно любив пасіки – типове слобідське явище. Розташовані на відстані від осель, десь у лісі з однією хатиною, вони були більше схожими на курінь Баби-Яги. Це були місця улюбленого його відпочинку, тут гарно думалось і писалось... Одним із таких улюблених місць Г. Сковороди була пасіка поміщиків і приятелів його Земборських.

А. Ніженець стверджує, що ліси були й поблизу села Деркачі і належали вони Василеві Земборському, а пізніше – його синам , з одним із яких, Іваном, він листувався [2].

У листі до Михайла Ковалинського, його учня, товариша й біографа, Сковорода писав у 1790 роках: "Десять верст от Харькова написал я сию книгу в лесах Земборских" [3, с.201]. Мова іде про твір "Симфонія, нареченная книга Асхань о познании самого себя". В примітці до видання творів Сковороди сказано: у 1769-1770 рр., в час написання цього твору, Сковорода жив у маєтку поміщиків Земборських [3, с.506].

М. Ковалинський у життєписі письменника доповнює ці свідчення: "Сковорода, побуждаясь духом, удалился в глубокое уединение. Близ Харькова есть место, называемое Гужвинское, принадлежащее помещикам Земборским, которых он любил за добродушие их.

Оное покрыто угрюмым лесом, в середине которого находился пчельник с одною хижиною. Тут поселился Григорий, укрываясь от молитвы житейской и злословий духовенства" [4, с.460]. Мова іде про час, коли Бєлгородський єпископ Йоасаф Миткевич, під владою якого знаходився Харківський колегіум, остаточно звільнив Григорія Сковороду від викладання, і той знайшов собі утіху саме в Гужвинському лісі.

Де ж шукати це Гужвинське і ліси Земборські?

Продивляючись карту з атласу 1787 року, бачимо, що на правому березі річки Лопань на відстані 25 верст від Харкова є хутір Зембровський, але Жодних лісів біля с. Деркачі немає. Враховуючи, що ця відстань утричі перевищує вказувану Сковородою, а також відсутність зазначених лісів, дане місце не могло бути пристанищем філософа.

Перший дослідник життя і творчості Григорія Сковороди, академік Д. Багалій у класичному творі "Г. С. Сковорода – український мандрований філософ" висловлює думку, що Сковорода жив поблизу Деркачів у братів Земборських, один з яких був власником хутора Лугового, а другий – хутора Лопанського. У другій книжці цього вченого-історика – "Материалы для истории колонизации и быта Харьковской и отчасти Курской и Воронежской губерний" зазначається, що в Харківському повіті був хутір Окопський підпрапорщика Василя Земборського, який знаходився біля річки Лопані південніше Деркачів на 4 км. На 1773 рік це був досить значний хутір, який складався з "вірнопідданих черкасів" (93-х чоловічої статі та 99 жінок). Згадується цей хутір і в "Пам'ятній книжці Харківської губернії" на 1867 рік, але тоді він був трохи менш заселеним. Пізніше цей, як і багато інших хуторів, розташованих на терені Малої Данилівки та Деркачів, зникли остаточно. Залишилися тільки хутори Караван (Маріуполь?) і Луговий, але згодом ця назва трансформувалась у "Лужок". Щодо Окопського, то довгий час залишалась лише назва місцевості біля ріки Лопані (поблизу теперішньої ветклініки Зооветінституту і колишнього розчинного пункту в Малій Данилівці). Казали люди в побуті так: "Пішли купатися на Окоп" – місце розташування колишнього хутора. Але старі люди, які ще недавно знали цю топонімічну назву, померли, і ця назва сучасним мешканцям зовсім не відома, тому й не вживається.

Спробу дізнатися про місцеве перебування Г. Сковороди у Деркачах зробив у 1989 році краєзнавець Ю. Ранюк. Він особисто відвідав Деркачі, розпитував людей, вивчав місцевість, але нічого конкретного нажаль не дізнався. Важливо, що він поставив проблему, висловивши думку, що ці місця – Гужвинське і Земборський ліс – треба шукати.

Другий краєзнавець, харків'янин А. Гавриленко, теж мав намір знайти місце перебування Г. Сковороди у Деркачах або за їх межами. Свої дослідження і міркування він виклав у статті "Пошуки роду..." ("Український засів", ч. 10-12, 1997 р.). Загальновідомо, що він написав у Гужвинському – місцевості в лісі, десь поблизу Деркачів (мовиться про вже згадуваний твір "Симфонію..." – Р. Р.). Але мало кому відомо, що в лісі, побіля Деркачів є місце, яке (переважно серед мисливців) і тепер зветься Гужвине. Можливо це те саме, що й Гужвинське?

Таким чином, маємо два населені пункти, один з яких, Лужок, і досі існує, а хутір Окопський хоча остаточно зник, але існування його в минулому не викликає в місцевих мешканців сумнів. Що характерно для цих хуторів: усі вони розташовані поблизу, на відстані, приблизно 1 км між собою. Ліс (діброва) від Лужка, перед самими Деркачами різко звертає ліворуч, прямуючи на захід і залишаючи Деркачі праворуч. Таким чином, це велике селище (тепер місто) має зовсім іншу фауну. Довкола нього ліси майже відсутні, крім штучних лісополос, на відміну від селища Малої Данилівки, до якого тепер адміністративно належить населений пункт Лужок. Можна припустити, що крім зазначених хуторів, Земборським належала також певна частка лісу з пісками. Це було характерно для того часу. Тут же знаходився й маленький хутір Гужвине. Один Гужва жив тоді на пасіці, можливо, відзначався якимись виразними рисами характеру, внаслідок чого цю місцевість назвали від його прізвища.

Продивляючись в обласному архіві справи Деркачів, я звернув увагу, що 1908 року тут було безліч хуторів (окрема розмова), а один з них звався "Гужви", складаючись із осель чотирьох родин, де всі були Гужвами. А 1912 року старостою села був також Гужва. Це прізвище поширене тут і досі, причому саме у Деркачах.

Я намагався з'ясувати назви "Гужвинське", "Земборське", але тепер їх ніхто не знає, в усякому разі серед опитуваних, і покладатись на твердження якогось мисливця про наявність "Гужвина" дуже непевно.

У лісі й досі є місцевості, котрі носять назви колишніх власників: Арцибусове, Каличенкове, Ходикине та ін. Подекуди можна і зараз віднайти свідчення про наявність там маєтків: здичавіле яблуневе чи грушеве дерево, кущ барбарису – супутник "панських" дач, рівчак від фундаменту будівель. Інші угіддя назв таких не мають, хоча є свідчення про перебування колись там мешканців – маленький ставочок прямокутної форми, ділянка дерев, традиційно не властивих цій місцевості. Все це було не так давно – за передреволюційних часів, а що вже казати про топонімічні свідоцтва 200 з лишком років? Навіть і топоніми зникли. Та й ліс вже став не той. Колись він був дійсно дрімучим, складаючись із велетенських дубів – дерев первісного лісу. Їх давно вже немає. Тепер маємо ліси другої, навіть третьої генерації. З первісних дерев знаю тільки два дуби: один на терені Харківського лісництва (вік приблизно 800-900 років), другий в Семенівці (600-700 років). Майже все поросло травою забуття, але ставити крапку не варто. Є надія на людську пам'ять: можливо, хто з мешканців Деркачів чув і може показати, де були зазначені місця – "Гужвинське" і "Земборське".

Хай ми ще не маємо вірогідних відомостей щодо місць, про які мовилось, але найімовірніше, що це хутори Лугове (Лужок) і вже тепер не існуючий хутір Окопський та ділянка лісу навпроти одного з них.

Повністю поділяю пропозицію Анатолія Гавриленка про встановлення меморіального знаку, що відзначав би перебування тут Г. С. Сковороди. Гадаю, що найбільш придатним місцем для цього є територія колишнього хутора Лугове (Лужок), ближче до лісу. Те, що Лужок адміністративно належить до Малої Данилівки і знак повинен бути саме тут, не повинно дратувати деркачівську районну адміністрацію. Сама місцевість закликає до компромісу – межа між двома населеними пунктами, і обидві адміністрації повинні разом виділити кошти для спорудження цього знаку на пайових засадах. Дуже добре вписався б у ландшафт необтесаний природний камінь з викарбуваним текстом приблизно такого змісту: "У цій місцевості в 60-70 р. XVIII ст. перебував Г. С. Сковорода". Пам'ятний знак, що освятив би визначне місце "сродної душі", облюбоване великим філософом, світлу пам'ять про нього. Він став би дійовим засобом патріотичного виховання молоді, окрасою краю, місцем паломництва туристів і всіх шанувальників народного улюбленця, кого світ ловив, але не спіймав.

Список використаних джерел

1. Данилевский Г. П. Григорий Саввич Сковорода (с 1722 по 1794 г.) // Данилевский Г. П. Украинская старина. – СПб., 1866. – С. 1-96
2. Ніженець А. М. На зламі двох світів: розвідка про Г. С. Сковороду і Харківський колегіум. – Х.: Прапор, 1970. – 208 с.
3. Сковорода Григорій. Зібрання творів у 2-х томах. – К.: Наукова думка, 1973. – Т. 1 – 531 с.
4. Сковорода Григорій. Зібрання творів у 2-х томах. – К.: Наукова думка, 1973. – Т. 2 – 574 с.

Стаття надійшла до редакції 15 жовтня 2012 року

УДК 37.01

Валентина Стрілько
(Київ)

МОТИВИ ХРИСТИЯНСЬКОЇ МОРАЛІ В ТВОРЧОСТІ ГРИГОРІЯ СКОВОРОДИ ЯК ПЕРЕДУМОВИ ФОРМУВАННЯ ЗАСАД УКРАЇНСЬКОГО НАЦІОНАЛЬНОГО ВИХОВАННЯ.

У статті аналізується наукова, філософська та педагогічна творчість Г.Сковороди з метою виявлення в ній мотивів християнського виховання. Досліджується теорія педагогічної діяльності Г.Ващенка та С.Русової як фундаторів українського національного виховання, одною зі складових якого є християнська мораль.

Ключові слова: *християнська мораль, християнське виховання, українське національне виховання, педагогічна спадщина Григорія Сковороди, Софії Русової.*

В статье анализируется научное, философское и педагогическое творчество Г.Сковороды с целью выявления в нем мотивов христианского воспитания. Исследуется теория педагогической деятельности Г.Ващенко и С.Русовой как основателей украинского национального воспитания, одной из составляющих которого является христианская мораль.

Ключевые слова: *христианская мораль, христианское воспитание, украинское национальное воспитание, педагогическое наследие Григория Сковороды, Софии Русовой.*

This article analyzes the scientific, philosophical and pedagogical activity of Hryhorii Skovoroda to find out Christian education motives in it. The author investigates the theory of pedagogical activity of H.Vashchenko and S.Rusova as the founders of Ukrainian national education, one of the components of which is Christian morality.

Key words: *Christian morality, education, Ukrainian national education, pedagogical heritage of Hryhorii Skovoroda and Sofiia Rusova.*

Українське національне виховання започатковується в глибинах усної народної творчості, Біблії, народної педагогіки, "Повчанні дітям" Володимира Мономаха та інших давніх надбань нашого народу.

Одним з джерел національного та християнського виховання українців є творчість великого філософа і педагога Григорія Сковороди.

Спадщина Григорія Сковороди дає чіткі орієнтири для виховання високоморальної нації, є унікальною скарбницею виховання молоді на засадах християнської моралі, чесності та високої духовності. Завдяки вдалому поєднанню біблійної лексики та української мови наш мислитель яскраво і неординарно розкриває сутність християнських заповідей. Він як утверджувач практичної моральної філософії не оминає увагою жодного правила добропорядності християнина. Християнські мотиви наскрізно проходять через усю творчість Григорія Сковороди і посідають найголовніше місце.

Геній філософської думки в трактаті "О БОГѢ" акцентує увагу на тому, що у "древних Бог назывался УМ ВСЕМІРНЫЙ. Ему ж у них были разные имена, напримѣр: Натура, Бытіе вещей, Вѣчность, Время, Судьба, Необходимость, Фортуна и проч[ая]…" [7, с.214].

Для нього Бог – це розум, з якого необхідно черпати знання і ними вдосконалювати самого себе. Ці знання, за його твердженням, приведуть того, хто п'є з цього джерела, до щастя. Отже, самовиховання, праця, розум, віра в Бога – основи щастя.

Біблійні заповіді великий філософ трактує дуже вільно, але кожна біблійна істина наповнена повчальним змістом і несе засади християнського виховання, які, на його думку, є не тільки основою, а й формулою щастя.

У творі "О десятисловіи" в його І частині Г.Сковорода пише: "Аз есмь Господь Бог твой, да не будут тебѣ бози иныи!..." и прочая. Яснѣе сказать так: Я Глава твоего Благополучія и Свѣт разума! Берегись, чтоб ты не основал житія твого на иных Совѣтах, искусствах и вымыслах, хотя б они из Ангельских умов родились. Положись на меня слѣпо. Если ж, мене минув, заложиш вѣк твой на иной премудрости, то она тебѣ будет и Богом, но не истинным, а посему и Щастіе твое подобно будет воровской монѣтѣ" [7, с.218].

Другу заповідь Божу "Не сотвори себѣ кумира" Г.Сковорода розуміє по-своєму, по-філософськи: "А как на подлых камнях, так еще больше не велю тебѣ строится на видимостях. Всяка видимость есть плоть, а всяка плоть есть пѣсок, хотя б она в поднебесной родилась; все то идол, что видимое" [7, с.218].

Цікаве трактування третьої Заповіді Божої змушує читача задуматися над щирістю звернень до Бога. Ця щирість не повинна мати нічого спільного з лукавством, лицемірством, обманом і брехнею. Виховання цих рис кожен в собі повинен плекати, боячись суду Божого.

"Смотри ж, во-первых, не впади в ров безумія, будто в свѣтѣ ничего нѣт, кромѣ видимостей, и будто имя сїе Бог пустое есть. В сей-то бездннѣ живут клятвы ложныя, лицемѣрія, обманы, лукавства, измѣны и всѣ тайных и явных Мерзостей Страшилища. А вмѣсто того напиши на Сердцѣ, что вездѣ всегда присудствует тайный Суд Божій, готов на всяком мѣстѣ невидимо жечь и сѣчь невидимую твою часть, не косня ни точки, за всѣ дѣла, слова и мысли, в которых мене нѣт" [7, с.218-219].

Четверта Божа Заповідь у Г.Сковороди трактується з особливим виховним моментом, спрямованим на вірність і відданість Всевишньому та чистосердечне милосердя до ближнього .

"Сіе ты повсюду и внутрь тебе кроющееся величество Божіе с вѣрою и страхом в день воскресный прославлять не забывай, а покланяйся не пустыми только церемоніами, но самым дѣлом сердечно Ему подражая. Его дѣло и вся забава в том, чтоб всеминутно промышлять о пользѣ всякой Твари, // и от тебе больше ничего не требует, кромѣ Чистосердечнаго Милосердія к ближним твоим.

А сіе весьма легко. Вѣрь только, что сам себѣ десятью пользуеш в самое то время, как пользуеш других, и напротив того" [7, с.219].

П’яту, шосту, сьому, восьму і дев’яту заповіді Г.Сковорода бачить невід’ємними одну від одної обов'язковими в житті людини нормами поведінки.

"Прежде всѣх Отца и Мать почитай и служи им. Они суть видимые портреты того невидимаго Существа, которое тебе столько одолжает.

А вот кто Отец твой и Мать: будь, во-первых, вѣрен и усерден Государю, послушен Градоначальнику, учтив к священнику, покорный родителям, благодарен Учителям твоим и Благодѣтелям. Вот истинный путь к твоему вѣчному и временному Благоденствїю твоїй фамиліи. Что же касается до протчіих общества частей, берегись слѣдующаго:

"Не убій".

"Не прелюбодѣйствуй".

"Не воруй".

"Не свидѣтельствуй ложно, или не клевещи". Осуждаем виннаго, а клевещем невиннаго. Сїя есть страшнѣйшая злоба, и клеветник Еллински: діавол" [7, с.219].

Десята Заповідь Божа "Не бажай нічого, що належить Ближньому твоєму" в розумінні мислителя – філософа означає викорінення зі свого серця злих помислів, наповнення його любов’ю до Бога та Його слова. Лише за цих умов, на думку Г.Сковороди, людина ніколи не буде грішити.

"Но понеже злое намѣреніе сѣменем есть злых дѣл, которым числа нѣт, а сердце рабское несчерпаемым есть источником худых намѣреній, для того по вѣк твой нельзя быть

тебѣ честным, если не попустиш, дабы вновь Бог переродил Сердце твое. Посвяти ж оное нелицемѣрнѣй Любви. В то время вдруг бездна в тебѣ беззаконїй заключится… Бог, Божїе Слово, к Его Слову Любов – все то одно.

Сим троеличным огнем Ражженное Сердце никогда не согрѣшает, потому что злых сѣмен, или Намѣренїй, имѣть не может" [7, с.219].

Український гуманіст щиро переймався вихованням молодого покоління, вважав, що молодь, глибоко засвоївши християнські моральні цінності, повинна зрозуміти основні складові щастя, щоб жити в гармонії із собою та зовнішнім світом. У своєму творі "Начальная Дверь ко Христїянскому Добронравїю 1780 года" він просто і доступно подав власне розуміння щастя: "Нынѣ же желаеш ли быть щасливым? Не ищи Щастія за морем, не проси Его у человѣка, не странствуй по планѣтам, не волочись по дворцам, не ползай по шарѣ земном, не броди по Їерусалимам… Златом можеш купить деревню, вещ трудную, яко обходимую, а щастіе, яко необходимая необходимость, тунѣ вездѣ и всегда даруется" [7, с.213].

Привертають увагу й інші твори Г.Сковороди, спрямовані на виховання в собі моральних чеснот та розуміння важливості працелюбства кожного дня.

У "Пѣснѣ 23-й" читаємо:

Брось, любезный друг, бездѣлья,
Пресѣчи толикій вред.
Сей момент пріймись до дѣла:
Вот, вот время уплывет!
Не наше то уже, что пройшло мимо нас.
Не наше то, что породит будуща пора [7, с.74-75].

У "Пѣснѣ 20-ій" поет розвиває тему виховання як основу захисту від життєвих негараздів:

Кто серцем чист и душею,
Не нужна тому броня,
Не нужен и шлем на шею,
Не нужна ему война.
Непорочность – то его броня,
И невинность – алмазна стѣна.
Щит, меч и шлем ему сам Бог [7, с.70].

Кодексом виховання моральних якостей людини, безперечно, є хрестоматійна "Пѣснь 10-я" ("Всякому городу нрав и права") [7, с.60-61], в якій Г.Сковорода піднімає в найвищий ранг людських якостей "совість, как чистий хрусталь".

Адже совість людини робить її душу безсмертною. Це та найвища вершина власного вдосконалення, до якої необхідно кожній людині прагнути, котру треба в собі виховувати.

Творчість Г.Сковороди тісно пов’язана з українською народною культурою, котра є основою українського національного виховання.

Він любив пересипати свої вірші прислів’ями, легендами, анекдотами, взятими з українського фольклору.

А кожний народний вислів завжди був повчальним, спрямованим на виховання людини доброї, мудрої, працелюбної і віруючої.

Твори Г.Сковороди глибоко закорінені не тільки в українській літературі XVII-XVIII століть, його творчість мала значний вплив на нову українську літературу. Письменниками-"сковородинцями" були Іван Котляревський та Григорій Квітка-Основ’яненко. Помітну роль він відіграв у творчості Миколи Костомарова, Тараса Шевченка, Пантелеймона Куліша, Миколи Гоголя та інших видатних письменників XIX-XX століть.

Творчість нашого любомудра мала і має великий вплив і на педагогів XIX-XXI століть, які прагнули й прагнуть виховувати молодь патріотами України. Вони розробили систему

національного виховання на принципах життя за християнськими звичаями, мораллю, на основі безмежної любові до України, як навчав і навчає Г.Сковорода.

Творча педагогічна його діяльність і в радянські часи, і в часи незалежності України приваблювала й бавить багатьох науковців і педагогів.

Загальнопедагогічні ідеї нашого філософа (поняття про виховний ідеал, мету, завдання, принципи, зміст, методи, форми організації навчально-виховного процесу) аналізували А.Ніженець, І.Пуха, С.Русова, М.Ярмаченко та ін. Філософський аспект педагогічної спадщини письменника-педагога досліджували Д.Багалій, М.Ковалинський, В.Петров, І.Табачников, Л.Ушкалов та ін. Значення його культурно-просвітницької діяльності обґрунтовували Г.Данилевський, М.Демков, Ф.Кудринський, С.Чавдаров, О.Вишневський, тощо [9].

Але в наявних тодішніх підручниках з історії педагогіки, на жаль, неможливо знайти достатньої інформації про творчу спадщину і педагогічну діяльність Григорія Сковороди, хоч український філософ обстоював прогресивні принципи навчання: природовідповідності, народності, виховного характеру навчання, зв'язку теорії з практикою, а також поставив питання про виховання вільної, гармонійної, розвиненої, щасливої особистості.

Лише український педагог Г.Ващенко в радянські часи не побоявся взяти за основу виховання українців – християнську мораль, яку всіляко пропагував Григорій Сковорода.

Г. Ващенко присвятив питанню виховання молоді у християнському дусі низку статей у журналі "Визвольний шлях", що виходив у Лондоні. Ця проблематика висвітлена ним, зокрема, в працях "Християнський виховний ідеал", "Найхарактерніші риси християнської філософії", "Космологічний доказ буття Божого", "Моральний доказ буття Божого", "Євангелійський ідеал людини" й ін. [3].

Г.Ващенко, як і Г.Сковорода, наголошує: "Основними є здобутки духовної культури й насамперед народні ідеали, що міцно пов'язані зі світоглядом, релігією і мораллю. Якщо ці ідеали високі й здорові, то це перша запорука того, що нація з честю витримає найтяжчі іспити історії і збереже себе в найтяжчих умовах внутрішнього і міжнародного життя… Коли ж вони низькі і нездорові, то навіть при найбільш сприятливих умовах життя нація буде розкладатися…" [2].

Україна зараз переживає не найкращі часи. Українське національне виховання, виховання християнської моралі фактично поза увагою держави і як наслідок в рейтингах міжнародних організацій Україна займає:

- 1-е місце в світі за рівнем дитячого алкоголізму.
- 1-е місце в Європі за захворюваннями на туберкульоз та СНІД.
- 5-е місце в світі серед країн з найбільшою кількістю емігрантів.
- 10-е місце в світі за кількістю в'язнів на 100 тисяч населення – 334 (при нормі 70-80осіб для розвинутих країн) [10].

Власне тому педагогічні виховні ідеали і Г.Сковороди, і його талановитого послідовника Г.Ващенка, особливо актуальні.

Виховний лозунг "Бог і Україна" сповідувала в своїй педагогічній діяльності, окрім Г. Ващенка, Софія Русова. Вона написала низку статей, присвячених життю і творчості видатних письменників, філософів, діячів культурно-освітньої ниви. На особливу увагу заслуговує видана окремою книжкою її праця "Странник Григорий Саввич Сковорода. Биографический очерк", в якій намагається виокремити моральне кредо Г.Сковороди, звертає увагу на виховну складову його творчості.

У подальшій діяльності Софія Русова зосереджується на педагогічній творчості, яка спрямована на вкорінення в школі українського національного виховання, складовою якої є християнська мораль, що досить ґрунтовно і детально висвітлена великим філософом Г.Сковородою.

Сучасна українська педагогіка вкрай потребує системного підходу для впровадження в практику діяльності загальноосвітніх шкіл принципів українського національного виховання

та християнської моралі. Не менш важливим напрямком діяльності науковців, вчителів-практиків є осмислене застосування педагогічних надбань Г. Сковороди, Г. Ващенка та С. Русової.

Список використаних джерел

1. Базалук О.О. Філософія освіти: навчально-методичний посібник/О.Базалук, Н.Юхименко – К.:Кондор, 2010. – 164 с.
2. Базиль Л. Використання творчої спадщини Григорія Ващенка у фаховій підготовці вчителів-словесників/ Л.Базиль [Електронний ресурс].-Режим доступу:http:www.ukrlit.vn.ua/article1/1858.html
3. Буяк Б.Б. Філософські ідеї щодо національного патріотичного виховання молоді у творчій спадщині Григорія Ващенка. [Електронний ресурс]. -Режим доступу: http: //www.nbuv.gov.ua/portal/ Soc_Gum/Gileya/2012_59/ Gileya59/F50_doc.pdf
4. Ващенко Г. Виховний ідеал / Г.Ващенко. – Полтава: Полтавський вісник, 1994. – 345 с.
5. Ващенко Г. Виховання любові до Батьківщини / Г.Ващенко// Вибрані педагогічні твори. – Дрогобич: Відродження, 1997. – 323 с.
6. Вишневський О. Українське національне виховання / О.Вишневський. – Тернопіль, 1996. – 435 с.
7. Григорій Сковорода. Повна академічна збірка творів/За редакцією проф. Леоніда Ушкалова. – Харків – Едмонтон – Торонто: Майдан; Видавництво Канадського Інституту Українських Студій, 2011 – 1398 с.
8. Коваленко Є.І., Пінчук І.М. Освітня діяльність і педагогічні погляди Софії Русової. – Ніжин, 1998. – 213 с.
9. Кулик І.О. Педагогічна історіографія 30-40-х рр. про творчу спадщину Григорія Сковороди, 2010. [Електронний ресурс]. - Режим доступу: http://www.nbuv.gov.ua/portal/Soc_Gum/Vchdpu/ped/2010_80/Kulyk.pdf
10. Рейтинги міжнародних організацій [Електронний ресурс]. – Режим доступу:http://tsn.ua/ukrayina/ukrayina-persha-v-sviti-po-dityachomu-alkogolizmu-i-druga-v-yevropi-za-rivnem-vil.html
11. Стефанюк С.К. Деякі аспекти етнопедагогічної освіти як можливості духовно-творчого розвитку особистості/ С.К.Стефанюк // Педагогіка і психологія. – 1998. - № 2. – С. 125-131.

Стаття надійшла до редакції 27 листопада 2012 року

УДК 069:929 Сковорода

Світлана Чернецька
(Переяслав-Хмельницький)

СКОВОРОДІАНА: МУЗЕЇ ТА МУЗЕЙНІ КОЛЕКЦІЇ

У статті досліджено ґенезу музеїв, котрі увічнюють пам'ять Григорія Сковороди, а також здійснено аналіз їхньої наукової, пошукової, колекційної та експозиційної діяльності.

Ключові слова: *літературно-меморіальний музей, музей-садиба, колекція, експозиція, Григорій Сковорода, письменник, мислитель.*

В статье исследован генезис музеев, которые увековечивают память Григория Сковороды, а также осуществлен анализ их научной, поисковой, коллекционной и экспозиционной деятельности.

Ключевые слова*: литературно-мемориальный музей, музей-усадьба, коллекция, экспозиция, Григорий Сковорода, писатель, мыслитель.*

Genesis of museums which immortalize memory of Hryhorij Skovorodi is investigational in the article, and also the analysis of their scientific, searching, collection and display activity is carried out.

Key words: *literary-memorial museum, museum farmstead, collection, display, Hryhorij Skovoroda, writer, thinker.*

Григорій Савич Сковорода – видатний український філософ-гуманіст, просвітитель і поет, творча постать якого ось уже більш ніж 200 років привертає до себе увагу широкого кола науковців, письменників, художників, скульпторів, кіномитців тощо. Не залишаються осторонь і вітчизняні фахівці музейної справи.

Метою даної публікації є дослідження ґенези музеїв, котрі увічнюють пам'ять Григорія Сковороди, а також аналіз їхньої наукової, пошукової, колекційної та експозиційної діяльності.

Уперше музейні фахівці до вшанування імені відомого філософа звернулися на початку XX століття. У 1919 році в Харкові було відкрито Центральний художньо-історичний Музей ім. Г. С. Сковороди, створений на хвилі націоналізації історико-культурних цінностей та реорганізації музейних закладів міста після революційних подій 1917 р. Основу його експозиції склали колекції найбільших музеїв міста, зокрема, університетського Музею красних мистецтв та старожитностей, міського художньо-промислового музею, Етнографічного музею Історико-філологічного Товариства та ін., а також націоналізованих приватних колекцій. Згодом, у січні 1920 р., на базі даної установи був створений Музей Слобідської України як музей історичного профілю. У 1922 р. з нагоди святкування 200-річчя від дня народження Григорія Сковороди музею було присвоєно ім'я славетного філософа і просвітника. Ініціатором створення музею став відомий український філолог, фольклорист, етнограф, музеєзнавець, академік М. Ф. Сумцов. До організації музею також доклали свої зусилля академік Д. І. Багалій та професор К. Д. Зеленін [6, с. 304].

Фундатор новоствореного музею та перший його директор (1920-1922) Микола Федорович Сумцов глибоко цінував, вивчав і популяризував життя і діяльність Г. С. Сковороди. Його сковородинознавчі дослідження розпочалися наприкінці 1870-х рр. Саме він у 1886 р. опублікував цінне біографічне джерело "Жизнь Григория Сковороды" М.І. Ковалинського. М. Ф. Сумцов у власних дослідженнях відзначав тісний зв'язок Сковороди з українською культурою, а як вчений-фольклорист розкривав у низці студій народні джерела творчості мандрованого філософа. Отже, М. Ф. Сумцов переконливо розкривав і

розумів органічний зв'язок Сковороди з Україною, нашим народом, історією та культурою. Ці напрямки були визначальними в основі завдань музею і тому присвоєння музеєві імені Г. Сковороди було логічним і зрозумілим. В збиральній та освітній діяльності його працівники надавали особливе значення пам'яткам і матеріалам, присвяченим філософові-письменникові [6, с. 305].

Відповідно до пропозиції М. Ф. Сумцова, музейна колекція поділялася на три відділи: історичний ім. Г. Ф. Квітки-Основ'яненка, художній ім. С. І. Васильківського, етнографічний ім. О. О. Потебні.

Відкривав експозицію історичний відділ, експонати якого представляли далеке минуле Слобожанщини. Саме у цьому відділі було облаштовано куточок Г. С. Сковороди. Експонувалося декілька портретів філософа, вітрини з книжками того часу та книжки Харківського колегіуму, де викладав Сковорода. У цьому відділі були розташовані картини, що відображали краєвиди Харкова часів Сковороди [6, с. 305].

На початку 1930-х років Музей Слобідської України було перейменовано на історичний, докорінно змінилася його структура, було оновлено кадровий склад співробітників. Значну частину художньої колекції було передано до Української художньої галереї.

Наступним щаблем музейної Сковородіани став 1972 рік, коли, за рішенням ЮНЕСКО, в 134-х країнах світу відзначалося 250-річчя від дня народження геніального філософа. Перед Всесвітньою Радою Миру було порушено питання про вшанування особи і доробку великого українського просвітителя XVIII ст. на всій планеті. В колишньому СРСР з цієї нагоди було створено Всесоюзний та Республіканський ювілейні комітети, а також районні ювілейні комісії в Чорнухах, Золочеві, Лохвиці та Переяславі-Хмельницькому. Серед низки різноманітних заходів, приурочених до відзначення важливої дати, в Україні було відкрито чотири музеї, присвячені життю і творчості письменника, педагога і філософа – літературно-меморіальний музей Г. Сковороди на ба́тьківщині філософа в смт. Чорнухи Полтавської області, Меморіальний музей Григорія Сковороди в м. Переяславі-Хмельницькому, Літературно-меморіальний музей Г. Сковороди в с. Сковородинівці Золочівського району Харьківської області та Літературно-краєзнавчий музей Григорія Сковороди в Каврайському навчально-виховному комплексі Золотоніського району Черкаської області.

Чорнухинський літературно-меморіальний музей Г. С. Сковороди являє собою комплекс, до якого входять власне музей та меморіальна садиба батьків Григорія Сковороди.

Фонди музею налічують понад 2 000 експонатів і присвячені не лише Григорію Сковороді та його вшануванню, а й історичному розвиткові Чорнух. Серед експонатів – погруддя Сковороди роботи Івана Кавалерідзе та інші мистецькі твори (живопис, пластика) на "сковородівську" тематику (переважно радянських митців), археологічні артефакти-знахідки на території Чорнухівнщини, стародавні речі побуту та інструменти місцевого населення, предмети культу, скринька із землею з могили Г. С. Сковороди; серед раритетів – кобза XVIII століття, низка оригінальних документів доби Сковороди, зокрема, зразки особистої кореспонденції [1, с.5].

Меморіальна садиба батьків Григорія Сковороди являє собою відтворену типову садибу малоземельного козака XVIII століття, яким був батько великого філософа. Садиба складається з хати, клуні, комори, криниці з журавлем. У хаті експонуються речі селянського побуту і вжитку. Садибу обнесено тином з лози.

До складу музею входить також і пам'ятник Григорію Сковороді скульптора М. Г. Когана. Він розташований між подвір'ям меморіальної садиби і сквером, що прилягає до неї.

Варто відзначити, що перша спроба увіковічнити пам'ять філософа, поета та богослова на ба́тьківщині, в селищі Чорнухах, розпочалася задовго до 1972 року. Так, у 1914 році мешканці цього села звернулися до Лохвицької повітової земської управи з проханням про дозвіл на збір пожертвувань для будівництва пам'ятника своєму землякові. Після тривалих дебатів земство змушене було дозволити такий збір. Але на перешкоді здійснення цього

задуму став початок Першої світової війни. Побудова пам'ятника була відкладена, але не забута. У грудні 1922 року на відзначення 200-річчя від дня народження Сковороди в Чорнухах та Лохвиці були відкриті погруддя та пам'ятник філософа роботи українського скульптора і кінорежисера Івана Петровича Кавалерідзе. Встановлений він був неподалік школи, і цього ж року вона стала носити ім'я Григорія Савича Сковороди. У роки Другої світової війни погруддя було пошкоджене. Після її закінчення відреставроване і повернуте на своє місце. У 1972 році погруддя, виконане І. Кавалерідзе, було перенесене до приміщення музею, а на його місці встановили вищезгаданий твір скульптора М. Г. Когана [1].

Меморіальний музей Григорія Сковороди у м. Переяславі-Хмельницькому розміщений у будівлі колишнього колегіуму, побудованого Переяславським єпископом Іваном Козловичем. Приміщення побудоване у стилі українського бароко і являє собою безцінну пам'ятку архітектури XVIII ст. Саме тут у 1750-1751 рр. викладав курс піітики Г. Сковорода.

Історія створення даного музею досить цікава, наповнена подіями та фактами. Вагомим для історії є спогади працівників музею, колишнього директора НІЕЗ "Переяслав" Михайла Сікорського та завідувача музеєм Валентини Нікітіної. За їхніми словами, відкриттю музею передувала велика наукова, дослідницька та пошукова праця співробітників історичного музею.

В. Нікітіна згадувала, що "Коли музею була передана споруда колишнього колегіуму, де розпочав свою педагогічну діяльність та поетичну творчість Григорій Сковорода, вона, споруда, знаходилась в занедбаному стані. Стіни були чорними від кіптяви, дошки підлоги прогнили. Тому потрібні були великі ремонтно-реставраційні роботи. Їх та ще створення експозиції потрібно було зробити в надзвичайно короткий термін – з травня по жовтень 1972 року. Здавалось би – нереальне завдання. Бо й справді, хвалитись тоді ще не було чим. Книги? Їх було мало. Тогочасна обстановка колегіуму? Не збереглася. Особисті речі Г. Сковороди? Відсутні. Картини, портрети? Не густо. Усе це ще мали розшукати" [4, с.4]. Поруч з цим, варто додати, що створення музею не було спонтанним. Увіковічення пам'яті українського філософа було давньою мрією директора історичного музею Михайла Сікорського. Як згадує Михайло Іванович, цей образ дивного старця, який ходив між людьми, навчав їх розуму, проте не мав від того жодної користі, ще в дитинстві запав у його серце. Виховуючись у Чигирині в дитячому будинку, він разом з товаришами часто ходив на базар. Там він чув від кобзарів пісні на слова Григорія Сковороди "Всякому городу нрав і права" і "Ой ти, пташко жовтобоко". І згодом, коли доля привела Михайла Івановича до Переяслава-Хмельницького, він дізнався, що тут зберігся колегіум, де працював Григорій Савич. У нього вже тоді зародилася ідея створення музею Г. Сковороди. Він розпитував у старожилів міста про майно, книги з колишнього колегіуму. З'ясував, що частина речей із нього залишилась у Вознесенському монастирі, дещо потрапило до чоловічої гімназії. В одного з мешканців міста – Білецького, котрий походив із роду заможних міщан,– знаходилася частина речей із Покровської церкви, які він забрав у 1930-ті роки, під час закриття храму. Щоправда, передавати музею він їх не хотів. І тільки після його смерті родина передала музейникам чимало цікавих книжок із бібліотеки колишнього колегіуму. Майже два десятки книжок з колишньої бібліотеки князя Горчакова передав вчитель Ташанської школи Іван Кириченко. У місті був знайдений стіл тогочасного періоду та сковородинівський секретер.

Ще в 1953 році Михайло Сікорський познайомився з відомим скульптором Іваном Кавалерідзе. Познайомив їх уродженець Переяслава Володимир Гнатович Заболотний. Скульптор передав музеєві погруддя філософа, макет пам'ятника Сковороді в Києві. Меморіальна дошка на колегіумі – теж його робота.

Цікава історія і в українських народних інструментів, які експонуються в одній із вітрин музею. Проживала в Переяславі родина музикантів Козловичів. Кілька поколінь їх були відомими в місті скрипалями. З покоління в покоління в цій родині передавалась

оповідь про те, що в їхній хаті був Сковорода, брав уроки гри на скрипці. Ця скрипка й передавалась нащадкам як реліквія, пов'язана з іменем відомого філософа. Родина довго не хотіла розлучатись з реліквією, тому музейникам довелось довго вмовляти їх зробити добру справу для культури. Зрештою, безцінний експонат зайняв своє почесне місце в експозиції музею.

Щось подібне було і з кобзою, яка зберігалася в родині Іваницьких. До музейних працівників дійшли перекази про те, що на ній грав Сковорода. Іваницькі теж не хотіли розлучатись з дорогим для їхньої родини інструментом. Переговори тривали майже 20 років, аж доки вона не потрапила до музею. Так поступово "і стікались" [4, с.4], за словами В. Нікітіної, експонати, які мали в майбутньому зайняти своє місце в музеї Г. С. Сковороди.

Багато кілометрів довелось пройти працівникам музею, до багатьох осель завітати, щоб пам'ять про великого мислителя була гідно представлена оригінальними речами – свідками давно минулих літ.

Наприклад, у с. Пологи-Яненки Переяслав-Хмельницького району було знайдено цікаве полотно невідомого художника XVIII ст. "Цимбаліст", а з села Медведівки Чигиринського району привезено народну картину "Біля селянської хати". На Переяславщині віднайшли дерев'яні тарелі XVIII століття, прикрашені різьбою меблі. По одній, по кілька повертались книжки з бібліотеки колишнього Переяславського колегіуму.

Як відомо, один з етапів діяльності Григорія Сковороди на Переяславщині – посада домашнього вчителя у поміщика Степана Томари. Тому під час створення експозиції переяславські музейники намагалися відтворити цей період життя філософа. Валентина Нікітіна згадує, що майже два дні вони обходили мешканців села Каврая в пошуках експонатів. Жодних слідів, крім кількох незначних етнографічних експонатів, що стосувалися Григорія Савича, не знайшли. Та бувають несподівані приємні випадки. Очікуючи автобуса, сіли на березі річки відпочити. Підійшов до них старий дідусь. Поступово розговорилися. Виявилось, що співрозмовник був конюхом у сім'ї Томар, і в нього зберігся диван з маєтку поміщика, який йому подарували за службу. Але не відразу продав дід свій "скарб". Та в кінцевому результаті канапа зайняла належне місце в музейній експозиції поруч з кріслами, що їх передала покревна Томар, яка проживала в Переяславі, і чию адресу теж підказав дід-конюх.

У червні 1972 року, після закінчення ремонтних робіт, розпочалося створення експозиції музею. Найактивнішу участь у ній взяли тодішні ветерани музею: Євдокія Сергіївна Нестеровська (завідувач фондами) та Олена Іванівна Юзвікова (науковий працівник).

Та найбільша заслуга у створенні такої оригінальної експозиції належить Михайлові Івановичу Сікорському. Візьмемо для прикладу задум про створення класу. Валентина Нікітіна розповідає: "Замовили реставраторам столи; привезли лави, які завбачливий Михайло Іванович приготував ще раніше; з'явилася кафедра для вчителя; знадобилась і дошка, що була знайдена в колишній чоловічій гімназії. Усе розставили на місця. Здавалося, що робота закінчена. Та щось непокоїло Михайла Івановича, чимось він був невдоволений. Відпустив усіх додому, а сам залишився в музеї. Коли ж наступного дня зайшли до класу, то заніміли від здивування. Клас, ніби ожив: на столах з'явилися розкриті підручники, на вішалці висіли свити спудеїв, студентів колегіуму. Таке було враження, ніби дійсно студенти вибігли на подвір'я під час перерви" [4, с.4].

Такий неординарний підхід не залишив байдужими перших відвідувачів музею, котрими стали учасники ювілейної делегації, що приїхали до Переяслава-Хмельницького на святкові заходи. Валентина Нікітіна, котра проводила першу екскурсію у нововідкритому музеї, відзначає: "всі були вражені побаченим у музеї. З великою увагою роздивлялись експонати. Але найбільше здивувала й зацікавила гостей експозиція класу. По обличчях було видно, що такого ніхто не чекав тут побачити" [5, с. 3].

Варто також відзначити, що з відкриттям музею не завершилося створення експозиції, яка з кожним роком усе збагачувалася й розширювалася. Оскільки келія Вознесенського монастиря, в якій жив Г. Сковорода, не збереглася, вирішено було в одному з вестибюлів колегіуму відтворити її обстановку. Постало питання й про відновлення бібліотеки колегіуму. Для створення цих експозицій потрібно було зібрати велику кількість літератури того періоду, зокрема, книжок, якими користувався сам Григорій Савич, підручників, за якими навчалися семінаристи. Задля цього групою музейних працівників, серед яких Венера Дем'янчук, Валентина Нікітіна, Людмила Доброскок, Галина Козій та Ніна Захарчук, була проведена велика пошукова робота зі збирання експонатів. У фондосховищах Центральної наукової бібліотеки Академії наук України, що були розкидані у підвалах житлових будинків по всьому Києву, музейникам довелось перебрати не один завал підтоплених, покритих десятилітнім порохом книжок, які вважалися дефектними, тому їх дозволили відібрати для музею. Варто також додати, що лише Києвом ця пошукова робота не обмежилася. Зокрема, переяславським музейникам довелося працювати в бібліотеках Москви та Петербурга, де на їхнє велике прохання працівники бібліотек теж поділилися стародруками. Багато книжок було знайдено у місцевих жителів на горищах, у скринях. Завдяки цій наполегливій пошуковій праці фонди музею поповнилися майже десятьма тисячами стародруків. Маючи таку велику колекцію книжок, музейні працівники й створили експозицію келії та бібліотеки, які й нині вражають відвідувачів своєю довершеністю підбору книжок та їх унікальністю.

Крім експозиційної та пошукової роботи, в музеї Г. Сковороди проводиться науково-дослідна й освітня праця. У залах музею проведено не одну тисячу екскурсій. На його базі в1983 році були проведені перші Сковородинівські читання.

Літературно-меморіальний музей Г. С. Сковороди у селі Сковородинівці Золочівського району Харківської області розташований у будинку, що належав поміщикам Ковалівськими. Саме тут у 1790–1794 рр. жив і помер великий український філософ Г. С. Сковорода [3].

Уперше ідею створення в Пан-Іванівці (тепер Сковородинівці) музею Г. С. Сковороди висловив академік Д. І. Багалій у доповіді на засіданні Наукового комітету Головпрофосвіти УСРР 10 лютого 1922 року. Проте, відкрився музей, як уже зазначалося вище, 1972 року до 250-річчя від дня народження філософа. У 1922 році до 200-ліття від дня народження Григорія Савовича село Пан-Іванівку було перейменовано в Сковородинівку і тут було створено меморіальний парк.

Експозиція музею, яка розгорнута у меморіальній кімнаті, де жив і помер Григорій Сковорода, та п'ятьох залах, знайомить відвідувачів із соціально-економічною обстановкою в Росії і в Україні у XVIII столітті, життям Григорія Савича, його філософською, поетичною і педагогічною спадщиною, великою просвітницькою діяльністю в Україні.

В експозиції музею – видання творів Сковороди, література про нього, книжки античних, середньовічних та новочасних філософів і письменників, які вивчав Сковорода і в яких розкриті його образ, вчення, значення, етнографічні предмети, картини й графічні роботи, пов'язані з ним, а також деякі особисті речі. У вестибюлі музею проводяться тимчасові тематичні виставки.

Історичне значення має й прилеглий стародавній парк, планування якого з часів Сковороди практично не змінилося. У парку збереглася криниця, місце першого поховання філософа, його могила. Тут встановлено йому пам'ятник роботи І. П. Кавалерідзе, упорядковано скульптурну "філософську алею". Відвідувачі музею мають можливість оглянути будинок контори управляючого (на підвалинах основного будинку Ковалівських) та поміщицьку клуню.

За створення експозиції у 2006 році творчому колективу музею було присуджено Міжнародну літературно-мистецьку премію імені Г. С. Сковороди. Указом президента України № 570/2008 від 18 червня 2008 року музеєві присвоєний статус Національного [3].

Літературно-краєзнавчий музей Григорія Сковороди Каврайського навчально-виховного комплексу входить до складу природничо-історичного комплексу імені Григорія Сковороди села Кавраю Золотоніського району Черкаської області. Комплекс створено у 1972 році з нагоди відзначення 250- річчя від дня народження філософа. Його площа складає 14 га. На території комплексу, поруч з музеєм, розміщені такі історичні пам'ятки, як парк-пам'ятка садово-паркового мистецтва імені Г. Сковороди, Кравцева гора – улюблене місце Сковороди, де філософ писав вірші та проводив уроки, погріб Томар – єдина уціліла будівля XVIII століття та інші пам'ятки. Серед експонатів музею на особливу увагу заслуговує так званий "каврайський зошит" [7, с.126-134].

Даний експонат подарував музеєві Степан Степанович Нехорошев, який упродовж1927–1931 років учителював у нововідкритій сільській школі. Була у каврайського вчителя Степана Нехорошева "одна тільки в світі дума" — зібрати якомога більше живих спогадів про Шевченка й Сковороду. Таких свідчень у його теках нагромадилося понад 80 тисяч. Хоча "багато записів не збереглося" (про це із жалем зазначає Нехорошев у зошиті-щоденнику), та все ж більшу частину їх зафондовано в архівах Санкт-Петербурга й Москви, решта осіла у сховищах Черкас і Золотоноші [7, с.126-134].

"Каврайський зошит" Нехорошева, з посиланнями на спогади місцевих жителів, яскраво змальовує оточення, в якому довелося жити молодому вчителеві Григорію Сковороді. На обкладинці посвята: "Каврайській школі, нащадкам Каврая дарую цей труд з благоговінням і любов'ю. Нехорошев Ст. Ст. Вересень 1972 р., Каврай". А на першій сторінці слова: "Про Григорія Савича Сковороду та пана Томару".

Степан Степанович також подарував шкільному музею створений власноруч план садиби Томар – з усіма спорудами, житловими і господарськими, навіть з позначеними кольоровими чорнилами деревцями й квітниками.

Варто відмітити, що попри те, що музей розташовується у сільській школі, його колектив проводить велику науково-дослідну роботу. Так, ним започатковано проект "Духовна святиня малої Батьківщини". Він присвячений вивченню історії створення Природничо-історичного комплексу імені Г. Сковороди.

Поруч з вищезгаданими музеями варто згадати і такі музейні інституції, як музей історії та освіти ДВНЗ "Переяслав-Хмельницький ДПУ імені Григорія Сковороди" та Лохвицький краєзнавчий музей імені Г. С. Сковороди [2, с. 1024].

У цих музеях створені вітрини, в яких розповідається про творчий шлях філософа. Репродукції портретів майстра, малюнки з його зображенням, стародавні книжки та інші речі доби Сковороди підтримують атмосферу минулих часів, а скульптурне погруддя мислителя у музеї історії та освіти Переяслав-Хмельницького педагогічного університету (робота виконана старшим викладачем кафедри мистецьких дисциплін університету, заслуженим художником України, членом Спілки художників України Степаном Куцим) підкреслює присутність великого українського філософа і поета в цьому навчальному закладі.

Досліджуючи Сковородіану вітчизняних музеїв та музейних колекцій, з'ясували, що перші спроби вшанувати заслуги та ім'я Григорія Сковороди музейними фахівцями були зроблені на початку XX ст.

Наступним кроком у цій важливій справі став 1972 рік, коли міжнародна спільнота відзначала 250- річчя від дня народження Григорія Сковороди. В цей час в Україні було відкрито чотири меморіальні музеї в місцях, тісно пов'язаних з життєвим шляхом любомудра. У нашій країні діє немало музеїв, в яких творчому шляхові філософа присвячені окремі вітрини, кімнати, як, наприклад, у Бабаївському Будинку культури Харківської обл., де тривалий час жив і написав цикл "Харківські байки" наш класик.

Кожна з цих музейних установ виконує науково-дослідну, освітньо-виховну роботу, відіграючи важливу роль у збереженні та популяризації пам'яті видатного українського діяча Григорія Савича Сковороди.

Значну роль у створенні музеїв відіграли відомі вітчизняні вчені, академіки М. Ф. Сумцов, Д. І. Багалій, професор К. Д. Зеленін та Герой України Михайло Сікорський.

Список використаних джерел

1. Літературно-меморіальний музей Г.С.Сковороди: Путівник / [Авт. тексту Т. В. Гринь]. – Чорнухи, 2006.— 22 с.
2. Лохвицький краєзнавчий музей // Полтавщина : Енциклопедичний довідник / [за ред. А.В. Кудрицького]. – К.: Українська енциклопедія, 1992. – 1024 с.
3. Національний літературно-меморіальний музей Г. С. Сковороди. Офіційний сайт. – Режим доступу : http:// http://www.skovoroda.in.ua. – Назва з екрану.
4. Нікітіна В. Історія створення музею Григорія Сковороди / Валентина Нікітіна // Педагогічні обрії.– 2006. – № 1 (36). – С.4.
5. Нікітіна В. Історія створення музею Григорія Сковороди / Валентина Нікітіна // Педагогічні обрії.– 2006. – № 2(37). – С.3.
6. Павлова О. Музей Слобідської України імені Г.С.Сковороди (січень 1920-1929) / Ольга Павлова // Переяславські Сковородинівські студії: Збірник наукових праць / [за заг. ред. М.П. Корпанюка]. – Переяслав-Хмельницький, 2011. – Вип. І. – С.304-309.
7. Стадниченко В. Каврайський зошит: до 280-річчя від народження Григорія Сковороди / В. Стадниченко // Рідний край . –2001. – №2(5). – С. 126-134.

Стаття надійшла до редакції 25 січня 2013 року

УДК 929 Сковорода

Галина Яковенко,
Алевтина Шепель
(Бабаї)

ГРИГОРІЙ СКОВОРОДА ТА БАБАЇ

Пошуково-краєзнавча стаття присвячена висвітленню зв'язків Г. Сковороди з бабаївськими священиками та обговорення з ними питань християнської духовності.

Ключові слова: *християнська духовність, панотець Яків Правицький, Г. Сковорода, священики, Бабаї, Біблія, Щербиніни.*

Поисковая краевидческая статья посвящена описанию связей Г. Сковороды с бабаивскими священниками и рассуждению с ними о вопросе христианской духовности.

Ключевые слова: *христианская духовность, отец Яков Правицкий, Г. Сковорода, священники, Бабаи, Библия, Щербинины.*

The search and regional paper is devoted to enlightening of H.Skovoroda's relations with the priests from Babai and discussion of Christian spirituality questions with them.

Key words: *Christian spirituality, priest Yakiv Pravytskyi, H.Skovoroda, priests, Babai, the Bible, the Shcherbyninys.*

Деякі із філософських творів Г.Сковороди були написані у Бабаях, де в 70-і роки XVIII ст. він часто гостював у свого учня в Харківському колегіумі, священика Якова Правицького. Зокрема, тут написані "Диалог, или разговор о древнем мире" в 1772 р. і "Разговор пяти путников о истинном щастии в жизни" та 15 із 30 байок зі збірки "Байки харківські". У листі до Опанаса Кіндратовича Панкова у 1774 році Григорій Савич написав: "Любезный друг! В седьмом десятке нынешнего века, отстав от учительской должности и уединясь в лежащих около Харькова лесах, полях, садах, селах, деревнях и пчельниках, обучал я себя добродетели и поучался Библии, притом, благопристойними игрушками забавляясь, написал полтора десятка басен, не имея с тобой знаемости. А сего года, в селе Бабаях, умножил оные до половины" [1, с.107].

Яків Правицький старанно піклувався про збирання рукописних праць Г.Сковороди. В одному із своїх листів філософ писав: "У друга нашего бабаевского иерея Якова Правицкого все мои творення хранятся. По мне они бы давно пропали! Я удивился, увидев у него моего "Наркисса" и "Симфонію" [2].

Отець Яків був у дружніх стосунках із Г.Сковородою, про що свідчить тон їхнього листування, доброзичливі епітети і, нарешті, особисте визнання мислителя: "Если ты переписал мои новые сочинения, то верни ко мне оригиналы, также пришли вместе с оригиналами и тот мой диалог, который ты обыкновенно хвалишь более других, по переписке он будет прислан тебе обратно" [2].

Таким чином, Я. Правицький був не лише шанувальником самого Сковороди, але й шанувальником і читачем його творів. Найбільше йому подобався твір "Марко Препростий" (що не зберігся до нашого часу).

Г.Сковорода подарував отцеві Якову один зі своїх трактатів – "Разговор Марка", про що повідомляє в листі від 25 квітня 1786 року, а лист від 6 березня 1787 року він бачив передмовою до трактату "Жена Лотова" [2, с.369]. Щоб оцінити той ступінь доброти, яку мав Сковорода до Правицького, слід зазначити, що "Жена Лотова" присвячена тлумаченню Святого Письма і містить у собі низку положень, які не гармоніюють із суворо-

ортодоксальним напрямом релігійної думки. І в інших листах філософ і богослов викладав Правицькому власні погляди і переконання.

Григорій Савич звертався у листах не тільки до Я.Правицького, але й до цілого гурту його добрих місцевих знайомих, які ставилися співчутливо і доброзичливо до спільного їхнього приятеля "Старчика Варсави", як звали Сковороду близькі друзі. Цей гурт вів дружнє листування із учнем мислителя М. Ковалинським, А.Ковалівським, у якого і знайшов свій останній притулок і спочинок великий український філософ.

Г.Сковорода завжди у своїх листах до Я.Правицького передавав щирі вітання спільним їхнім знайомим – священикам сусідніх сіл – "отцу Василію, отцу Євстафію, отцу Гуслятѣ от мене лобызаніе искреннее" [2, с.362]. Взагалі, відчуваючи щиру повагу й любов до себе, Г.Сковорода мав велику потребу в духовному спілкуванні з отцем Яковом і його приятелями.

Я.Правицький та його оточення були і друзями, і братами Сковороди "во Господѣ" (як він сам про це казав), тобто за духом і внутрішнім єднанням: вони поділяли його погляди або повністю, або в загальних рисах. І сам філософ зазначив, що один лист отця Якова порадував його своїм християнським духом [2, с.378].

Друзі охоче збирали рукописи Г.Сковороди, розмножували їх. Та й самі стосунки їхні ґрунтувалися на великій пошані до вченості мислителя. І філософ, як правило, присвячував свої праці їм, приятелям. І, зрозуміло, що той, хто одержав один твір, хотів мати і списувати дня себе інші. З одного боку, він пробуджував критичну думку у сучасників, з іншого – наполегливо впроваджував у суспільство свої національні й християнські морально-етичні ідеали, громадянські чесноти.

Зв’язки письменника-філософа й педагога з білим духівництвом були міцними. Слід зазначити, що то була поважна соціальна група, до якої Сковорода мав чи не найбільшу прихильність, з представниками якої почувався найкраще, як у своїй родині. Подібно до мандрівного філософа, вони жили серед людей, служили прикладом для них, були наставниками народу, його керівниками у справі релігії і моралі, побутовому житті. Та духовна школа, яку вони проходили в навчальних закладах, викликала в них жваву цікавість до тих богословсько-філософських питань, які хвилювали Г.Сковороду. Зрозуміло, що далеко не всім були доступні тонкощі сковородинівської християнської філософії, але були й такі, хто сприймав, засвоював і з великою зацікавленістю слухав живе слово філософа, як, наприклад, Я.Правицький.

Священики були близькими до мислителя і за стилем життя: відомо, що він не був і не хотів бути аскетом. Тому його дуже приваблював близький до народного побут священиків, в якому інколи знаходили собі місце і вечéрі, щиро приправлені домашньою наливкою і тихою філософською розмовою, і різнотемні, взаємозбагачуючі диспути і розважальні заходи.

Але не завжди панувало взаєморозуміння у дружньому колі, інколи вони не сходились у поглядах на відомі релігійно-філософські питання. Отцеві Якову не сподобався трактат Сковороди "Ізраїльський змій". Він навіть відмовився від дарованого йому списку, особисто зробленого Григорієм Савичем.

Листувався із Г.Сковородою і син Я.Правицького. вихований у великій шані до "Старчика Варсави".

У Правицьких була велика, ретельно підібрана власна бібліотека. Особливо шанувались ними твори Івана Золотоустого, повне зібрання яких читали його приятелі. Григорій Савич любив праці цього церковного письменника і просив Правицьких надсилати їх для творчого опрацювання.

В одному із листів до Я.Правицького Г.Сковорода пояснив, чому йому так хотілося бачитися з ним: щоб одержати насолоду від спілкування, обговорюючи основні думки і положення його богословсько-філософської системи...

Родина Правицьких довгий час проживала в Бабаях. Отець Яків 12 травня 1782 року заклав Архангело-Михайлівську церкву, котра не збереглася до нашого часу.

Нащадки Правицьких донедавнього часу проживали у Харкові, на Холодній Горі (тут нещодавно помер один із них – Костянтин Правицький). У родині Правицьких усі були високоосвіченими людьми. Батько Костянтина, хормейстер, працював у Будинку залізничників, а сам він, Костянтин, майстер на всі руки, займався виготовленням музичних інструментів. Свого часу Правицькі передали до музею у Сковородинівці родинну реліквію – скрипку, на якій начебто грав сам Григорій Савич, котрий, як відомо, був прекрасним музикою і талановитим співаком. Онуки Костянтина Правицького зараз мешкають в Америці, у Нью-Джерсі.

Багато подій та ідеологій змінилося в Бабаях за двісті років. Але ставлення до Сковороди як до великого українського філософа залишилося незмінним. У XIX ст. видатний історик Слобожанщини Дмитро Багалій називав його єдиним українським філософом. Та й В.Ленін, з подачі В.Бонч-Бруєвича, ставив ім'я Сковороди у числі перших діячів, чию пам'ять необхідно увічнити. 11 листопада 1994 року в промові владика Никодим, митрополит Харківський і Богодухівський, зазначив: "Його лірика сповнена філософських роздумів про людське щастя, про єдність людини із Всесвітом. Коли Сковорода пише про красу і гармонію всесвітньої природи, слова його проймаються світлою радістю та глибоким благоговінням перед Творцем. Одне з насущних питань його філософських поглядів – це пізнання Всесвіту та його Творця, а через таїну цієї гармонії – пізнання самого себе".

У найскрутніші часи нашої історії люди завжди звертались до вічних цінностей. Саме вони допомагали зберегти людську гідність І право називатись Людиною. Свого часу Сковорода, працюючи над своїми "творами біля Холодної криниці і Чорного озера у Бабаях, зазначав: "Materia aeterna (матерія вічна)", дивлячись, як тече вода із земних надр.

Багато людей приходили і приходять до Сковородинівської криниці – хто просто напитись кришталево чистої, незважаючи на сучасні катаклізми, води, а хто – подумати про своє буття, про своє призначення в цьому житті. А це вже шлях до самовдосконалення. Інколи випадково до криниці заходять і нецивілізовані "люди", лишаючи біля святого місця сліди своєї невихованості.

Змінили за багато часу свій вигляд стежки́, якими ходив Сковорода "з припорошілими саквами". Але природа сама зберігає те, про що нам треба пам'ятати. Так, наприклад, на картині Ю. Любавіна "Сковорода у Бабаях" легко пізнається пагорб на вулиці Колгоспній, на тлі якого зображено філософа

У серпні 1995 року на території кемпінгу було встановлено оновлений бюст Г.Сковороди скульптора І.Ястребова. Копія бюста знаходиться в історико-краєзнавчому музеї Бабаїв. У центрі селища ще зберігся стародавній палац, який можна використати для створення експозиції "Сковорода у Бабаях". Він був збудований на фундаменті стародавнього будинку Щербиніних, які дружили з філософом і допомагали йому влаштуватися викладачем Харківського колегіуму. У цьому будинку зберігся паркет і прекрасні каміни, один з яких має безпосередню художню цінність – клітковий орнамент, тиснений на голубих кахлях.

Список використаних джерел

1. Сковорода Г. Повне зібрання творів: У 2-х т. / Г. Сковорода; [ред. кол. В. І. Шинкарук (голова) та ін.]. – К. : Наукова думка, 1973. – Т.1. – 531 с.
2. Сковорода Г. Повне зібрання творів: У 2-х т. / Г. Сковорода; [ред. кол. В. І. Шинкарук (голова) та ін.]. – К. : Наукова думка, 1973. – Т.2. – 574 с.

Стаття надійшла до редакції 3 січня 2012 року

ПУБЛІКАЦІЇ

Олена Вдовина
(Київ)

ЕСХАТОЛОГІЧНА ПРОБЛЕМАТИКА У "СЛОВІ В НЕДІЛЮ ПРО ЛАЗАРЯ І БАГАЧА" ТЕОФАНА ПРОКОПОВИЧА

Авторка вводить в обіг "Слово в неділю про Лазаря і багача" Т. Прокоповича у власному перекладі й пропонує розглянути цей твір під кутом зору есхатологічної проблематики.

Теофан Прокопович розглядає три типи мук, засуджує погляди Оріґена і доводить неуникненність вічних мук.

Переклад здійснено за виданням: *Прокопович Феофан.* Слово о любви к богу.— Христианские чтения. – Ч. XXIV. – 1826. – С. 175 – 197.

Слово в неділю про Лазаря і багача

...Змилуйся, отче Авраме, надо мною, і пошли мені Лазаря, – нехай умочить у воду кінця свого пальця, і мого язика прохолодить, бо я мучуся в полум'ї цім! (Лк. 16, 24)

Святі Отці й великі Вчителі святої Церкви кажуть, що про пекло слід розмірковувати так само, як і про небо, тільки навпаки (протилежним чином). Чому, коли Оріген почав, було, вводити ту єресь, що колись повинен настати кінець пеклові через безмірне, як він казав, милосердя Боже, то найсильніше був спростований такою відповіддю: царству небесному немає кінця, отже, також і пекельним мукам. Тому-то як св. Апостол, спробувавши тих райських утіх, каже про них: *Чого око не бачило й вухо не чуло, і що на серце людині не впало, те Бог приготував був тим, хто любить Його* (1 Кор. 2, 9), так, без сумніву, слід говорити й про пекельні муки. З цієї причини я мав би облишити намір описувати пекло, бо для такої великої речі не вистачить ні часу, ні слів. Та оскільки сама предвічна Премудрість, Спаситель наш, окремими місцями свого Євангелія веде нас до роздумів про пекло, знаючи, що це нам корисне для порятунку, то я вчиню подібно до тих людей, які, приїжджаючи до нас із якихсь віддалених заморських країв і бажаючи представити нашим очам особливості тієї землі, привозять по декілька яких-небудь її плодів.

Отже, не вдаючися в подробиці сьогоднішнього Євангелія, я коротко змалюю три роди пекельних мук, через які можна буде уявити й багато інших.

Перша мука та, на яку вказує сам осуджений багач: *...Змилуйся, отче Авраме, надо мною, і пошли мені Лазаря, – нехай умочить у воду кінця свого пальця, і мого язика прохолодить, бо я мучуся в полум'ї цім!* Чи потрібно тут багато говорити! Чи є людина, якій треба було б пояснювати, якого болю завдає вогонь, не кажу вогонь пекельний, але наш, звичайний? Все, що тільки отримує назву від вогню, ми вважаємо найшкідливішою річчю. Якою важкою є лихоманка! Якими неприборкуваними звірями є наші природні пристрасті, схожі з вогнем! Яких жахіть не чинить гнів! Чого не вчиняє плотське кохання! Що ж сказати про сам вогонь? Ті, котрі тільки ходять поблизу вогню, сохнуть, чахнуть і мають нестачу тілесної вологи; тому-то пекарі, повари, ковалі бувають більш спраглі, аніж голодні. Вогнем караються найбільші гріхи богохульників, святотатців, єретиків. Вогонь з давніх-давен вважається найважчим катуванням. Сам всемогутній Бог, коли хоче показати Себе дуже розгніваним, використовує вогонь. Вогнем спалив Він Содом, вогнем переміг війська скитів під Константинополем. Він святого Іллю за чисту ревність його серця й для вияву справедливого й великого гніву його на грішників, посадив на вогненну колісницю. А й справді, якщо звернемо увагу на саму властивість вогню, то зауважимо, що він є

найсильнішою річчю. Інші стихії або не скоро, або не зовсім псують речі, а вогонь, до чого не торкнеться, все перетворює в ніщо. Також інші знаряддя катувань потребують, щоб їм задавали певний напрям, а вогонь сам проходить і поглинає тіло. Але навіщо гаяти на це час? Хіба ми шукаємо доводів якійсь незнаній речі? Вона й без того цілком зрозуміла тому, хто добре знає, якого болю, якої жорстокої муки завдає вогонь. То чи ж ми описали вогонь пекельний, описавши наш простий? "Яке невідповідне порівняння, – каже святий Золотоуст. – Якщо цей вогонь і це полум'я завдає найжорстокіших мук, то людська мова не здатна виразити того вогню". Святий Макарій, розмірковуючи про пекельний вогонь, без суворого посту ввесь зсохся. Один святий інок, розмірковуючи про пекельний вогонь, плакав без упину. Роздуми про пекельний вогонь витворили багатьох пустельників і мучеників. Той отримав деяке досконале поняття про пекельний вогонь, хто твердив, що наш вогонь настільки подібний до пекельного, наскільки намальований на картині подібний до нашого. Для нього достатньо й того виправдання, що він приготований не для людей з грубої матерії, але для істот нематеріальних, для злих духів. *Ідіть ви від Мене, прокляті, у вічний огонь, що дияволові та його посланцям приготований* (Мт. 25, 41) Та коли вогонь ще тільки розпалюють! Нещасний сьогоднішній багач просить у святого Авраама хоч трохи прохолоди, й то тільки на язик, який, мабуть, був найбільш опалений. І що йому у відповідь? *…Згадай, сину, що ти вже прийняв за життя свого добре своє…*(Лк. 16, 15). Хтось може гадати, що ці слова принесли осудженому деяку потіху й полегшення.

Друга мука – це неначе інший вогонь, і якщо не сильніший від першого, то без сумніву й не слабший. Багачеві було б легше, якби св. Авраам уразив його громом, ніж дав йому таку відповідь. "Ти пригадуєш мені, святий Аврааме, мою колишню розкіш. Я вимушений згадувати, з якого високого місця я впав так глибоко! Не досить того, що я вкинений до такого місця, треба знати ще й те, яким чином випустив я з рук щастя. Важко це пригадувати! Цей спогад – то черв невмирущий. Добре згадувати твоєму Лазареві, що він після таких короткочасних бід досягнув такого великого блаженства, а мені важко й подумати, що я такою нікчемною, непостійною і скороминущою солодкістю гріхів заслужив тільки гіркий і вічний стан. Добре згадувати Лазареві про ту бідність, коли він потребував і малої крихти хліба, та після якої увійшов у таку багату вітчизну; а мені жодної потіхи немає згадувати ті щоденні бенкети, за які тепер не отримую ні краплини води, щоб охолодити мій опалений язик!" Це мовиться не для красного слівця, але немовби ми самі чули з уст осудженого багача. "На покару свою він залишається при своєму розумі та при своїй пам'яті", – каже св. Григорій (Бесіда 40 на Луку). Безперечно, що як солодко пам'ятати про минулі пригнічення й горе, так після закінчення щастя боляче згадувати минуле благоденство. На мою думку, не було нічого важчого тим кирам, велисаріям, мавриціям, баязетам, як інколи згадувати свої попередні успіхи, достоїнства й переваги. Роз'яснювачі Святого Письма кажуть, що правосудний Бог приєднав до покарання Адама й те, що, вигнавши його з Раю, оселив неподалік від нього, щоб жива згадка про минулий добробут невпинно його засмучувало. Народ ізраїльський, перебуваючи у вавилонському полоні, на що найбільше нарікав, на що жалівся? Не на окови, не на рабську працю: *Над річками Вавилонськими, – там ми сиділи та й плакали, коли згадували про Сіон!* (Пс. 136, 1). Якою жахливою має бути пам'ять для осуджених! Важко пригадувати чисті й навіть священні утіхи, які були в Єрусалимі; а як згадувати прокляті гріховні втіхи, які гнівили Бога! Боляче згадувати обряди й пісні сіонських свят; якою ж мукою має бути осквернена гріхом совість, яка невпинно представлятиме нашим очам, мов якісь чудовиська, ті сороміцькі таємниці, ті місця, часи й осіб, в яких і з якими ми мали ганебні стосунки! Осуджені будуть проклинати день, коли вони народилися на світ, коли грішили. Св. Макарій Єгипетський, чуючи про важкість пекельних мук, вигукнув: "Горе тому дневі, якого людина переступила Божі заповіді!" Та все це було б трохи легшим, якби не третя мука, як деяка печать, не запечатувала згаданої другої.

Третя мука, третє найжорстокіше випробування – це щось таке, що назвати, чому дати належну назву неможливо. Що ж це? *А крім того всього* (каже далі Авраам), *поміж нами та вами велика безодня поставлена, так що ті, хто хоче, переходити не можуть ізвідси до вас, ані не переходять ізвідти до нас* (Лк. 16, 26). Св. Йоанн Золотоуст і св. Амвросій під цією великою безоднею розуміють незмінний Божий присуд, саму вічність пекельних мук. Якщо це так, у чому не можна сумніватися, то чи можна винайти муку, більшу від цієї? Залежно від часу, і м'яке стає твердим, і солодке гірким. Якби кому було наказано на найм'якшому ліжку при всіх мислимих задоволеннях лежати цілий рік, він відрікся б від цього щастя й просив би найбіднішого стану. Та якщо було б наказано лежати сто років, не на ліжку, а на плиті? Нехай кожен подумає про це. Важко буде – і хто цього не знає – важко буде горіти у вогні й не згорати! Важко мучитися совістю через минулі гріхи й не замучитися до кінця; пам'ятати про гріхи й не забути їх! Істинно справедливо сказав хтось: "Немає блага, окрім вічного; немає зла, окрім вічного". Тиверій Кесар засудив одного злочинця до довічного ув'язнення, а той, просидівши тридцять років і знудившись самим життям, просив у Кесаря помилування, та Кесар звелів йому відповісти: "Я ще гніваюся". Минуть мільйони мільйонів років, а до слуху нещасних в'язнів долинатимуть слова: "Я ще гніваюся". Зіб'ються з ліку віків найметкіші ангельські уми, а осуджені забудуть, чи був колись початок їхніх мук, але від правосуддя Божого не почують нічого іншого, окрім: "Я ще гніваюся, Я ще гніваюся". О, заради Бога! Доки ж триватиме цей гнів? Доти, доки Бог буде Богом.

"Чи це можливо (так, може, багато хто мріє в своїх думках), чи це можливо? А незмірне, невичерпне милосердя Боже? Як це, як?" Богохульний язик, єретичні вуста. Хіба не знаєте, що саме за цю думку св. Церква прокляла Оріґена? Був час милосердя, настав час правосуддя. Як милосердя може називатися вічним: *Твоя милість, о Господи, вічна…* (Пс. 137, 8), так вічним має бути і правосуддя: *Правда Його пробуває навіки!* (Пс. 111, 3) Було вічне милосердя, за дочасне покаяння відпускати вічний осуд. "Та коли попросить помилування велика кількість осуджених, то неможливо, щоб не пом'якшилося серце Боже". Зовсім ні. Розповідають про мідного вола чоловіка на ймення Фаларид, що коли в ньому зачиняли людину на спалення, то з нього чулося худоб'яче ревіння, а не людський голос. Так і крики засуджених будуть [звучати як] мерзенні хули на святих, на ангелів, на Матір Божу, на самого Бога. "Та при всьому тому, предвічний Отець має батьківське серце; чи вистачить Йому твердості дивитися на таку велику загибель свого творіння?" Вистачило Йому твердості дивитися на зневагу, на рани, на ганебну хресну смерть Сина свого; стане Йому твердості дивитися й на муки ворогів своїх. Ще буде радіти й посміюватися загибелі грішників: *Бо кликала я, та відмовились ви… Тож у вашім нещасті сміятися буду і я, насміхатися буду, як прийде ваш страх…* (Пр. 1, 24 – 26). Що ж далі? *Це бачить безбожний та гнівається, скрегоче зубами своїми та тане… Бажання безбожних загине!* (Пс. 111, 10). Від цього Сам Бог нехай визволить нас своєю божественною допомогою і вчинить учасниками зі святим Лазарем невимовних утіх небесних, де б ми, спочиваючи на лоні святих Авраама, Ісаака, Якова, насолоджувалися вічною радістю. Про це Тобі, безконечна Любове, Боже, в Тройці Святій єдиний, приносимо недостойну молитву нашу, Тобі вклоняючись, Тебе прославляючи й благословляючи серцем і вустами. Амінь.[1]

[1] Теофан Прокопович один з улюблених письменників-філософів і богословів Григорія Сковороди. Переклад О.Вдовиної не лише повертає до подальшого духовного життя його повчання, але й ще одним штрихом допомагає глибше пізнавати Г. Сковороду та його світогляд. – ред. М.К.

Григорій Данилевський

ГРИГОРІЙ САВОВИЧ СКОВОРОДА
(Із 1722 до 1794 р.)[1]

Сковорода як особистість мало відомий в російській літературі. Про нього наявні до цього часу невеликі згадки в давно забутих збірниках і часописах; але ще ніхто не присвятив йому працю, в якій би були зібрані й перевірені якнайповніші відомості про життя цієї прекрасної людини, зведені в загальному огляді окремі друковані відомості про нього. Г.Сковорода, як і Г.Квітка та інші споріднені з ним українські письменники, наприклад, І.Котляревський і В.Наріжний, мають справді народне, місцеве (українське. – М.К.) значення. Їх можна зрозуміти й поцінувати лише в зв'язку з тим ґрунтом і тим часом, де вони мають значення. Г.Сковорода ж, як здебільшого й Г.Квітка, мають значення, крім української літератури, ще й у розвиткові українського суспільства. З цього боку ми зважилися написати нарис про життя та творчість Г.Квітки[2]. Так само хочу тепер нагадати читачам і постать Сковороди, виразника українського інтелектуального життя в минулому сторіччі.

[...] Г.Сковорода був людиною самостійною, волелюбною, непохитними моральними переконаннями, немилосердний у протестах проти тодішніх місцевих зловживань і зненавиджений та переслідуваний всіма тими, кому вигідним було царство темряви та різноманітної моральної брехні.

Не дивлячись на свій містицизм і на свою по-семінарськи неоковирну і не зрідка незрозумілу мову, Г.Сковорода вмів, практично, у власному чисто стоїчному житті, стати сповна зрозумілою і сповна народною особистістю в усій тодішній Україні. Короткозорі його тодішні розхвалювачі тоді захоплювалися, на жаль, і духовними мудруваннями, котрі для нас не мають жодного значення, й називали його степовим Ломоносовим. Якщо вже вдаватися до літературних прізвиськ, то з діяльністю Г.Сковороди перегукується діяльність вихованця іншої містичної школи, М.Новикова.

[...] Г.Сковорода виразив інтелектуальне пробудження вкраїнського суспільства наприкінці XVIII сторіччя. Це суспільство, йдучи за Сковородою, (котрий переконався, що його морально-сатиричні пісні стали народним набутком і співалися мандрівними лірниками й кобзарями), стало вириватися з морального заціпеніння. Г.Сковорода був сином того часу в Україні, котрий швидко заснував низку шкіл, гімназій, університет і, нарешті, надихнув на життя й розвиток українську літературу.

[...] Улюбленою справою Г.Сковороди в той час була музика. Він створював духовні концерти, поклав на музику деякі псалми, а також і стихири, виконувані під час літургії. Цим творам була, за словами М.Ковалинського, характерна гармонія, проста, поважна й пронизуюча душу. Особливу схильність проявляв він до акроматичного (діатонічного) складу музики. "Окрім цього, – стверджу учень і біограф, – він грав на скрипці, флейт-траверсі, бандурі й гуслях". Як стверджує І.Срезневський, "він розпочав своє поле музичне ще в хаті батька свого [грою] на сопілці, дуді. Там, одягнувшись в юхтовий одяг, він йшов спозаранку до гаю й вигравав на сопілці священні гімни. Крок за кроком він удосконалив свій інструмент настільки, що міг ним відтворювати переливи голосу птахів співаючих. З того часу музика й спів стали постійними вправами Г.Сковороди. Він не покинув їх і в поважному віці. За декілька років до смерті, проживаючи в Харкові, він любив відвідувати господу одного дідуся, де збиралися на розмови ґречні, зрідні господареві, дідусі. Бували [в них] і музичні вечорниці й Г.Сковорода займав у тих випадках завжди перше місце, співав і

[1] Витяги з розвідки та їх переклад здійснений М.Корпанюком за виданням: Г.П. Данилевский. Григорій Савич Сковорода (С 1722 по 1794 г.) // Він же. Украинская старина. – СПб., 1866. – С. 1-96.

[2] Див. "Отечественные записки", 1855. – №№ XI і XII: "Основьяненко" (Гр. Фед. Квитка). Матеріали для історії української літератури. Також видано окремо в 1856 році, з портретом Квітки, знімком його почерку та малюнком В.Ф.Тімма будинку в Основі.

solo на своїй флейті, як називав він свою сопілку, ним удосконалену. Взагалі, він грав і співав, завжди дотримуючись статечності, задуми й суворості, флейта була невідлучною його супутницею; мандруючи з міста до міста, з села до села, шляхами він завжди або співав, або вийнявши з-під пояса свою улюбленицю, награвав на ній власні сумні фантазії та симфонії"[1].

У 1766 році, за наказом Єкатєріни II, до харківських училищ, за поданням Є.Щербініна, додані деякі науки за назвою "додаткових класів". Між іншим, шляхетному юнацтву поручено викладати правила ґречності. Керівництво для цього обрало Г.Сковороду, якому виповнилося сорок чотири роки, й він погодився залюбки, навіть без визначеної ставки платні, стверджуючи, що ця праця принесе йому лише задоволення. Як посібник для учнів, написав він відому працю "Начальная дверь къ христианскому добронравію, для молодого шляхетства Харьковской губерніи"[2].

Усі освічені люди, –завважує М.Ковалинский, – ставились до Сковороди сповна справедливо. Але знайшлися й заздрісники та утискувачі. П[ан] І.Срезневський у своїй статті "Отрывки из записок о старце Сковороде"[3] зберіг про це кілька цікавих подробиць. Повернувшись з-за кордону, Г.Сковорода був наснажений новими знаннями, новими життєствердними істинами, здобутими для користі людства, шануючий все гідне й чесне, зневажуючий брехню та невігластво. "Нещасний мандрівник, – каже п.Срезневський, – в лахмітті появився він у Харкові. Незабаром поширилися чутки про його вченість і красномовство".

У пробній лекції, після одержання кафедри правил ґречності в училищі, він висловив деякі думки свої і налякав неосвічених своїх товаришів".

І справді, чи могли вони бути враженими таким гучним вступом. Виписую це дослівно: "Увесь світ спить! Але ще не так спить, як мовиться: якщо впаде, не розіб'ється; спить глибоко, витягнувшись, прибитий! А наставники не лише не будять його, але ще й погладжують, мовлячи: спи, не лякайся, місце гарне... навіщо боятися!"

Розпочалося хвилювання. Але це лише початок, і швидко все вляглося. Сковорода розпочав свої уроки, написав вищезгаданий твір, як скорочений [варіант] їхній, віддав рукопис і тоді ж постали чвари довколо нього зі всією силою. Рукопис передавався з рук у руки. Його спрагло читали. Але, поскільки деякі місця в ньому здавалися сумнівними, то Сковороду прирекли на відсторонення від посади. Звичайно, в цьому випадкові діяла більше заздрість; але й неуцтво було для неї вагомою опорою, й воно найбільше образило Сковороду.

Призначені були диспути. Твір проаналізований на них з найгіршого боку, все витлумачене перекручено. Г.Сковороду звинуватили в таких думках, яких він не міг мати. Г.Сковорода заперечував супротивникам розумно; але попереднє рішення залишалося [в силі], [тому] Сковорода змушений був покинути Харків".

[...] П[ан] Срезневський каже про його характер[4]: "Повага до Сковороди поширювалася до того, що вважали за особливе Боже благословіння тій господі, в якій він поживе хоча би кілька днів. Він міг би накопичити собі з подарунків немалі статки. Але *що* йому не пропонували, *як* не просили, він завжди відмовлявся, кажучи: "дайте бідному!" й сам задовільнявся лише сивою свитиною. Ця сива свита, чоботи, запасні чоботи, кілька згортків творів – ось що складало все його майно. Надумавши мандрувати або переселитися до

[1] Утренняя звезда, 1834. – Кн.1. – С.76-77.

[2] Надрукована повністю в "Сіонском Вестнике" Теопемпта Місаїлова, 1806. – Ч.III. – С. 156-176; в "Утренней звезде", 1834. – Кн.1. уривками в статті І.І.Срезневського. – С.72-74. Початок цього твору під назвою "Преддверия Сковороды" надрукований ще в "Москвитянине", 1842. – Ч.І. – С. 117-119 з позначкою: "подано п.Срезневським".

[3] Утренняя Звезда. – Кн.І. – С.71-73.

[4] Утренняя Звезда, 1834. – Кн.1. – С.75.

іншого господаря, він склав у мішок це убоге своє майно й, перекинувши його через плече, йшов у дорогу з двома нерозлучними [товаришами]: ціпком-журавлем і флейтою"[1].

[...] У всіх цих листах, які набагато вагоміші за будь-яку життєписну похвалу, говорить за Г.Сковороду щира любов, з якою зустрічали й проводжали його всі, хто його знав. Через відсутність іншої, вищої моральної зацікавленості в українському суспільстві тодішнього часу, через відсутність літератури й науки в основному місті Слобідського намісництва [Харкові], до Сковороди прихилялися всі тодішні жваві розумом і серцем. Про нього писали в листах одні до інших, розмовляли про нього. Можна сказати, що за рівнем поваги, котрою він користувався [в людей], його можна би назвати мандрівним університетом і академією тодішніх українських дідичів, поки нарешті, за десять років по його смерті, безсмертний подвиг Василя Каразина спричинив відкриття в Харкові університету.

[...] Переоповівши уривками рукопис М.Ковалинського, І.Снігирьов зробив одне цікаве зауваження зі свого боку (с.262), натяку на яке в рукописі ми не знайшли. Ось він: "Один його прихильник викликав до себе через "Московские Ведомости", бажаючим читати твори Українського любомудра". Такою була у свій час данина любові до Г.Сковороди і величезна любов до цього Українського любомудра.

[...] Перше, що кидається в око в цьому випадкові, ось таке міркування: *Сковорода за життя не друкував нічого* (шрифтове виділення автора. – М.К.). За нашими наполегливими розшуками вийшло, що лише за два роки по його смерті, в Петербурзі, без його імені, видана якимсь М.Антоновським невеличка книжечка його *"Бесѣда о познаніи себя"*, на яку, поза сумнівом, не звернено увагу. Згодом, у 1806 році, в містичному "Сіонском Вестнике" надруковано кілька сторінок з його "Преддверія". Нарешті, аж у 1837 році, заходами Московського Людинолюбного Товариства, надруковано кілька його брошур, про які також довідалося небагато, а тепер про них знає мало хто з бібліографів. Виходить, що для друкованого світу та публіки, котра читає так звані книжки, Г.Сковорода зі своїми творами, як бачимо, зовсім не існував і не існує.

Але, може, його твори знайшли шлях до публіки з іншого боку, в галузі так званої нашої *писемної літератури* (виділено автором. – М.К.)! Може вони досягли в свій час, та й пізніше, такої долі, як твори "Ябеда" В.Капніста, "Горе з розуму" О.Грибоєдова й другий том "Мертвих душ" М.Гоголя, не кажучи вже про інші визначні літературні явища, котрі ще перед друком розповсюджувалися серед читачів сотнями, тисячами списків? І з цього боку питання вирішиться, на жаль, для слави Г.Сковороди інакше, ніж можна було очікувати. Сковорода писав не для панянок, не для офіцерів і не для навчання молоді взагалі, але для тих, до слова, запальних і некорисливих прихильників у нашій батьківщині всього того, що жваво промовляє до серця й думки і за що, це виняткове коло читаючої громади так щиро намагається бути люб'язним до улюбленого письменника й скласти, крім видавничих громад і друкарень, його велику славу. Г.Сковорода справді мав таких невідомих, люб'язних копіювальників; але це були люди інших задатків, люди поважні, важкі на підйом, перебірливі. Та й було це тоді, коли наука в нас просувалася черепашними кроками, а література не породила ще переписувачів, бо не мала ще ані автора "Кавказького бранця", ані авторів "Демона" й "Горя з розуму". Отже, зі Сковородою цього трапитися не могло так, аби знову ж таки власні його твори принесли йому славу. Він писав важко, затемненою й дивною мовою, про абсрактні предмети, туманні, здатні зацікавити коло обмежене, майже незамітне. Виходить, що переписували його твори лише люди подібного з ним світобачення й життя, професори та учні Духовних Академій, поважні за віком дідичі та деякі вільні люди, котрі переписували твори Сковороди, інколи недостатньо їх розуміючі, в чому ми переконалися порівнюючи окремі списки з минулого сторіччя – переписували й зберігали їх просто, як твори людини незвичної, дивакуватої, незрозумілої, про яку поширювалося стільки суперечок і поголосок й котру, з усіма його дивацтвами, їм випадало бачити особисто.

[1] За твердженням А.Хиждеу в статті "Три пісні Сковороди", пісні Сковороди українські сліпці називають "Сковородинськими веснянками".

Узагалі, з одного боку, ще за життя Сковороди, твори його дійсно знаходили шлях до значущої, справжньої літературної популярності. Кілька напівдуховних, напівсатиричних віршів його, як наприклад, відомий вірш *"Всякому городу нрав и права"*, тоді ж таки був покладений на музику й виконувалися мандрівними сліпцями-бандуристами на ярмарках і перехрестях шляхів. Деякі пісні, як і згадувана, попали до числа найулюбленіших поспільських творів, цебто, до числа таких, які народ вважає своєю власністю, доповнює їх, перероблює й скорочує, відповідно до власних навиків, до природного поетичного чуття та смаку. Зразок цього п. Срезневський навів у власній статті в "Утренней Звезде" 1834 року, надрукувавши пісню Г.Сковороди "Всякому городу" та її варіант – уже народний твір. Подібна доля спіткала в наш час деякі вірші О.Пушкіна та О.Кольцова та відому пісню Ф.М. Глинки *"Вот мчится тройка удалая"*, автором якої й тепер багатьма вважається особа суперечлива, невідома, а [поет] нараховує декілька варіантів своєї пісні.

[...] Виходить, безпомилково можна стверджувати, що друкованою славою твори Сковороди ніколи в Україні не користувалися. Писемну значимість їх на батьківщині Сковороди та поза нею підтримувало вузьке коло людей некомпанійських, напівсамітників, які не створюють жваву та виразно плідну стихію сучасного їм суспілства. А виконувані сатиричні канти його слухали не у вищому стані; їх слухав на ярмарках і перехрестях простолюд, мешканці українських сіл і містечок, селяни й козацтво, чумаки, бурлаки й досить неписьменні ще тоді міщани, посеред яких проживав і на яких краще за власні прозові та віршовані твори, особистою неповторністю впливав Сковорода. З цього боку треба дивитися на нього. З цього погляду й випливає той безперечний, як на мене, висновок, що, коли твори Сковороди були визнані гідними разом з його іменем у вустах його сучасників, то ці сучасники переважно говорили про ці твори зі слів інших, некорúсливо змішуючи їхнє значення зі значенням характеру самого Сковороди. І дійсно, коли прослідковувати за більшою частиною його міркувань, що, між іншим, зараз через дивовижну, важку й химерну їхню мову, охоче зробить хіба що справжній бібліоман, то побачимо, що, мабуть, Сковорода був і по-своєму прекрасно начитаний, і взагалі був на цілу голову вищим за своїх ровесників – українських учених – вихованням і науково. Історик духовно-філософської науки в Росії віддасть йому почесні сторінки у своїй праці й скаже, напевне, немало похвали Сковороді, як шляхетному, чесному й палкому прихильникові науки, котра до нього йшла шляхом дитячих, шкільних, нікому не потрібних риторичних мудрувань, й від якої він так сміливо став вимагати сенсу й сили, самозреченності й служби суспільним користям і потребам. А.К., автор статті про Сковороду у "Воронежском Сборнике" 1861 року, каже, що Сковорода мав чітке розуміння про значення народу і про народне виховання. Ось, між іншим, власні слова Сковороди: *"Навчителем повинен бути виходець з народу українського, а не німець і не француз. Не чужинське виховання повинно прищеплюватися до людини української, а своє рідне"*[1] (виокремлення автора. – М.К.). Треба вміти знайти його [виховання] силою, напрацювати його з особливостей нашого життя, щоби знову, обміркованим та узагальненим, його знову повертати в наше-таки життя.

Отже, ще раз наголошу, що ми дивимося на Г.Сковороду, переважно, як на "людину громадську" – практичного й бійця свого часу, котрий розмовами й своїм життєвим прикладом, палкóю, майже забобонною, любов'ю до науки та якимсь натхненним, затворницьким вбивством своєї плоті задля духу й думки, вбивством благеньких спрямувань благої людини, задля божистих потреб вищої правди й розуму, добра й свободи, пробуджувати приспаний розум своїх співвітчизників, запалював їх на добрі справи й за що не брався, все освічував якимсь новим, ясним світлом.

Не зошити з його творами, надіслані ним сумирним, парафіяльним священикам і його приятелям, дідичам, а життя й усне слово Г.Сковороди діяли вагомо. Опріч українських Колегіумів, у Харкові та в Києві, він був улюбленим, мандрівним Колегіумом. Те, що зараз

[1] Комишанський А.П. Григорий Саввич Сковорода (Биографический очерк) // Воронежский литературный сборник. – Воронеж, 1861. – Вып. 1. – С. 249-264.

молодь здобуває в університетах, жагу пізнання й жагу добра та справ, користі й чести, – все це здобувалося тоді з розмов мандрівника й дивака, українського філософа Сковороди. Приклади цього надані нами в його життєписі. Але найкращими доводами сили суспільного Г.Сковороди є те, що без нього, зрозуміло, ще довго не був би заснований перший університет в Україні[1].

Справа В.Каразина у заснуванні його в Харкові завершилася так щасливо тому, що в 1803 році, першими дідичами, котрі зробили небачений внесок на суму *618 тисяч карбованців сріблом* для його побудови, були переважно непомітно підготовлені для цього: це були всі або учні, або *трохи знайомі* та приятелі Г.Сковороди (виокремлено автором. – М.К.).

Ось тому Сковорода повинен посісти почесне місце в історії українського суспільства, поруч з *В.Каразиним, Г.Квіткою-Основ'яненком* та *І.Котляревським* (виокремлення автора. – М.К.), першими справжніми мудрими рушіями українського громадянства. Сковорода – це перехідний міст від Світу колишньої козацької волі, на його очах знищеної одним розчерком пера Єкатєріни ІІ-ої, до світу царського, до світу науки, літератури та мистецтва. Як син парафіяльного священика[2], він покидає навчання в схоластичній Академії[3] задля мандрів закордонням. Голяк і сірома, покидає він згодом у Переяславі, у Харкові та в Москві вигоди професорської праці задля вільного й мандрівного життя незалежного мисленика. З цього боку, сучасник Січі й хаóсу нового суспільства, сучасник С.Гаркуші[4] та минулих негараздів в Україні, заслуговує на цілковите визнання.

[...] Ентузіазм Г.Сковороди незрідка сягав такого рівня, що за деякими окремими подіями в його житті, можна його б уважати теомантом, що випробував усі переходи натхнення. Сковороді, ентузіазно, здавалося, що його дух, плаваючий в океані безмежний ідей, ніби доторкається всесвіту в його безмежжі, чує з боку вічності, бачить у поєднанні обох: але ж всесвітом для нього була Русь-Україна, людством – народ Русько-Український.

Ентузіазм Г.Сковороди переважно відбився в його драмах, або, за його написом, видіннях, в яких він зобразив боротьбу старої та нової освіти, як битву добрих і злих духів, про людськість і народність. Ці видіння можна називати темносвітом непідробного українського патосу, й вони потребують особливого історико-критичного вивчення в порівнянні з "Прометеєм" Есхіла, "Аяксом" Софокла, з "Бакхами" Еврипіда, котрі всі були відомі Сковороді в оригіналах, та з несприйнятними ним: з "Богобійним трепетом до хреста" є, і з чудотворним "Магом" П.Кальдерона, з "Фаустом" Клінґера та Й.-В. Ґете; з "Каїном" і "Манфредом" Д.Н.Г. Байрона. Іронія Г.Сковороди настільки розкошувала, що він переводив у жарт власне ім'я, називаючи свої думки білими млинцями, спеченими на чорній сковороді. Про самопізнання, як про основну засаду свого вчення, Сковорода, крім "Наркіса" та "Асканія"[5], написав шість розмов про внутрішно людину, з якими поєднана "Симфонія" про природу. З пізнанням у Сковороді внутрішнього пробудження як народного мисленика й наставника, водночас виявилася потреба запопасти простонародне сотворіння.

Тому Г.Сковорода, покинувши вчителювання в школі, жив як мандрівний старшинá переважно селами, котрі він називав пýстинями у тихій і покірній долі, і, проживаючи серед простолюду, намагався вивчити його праоснови, його сили волі, його мову та звичаї: бо, на його думку, навчитель – не навчитель, а лише слуга природі.

[1] Помилкове твердження Г.Данилевського. Першим університетом в Україні є Львівський, заснований у 1661 році. – Примітка перекладача.

[2] Помилка автора статті Г.Данилевського: Г.Сковорода – син козака Чорнуської сотні Лубенського полку Сави Сковороди. – примітка перекладача.

[3] Києво-Могилянської академії.

[4] Семен Гаркуша – народний герой, ватажок гайдамацьких борців, що протистояли розбійництву влади Єкатерини ІІ-ої та українського дідицтва в Лівобережній та Слобідській Україні впродовж 1772-1784 років, брав участь у Коліївщині 1768 р. – прим. перекладача.

[5] Треба: "Асхані" – прим. перекладача.

Цю думку Сковорода звертає й до законодавця, й вона прекрасно обґрунтована ним через уподібнення.

Таким було педагогічне мистецтво Г.Сковороди в навчанні простого народу, тому життя й вся творчість Сковороди – доброчесні й вільні, як Біблія та наші предки.

Г.Сковорода сам називав власне вчення тканкою й канчуком простонародним, а себе величав приятелем селян, стороннім для тих учених, які настільки горді, що навіть не хочуть розмовляти зі селянином; він пишався іменем народного навчителя, зневажаючи пересуди й насмішки педантів свого часу. "Мене знеславлюють, – казав він, – хай знеславлюють; про мене гомонять, що я ношу свічку перед сліпцями, а без очей не побачити світоча; нехай балакають; з мене глузують, що я дзвонар для глухих, а глухому не до гулу: нехай глузують; вони знають своє, а я знаю моє, й роблю моє так, як знаю, та й мій потяг – моє втихомирення".

"Панська розумність, – пише Сковорода, – про те, що буцімто простий народ – чорний, здається мені смішною, як і розумність так званих філософів, що земля – мертва. Як мертвій матері народжувати живих дітей? І як з утроби чорного народу вилупилися білі пани! Смішне й мудрагельство, що ніби сон є зупинкою й перервою життя людини: я дійсно не бачу глузду в поміжжитті та поміжсмерті: бо що таке жива смерть і живе життя?

О доктори і філософи! Сон – частина життя, цебто жива зміна в явищі життя, в якій замикаються красоти зовнішнього світу й відчиняються духовні мрії, щоб викинути вище пізнання з внутрішнього світу.

Мудрують: простий народ спить, нехай спить і сном міцним, богатирським; але ж кожен сон пробудний, і хто спить, той не мертвота й не трупище задубіле. Коли виспиться – проснеться; коли намріється – отямиться й запильнує".

Така свідомість була першою, новою, зразковою в Русі-Україні; вона не була наслідуванням чужого, ні продовженням свого попереднього, й тому Сковорода називав учення своє, з його ж таки питомої свідомості виведене, *новою славою* (виокремлення моє. – М.К.). В одному видінні, в якому його душа вивергала вируючу лаву ентузіазму та іронії, він показав своє змагання з бісом, вороже налаштованим до його нової слави: "*Даймон*: Чуєш, Варсаво! Малесенький розум, серце огидне, душа, наповнена павутиною, не повчаюча, але навчаюча. Хіба ти творець нової слави? – *Варсава*: Ми же, Божою милістю, раби Господні, й відважилися богобійно заявити нову славу. – *Даймон*: о химерність у слові, норовливість на шляхах, сутужність у справі: ось тринароджене джерело пустелі нової. – *Варсава*: і брешеш, і темнословиш! Хто може підняти на шляху золото чи бісер, удаючи, що вони непотрібні? Не звинувачую світ, не звинувачуй славу нову!... Хто ж винен? Ти, вороже! ти, розмальований склепе!"

[...] Кращими, себто, більш пристойними для нашого часу, як нам здається, творами Г.Сковороди, подібними до мовленого, можна вважати його "Байки Харківські", видані в Москві 1837 року. [...].

Від перекладача.

Нарис Григорія Данилевського "Григорій Савич Сковорода (з 1722 по 1794)"(1866) – обширна біографічна розвідка, в якій на засадах романтичної естетики здійснена спроба створити узагальнений портрет письменника-філософа на тлі його часу та як джерело для подальшої творчості національних письменників. Цією працею користувалися й користуються сковородинознавці минулого й сьогодення (для прикладу вміщена в цьому виданні розвідка Остапа Терлецького, мало знайома вченим-дослідникам і загальночитацькому колу).

Праця Г.Данилевського – один з ранніх науково-популярних узагальнюючих поглядів на доробок Г.Сковороди в середині XIX ст., коли постать письменника-філософа та його творчість не лише починали неупереджено й фахово вивчатися, але коли й створилися вже

упереджені міфи та псевдовисновки (читайте полеміку М.Костомарова з В.Крестовським тощо) про нього.

Оскільки значну частину нарису Г.Данилевського становлять описи життєписц Г.Сковороди та історико-літературного тла його життя й творчості, котрі достатньо відомі сучасним читачам, то перекладач їх опустив (пропуски позначені трикрапками в дужках [...]), залишивши безпосередні висновки автора про героя його нарису та його творчий доробок. Скорочення, гадаю, не пошкодило праці Г.Данилевського, а, навпаки, дало можливість зробити її доступнішою для шанувальників особи Г.Сковороди та його творчості.

*Переклад здійснений максимально точним. Щоб уникнути двозначності та одноманітного називання Г.Данилевським лише прізвищ героїв нарису, до них додавав імена, позначені скорочено, уточнено окремі похибки, позначені *. Враховуючи цензурні заборони, автор вживає етнонім Русь у змістовному значенні України, тому в перекладі поданий він як Україна-Русь чи Русь-Україна, а замість етноніму "руський" вживається народ український, що цілком відповідає духові нарису.*

Олександра Єфименко

ФІЛОСОФ З-ПОМІЖ НАРОДУ[1]

Цьогоріч, у жовтні, минає сто років з дня смерті Григорія Савовича Сковороди, й без сумніву, що Харківський університет вшанує його пам'ять ювілеєм.

"Сковорода, університет, ювілей... що означає цей сон?" – подумає, напевно, кожен великоросійський читач. Але українець, безперечно, поставиться цілком інакше: "Ага, Сковорода! Це ж його портрет висів у батька в кабінеті!"... "Великим диваком, здається, був небіжчик! Згадую, як дідусь розповідав, що він частенько проживав у них на пасіці"... "Так, так, псальми Сковороди співають сліпі, і в "Наталці Полтавці" [співають] "Всякому городу звичай і права" – також [твір] Сковороди. "Як шкода! Ще зовсім недавно у коморі лежала книжечка творів Сковороди: заглянути б тепер, а її ніби навмисне миші погризли!"... "Чув я, що в сусіди-панотця було багато зшитків – рукописів Сковороди, але паніматці знадобився якось папір для заклеювання, то вона й порізала всі", тощо.

Та українець, особливо лівобережний, і не здивується цим незвичним і перекрученим іменем, але все-таки в його свідомості не цілком зрозуміло хто ж то Сковорода, навіщо його шанували, в чому його заслуги перед сучасниками й нащадками.

Не буде здивованим хіба що читач із духівництва, який може згадувати, що в історії // філософії архимандрита Гавриїла згадується і Сковорода, розміщений поміж Білоруським архиєпископом Георгієм Кониським і Московським митрополитом Платоном Льовшиним; та хіба це справжній філософ, який знає, що і в додатку до перекладу знаної праці [Фрідріха] Ібервега "Історія нової філософії", здійсненому [Анатолієм] Кадлубовським, мовиться: "Містик Сковорода може вважатися першим російським філософом , котрий сповна відповідає цьому поняттю". Але й це в визнання, що ґрунтується на чистій вірі, закрадається непорозуміння: а чи можна чи ні вважати Сковороду першим справжнім російським філософом, тим паче – чи можна його вважати містиком.

Вірю, що ювілей у Харкові відбудеться. Ті терени, котрі Сковорода пішки обходив уздовж і впоперек, розносячи як в панські маєтки, так і в селянські хати світло своєї "нової справи", надто щільно пов'язані з ним духовно, наявність цього зв'язку хоча усвідомлюється й невиразно, але все-таки відчувається.

Ювілей відзначатиметься, і, сподіваємося, що висвітлить більш-менш вичерпно цю затьмарену, але безперечно високо талановиту, надзвичайно самобутню постать, яка так глибоко вражала думки і почуття не лише сучасників, але й найближчих нащадків.

Прилетіли нові птахи, заспівали нові пісні, але це не дає нам право бути невдячними, тим паче, що Сковорода ніс на олтар свого служіння не залишки власних душевних багатств, а саму душу, кров свого серця. Та все ж культурні люди краю встигли забути його ґрунтовно. Зате пам'ятає його народ. У різних краях поширюються про нього оповіді, легенди, але, що найцікавіше, всюди знають і співають його духовні вірші, котрі ввійшли до циклу творів народної пісенної творчості повноправними пам'ятками. А така пам'ять варта ювілейних урочистостей... //

Безперечно, природа зліпила Сковороду з того найдорожчого матеріалу, котрий вона береже в мізерному запасі для людей, які "творять епохи". Водночас Сковорода жодної епохи не створив, і цим, здається, пояснюється та дивна ситуація, що ми ніби й пам'ятаємо, а з іншого боку, ніби й зовсім забули Сковороду; впевнено відчуваємо, що треба шанувати його пам'ять і не цілком усвідомлюємо, за що ми повинні шанувати. Здається, що природа стосовно Сковороди допустила помилку: він появився не в належний час і не в належному місці.

[1] Переклад здійснений за публікацією розвідки: А.Єфименко. Философ из народа // СПб: Книжки недели, 1894. - №1.- С. 7-30. (переклад М.П. Корпанюка).

Сковорода народився в 1722 році в с.Чорнухах Лохвицького повіту Полтавської губернії; помер у селі Пан-Іванівці, Харківського повіту, в жовтні (за ст. стилем – М.К) 1794 року. Лівобережна Малоросія зі Слобідською Україною – ось та територіальна арена, на якій займався своєю діяльністю Сковорода.

18-е сторіччя для України було добою досить самобутньо забарвленою. Ззовні все було тихо: жодних яскравих подій, бур, зламів. Здавалося, що життя в краї, котре ще зовсім недавно кипіло поза будь-яким руслом, сповна ввійшло в береги і ледь-ледь рухає свої каламутні й дрімотні хвилі. Насправді ж, ця каламутна піна верхньої течії покривала собою досить дієву працю над змінами та новими формуваннями суспільних елементів.

Волею Петра Україна була міцно запряжена в російський державний віз, але належно виконувати своє нове призначення вона могла лише здійснивши великі зміни у формах і умовах власного суспільного ладу. Ці зміни за даного стану були фатально неминучими, й відбулися вони надзвичайно швидко. Козацтво, ще недавній центральний елемент ладу, пе // рейшло в стан дрібних землевласників, хліборобів і чумаків, без жодних претензій на будь-яку політичну вагу; козацька старшина утворила новий дворянський стан; усі вільні селяни, як земельні власники, котрі не ввійшли до козацьких компутів, як і безземельні [селяни], опинилися в кріпацькій залежності в нових дворян. І все це відбулося на очах якихось двох поколінь.

Зрозуміло, наскільки посилено велася праця над переформуванням цього суспільства; зрозуміло, який невдячний ґрунт являло це суспільство для тієї хвилюючої проповіді власної раціональної моралі, котру спрямовував йому Сковорода. Він проповідував розумно-моральне, а в реальному [українському] житті все відбувалося навпаки, і, звичайно, що не ті люди, котрі мали значні вигоди зі змінених умов, могли б активно прислухатися до його слів; але ті, котрі впали жертвами цих умов, безперечно прислуха́лися й дещо запам'ято́вували так глибоко, що пам'ятають і сьогодні.

Але ці, останні, не могли поцінувати вченість Сковороди: вони були глухими до аргументів Сенеки, Платона чи німецької філософії. Ті ж, хто міг зважати на наукові аргументи, надавали перевагу не класикам і німецьким філософам, а французькій мові і [творам] французьких письменників, знання яких, відповідно до тодішньої освіченості, водночас забезпечувало і успіхи в житті. Але, все-таки, міркування Сковороди слухали всі, слухали й ті, проти кого він спрямовував свою натхненну викривальну красномовність, наповнену їдкими сарказмами – і це велике підтвердження його видатної сили.

Видно, що необхідним атрибутом будь-якої видатної сили треба вважати її потяг до самовизначення. Сковорода з цього погляду незвично // типовий. Правда, умови його життя маловідомі, хоча відомостей про нього збереглося немало, але вони [відомості] є, швидше, враженнями від нього як особи, ніж об'єктивним життєписним матеріалом. Напевне, Сковорода не любив забавляти інших розповідями про себе, тому його приятелі, знайомі досить мало змогли передати точних фактів про нього[1] . Тим паче, що із всього того, що дійшло до нас, зрозуміло, що ця людина, внутрі себе носила власний життєвий ідеал і створила власне життя за цим ідеалом, не знаючи, що таке середовище, наповнене вбивчими впливами, що таке змова, пристосування.

Сковорода з раннього дитинства проявив великий нахил до навчання та музики. Здібні козачі діти в Україні часто поступали на [навчання] до Київської академії: батьки розраховували дати їм завдяки освіті змогу долучитися до старшинського або духовного станів. Так опинився в академії й Сковорода.

Але, завдяки прекрасному голосові й музичним здібностям, він був зарахований з академії до співочої капели при дворі Єлизавети Петрівни. Це все, що ми знаємо про

[1] Хто хоче зацікавитися глибше особою Сковороди, радимо познайомитися з життєписом, написаним Г. П.Данилевським в часописі "Основа" за 1861 рік або в його книжці "Украинская старина" і в "Записках" М.Ковалинського в "Киевской старине" 1886 року, кн.IX.

дитинство і ранню юність Сковороди. У 22 роки він повернувся на Батьківщину, до Києва, й, напевно, знову вступив до академії. Зрештою, існує розповідь про те, як київський архієрей хотів висвятити його в священики, а він, аби якось відчепитися від халепи, прикинувся психічно хворим, почав заїкатися, поки не залишили його в спокої. Зрозуміло одне, що він дуже вперто навчався й зумів здобути великі знання з позаакадемічних наук. У таких душ, як він, спрага до знань непогасна: вони шукають у знаннях внутрішній // світ, без якого існування їм здається неможливим. Але де ж здобути ці знання і цей світ? Звичайно, за кордоном.

Українців ніколи не лякала Європа; але не кожен наважився би знайомитися з нею в таких умовах, як Сковорода. Він влаштувався до супроводу генерал-майора [Ф.] Вишневського, котрий відправлявся "в токайські сади", себто для закупівлі до двору Єлизавети токайських вин; був деякий час дячком в православній церкві в Офені, а згодом пішов мандрувати Європою. Майже без потрібних коштів, пішки, з торбиною за плечима і ціпком у руці обійшов він Угорщину, Польщу, Німеччину та Італію. Завдяки тому, що Сковорода добре знав грецьку, латинську мови, а також німецьку, він мав можливість знайомитися з вченими людьми, повинен був це робити й робив, за словами його біографів; але знову ж таки, ми зовсім нічого не знаємо, хто були ті вчені люди, в яких наукових центрах чи наукових напрямах шукав він задоволення своїх бажань, чи знайшов він хоча б дещицю того, що шукав, а якщо знайшов, то де і в чому?

Але як би там не було, Сковорода повернувся на Батьківщину, в Східну Україну, сформованою людиною. Засобів для життя в нього не було жодних; та завдяки кмітливості й красномовству, його великий розум і освіта не могли довго залишатися в забутті. Тим паче Сковороді, завдяки його характеру та світогляду, не просто було вйористати зі своїх здібностей навіть і ті скромні засоби для життя, котрих він потребував. Єдиний офіційний стан, з яким він ідейно мирився,був педагогічний; але за кожної спроби влаштуватися, він обов'язково наштовхувався на підводне каміння.

Незабаром після повернення з-за кордону, він був запрошений на місце вчителя поезії до Переяславської семінарії. У семінарії [у викладанні поетики] панував ще Симеон Полоцький. Сковорода забажав ввести в її викладання нові погляди на предмети й написав "Керівництво до поезії". Та єпископ [Никодим Срібницький] вимагав, щоб предмет викладався по-старому. Сковорода, звичайно, не міг підкоритися такій вимозі, посилався на авторитети і своє письмове пояснення єпископові завершив сентенцією: ***"Aria res spectrum, alia plectrum" (Одна справа пастирська патериця, а інша сопілка пастуха").*** Єпископ, в сою чергу, на доповідній [записці] консисторії не менш винахідливо написав: ***"Не живяше посреди дому творяй гордыню".*** І Сковорода був вигнаним [з семінарії].

Далі бачимо як він пробує влаштуватися приватним учителем, стає наставником сина одного багатого вельможі-землевласника Тамари. Вихованець щиро прихилився до вихователя, тому Сковорода терпляче витримував панську гординю, котра не дозволяла йому навіть розмовляти з вихователем свого сина, - витримував тому терпляче, що була укладена річна угода. Але трапився такий випадок. Розмовляючи якось із своїм вихованцем, Сковорода запитав його думку про якийсь предмет і на його необдуману відповідь зазначив, що так може міркувати лише свиняча голова...

Хтось чув ці слова й доніс матері хлопця, котра сприйняла їх за образу шляхетської гідності сина, й Сковорода знову був вигнаним. Пан Тамара,який був всупереч своєму чванству, людиною розумною і освіченою, доклав згодом чималі зусилля, щоб повернути Сковороду – його пощастило хитро, сонним завести до маєтку, де й умовили його залишитися; але він, [Сковорода], рішуче відмовився на подальший час від будь-яких умов і зобов'язань [перед паном].

У 1759 р. Сковорода був сприйнятий учителем поезії до Харківського духовного колегіуму, та за рік // знову йде геть, бо між ним і єпископом Білгородським, який надав йому це місце, виникли прохолодні взаємини через відмову Сковороди постригтися

монахом. Незабаром бачимо, що він знову викладає в колегіумі синтаксис і грецьку мову. Але блискуче завершення його офіційної діяльності було попереду. В 1766 році в Харківських училищах були відкриті додаткові класи, в яких ввели шляхетному юнацтву окремі нові предмети, поміж якими, повинні були викладатися правила доброзвичайності. Певно, навчати доброзвичайності це не те, що навчати грецької мови, тому Сковорода досягнув того, до чого, згідно даних власної психології, повинен був вперто прагнути – можливості вільно й відверто, з катедри, проповідувати те, що було дорогим його серцю. І він скористався цією змогою зі всією власною відвертістю, котра струменіла з його цілісного характеру. "Увесь світ спить, - казав він у своїй вступній лекції, - спить глибоким сном, розпластавшись, ніби поранений! А наставники не лише не будять, але, погладжуючи, речуть: спи, не бійся, місце гарне – чого остерігатися!" Схвильованість, викликана відвертою спрямованістю цієї лекції, не мала би подальших наслідків, якщо б невзабарі не появився рукопис **"*Начальная дверь ко хрістанскому добронравію для молодого шляхетства Харьковской губерніи*"**, що є ніби своєрідним конспектом лекцій Сковороди. Навряд чи й тепер можна з якоїсь катедри так різко висловлюватися в дусі релігійного раціоналізму, як це здійснив Сковорода у своїй **"*Начальной двери*"**. Рукопис поширювався між читачами й вйкликав бурхливі незадоволення й докори. Сковороді запропонували диспут для захисту його положень, і, знаючи його натхненно навальне красномовство і цілковиту відразу до будь-яких // вивертів думки і слова, не важко уявити собі, як він захищався. І як результат, він не лише був усунутий від викладання, але й змушений залишити Харків.

Здається, жодного второваного житейського шляху Сковорода не мав, а пропонувати себе до будь-яких справ, вважав не вартим його гідності заходом. Його приятелі, знайомі і шанувальники з-поміж духівництва намагалися долучити його до духовного стану – звичайно, лише тому, що не зуміли виразно розпізнати, як відрізняються його нібито релігійні погляди від ортодоксальних. Але ж він, звичайно, знав це. "Досить волочитися світом! Нам відомі твої таланти; ти будеш стовпом і окрасою обителі!" – вмовляли одного разу його монахи Києво-Печерської лаври" – "Вистачить і вас..." – відповів їм Сковорода з притаманною йому ущипливістю[1].

[Є.] Щербинін, харківський губернатор, якось запитав Сковороду, чому він не вибере собі якийсь чин. "Шановний пане, – відповів Сковорода – світ подібний до театру. Щоби грати в ньому успішно й схвально, вибирають ролі за здібностями. Виконавців не за знаменитість ролі, але за майстерність гри вихваляють. Я переконався, що не можу виконувати в театрі житейському вдало жодну роль, окрім простого, безпечного, усамітненого [життя]; я сюю роль вибрав, взяв її і задоволений..."

І Сковорода дійсно вибрав собі роль цю й не розлучався з нею до смерті. Це була роль "старця", "старчика". [Поняття] "старець" сьогодні розуміємо як злидня; а в минулому [XVIII. – М.К.] сторіччі це слово ще не мало, здається, таке зневажливе значення, котре воно має зараз. Старці були людьми, що опинилися, через збіг якихось обставин , поза родинними зв'язками й змушені були жити з людської допомоги; а за цю допомогу вони платили знаннями, життєвим досвідом, здобутими в своїх мандрах. Власне таку "***просту, безпечну та усамітнену***" роль старця й обрав для себе Сковорода, але на відміну від просто старця, він був для України, як виразилися сучасники, цілою "***мандрівною академією***", перед яким широко відчинялися двері не лише селянських хат, але й панських палаців. Вислів "***вибрав роль***", звичайно, не цілком вдалий, бо він неправильно передає чин. Сковорода, стаючи старцем, не був манірним: це був природний вихід, зумовлений мораллю та звичаями того історичного середовища, в якому він жив. Справа в тому, що давня Вкраїна – дуже проста і

[1]Це переказує цілком вартий довіри свідок [М.] Ковалинський, котрий супроводжував Сковороду до Києва. Взагалі, збереглося чимало анекдотів, висловів, словесних дотепів, приписуваних Сковороді, але ми використовували цілком достовірні, звичайно, цілковиту точність висловів не можна гарантувати: хто їх дослівно записував?

демократична за устроєм – завжди дивилася на освіту буденно, не вважаючи її привілеєм якогось стану чи чину, тому поширення різної мудрості, як шкільної, так і житейської, на кшталт піших мандрувань старців і кобзарів, мандрованих дяків і епетентів, було звичайнісінькою справою. Але, звичайно, лише Сковорода міг обрати такий вихід, бо перед ним було безліч інших виходів, незрівнянно більше привабливих для житейських потреб. До його часу вже надто виразно проявилась демаркаційна лінія поміж давнім однорідно-демократичним ладом і новою пансько-бюрократично-європейською надбудовою. Багато треба було небуденної сили, щоб особистість могла протриматися, як Сковорода, на цій межі. Надзвичайно самобутньою постаттю є цей любомудр і ***вчений*** з його простацькою // зовнішністю, з-під якої все-таки виглядала зморшка, накладена колись шкільною освітою. Простолюдність була для Сковороди, козачого сина й бурсака, з одного боку природним проявом його симпатій, а з другого – свідомим принципом. Він щиро любив природу Вкраїни, її мову, пісні, звичаї, любив так, що не міг тривало розлучатися з Батьківщиною; але стосовно людей, то ця любов проявлялася освітленою свідомою думкою. "Знання не повинне звужувати свій вплив лише на жерців науки, котрі жеруть і пересичуються, - писав він одному зі своїх товаришів, - але повинні бути доступними всьому народові, ввійти в народ і утвердитися в серці та душі всіх тих, хто повинен сказати правду: я також людина й мені все те, що людяне, не байдуже!" Що він розумів під словом "народ" – зрозуміле на прикладі всього його життя: він постійно навчав всюди, де міг – в хаті, на шляху, на ярмарці. Та і в збережених його творах він необноразово висловлюється досить конкретно на цю тему. "Панські переконання, ніби прості люди чорні, здаються мені смішними... Як з утроби чорної людини появилися білі пани? Мудрують: прості люди сплять; нехай сплять і глибоким сном, богатирським; але кожен сон – закінчиться, і хто спить – той не мертвий і не задубілий труп". "Мене ганьблять (насміхаються за те, що навчав простолюд, - пояснює авторка розвідки О. Є. – М. К.), нехай ганьблять; про мене кажуть, що я ношу свічку перед сліпими, але без очей не побачиш світоча; нехай говорять; наді мною насміхаються, що я дзвонар для глухих, але глухому не до гудіння; нехай насміхаються; вони знають своє, а я знаю моє і виконую моє так, як я знаю, й мій потяг мене втихомирює."

Тік і мандрував Україною не один десяток років цей самобутній простолюдний філософ. Усі його знали або бажали знати, любили або ненави- // діли, хвалили або ганили, але, що важливо, всі ним цікавились, й всі двері для нього були широко відчиненими. Так поступово склалося вірування, що він приносить благословіння тій господі, в якій зупиняється. Він надавав перевагу віддаленим пасікам, але проживав і в хатах сільських священників, і в монастирях, і в панських маєтках, де, зазвичай, переважно спав або в саду, або в конюшні. Сива свитка й чоботи, ціпок в руках і торбина з кількома книжками й рукописами за плечима – ось і все його майно; ніколи ні від кого не брав він нічого, крім найнеобхіднішого. "Давайте тим, хто потребує більше за мене", - зазвичай казав він, якщо йому щось пропонували. Потреби його були обмежені до краю: їв він дуже помірно, та й то раз на добу, м'ясо зовсім не вживав, за що навіть один раз був звинувачений у маніхейській єресі[1]. Спав лише чотири години. Але водночас він не був аскетом. З цього погляду він дуже любив природу, любив музику: він ніколи не розлучався зі своєю флейтою, й створені ним "сковородинські" наспіви духовних пісень відомі в Україні й сьогодні поміж місцевим духівництвом. Він уникав веселої розмови, навіть коли вона була сприсмачена, як це зазвичай відбувалося, українською наливкою, якщо зібране товариство не було йому неприємним.

Та й філософія його ніколи не була філософією самозречення та смутку, але філософією розуму та щастя. //

II.

[1] Нагінка на нього розпочалася після згаданого вже дебюту викладачем доброзвичайності. Його, між іншим, звинувачували в тому, що він називав шкідливим [для людини – М. К.] золото, срібло та інші коштовності, створені Богом, тому він, звичайно, є богохулителем.

Філософія Сковороди... Ми наближаємося зараз до найважливішого для нас предмета. Важкий він тому, що доводиться розглядати його самотужки. Кожен хто, доторкався до цього часу [спадщини] Сковороди, обминав цей доробок, наліплюючи [на нього] наличку "містика", чим позбавляв себе потреби подальшої праці, ніби цією наличкою вже було висловлено все, що потрібно сказати. Але нам здається, що за будь-яких умов з такою самобутньою постаттю, як Сковорода, не можна обійтись наличкою, накинутою через непорозуміння. Сковорода сам дав для цього привід власними творами, але лише привід і не більше.

На нашу суб'єктивну думку, Сковорода зовсім не був містиком. Окрім цього, він повністю віддалений від містицизму завдяки своєму великому розумові з різко окресленим раціональним ухилом. Звичайно, це твердження здаватиметься нерозумним для того, хто зумів познайомитися з творами Сковороди, й він згадає якусь "Прю бѣса съ Варсавой" (цебто сином Сави, як назвав себе Сковорода) або роздум "Про ізраїльського змія",наповненого темними, якщо можна так сказати, містичними алегоріями. Але нам усе це виглядає інакше. Сковорода безперечно мав чітку й чисто логічним шляхом обґрунтовану філософську концепцію, про яку скажемо згодом. Але він ніби відчужено почував себе на цих філософських висотах, в цій абсолютній відчуженості від усього, чим живе довколишній світ, – й, окрім того, чи не відчував він, можливо, якихось протиріч і вад у так гарно на позір збудованій будівлі? Як би не було, він вперто прагне пов'язати власну логічну побудову [концепцію] з традицією, в якій виховувався, в якій проживало все // оточення, зв'язати досить вигадливо переплетеними, але цілком зовнішніми нитками. У цій власній "простацькій сітці і батозі" (його власний вислів) він занадто зловживав алегорією, прагнучи образам і поняттям Біблії нав'язати невластивий їм філософський сенс. Наміри його були зрозумілими й по-своєму правильними; але вони відволікли його на хибний шлях, на якому він подеколи починав блукати в словесних нетрях. Зрештою, він переконав себе, що Біблія в своєму підтексті має відповіді на будь-які запитання і треба лише знати як їх звідти оприявнити; на цю безплідну працю він витратив багато часу та енергії. Але це була методична помилка, тому його природа філософа й дослідника не перетворилася на природу містика. Алхімік, який очікує, що сірка або пісок у його реторті перетвориться на золото, насправді чекає на диво, звичайно; але сам він може слідкувати за своєю ретортою з таким же самопочуттям,з яким слідкує будь-який сучасний вчений в своїй лабораторії за результатом власного нового досліду. Звичайно, Сковорода поступав як алхімік, вважаючи, що можна витиснути що-небудь реально вагоме із словесної гри, із співзвуч і метафор... Але нашою метою не є бажання слідкувати за помилками й оманами цього розуму, позбавленого виховного впливу строгої наукової дисципліни. Набагато цікавіше й повчальніше визволити наукові досягнення вчень Сковороди, з-під обснованих його словесною сіткою й познайомитися з ними глибше.

Аби зібрати докупи філософські думки Сковороди, треба познайомитися і з його духовними віршами ("Садъ божественныхъ пѣсней"), і з притчами або байками, і з листами, але найперше з діалогами (наприклад, "Про пізнання себе"), які повністю присвячені філософським роздумам, і зі згаданою раніше "Начальной дверью къ християнському добронравію", котра спричинила на нього нагінки[1].

Як міг появитися з епітетом "містик" цей раціоналіст ***pur sang*** [чистокровний], для якого найважливіше лише пізнання? Й під якими впливами сформувався цей суворий раціоналізм, нещадний своєю послідовністю?

Лише одне велике ім'я напрошується на перо – ім'я [Б.] Спінози. Попереджаємо, що ми не маємо жодних зовнішніх доводів будь-якого знайомства Сковороди з працями Спінози

[1] У Харкові, університетському місті, основному центрі діяльності Сковороди, за допомогою місцевих учених, ми змогли придбати лише одну друковану книжку творів Сковороди (С. Петербургъ, 1860 г.) і один рукопис "Израильскій змій". Це все з творів Сковороди, якими ми користувались, та ще багатьох витягів з різних матеріалів до його життєпису.

або якогось його учня і послідовника; але коли ми відсікаємо концепцію Сковороди від супроводжуваних її зовнішних наростів, дух великого жида вперто входить у свідомість.

"Важко віднайти основу всесвітньої машини"; але "випробовуй небезпечно" (обережно), і ти її знайдеш. І чому ж знайшов її Сковорода?

"Подивімся тепер на всесвітній світ цей... як на машинище, складене з машинок, ні місцем, ні часом не обмежене. Я бачу в ньому єдину засаду, єдиний центр і єдиний розумний циркуль у їх множині. Ся засада і сей центр є повсюдно, а обмеження його немає ніде... Якщо скажеш мені, що зовнішній сей світ в якихось місцях і часах закінчиться, маючи потрібну для себе мету, то я скажу: закінчиться, себто розпочинається. Бачиш, що одного місця межа є водночас і дверима, що відслонюють поле нових просторів. І тоді ж зачнеться курчатко, коли закінчиться яйце. І так завжди все прямує // до безкінечности. Усе, що наповнює засади і світ цей, як його тінь, меж не має. Він завжди й повсюдно біля свого початку, як тінь біля яблуні. В тому лише різниця, що дерево життя стоїть і живе, а тінь зменшується, то зникає, то появляється, то щезає і є ніщо: ***materia aeterna***".

Чи не є ця "єдина основа", цей "повсюдний центр і розумний циркуль", стосовно до якого світ є сумою то народжуваних, то зникаючих, взагалі перехідних явищ – субстанція [Б.] Спінози, котра є водночас і Богом, і природою всеохопною ***natura naturans***, що стосується світу явищ, своїх модусів, як океан відноситься до збурюваних на ньому хвиль? У щойно наведеному уривку з "Израильского змія" (предлъ 3-й) Сковорода використав вираз "***materia aeterna***", але зазвичай називає це основою, або субстанцією, Богом, пояснюючи, що "в давніх [людей] Бог називався розумом всесвітнім, також буттям речей, вічністю, долею, необхідністю; а в християн найзнаменитішими його іменами є: дух, Господь, цар, отець, розум, істина". " Божественний дух увесь світ, як машиністова кмітливість годинникову на вежі машину, в русі утримує ***і сам буттям є всьому створеному***. Сам породжує, годує, спрямовує, обходить, захищає, ***і своєю ж таки волею, котра називається всезагальним законом, знову в грубу матерію перетворюється***. Згідно цієї причини, розумна давнина порівнювала його з математиком або геометриком; тому що безперервно в пропорціях або розмірах вправляється, виліплюючи різнофігурні, наприклад, трави, дерева, звірів і все інше"... "Час, життя і все інше утримується в Бозі".

Неважко побачити в цьому розмаїтті цілком виразно окреслений пантеїстичний світогляд. Але супроти тлумачення поглядів Сковороди в дусі власне монізму Спінози, можна спряму//вати одне заперечення. Сковорода занадто згуста й уперто мовить про двоїстість усього сущого, про два світи, про два тіла тощо; один свій філософський діалог він навіть назвав "Бесѣда – Двое"; таким чином він дав великий привід, аби приписувати його світорозумінню дуалістичний характер. Але нам здається, що це хиба, котра затінює сутність поглядів Сковороди, зупиняється на цьому цілком зовнішньому дуалізмі. В Сковороди цей нібито дуалізм, як на наше розуміння, виходить із потреб практичної моралі й зовсім не є дуалізмом у філософському розумінні слова, себто протиставлення двох засад, а простий, для етичної мети необхідний, вказівник на різницю поміж субстанційним і моральним, суттєвим і випадковим, внутрішнім і зовнішнім, дійсним і недійсним.

Тепер ми наближаємося до найцікавішої сторони у філософії Сковороди, в якій ще виразніше бачиться його спорідненість зі Спінозою, - до його етичних поглядів. Напевне, в одного, як і в другого, потреби практичної моралі були прихованою пружиною, котра спрямувала їхню свідомість і в чисто абстрактних обґрунтуваннях.

Усе випадкове й зовнішнє – стосовно до істотного, внутрішнього й вічно існуючого – плоть, тлінь, тінь, водночас і є злом; а благо, добро є вічним, Богом. У людині відображення цього вічного, божистого є думкою; лише вона й становить дійсну людину. Дійсна людина, себто думка і дух її, відтворюючи в собі це вічне, носить водночас в собі й єдино доступну "міру" (критерій) пізнання Бога або плану Всесвіту. Таким чином, пізнання є єдиним шляхом до злиття з відносною основою світу, є єдиною справжньою метою життя. "Життя живе тоді, коли // думка наша, люблячи істину, любить вишукувати її стежини";

"животворить лише істина" і "не помилився котрийсь любомудр, відзначивши межею між вченим і невченим межу мертвого і живого"; "Бог від нас ні молитов,ні жертв не бажає прийняти, якщо ми його не пізнали". Пізнання, складаючи межу життя , є водночас і єдиним справжнім щастям людини. "Пояснює боговидець Платон: немає нічого солодшого за істину; а нам можна сказати, що лише в істині проживає справжня насолода"; кому "не солодкий Бог" для того "немає Бога". Але пізнання і є єдиним основним доброчинством, котрим обумовлені решта доброчинств. Взагалі, поміж доброчинством і щастям немає істотної різниці, – це два погляди на той самий предмет.

У цьому скелеті етичних поглядів Сковороди ми визнаємо вплив – прямий або дотичний – етики [Б.] Спінози; та і релігія, наскільки про неї можна говорити, чи не є Спінозина "***amor Dei intellectualis***"?

Особливо цікаво прослідкувати, як Сковорода нанизував на цей скелет тіло, котре має вже конкретні риси, характерні як для самого Сковороди, так і середовища, в якому він жив.

"Немає для суспільства смертельнішої язви, ніж забобони… Із забобонів походять безглуздя, суперечності, секти, міжусобні чвари й дивні, ручні та словесні війни, дитячі страхіття…Немає гіршого за злобні та несусвітні забобони, і немає відчайдушнішого, аніж скаженість, розпалена сліпим, але впертим нерозумного віруваня пломенем – тоді, коли ця жаба-рапавка, підносячи нерозумні й нестатечні води над милістю й любов'ю та обмертвивши почуття людинолюбства, проганяє свого брата, дихаючи вбивчо, й цим хоче служити Богові". "Кажуть забобонникові: слухай, // друже! Не повинно так бути… супротивно природі… Але він вперто й люто репетує, що для Бога все можливо… Це дитяче мудрування викриває несталість нещасної природи: ніби вона колись і десь робила те, чого зараз не робить й надалі не буде… Повстати проти царства природи та її законів – це нещаслива, величезна зухвалість; як все-таки могла повстати проти власного закону щаслива природа?"і таке інше.

У наведених уривках, запозичених з одного наявного в нас рукопису творів Сковороди, можна, напевне, запримітити відгук вільнодумства французьких письменників 18-го сторіччя; але ж Сковорода був цілком віддаленим від їхніх впливів, цілком негативно ставився до їхньої безбожності, хоча вочевидь надавав перевагу їй над забобонністю, з якою в нього , звичайно, було чимало власних непорозумінь.

У практичній моралі Сковороди був один, так би мовити, центральний принцип, з якого він робив різні висновки та додатки. Цей власний принцип він сформулював так: "Подяка блаженному Богові, що потрібне створив неважким, а важке непотрібним" (взагалі, це парафраза одного вислову Епікура, але в Сковороди він одержав самостійне значення). Звичайно, цей принцип сам є відображенням загального теоретичного принципу, що потрібне лише пізнання, а пізнання не важке, бо воно залежить від людської волі. Але Сковорода обґрунтовував із цього принципу певну етичну аксіому, розвиваючи яку, одержав вагомі висновки. Власне два основні висновки: один стосується щастя, а другий – доброчесності. Непросто слідкувати за його діалектикою, але скажемо, що перший кінцевий висновок такий: щастя – найпотрібніше людині, але воно буде найдоступнішим тоді, коли людина зрозуміє, в чому воно полягає. // Другий висновок обґрунтовується ніби допоміжною теоремою: "важко бути злим, легко бути душевним", який доводиться ним самим.

Усім цим розмислам притаманна шкільна схоластика; але про це забуваєш, коли згадуєш, що вони були для Сковороди не лише низкою абстрактних принципів, за допомогою яких він відгранював власні діалектичні здібності, а конкретною, справжньою істиною, котру він не лише наполегливо проповідував, але й послідовно використовував в особистому житті. Сковорода був одним із тих небагатьох філософів і моралістів, які дотримувалися принципів у справах і житті.

Отож, таким і був цей нібито містик, а насправді послідовний раціоналіст. Етика його була строгою й суворою, багато вимагала від людини; але вона не вимагала аскетизму. Вона вимагала від людини, заради її ж таки щастя, відволікання уваги "від позовів,війн, комерцій,

маєткових розбудов" до пізнання істини, обмеження потреб найнеобхіднішим, повернення до природи, як до вічного та бездонного джерела нічим не отравленої насолоди.

Відповідно до власної філософії, він проповідував душевний спокій , внутрішню рівновагу, як обов'язкові й потрібні умови щастя. Та сам він досить-таки згуста нагадував своєю проповіддю старозаповітного пророка, переповненого то зажурою, то гнівом, то знущального сміху… І знову скажемо: він народився не в належний час і не в належному місці.

III

А життя собі котиться нестримно похилою площиною, і не можна було постаті дивного філософа затримати його важку колісницю. Та // невже все-таки безслідним прахом розвіялася ця самобутня особистість, гідна кращих часів і кращих умов?

Напевне, кожній освіченій людині в Росії відома яскрава історія заснування Харківського університету. Образ [В.] Каразина, котрий на коліна падаючи, просив гроші у дворянства на побудову університету, не утвердився до цього часу в шкільній риториці через нашу загальнолюдську прив'язаність до класицизму. А взагалі, ця яскрава історія має одну не поширену, але для нас цікаву, сторону. Ті шляхтичі, котрі підписалися на величезну, за теперішнім курсом, суму в 618.000 карбованців, усі були або учнями, або товаришами, або добрими знайомими Сковороди. [1]

До чого в даному випадку приписати цей одинарний в літописанні українського просвітництва факт: чи до драматичних жестів Каразина, чи до такої невгамовної проповідницької думки, котру десятками років поширював Сковорода?

Ми особисто чули від одного досить давнього й досить шанованого харківського мешканця такий переказ. У тих панських маєтках, в які повертав Сковорода під час своїх безперервних мандрівок, пани змінювали на час його гостювання своє ставлення до двораків і кріпаків. Не великий цей факт, але якщо він дійсний (виглядає досить правдивим), то він не великий факт у загальній економіці людських справ, але дуже великий для оцінювання цієї особистості, котра зуміла в собі утвердити настільки правду, що однією своєю появою ставала живим докором і викривачем неправди.

А чи в народу, інтереси якого Сковорода захищав уже й тим, що завжди особисто вимагав по // ваги до нього, відгукнулося його вчення ? Народ, як і культурна верства суспільства, мав безперечно залишатися глухим до багатьох істин, проповідуваних Сковородою. Але все-таки дещо він запам'ятав і, що найцікавіше, запам'ятав те, на що Сковорода, напевне, не розраховував. Він добре запам'ятав деякі викривальні твори Сковороди, ті, в яких він, з властивим йому злим гумором, таврує життя вищого класу, з його пустопорожнім і шкідливим життям, суєтою, відсутністю в ньому корисного змісту й сенсу. Вірш "Всякому городу нрав і права", в якому засуджується "Петръ, что для чиновъ углы панскіе третъ" і "Федька-купець, что при аршинѣ все лжетъ" і ті, котрі "формуютъ для ловли собакъ" і в яких "шумитъ домъ отъ гостей, какъ кабакъ". Цей вірш настільки повсюдно засвоїли українці, що сьогодні він має багато варіантів.

Отже, Сковорода присвятив усе своє життя розвиткові власного філософського вчення та його поширенню, присвятив життя сповна й щиро: жодної риси в його житті не було такої, котру можна би вважати його приватною, не пов'язаною з його місією.

У цьому розумінні – він постать рідкісної цілісності. Але як все-таки поцінувати те, що він вніс у свідомість того середовища, котрому віддав своє життя, - ми не знаємо.

До власних філософських "догматів", до власної місії поширювача цих "догматів" він ставився з релігійним ентузіазмом. Життя в щоденній духовній заглибленості і напрузі, за значного обмеження потреб тіла, надало Сковороді самобутніх рис незвичайності та винятковості. Можливо, справді така виняткова зосередженість на потребах духу може відгранити деякі здібності людини до рівня дива? Зазвичай, // [його] сучасники вважали

[1] Це стверджує Г.П. Данилевський у своєму життєписі Сковороди.

Сковороду віщуном, який має дар передбачувати. Його улюблений учень і біограф [М.] Ковалинський переконливо розповідає про те, як Сковорода пішов геть з Києва, відчувши наближення чуми, про яку ще не було жодних чуток; та й сам Сковорода вірив власному духові, котрий ним керував.

Цей дух спонукав Сковороду повернутися з Орловської губернії. куди він був поїхав у серпні 1794 р. на зустріч з давно небаченим товаришем [М. Ковалинським. – М. К.], в Україну й заїхати в слободу Іванівку [Пан-Іванівку. – М. К.]. Тут він у жовтні того ж року помер – помер так, як лише може бажати померти філософ, для якого смерть є лише потрібним щаблем у ланцюзі явищ. котрі в нього розвиваються. Він був увесь час на ногах, розмовляв з близькими людьми, казав про свою смерть, яка наближалася, сам викопав собі могилу; настав той час – і він пішов у свою "кімнатку", переодягнувся, поклав під голову свої твори й сиву свитку, ліг і помер. Він не захотів виконувати перед смертю обов'язкові загальновизнані дії, хоча згодом, "уявивши собі совість слабких", погодився їх виконати.

Аби залишити читача з більш глибшими враженнями від особи Сковороди, бажано насамкінець спонукати його поспілкуватися самому, бо переважній більшості читачів більше ніколи не доведеться порозмовляти з цим чудовим філософом. Нехай він поміркує на модну тепер тему (хоча треба сказати, що він ненавидів усе модне й це слово вимовляв з виразною від // разою) "про байдикування". Цей уривок з листа Сковороди до одного його товариша.

"Недавно хтось розпитував про мене: Скажіть мені, що він робить? Якщо би я лікувався від тілесних хвороб або доглядав бджоли, або шевцював, або ловив звірів, тоді Сковорода здавався б їм працюючим. А раз цим не займається, то [його] вважають ледарем і тому дивуються. Безперечно, ледарство набагато важче, ніж Кавказькі годи. Але хіба за дійсну справу вважається лише те, коли людина продає. купує, одружується, зазіхає, воює, судиться, кравцює, будує, ловить звірів? Чи в цьому наше серце завжди безпорадне? Ось тепер і бачимо причини нашого злидарства: ми, сповна спрямувавши наше серце на завоювання марнот і в море тілесних насолод, не маємо часу зануритися в свій внутрішній світ, очистити й полікувати саму панію тіла нашого, душу нашу. Забули ми власне себе, бо через рабську нерозторопність нашу, денно й нічно дбаємо лише про одне – грішне тіло. Подібні до чепуруна, котрий дбає про чобіт, а не про ногу, про зовнішний вигляд господи, а не про достаток у ній, про золоті гаманці, а не про гроші. Яка ж нам від цього марнота й утрата? Чи не на все ми багаті? Точно на все і на різне тілесне добро; як у тому возі (за прислів'ям) – окрім коліс: однієї лише душі нашої не маємо. Якщо правда в нас і душа така, як у кривоногого і подагрика ноги, або й алтина не вартий картуз у матроса. Вона в нас слабка, сумна, нравна, боязка, заздрісна, скупа, усім незадоволена, зла сама на себе, худа, бліда, така ж, як пацієнт з лазарету. Така душа, одягнувшись в оксамит, чи не оксамитову домовину одягнула? А якщо у просторих палацах бенкетує, то чи не пекло вони їй? Якщо осереддя душі гниє й болить, то хто або що звеселить її?.. "

Остап Терлецький

ГРИГОРІЙ САВИЧ СКОВОРОДА[1]
(1722–1794).

Поминувши деякі менші замітки по журналах і збірниках, немає ще доселі нігде такої розправи, котра б висвітлила і як найдокладніше представила становище Сковороди в українській літературі, котра б хороше розвела річ про його життя, і показала чого він, чоловік свого часу так славний, в розвою товариства українського стоїть.

Попробуємо взятися до трудного діла.

Сковорода представляв нам українське духовне життя тодішнього віку.

Незалежний від нікого, твердий у своїм моральнім переконанню, виступав він заєдно проти надуживаннями тодішнім, ставав заєдно по стороні правди. Зате усі приклонники темноти і всякої моральної неправди переслідували його і гонили. А хоч його літературні твори задля свого містицизму, свого трудного, незрозумілого слова для гурту майже ніякої стійності не мають, то, однак, своїм чисто стоїчним життям стався він популярним чоловіком на цілій тодішній Україні.

Общество українське при кінці 18 віку представило в нім своє пробудження з духовного сну. В слід за ним постали школи, гімназії, університет, – і третій період української літератури.

Яке ж було тодішнє обчество українське?

По указу цариці Катерини II основано р. Б. 1765 з вільних слобідських полків Слобідську Українську Губернію. Губернським городом постав Харків. Полкові міста переіначено на провінціональні. Щоб улекшити громадянську управу, поділено кожду провінцію на 6 комісарств, а полки козацькі перероблено в гусарські. Військові обиватели платили подушний оклад. Хто мав право винокурні, плативу від кождої казенної душі по 95 коп[ійок]; хто ж не мав, платив 85 коп.

Так було до р. 1780.

Того року, 29 вересня переіначено Слобідську Українську губернію на Харківське Намісництво. Хороша, хоч пустинна, земля Харківського Намісництва напроваджує поволі поселенців з полуденної і западньої Росії – і країна майже зовсім дика і не заселена поволі заселяється. 1654 р. у цілому Х[арківському] Намістництву не було більш 80.000 жителів мужеського полу[2]; 1782 р. Слобідська Україна має уже 600 церквів, при декотрих церквах є вже й приходські школи, де селянські і поміщичі діти читати і писати виучуються. Поселенці з тогобічної України, подобиравши собі хороших земель, місць на пасіки, винокурень, лісів і сіножатей, розводять у себе гарне хазяйство, а відважні запорозькі шайки уже перед самою кончиною Запорожжя часто-густо находять на них розбоєм.

Уже минаються часи, коли-то Запорожець пишався на Україні лицарем прадідівщини; тепер українець кладе його уже до татарських орд, що з ногайських степів ізрідка набігаючи, нищать понасаджувані по берегах Донця і Ворскли вільхові та соснові ліси.

Обчество українське єще тільки на новіших підставах засноване, тільки дуже звільненька упорядковуєсь; по одній стороні селяне і міщане тільки поверховно щасливі, по другій стороні власти усе зміняються, перекидуються, а богачі і сміливіші чужинці допускаються деяких насильних і неправних діл.

Село українське, маючи наокруг себе стільки хорошого поля, видається на перший погляд бідне. Посеред орного поля багато частин неораних лежить облогом; а будинки

[1] Передрук статті "Григорій Савич Сковорода (1722-1794) за Данилевським коротко представив О.Т." здійснено за виданням: Правда, 1869. – №25. – С.214-215; №26-27. – С. 228-231; №29. – С.245-246; №30. – С.255-256. Вона транслітерована відповідно до сучасного правопису.

[2] Историко-статистическос описаніе Харьковской єпархіи преосв. Филарета.

хазяйські хворостяні, слабі; хліба у стіжках дуже маленько. Зате ж лугові сіножаті гарним зарунились сіном, зато ж на пасовиськах повно рослого і гарного товару.

Український хазяїн, збагачуючися по головній часті таким побитом, не велику кладе вагу на будинки; до такого господарства, яке він провадить, дорогих і міцних будинків навіть шкода класти. А на те, щоб охоронити товарину від непогоди та від дикого звіра, стануть і хворостяні. Липові світлиці по сто літ стоять цілі, чисті, здорові.

Честолюбиє характеризує майже усіх жителів, і не робить їх підлими рабами, заставляє їх слухати старшин добровільно, без рабства. Стараючись один одному зрівняти, спиняє Українець дорогу до деспотизму і монополю. І найбідніший чоловік не обійдеться на весіллю без скрипок.

На Україні уживає простолюдин гаряче вино від дитячого віку (воно єдиний лік на золотуху, на лихорадку і на інші хвороби, убиваючі дітей). В свято кількоро людей пересидить пів-днини за розмовою, попиваючи малими чарками ізрідка вино[1].

Заким відкрито Харківський університет (р. 1805), був Харківський духовний колеґіум єдиним осередком просвіти в Слобідській Україні. Основане після виданого р. Б. 1721 духовного регламенту Білгородським єпископом Єпіфанієм Тихорським під іменем єпархіальної семінарії в Білгороді, і перенесене ним самим 1727 р. в Харків: піднеслося воно дуже за помочю генерал-фельдмаршала кн. Голіцина, що тоді був головним командующим на Україні. Прозвали його пізніше Харківським Покровським училищним монастирем. Цариця Анна Іванівна грамотою з 1731 року наказує учити дітей, всякої народности і всякого звання, не тільки піітики, реторики, але й філософії і Богословія по-словено-грецьки і по-латині. Вона наказала также старатися вводити поволі і "собственний россійський язик" яко викладовий. Прикінці затверджує вона єще осібною грамотою монастир "и в нём школы, и в них свободное учение".

Всі книжки покійного Стефана Яворського, метроп[олита] Муромського й Рязанського, наказано віддати на бібліотеку до тої Харківської школи. 1788 р. було в ній 2000 книг; рукописів, окрім літопису св. Димитра Ростовського, не було ніяких. При ній є ще і бронзові медалі, що прислав син кн. Голіцина з Відня на пам'ятку, що батько його школу ту основав. Білгородський архиеп[ископ] Петро Смілич наказав єще учити французької і німецької мови, математики, ґеометрії, архітектури, історії і ґеоґрафії. Записав він до того з-за кордону професорів, книжки і ґеометричні знаряди. Однак, 1741 р., коли відлучено його від архиєпископства, відпала французька мова, історія і математика, а з знарядів лиш кусні донині остались. 1773 [р.], за Катерини, наказано знов учити французької і німецької мови, інженерію, артилерію і ґеоґнозію, а відчити їх відкрито 1778 року безплатно. Бідним дозволено і других предметів слухати безплатно; 1773 р. долучено науку інструментальної і вокальної музики.

Іще держалась тодішня Україна козацьких і запорозьких звичаїв і гетьманських переказів, і дуже, дуже змаленька покидувалася їх для нових порядків і обичаїв. Видимо се з записок Іллі О. Маньковского[2] під з[аголовком] "Моє определіленіе в службу"[3]. Хороше ту описаний спосіб образования дітей у краю, що немав іще ні ґімназій, ні інчих шкіл вищих. Ось що повідає Тимківський про своє образованнє:

"Читати по-церковно-слав'янськи вивчила мене мати і дядько мій Андрій Кулід. З ним ходив я до церкви, з ним грався я, з ним ходив на сінокоси, за ягодами. Часто-густо грав він мені то на сопівці, то на трубці з бузини. Нудився я нераз над тими титлами та буквами, і намість книжки учився бігати. За те прив'язували мене нераз довгим рушником до стола та заставляли учитися силоміць. Опісля віддали мене в жіночий монастир до Золотоноші на науку. Учили нас там черниці. Ми складали тут гейби маленький пансіон. А коли підріс я,

[1] Так оповідає про Україну 18 віку "Топографическое описаніе Харьковскаго Намѣстничества и т.д. – Москва, 1788 года".
[2] Треба І.Тимківського. – *М.К.*
[3] Москвитянин 1852 г. , ч. 17.

віддано мене в науку до сільського дячка. Дивно ж виглядала отта школа дяківська! Намість кляс стояли по хаті столи; на кождім столі вчили чого інчого, букваря, часослова, псалтиря. При часослові і псалтирі учили й письма. Хто тільки-що починав учитися, писав розпущеною крейдою на чорній дерев'яній дощецці; хто ж уже знав перші початки писання, писав чорнилом на папері. Хто уже скінчив науку псалтиря, міг іти в осібну клясу, "єрмолойну", і учився там співати церковного співу. Спів сей відбувався три рази на тиждень: під зиму в осібній кімнаті, а під літо на дворі, в холоді. Можна собі представити, який там крик був у тій школі, де кождий для себе голосно учився. За науку платили родичі дячкови грішми або натурою.

Коли ж школяр, який покінчив усі дяківські науки, тоді приносив він повен горнець каші. Платок, що ним каша накритою була, діставався дячкови; кашою ділилися школярі, а горнець розбивано на дрібні черепочки. Дяка гостив сам отець школаря.

Та не на тім кінчилось образованнє школяря. Єще суджено йому було набирати просвіт від перехожих, переяславських семінаристів. І у сих школах був Тимківський. "Побачив я, – оповідає він, – як раз на весні зайшли до мого батька дві голубі киреї, два семінаристи. Один з них рослий, чорнявий, волосся в нього коротке, другий білявий, доброї постави. Із записаного паперу прочитали батькови "орацію". Батько поговорив з ними, заглянув у їх письма і казав їм співати "Блажен муж"; чорнявого зробив моїм учителем, а білявого обдарував гостинцем. Ученик незабавки міг уже уходити за ученого, і по латинській Геллертовій граматиці ворожити бабам всілякі небелиці".

Слабо йшла наука тоді і небогато хісна було з неї; ще слабше змінялись тоді обичаї і привички давні.

Ми видимо, як діти поміщичі від дячків переходили на науку або в монастирські школи, або до семінаристів перехожих. А хоч і в Києві, і в Харкові були духовні колеґіюми, то ніхто не слав туди своїх дітей, хіба тільки попи. Та і ту наука якось не велася. Хоч ученики пильні осібні похвали діставали, так звані "*laudes*", хоч і на дверьох самих семінарій знаходилися символи тодішньої науки (мудрець з долотом і молотком, котрий обтесує прихожого школяра, що несе книжки під пахою, був символом граматиків; керниця з журавлем з двома ведрами – одно опущене порожне, друге горі підтягнуте так повне, що аж вода виливається, – була символом піїтів і реторів; орел, що розмахнувся далеко летіти і просто до сонця напустився, був символом філософів), – то все-такі граматики були собі неконче мудрими, піїти і ретори також небагато почерпали науки, а філософи і богослови були зовсім не похожі на орлів.

Головна і найбільша часть народу була зовсім не просвічена. Селяни хазяйнували і жили собі спокійно; тільки часом по причині свобідної винокурні спокій той колотився п'яниченєм. Щоб хоч трохи спинити його, заказав послідній Гетьман України, гр. Разумовський винокурню всім, окрім поміщикам і козакам, що мали ліси й грунти. Повідає він, що Українці, намість хорошо хазяйнувати, пускаються тільки на винокурні, нищать ліси що і в хаті нічим затопити, дорого хліб купують, п'ють і тим бідніють[1].

Єще ж 1763 р. появились на Вкраїні пікінерія і вербунки. Мельгунов їздив зі шайкою вербовників, ставав по коршмах, вербовники їли, пили, співали, поїли козаків і мужиків, і п'яних вербували в пікінери. Пікінерія, мовляли, ліпша як козацтво, бо пікінер нікого не боїться і ні перед ким шапки не здіймає. Бідаки і опики великі записувались; письменні шинкарі і паламарі становились ротмистрами і поручниками. Та коли прийшло учитися строєвої служби, навербовані розбігались по всім усюдам.

Дрібні чиновники дерли і грабили простий народ по змозі. Грубше дерли вони з поміщиків, що усе тільки тягались по судах, і один одному спокою не давали. Шляхта ниділа і давила підданих своїх. Опікуни грабили повірених своїй опіці сиріт. А хоч Катерина нові порядки вводила, то таки ті порядки не конче скоро приймалися. Шляхта мусіла служити або

1 Николай Маркевич. Исторія Маллороссіи 1842, томь II стор. 647, під 1761 р. и томь, II від стор. 651-2.

в війську, або в суді. Тільки багаті дослужувались дечого, а бідняки пхались як змога наперед, протирали на зеленому столі лікті і совість, крали і грабили, що їм під їх нечисті руки попалось. Ім'я комісара та ім'я розбійника уважалось тоді за одно. Суд і розправа купувались і продавались по назначених цінах.

Додаймо ще до того упадок Запорозької Січи, як до крайнього зобижені Січовики розбрелись по широкій Україні, поопановували більші й менчі дороги й очерети, та побирали оплату за проїзд, то будемо мали вірний образ тодішньої України.

Та отсі розбишаки-Січовики ще були єдиним прибіжищем святої справедливости. Вони карали тих, що допускалися тяжких здирств на бідному народі, а не знаходили заслуженої кари у таких же чесних судців, як вони самі. З тих розбишаків вийшов Гаркуша, їх найзнатніший і найкращий представитель.

І ось посеред такого неладу й непорядку появився на Україні Сковорода, філософ і поет. Своїм життям, словом, ділом і характером здіяв він на дальший розвій Українського народу і стоїть труда, пізнати і праці його.

Григорій Савич Сковорода родився на Україні, в селі Чорнухах, Київського Намістництва, Лубенського округа – р.Б. 1722. Батько й мати його були козаками, хоч бідними, та чесними, гостинними і щиро прихильними до кождого. Уже на семім році показалася в нім велика охота до науки і співу.

Сам, бувало, ходив він по лісах та гаях, приграваючи собі на сопівці; дома, заховавшись у куточок, повторяв собі звичайно з пам'яти, що чув або читав. В церкві, до котрої дуже часто заходив, співав заєдно в крилосі.

Вволивши його волю, батько віддав його до школи в Київську академію. Молодий хлопчина став швидонько першим між своїми товаришами! Мудрий опісля і дуже уталантований Митрополит Київський Самійло Мислявський був його товаришем і завсігди оставався позаду. Його хороший, милий голос сподобався дуже дерижерові співочої капелі, котрий його і зараз-таки прийняв у хор. А коли цариця Єлизавета вступила на престол, затягли і Сковороду у її придворну капелю. Іще за царя Алексея Михайловича добирано завсігди голосів до придворної капелі з України, а цариця Елизавета, ще заким вступила на престіл, мала хор співаків, зложений майже з самих Українців. Хористам, що уже потратили голоси, позволено було вертатися домів.

Імена хористів знаходимо записані в письмах контори надворної. Не довелось же найти прізвища Сковороди у них. Єсть тільки на двох місцях ім'я Григорія: 1740 р. в серпні, стоїть записано "дать награду за славленіе и поздравленіе къ рождеству робятомъ Калоніку... Григорию, по 6 р. каждему". Між тими, що мали дістати по 10 р., стоїть прописано "Григорій Сивоевичъ" (може, Савич?). В указі з 1741 р., 21 грудня стоїть прописано: "Вновь привезеннымъ изъ Маллороссіи пѣвчимъ сдѣлать мундиръ. А каковы имена большихъ и малыхъ пѣвчихъ, о томъ взять за рукою уставщика, іеремонаха Иларіона, реестръ". Здається, між сими був і наш Сковорода. Того бо року, оповідає Ковалинський словами самого ж Сковороди, прийняли його у надворну капелю.

Срезневський в "Отрывкахъ изъ записокъ о Старцѣ Сковородѣ" оповідав, що Сковорода під той час поклав пісню Хирувимську на новий голос, а Квітка додає, "що голос той напечатаний і розісланий був по всіх церквах. Окрім того, мав Сковорода єще "Христос воскресе" и канон Пасхи: "Воскресеніє день" покласти на голос, уживаний тепер намість давнього ірмолойного голосу, і прозваний всюди "Сковородиним". Можна би Квітчиному оповіданню повірити, тим більше, що Квітка знався особисто з Сковородою. Та В.Стасов, которого доіски в придворній конторі, на як найбільшу увагу заслуговують і інспектор співочої капелі Бєликов, не конче згаджаються з тим оповіданнєм. Сковорода, здається, не клав сих пісень на голос. А коли Квітка приписує йому ті пісні, то воно, мабуть з-за того, що він, вернувши домів, учив їх пісень, що сам вивчився при капелі, і що ті пісні задержались разом з його іменем.

У кінець сказавши, заводив Сковорода пісні на голос, – тільки ті пісні не співались в церквах, лишень в приватних, звичайних зборах київського духовеньства.

Тоді як Сковорода був у придворній капелі, придворні співаки хорошенько вели собі життя. У той час Разумовські, Українці по крові й по душі, були в зеніті своєї слави. Тож і співаків-українців тоді голубили й пестили.

Сковорода не був там довго, не більше як два-три роки.

1744 р., в серпню, цариця Єлизавета приїхала у Київі з цілим двором. Між придворними співаками приїхав і Сковорода. З чином придворного уставщика, остався він по від'їзді двора, увільнений від служби, в Київ, щоб продовжати свою науку. Ту взявся щиро до вивчення жидівського, грецького й латинського язика, учився при тім краснорічча, філософії, метафізики, математики, природної історії і богословія. Київський Владика хотів його висвятити в попи: та молодий Сковорода не мав зовсім охоти до того. Про те й удав він божевільного, а Владика, взявши се за правду, віддалив його з бурси і позволив йому жити, де самому захочеться. Того й хотілось Сковороді. Самою волею він задоволив себе за тих 6 тяжких літ. Ніхто ж із близьких його не знав, як він ті шість років ужив, ніхто не знав, що він за той час багато дечого із тодішніх наук навчився. Та незабавки замало йому було Київа і наук його. Забажав він зобачити чужину, і в ній довчитися того, чого не було в Київі. Скоренько і вволено його волю. Ґенерал-майор Вишневський, посланий від Двора до Угор, у Токайські сади, хотів для тамошної православної церкви подобірати собі церковників, що знають хороше спів і службу. Легко Сковорода потрафив дістатися між них. З Вишневським звідав він більші міста Угор й Австрії – і ту[т] познакомився з ученими і знатними людьми. У тому помогло йому хороше те, що він дуже добре говорив по-німецьки і по-латині, що розумів докладно по-грецьки. Само собою розуміється, що знакомство з ученими багато розширило круг його відомостей. З палицею в руках, крайнє бідуючи, звідав він іще Польщу, Прусію Німеччину, Італію, звідав Рим і пізнав римську старосвіччину. Вона дуже багато вплинула на його душу і на життя його! Накінець, назбиравши багато хороших відомостей із цілого світа, вернувся Сковорода у свою рідню Україну. Як же застукотало серце його, коли побачив він здалека дерев'яну дзвіницю села свого!

З слезами в очах глядів він на нові могили,... гірко плачучи відходив він з кладовища, побачивши, що окрім брата, у нього уже ні батька, ні матері, ні сестри на сім світі немає. Ще знайшлися знакомі та приятелі, що безпомочного, бідного філософа прийняли теплим словом і не жалували йому своєї хати. Та самі ж ті знакомі не конче то й маючими були. Шукали вони йому проте такого становиська, котре б йому самому і народові його хосен принесло і його трудам ученим відповідало. Знайшлось незабавки таке місце. В Переяславі отворилась катедра на науку поезію. Никодим Срібницький тамошній єпископ завізвав Сковороду її викладати.

Сковорода, як на ті часи дуже учений чоловік, написав для школи "Руководство поезії". Та написав він те "Руководство" по так новим правилам, що Єпископ приказав йому змінити його зовсім. Сковорода не хотів; Єпископ казав йому здати через консистора справу, як він смів його не послухати. Сковорода, покликуючися в своїй відповіді на усіх знатоків, сказав при кінці "Alia res sceptrum, alia plectrum". Єпископ на справозданню консистора написав власноручне: "Не живяше по средѣ дому моего, имѣяй гордыню".

Сковорода лишився тепер без становища і хліба.

Та не такий він був, щоб ледащо могло зігнути його твердого духа. Жив він у свого приятеля, що знав вправді науку його велику, але біди його не знав. Сковорода не смів просити помочи і жив тихенько, обходячися двома старими сорочками й одними чоботами. Та не могла теперішня нужда не лишити ніякого впливу на душі й на життю його.

Незабавки дістав він за помочев своїх знакомих місце учителя у поміщика українського Стефана Тамари. Гордовитий був собі сей поміщик, і хотяй доста учений, таки згорда дивився на все, що тільки не було гербовне, шляхецьке. Син його, ученик Сковороди, скоро полюбив свого учителя, однак старий шляхтич ні разу не поговорив із Сковородою, хоч той

щодня обідав з ним за одним столом. Не зважаючи на те, постановив собі Сковорода додержати року. Не додержав же він його, та не своєю виною. Розмовляв він раз із своїм учеником і спитав віттак його, яка його думка об тім, об чім вони говорили.

Ученик відповів трохи нечемненько. "Тож бо твоя думка, як у свинячій голові", – сказав Сковорода. Зачув отсе слуга і привів пані, а ся і почала зараз напирати на старого Тамару, щоб геть нагнав такого учителя, що їхнього синка коханого смів прозвати свинячою головою. Хоч жаль було Тамарі лишатися такого ученого учителя, та все-таки уступив він жінці, і прогнав Сковороду. Прощаючись із ним, Тамара уперше промовив до нього: "Прости, паноньку, мені жаль тебе!"

І за "свинячу голову" остався Сковорода знову без хліба, без одежини, та не без надії.

Сковорода пішов тепер до свого приятеля, переяславського сотника. Звідси удалось йому дістатися в Москву з одним Каліґрафом[1], що дістав був місце проповідника в Московській академії. З Москви поїхали оба до Троїцько-Сергіївської Лаври. Намістник Лаври Кирило Флоринський хотів Сковороду для Лаври задержати. Але Сковорода не хотів для місця доброго лишатися своєї України. Від'їхав він домів, оставивши по собі в Лаврі пам'ять ученого чоловіка.

Тамара дізнавшися, що Сковорода уже вернувся з Москви, хотів його знов до себе затягнути, [та] Сковорода не хотів. Знайомі ж його силоміць завезли його сонного до Тамари. Ледве-не-ледве дався він намовити і став вдруге учителем молодого Тамари.

Ту[т] й пішовши нераз у поле, або заховавшись де[сь] в лісі, або в темному куточку в саді, він передавався думкам та гадкам – у них тільки він жив, і коли часом вони просились на папір, тоді ставали з них вірші. Тамарі дістався був один його стишок у руки. Перечитавши його, він сказав: "Друже мій! Бог благословив тебе даром духа і слова".

Єпископ Іосиф (треба – Йоасаф. – *М.К.*) Миткевич, прийшовши у Білгород, покликав, за порадою свого приятеля Гервазія Якубовича, Сковороду 1759 року на учителя поезії в Харківський колеґіюм.

Хоч троха усміхнулась тепер доля нашому Сковороді.

Ходить він в простій, але чистій, одежині, біда не докучає йому, йому становиться легше.

Та уже тепер годі не добачити у нім наслідків самоти. Їв він аж по заході сонця і тільки овочі або молочні страви – ні м'яса, ні риби, ні гарячих напитків не уживав ніколи. На добу спав тільки 4 години. Раненько вставиш, виходив далеко у поле, веселий, рухавий, розмовний, до всего находячий якусь моральну науку.

Побувши рік професором поезії, поїхав Сковорода до Іосифа [Йоасафа Миткевича. – *М.К.*], щоб відпочити від трудів. Іосиф хотів його дальше при Харківській школі задержати. Через Гервазія старався він його намовити до чернецтва, обіцяючи йому незабавки високий чин. Сковорода не схотів. Гервазій за те прогнівився на його. Догледівшись того, Сковорода зараз віддалився з Білгорода, і пішов до села Стариці, до свого приятеля. Ту[т] припали йому до серця густі, темні ліси, хороші долини, що якраз відповідали його задумчивій натурі. Почав він ту[т] пізнавати самого себе і написав під той темат пару утворів.

Почувши за него, сходились люде до Стариці пізнати філософа й ученого, до котрого стремилась уся духовна жизнь України. За него писали, говорили, спорили, його хвалили, і не похваляли – словом – він мимо волі спонукував земляків своїх до духовної праці, і не давав їм нидіти, морально упадати. Він був гейби живим, ходячим університетом тодішніх Українців. Не маючи іще жадної такої вищої школи, котра б лучила в собі усі духовні сили, а почуваючись уже до потреби такої, Українці утворили собі із Сковороди таку висшу школу, академію, аж поки в 10 літ по його смерти безсмертний Каразин не завів в Харкові університет.

Як уже прописано, листи, що писав або сам Сковорода, або його приятелі, дуже слабенько поповняють 20-літню прогалину в його біографії. Вони тільки декуда показують

[1] Приятель Г.Сковороди Володимир Каліграф, православний чернець, вихрест.

виразніще його характер, або його життя. З листів самого ж Сковороди представляється нам іще виразно і ясно дух його містичної філософії.

1794 року вернувся приятель Сковороди, Ковалінський з Петрограда, зі служби, на село. Ту[т] шукав він супокою від столичного шуму й гуку. До нього прийшов і Сковорода, уже 73-літний старець. Не бачились вони 19 літ, і Сковорода, змучений віком і хворобою, тільки з любви ід свому приятелеві прийшов у Хотетово – село, на 20 верст від Орла. Не зважав він ні на те, що краю сего ненавидів, не зважав на слотливі й студені часи, а прийшов поділитися з недолею та горем свого щирого приятеля, що без родини, без дружини, без знакомих тільки в нім однім мав вірного, привітливого брата. Читав йому Сковорода майже усі свої твори, докладаючи до кождого іще судження й правила, яких сподіватися мож було від чоловіка, що ціле своє життя шукав правди і волі не пустословними мовами, але ділом, що полюбив правду святу для неї самої, що ціле своє життя терпів і гонений був для неї. "Високомудрствующіє" дуже-бо сердились на Сковороду, що простотою своєї жизні, довголітними своїми ділами і своїм висшим умом нівощив їх високопарні мудрощі.

Не довго однак побув Сковорода у свого приятеля. Серце старече забанувало за рідною Україною, чуло може недовгий уже вік свій і забажало спочити у рідній землиці. Нічого не помогли просьби й сльози приятеля. "Духь мій, – казав Сковорода, – кличе мене туда". Жаль було Ковалінському лишатися свого найщиршого друга, та мусів вволити його волю. По відході від Ковалінського побув Сковорода ще якийсь час в Курську, в благочестивого Архимандрита Амвросія, а віттак зайшов до Іванівки, до поміщика Ковалевського. У кімнатці, що показувала вікнами в сад, пережив він свої останні хвилі. Частенько заходив до хазаїна на розмову або ходив самотньо у поле, у сад, кохаючися заодно своїми думами. Самоти і думання він не покидався до самої смерти.

Раз насходилось до Ковалевського "багато гостей. Раді, що Сковорода розмовляв з ними, прислухувались вони його мудрим речам, його щирому слову. Десь і ті жарти взялись у його; але по обіді зник зараз, пішов у сад і роздавав іще ягоди хлопчикам, робітникам. Так минула і днина. Вечером пішов за ним глядати хазяїн; він подибав його під розложистою липою. Сонце клонилось уже ік заходови, послідні лучі пробивалися крізь густе листя. З рискалем в руках копав Сковорода вузку, довгу яму. "Що отсе ти робиш, брате? поспитав його Ковалевський. – "Пора, друже, пора, закінчити уже мандрівку, і так від біди зсипалось волосся з бідної, замуленої голови; – пора уже успокоїтись". "Ет, жартуєш, брате, доста жартів, ходімо звідсіль". – "Піду, але уперед проситиму тебе, щоб на сім місці моя могила була"...

Пішли до хати. Через хвильку пішов Сковорода до своєї кімнати, убрав чисте плаття, помолився Богу поклав усі свої твори і свою сиву свитку від голову і ліг, зложивши руки навхрест. Довго ждали на його до вечері. Сковорода не приходив. І на сніданню й на обіді його не було.

Здивувало се хазяїна. Пішов він у кімнату розбудити його, та... запізно. Студений, закостенілий лежав уже Сковорода.

Іще до смерти просив він Ковалевського, щоб поховав його на підвисшенім місці і поклав на могилі напис: "Світ мене ловив і – не зловив". Отже, прийшов і на те час і поховано Сковороду на тім місці, де найчастійш вигравав собі на сопівці. По двайцять роках перенесено його могилу у сад священика.

Яке ж місце займає Сковорода в українській літературі?

Про його літературню діяльність нема багато що говорити. Важний він для нас не своїми літературними творами, але своєю власною личностю і прикладом життя свого. Характер Сковороди впливав так дуже на сучасників, що навіть довго після смерти називали його Сократом Українським, а його філософічні засновки розбирали як філософію Геґля або Канта.

Сковорода не печатав за життя нічого. Аж після смерти друковано денещо з його утворівь[1]. Для публіки, читаючої друковані книжки, не существував і не существує він проте майже зовсім.

Та, буває, добуде собі часом автор, не печатаючи своїх творів, голосної слави між людьми, вони, буває, писані підуть з рук до рук, і припадуть до серця? Та не так сталось з творами Сковороди! Бо й не писав він ні для пань, ні для офіцерів, ні про молодіж. Тільки людям, що гаряче любили усе припадаюче до серця і мисли, діставались письма його. Та люде отсі були самі поважні, серйозні, та й малочисленні. До того язик Сковородових творів тяжкий, незрозумілий, темний, майже мертвий, і річ, про котру писав, темна і незрозуміла, мало кого могли потягти за собою. От хібань професори духовних Академій та деякі старенькі поміщики, що, може, ніколи не виходили з хати на світ, могли читати і переписувати твори його. Проте, й годі йому було розжитись по смерти такою славою по усій Україні, якої за життя роздобув собі і нею пишався. Тільки його "псальми" розійшлись широко по Україні. Їх співали кобзарі та бандуристи на велелюдних роспуттях, а й народ простий переймав їх і переіначував після свого чутива і смаку.

Та на той народ неграмотний, на тих українських селян і міщан, на тих козаків та бурлаків, що прислухувалися його духовним пісням, сам Сковорода своєю власною особою далеко більше впливав, як своїми письменними творами. З тої сторони належиться нам дивити[ся] на Сковороду.

Бо хоч його твори свідчать об його глибокій учености, хоч они ясно показують, як високо стояв він над тодішніми своїми земляками щодо просвіти, хоч може який учитель "духовно-філософічної науки" в Росії великі заслуги на Сковороду покладатиме, як на чоловіка чесного і великого поборника тої науки, то все-таки для нас він з того згляду не великої ваги і стійности.

Він для нас ваги великої яко чоловік і громадянин такий, що незважаючи на гонення й клевети всілякі, найтящі жертви приносити не жахався, щоб тільки збудити земляків своїх зі сну духового, щоб показати їм дорогу до правдивої науки, правдивого добра і волі. Він в ім'я духа й мислі заохочував кождого до доброго, народного діла, він сам ставав кождому прикладом і образом до того. Не його поезії, не його містична філософія, а він сам, його життя і його щире, тепле слово добули йому широку славу по всій Україні. Помимо українських колєґіумів у Київі і в Харкові, був він найлюбіщий, ходячий колєґіум. Що тепер молодіж із університетів виносить: любов до народу охоту до науки й до духовної праці – те виносилось тоді з уст українського "чудака-філософа" Найлуччим же доказом, чого Сковорода в розвою українського общества й літератури, хоч тільки посередно стоїть, є те, що без нього В.Каразін не міг би був основати університету в Харкові. Той патріотичний огонь, з яким українські поміщики зложили безпримірну суму 618000 руб. на університет, був уже підложений Сковородою. Ті, що так щиро складали своє майно на престіл народної просвіти, то самі ученики або приятелі, або знакомі його.

Тим-то Сковорода єще й тепер для нас чоловік годен всякої чести й слави; тим то й ставимо йому місце між людьми, що навіки стоятимуть у нашій пам'яті, що уперше збудили духа України до нового, інчого життя. Сковорода представляє нам в собі перехід України з життя козацького, вольного, знищеного одним почерком пера Катерини, в світ державний, в світ літературнього, наукового життя. Кому проте дорогá справа народня, кому дорогá рідня література, тому й дорогою мусить бути пам'ять Сковороди.

Він першим справив Україну на шлях широкий, далекий, на шлях народньої просвіти.

[1] У 1796, 1806 і 1837 р.

Яків Штернберг

ГРИГОРІЙ СКОВОРОДА В УГОРЩИНІ[1]

У північному краю Угорщини, посеред засаджених виноградниками високих пагорбів, на березі Тиси знаходиться невелике місто Токай – центр всесвітньо відомого району виноградництва. Однією з окрас міста є невелика православна церква XVIII сторіччя, збудована росіянами та українцями, з яких складалася так звана "Токайська комісія", що діяла з 1745 до 1798 року. Російські піддані доглядали тут виноградники та вивозили до Росії вина й виноградні чубуки. У штат комісії був зарахований священик, який проводив богослужіння у згаданій церкві з допомогою юнака-півчого. Впродовж кількох років посаду півчого обіймав у Токаї Григорій Савич Сковорода...

У XVIII сторіччі в Росії був великий попит на угорські сорти винограду та вин. На плантаціях півдня Росії, Кавказу, України, а згодом і Криму із задоволенням культивували лозу з Угорщини. Особливо старанно намагалися прищепити в садах Росії ті сорти, з яких можна було одержати вина, подібні до відомого токайського. Його називали в Росії "царем вин", "золотом соняшного проміння, застиглого в ґроні".

Зберігся навіть твір невідомого російського віршаря, що прославляє "вологість Токаю"[2]:

Вот льётся жизнь в её струе,
Вот ум горит, вот кровь пылает!
...
Ты нисходящему в могилу
Способна чувства пробудить.

Перші спроби поширювати угорські сорти винограду в Росії припадають на початок XVIII сторіччя. Ракоці II на прохання Петра I в 1710 році відрядив до Росії "двох чоловіків-угорців Самійла Мандока і Франциишика Мезе, котрі фахові у виноградному садівництві, а також уміють виноградні вина виготовляти", і які були відряджені до Астрахані[3]. У Дербенті "збільшенням виноградних садів і виготовленням виноградних вин" з 1711 року займався колишній офіцер війська Ракоці Шамуель Туркель, який перейшов на службу до росіян після придушення повстання куруців[4]. На початку того ж року Петро I наказав "замовити в Угорській землі декілька виноградних чубуків або коренів" (що краще) для розплоду в Азові, бо хоча там виноград є, але не такий"[5].

Російський уряд намагався придбати в Токаї сади для того, щоб звідти одержувати посадковий матеріал, навчати там майстрів і на місці виготовляти вино для вивозу до Росії.

У 1733 році, за Анни Іоанівни, була заснована "Комісія для закупівлі угорських вин". Того ж року до Угорщини в ранзі "комісара" був відряджений полковник Федір Степанович Вишневський, котрий ще 1729 року їздив туди за винами. Тому Єлизавета Петрівна вирішила в 1745 році організувати постійне поселення в Токаї, доручивши цю справу знавцеві Угорщини Ф.Вишневському.

В особовому указі імператриці Єлизавети Петрівни Вишневському від 6 квітня 1745 року читаємо: "Намагатися... в кращих місцях Угорської землі, де родить найкраще угорське вино, купувати виноградні сади, в яких би можна виготовляти вина до п'яти сот анталів щоосені. Й для праці в тих садах, і для збору винограду, і для виготовлення вина мати з-

[1] Переклад здійснено за виданням: Штернберг Я.И. Григорий Сковорода в Венгрии // Він же. Мир поэзии и дружбы. – Ужгород: Карпати, 1979. – С.63-82.
[2] Библиотека для чтения, 1849. – июль. – Т.96. – С. 35-36.
[3] Письма и бумаги Петра Великого. Т.10. – С. 169.
[4] Сборник Русского Императорского Исторического Общества. – Т. 108. – С. 331.
[5] Письма и бумаги Петра Великого. – Т.11. – Ч.1. – С.56.

поміж угорського народу майстрів і найманих робітників, для цього й наказувати навчання й нашим людям, відрядженим з вами"[1].

Оскільки за законами країни іноземним підданим не дозволялося купувати землю, виноградники у 1746 році були зааренд овані. Це започаткувало російське поселення в Токаї, що проіснувало до 1798 року. У 1749 році, по смерті Ф.Вишневського, Комісію очолював упродовж трьох років його син, підполковник Гаврило Вишневський.

Федір Вишневський відряджався до Угорщини з цілим штатом. Оскільки він проживав в Україні, то, природно, і людей набрав собі тут. Причому Ф.Вишневському надавалася повна воля у виборі супровідних осіб. В іншому царському указі, направленому Вишневському, який мешкав в Переяславі, через Київського генерал-губернатора, відзначалося: "Ви можете підбирати людей так, як вам потрібно, але щоб були люди добрими, молодими, грамотними"[2]. Указом передбачено, що з ним відбудуть до Токаю його син Гаврило (у чині поручика), один вахтмістр, один писар, 15 драгунів; на це була асигнована відповідна сума. Але, забігаючи вперед, скажемо, що з ним поїхало супровідних людей не 17, а вдвічі більше.

Серед перших поселенців колонії в Токаї бачимо й студента Києво-Могилянської академії Григорія Савовича Сковороду.

Відомий історик української культури М.І.Петров відзначав, що у XVIII сторіччі серед київських студентів спостерігалося прагнення "до завершення освіти в чужовірних або закордонних університетах". Перераховуючи найменння низки студентів, які виїжджали до Італії, Німеччини та навіть Англії, він пише: "Особливу групу бідних студентів, які прагнули завершити свою освіту за кордоном, складають студенти, відправлені з цією метою до Австро-Угорщини. Вони підтримувалися одновірцями-сербами, греками, посольством у Відні і Російською Токайською Комісією для закупівлі та привозу угорських вин до Російського імперського двору"[3].

Одним з-поміж "бідних" київських студентів, який доповнював власні знання в Угорщині, був майбутній український філософ. У життєписі Сковороди, написаному його учнем і приятелем Михайлом Ковалинським, читаємо: "Коло наук, що викладалося в Києві, було для нього недостатнє. Він забажав побачити чужі краї. Незабаром й трапилася нагода для цього, й він скористався нею з радістю. Від [царського] двору відряджений до Угорщини в токайські сади генерал-майор Вишневський, який для тамтешньої греко-російської церкви хотів мати церковників, здібних до служби й співу. Сковорода, відомий музичними здібностями, голосом, бажанням побувати в чужих краях, знаннями деяких мов, рекомендований був Вишневському похвально й зачислений ним під [свою] опіку"[4].

Роки життя видатного українського філософа в Угорщині мало досліджені. Вивчення життєпису Г.Сковороди ускладнене тим, що він ще за життя його обростав легендами. Надалі створився цілий звід подібних легенд. Тому дослідникам треба на кожному кроці відокремлювати правду від домислів. Такому станові сприяла й життєва позиція самого мисленика, позбавленого марнославства й цілком байдужого до посмертної слави. Ніби він зараховував і до власного посмерного шляху знаменитий вислів, відповідно до його заповіту, вирізьбленого на могилі: "Світ ловив мене, але не спіймав".

"Мандри" поета за кордоном – найзаплутаніша сторінка його життєпису, котра заслуговує, безперечно, на належну увагу. Знаменно, що автор художнього життєпису Сковороди Іван Пільгук розділ книжки про закордонний період життя свого героя назвав: "Розгадані й нерозгадані таємниці". Видатний український радянський поет Павло Тичина, автор прекрасного поетичного циклу (симфонії) про Сковороду, присвятивши багато часу

[1] Рачинский А. Русские комиссары в Венгрии в Токае в XVIII веке (По документам московского главного архива министерства иностранных дел) // Русский вестник, 1875. – Т. 119. – Сентябрь. – С. 191.
[2] Полное собрание законов Российской империи. – Т. 25. – С.45-46.
[3] Петров Н. Автобиографические записки преосвященного Иринея Фальковского. Ч.1. (1762-1783) // Труды Киевской духовной академии, 1907. – Кн.VII. – С. 451-462.
[4] Сковорода Г.С. Сочинения в двух томах. – М., 1973. – Т.2. – С.375.

дослідженню його творчості, виявив пильну увагу до цього відтинку біографії видатного мисленика. Власне витяги за цією темою він понайменував "Сковорода та угорська мова й взагалі Угорщина"[1].

В останній час бачимо посилену цікавість до цього періоду життя Сковороди й в інших дослідників. Так, автор першого наукового життєпису мисленика, київський літературознавець Леонід Махновець переглянув усталену хронологію перебування Сковороди в Угорщині. Донедавна вважалася загальновизнаною думка М.Петрова, котрий у 1902 році на основі доступних тоді документів визначив, що Сковорода відправився в дорогу з Гаврилом Вишневським у 1750 році й повернувся на батьківщину в 1753 році. Ці дати ввійшли в науковий обіг і впродовж сімдесяти років у них ніхто не сумнівався. Автор цих рядків також виходив від них і вважав, що М.Ковалинський, називаючи Гаврила Вишневського генералом, просто переплутав його чин з чином батька[2].

Леонід Махновець у життєписі Сковороди, надрукованому в 1972 році, вказує й на інші суттєві суперечності в доводах М.Петрова. Відштовхуючись від архівних документів та інших матеріалів, він переконливо довів, що Сковорода виїхав до Угорщини не з Гаврилом, а з його батьком Ф.Вишневським у серпні 1745 року. Посилаючись на царську вказівку генералові укласти контракти з виїжджаючими до Угорщини, "щоб не менше ніж п’ять років на службі нашій бути", Л.Махновець довів, що Сковорода перебував за кордоном упродовж п’яти років і повернувся звідти з транспортом вин у жовтні 1750 року[3].

Ця хронологія закордонної поїздки українського філософа не викликає жодних сумнівів. Вона врахована й редакцією академічного Повного зібрання творів Г.С. Сковороди.

Її підтверджує й знайдений нами в Архіві зовнішньої політики Росії в Москві документ, що має деталі й конкретизуючі дані про виїзд очоленого Ф.Вишневським почту. Це – копія паспорта, складеного 15 червня 1745 року, цебто за місяць до виїзду Ф.Вишневського. Написана вона трьома мовами (російською, німецькою та латинською) і зберігається в одиниці зберігання, названій "Дело об отправлении в Венгрию в город Токай генерал-майора Вишневского, премьер-майора Николая Жолобова для покупки венгерских вин и для заведения виноградных садов". Початкова дата теки 19 жовтня 1744 року, а кінець – 11 жовтня 1757 року.

Оскільки в документі є побічна згадка про Сковороду, то ми подаємо російський текст дорожнього паспорта цілком із збереженням орфографічних особливостей оригіналу.

"Божиею милостию мы Елизавета Первая императрица и самодержца Всероссийская и прочая... Объявляем через сие всем, кому о том ведать надлежит. Понеже оказатель сего наш генерал маерол Вишневский отправлен через Польшу в Венгрию для покупки в тамошних местах и отправления потребных ко двору нашему венгерских вин и при нём сын его поручик Вишневский, за адъютанта кабинет курнер Мейер, такожде один священник и один церковник (виділено автором розвідки. – М.К.), да один вахмистр, да один капрал, двенадцать драгун, два рейтара, трое солдат и двое бочкарей, да собственных его генерал маеора служителей девять, всего тридцать четыре человека. Того ради, высоких держав и областей его королевского величества и Речи Посполитой польской, такожде и её королевина величества венгеро-богемской дружебно просим и от каждого по состоянию чина и достоинства кому сие предъявлено быть имеет, приятно желаем, нашим же воинским и гражданским управителям великомилостивейше повелеваем, дабы упомятого нашого генерала маеора Вишевского со всей вышеобъявленной при нём находящейся свитой, как в Венгрию едущего, так назад возвращающего, не токмо свободно, и без задержания везде пропускать, яко же их тамошнее пребывание и провоз отправляемого от него Вишневского сюда венгерского вина беспрепятственно дозволить, но и такое благоволение и вспоможение показывать велели, за что мы помянутым державам и областям в таких же случаях в нашей

[1] Тичина Павло. Сковорода. – К., 1970. – С. 365.
[2] Український історичний журнал, 1965. – №4. – С. 103.
[3] Махновець Л[еонід]. Григорій Сковорода. – К., 1972. – С. 34-36.

империи со взаимствовать обещаем. Наше же подданные оное наше повеление да исполнят. Во свидетельство этот дан сей пашпорт за нашей государственной печатью в Сеакт Петер бурхе. Июня 15 дня 1745 года.

По её императорского величества указу, государственный канцлер граф Алексей Бестужев-Рюмин"[1].

Цей пашпорт, в якому Г.Сковорода названий церковником, підтверджує, що почет Вишневського, який відправлявся до Угорщини, складався з 34 осіб, котрі стали першими осадчими Токайської комісії.

Ця комісія відіграла своєрідну роль в історії економічних і культурних зв'язків Росії та України з Угорщиною. Вино вивозили двома шляхами: водним – через Польщу та сухопутним – через Польщу та Україну. У Києві були відведені спеціальні льохи в "нижньому місті на Подолі Петропавлівського монастиря"[2]. Як засвідчує рапорт про прибуття на Васильківську митницю двох возів, з котрими повертався Г.Сковорода, від 7 жовтня 1750 року, прибулі з Угорщини "трактат... с города Токая на венские местечка, на Пряшев, на польские – на Решев, на Ланцут, на Приворск, на Ярославль, на Жолквы, на Броды, на Заслав, на Полонное, на Чюдное, на Каменец, на Хвастов"[3]. Опираючись на цей документ та інші матеріали, автор наукового життєпису Сковороди визначив наступний маршрут транспортів, що їхали з Токаю до Києва: Токай, Шарошпатак, Шаторальяуйгель, Кошице, Пряшів, Свидник, Дуклянський перевал, Кросно, Жешув, Ланцут, Пшеворськ, Ярослав, Радимне, Яворів, Жовква, Львів, Яричів, Броди, Радзивилів, Кременець, Заслав, Шепетівка, Полонне, Чуднів, Бердичів, Вчорайше, Кам'янка, Попільня, Фастів, Васильків, Київ"[4].

Осадчі "Токайської комісії" мирно проживали поруч з місцевим населенням і користувалися з його боку великою повагою[5]. Були випадки шлюбів з угорськими дівчатами. Так, прибулий до Угорщини в 1756 році капрал Сава Горєв, одружившись у Токаї, мав дітей Пішту (Степана) та Янка (Івана), які розмовляли двома мовами. Діти капітана А.Рарога навчалися в місцевій угорській школі[6].

У листі до рідних до Києва в 1775 році священик Юстин писав: "Місто Токай, як розміщенням, так і забудовою не погане, біля котрого попри самі будинки тече знаменита ріка, що називається Тиса, якою з різним вантажем припливаючі плоти місто та інші довколишні місця дровами та іншими потребами щедро забезпечують... а мешканці міста сього є папістами (католиками. – авт.), лютеранами і кальвіністами, крім небагатьох руснаків-уніатів, що спілкуються угорською мовою, та небагатьох греків, що займаються купецтом"[7].

Важливим у цьому є згадка про "руснаків", себто закарпатських українців, з якими Г.Сковорода міг тут спілкуватися.

Постає запитання: чим займався майбутній філософ в Угорщині, з ким він спілкувався, в яких містах перебував, чи виїжджав за межі Угорщини або Австрійської імперії? Зараз, коли встановлено, що він перебував за кордоном не два з половиною роки, а п'ять років, ці питання набувають особливої ваги.

---

[1] Архив внешней политики России. Москва (АВПР). Сношения России с Австрией. Опись 32/л.д.8, л.46-48. У первісному тексті від 1 червня 1745 року [написано] "за адъютанта князь Фёдор Чегодаев". Німецький текст на арк.49-50, латинський – арк.51.

[2] Центральний історичний архів УРСР. Київ. (ЦДІА УРСР), ф.59, оп.1, спр.1778, арк. 58.

[3] ЦДІА УРСР, ф.59, оп.1, спр.1778, арк.27. Цей документ вперше був використаний і частково цитований нами в статті, надрукованій у збірникові "Международные связи России в XVII-XVIII вв.". – М., 1966. – С.385. Повністю наведений текст рапорту Л.Махновцем. Указана праця., с.32 і 45-46.

[4] Там само. – С.48.

[5] Рачинський А. Зазначена стаття. – С.191-200.

[6] Біографічні дані про різні пригоди життя колишнього Лубенського полку, повіту Пирятинського села Білоцеркви священика Якима Фальківського // Бібліотека АН УРСР у Києві. Рукописний відділ. Музейний рукопис №929. – Арк.309-310.

[7] Там само. – Арк.20-21.

Леонід Махновець переконливо довів, що призначення Г.Сковороди дячком було лише приводом. Основна мета його поїздки полягала в поповненні себе знаннями. Сам Вишневський, як поцінувач музики й людина для свого часу освічена, доброзичливо ставився до майбутнього філософа. М.Ковалинський розповідає, що у супроводі генерала і без нього Сковорода багато їздив, відвідав Відень, Буду та Братиславу.

"Мандруючи з генералом сим, – пише Ковалинський, – мав він нагоду з дозволу його і з допомогою його поїхати з Угорщини до Відня, Офена (Буди) і Пресбурґа (Братислави) та інших довколишніх міст, де, цікавлячись за бажаннями своїми, намагався знайомитися найпаче з людьми вченістю та знаннями своїми добре знаними тоді. Він розмовляв досить виразно й особливо чисто латинською та німецькою мовами, належно розумів геленську (грецьку), чому й зміг ними посприяти собі в знайомстві та приязні вчених, а з ними й в нових знаннях, яких не мав і не міг мати в своїй батьківщині"[1].

До столиці імперії, до Відня, Сковорода міг поїхати разом з Вишенським, який бував там в офіційних справах, бо поміж Комісією в Токаї та посольством Росії у Відні був найтісніший зв'язок. Адже ще до відправки місії до Токаю в спеціальному рескрипті на ім'я посла у Відні Ланчинського від 23 квітня 1745 року його зобов'язувалося "вспоможéние чинить" начальникові колонії[2]. Столиця багатонаціональної Австрійської імперії була великим культурним центром Центральної Європи. Монументальні архітектурні будівлі, історичні пам'ятки, а також бібліотеки – все це не могло не цікавити майбутнього філософа. Уже в той час місто було одним із центрів європейської музичної культури й славилося заснованим у 1365 році університетом. Звичайно, в ньому тоді панував схоластичний, суворо католицький, єзуїтський дух, що сковував наукову думку.

У цьому спрямуванні виграшно відрізнялися від нього протестантські навчальні заклади, навіть піарські школи, що перебували на теренах Угорщини.

Братиславу, теперішню столицю Словаччини, що входила тоді до складу Угорського королівства, Сковорода міг відвідати на шляху до Відня. Братислава була значним культурним центром усієї Угорщини. Тут працювала протестантська гімназія, директором якої деякий час був прекрасний учений, педагог, полігістер Матвіл Бел (1684-1749), що одержав наукову підготовку в знаменитиму університеті в Галле. Словак за походженням, він збагатив своїми працями як угорську, так і словацьку культуру. Керована ним група учених, до якої належав і його син, збирала матеріали з історії, географії та етнографії Угорщини. Автор багатьох праць, надрукованих латинською мовою, Бел у 1737-1742 роках опублікував п'ять томів своєї основної праці "Новий географічно-історичний опис Угорщини". Користуючись всеєвропейською відомістю, Бел листувався з багатьма вченими й науковими установами, зокрема й з Петербурзькою Академією наук[3].

Можна з певністю казати, що Сковорода зустрічався в Братиславі з ученими з оточення Бела або навіть особисто з ним. Можливо, що він був одним з тих, згаданих Ковалинським, людей "вченістю та знаннями повсюдно відомими тоді", з якими знайомився майбутній український філософ. Тут він міг почути і про університет у Галле, і про працюючого там філософа Християна Вольфа. (Відомості, наявні в деяких джерелах про перебування Сковороди в Галле, сумнівні).

У Буді, а також у Пешті, що знаходиться на протилежнім березі Дунаю, згідно тверджень Ковалинського, Сковорода також перебував. У Буді тоді працювала єзуїтська гімназія і дворічна академія, де викладалася філософія. У цих двох навчальних закладах у 1737 році вивчали цей курс 536 студентів.

У Пешті знаходилася заснована 1717 року піарська гімназія. У ній студентів знайомили з системою Ньютона, з філософією Ляйбніца і Вольфа. З 1737 року філософію тут викладав

[1] Сковорода Г. Сочинения. – Т.2. – С.375.
[2] АВПР. Сношения России с Австрией. Опис 32/1. – Спр.8. – Арк.30.
[3] Международные связи России в XVII-XVIII вв. – М., 1966. – С. 392-393; История Венгрии. – М., 1971. – Т.1. – С.477-478.

випускник Риму Елек Цервер (1714-1747), автор латинських книжок з філософії та географії (перша надрукована в Братиславі в 1741 році, друга – в Буді в 1747 році)[1].

При навчальних закладах Буди, зокрема в Пешті, були багаті бібліотеки з книжками з теології, філософії, а також з інших наук переважно латинською, давньогрецькою та німецькою мовами. Студенти будських і пештських шкіл систематично виставляли шкільні драми, тематика яких в ці роки в Угорщині часто запозичувалася з творів, милих серцю Сковороди, римських класиків Публія Теренція і Плавта.

Не могла не звернути увагу майбутнього філософа і музи́ки гра мандрівних акторів на ярмарках у Пешті (тут у 1747 році виступала мандрівна трупа з далекої Швеції), а також щоденна гра духового оркестру на балконі міської ратуші.

Більшість авторів студій про Сковороду вважають, що, крім Австрійської імперії, Сковорода відвідав Італію, Німеччину й Польщу. Ця версія вперше була висунута професором Харківського університету Гессом де Кальве та швайцарцем Жаном (Іваном) Вернетом у статті 1817 року в "Украинском вестнике"[2]. Другим джерелом цих відомостей була стаття, надрукована в минулому (позаминулому. – М.К.) сторіччі у французькому енциклопедичному словникові "Лярус"[3], в якому мовиться про те, що Сковорода, не одержавши дозвіл на виїзд до Росії, таємно перебрався до Пешту, де вивчав німецьку [мову], а далі пішов до Галле, де три роки слухав [філософа] Християна Вольфа. Леонід Махновець, критично ставлячись до тверджень авторів статті в "Украинском вестнике" про те, що Сковорода обходив перелічені країни пішки, а також відкидаючи версію про таємний виїзд його до Пешта, погоджується з тим, що філософ відвідав названі країни. При цьому, оскільки тепер відомо, що Сковорода перебував за кордоном п’ять років, він вважає вірогідним його перебування впродовж трьох років у Галле у Вольфа[4].

Нам видаються переконливими його твердження про поїздку Сковороди до Італії, підсиленими реаліями з його творів. Але недостатньо обґрунтованим здається думка Л.Махновця про те, що вислів М.Ковалинського "в інших довколишніх місцях" треба вважати за інші держави Європи.

Відомий учений Микола Павловича Редько дотримується дещо іншої думки про закордонну поїздку філософа. Як він вважає, "треба відкинути, як легенду, повідомлення Гесса де Кальве про те, що Сковорода ніби обійшов пішки майже половину Європи, побувавши в Польщі, Пруссії, Німеччині та Італії"[5]. Він же вважає виплодом фантазії відомості французького енциклопедичного словника про навчання Сковороди у Вольфа.

Наше завдання не полягає у вирішені цієї суперечки, але безперечно має рацію М.Редко, коли стверджує, що слова Ковалинського про "інші довколишні місця" треба сприймати не в значенні "далеких держав, як про це пишуть деякі біографи, а в розумінні міст Угорщини, Австрії, Словаччини"[6].

Вище ми наводили витяг з російського листа з Токаю, автор якого пише, що Тисою привозили до міста запаси для забезпечення "довколишніх місцевостей дровами та іншими потребами". Автор мав на увазі ближні до Токаю місця. У Ковалинського під "довколишніми місцями" треба розуміти міста, що знаходяться недалеко від постійного місця проживання Сковороди в Угорщині – від Токаю.

Чи були тут такі міста, відвідини яких могли збагатити духовний світ філософа, розкрити його світогляд і збільшити знання?

---

[1] Дані про міста, школи, біографічні відомості про вчених і письменників запозичені з довідкових і бібліографічних видань, а також з третього тому “Истории Будапешта”, із другого і третього томів “Истории венгерской литературы”. – Budapest története, III. K., Bp., 1975; A magyar irodalom története. II-III. k.

[2] Гесс де Кальве Г., Вернет И. Сковорода, украинский философ // Украинский вестник, 1817. – Ч.6. – С.106-131.

[3] Ковалівський А.П. Легенда про Сковороду у французькому словнику // Червоний шлях, 1923. – №1. – С.226, 227; Багалій Д.І. Український мандрований філософ. Гр. Сав. Сковорода. – Харків, 1926. – С.43.

[4] Махновець Л. Вказана праця. – С.58-59.

[5] Редько М. Світогляд Г.С. Сковороди. – Львів, 1967. – С.39-40.

[6] Там само. А також: Редько М.П. Видатний філософ-гуманіст. – К., 1972. – С.8.

Цей угорський край був колискою Реформації, тут діяли дві знамениті реформаторські вищі школи, навчання в яких переважно проходило латинською мовою. Одна знаходилася в найбільшому місті району Токай-Гедаля – в Шарошпатаці, названому "Атеною на березі Бодрогу". Шарошпатак розміщений поблизу Токаю. За маршрутною схемою Л.Махновця, це перша станція на шляху до Києва. Виходячи вдосвіта з Токаю пішки, Сковорода цього ж дня з обіду міг бути в Шарошпатаці, де для його послуг була прекрасна бібліотека. Такою нагодою відомий київський студент безперечно повинен був скористатися. У цій бібліотеці, що збереглася дотепер, окрім книжок з теології та філософії, зберігалися твори античних авторів, а також німецьких і французьких просвітників.

Колегіум міста здобув європейське визнання в середині XVII сторіччя, коли на запрошення Жужанни Лорантфі (прабабусі Ф.Ракоці II) його професором став всесвітньо відомий чеський педагог Ян Амос Коменський. Упродовж чотирирічного перебування в місті (1650-1654) він написав вагомі свої праці.

Навіть на матеріалі "Педагогічної енциклопедії" можна мати уяву про обсяг роботи, виконаної Коменським у Шарошпатаці. У ній перераховані коло десяти написаних ним тут праць. Була закінчена одна з найвідоміших його праць "Світ чуттєвих речей у малюнках", в якій малюнки є невід'ємною частиною навчальних текстів. Цей посібник у дещо переробленому виді використовувався в багатьох країнах Європи включно до другої половини XIX сторіччя. У Шарошпатаці чеський педагог уперше використав метод драматизації навчального матеріалу й написав вісім п'єс, що становлять книжку "Школа-гра". Вона була надрукована вперше в друкарні колегіуму в Шарошпатаці в 1656 році.

До цього часу ніхто з дослідників не опрацьовував питання впливу поглядів та ідей великого чеського мисленика на Сковороду. А між іншим, нам виглядає, що так воно було. Це бачимо у власноруч намальованих малюнках-ілюстраіях, що приоздобили рукопис Сковороди "Алфавіт, або Буквар світу", виконані в манері гравюр зі "Світу чуттєвих речей у малюнках". Звичайно, український філософ міг прочитати праці Коменського й на батьківщині. Їх можна було зустріти в бібліотеках і Київського, і Харківського колегіумів. Але більш ґрунтовне знайомство з життям і творчістю великого чеського педагога могло відбутися в Шарошпатаці, де той проживав і працював і де були надруковані деякі його праці.

Цілком вірогідно, що Сковорода відвідував лекції в Шарошпатацькому колегіумі. Учені, що викладали тут, могли розповісти йому про далекі країни, про прославлені навчальні заклади та професорів. Між іншим, у статті І.Снєгірьова про Сковороду в "Отечественных записках" за 1823 рік прямо мовиться про зустрічі з угорськими вченими. Напевне, автор опирався на якесь усне джерело, коли пише про те, що Сковорода, перебуваючи в Угорщині, "обійшов пішки й оглядав усі цікаві місця, слухав лекції у вищих училищах, користуючись розмовами вчених маджар"[1].

Тут треба звернути увагу, що автор каже не про університети, а про "вищі училища", й це відповідає штатові Шарошпатацького колегіуму.

Трохи далі від Шарошпатака, на схід, знаходиться одне з найбагатших міст Угорщини, де перебувала заснована в 1549 році реформаторська вища школа. Сказати щиро, колегіум був зруйнований під час придушення повстання куруців, а багата бібліотека спалена. Але на середину XVIII сторіччя школа вже загоїла свої рани й сюди почали прибувати відомі всій країні вчені. Зокрема, викладач колегіуму Дьєрдь Мароті (1715-1744), що закінчив університет у Швайцарії, був одним з кращих (у XVIII сторіччі) знавців музики в Угорщині. У 1739 році при ньому (колегіумі. – М.К.) був організований хор студентів. Основна праця Мароті "Гармонійний псалтир, або Майстерність співу" була надрукована посмертно. Його підручник з математики, надрукований у 1743 році, поширювався цілою Угорщиною.

[1] И.С[негирёв]. Украинский философ Григорий Саввич Сковорода // Отечественные записки, 1823. – Ч.16. – С.99.

Із 1749 року професором Дебреценського колегіуму був Іштван Хатвань (1718-1786), один з найбільших угорських учених XVIII сторіччя. Навчаючись у Базелі в знаменитого математика Йогана Бернуллі (почесного члена Петербурзької академії наук), він викладав у колегіумі філософію, онтологію, фізику, ботаніку, астрономію, естетику, природне право та інші предмети.

У Дебрецені з 1561 року працювала друкарня, а з початку 40-х років XVIII сторіччя студенти вправлялися граверами-ілюстраторами книжок.

Відвідуючи Братиславу, Сковорода міг побувати в місті Трнаві (Надьсомбаті), де був єдиний університет країни, переведений згодом, у 1777 році, спочатку до Буди, а далі до Пешту. Словацький дослідник М.Мольнар стверджує, що йому "відомо з конкретних джерел" про навчання Сковороди в Трнавському університеті, але, на жаль, не оприлюднює характер цих джерел[1].

Надалі можуть бути знайдені нові матеріали, котрі уточнять й конкретизують наші знання про перебування видатного українського мисленика в Угорщині та інших країнах. Але й тепер можна впевнено сказати, що ці роки були досить вагомими у формуванні поглядів філософа. За словами М.Ковалинського, Сковорода "повернувся з чужих країв збагаченим вченістю, відомостями, знаннями, але з порожніми кишенями..."[2]. Лев Миколайович Толстой у статті про Сковороду також підкреслював значення цієї мандрівки в духовному розвиткові філософа[3].

У творах українського любомудра неважко знайти сліди його угорських вражень. У байці "Олениця і Кабан" він згадує "польські й угорські гори", цебто Карпати. У філософському трактаті "Начальная дверь к христіянскому добронравію", написаному наприкінці 60-х років, у роздумах про Бога, він наводить його угорську назву: "Та й зараз у якійсь країні називається Бог – іштен", себто він етимологічно пов'язує це слово з "істиною"[4]. В іншому творі 1776 року вживає угорське слово "кокош" – "півень"[5].

Угорщина залишила добру пам'ять у Сковороди, котрий називав її (в 1772 році) "любою Унгарією". "У моїй любій Унгарії волами молотять", читаємо ми в творі "Бесѣда, нареченная двое, о том, что блаженым быть легко"[6]. Це цікаве етнографічне спостереження перегукується з описом молотьби[7] великим угорським поетом XVIII сторіччя М.Чоконаї (1773-1805), що проживав у цьому краї Угорщини й студіював юриспруденцію в Шарошпатацькому колегіумі.

Павло Тичина в статті про Сковороду в 1939 році висловив здогад, що угорські враження Сковороди, зокрема його знайомство з народними переказами й піснями повстанців-куруців ("Марш Ракоці"), відображені в знаменитому вірші "Про свободу". У ньому мовиться, що золото в порівнянні зі Свободою – ніщо. І завершується вірш хвалою провідникові Визвольної війни українського народу 1648-1654 (треба: 1658. – М.К.) років:

Будь славен вовѣк, о муже избранне,
Вольності отче, герою Богдане!

Сковорода назвав цей вірш по-латински "De libertate".

Треба сказати, що гаслом визвольної війни під орудою Ракоці були слова: "З Богом, за батьківщину й свободу!" У колах, в яких перебував Сковорода, це гасло поширювалося по-латински, й воно було спочатку сформульоване цією мовою. Оригінальний текст звіщає: "Cum Deo Patria Libertate". Останнє слово перегукується з назвою вірша Сковороди, котрий безперечно міг зустрічатися в Угорщині з цим гаслом.

[1] Радянське літературознавство, 1958. – №2. – С.113.
[2] Сковорода Г.С. Сочинения. – Т.2. – С.375.
[3] Толстой Л.Н. Полное собрание сочинений. – Т.40. – С.408.
[4] Сковорода Г.С. Сочинения. – Т.1. – С.113.
[5] Там само.
[6] Там само. – С.268.
[7] A magyar nyelv értelmezö szótára. V. köt. – Budapest, 1961. 308. old.

Традиції цього руху були тоді винятково дієві в районі Токаю-Гедалі, що був важливим опорним пунктом повстання . (У Шарошпатаці була постійна резиденція Ракоці).

Майбутній декабрист Федір Глинка, мандруючи в 1805 році в цьому угорському краї, також зустрівся з ремінісценціями повстання куруців. Він порівнює цей рух і Визвольну війну українського народу. Відзначаючи волелюбство угорців і їхню хоробрість у боротьбі за самостійність, Глинка продовжує: "З такою ж мужністю українці, під керівництвом знаменитого Хмельницького, відбили в поляків права й волю свою"[1] .

Між іншим, можливо, що у Ф.Глинки захоплення Угорщиною та угорцями, виражені в його "Письмах русского офицера", навіяні Сковородою. Адже харківська дослідниця А.Ніженець довела, що брат поета-декабриста Сергій, проживаючи на Сумщині, був членом у 1790-1802 роках так званої "Попівської академії", в якій були об'єднані шанувальники Сковороди, і розповідав про нього своєму братові[2]. А сам Федір Глинка розповів про українського любомудра іншим, які згодом посилалися на поета-декабриста як на джерело відомостей про Сковороду.

Нарешті, ще одне питання, пов'язане з темою "Сковорода й Угорщина". Це порівняння, типологічні зіставлення українського мисленика з діячами угорського Просвітництва.

Цього питання торкнувся Павло Тичина. Виявляючи дивовижну проникливість, уточнимо, геніальне дослідницьке чуття, Тичина назвав угорського мисленика, який найближчий до свого видатного українського сучасника й співтовариша на царині східноєвропейського Просвітника. Запис Павла Тичини вістить: "Бешеньєї Дьєрдь (1747-1811) – угорський письменник, з якого розпочинається нова література. Він зі своїми приятелями по літературі першим вніс в угорську літературу ідею французьких просвітників"[3].

Дьєрдь Бешеньєї започаткував угорське просвітництво, висхідні засади якого припадають на появу його "Трагедії Агіс" у 1772 році.

Випадково біографічні умови й життєві ситуації українського й угорського любомудрів були багато в чому подібними, а в низці деталей майже повністю збігається.

Бешеньєї за походженням із середньої шляхти, котра займала на соціальних щаблях Угорщини того часу приблизно такий же стан, як і козацтво в Україні. Дід його служив у війську Ракоці, а дев'ятирічного хлопчика в 1755 році віддали до славного патріотичними традиціями Шарошпатацького колегіуму. Цей навчальний заклад відіграв приблизно таку ж роль у культурному житті країни, як в Україні Київський колегіум (треба: академія. – М.К.), студент якого козацький син Григорій Сковорода побував – у цьому немає жодного сумніву – в Шарошпатацькій школі, користувався її бібліотекою й, напевне, слухав тут лекції.

П'ять років Бешеньєї навчався тут і, закінчивши клас поетики (Сковорода в Києві навчався в такому ж класі) точно так, як і київський студент, допомагав у господарстві батькові. У 1765 році він попадає до столиці багатонаціональної Австрійської імперії (де побував і Сковорода) й стає придвірцевим гвардійцем імператриці Марії-Терезії (Сковорода в столиці багатонаціональної Російської імперії був придвірцевим співаком російської цариці Єлизавети Петрівни).

У Відні, в місті, через яке проникали до Угорщини ідеї європейського Просвітництва (напрошується аналогія з Петербургом і Вкраїною), Бешеньєї познайомився з творами французьких просвітників, античних класиків і відкрив для себе багатство давньої угорської літератури. З Відня він здійснює мандри до Італії (де, напевне, й Сковорода побував) й знайомиться з культурно-історичними пам'ятками цієї країни. Згодом залишає гвардію й стає представником угорської протестантської церкви в імператорській столиці. У 1782 році зневірений Бешеньєї повертається на батьківщину (через Братиславу й Буду) й надалі,

[1] Глинка Ф. Письма русского офицера о Польше, австрийских владениях в Венгрии с подробным описанием похода россиян против французов в 1805 и 1806 годах. – М., 1815. – Ч.1. – С.113-114.
[2] Ніженець А.М. На зламі двох світів. – Харків, 1970. – С.193-199.
[3] Павло Тичина. Сковорода. – С.365.

впродовж двох десятиріч, проживав у селі, за що його прозвали "біхарським відлюдником". Тут він продовжував писати. Але цензура суворо перешкоджала йому. Його твори так, як і його українського сучасника, надруковані через багато років після смерті.

Нарешті, останнє бажання угорського письменника було таким же, як і Сковороди. Він заповів поховати тіло без священика під деревом, що росло в саду біля його будинку.

Треба сказати, що, проглядаючи уривки з творів Д.Бешеньєї, надруковані в книжці "Избранные произведения венгерских мыслителей", ми знайшли дивовижне суголосся поглядів, думок, ідей та почуттів двох видатних любомудрів[1].

Ґрунтовне філологічне зіставлення й типологічне порівняння цих двох діячів східноєвропейського просвітництва, безперечно дасть цікаві результати. Вони дозволять знайти спільні й специфічні риси угорського та українського духовного розвитку, літератури, суспільної думки XVIII сторіччя.

Викладений матеріал збагачує й доповнює наші знання, уяву про життя й формування особистості видатного діяча української культури. Перебування Григорія Сковороди в Угорщині – цікава сторінка в історії культурного спілкування України з Угорщиною; вона засвідчує глибоке коріння в давно утверджених традиціях дружби й співпраці між двома сусідніми націями.

[1] Избранные произведения венгерских мыслителей. Конец XVIII – середина XIX века. – М., 1965. – С.39-53.

ВІДОМОСТІ ПРО АВТОРІВ

ФІЛОЛОГІЯ

Александрович Тетяна – кандидат філологічних наук, доцент кафедри гуманітарно-мистецьких дисциплін та технологій легкої промисловості Київського національного університету технологій та дизайну.

Андрієвський Леонід – народний художник України, заступник голови українського фонду культури, лауреат Національної премії України імені Тараса Шевченка.

Бабота Любиця – кандидат мистецтвознавства, доцент, директор Інституту русистики, україністики і славістики Пряшівського університету, почесний доктор Ужгородського національного університету.

Богатирьова Катерина – аспірантка кафедри української та зарубіжної літератури і методики навчання імені М.Максимовича ДВНЗ "Переяслав-Хмельницький державний педагогічний університет імені Григорія Сковороди".

Борисенко Катерина – кандидат філологічних наук, доцент кафедри української літератури, компаративістики і соціальних комунікацій Київського університету імені Бориса Грінченка.

Гусленко Раїса – кандидат технічних наук, провідний науковий співробітник, пенсіонер.

Казанжи Олександра – кандидат філологічних наук, доцент кафедри методики початкової освіти Миколаївського національного університету імені В. О. Сухомлинського.

Корпанюк Микола – доктор філологічних наук, директор Центру Сковородинознавства, професор кафедри української та зарубіжної літератури і методики навчання імені М.Максимовича ДВНЗ "Переяслав-Хмельницький державний педагогічний університет імені Григорія Сковороди", академік Академії вищої освіти України.

Кремінь Тарас – кандидат філологічних наук, доцент, докторант кафедри української та зарубіжної літератури і методики навчання імені М. Максимовича ДВНЗ "Переяслав-Хмельницький державний педагогічний університет імені Григорія Сковороди".

Лук'яненко Дарія – аспірантка Житомирського державного університету імені. І. Я. Франка.

Максимчук Ольга – аспірантка Національного університету "Києво-Могилянська Академія".

Малинка Микола – старший викладач кафедри гуманітарно-мистецьких дисциплін та технологій легкої промисловості Київського національного університету технологій та дизайну.

Манженко Валерій – науковий співробітник ОКЗ "Національний літературно-меморіальний музей Г.С. Сковороди" в с. Сковородинівці Харківської обл..

Меркулов Максим – аспірант Відділу давньої літератури Інституту літератури імені Т.Г. Шевченка НАН України.

Пилипенко Володимир – кандидат історичних наук, старший викладач Чернігівського національного педагогічного університету імені Т.Г. Шевченка.

Сарапин Віта – кандидат філологічних наук, доцент кафедри педагогіки, культурології та історії ВНЗ Укоопспілки "Полтавський університет економіки і торгівлі".

Соболь Валентина – доктор філологічних наук, професор кафедри української літератури Варшавського університету (Польща).

Сулима Віра – кандидат філологічних наук, старший науковий співробітник Відділу давньої української літератури Інституту літератури ім. Т.Г. Шевченка НАН України.

Сулима Микола – доктор філологічних наук, професор, член-кореспондент НАН України, завідувач Відділу давньої літератури Інституту літератури ім. Т.Г. Шевченка НАН України.

Токмань Ганна – доктор педагогічних наук, кандидат філологічних наук, професор кафедри української та зарубіжної літератури і методики навчання ДВНЗ "Переяслав-Хмельницький державний педагогічний університет імені Григорія Сковороди".

Трофимук Мирослав – кандидат філологічних наук, доцент кафедри Української преси Львівського національного університету імені Івана Франка.

Турчин Ольга – аспірантка кафедри української та зарубіжної літератури і методики навчання імені М. Максимовича ДВНЗ "Переяслав-Хмельницький державний педагогічний університет імені Григорія Сковороди".

Ушкалов Леонід – доктор філологічних наук, професор Харківського національного педагогічного університету імені Г.С. Сковороди.

Шевченко-Савчинська Людмила – кандидат філологічних наук, докторант кафедри української та зарубіжної літератури і методики навчання імені М.Максимовича ДВНЗ "Переяслав-Хмельницький державний педагогічний університет імені Григорія Сковороди", старший викладач кафедри латинської мови Національного медичного університету ім. О.О. Богомольця.

Шупта Дмитро – член Національних спілок письменників і журналістів, громадський діяч, краєзнавець, лікар (м. Одеса).

Яцканин Іван – український письменник, краєзнавець(Словаччина), лауреат літературних і Міжнародних премій імені Івана Франка, Григорія Сковороди, Дмитра Нитченка, Олени Пчілки, Міжнародної літературної премії імені Миколи Гоголя.

ФІЛОСОФІЯ

Вирський Дмитро – доктор історичних наук, провідний науковий співробітник відділу української історіографії Інституту історії України НАН України.

Волкова Каріна – учитель історії І категорії Бабаївської загальноосвітньої школи І-ІІІ ступенів імені Героя Радянського Союзу Потапенка П. О. Харківської районної ради Харківської області.

Грибков Тарас – кандидат філософських наук, перекладач відділу міжнародних зв'язків Львівської національної музичної академії імені Миколи Лисенка.

Грибкова Юлія – кандидат філософських наук, доцент кафедри іноземних мов Львівської національної музичної академії імені Миколи Лисенка.

Кашуба Марія – доктор філософських наук, професор Львівського національного університету імені Івана Франка.

Кравченко Олена – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії ДВНЗ „ Переяслав-Хмельницький державний педагогічний університет імені Григорія Сковороди".

Литвинов Володимир – доктор філософських наук, провідний науковий співробітник Інституту філософії ім. Г.Сковороди НАН України.

Множинська Руслана – кандидат філософських наук, старший науковий співробітник Інституту філософії імені Григорія Сковороди НАН України.

Найдьонов Олександр – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії і соціально-гуманітарних дисциплін Херсонського державного агарного університету.

Рик Микола – студент IV курсу філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

Рик Сергій – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії, проректор з наукової роботи ДВНЗ "Переяслав-Хмельницький державний педагогічний університет імені Григорія Сковороди".

Рогожа Марія – доктор філософських наук, доцент, професор кафедри історії та документознавства Національного авіаційного університету.

Романенко Станіслав – кандидат економічних наук, доцент Київського славістичного університету.

Харченко Лариса – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії ДВНЗ "Переяслав-Хмельницький державний педагогічний університет імені Григорія Сковороди".

Шевченко Віталій – доктор філософських наук, професор, провідний науковий співробітник Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України.

ПЕДАГОГІКА

Гавриленко Анатоль – кандидат технічних наук, краєзнавець, перекладач (м.Харків).

Дига Надія – кандидат педагогічних наук, доцент кафедри української та зарубіжної літератури та методики навчання імені М. Максимовича ДВНЗ "Переяслав-Хмельницький державний педагогічний університет імені Григорія Сковороди".

Дудко Дмитро – кандидат історичних наук, музейний зберігач Національного літературно-меморіального музею Г.С.Сковороди в с. Сковородинівці Золочівського р-ну Харківської обл.

Плугатарьова Надія – аспірант кафедри української та світової літератури Харківського національного педагогічного університету імені Г.С.Сковороди

Рабчун Оксана – кандидат історичних наук, завідувач відділу Національної бібліотеки України імені В. І. Вернадського.

Рибальченко Ростислав – краєзнавець, літературознавець, художник-аматор (с. Мала Данилівка, Дергачівського р-ну Харківської обл.).

Стрілько Валентина – кандидат педагогічних наук, президент Міжнародного освітнього фонду імені Ярослава Мудрого.

Чернецька Світлана – музеєзнавець, спеціаліст відділу соціально-гуманітарних та міжнародних відносин ДВНЗ "Переяслав-Хмельницький державний педагогічний університет імені Григорія Сковороди".

Шепель Алевтина – завідувач краєзнавчим музеєм в с. Бабаях Харківського р-ну Харківської обл.

Яковенко Галина – кандидат історичних наук, доцент кафедри історії Харківського національного педагогічного університету імені Григорія Сковороди.

ПУБЛІКАЦІЇ

Вдовина Олена – кандидат філософських, провідний науковий співробітник відділу історії філософії України Інституту філософії імені Григорія Сковороди НАН України.

Данилевський Григорій (1829-1890) – відомий український російськомовний письменник і публіцист.

Єфименко Олександра – (1848-1918) – видатний український історик.

Терлецький Остап (1850-1902) – український громадсько-політичний діяч, публіцист і літературознавець.

Штернберг Яків – (1924-1992) доктор історичних наук, професор кафедри історії України Ужгородського національного університету.

Зміст

Корпанюк Микола. Джерельну мудрість пивши... 3

ФІЛОЛОГІЯ

Александрович Тетяна. Розмаїття та багатство художніх світів прозових творів Станіслава Оріховського та Григорія Сковороди 6

Андрієвський Леонід. Духозорець вічності 11

Бабота Любиця. Чеський переклад творів Григорія Сковороди 21

Богатирьова Катерина. Тема ідеального правителя у тлумаченні Станіслава Оріховського-Роксолана та Григорія Сковороди 24

Борисенко Катерина. Ісихастичні традиції у спрямованих проти "Старого обряду" полемічних трактатах українських богословів 30

Гусленко Раїса. Сковородинівські думи у поемі Володимира Підпалого "Повернення у Кавраї".....36

Казанжи Олександра. "Ода на счастье" Василя Капніста як переспів "Саду божественних пѣсней" Григорія Сковороди 42

Корпанюк Микола. "Я справді переконався, що правда є найкращим захистом дієписьма": поетика "Хронік" Станіслава Оріховського 47

Кремінь Тарас. Християнський дискурс похвал Григорія Сковороди в контексті розвитку жанру в давньоукраїнському віршованому епосі 55

Лук'яненко Дарія. Григорій Сковорода як втілення національної ідентичності 61

Максимчук Ольга. Мотив пошуку коханого у проповідях Антонія Радивиловського і діалогах Григорія Сковороди 66

Малинка Микола. Тема турецької загрози християнському світу в творчості Станіслава Оріховського та в українському хронографі XVI ст. 72

Манженко Валерій. Присвята у творах Григорія Сковороди 77

Меркулов Максим. Тема праці у віршах Климентія Зіновієва і байках Григорія Сковороди 83

Пилипенко Володимир. Станіслав Оріховський та антитурецька література Речі Посполитої 88

Сарапин Віта. Творчість Григорія Сковроди в інтерпретації Івана Котляревського 92

Соболь Валентина. Григорій Сковорода і Лесь Курбас: у пошуках внутрішньої людини 99

Сулима Віра. До питання про жанр твору Григорія Сковороди "CVMФОНІА, нареченная Книга Асхань о Познанїи самаго себе" 111

Сулима Микола. Полеміка навколо Григорія Сковороди. Рік 1861-й. 118

Токмань Ганна. Ліричне вираження мотиву щастя у збірці Григорія Сковороди "Сад божественных пѣсней" 122

Трофимук Мирослав. Еволюція світогляду Станіслава Оріховського 129

Турчин Ольга. Сатиричні мотиви Данила Братковського у віршах Григорія Сковороди 135

Ушкалов Леонід. Кого з новочасних авторів читав Сковорода? 142

Шевченко-Савчинська Людмила. Образ ідеального короля в латиномовній прозі України 151

Шупта Дмитро. Про Сковороду та "Садівника щастя" 157

Яцканин Іван. Григорій Сковорода у словацькій свідомості 160

ФІЛОСОФІЯ

Вирський Дмитро. Станіслав Оріховський-Роксолан: звиви пам'яті (рецепція постаті гуманіста за ранньомодерної доби) 164

Волкова Каріна. Станіслав Оріховський. Утопічні погляди на монарха 172

Грибков Тарас. Містичне вчення Йоганна Таулера і Григорій Сковорода 175

Грибкова Юлія. Іронія у творчості Григорія Сковороди 180

Кашуба Марія. Про "атеїзм" Григорія Сковороди 185

Кравченко Олена. Станіслав Оріховський і Григорія Сковорода: особливості світосприйняття 191

Литвинов Володимир, Множинська Руслана. До питання про естетичні погляди Станіслава Оріховського (1513-1566) 197

Найдьонов Олександр. Космічне світорозуміння Григорія Сковороди 203

Рик Микола. Багатозначність поняття "Бог" у ранніх творах Григорія Сковороди 208

Рик Сергій. Ідея мандрівництва у філософії та житті Григорія Сковороди 215

Рогожа Марія. Проблеми суспільного життя у творчості Станіслава Оріховського-Роксолана (етичний аспект) 222

Романенко Станіслав. Концепція "спорідненої" праці – відображення глибинного зв'язку творчості Григорія Сковороди з Україною 228

Харченко Лариса. Концепція самопізнання у філософії Григорія Сковороди 232

Шевченко Віталій. Постать Станіслава Оріховського та його "Супліка до найвищого понтифіка Юлія III про схвалення взятого шлюбу" на тлі доби 239

ПЕДАГОГІКА

Гавриленко Анатоль. Мій Григорій Сковорода 245

Дига Надія. Мандрівка життям Григорія Сковороди (елементи біографічного методу на уроках української літератури) 251

Дудко Дмитро. Михайло Антоновський – перший видавець творів Григорія Сковороди 256

Плугатарьова Надія. А. М. Ніженець: вшанування сковородинівських місць на Харківщині 260

Рабчун Оксана. Твори Станіслава Оріховського із фонду відділу бібліотечних зібрань та історичних колекцій Національної Бібліотеки України імені В. І. Вернадського 265

Рибальченко Ростислав. Сковорода жив і у Деркачах 273

Стрілько Валентина. Мотиви християнської моралі в творчості Григорія Сковороди як передумови формування засад українського національного виховання 276

Чернецька Світлана. Сковородіана: музеї та музейні колекції 281

Яковенко Галина, Шепель Алевтина. Григорій Сковорода та Бабаї 288

ПУБЛІКАЦІЇ

Вдовина Олена. Есхатологічна проблематика у "Слові в неділю про Лазаря і багача" Теофана Прокоповича..... 291

Данилевський Григорій. Григорій Савович Сковорода (із 1722 до 1794 р.) 294

Єфименко Олександра. Філософ з-поміж народу 301

Терлецький Остап. Григорій Савич Сковорода (1722-1794) 311

Штернберг Яків. Григорій Сковорода в Угорщині 319

ВІДОМОСТІ ПРО АВТОРІВ 329

ПЕРЕЯСЛАВСЬКІ СКОВОРОДИНІВСЬКІ СТУДІЇ
Збірник наукових праць
Випуск 2

Відповідальні за випуск – М.П. Корпанюк, О.М. Волочай, Ю.П. Гродзяк

Комп'ютерна верстка Ю.П. Гродзяк
Світлини О. Рабчун, В. Соболь, В. Сокола, М. Трофимука (молодшого)

ВИДАВЕЦЬ
ДВНЗ "Переяслав-Хмельницький державний педагогічний університет імені Григорія Сковороди"

Адреса редакції:
вул. Сухомлинського, 30
Центр Сковородинознавства
м. Переяслав-Хмельницький
Київська обл.
08401