

Міністерство освіти і науки України
ДВНЗ „Переяслав-Хмельницький державний педагогічний університет імені
Григорія Сковороди”
Інститут літератури імені Т.Г. Шевченка НАН України
Інститут філософії імені Г.С. Сковороди НАН України
Центр Сковородинознавства університету
Національна асоціація українознавців
Всеукраїнське товариство „Просвіта” ім. Т.Шевченка
Національний історико-етнографічний заповідник „Переяслав”
Переяслав-Хмельницька міська рада

ГРИГОРІЙ СКОВОРОДА – ДУХОВНИЙ ОРІЄНТИР ДЛЯ СУЧАСНОСТІ



УДК 929 Г.Сковорода
ББК 72+83.3(4Укр)1
К 44

**Григорій Сковорода – духовний орієнтир для сучасності (Наукові матеріали XIII Сковородинівських читань) / Відпов. ред. проф. М.П. Корпанюк. – К., 2007. – 528 с.
ISBN**

Пропонована книжка є збіркою науково-теоретичних праць, розвідок, в якій продовжується розпочатий в попередніх збірках „Сковорода Григорій. Дослідження. Розвідки. Матеріали” (1992), „Сковорода Григорій: образ мислителя” (1997), „Сковорода Григорій: ідейна спадщина і сучасність” (2003), „Григорій Сковорода – джерело духовної величі і сучасність” (2006) аналіз творчого доробку нашого любомудра в контексті національної та світової культури. Подані статті, розвідки науковців відтворюють розмаїття поглядів і підходів до філософської, педагогічної та літературної спадщини Г.Сковороди.

Для фахівців, аспірантів, студентів, усіх, хто цікавиться національною культурою, духовністю, наукою.

Редколегія: Попович М.В., д.філос.н., професор, академік НАН України, Сулима М.М., д.філол.н., член-кор. НАН України, Коцур В.П., д.і.н., член-кор. АПН України, Стогній І.П., д.філос.н., проф., Кашуба М.В., д.філос.н., проф., Кисельов М.М., д.філос.н., проф., Колодний А.М., д.філос.н., проф., Поліщук Н.П., д.філос.н., проф., Корпанюк М.П., д.філол.н., проф., Крися Б.С., д.філол.н., проф., Нікітчина С.О., д.пед. н., проф., Пелешенко Ю.В., д.філол.н., Ушкалов Л.В., д.філол.н., проф., Александров О., д. філол.н., проф., Токмань Г.Л., д.пед.н., проф., Соболь В., д.філол.н., проф.

*Рекомендовано до друку вченою радою ДВНЗ „Переяслав-Хмельницький державний педагогічний університет імені Григорія Сковороди”
(протокол № 8 від 26.06.2007 р.)*

Головний редактор: **В.П.Коцур**, д.і.н., проф., член-кор. АПН України.

Упорядники: **Кравченко О.П.**, канд.філос.н.
Свириденко О.М., канд.філол.н.

Рецензенти: **Стогній І.П.**, д.філос.н., професор.
Токмань Г.Л., д.пед.н., професор.

Технічний редактор і коректор: М.Малинка.

© М.П. Корпанюк, передмова, 2007.

© С.В. Цимбал, В.Колетевський, світлини.

© Т.Александрович, Т.Белімова, А.Біла, В.Білодід, П.Білоус, С.Бондар, К.Борисенко, М.Булда, М.Васьків, Н.Гаврилюк, Л.Гнатюк, Д.Дудко, Л.Забарило, О.Загарук, О.Казанжи, К.Каплюк, М.Карп'юк, М.Кашуба, М.Корпанюк, О.Кравченко, Б.Крися, О.Крюкова, І.Кулик, В.Куц, В.Литвинов, І.Лімборський, С.Луцій, Н.Мазеїна, В.Манженко, М.Мимоход, Р.Мовчан, Л.Мостова, Л.Нестеренко, В.Нікітіна, О.Нікітчин, С.Нікітчина, О.Олексієнко, Т.Палатна, В.Погребенник, В.Подрига, Є.Прісовський, О.Рарицький, А.Рубан, В.Сайковська, Н.Савчук (Кріль), М.Сидоренко, Г.Синьоок, О.Сироїд, М.Скринник, В.Соболь, О.Стаєнна, І.Стогній, Я.Стратій, М.Сулима, Л.Тарнашинська, Д.Тетерина-Блохин, М.Трофимук, О.Трофимук., Є.Харьковщенко, Ю.Харьковщенко, К.Чегаринська, С.Чорнобильська, В.Шевченко, Л.Шевченко-Савчинська, Т.Шевчук, О.Шкира, Н.Юрійчук, А.Яковенко, К.Якушко.

І знову йдемо до Григорія Сковороди за наукою

Благословенні ви, сліди,
Не змиті вічності дощами,
Мандрівника Сковороди
З припорошілими саквами,
Що до цілющої води
Простує, занедбавши крами.
Максим Рильський.

Уже втринадцяте дослідники доробку Григорія Сковороди на початку жовтня 2007 року зберуться в давньому Переяславі, щоб поділитися своїми напрацюваннями, гіпотезами, висновками, узагальненнями про особливості його творчості, місце та роль в національному та світовому духовному процесі сьогодення.

Цим зібранням ми вшануємо 285-і роковини від дня народження вченого-філософа, педагога, письменника; 213-у річницю його пам'яті та 1100-річчя Переяслава, міста, котре допомогло Григорію Сковороді сформуватися неповторною особистістю на світоглядному, громадському, національному та духовно-освітньому рівнях.

Чим більше віддаляємося від років життя нашого мисленика-словолюба й входимо в новітні умови буття, тим виразніше відчуваємо потребу збагачуватися думками, узагальненнями, мудрістю нашого Г.Сковороди. У час, коли цивілізацію опанували віяння жорстокого практицизму, збайдужіння до довкілля, духовності, егоїстичний індивідуалізм та космополітизм, вчення філософа і педагога про національну й людську гідність, совість, християнську гуманістичну мораль, громадянську мужність і принциповість, наполегливість у самовдосконаленні та вдосконаленні оточення, відповідальність і працьовитість, потрібне нашому народові, як вода та повітря, бо українець без високих духовності, культури, людської гармонії в державі стає надто вразливим. Власне, розуміючи цю ментальну особливість національного кордоцентризму вкраїнців, учені-гуманітарії все глибше „шурфують” нашу культурно-релігійну спадщину, щоб повернути народові його духовні опори, обереги, архетипи, знівельовані колонізаторами.

Для цієї архіважливої наукової праці учених-медієвістів: істориків, істориків філософії, психології, релігії, літератури, мови, педагогіки, музики, малярства, фольклору доробок Григорія Сковороди надзвичайно вдячний, бо він як учений філософ, богослов, педагог і митець увібрав у своє ество і практичну науково-творчу діяльність усі засадничі національні та європейські духовні первні. Він дійсно власною творчістю та громадсько патріотичною діяльністю завершив давній, середньовічно-ренесансно-просвітницький, період розвитку нашої нації, узагальнив наші, як і загально людські здобутки й втрати, і накреслив шляхи нового національного відродження в духовному державотворчому, матеріальному, індивідуальному

вимірах. Його просвітницько-передромантичне вчення лягло в основу нашого нового періоду розвитку в ХІХ – ХХІ сторіччях і добре, що, нарешті, відкинувши псевдонаукові методологічно-ідеологічні принципи у вивченні своєї нації, нав'язані московськими колонізаторами, йдемо шляхом наукової об'єктивності. На цьому шляху постійно наштовхуємося на переплетіння славного й нищого, гідного й негідного в минулому, та розуміємо, що мусимо дбайливо розібратися в ньому, щоб очиститись від непотрібного, ввійти в свою оновлену національну ауру гідними високого імені українця. І на цьому доленосному шляхові національного відродження, що проходить болісно та уповільнено, творчий доробок Григорія Сковороди надзвичайно актуальний. Його актуальність оперта на зверненні любомудра безпосередньо до кожної людини, що сприяє наближенню вчення до реципієнта.

Про зростаючу роль Сковородинознавства в середовищі вищої освіти та академічної науки свідчать наші Читання та їхні матеріали. Приємно, що ця галузь гуманітарної науки все більше знаходить прихильників поміж молоддю, відсоток яких серед учасників досить високий. Особливістю ХІІІ Сковородинівських читань є явне зростання літературознавчих досліджень творчості поета й прозаїка, а також збільшення методичних напрацювань про специфіку вивчення творчого доробку письменника в 9 класі ЗОШ. Якщо дана тенденція буде поширюватися, то є всі підстави вірити в якісне засвоєння творчості Г.Сковороди учнями, кількісне зростання його шанувальників, сквородинознавців, а також зростання впливу філософа на суспільство.

Власне, дана мета і є нашою метою. Працюючи над її реалізацією, українські сквородинознавці виконують свій громадянський, патріотичний і фаховий обов'язок, розуміючи, що Україна і Сковорода – святі наші духовні основи.

Отже, йдучи за наукою до Сковороди, повертаємося від нього не лише збагаченими знаннями, натхненням до подвижницької праці задля щасливого майбутнього кожного українця, України, людства, але й ніколи вже не розлучаємося з ним, Сковородою, переконавшись, що без нього наше життя було би нецікавим.

Збірник наукових праць „Григорій Сковорода – духовний орієнтир для сучасності” – п'ятий за матеріалами переяславських Сковородинських читань і другий, що підготовлений Центром Сковородинознавства ДВНЗ „Переяслав-Хмельницький державний педагогічний університет імені Григорія Сковороди”.

Його видання здійснене за кошти Переяслав-Хмельницької міської ради в рамках ювілейних заходів до 1100-річчя першої літописної згадки про місто Переяслав, за що творчий колектив збірки висловлює щирю вдячність колективу міськради та його голові п. Іванові Якименку.

Микола Корпанюк

Розділ І. Творчість Григорія Сковороди в історико-філософському та світоглядному контексті

Володимир Білодід
(м. Київ)

Христологія Григорія Сковороди

Україна переломної доби кінця XVII-XVIII століть породила трьох велетнів: Теофан Прокоповича (1681 – 1736), Паїсія Величковського (1722 – 1794) і Григорія Сковороду (1722 – 1794). Кожен з них – це персоніфікація певного напрямку життя і думки. Теодосія Прокопович уособлює західний (за витоками) науково-раціоналістичний напрямок, Пасій Величковський – східний (афонський) православно-церковний, а Григорія Сковорода – інтегральний: містично-позацерковний.

„Український Сократ” зосередив своє буття в думці, а думку – в серці, в цитаделі духу. В особі та вченні Сковороди український філософський розум, на відміну і на протигагу західному ratio, самовизначився й самоствердився як **духовний розум**. Органом інтелекту вважається мозок, духу – істинне або містичне серце. Інтелект моделюють („штучний інтелект”), дух – утаємничений. Систематизації ratio – це наука, усвідомлення духу – релігійність. Релігійність, бо, за св.Письмом Заходу та Сходу, дух (і духовний фокус людини – серце) – посередник між Небом і землею, Божим та людським.

Сковорода був наскрізь релігійною людиною. Усе його життя та творчість просякнуті релігійністю, але не церковністю. Дух і душа України в Сковороді і Шевченкові вийшли з церкви. І цей вихід став для духовної України остаточним. Ніхто з її духовних світочів – ні М.Драгоманов, ні І.Франко, ні Л.Українка, ні О.Довженко, ні О.Бердник – в церкву не повернулись.

Г.Сковорода прийшов в Україну доби занепаду, згасання пасіонарності, ослаблення життєвої сили нації. Він – сучасник скасування гетьманства (1764), руйнування цитаделі українського лицарства – Запорозької Січі (1775) і царської санкції на кріпацьку залежність селян від дідичів (1783). Занепадаючому – передусім державно-політично, – українству, Сковорода торує й пропонує шлях воскресіння через новонародження „в душі та істині”, власне – в Христі.

*

*

*

Ісус Христос, на відміну від Мойсея й Магомета, не залишив нам своєї ані Тори, ані Корану. Ісус Христос залишив нам одне – себе, Боголюдину, та свої дороговкази до преображення людства в Боголюдство.

Найвизначніший російський філософ, далекий нащадок по лінії матері Сковороди і відтворювач та поглиблювач духу сквородинства в Росії В.С. Соловйов (1853 – 1900) вважав, що „єдино новим, специфічно відмінним

від усіх інших релігій”, в Євангелії є „вчення Христа про себе самого” [1, 106], його свідчення про своє злиття з Богом: „Я і Отець – єдине” [Ів. 10.30]; „Хто бачив Мене, той і Отця бачив” [Ів. 14.9]; „Я є путь і істина, і життя” [Ів. 14.6]. Тому власним змістом християнства, наголошував філософ, „є єдино й виключно Христос” [1, 105].

В унісон В.Соловйову вторить визначний російський богослов другої половини ХХ ст. О.Мень (1935–1990): „Християнство – це по-перше, і по-друге, і по-третє, – Христос...” [2, 107]. Але як О.Мень розуміє Христа та християнство?

Як втілення Абсолюту і як абсолютну релігію. Мойсей, Зороастр, Крішна, Будда, Магомет та інші творці релігій лише вчили про Бога, а Ісус Христос – це явище Бога в людині. Ті були словом про Бога, а в Христі синонімічне Божій іпостасі „Слово стало плоттю, і вселилося між нас...” [Ів. 1.14]. Ті усвідомлювали себе пророками, вчителями, Ісус Христос – Сином Божим; ті не казали, що вони – Істина, Христос – це каже; ті залишили книги, вчення, Христос – самого Себе. Прощаючись з учнями, Він пообіцяв: „Я з вами по всі дні до кінця віку” [Мат. 28.20]. „Суть і смисл християнства, – резюмує О.Мень, – полягає в тому, що кожен з нас може внутрішньо вийти на шлях спілкування з Ним, з самим Христом, реально існуючим, живим” [2, 107]. Він був, є і буде поруч з нами.

Але в цьому „поруч” – уся „сіль справи”. Христос витонченого богослова-ерудита О.Меня – це Христос Церкви, і це Христос поза нами. Він є й справді таким. Але не тільки, не виключно таким. Христос Сковороди – інший, і теж, в основному, правдивий.

* * *

*

Своє вчення про людину (антропологію) Сковорода опрацьовує за мірками Боголюдини, Христа.

Проблема Христа – центральна в Сковородинстві. Твори Сковороди, навіть зверхньо, рясніють цим іменем. Усіма своїми помислами й пориваннями він виходив з думки і мрії про Христа і, зрештою, повертався до нього, як до сонця свого духу й життя. Христос, за ап.Павлом, „повинен був у всьому уподібнитися браттям” [Євр. 2.17], людям, а вони мусять уподібнитись йому, Христові. В палкому й безоглядному прагненні до цього – зміст і пафос сквородянства: „...для мене, – сповідується Сковорода М.Ковалинському, – Христос (злиття з ним. – В.Б.) – **життя або смерть**” [1, 330]. Філософ-старець знав і ніколи не забував науку ап.Павла, за яким, „немає нічого що перевищувало б пізнання Ісуса Христа” (Фил. 3.8 – Переклад В.Кузнецової [5]). Хто шукає Істину, але не шукає Христа, той, або йде до мети кружляючи, або – частіше всього, – блукає манівцями. Сотеріологічний афоризм Сковороди вчить:

А хто Христа знає, то не важливо, що він не знає інше.

А хто Христа не знає, то не важливо, що він знає інше [4, 366].

Підмурковою у Сковородинстві в цілому, в його христології зокрема, є ідея про „незлите поєднання” в універсумі „двох натур”: „...во всем – два

естества: божіе и вещественное” [4, 133]. Всі колізії сквородинства розгортаються в проблемному полі, що задане цією ідеєю. Вона – ключ до сквородинства і, з одного боку, міст, що єднає вчення Сквороди з езотерично-містичною традицією ведизму, герметизму і т.ін., а з другого – кордонна смуга, що відмежовує це вчення від церковної ортодоксії.

Ділячи все на двоє, Г.Скворода не робив винятку і для християнства, в якому розрізняє тих, що з іменем Христа „заблукали в землю”, і його правдивих учнів, серед яких незмінно виокремлював свого улюбленця – ап.Павла. Сквородинство – це напружена, і в багатьох особливостях успішна, спроба відродження, висловлюючись по-сучасному, „**аутентичного Христа**”. Спроба, яка супроводжувалась розпечатуванням людської свідомості від деяких церковно-догматичних заборон, що віками полонили її.

Вирішальне значення мав, зокрема, відхід Сквороди від церковно-християнської поляризації Творця й тварі, і повернення до давнішої, властивої східно-ведичній і західно-містеріальній мудрості, античної філософії Греції та Риму, дуалізації матерії та духу, тіла і душі: „...фундаментальна опозиція сквородинівської онтологічної моделі, – зазначають Л.Ушкалов та О.Марченко, – є опозиція матерії та духу, але не тварного й божистого” [6, 88]. Християнський світогляд на основі дуалізму Творця і тварі – це одне, а на основі дуалізму матерії та духу – істотно інше.

Однак ця розбіжність не заважала ані Сквороді вважати себе християнином, ані церкві – при всіх незгодах з ним, – приймати його за такого. Це почасти пояснюється тим, що відмінності між сквородинівською та церковною „версіями” християнства об’єктивно пом’якшувались і маскувались фундаментальністю опозиції матерії та духу і в Святому Письмі: „Бог є дух...” [Ів. 4.24], тому „плоть і кров успадкувати Царства Божого не можуть, – наголошує ап.Павло, – і тління не успадкує нетління” [I Кор. 15–50].

За полярністю Творця й тварі в Біблії бавовніла інша – духу й „уречевленості” (матерії), а відтак – за християнством на основі онтології Творця й тварі весь час виднілось **гностизоване християнство** на базі абсолютизації духу в піку матерії. Церква впродовж усієї своєї історії, з одного боку, вагітніла цим – сквородинівського гатунку, – християнством, а з другого – переслідувала його речників, тому що гностичне християнство не має потреби в посередникові між Богом та людиною, узадаючи переважно позацерковно-індивідуальний шлях до єднання з Богом та Христом.

Оскільки, на переконання Сквороди, в усьому є два ества: Боже (духовне) й уречевлене, то, відповідно, є два – і, як вважав філософ, тільки два! – способи самивизначення і самоствердження людини в світі: абсолютизуючи або одне, або друге ество.

Абсолютна більшість людей є „уречевлено”-центрованими, приймаючими – на справі, а не на словах, – за вирішальну основу життя та світогляду матеріальне, плотське. Ці люди нагадують Сквороді Нарциса, задивленого в свою зовнішність, а по суті – в „пільму зовнішню” (Ісус

Христос); це „любопрахи”, приймаючі видимість за дійсність; це в’язні самоствореної в’язниці, що заплутались у „софізмах диявола”. Сковорода синонімізує „світ”, „плоть” і „сатану” і витлумачує їх як „богомерзенну трійцю” [4, 62] – як троїстого бога людей світу цього. Його (цього чорнобога) воля – їх воля, його суд – їх суд, і тому в євангельській ситуації вибору вони, не вагаючись, відправляють Христа на розп’яття, а Варраву – на волю. Син Божий – чужий їм, месник-головоріз – свій.

У піку цим людям, що творять пекло на землі, Сковорода – глашатай екстремі духу і божий батіг для всіх, хто нехтує вічним заради тліні. Сковорода і світ – це олива і вода, як воно не розчиняється в воді, так він уникає полону світу. Жити тлінним – це вмирати, а невмирущим – це народжуватись у безсмертя. Сковородинство є закликком прийняти дух за життя, за істину, а плоть (матерію) – за ніщо.

Звісно, що такими ж полярними були підходи „світу”, з одного боку, Сковороди – з другого, і до розуміння Христа. Його теж можна бачити з позицій або „уречевленності” або духу. „Світ” віддає перевагу першому, Сковорода – останньому, бо „вся плоть – пустошь” [4, 167]. Навіть Христова. Так, вважає Сковорода. Земне тіло Ісуса Христа є таким же меонічним, як і в кожного з нас [6, 89]. Навіщо „плоть его, – дивується Сковорода, і додає: – Имѣешь собственную”. Навіщо „кафтан и плоть дѣлаешь Христом?” [3, 276]. Навіщо шукаєш його „во временах Тиверіевых, во владѣніях Пилатовых”, „по Іерусалимах, по Іорданах, по Вифлеємах”, „по всем Коперниковым мирам”? [4, 163-166]. Навіщо вічно живого шукати в часі й просторі? Плоть і Христос – полярні. І хто судить про нього „по плоти... есть враг Христов...” [4, 164]. Шукати його в плоті – те саме, що шукати Бога в Сатані. Христос є духом і треба збагнути й стати причасником саме такого Христа.

Близьким і зрозумілим світові є переважно історичний Христос, Сковороді – надісторичний. **Христос Сковороди – містичний, павліканський.**

Український мудрець сповідував „Христа, Павлом познанного...” [3, 205]. Павлом, що знав „Христа не по плотской історії” – апостол особисто не знав Ісуса, – а містично; що прийняв Євангеліє „не від людини (не від Ісуса, як людини. – В.Б.), а через одкровення Ісуса Христа” [Гал. 1.12]. Павлом, який розповів нам про свій унікальний досвід самоототожнення з Христом, внаслідок чого, як свідчив апостол, „вже не я живу, а живе в мені Христос” [Гал. 2.20]. Павлом, який глибоко відчув й **усвідомив Христа як свою власну істинну природу** (як істинну Людину в собі). Павлом, послання якого – це справжня феноменологія христуусвідомлення першим християнським мислителем-генієм, що збагнув сам і відкрив під кінець життя нам „тайну, віками заховану від усіх поколінь”, а саме – що **Христос живе всередині кожної людини**, „що Христос – пише апостол першохристиянам Колос, – живе в вас” [Кол. 1.27. Переклад В.Кузнецової [5]]. За езотерично-містичним вченням Ісуса, Бог – всередині нас. За езотерично-містичним

вченням „блискавкоподібного ангела”, „труби всесвіту” ап.Павла, Христос – всередині нас. Апостол знав це з власного досвіду [див.: Кол. 1.26–27].

Мало хто міг тоді (і пізніше) вмістити сотеріологічне відкриття ап.Павла. Сковорода міг, і вмістив. Він першим в Україні відкрив нашому народові Павлового Христа. І це вже саме по собі – велика історична заслуга. Одначе, Сковорода не лише сприйняв розуміння Христа „втіленим ангелом” Павлом, а й поглибив і конкретизував це розуміння, спираючись, як і той, на власний містичний досвід.

Те, що вдалось ап.Павлові, мало бути доступним кожному, отже, міркував Сковорода, і йому. І він не помилився. Його містичний пошук, судячи з усього, увінчався успіхом. Ми не знаємо в подробицях коли й як це сталося, але життя й творчість Сковороди освітлені та зігріті духом Христа. Хто, як Сковорода, міг незадовго до смерті написати приятелеві Якову Правицькому, що Христос „мя вѣсть и аз его” [4, 378] [мене знає і я його], той, гадаю, не лукавив.

* *
*

Христос науки і людей з „язичницьким серцем”, задивленим у „плоть і кров” – це Христос, що був і якого вже немає; Христос Церкви – це Син Божий (іпостась Св.Трійці), що був, є і буде вічно, що втілювався в Палестині, помер, воскрес і тепер „на небесах”, опікується передусім християнами і прийде „в кінці віку” судити людство; Христос Сковороди – це **Христос, який одвічно був, є і буде всередині людини.**

У своїх пошуках Христа філософ-містик спирався, ясна річ, передусім на Святе Письмо. У Старому Завіті Бог словом творить світ, а в Новому – Боже слово постає як Бог-Слово; як Слово, що „споконвіку... було у Бога... і... було Бог”, через яке все сталося, і без якого „ніщо не сталося, що сталося” [Ів. 1.3]; як „...Світло істинне, що освічує кожную людину, що приходить у світ” [Ів. 1.9]; як Слово, яке „стало плоттю” і жило серед людей, „повне благодаті і істини” [Ів. 1.14]. Трансцендентний Бог Старого Завіту, проявившись, за Новим Завітом, в людині, засвідчив цим свою іманентність людській природі. Бог **поза** людиною розкрився як Бог **всередині** неї – як Боголюдина Ісус Христос. Павлова інтерпретація цієї теогонічної містерії в Біблії – основа христології Сковороди.

Він повертається до ведично-герметичної, платонівсько-неоплатонівської, й, водночас, біблейсько-Ісусової **ідеї єдності Бога і людини** („Я сказав: ви боги...” [Ів. 10.341]). Оскільки, за Сковородою, „Боже єство” є повсюдно, то є воно і в людині. Вона – частина Бога. А співвідношення частини й цілого є зовсім іншим, ніж співвідношення церковно-доктринальних полярностей Творця і тварі. Частина Абсолюту – також абсолютна. Отже, в людині є **плоть**, але – й щось незрівняно більше від неї; „...бог есть во плоти человеческой. Есть подлинно..., – запевняє Сковорода, – не веществен во вещественной, **вѣчный** в тлѣнной...” [3, 180]. Філософ-містик відчуває всередині себе „тайную **лучу** (за давнішим

автографом – „луч” – **В.Б.**)”, [3, 189], заховану в попелі плоті „искру божества” [3, 365], „вечнующую воскресенія искру” [3, 190], що зігриває серце вірою, надією, любов’ю, дарує світло пізнання і є запорукою повернення до єдності з Божистим. Сковорода осягає людину в контексті езотерично-містичної традиції посвячених, за якою „людина – це Бог, що забув себе”. Маючи свою долю в Абсолюті, людина є „промінем”, „іскрою” від Божого Вогню Духу, присутньо єдиною з ним. І завдання в тому, щоб свідомо зібрати себе в своєму „Божому естві”.

Виходячи з цього, Сковорода навчає бачити за історично-емпіричною містерією Життя й Слова Ісуса Христа надісторично-вселенську **таїну Христа**, яку філософ-містик тлумачить як таїну Богоприсутності в людині та її теозису (воскресіння в „Божому естві”).

Розвиваючи ідею вселенського Христа ап.Павла і Оригена, Г.Сковорода, як і вони, виходить – передусім у першому своєму великому трактаті 1766 р. – з ототожнення старозавітної **Премудрості** та новозавітного **Слова**, з одного боку, й ототожнення їх з невидимо-духовним „Божим еством” – з другого. Філософ-старець характеризує Премудрість як „природный... портрет и печать Бога” [3, 147], тобто, як його відображення й всеохопно-організуючий прояв в універсумі. Сковорода порівнює Премудрість з архітектурною моделлю, яка „по всему материалу нечувствительно простираясь, дѣлает весь состав крѣпким и спокойным...” [3, 147]; із зерням, в якому заховане ціле дерево [3, 148]. Історично, Премудрість закривалась, пише мислитель, „разновидным маскарадом” імен, назв: греки називали її Софією, римляни – Мінервою, а „первѣйшіе христіанѣ” – Христом [3, 149]. Біля двох тисяч років тому, уточнює філософ, Премудрість „показалась... во образѣ мужеском, здѣлавшись богочеловѣком” [3, 148] – Ісусом Христом, за яким треба бачити те, що в ньому „персоналізувалось” – Божу реальність, яку з повним правом можна позначити і як Премудрість, і як Христа. В ап.Павла йдеться про „Христа, Божу силу і Божу премудрість” (Кор. 1.24), у Сковороди теж „Христос есть божія сила и божія премудрость” [3, 371].

З’ясувавши це для себе ще в 1750–60-ті рр., Сковорода пізніше оперував, як правило, поняттям Христа, а не Премудрості, доводячи, що, поперше, „Бог и Христос есть одно” [3, 415]; по-друге, вони є тим самим, що й „истинный человек” [3, 172], тому, і це по-третє, не лише Бог, а й Христос – всередині нас. Він „стоит за стѣною нашею”, за стіною плоті й крові, и „будто спит”, но „в тюрьмѣ нашей он свѣт” [3, 365]. Більше того – голос, слово. Бо вічна „премудрость Божія”, або Христос, „не иное что есть, как повсемѣственнаго естества божія невидимое лицо и живое слово, тайно ко всѣм нам внутри гремящее” [3, 148]. Світить і гримить, але залишається „таємним” для нас! У цьому парадоксальність і драматизм людського життя. Спаситель всередині нас, але ми не бачимо й не чуємо його. Ми засліплені й

оглушені слявом і громами матеріального світу. Але серед тих, хто „дивиться, і не бачить”, „слухає, і не чує”, Сковорода був тим, хто дивився – і бачив, слухав – і чув. А тому закликав: „Воньми себѣ!” [4, 399] Почуй себе істинного, Христового. Бо: „Самое ж внутреннѣйшее внутри нашея мысленная бури и самый центр и гавань и мір... наш” – то „Христос – бог наш” [4, 399]. Звідси програмне гасло філософа, його молитва: **пізнай себе! Самопізнання є в Сковороди Богопізнанням й, водночас, Хриstopізнанням.** Бо коли „самого себе хорошенько узнаєшь”, то „одним взором узнаєшь и Христа” [3, 206].

*

*

*

Витлумачивши Христа як „господню” [3, 312] або „істинну” [3, 191] Людину, що рівна „предвѣчному своему отцу существом и силою” [3, 191], Г.Сковорода, по суті, розвиває погляд на **Христа** як на космічний принцип, **як на єдину для всіх і одну на всіх Людину в людях.** „Уречевлення єство” є дискретно-розділеним, а Боже – єдине: „...в Бозѣ раздѣлення нѣсть, но он есть простирающееся по всѣм вѣкам, мѣстам и тварям единство убо Бог и мір его, и человек его (Христос. – В.Б.) есть то едино” [3, 312]. Христос, він же – „господний”, „істинний человек” – „**єсть єдин во всѣх (людях. – В.Б.) и всегда...**” [3, 272]; „**всѣ наши, всѣх веков человек, во едином господнем человекѣ так обрѣтаются, как безщетный всѣх міров хор сокрывается в божіем мирѣ...**” [3, 312].

Ця сковородинівська візія Христа не суперечить Євангелії. Ідею про єдиного для всіх і одного на всіх Христа Ісус символічно виразив на Тайній вечері [див.: 7, 220], коли „взяв хліб, благословив, переламав, дав їм (учням. – В.Б.) і сказав: прийміть, споживайте, це є Тіло Моє” [Мк. 14.22]. Земний хліб – це символ Логоса, Христа, який, за Євангелієм, є „істинний хліб”, „хліб Божий.., який сходить з небес і дає життя світові” [Ів. 6.32-33]. „Тіло Христа” (Космічного Христа), як і хліб, „ламається, і, як кожен шматочок хліба зберігає всі його якості, так і кожна „частка” вселенського „тіла Христа” всередині нас, несе в собі якості власне Христа (Божистості).

Христос Сковороди – це вселенський Учитель всередині нас, про якого казав Ісус: „...один у вас Учитель – Христос...” [Мат. 23.8]. Зазвичай його ототожнюють з тим, хто про нього казав – з Ісусом. Але він цього не робив. Не робив цього і Сковорода. Він бачив Христа внутрішнім Провідником і Наставником, що зсередини розсіює пільму нашого незнання світлом своєї Істини, зігриває серце теплом своєї Любові, дає можливість народженням жінкою народитися від Нього – від Христа, від Духу.

Зазначена ідея дозволяє глибше збагнути, що означає, за Сковородою, „філософствувати по Христѣ (за Христом. – В.Б.) [3, 317]. Це, вочевидь, означає міркувати з позицій Христа, як єдиного для всіх і одного на всіх

Божого чоловіка в людях, щодо якого „вся стихійная подлость (щільно-фізична тілесність. – В.Б.), будто риза, им носимая” [3, 316]. Він в ній, але вона – не він, і він – не вона. Сковорода – **філософ всеєдності** Божого єства, і всього й всіх – у ньому.

*

*

*

Христологія Сковороди спирається, як бачимо, не стільки на рішення вселенських церковних соборів, скільки на християнське переосмислення езотерично-містичних та еллінсько-філософських вчень про Єдине і на безоглядно-послідовне ствердження ідеї про те, що „учення І.Христа” (як і вчення **про** Христа) „зовсім непричетне до землі, а все наскрізь духовне” [4, 322].

Головнішу специфікацію цієї христології можна резюмувати таким чином: **Бог, Христос та істинна Людина в людині – одне й те ж.**

Відокремивши людину від Бога, як тварне від Творця, й, водночас, ототожнивши Бога – Христа, – з людиною, з Ісусом, церковна доктрина субстанційно, тобто нездоланно, відмежовує людину від Бога загалом, від Христа, зокрема. Отці Церкви знають лише Ісуса Христа, і не знають, що Ісус проявив у собі Христа, що, цим самим, людина проявила в собі Бога. Звідси утвердження Богоіпостасності Ісуса Христа як єдиного Сина Божого.

Г.Сковорода спростовує це вчення.

За тотожністю Ісуса й Христа Сковорода розгледів нетотожність. Ісус став Христом, Христос це не просто і не лише Ісус, а передусім те його „Боже єство”, „зерня духу”, яке Ісус виплекав у собі, і яке є, щонайменше в кожному, кого, за ап.Павлом, Бог „наперед визначив бути подібним до образу Сина свого” [Рим. 8.29]. Христос – це Бог у своєму вселюдському вимірі й, водночас, вселюдина в своєму Божому вимірі; це Бог у своїй людинорозмірності й Людина в своїй богорозмірності. А Ісус Христос – це усебічна реалізація Христа людиною, коли не лише Бог є в людині, а й вона усвідомлено-посутньо є в Бозі: „...Отець в Мені і Я в Ньому” [Ів. 10.38].

Ісус Христос Церкви – це Бог, що олюднився, залишаючись при цьому Богом, а Ісус Христос Сковороди – це людина, що стала Богом (Боголюдиною); за церковним канонам, лише Ісус Христос „незлито поєднує” в собі Боже (нетварне) і людське, а за Сковородою, – це властиво кожній людині; за церковним Символом віри, лише Ісус Христос є „єдинородженим” від Бога-Отця, а в сквородинстві – в кожній людині є дві людини: народжена від Бога [3, 181] (духовна) і тіньова від неї (плотська); за згаданим Символом віри, лише Ісус Христос є „єдиносутнім” Богові-Отцю, а за вченням Сковороди – і „істинна людина” в людині; в Церкві Ісус Христос і людина – різноістотні, а в сквородинстві – посутньо, одноістотні; за церковною догмою, ніхто не може стати, як Ісус Христос, а Сковорода, заохочуючи люд, запитує: „Хочеш ли быть Христом?” [3, 276]. Якщо хочеш – стань ним! Сковородинство, власне, і є вченням про те, як стати Христом, як пришвидшити своє христонародження. Бо людина Сковороди є, за своєю ідеєю (тепер би сказали – генокодом) Боголюдиною, і рано чи пізно, посіяне

Богом в людині Христове зерня, має прорости, завітнути й принести плід – преображення людини в Боголюдину.

Церква, дещо умовно кажучи, абсолютизує рух „згори” (від Бога) вниз, а Сковорода – рух знизу (від людини) вгору (до обоження, до Бога). Християнська ортодоксія наголошує на Бого-втіленні, Сковорода – на Бого-усиновленні (на „2-му народженні”) людини. Церковний Бог-Син є, по суті, трансцендентним щодо людини, а в Сковороди – іманентним. „Человѣкъ божій и сын божій” – одно...” [3, 204]. Витлумачивши „сина Божого”, як „чоловіка Божого” в людині, Сковорода розвиває цілком еретичну, з погляду Церкви, концепцію про „род божій” [3, 208] – про тих, хто, пізнавши Бога всередині себе, були ним усиновлені й стали синами Божими. Ісус – один з них: „Сего же... рода, – пояснює філософ, – и наш Христос...” [4, 164]. Пізнавши Бога, вчить Сковорода, „во мгновеніи ока преобразимся в него...” [3, 206]. Ісус пізнав Бога – і став ним. Але й Мойсей знав Бога і теж, з погляду Сковороди, належав до „Божого роду”, був Боголюдиною. Церква, звеличивши одного з синів Божих, не помічає інших. Насправді ж, „...Мойсей и Христос одно” [3, 205], і коли б хто пізнав „Мойсея, узнал бы и Христа”, і навпаки, коли б хто пізнав Христа, „узнал бы Мойсея, Илію, Авраама, Давида, Ісаію и протчих” [3, 205] (Гермеса, Зороастра, Піфагора). Де йдеться про рід – там мовиться і про присутню рівність представників роду. Тому, „одного узнав, всѣх узнаешь” [3, 206], – запевняє мислитель. І радить найкоротший і найліпший шлях – самопізнання: хто пізнає себе – пізнає всіх з „богоспасаемого рода” [3, 206].

*

*

*

Якщо людину звільнити від усіх оболонок „уречевленого ества”, то, за вченням Сковороди, в кінцевому залишку сяятиме „Боже ество” – „Божа іскра”, „промінь”, еманція самого Бога, Його зерня”, що, за належних умов, проростає в людині „образом і подобою” Божою. Це означає, що людина не просто створена Богом, а **роджена** Ним, що люди – це Божі діти. Відродження ідеї про Божу сутність людини – найосновніша істина, посіяна Сковородою в психосферу України.

Одначе, ця вирішальна для нас істина маскується пеленою земної видимості, бо роджена Богом людина захищена в народженій від земних батьків. Щоб повернутися до своєї справжності, людина мусить перенародитися від Божого в собі – від духу („Божої іскри”). Це зробив Ісус та інші світочі з „Божого роду” двічінароджених.

Сковородинство – це християнізований платонізм. За Платоном, основою світу форм є безформне. Так, основою любові людини є наявна в її душі (а точніше – в дусі), сама по собі позбавлена форми, ідея любові. В уречевлено-оформлених причин розвитку людини теж є невидима й позбавлена форми причина цих причин – ідея Христа.

За книгою „Буття” Старого Завіту, Бог вирішив створити людину „за образом” Божим і „за подобою” Божою [Бут. 1.26], але реально створив

людину лише „на образ Божий” [Бут. 1.27]. Це означає, що, за свідченням Святого Письма, Бог дав людині свій образ, а подобу вона має здобути сама, спираючись на **ідею подоби** (якщо говорити мовою Платона), посіяну в зерні людського духу. Оця різниця між образом Божим і подобою Божою і є змістом тієї невідомої, позбавленої форми й незбагненої для нас **Хриstopотенції**, яка розкривається в історичній еволюції людини, в її філо- та онтогенезі.

Як в сутності сімені міститься, поза всякої форми, невидимо для жодного мікроскопа, минуле й майбутнє рослини: наприклад, в жолуді – дуб, так у божественно-захованому „зерні духу” людини міститься безформний і тому невидимий потенціал Христа – можливості набуття нею не лише образу, а й подоби Божої (саме цим Ісус Христос, Боголюдина, відрізняється від просто людини). Цей духовний потенціал, ці духовні можливості „стукаються” в двері людської свідомості – їх треба усвідомити й прикласти до життя. Що й зробив – наскільки зміг, – Григорій Сковорода.

Сковорода поглибив релігійність церковно-масової емпіричної людини до релігійності внутрішньої людини духу, до релігійності людини за її „Божим єством”. З погляду Сковороди, мало поклонятися Христові поза нами, треба стати ним самому. Церковному Христові-іконі і, фактично, забороні на хриstopреображення людини, філософ-старець протиставив ідею 1) **хриstopотенційності людини** і 2) **примноження Христів** через плекання людиною Божого зерна всередині себе.

Г.Сковорода, що жив і помер у XVIII ст., за своїм ученням є уже два століття вічно сучасним. У найосновнішому – в перенародженні від духу, – відстав не він від нас, а ми від нього. Він, одним з небагатьох, уособлює духовну, вічну Україну. Він – понад часом, бо не лише шукав, а й знайшов. Тому – він вічний супутник шукачів Христа. Без Сковороди ми можемо стати ким завгодно, але не Христовими, бо він – Христовий. Сковорода – це наш акушер пологів Боголюдини в Україні, отже, хрещений батько власне Христової України. І рано чи пізно Україна мусить повернутись лицем до судженого Провідника Духу – і продовжити свій шлях разом. Сковорода – це духовний полюс України, її полюс Світла. І хто йде до Світла – не розминеться з цим світоносним духом.

Література:

1. Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве // Соловьев В.С. Сочинения : В 2-х томах. – Т. 2. – М., 1989.
2. Мень А. Почему нам трудно поверить в Бога? – М., 2005.
3. Сковорода Григорій. Повне зібрання творів. У 2-х тт. – К., 1973. – Т.1.
4. Сковорода Григорій. Повне зібрання творів. У 2-х тт. – К., 1973. – Т.2.
5. Радостная Весть. Новый Завет в переводе с древнегреческого. (Перевод В.Н.Кузнецовой). – М., 2001.
6. Ушкалов Л.В., Марченко О.М. Нариси з філософії Григорія Сковороди. – Харків, 1993.
7. Профет Э.К., Профет Э.А. Реинкарнация. Утерянное звено в христианстве. – М., 1999.

Станіслав Бондар
(м. Київ)

Образ Промислу в православній філософії Давньої Русі та в історіософських побудовах Г.С. Сковороди

*Віруємо, що все існуюче, видиме
й невидиме, керується Божественною
Опикою (Промислом)...*

З Послання Патріархів Східної
Вселенської Церкви про Православну
Віру проти Протестанства
й Англіканства, 1723-го року.

Образ Промислу Божого або Божественного Провидіння завжди був центральним у християнському світогляді, а проблема Промислу посідає одне з ключових місць у християнській філософії. Уже в перших біблійних книгах формувалося уявлення про Бога як про батька, що піклується за свої створіння й безперестанно дає їм найважливішу передумову матеріального життя – їжу (Пс. 144 (145), 15; 103 (104), 27). Саме ця глибоко вітальна, екзистенціальна й сенсоутворююча ідея звучить і відтворюється в наступній християнській історичній перспективі. У Старому Заповіті термін „промисл” зустрічається неодноразово. Він не мав рівноцінного слова у давньоєврейській мові, а під час перекладу LXX вперше було використано грецьке слово „πρόνοια”, котре до того вживалося в античній літературі й філософії. У давньогрецькій мові воно мало значення – ‘передбачення’; ‘передбачливість, обачність, розсудливість’; ‘намір, умисел’; ‘піклування, доглядання’; ‘провидіння’ [1, 1391]. В останньому значенні воно вживалося, зокрема, Платоном (πρόνοια θεῶν), епітетом Афіни було Афіна-Провидиця (Ἀθηνᾶ πρόνοια.).

Повсюдно у біблійних книгах підкреслюється невсипуща й глобальна турбота Творця. Особливо виразно звучить ця ідея в аспекті тлумачення ходу історичного процесу. У біблійному світорозумінні задум Божий є задумом любові; Господь щедрий, довготерпеливий й багатомилостивий. Його гнів щодо певної людини не є вічним. Навпаки, кари, котрі він посилає, незмірно слабші провини, що їх викликали (Пс. 102, 8–22). Водночас плани кожної людини й окремих правителів та народів є немічними й нездійсненними, вони руйнуються Богом, слово Якого вічне й непорушне. Його поради й задум („помисли”) незмінні й невідворотні. Блаженний народ, що перебуває у милості Божій. Жодні засоби для досягнення власного добробуту недостатні й нездійсненні. Усе залежить від волі Божої (Пс. 32, 11). Відповідно, людина має жити в упованні. Бог пильнує лад всесвіту, день і ніч та пори року (Бут. 8, 22); він забезпечує родючість землі (Дії. 14, 17), дає дощ і сонце усім: праведним і неправедним (Мт. 5, 45). Бог провидить у вічності все, що відбудеться (Іс. 44, 7), від Нього залежать щастя чи нещастя (Ам. 3, 6). Бог дає чи забирає владу (Єр. 27, 5). Добре і зле, життя й смерть, бідність і

багатство – усе від Господа. (Сир. 10, 4; 39, 31). Саме тому Псалтир напучував: „На Господа здай дорогу свою, і на Нього надію клади, і Він зробить” (Пс. 36, 5). Проте язичницькі юдейські, язичницькі давньогрецькі й язичницькі давньоруські фаталістичні уявлення про волю богів як про лиху долю, котру можна оминати завдяки послуху або магичним діям, існували до епохи виникнення християнства та паралельно з його наступним історичним поширенням.

Ісус Христос перетворив це старозаповітне вчення. Він ще раз наголосив людині, що Бог – їхній Отець, в якого мають просити лише „хліба насущного сьогодні” (Мт. 6, 11). Отець Небесний знає всі їхні сподівання й потреби (Мт. 6, 25–34; Лк. 6, 34; 12, 22–32; 21, 18). Через Свої найстрашніші випробування й завдяки їм розкриває Христос Промисл Отця та Його дійсний задум. Виховна місія Бога полягає в тому, що випробування, котре бере на себе людина за власною волею, є співпрацею з Богом, упованням на Нього. Тоді вона звільняється від страху й смерті, стає вірним чадом Божим. Відповідь на таку безмежну любов Божу, яку розкрив людям Христос власним життям і словом, полягає в розумінні Промислу як безкінечної любові, як пошуку Царства такої любові, як відмови від підкорення комусь іншому, окрім Господа, як щирої молитви (Мт. 6, 10 й далі). Людина має залишатися вірною у випробуваннях Промислу, чинити за прикладом Христа, що зазнав покинутість Своїм Отцем й був слухняним до самої смерті. (Мт. 27, 46). Саме дякуючи такій вірності, Він пройшов через смерть, затвердив Своє синівське уповання, передавши дух Свій в руки Отця (Лк. 23, 46).

Згодом феномен Промислу осмислювався і християнськими православними філософами. Так, зокрема, Іван Дамаскін подає наступну дефініцію цього поняття: „Так ось, Промисл є те, що має місце з боку Божого піклування стосовно до того, що існує. Й знову, Промисл є волею Божою, за якою все суще доцільним чином управляється” [2, 183]. „Мета Божого Промислу, – писав Максим Сповідник, – є метою тих, що розділилися різними пороками, через праву віру й духовну любов з’єднати во єдино” [3, 64].

Проблема Божого промислу порушується в багатьох оригінальних і перекладних пам’ятках Давньої Русі. Почнемо із семантики цієї релігійної богословської та філософської категорії. У давньоруській мові це слово розумілося як ‘думка’, ‘турбота’, ‘опікування’, ‘переднакреслення’, ‘примха’ [4, 1545-1549]. „Промысленник” – ‘попечитель’, ‘заступник’, ‘покровитель’. У церковнослов’янській мові воно мало ще й додаткові семантичні відтінки – ‘владицтво’ й ‘розпорядження’. Його значення пояснюється як „дія премудрої й всеблагої волі Божої, котра благими цілями всякому добру допомагає, а зло, що виникає через віддалення від добра, припиняє або виправляє й наvertsає на добрі наслідки” [5, 510.]. Отже, на мовному рівні полісемантичний термін „промысл” мав кілька основних семантичних значень: 1) думка, що „промислює” світ; 2) заступництво над світом; 3) керування світом; 4) передбачення усіх світових подій.

Уже в одному з перших перекладних текстів – „Ізборнику 1073 року” – вміщено декілька окремих статей, присвячених означеному питанню. Проблема Промислу тут розглядається, переважно, в ракурсі полеміки з античними уявленнями про щастя („вазнь”), роз’яснення онтологічної природи зла та випадковості. Так, на запитання „Что есть вазнь и лѣпо ли е крьстьянину исповедати вазнь?” відповідь звучить так: „Вазнь убо от елин наричеться, еже есть бес промысла строи мирови. Крьстьяныи же Бога исповедае, строюшта и помышляюшта о всемъ” [6, 114 зв.].

У „Бджолі” є окрема глава „О промыслѣ”, що складається з 11 висловлювань християнських та 6 античних авторів. Як трактується у цьому рукописі Божий промисел? Тут підкреслюється те, що навіть найменша пташка дорога для Бога. А якщо Бог так піклується про птахів, то набагато більше він опікується людьми. Волосся на голові людини, яким би воно не було малоцінним, знаходиться на рахунку й жодна волосина не втратиться без відома й волі Божої. Дороги, якими веде Бог людство до наперед визначеної Ним од віку мети, не досліджені. Адже все від Бога, все через Нього. Тут декларується тотальна таємниця усього, створеного Богом. Оскільки, все створене мудрістю (у грецькому паралельному тексті – σοφία) й розумом (у грецькому паралельному тексті – γνῶσις), тоді людські мудрість і розум повинно використати для досягнення меж людського пізнання. Божий план порятунку людства, мудрість і розум, котрі виявляє Він у справі домобудівництва, свідчить про всезнання та всесилля Творця. Бог є одноособовим творцем власного мудрого плану. Ніхто не проникнув у Його розум і не був у Нього радником. Бог одноособово відповідає за власні дії; він верховний володар усього суцього, нікому не надає звіту за свої дії. Глибоке знання його шляхів недосяжне для людини, вони незрозумілі їй.

Бог володіє силами з лагідністю, судить людей та управляє ними з великою милістю. Ніхто не може навіть думати, що можна якось заховатися від поглядів Божественної правди, адже Божественне відання, слава й могутність Його наповнюють собою весь світ. Установлені Богом закони буття – святі й незламні. Їх виконання веде до благоденства, а ухилення від них супроводжується стражданнями. У свою чергу, настанови Василя Великого, Дидіма та Івана Золотоустого констатують те, що ніщо не відбувається, окрім Промислу; на все дивиться непомилъне око Боже й кожному може дати спасіння. Усе благе подається від Божественної сили, а своїм людинолюбством Бог найбільше милує людину. Бог не хоче, щоби люди страждали від зла. Він – гуманний й мудрий учитель і вихователь. Якщо, навіть, рідні батьки не завжди прощають дітям, що учинили якусь шкоду, то Бог усіх милує. Творець знає усі „словесні тайни”. Він промислить увесь світ, спрямовуючи його на виправлення [7, 311-313]. Тут також висловлено важливу думку, яка полягає в тому, що наявний усесильний Божественний Промисл упорядковує глибоко екзистенціальні питання життя, смерті й посмертного існування. Його чин є найкращим і унікальним засобом морального виховання людського роду.

Отже, наявність Промислу Божого усвідомлювалась як тотальна підпорядкованість усього суцього Божественній волі, яка попри свою невідворотність, є абсолютно справедливою й гуманною. Бог промислює й промишляє мудро й благочинно. Тому люди повинні захоплюватися цим феноменом, й хоча для багатьох він може видатись несправедливим унаслідок його незбагненності, треба вірити в його гуманний характер й розуміти, що вибір знаходиться в людській владі. Бог бажає порятунку всього людства, тому карає зло й зацікавлює добро.

Зокрема, у „Шестидневі” бачення промислу розкрито у таких словах: „Кто бо увѣдѣ ум Господень? Пророк рече: „Или кто єму сѣвѣтник бысть, или кто єму дасть преже, не все то ли отдасть єму, еже мѣнить недовѣди маго вину творитвену, и промыслену, и устроєніа всего нарѣкаа” [8, 172]. Особливо важливий аспект розуміння Промислу полягав у його вирішальній ролі в майбутньому воскресінні людства. Кузьма Індикоплов, розкриваючи символічну аналогію зерна, що проростає, й воскресіння людини в тілі, каже, що Бог дає кожному сімені своє тіло. Воно не руйнується завдяки силі Божій й „промышленію”. Величний дар, мистецьку хитрість і красу являє Бог. Мудрість і добро виявляє Він тоді, коли дає кожному таке тіло, яке бажає [9, 87 зв.]. „Судове Божіи и Промысли Єго въ всѣх дѣлѣх Єго”, – висновується в „Ізборнику 1076 року” [10, 131]. У Пандекті Антіоха також йдеться про рятівну місію Промислу: „Спасения нашего промыслник Господь”; „Дивимься правьдному промыслнику, мудрѣ и неиздречьнѣ суждышо, оному убо худому достоинновати и прьвовати и обладати, нам же послѣдьновати” [11, 119].

Щодо вітчизняних мислителів, то, наприклад, Іларіон писав: „Сарра же не раждааше, понеже бѣ неплоды. Не бѣ неплоды, нѣ заключена бѣ Божіим промыслом” [12, 80]. Серапіон Володимирський звертається до пастви з такими пристрасними словами: „Гдѣ се есть в Писаньи, еже человѣком владѣти обильем или скудостью, подавати или дождь, или теплоту? О, неразумнии! Вся Бог творит, якоже хошет. Бѣды и скудость посылает за грѣхи наша и наказая нас, приводя на покаяньє” [13, 15].

Таке розуміння промислу цілком заперечувало пантеїстичні й деїстичні теорії наперед установленій гармонії. Світоглядно-філософські уявлення Давньої Руси-України ґрунтувалися на незаперечній ідеї Божого Промислу, котрий виступав для тогочасної свідомості єдиною детермінантою, що править світом і людьми, які населяють світ. Він вважався цілераціональною дією Бога, благодатно спрямованою на порятунок світу й людства. Він абсолютно панує над одиничним і особливим, невідворотний й виключає будь-яку випадковість. Тотальний детермінізм Божественного Промислу виключав будь-які ідеї чи уявлення стосовно до того, що щось може

відбутися поза його дією. На християнському вченні про промисл засновуються релігійні стосунки.

Тепер спробуємо проаналізувати як розумів феномен Промислу Г.С. Сковорода. Передусім, звертає, що у творі „Начальная дверь ко християнському добронравію” мислитель уміщує главу 3 „О промыслѣ общем” та главу 4 „О промыслѣ особенном для человека”, що свідчить про важливість цієї проблеми для його світогляду й філософії. Главу „О промыслѣ общем” Сковорода починає думкою про те, що весь світ, мов годинник, котрий працює завдяки „хитрості машинній” та перебуває у невинному русі за прикладом турботливого отця, що сам є буттям усякому творінню. Він сам одушевляє, годує, розпоряджається, лагодить, захищає та за своєю волею, що зветься загальним законом, знову наvertsає у грубу матерію, у те, що зветься смертю [14, 146].

Як бачимо, філософ тут цілком у традиційному православному християнському дусі пояснює природу Промислу як тотального регулятиву всього суцього. Всесвіт для мислителя повстає понадраціональною структурно-організованою цілісністю, котра функціонує та еволюціонує в інваріантній телеологічній парадигмі. Окрім безсумнівного впливу християнського онтологічного вчення, означені ідеї Сковорода також ґрунтуються на античних космологічних ідеях, хоча наведена цитата однозначно свідчить про визнання мислителем трансцендентного цілепокладаючого абсолюту.

Нижче, почасти з позицій піфагорійської філософії та, до певної міри, у старозаповітних і гностичних образах він пише, що розумна древність порівнює цього Отця з математиком або геометром тому, що безперестанно у пропорціях або ж розмірах він вправляється, виліплює за різними фігурами, наприклад, трави, дерева, звірів та все інше. Єврейські ж мудреці порівнювали його з гончарем. Завершуючи своє тлумачення космогонічного й космологічного плану Промислу, Сковорода, у відповідності до власного світорозуміння, резюмує: „Сей промысл есть общій, потому что касается до благосостоянія всѣх тварей” [14, 147].

В іншому творі – „Кольцо” – філософ відтворює власну думку про напередвизначеність явищ природи та соціальних процесів, підкреслює їх трансцендентний, містеріальний і фатальний характер. „Сей есть один родник неисчерпаемый всему благу и блаженству нашему. Он сам есть оное блаженство, безвиновное начало, безначальная вина, в коей и от коей все, а она сама от самой себе и всегда с собою есть и будет. Посему и вѣчна, всегда и повсему одна и одинакая, разумѣвшая и содержащая. Сія высочайшая вина всеобщим именем именуется Бог, свойственнаго имени ей нѣтъ” [14, 365]. У цьому твердженні прокламується пряме й безпосереднє теоцентричне й сенсотеоретичне ставлення до історії. Креатором закономірного й упорядкованого (промисленого) просторово-часового

розгортання всесвітньо-історичного процесу та унікальним джерелом історичних перетворень є Бог.

Наступний розділ „О промыслѣ особенном для человека” за своїм обсягом та змістом значно перевершує перший. Це цілком зрозуміло, враховуючи етично-антропологічну спрямованість творчості Сковороди та особливості жанру його творів. Тут філософ переходить з онтологічного до антропологічного рівня. Він пояснює, що цей найчистіший, всесвітній для всіх часів та народів загальний ум вилив нам, як джерело, усі мудрості й мистецтва, потрібні для проведення „житія нужная”. Але чим найбільше має завдячувати йому кожен народ, так це тим, що він дав „нам самую высочайшую свою Премудрость, которая природный Его есть портрет и печать” [14, 147].

Як бачимо, філософ уже на епістемологічному рівні розвиває тему Софії-Премудрості, що знайшла своє широке відображення як у християнській, так і давньоукраїнській філософії. Добре відомо, що піднесений й одухотворений образ Софії слугував предметом інтенсивної рефлексії. Він знайшов своє осмислення не лише у творчості Кирила Турівського й Климента Смолятича, але й в наступній філософській традиції: у творах Івана Вишенського, Памфіла Юркевича, Паїсія Величковського і Сергія Булгакова. Премудрість, – в інтерпретації Сковороди, – вельми схожа на наймайстернішу архітектурну симетрію, або модель, яка нематеріальним чином пронизує матеріал й робить увесь його склад міцним і спокійним.

У своїх філософсько-історичних узагальненнях філософ висвітлює ще один рівень або горизонт магістрального шляху суспільного розвитку, який умовно можна назвати соціально-політичним. Продовжуючи власний виклад, він стверджує, щодо Премудрості: „Так слово в слово и она по всѣм членам политического корпуса, из людей, не из камней состоящаго, тайно разлившись, дѣлает его твердым, мирным и благополучным” [14, 147]. Отже, Премудрість гуманізує й гармонізує соціально-політичні взаємини та зміцнює внутрішню структуру суспільства; вона набуває рис суспільного ідеалу. Якщо якийсь рід, або місто, або держава засновані й організовані за такою моделлю, – зауважує Г.С. Сковорода, – то вони є раєм, небом, домом Божим тощо.

Ще один персональний рівень еманції Премудрості полягає в тому, що у людини, котра творить своє життя у „премудрісний” спосіб, формується „страх Божий, святиня, благочестя тощо”. Подібно до того, як у тілі людському один розум, одначе, діє він по-різному, за вимогами різних частин, так і в людських спільнотах („сожителствах”), пов’язаних цією Премудрістю, Бог через різноманітні „члени” на спільну користь проводить дії.

Премудрість, за переконанням Г.С. Сковороди, функціонує ще й на творчо-естетичному рівні. У зв’язку з цим, видається доречним нагадати, що у певних авторів книг Старого Заповіту Премудрість Божа виступає об’єктом культового захоплення. Її іменують „такою, що дає щастя; дбайливою щодо

дітей своїх; будівельницею; заступницею” (Сир. 14, 20-27). Вона „мов мати й жінка-дівича, що нагодує хлібом розуміння й напуватиме водою мудрості” (Сир. 15, 2-3). У Премудрості, що створена Богом „спередвіку й довіку”, вбачали (Сир. 24, 9) божественну реальність, опосередковуючий ланцюг між людьми й Богом. Вона перебуває на небесах (Сир. 24, 4), розділяє з Богом престол Його (Прем. 9, 4), є образом досконалості Божої, виявом Божої сили та впливом Божої слави, образом Його доброти (Прем. 7, 1-30). Премудрість іманентно долучена до всіх перетворень Богом світу, доладно править всесвітом (Прем. 8, 1), упродовж усієї історії бере участь у вселенському плані порятунку. Премудрість – Заповіт Бога Вишнього (Сир. 24, 23-34).

Для нашого дослідження важливо підкреслити, що, за християнськими уявленнями, від найперших часів існування людського роду, Премудрість створювала його добробут і щастя. Від часу Адама вона дарувала людству благо. У книзі „Премудрості Соломона” Премудрість (Прем. 10, 1 – 11, 4) фактично ототожнюється з Промислом (провидінням). Тут вона світотворча Божественна сила, що виключає будь-який гріх. Відчуження від неї тягне загибель. Ця сила стала причиною загибелі п’яти міст, що ухилились від неї (Прем. 10, 8). Покари, що спіткали тих, хто нехтував Премудрістю, напучують, мають благу провиденційну мету. Премудрість напучує недбайливих й заохочує слухняних, розподіляє блага, захищає, дарує життя і щастя, благо й славу.

У Новому Завіті Ісус Христос повстає учителем Премудрості (Мт. 12, 42); вірним Він обіцяє дати „мову й мудрість” (Лк. 21, 15). Для покликаних Христос – Божа сила та Божа мудрість (1 Кор. 1, 24). Парадоксальним чином мудрість дається не мудрим і розумним, а немовлятам (Мт. 11, 25). Бог вибрав немудре світу, щоб засоромити гордовитих мудреців (1 Кор. 1, 27). Набувається християнська Премудрість не зусиллями людськими, а Одкровенням, що походить від Отця (Мт. 11, 25-27). Вона Божественна, не від віку сього, утаємничена затаєна, непізнана (1 Кор. 2, 2-8). Премудрість лише до певної міри розкрилась у різних своїх іпостасях Ангелам через Церкву Христову. Здійснюється це розкриття для Ангелів таїни Божої за Божим предвічним визначенням, котре Він здійснив через Ісуса Христа (Еф. 3, 9-12).

Опісля такого украй необхідного екскурсу, стає зрозумілим подальший показ Сковородою значення для людства Промислу-Премудрості та її ролі як морально-етичного регулятиву. Він пише: „Она во всѣх наших всякого рода дѣлах и рѣчах душа, польза и краса, а без нея все мертво и гнусно” [14, 147]. Народжуються люди без неї, однак для неї. Хто природніше й охочіше до неї, той шляхетніший й гостріший, хто ближчий до неї, той дійсніший, той незрозумілим чином у собі відчуває блаженство або задоволення. „От нея одной зависит особенный в созидании рода человеческого Промысл. Она-то есть прекраснѣйшее лицо Божіе, которым Он со временем, напечатуюсь на душѣ нашей, дѣлает нас из диких и безобразных монстров, или уродов,

человѣками, то есть звѣрками, к содружеству и к помянутым сожителствам годными, незлобливими, воздержаными, великодушными и справедливыми” [14, 147].

Будучи уселеною в сердечні людські нахили, Премудрість, мов механізм годинника, задає темп, тобто правильність і вірність. Тоді душа стає безвадною й чистосердною, набуває певного райського смаку й духу. Мислитель продовжує, Премудрість відрізняє людину від звірів наявністю у них милосердя й справедливості, а від тварин – помірністю й розумом. Вона – блаженніше лице Боже, таємно в серцях написане, „сила и правило всѣх наших движений и дѣл”, вона очищує серце та робить його чистим джерелом благодіянь, що невимовно звеселяють душу. Отже, Премудрість соціалізує та ушляхетнює людину, повертає її до первісного безгріховного стану. „И тогда-то мы бываем истинными по душе и по тѣлу человеками, подобны годным для строения четверугольным камням, с каковых живый Божій дом составляется, в котором Он особливо царствует милостію” [14, 148].

Цілком у дусі християнського розуміння Премудрості Г.С. Сковорода розповідає про мудрість як неоцінений скарб, шукати й любити який важко. Лише зовні вона „неказиста и презрѣнна”, а всередині „важна и великолѣпна”.

Цікавим і цілком відповідним до православних християнських настанов є твердження мислителя, котре не варто цікавитись яким способом Премудрість Божа народилася без отця й матері та від Діви без отця, як вона воскресла і знову до свого Отця піднеслася тощо. Як у будь-якій науці, зазначає він, є тут власні тонкощі. На цьому ґрунті може виникнути та недійсна віра, котру називають умоглядною. Сковорода дає пораду: тут треба поводитись як в опері: задовольнятися тим, що бачать очі й не заглядати за лаштунки. Запона ця висить навмисно для незнайомих й схильних до цікавості людей, тому що підлість, наближаючись до величних справ та персон, втрачає свою чемність. Тут доречно навести вислів з одного із найдавніших давньоукраїнських перекладних текстів – „Синайського патерика”, котрий також відповідає на аналогічне питання: „Яко же бо глаголетъ Святыи Дух: „Судове Господии глѹбина многа суть”, а ты тѣх не ищи, нѣсть бо ти на подобу” [16, 381].

Далі Г.С. Сковорода розвиває ідею у парадигмі, яку з повною підставою можна називати філософією політики або ж політичною філософією. Мислитель оцінює сучасний йому перебіг політичних подій крізь призму софіології історії й наголошує, що від „любопытников” народилися „розколи, забобони та інші виразки, що ними хвилюється Європа”. Повертаючись знову на антропологічний рівень, філософ резюмує, що найважливішою справою Божою є одну безпутну душу оживотворити духом Своїх заповідей, ніж від небуття створити нову земну кулю, населену беззаконниками. Не той вірний володареві, хто в його таємниці прагне

вникнути, але той, хто волю його ревно виконує. Вічна Премудрість Божа, – ще раз акцентує свою основну ідею Сковорода, прагнучи знайти відгук у серцях читачів, – в усіх віках і народах, не стихаючи продовжує свою мову; вона є нічим іншим як повсюдного ества Божого невидиме лице й живе слово, що гримить таємно до всіх нас у груди. Мов, ототожнюючи себе й інших, він констатує: „Но не хотим слушать совѣтов ея, одни за лишением слуха, а самая большая часть – по несчастному упрямству, от худаго зависящему воспитанія” [14, 149]. До голосу Премудрості дослуховувались біблійні пророки й ревно виконували її приписи, вона є початком й кінцем книг Пророцьких; від неї, через неї та для неї все в них написано. Тому Премудрість отримала різні імена. „Она называется образ Божій, слава, свѣт, слово, совѣт, воскресеніе, живот, путь, правда, мир, судьба, оправданіе, благодать, истинна, сила Божія, имя Божіе, воля Божія, камень вѣры, Царство Божіе и проч. А самые первѣйшіе християнѣ назвали ее Христом, то есть Царем, потому что одна она управляет к вѣчному и временному щастію всѣх государств, всякія сожительств и каждого порознь. Да и, кромѣ того, у древних царственным называлось все, что верховным и главнѣйшим почиталось” [14, 149].

У притчі „Убогій жайворонок” Г.С. Сковорода уміщує інтегративне оптимістичне й есхатологічне резюме свого філософсько-історичного світобачення, він запитує й відповідає: „Что бо есть система міра, аще не храм Божій и дом Его? В нем нищета живет и священствует, приносит милость мира, жертву хваления, довольствуется, аки чадо, подаваемым от Отца Небесного, завися от Промысла Его и вселенскія экономіи. И сіе-то значит: „Яко тѣх есть Царство Небесное”. Сіе есть – они знают Промысл Божій и на оный надѣются” [15, 128].

Отже, розкритий вище один з аспектів філософсько-історичного аспекту світогляду Сковороди свідчить, що мислитель ставив перед собою духовно значуще завдання розкрити онтологічний, гносеологічний, антропологічний, аксіологічний і суспільно-політичний зміст всесвітнього історичного процесу. За його переконанням, тотальною та єдиною детермінантою усіх світових подій є Бог, Його Примисл, Його Премудрість. Означений теомний всесвітньо-історичний процес маніфестує універсальну єдність історії.

Г.Сковорода будує свою концепцію історії на підставі щирої віри в істини Святого Письма та православного віровчення. Він свідомо християнізує історію, акцентує її морально-повчальний зміст та абсолютно справедливий характер. Хоча історія розгортається в усіх планах матеріального й духовного світів, сенс її переноситься ним із зовнішнього трансцендентного світу історичних подій у внутрішній світ духовного розвитку. Трансісторичною метою промислительного й премудрісного

вселенського поступу мислитель вважає здійснення людського в людині, пробудження історичної самосвідомості, котра відчуває історію всеєдністю минулого, сущого й прийдешнього та мислиться як синергетичний Боголюдський розвиток до абсолютного Блага.

Література:

1. Древнегреческо-русский словарь. – М., 1958. – Т. 2.
2. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. – СПб., 1894.
3. Максим Исповедник. О любви в четырёх сотнях. – М., 1845.
4. Срезневский И.И. Материалы для словаря древнерусского языка. – СПб., 1903.
5. Дьяченко Г. Полный церковно-славянский словарь. – М., 1993.
6. Изборник Святослава 1073 года: Факсимильное издание. – М., 1983.
7. Семенов В. Древняя русская Пчела по пергаменному списку // Сборник Отделения русского языка и словесности АН. – СПб., 1893. – Т. 54. – №1.
8. Шестоднев Иоанна экзарха Болгарского. Ранняя русская редакция. – М., 1998.
9. Книга, нарицаема Козьма Индикоплов. – М., 1997.
10. Изборник 1076 г. – М., 1965.
11. Пандект монаха Антиоха: По рукописи XI в., принадлежащей Воскресенскому монастырю. – М., 1913.
12. Иларион. Слово о законе и благодати // Молдован А.М. Слово о законе и благодати Илариона. – Киев, 1984.
13. Слово блаженнаго Серапиона о маловерье // Петухов Е.В. Серапион Владимирский, русский проповедник XIII в. – СПб., 1888.
14. Сковорода Г. Повне зібрання творів: У 2 т. – К., 1973. – Т. 1.
15. Сковорода Г. Повне зібрання творів: У 2 т. – К., 1973. – Т. 2.
16. Синайский патерик. – М., 1967.

Порядок як основа світобудови у вченні Г.С. Сковороди

Для українських письменників, як і для філософів, символізм був явищем досить звичним. Дмитро Чижевський у „Нарисах з історії філософії в Україні” зазначав: „Мова Сковороди повертається до материнського лона символіки. Тут на допомогу йому приходять і символіка народної поезії, і символіка античного неоплатонізму, і символіка християнства, як отців церкви, так і української полемічної та проповідної літератури XVI-XVIII віків. У Сковороди поняття ніби жевріють під покровом образів та символів” [1, 75].

Існує чимало літератури, присвяченої філософській концепції Сковороди: „Г.С. Сковорода: Український мандрований філософ” Д.Багалія (Харків, 1926); „Григорій Сковорода” І.Драча, С.Кримського, М.Поповича (Київ, 1984); „Філософія і стиль мислення Г.Сковороди” І.Іваня (Київ, 1983); „Григорій Сковорода: Біографія” Л.Махновця (Київ, 1972); „Есеї про українське бароко” Л.Ушкалова (Київ, 2006); „Філософія Г.С. Сковороди” Д.Чижевського (Варшава, 1934) та багато інших.

Незважаючи на широке опрацювання спадщини Сковороди, поняття *порядку* як основи стосунків людини зі світом розглядалось недостатньо. Основні моменти філософського вчення трактуємо з позицій *ритму*, який є частиною поняття „порядок” або „космос”. Це поняття є ключовим у філософській концепції Сковороди, адже ставленням до загальних законів світобудови визначаються взаємини людини з довколишнім світом. Оскільки підвалиною філософської концепції мислителя стала система, опрацьована викладачами Києво-Могилянської академії, побіжно оглянемо її.

Розвиток філософської думки в Україні на ґрунті взаємодії із культурою Західної Європи, започаткований у XVI ст., одержує своє завершення становленням в українському духовному житті професійної філософії як самостійної складової культури нашого народу. Цей процес пов’язаний із діяльністю Києво-Могилянської академії.

Києво-Могилянська колегія була заснована 1632 року завдяки об’єднанню шкіл Київського братства і гімназії, відкритої при Києво-Печерській Лаврі. Вчені цього навчального закладу розуміли філософію як засіб інтелектуального пізнання людини і природи. В філософських системах професорів Києво-Могилянської академії наявні ідеї Гуманізму, Реформації та раннього Просвітництва. Такий синтез культурних цінностей зумовлюється пануванням в духовному житті культури бароко, яка позначилася на розвиткові філософії та мистецтва.

Перед філософією, естетикою, мистецтвом постає людина, в якій духовний ідеал поєднується з можливістю проявитися в земному житті. Вперше за довгий проміжок часу при розгляді людини не ігнорується жоден аспект її буття – ні духовний, ні тілесний.

Внаслідок такого розуміння особистості, назріває потреба нової інтерпретації проблеми „Людина і Всесвіт”. Філософія кінця XVI-XVIII ст. розробляє питання зв'язку людини і світу, досліджує відмінності людини від її оточення, визначає місце людини в світовій будові.

У філософських курсах викладачів Києво-Могилянської академії „обґрунтовується ієрархічна структура п'яти світів – світ нестворений, інтелігібельний, що ототожнюється з Божественною думкою, світ ангельський, світ елементарний, що складається з чотирьох першоелементів; мікрокосм (людина) і макрокосм, який включає землю, небо і все, що між ними міститься”.

Відповідно до даного тлумачення, людина, яка є складовою частиною макрокосму, підлягає загальним принципам і законам. Вона розглядається як „зменшена частина того видимого і невидимого світу, оскільки має в собі щось і від тілесної неодоухотвореної, і від живої матерії, і від чуттєвої людської субстанції, крім того і те, що мають самі духи” [3, 66-82]. Саме через багатоелементність своєї будови людина отримала назву “мікрокосм”, що означає малий світ, світ у зменшеному вигляді.

Професори Києво-Могилянської академії торкалися у своїх курсах питання про внутрішню гармонію людини. Її вбачали в досягненні обраної мети. На думку викладачів цього вищого навчального закладу, мета полягає в тому, щоб через досягнення проміжних цілей, реалізувати благо в земному житті. Найвищою метою є блаженство, що можливе лише за умови наближення до Бога.

Дана філософська система стала підвалиною, на якій розвинулася концепція Григорія Сковороди. Вже в ранніх творах мислитель говорить про „горній град”, що передбачає існування „нижнього граду”, або землі. Дане протиставлення зустрічається в блаженного Августина й має джерела в Святому Письмі.

Людмила Федорчук слушно зазначає, що в „міфопоетичній моделі світу ці протиставлення посідали центральне місце. В них закладена семантика світового древа, що є образним утіленням даної моделі. Гора і – відповідно – небо в уявленнях давніх слов'ян були носіями позитивної інформації, а низ і земля – негативної” [8, 55].

Третім світом у Сковороди виступає людина. Вона може бути храмом Святого Духа чи вмістилищем гріха. В будові „*небо – людина – земля*” людина займає проміжне місце, бо здатна прилучитися до кожного з більших світів. Засобом єднання з „горнім” чи „нижнім” світом є душа. Отже, тут виразно проглядається вчення про дві натури [5, 61, 71].

Зазначені погляди знайшли свій закономірний розвиток в низці філософських діалогів. Розуміння світу як тричленної структури залишається, та елементи дещо змінюються. Тепер світи одержують інші назви: макрокосм, або Всесвіт, світ символів (Біблія) та мікрокосм, або людина.

Ідея двох натур розповсюджується на всі світи. В макрокосмі – це видиме і невидиме, в світі символів словесні знаки поділяються на плоть

(первинне значення) і дух (приховане значення), а в людині – на фізичну та духовну основу.

Окресливши в загальних рисах будову світу (категорію простору), торкнемося розуміння філософом категорії часу: „Час значить не тільки рух в небесних колах, але й міру руху, яку давні греки називали ритм” [5, 121-122]. *Ритм* передбачає певну періодичність, повторюваність, *впорядкованість*. Зроблене нами зауваження присутнє, бо в просторовій будові простежується та сама особливість. Вона приховується і в назві світів, адже “ космос” в перекладі з грецької означає „порядок”.

Людина, вміщена в цю злагоджену систему координат, прагне досягти такої ж гармонії. Щоб зреалізувати це прагнення, вона долає тривалий шлях, перебуває в постійному русі. Рух у Григорія Сковороди пов’язаний з фігурою кола. „Бо кінець, як в кільці, знаходиться завжди біля свого початку, залежний від нього, як плід від насіння свого” [5, 118]. Отже, щоб досягти завершеності, людина повинна повернутись до свого початку. Таким початком є Бог. Він єдиний, хто „нас загублених знаходить і нам же самих нас повертає” [5, 338].

Тому, здається, людину в будові „небо-людина-земля” варто розглядати як проміжну ланку, адже вона постійно прагне досконалого, повернення туди, звідки прийшла. Таке твердження видається слухним, оскільки „тіло духовне” – справжня людина, людина, наділена нетлінною Божою природою, не може вдовольнитися земним, відкидаючи небесне. Отже, щоб вивершити коло, потрібно підніматись вгору. За рахунок злиття думок і сердець, істинна людина змінюється, бо „сам ти такий, яке те, що любиш” [5, 292].

Як зазначалося, людина, повертаючись до початку, ніби описує коло. Початок (Бог, або вічність) характеризується Григорієм Сковородою як „завжди суцїа сила, що скрізь має свій центр, або середню найголовнішу точку, а кола свого – ніде” [5, 329]. Цю тезу, що має місце ще у бл. Августина слід розуміти так: Бог є у всьому творінні як невидима натура, як Дух, що все наповнює. Водночас, Він не залежить від простору і часу, Він необмежений видимим світом.

Деякі філософи, зокрема В.С. Горський, трактують це твердження по-іншому, вбачаючи в ньому елементи пантеїзму (розчинення Бога в природі) [3, 72]. Дозволимо собі заперечити це міркування, вказуючи слідом за Тейяром де Шарденом визначну рису пантеїзму. За словами французького мислителя, пантеїзм пов’язаний з „культу великого цілого, в якому індивіди губилися, як краплі води, розчинялися, як крупинки солі в морі” [9, 206-207]. Пантеїзм передбачає втрату своєї неповторності, людської індивідуальності, у філософії Сковороди злиття з Богом призводить до віднайдення себе, своєї індивідуальності, тобто до протилежного.

Коло для Сковороди – це не лише відображення Божої сутності, не тільки шлях людини, але й око. Символіка ока широко використовувалась не лише вітчизняними філософами-письменниками, але й зарубіжними. Так, у праці Р.Емерсона „Кільця”, яка була написана 1839 року, через шістьдесят

п'ять років після Григорія Сковороди, знаходимо багато спільного, передусім у символіці. Однак, спільність символіки поєднується з відмінностями в її інтерпретації. Американський філософ виділяв не одне кільце, в якому збігається кінець і початок, а низку кілець, що нанизані одне на одне. Рухаючись ними, людина поступово вдосконалюється. Як можемо бачити, в системі Р.Емерсона в символі кола закладено ідею прогресу, а в Сковороди – ідею повернення до джерела, до Бога, до справжнього себе. Внаслідок цього повернення й об'єднання нетлінна людина стає досконалою. „Символіка ока (як кола) постає в обох філософів. Р.Емерсон лише означає око як „перший” символ безкінечного колообігу феноменального світу. Український мислитель йде далі. Він зображує глибоко символічний трикутник з оком у центрі. Альфа – випереджає всяке створіння. Омега – після всякого створіння залишається. Віта – середина, що народжується й зникає, але за початком і кінцем вічна. Це – „трисонячна єдність, недремне око”, сам Бог. Око в Г.Сковороди символізує також пророка, тобто людину, якій Всевишній відкрив очі на істину і яка допомагає іншим піднятися до Неба. Далі – око символізує віру, вищу необхідність людини – самопізнання; а поряд із серцем око підноситься вище людського розуму” [4, 22].

Проблема самопізнання займає чільне місце у філософії Сковороди. Пізнати себе – означає зрозуміти і побачити свою суть, а значить і Бога, бо „істинна людина і Бог – є те саме” [5, 172]. Тільки пройшовши шляхом самопізнання, людина буде здатна не лише дивитись, але й бачити. Доки вона милуватиметься зовнішнім, доти, за словами Сковороди, хапатиметься за п'яту, оминаючи голову і сприймаючи тінь за істину. Таке замилювання є гріховним, бо відводить людину від вічного до скороминущого.

Людина стає духовно сліпою, а „хто сліпий, тому скрізь ніч”. Така людина не бачить не тільки інших і себе, але й шляху, яким ступає. Спираючись на плоть, вона керується власними міркуваннями і часто обирає „должность природі противну”, ідучи за більшістю. Обираючи те, що не властиве її природі (внутрішній людині), вона не може нічим вдовольнитися, ніщо не приносить їй радості: „якщо ти тінь – скрізь тобі пекло” [5, 292].

Зі сказаного випливає, що досягти щастя можна лише за умови повернення до Бога, до себе. Тут чітко проглядається ідея повторення того, що існувало раніше, бо духовна людина – первинна і, пізнаючи її ми лише повертаємось до власної природи. *Повернення (повторення) несе в собі ідею циклічності, ритму.* В даному разі мовиться про ритм в межах простору як повернення на небо ще за життя [3, 61].

Проблема самопізнання в Григорія Сковороди тісно пов'язана з роллю думок в житті людини та можливістю досягнути щастя. Це питання хвилювало мислителя вже в ранній період творчості. Він твердить: „не знаходь мене зовні, негайно знайдеш” [3, 79]. Передусім, щастя розглядається як мир з Богом (прийняття Його волі мов своєї), мир із собою (відповідність власній природі). Воно полягає в гармонії, єдності духовної та фізичної основ людини. Це стає для неї запорукою спокою та налагодження життєвого

ритму. На зміну невдоволенню приходить радість, а на зміну хаосу – *порядок*.

Тут проступає зв'язок щастя з пізнанням, з мисленням. Думки людини є коренем її слів та поведінки. Тому розум, повний затию – джерело бунту. Таке твердження Сквороди зовсім не означає заперечення науки.

Український філософ писав: „Я наук не хулю і саме останнє ремесло хвалю; одне те хули гідне, що, на них надіючись, занедбуємо верховнішу науку” [5, 337].

Наука розглядається лише як засіб огранення внутрішньої цінності людини. Тому першочерговим є пізнання не іншого, а себе, справжньої людини. Вона визначається Сквородою як думка/серце.

Розуміння серця як центру індивіда характерне не лише для українського філософа, але й для мислителів інших країн. За Гайдеггером „найdaleший окіл суцього оприсутнюється у внутрішньому просторі серця ...Позначений серцем внутрішній простір для світового ось-буття називається тим самим внутрішнім простором світу” [2, 242]. Наведене посилання має на меті наголосити, що дане бачення не притаманне виключно нашому народові, а є світовим. На терені культури кожного народу воно приживалось різною мірою, набуваючи при цьому нового звучання.

В українського філософа розуміння серця спирається на Святе Письмо: „Добра людина з доброго скарбу серця свого виносить добре; лиха ж – з лихого (серця) лихе виносить, бо з переповненого серця говорять його уста” [7, 82]. Серце ж завжди наповнюється думками, за думкою піде „земляна людина”. Тому передумовою досягнення щастя є постійне скеровування розуму до добрих думок.

Скворода писав: „Дізнайся, що називаю щасливим життям, все облиш і зверни туди своє серце. Всім серцем дотримуйся такого правила: слідкуй за Божими словами”. „Щастя і мир твій, і рай твій, і Бог твій в тобі є. Буде з тобою, якщо ти з Ним будеш” [5, 421].

Зі сказаного видно, що щастя є загальнодоступним і не залежить від часу, місця, від праці, якою займається людина. Щастя – те, що необхідне кожному, а тому його легко досягти. Причина того, що далеко не всі люди щасливі, в некерованості їхніх поривів і думок, в відкиданні Бога. Адже, саме Бог є джерелом, головою, початком усякого блага.

Уже в байці „Кріт і Лінкс” Скворода висуває тезу „рівної нерівності”, яка полягає в тому, що кожному від природи дається те, що йому корисне. Водночас, у цій нерівності (відмінності проміжних цілей) виявляється рівність у досягненні щастя. Український мислитель зауважує, що справді щасливою можна вважати тільки ту людину, яка задоволена тим, чим володіє, задоволена своєю долею. Тут виразно проступає питання вдячності за все, що маєш на сьогоднішній день. „Вдячність є твердь і здоров'я серця, що приймає все на добро і укріплення” – писав Григорій Скворода у притчі „Вдячний Еродій” [6, 107]. Вдячним може бути тільки той, хто бачить добро в своїй долі, хто розуміє свою частку, свій шлях. Щоб збагнути його, необхідно пізнати власну суть і схильності. Ось чому філософ впродовж

своєї творчості закликає нас до самопізнання, неодноразово наголошуючи: „Стань на стражі своїй”. Це, безперечно, має глибокий смисл, бо людина схильна порівнювати себе з іншими. В такому зіставленні криється небезпека заздрості, невдячності, якщо не усвідомлювати при цьому, що справжня цінність міститься в людині та є виключно індивідуальною: мистецький хист, вміння вислухати чи щось інше.

Тісно пов’язане зі щастям поняття „сродної праці”, праці за покликом серця, спорідненої власній природі, праці, що відповідає волі Божій в житті цієї людини.

„За різними природними схильностями і шлях життя різний. Однак всім один кінець – чесність, мир і любов”. Отець небесний нам дає сродність, вона в свою чергу, дає бажання, а бажання – знання і звичку. Справа, якою займається людина, розглядається Сковородою як джерело радості. Але, якщо сприймати працю як кінцеву мету, то відбудеться підміна цінностей. У такому випадкові праця стає богом, вона відділяє від світла, а не наближає до нього. Відділення ж від світла, від Бога ніколи не приносить людині щастя, бо вона втрачає „приховану людину серця”, губить себе. Тоді людина втрачає спокій і уподібнюється тому, хто займається чужою справою. „Щасливий той, хто поєднав сродну собі часткову должность з загальною” [5, 120]. При цьому працю потрібно вибирати не за знатністю, а за здатністю. Але матеріальне багатство та знатність зовсім не розглядалися Сковородою як перепону для щастя, хоч про це упереджено твердили в радянські часи, посилаючись на образ мандрівного філософа з торбинкою. Бо ж український мислитель писав: „Не в старечих торбах, бідносте, ти живеш – в серці чистім і праведнім”. Коли в серці людини є страх Божий (повага та любов до Бога), коли вона вбога духом, тобто прагне пізнання Бога та істинної себе, тоді все обертається їй на добро. Така людина щаслива з багатством і без нього, бо її скарб завжди з нею, незалежно від зовнішніх обставин. Бо той, хто знає Бога, той знає радість, спокій і мир. Подолання криз у суспільстві починається з подолання сум’яття власної душі. Лише пізнавши свої схильності, людина обирає „сродну працю”. Працюючи за покликанням, вона досягає високої майстерності. Така праця приносить людині щастя. Усвідомлення того, що для кожного є *своє* заняття, допомагає людям цінувати один одного, розвиває взаєморозуміння. Це, в свою чергу, зміцнює мир і любов.

Бачимо дивовижну стрункість філософської концепції Григорія Сковороди. В межах кожного світу спостерігається ідеальний *порядок* і гармонія, що досягається поєднанням небесної природи з землею:

1. Простір земний впорядкований за певними фізичними законами, в яких проглядаються закони духовні (як у будові – план). Простір небесний впорядкований за духовними законами.

Духовні закони є первинними (спершу план, а потім будова; будівництво без плану приречене на невдачу), вони діють незалежно від того, знає їх людина чи ні. Знання вберігає людину від помилок і розчарування, допомагає пізнати щастя. Це можливо лише за умови поєднання простору

земного та небесного, коли, перебуваючи у фізичному світі, людина живе за духовними законами.

2. Час земний, що виявляється в сезонній періодичності на нашій планеті (природний ритм як вияв порядку), в загальних процесах Всесвіту. Час небесний вказує на відносність часу земного та дає нам інший вимір буття: вічність. Вона виступає абсолютною та являє собою постійне теперішнє. Якщо час земний відведено для плоті людини, то небесний – для її духу. Однак вічність духу передбачає не тільки життя після смерті (рай чи пекло), а й життя в матеріальному світі за небесним часом. Поєднання часу земного та небесного виявляється в почутті вдячності за сьогоднішній день.

Внаслідок цього свідомість звільняється від тягаря помилок і турботи про майбутнє, бо все буття людини знаходиться в руках Божих. Виправдання наше не від справ, а від Бога. Тільки в Ньому людина стає цілісною, стає „новим творінням”. Те, що людина не обтяжена турботою про майбутнє, означає не відсутність плану, а досконале знання його (знання Божої волі) та добровільне виконання її.

Дане розуміння часу та простору загальне для Всесвіту й людини як світу малого. Бо „земляним тілом” людина належить земному хронотопу, а „тілом духовним” може прилучитись до небесного. Тільки за умови *такого приєднання* вона почуватиметься щасливою, бо знайде гармонію з Богом і собою. Якщо ж цього не відбудеться, то людина „загубить себе”, буде невдоволена життям. Порядок зруйнується (як і тому разі, коли змінити послідовність, підпорядковуючи духовне тілесному).

За вченням Григорія Сковороди, Біблія повністю відповідає цій будові. Так буквальный зміст події пов’язує її з фізичним простором і часом, а символічний розкриває духовний світ і його закони.

Визначаючи виключне місце Григорія Сковороди в українській культурі XVIII століття, дослідники зазначали зростання інтересу до життя мислителя, яке не розходилося з вченням, а відображало принципи та переконання філософа в дії. Теза Сковороди про те, що потрібно відобразити Боже Царство, а не лише носити в собі, знайшла своє завершення.

Література:

1. Бичко Ада. Леся Українка. Світоглядно-філософський погляд. – К.: Український Центр духовної культури, 2000. – 186 с.
2. Гайдеггер Мартін. Навіщо поети? // Антологія світової літературно-критичної думки XX ст. / За ред. Марії Зубрицької. – Львів: Літопис, 2002. – 832 с.
3. Горський Вілен. Історія української філософії. Курс лекцій. – К.: Наукова думка, 1996. – 288 с.
4. Пригодій Сергій. Кільце, аналогії, антитетика у Г.Сковороди й Р.Емерсона // Слово і час. – 1999. – №12.
5. Сковорода Григорій. Повне зібрання творів: У 2 т. – К.: Наукова думка, 1973. – Т.1. – 531 с.

6. Сковорода Григорій. Повне зібрання творів: У 2 т. – К.: Наукова думка, 1973. – Т.2. – 574 с.
7. Святе Письмо Старого та Нового Завіту Українського Біблійного Товариства, 1994. – 1422 с.
8. Федорчук Людмила. Простір і колір як категорії художнього світу Григорія Сковороди // Слово і час. – 2000. – №5.
9. Шарден де Пьер Тейяр. Феномен человека / Пер. с фр. Н. Садовского. – М.: Наука, 1987. – 240 с.

Григорій Сковорода і народні єресі манихейського походження

Одним з приводів для остаточного вигнання Г.С. Сковороди з Харківського колегіуму стало оголошення філософа „учнем манихейським”. Безумовно, Сковорода не був прихильником манихейської релігії, яка зникла за чотири століття до того. Однак у світогляді і способі життя українського мислителя є чимало спільного як з власне манихейством, так і з народними єретичними рухами манихейського походження – маздакітів, павликіян, богомилів, альбігойців (катарів), вальденсів.

Манихейство – релігійне вчення, створене вавилонським проповідником Мані (216 – 276) [5]. Воно поєднувало елементи християнства (гностичного), зороастризму та буддизму і мало, згідно задуму його засновника, об'єднати та замінити собою всі ці учення. Мані, подібно до Сковороди, поєднував великі і різноманітні таланти: був визначним богословом, філософом, поетом, художником, лікарем. Так само вів життя мандрівного мудреця, відзначався великою скромністю і безкорисливістю. І так само зазнавав постійних гонінь з боку духівництва. Прихильно зустрінутий персидськими царями Шапуром I і Хорміздом I, він ніколи не прагнув до багатства чи посад. Підбурений жерцями, цар Бахрам I вкинув Мані до в'язниці, де той і помер, мужньо зустрівши смерть. Небагатий одяг, посох і дві книги – ось і все, що залишив по собі пророк. На відміну від Сковороди, що ніколи не прагнув об'єднати своїх прихильників у секту чи церкву, Мані, наділений великими організаційними здібностями, створив церкву, яка на багато століть пережила його, поширившись від Атлантики до Китаю.

Подібно до Сковороди або М.К. Реріха, Мані ставився з терпінням і повагою до всіх релігій, народів, культурних традицій, вважаючи, що всі вони по-різному розкривають одні й ті ж великі істини. Серед тих, кого Мані та його послідовники вшановували як апостолів („вчителів людства”, за Реріхом) були Адам, Єнох, Заратуштра, Будда, Христос, св.Павло, гностик Елхасай, Платон, Лао-цзи.

В основі учення Мані лежить різкий дуалізм матерії і духа, Світла і Темряви. Згідно Мані, одвічно існували світле духовне царство Бога (Отця Величі) та темне царство Матерії. Остання напала на небесне царство і зуміла полонити частину світла. В ході боротьби породжених Отцем Величі та Матерією світлих богів і демонів-архонтів виник земний світ. Боги створили цілу систему визволення полонених матерією частин Світла, особливо людських душ. Коли ці частини будуть повністю звільнені, настане кінець світу, і два царства будуть навечно відокремлені одне від одного. (Матерія, отже, існує вічно, ніким не створена і ніколи не зникне). Людина повинна прагнути шляхом праведного аскетичного життя визволити в собі світлу

частину душі, яка вознесеться по смерті до царства Світла. Саме цьому вчать Апостоли, яких боги періодично посилають до різних країн і народів.

Розуміючи, що вести життя аскета здатна лише меншість людей, Мані поділив своїх прихильників на „слухачів” та „обранців” („досконаlih”). Перші вели звичайне світське життя, від них вимагалось лише не грішити та виконувати нескладні обряди. Другі склали манихейське духівництво та чернецтво. Для них були заборонені м’ясо, алкоголь, статеве життя. Вони не мали родини, ніякого майна, крім найнеобхіднішого. „Обранці” жили в монастирях-маністанах, частіше ж мандрували від однієї громади до другої. Вони не займалися фізичною працею або торгівлею, не брали до рук зброї. Їхньою справою була розумова праця: проповідь, навчання, література, музика, живопис та ін. Засуджуючи неробство, манихеї ніколи не жебракували і не подавали жебракам.

Манихейство, на відміну від інших світових релігій, не виправдовувало існуюче несправедливе суспільство як угодне Богові, а засуджувало як творіння злих демонів на чолі зі Сатаною. Тому учення Мані, всупереч його сподіванням, перетворилося на „світову ересь”, нещадно гнану повсюди. Християнське, зороастрійське, мусульманське духівництво, конфуціанські чиновники переслідували манихейство однаково завзято. Лише в Уйгурському каганаті VIII – IX ст. воно стало державною релігією, благотворно вплинувши на розвиток культури Центральної Азії. На Заході манихейські общини зникли у VII ст., на Сході (в Китаї) – у XIV ст.

Манихейські твори були відкриті лише у XX ст. Однак Сковорода міг дізнатися про манихейство з творів отців церкви, зокрема, улюбленого ним блаженного Августина, в молодості манихея.

У своїх творах Сковорода ніде не згадує Мані і його вчення. Те, що мислитель майже не вживав м’яса і алкоголю, було пов’язано, за його ж словами, не з релігійними, а з медичними міркуваннями [9, 389, 460–461]. Дослідниця манихейства Є.Б. Смагіна [5, 451] чомусь вважає, що Сковороду звинувачували в манихействі за уявлення про світила як про шлях для вознесення душі. Але такої концепції в творах мислителя нема. Можливо, на дослідницю вплинула повість Т.Г. Шевченка „Близнець”, де Сковороді приписується „диссертация о средстве души человеческой со светилами небесными”. Таких „дисертацій” в філософа, знов-таки, немає. Можливо, Кобзар мав справу з якимось псевдосковородинським містичним твором.

І все ж у філософії Сковороди і Мані дійсно є спільні риси. Перш за все – чітке протиставлення матерії і духу. Матерія – п’ятьма, зло. Дух – світло, благо. Проте матерія вічна, ніким не створена і незнищима. Бог (Христос) живе не в цьому світі, а вище всіх світил, в гірньому царстві світла. В пісні 2-й „Саду божественних пісень” описаний політ душі до Бога:

Оставь, о дух мой, вскорѣ всѣ земляныи мѣста!
Взойди, дух мой, на горы, гдѣ правда живет свята,
Гдѣ покой, тишина от вѣчных царствует лѣт,
Гдѣ блещит та страна, в коей неприступный свѣт [8, 61].

У пісні 21-й описаний такий самий духовний політ у пошуках щастя, ототожнюваного зі світлом. Поет знаходить його „вышше небес, выше гор”, вище всіх світил – в образі оленя (символ Христа і сонця). Там, в наднебесному світі, лежить „горняя республика” – царство вільної праці, рівності і братерства. Земне ж царство з його несправедливістю, гнобленням, лицемірством, засиллям церкви поет нещадно висміював.

Кинь весь мір сей прескверный. Он-то вточь есть темный ад.

Пусть летит невѣжъ враг черный; ты в горный возвысись град [8, 61].

У міфології Мані велику роль відігравали сонячні божества – Дух Живий (Міхрйазд) і Третій Посланець (Міхр). Перший впорядкував світ, другий разом з ним забезпечував визволення часток світла, полонених матерією. Манихеї вшановували Сонце, через яке ці частки, особливо людські душі, возносяться до царства Світла. В творах Сковороди Сонце – головний символ („архитипос”), втілення істини, добра, справедливості [3].

Гнане манихейство породило, однак, цілу низку середньовічних народних рухів і сект, що передавали одне одному естафету релігійного вільнодумства, бунтарства духу, що нерідко переростало в бунтарство збройне.

Перший із таких рухів – маздакізм, пов’язаний з ім’ям іранського проповідника і соціального реформатора V – VI ст. Маздака [7]. Подібно до Мані, він розглядав світ як арену боротьби Світла і Пітьми. Цю ідею Маздак доповнив ідеєю рівного права людей на природні блага і родину, з чого випливало усупільнення майна і навіть жінок. Завдяки підтримці народу і шаха Кавада реформатор зміг запровадити свої ідеї в життя. Реально це втілювалося в конфіскацію зернових запасів, а потім і маєтків аристократів та в ліквідацію їх гаремів (де більшість жінок не так втішала свого володаря, як задарма працювала на нього). Спочатку Маздак, як і Мані, відкидав насильство. Але спротив з боку знаті змусив шаха і реформатора вдатися до терору проти неї. Згодом, коли Кавад зміцнив свою владу, вельможавільнодумець став йому непотрібний, і Маздак та тисячі його прихильників були жорстоко і підступно винищені.

Деякі сходознавці називали Маздака „комуністом” [10]. Ідея суспільства, заснованого на спільному володінні майном, вперше була висунута Піфагором і пізніше розвинута Платоном, Евгемером і Ямбулом (IV ст. до н.е.), есеями-кумранітами, ранніми християнами (особливо св.Петром), гностиком Карпократом. В Кіренаїці (нині Лівія) знайдені написи гностичної секти, яка поділяла цю ідею і вважала своїми вчителями Піфагора, Зороастра, Епікура, Христа і Маздака [11, 190].

Дана ідея була властива і Сковороді. Його соціальний ідеал – „горняя республика”, заснована на спільній власності, рівності і свободі: „Нѣт в оной республикѣ ни старости, ни пола, ни разнствія – все там общее”, а „законы совѣм противны тиранским” [8, 344; 9, 41, 43]. Ідеал цей дещо розпливчастий, але ж Сковорода, на відміну від Маздака, ніколи не прагнув

до ролі політика чи соціального реформатора. Український мислитель цікавився Іраном і його культурою, був навіть посередньо знайомий з Авестою [4]. Та якщо навіть він і не чув про Маздака, то, безумовно, знав утопічно-комуністичні теорії античності і раннього християнства. Адже серед його улюблених авторів були Піфагор, Платон і творці Нового Завіту.

Справу Маздака продовжила народна секта хуррамів. Його ім'я та ідеї були дуже популярні серед учасників антифеодальних рухів VIII – IX ст. в Ірані, Середній Азії, Закавказзі, Іраку. Це – повстання Абу Мусліма (747 – 751), „Сурх алем” („червонопрапорних”, 777 р.), Бабека (816–837), зінджів (869–883). Ці повстання селян, які противилися закріпаченню, або чорношкірих рабів нещадно придушувалися феодалами, але, принаймні, змушували останніх вгамовувати свої експлуататорські апетити і зберігати за простим народом певні права.

Такий самий селянський рух очолила у візантійській Вірменії і Малій Азії секта павликіян, створена в VI або VII ст. братами Павлом та Іоаном з Самосати [2]. Вони вдалися до своєї рідної релігійної мімікрії: посилалися не на манихейські книги (за саме зберігання яких погрожувало вогнище), а виключно на Новий Завіт, який тлумачили алегорично. Це християнізоване манихейство вважало творцем і володарем несправедливого земного світу не небесного Бога, а Сатану. Важливе місце в ньому займав культ сонця. Павликіяни засуджували православну церкву, відкидали більшість її обрядів. Жорстокі гоніння швидко перетворили мирну секту на грізну народну ересь. Наприкінці VIII ст. вільні селянські громади взялися за зброю. Їх повстання, що дуже нагадувало козацькі рухи, було з великими зусиллями придушене лише 872 р.

Полонені павликіяни були переселені до Болгарії, де утворили вільну озброєну громаду, подібну до козацької. Під її впливом наприкінці IX ст. болгарин під Богумил створив учення, назване за його ім'ям богумильством [1]. Богумили теж вважали земний світ творінням Сатани, засуджували соціальне гноблення, панівну церкву, відкидали її обряди. Богумильство поступово перекинулося з сіл до міст, поширилося до Сербії, Македонії, Константинополя, а в Боснії стало навіть державною релігією. Зникла ця ересь лише після османського завоювання, яке зрівняло всіх християн, перетворивши їх на поневолену „райю”. Боснійських богумолів турки насильно ісламізували.

З Балкан учення богумилів поширилося до Італії і Франції, утворивши там еретичний рух альбігойців (катарів) [6]. Вірування альбігойців в основному співпадали з богумильськими. Навіть священна „Таємна книга” катарів була перекладена з болгарської. Але на Заході балканська ересь стала релігією міщан, особливо в багатих квітучих містах південної Франції. Саме міщани були найбільш передовою і вільнодумною частиною середньовічного суспільства. Підтримувала ересь і значна частина світських феодалів. Серед катарів виділилося декілька течій. Зокрема, радикальне крило їх визнавало вічність матерії і відкидало феодальну державу та її закони.

Павликіяни, богумили, альбігойці поділялися, як і манихеї, на „слухачів” і „обранців”. „Слухачі”-міщани жили скромно, цуралися розкошів. Це, однак, не заважало їм збагачуватися і наживати часом значні статки. Саме в цьому середовищі зароджувалася „протестантська етика” майбутніх капіталістів. Водночас „обранці” лишалися безкорисливими мандрівними аскетами. Постійні гоніння не сприяли проникненню до їхніх лав (на відміну від духівництва панівної церкви) нероб, лицемірів, розпусників. Скромний одяг, торба, Біблія рідною мовою – ось і все, чим вони володіли. Однак їх радо приймали, утримували, переховували і прості люди, і багаті городяни та феодали.

Католицька церква, владі і багатству якої насамперед загрожувало альбігойство, влаштувала проти еретиків декілька хрестових походів. Саме для боротьби з ними була створена інквізиція. Графи і барони зрадили еретиків. У 1245 р. впав Монсегюр – остання твердиня катарів. Наприкінці XIV ст. альбігойський рух був остаточно придушений. Його традиції, однак, продовжила секта вальденсів, заснована купцем П'єром Вальдо, що роздав своє майно біднякам. Опорою її стали патріархальні селянські громади в Альпах, на прикордонні Франції та Італії, що завзято відстоювали свою волю. Вальденси не поділяли дуалістичної міфології катарів, але були єдині з ними у відкиданні панівної католицької церкви та її розкішного культу. Ця секта дожила до нашого часу. Вальденси вважають себе християнами-протестантами і відзначаються скромним способом життя, подібним до пуританського [6, 184-189, 796-798].

Слід зазначити, що павликіяни, богумили, альбігойці теж вважали себе не манихеями, а християнами, причому істинними. Є, втім, свідoctво про повагу французьких катарів до Мані.

У популярних нині працях Л.М. Гумільова манихеї та катари зображуються, всупереч фактам, якимись маніяками, що нібито прагнули нищити все матеріальне, починаючи з власного тіла. Насправді манихеї та їхні спадкоємці, на відміну від християнських фанатиків і ченців, ніколи не займалися самокатуванням. Не робили вони культу і з мучеництва: не вважали за гріх приховувати свої погляди або навіть зрікатися них, але вразі потреби сміливо йшли за свою віру на смерть.

Сковорода у своїх творах не згадує про павликіян, богумилів чи катарів. Однак він міг знати про павликіян і богумилів з православної церковної літератури. Про альбігойців же міг чути або читати під час своїх мандрів Західною Європою. Адже європейські протестанти шанували пам'ять катарів, вважаючи їх своїми попередниками.

З цими ересями, як і власне з манихейством, Сковороду об'єднує насамперед протиставлення духу і матерії як добра і зла. Однак не слід надто буквально розуміти тези Мані, його спадкоємців або Сковороди про матерію як щось низьке, зле, марнотне. Справжній ненависник всього земного не міг би писати чудові картини, як Мані, або оспівувати красу природи, як Сковорода. Засуджуючи матеріальний світ, вони мали на увазі насамперед

несправедливе суспільство з його розбещеністю, бездуховністю, розгнuzданим прагненням до матеріальних благ.

З павликіянами Сковорода зближує також значне місце образу сонця в його творчості. Тут на поета, як і на Мані та його послідовників, безумовно, вплинуло народне міфологічне уявлення (спільне індоєвропейцям і семітам) про сонце як про втілення і захисника добра і справедливості в світі.

Спільним в Сковороди з Мані і радикальними альбігойцями є визнання вічності матерії.

Богумили та альбігойці засуджували соціальну нерівність і неправедне багатство як джерело аморальності і злочинів. Саме так ставився до „здравія с изобилієм” і Сковорода, тавруючи здирництво, кар’єризм як сили, що руйнують суспільство. Ці рухи засуджували також війни і насильство. Так само заперечував війну Сковорода: „Кто сердцем чист и душею... Не нужна Ему война”; „Не хочу за барабаном идти пленять городов”. Однак єретики-„слухачі” не відмовлялися захищати зі зброєю в руках себе і своє вчення. Сковорода теж не відкидає справедливих воєн і високо оцінює „сродность к воинству”, покликання воїна як захисника народу.

Богумили вважали царів та бояр слугами Сатани, пориваючи таким чином з традиційним селянським монархізмом. Вільний від нього був і Сковорода, що відверто висловлював свою невіру в „добрих” царів.

Спільним для всіх згаданих рухів є заперечення офіційної церкви та її обрядів. Обряди часто трактувалися єретиками алегорично, лицемірному формальному благочестю протиставлялося внутрішнє самовдосконалення. Сковорода зневажав і висміював святеників і лицемірів у рясах, рішуче відмовлявся від духовного сану. За свідченням сучасників, наприкінці життя він взагалі перестав виконувати релігійні обряди, відмовившись від них навіть перед смертю.

Інша спільна риса цих рухів – критичне ставлення до Біблії. Павликіяни, богумили, альбігойці не визнавали окремих книг і частин Біблії, проте не наважувалися зовсім відкинути її як джерело віри. Але розуміли Святе Письмо алегорично, духовно: не як описи реальних подій, а як алегоричні релігійно-моральні напучування.

Розуміння Сковородою Біблії близьке саме до такого. „Любитель священныя Библии” і добрий знавець її, філософ щиро вважав Біблію джерелом істини і мудрості – і водночас нещадно висміював біблійні міфи як антинаукові і нераціональні. Однак мислитель протиставляв ортодоксальному буквальному розумінню цих міфів їх алегоричне, символічне, духовне тлумачення. Сама Біблія для нього – світ символів. „Вчитуючи” до неї власні думки, мислитель був певний, що відкриває справжню суть біблійної мудрості.

Подібність способу життя Сковороди і „обранців” (від манихеїв до альбігойців) кидається у вічі. Такий аскетизм істотно відрізнявся від ортодоксально-чернечого. „Обранці”, вважаючи матеріальний світ гріховним, не тікали від нього до пустель, не катували свого тіла. Матеріальні обмеження були для них засобом морального

самовдосконалення, очищення душі від прагнень (навіть цілком здорових), які в умовах несправедливого і розбещеного суспільства могли стати джерелом ренегатства. Сковорода, вихваляючи „святу бідність”, аж ніяк не закликав до „умертвіння плоті” і жебрацтва. „Бідність” в його розумінні – це відсутність пожадливості, здирництва. Мислитель не засуджував збагачення чесним трудовим шляхом. За Сковородою, багатство або висока посада самі по собі не псує людину, якщо не перетворюються на смисл життя.

Постійно переслідувані, манихеї та їхні спадкоємці ніколи не нав'язували своїх переконань силою. Сковорода теж був рішучим противником релігійної ворожнечі і фанатизму, прихильником свободи совісті.

Отже, в поглядах Сковороди справді є багато спільного з ученнями Мані та народних ересей манихейського походження. Це засудження земного світу як несправедливого і розбещеного, протиставлення йому над небесного світу добра, світла і правди; визнання вічності матерії; особлива роль міфологічного образу сонця; засудження соціальної нерівності, неправедного багатства, державної (царської) влади, агресивних воєн; заперечення офіційної церкви та її обрядів; критичне ставлення до Біблії, алегоричне, духовне її тлумачення; релігійна толерантність; аскетичний спосіб життя як засіб морального самовдосконалення.

Знайомство Сковороди з цими ученнями є цілком можливим, хоча він прямо не посилається на них (що за тих умов було б просто небезпечно). З другого боку, український мислитель спирався на ту ж саму культурно-релігійну спадщину – християнську, античну, давньосхідну. Тому його думка часто могла працювати в тому ж напрямі, що й думка народних еретиків-вільнодумців.

Література:

1. Ангелов Д. Богомилството в България. – София, 1969.
2. Бартикян Р.М. Источники для изучения истории павликианского движения. – Ереван, 1961.
3. Дудко Д.М. Міфологема сонця в творчості Г.С. Сковороди // Тези доповідей II Харківських Сковородинівських читань. – Х., 1993.
4. Дудко Д.М. Сковорода, Орфей і Заратуштра // Григорій Сковорода і антична культура: Тези доповідей науково-практичної конференції. – Х., 2002.
5. Кефалайа („Главы”). Коптский манихейский трактат / Пер. с копт., исслед., ком., глос. и указ. Е.Б. Смагиной. – М., 1998.
6. Осокин Н. История альбигойцев и их времени. – М., 2003.
7. Пигулевская Н.В. Города Ирана в раннем средневековье. – М.-Л., 1956.
8. Сковорода Г. Повне зібрання творів. В 2-х тт. – К., 1973. – Т.1.
9. Сковорода Г. Повне зібрання творів. В 2-х тт. – К., 1973. – Т.2.
10. Трутовский К.В. Маздак-коммунист // Труды по востоковедению. – М., 1914. – Вып.43.
11. Хрестоматия по истории средних веков. – М., 1961. – Т.1.

Духовний досвід Г.С. Сковороди в контексті проблем людини й людства ХХІ століття

У наш час, коли написана неймовірно величезна кількість досліджень про творчість, світогляд, спосіб життя, систему цінностей Г.С. Сковороди, можна простежити розмаїту амплітуду коливань оцінок його спадщини, його багатомірного й багатовекторного інтелектуального самовираження, представленого художньо-поетичними й філософськими творами. Ким тільки не вважали Г.С. Сковороду, зокрема: а) послідовником західних містиків (М.Краснюк); б) творцем оригінальних думок та великим теоретиком (Д.Багалій); в) безсистемним, хаотичним мислителем (Г.Шпет); г) ідейним противником релігії (М.Редько); г) дуалістом (Ф.Зеленогорський); д) моністом (Д.Багалій); е) раціоналістом, близьким до ідей французьких просвітників ХVІІІ ст. (А.Єфименко); є) емоційно духовним мисленником (В.Ерн) та ін. А можливо, найдоречніше назвати його метафізиком, адже він концентрував свою увагу на явищах не лише земних, а й тих, які перебувають за межами земної фізики?

Закономірно задуматися над питанням: чи спромоглися ми зрозуміти й цілісно усвідомити духовний досвід Г.С. Сковороди? Чи не заважає нам звужено-аспектологічний підхід до світогляду й системи цінностей такого духовного велетня, яким був і є Григорій Сковорода? І чи не час нам перейти від пафосно-відсторонених або схоластично-статичних розумувань про самотність Г.С. Сковороди до намагання втілювати у власну практику життя його духовний досвід? Що ми не почули, не сприйняли, не усвідомили, слухаючи й читаючи його твори?

Втішає те, що в епоху Апокаліпсиса – епоху Одкровенень Вищих Істин – нам дається можливість здійснювати „ревізію” тих понять, якими ми звикли оперувати; дається змога під іншим кутом зору, без ідеологічних догматів і регламентацій подумати й усвідомити базові поняття теорії пізнання – Бог, Дух, Богореалізація, Свідомість, Людина, Душа, Думка, Розум, Пам'ять, Радість, Гармонія, Тиша, Спокій, Смирення, Рівновага, Простір, Час, духовна саморегуляція, Космос, Безсмертя, Віра, Надія, Любов, Гріх, Смерть та ін.

Віддаляючись все більше й більше від суєтності зовнішнього світу, Г.С. Сковорода з хвилюючим самозреченням робить вибір на користь *любомудрості*, вона стає опорою, фундаментом, платформою, оселею його надтонкої, чутливої, високої й красивої душі, що щиросердно бажала нести світло *істини* людям. Закономірно, що гаї, діброви, поля, простори рідного краю стають співрозмовниками й співучасниками його роздумів, його заглиблення в „живе відчуття істини”. Для нього єдність з природою – це стан життя. І цей стан душі заглибленого злиття з живою природою не виникає стихійно й не зберігається сам собою впродовж тривалого часу:

людині потрібно такого стану свідомо досягнути й постійно докладати зусиль, щоб його зберігати, бо досягнення й утримування такого внутрішнього стану єдності з природою є одночасно й станом єдності, гармонії людини з самою собою. На шляху до свідомого сприйняття *природи* (живого Всесвіту) *органічним продовженням людини* кожному з нас належить пізнати себе, підвестися над чуттєвими бажаннями й подолати їх, взяти під контроль розум, збагачений *істинними* знаннями про світ в собі й навколо себе; людині потрібно, за твердженням пророка, сформувати в собі й постійно підтримувати прагнення до напруженого духовного життя, що одночасно загартовує її дух і волю.

Усвідомивши себе *пришельцем* на землі у повному розуміння цього слова [2, 407], а світ театром, Г.С. Сковорода після довгого випробування себе переконався, що не може „представити в театрі світу вдало жодної особи, крім низької, простої, безпечної, усамітненої” [2, 400], існування якої оживляло „...лише почуття любові, благонадійності, спокою, вічності... Я проник у себе, відчув наче синове запевнення любові й відтоді присвятив себе на синівський послух духу Божому” [2, 406].

Любов до мудрості, до істини, прагнення до богопізнання й богореалізації свого внутрішнього „Я”, поселившись у серці Г.С. Сковороди, назавжди сформували й визначили його психотип, утаємничений і облагороджений шляхетним почуттям блаженства, який лише можливий для народженого на землі: „Вільний від пут всякого примусу, суєтності, пошуків, піклувань, знаходив він всі свої бажання виконаними у їх мізерності... і смакуючи задоволення високим розумом, в повному спокої добродушності любив говорити: „Подяка блаженному Богу, що потрібне зробив нетрудним, а трудне – непотрібним!” [2, 409].

Постійна свідомо й зосереджена внутрішня духовна робота з доглядання свого „Я”, яке було заглиблене в богомислення, в синівський послух духу Божому, закономірно обумовлювала той незаперечний факт, що Г.С. Сковорода „...завжди віддалявся від знатних осіб, великих товариств і чиновних знайомств, любив бути у малому колі невимушеного спілкування з людьми відвертими” [2, 401].

Для внутрішнього світу Г.С. Сковороди характерна й властивість радитись із власним духовним Учителем, тобто внутрішнім духом, який був розвинутий і сформований в нього настільки, що відзначався прозорливістю і ясновідчуттям:

а) „... він займав посади, планував свої заняття й забави раптово змінював місцеперебування, заводив знайомства, вступав у дружбу, приймав у свою приязнь і не раніше наважувався робити щось залежне лиш від вибору його волі, ніж порадившись з внутрішнім духом, який він іноді називав Мінервою” [2, 396-397];

б) „Та раптом помітив у собі незрозумілий внутрішній порух духа, що побуджував їхати з Києва: слідуючи цьому за своїм звичаєм, просить він Юстина, щоб відпустив його в Харків... Ті стримують його, він відмовляється, що йому дух настирливо велить відбути з Києва. Прийшовши на гору,... раптом, зупинившись, відчув він такий сильний запах трупів, що не міг знести, і відразу повернувся додому. Дух переконливіше погнав його із

міста, і він з незадоволенням отця Юстина, але з благоволенням духа вибрався в дорогу другого ж дня Тут раптом отримали звістку, що в Києві виявилась морова чума, про яку в час його перебування не було й чути, і що місто вже закрите” [2, 406].

Вроджена тонкість душі Г.С. Сковороди, якісно усвідомлені й сумлінно опрацьовані фундаментальні знання, набуті земною цивілізацією з найдавніших часів і зафіксовані у різних системах письма, швидко синкретизувалися в шляхетній свідомості яснодумаючого Г.С. Сковороди в прозорливе переконання, що животворящим началом людини є її дух:

а) „Яка користь, коли ім'я твоє у тлінному списку надруковано, а дух істини, що сидить у нутрощах твоїх, не одобрює й не дивиться на обличчя, але на серце твоє?” [1, 424].

б) „А що є природа, коли не той блаженний у людині дух, про який Бог сказав Мойсеєві: „Ось я посилаю ангела перед лицем твоїм... Стережися перед лицем його і слухайся його голосу. Не протився йому, бо ім'я моє в ньому”. Велике це діло: „Ім'я моє в ньому” [1, 419].

в) „Дихає скрізь дух Господній, котрий у всіх живе, і блаженний той, що слухає його...” [1, 425].

Усвідомлюючи істину про те, що „Дух духа творить. Народжене із духа є духом” [II, 47], Г.С. Сковорода надає великого значення індивідуальній молитовній практиці, що допомагає розвинути Христосвідомість і стати на шлях богореалізації, пізнаючи самого себе. Г.С. Сковорода відкрито ділиться своїм власним досвідом, наголошуючи на значенні в житті кожного з нас молитовної практики:

а) „... людське серце не може бути без вправ 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. Цей розум історії наставляє мене набагато більше і сприяє моєму внутрішньому вдосконаленню...” [II, 412-413].

б) „Північний час мав він звичку завжди присвячувати молитві, яка в тиші глибокого мовчання почуттів і природи супроводжувалася богомисленням. Тоді він, зібравши всі почуття й помисли в один круг всередині себе і оглянувши оком темне житло своєї земної людини, так кликав їх до Божого начала: „Встаньте, ліниві й завжди донизу схилені розуму мого помисли! Підніміться й вознесіться на гору вічності!” Тут раптом починалася боротьба, і серце його ставало полем бою: самолюбство, озброївшись з світським розумом – самодержцем віку - властивими людській тліні слабостями й усіма створіннями, дуже настирливо нападало на його волю, щоб полонити її... Небо й пекло борються в серці мудрого... Так за північ він години проводив у стані боротьби проти сил темного світу” [II, 409]. в) „Променистий ранок огортав його світлом перемоги, і в торжестві духа виходив він у поле розділити своє славослів'я з усією природою. Це був спосіб його життя” [II, 409-410].

Без самозаглибленої молитовної практики, без богомислення, богоустремління, як засвідчує Г.С. Сковорода, людина опускає своє серце в низьке, в грязь земної темряви, тобто в морок незнань людей про самих себе:

а) „...Ось тобі велике стадо свиняче!.. Грязь любити – це значить бути вепром. Ганятися за нею – це бути псом, їсти її – це бути змієм. Хвалити її – це виспівувати облесні сиренські пісеньки. Любомудрувати про неї – це мучитися легіоном бісів. Чи не земля породжує і звірів, і скотину, і гадів, і мух? Так і серце земне перетворює нас у різних нечистих звірів, скотів і птахів. Дітьми ж Божими керує чисте серце, що злетіло поверх всієї тліні...” [I, 279].

б) „Що може збентежити й потопити солодкотеплий вогонь Параклітів (Вогонь духа-утішителя), як не та зміїна сиренська блювотина? Звідси-то в душі морок і скреготіння, м'явність і зневіра в осягненні Царства Божого. Звідси ні теплий ти, ні холодний, я повинен тебе виблювати... О, гряди, Господи Ісусе” [I, 275].

Наслідком молитовної практики й добропорядного способу життя кожної людини є перетворення чистого серця – цього царства Божого в середині нас – в духа благочестя й богомудрості:

а) „Це чисте серце, яке злетіло над усією гидотою, є голуб чистий, є Дух Святий, дух відання, дух благочестя, дух премудрості, дух поради, дух нетлінної слави, дух і камінь віри. Ось чому Христос нерукосічною й діамантовою гаванню називає святого Петра! За серцем його... О серце голубине! І сердечний голубе!” [I, 280-181].

б) „Що потрібніше духовному, ніж Бог? І це все наповнює!.. О глибина премудрої благості, що сотворила потрібне неважким, а важке непотрібним... Що радісніше Святому Духу, як те, щоб всім нам стати Богом?..” [I, 275].

Духовна практика допоможе кожній людині, як засвідчує досвід Г.С. Сковороди, побачити в щасті земному зворотний бік, у друзях – зраду, в надіях – обман, в розвагах і забавах – мізерність і порожнечу; в об'єднаннях і партіях – лиш видимість спільності інтересів; у близьких і товаришах – стриманість і прохолоду, у рідних – нерозуміння, а можливо, й нещирість чи лукавство; у колегах по роботі – заздрість і упередженість і т.д.

Усвідомивши „трійцю” в людині, що представлена поняттями „серце – думка – слово”, кожний зобов'язаний постійно й наполегливо удосконалювати самого себе, бо:

а) „... серце, яке розмудровує над нижнім, є вепром. Не мислить про гірне, хіба лише про муку й черево, серце хамське любомудрує...” [1, 278].

б) „Серце, що запанувало над звірячими шаленствами і над волею своєю, що розтерзує всяку владу й славу, яка постає проти Бога, що дерзає в нужді, в гоніннях, у хворобах, у смерті – чи це не левів син... „Тікає нечестивий, ніким не гнаний, праведник же дерзає, як лев” [1, 279].

Визнаючи людське тіло тлінним і тимчасовим, прахом земним, Г.С. Сковорода наполегливо й послідовно стверджує первинність і незнищенність серця – матеріальної основи скарбниці духовної в людині:

а) „О серце мирське! Чиста бездно! Джерело святе! Тебе одне люблю. Щезаю в тобі й перетворююся” [1, 152]. б) „І що є дух – утішитель, як не чисте серце, звільнене від п'ятьми гріховної” [I, 275].

Увесь процес пізнання й самостановлення, доводить Г.Сковорода, зводиться до поступової еволюції серця людини, бо переродження людини – це переродження її серця. Нове серце – це те саме старе серце, яке усвідомило свою таємну глибину й прийшло до розуміння потреби осягати, опанувати ці безкраї простори власної божественної сутності. Та тотожність старого й нового серця людини умовна, бо нове серце з'являється як наслідок природного еволюціонування духовності індивіда, що неможливо без цілеспрямованої послідовної духовно-молитовної практики, дотримання божественних правил, норм, законів, етики життя.

Проблема духовного становлення людини є однією з центральних, тому Г.Сковорода повертається до неї постійно, роз'яснюючи потребу кожному

приступити до самоудосконалення, самопізнання, самокерування й самоусвідомлення, бо без цього не можна стати на шлях духовної самореалізації з урахуванням того потенціалу, що реально закладений в кожній людині:

а) „...нова і нетлінна людина не тільки зневажить твої тлінні закони, але й зовсім, озброєного помстою, до кінця тебе зруйнує, скине з престолу, зробивши тебе із голови мізерним хвостом” [I, 185]. б) „Зігріте серце є огнений язик Духа Святого, що оспівує нове на небесах і на землі чудо воскресіння... О божественна іскро! Зерно гірчичне та пшеничне! Сім'я Авраамове! Сине Давидів! Христе Ісусе! Небесна й нова людино! Главо, й серце, і світе всього живого! Пункт Всесвіту! Сила, закон і царство світу! Правице Божа! Воскресіння наше! Коли тебе збагнемо?.. Ти справжня людина в істинній плоті” [I; 185].

Вболіваючи про духовне самопізнання й еволюції земної людини відповідно до її реального потенціалу, Г.С. Сковорода зазначає: „Отже, сидючи в болоті й на нього сподіваючись, подібним йому й самі зробилися. Очі маємо ті, якими нічого не бачимо, і ноги, які не можуть ходити, і такі ж руки, позбавлені відчуття, язик та вуха такої ж будови. Хто ж із воскреслих не скаже, що ми тільк мертва, і чи ми не порошок, гнаний вітром? Чи може нечуттєва земля признати невидимого” [I, 185].

Вираз „Павлова людина” [I, 186] орієнтує на увагу до небесного, невидимого світу в кожній людині земній, матеріальним органом якого є серце. У „Розмові 7-ій про істинну людину, або про воскресіння” читаємо:

„... перелітаємо серцем до Павлової людини, до невидимого, небесного, до нашого світу, не за моря і ліси..., але проходимо в самий центр серця нашого й душі нашої, минувши всі тлінні й потопні думки... Оце й є справжня людина, рівна істотою та силою передвічному своєму батькові, одна в усіх нас, і в кожному ціла...” [I, 186].

Потреба серйозно усвідомити і свою будову, й еволюційні завдання впливають з подальших наслідків для кожної людини: „... той, що пристав до болота і сам є землею і в землю повертається. А той, що пізнав нетлінну та істинну людину, не вмирає, і смерть над ним не володіє... і не засне, але змінюється, прийнявши замість земних рук нетлінні, замість скотських вух, очей, язика ... сокровенні в Бозі...” [I, 186-187].

Детермінованість земної людини вічними законами розумного й живого Всесвіту стає підставою, щоб побажати кожному:

а) „Хай буде Бог усяко в усьому твоєму, а не мертва земля й болото... Люблення Господа є преславна голова премудрості” [I, 187]; б) „...попелом є все, крім вічності” [I, 196]; в) „Слухай! На всякому ж місці дай місце і Богу твоєму” [I, 197].

Вчення Г.Сковороди про космопланетарну природу людини, про детермінованість людини законами Всесвіту не відірвані від потреб реального земного суспільства: мислитель не скеровує людину до пасивного й аскетичного способу життя, відгородженого від зовнішнього світу монастирськими стінами. Роздуми педагога, психолога й філософа мають конкретне зорієнтування до творчої активності й до реалізації людини через споріднену працю саме в реальному земному суспільстві. Як уже зазначалося, Г.С. Сковорода обґрунтовує твердження, згідно з яким самоусвідомлення й духовне відродження людей, здійснення ними „сродної” праці автоматично приводять до злагодженого функціонування всіх структур соціуму. В основі життєдіяльності такого суспільства лежить закладене в

кожному з його членів, єдина для проявленого фізичного світу речей і людей „невидима натура”: „Щасливий, хто живе за волею блаженного духа”, „Господь буде на всіх шляхах твоїх”...

Усвідомлення світоглядної концепції Г.С. Сковороди та його духовного досвіду є актуальним і сьогодні, на початку третього тисячоліття, адже нинішнє людство в цілому й кожна людина, зокрема, віддалилися від самоусвідомлення та самореалізації, бо великою мірою загублено розуміння того, що матеріальним світом управляє світ духовний, нам фізично невидимий, адже зір і система органів сприймання земної людини не пристосовані, щоб бачити енергію, тобто енерго + інформаційне поле Всесвіту. З огляду на сказане сучасне людство подібне до корабля, на якому пересварилася команда, нема мудрого провидючого капітана, є пробоїни й поламаній двигун. Деякі члени екіпажу почали це вже розуміти, з'являються заклики до примирення й ремонту корабля. Але головна біда в тому – й цього майже ніхто не хоче усвідомити, – що корабель йде на рифи. А це значить, що навіть ремонт двигуна без зміни курсу не може врятувати корабель та його команду в складі шість мільярдів землян.

І скільки буде актуальною проблема духовного самопізнання, саморозкриття та самореалізації людини, – стільки буде актуальним доробок цього мандрівного провидця, філософа, вчителя й наставника кожного, хто пробуджується до вічних законів й істин, хто сформувався в такій мірі, щоб відчувати смак і потребу йти шляхом оволодіння тим досвідом, що залишив у спадщину всім нам Г.С. Сковорода, в свою чергу наслідуючи тих, хто пройшов земними шляхами до нього, духовно реалізувавшись, – Мойсей, Христос, Василій Великий, Іван Золотоуст, Григорій Назіанзин, Амвросій, Єронім, Августин, Оріген, Піфагор та інші Великі Посвячені Брати людства, а також Вознесені Владики Ієрархії Сил Світла.

Вчення Г.С. Сковороди не суперечить сучасним теософсько-езотеричним та метафізичним тлумаченням про те, що Бог – це Дух, або космічний Розум, а душа – це живий потенціал Бога в кожній людині. І залишається Душа потенціалом до того часу, поки не наповниться реальністю Духу, його Силою, не очиститься молитвою й закликом до Бога, поки не повернеться до єдинства Цілого й до слави, від якої вона зійшла колись. Це з'єднання душі з Духом і визначає межі духовного вдосконалення та самореалізації:

„Подивись на людину і пізнай її – закликає Г.С. Сковорода. – На кого схожа істинна людина, що панує в плоті? Подібна на добрий і повний колос... Від колосу порівняння до людини. У колосі ти бачив солону, полу, шкірку, та не там Бог. Де ж? У невидимій рослинній силі Бог виростив нам колос невидимою силою. Глянь же на тілесність людини: не там сила Божа! Вона у її невидимості заховалася. Підніми ж від земної плоті думки твої і зрозумій в собі людину, народжену від Бога, а не створену в останній час життя!

Рослинна сила зерна є голова всього тіла, таємна дійсність невидимого Бога: пізнай у собі силу розумну, слово Боже, слово вічне, правицю Божу, закон, владу, царство, невидимість, образ Отця Небесного! Розкрий серце твоє для прийняття віри й для обіймів того чоловіка, котрий своєму Отцю Небесному – замість сили його і замість правиці його навіки віків. Це насіння твоє, зерно твоє просторіше від небес і земних кіл, це видиме небо

і ця земля в ньому ховаються, і чи не зможе зберегти тебе це насіння? Ах! Будь упевнений, що найнечутливіша волосина твоєї голови, втративши свою зовнішність, у ньому (насінні) без усякої шкоди заховається, збережеться, стане благою! О насіння благословенне, людино істинна, Божа! Вся видимість її є підніжжя. Сама вона в собі носить царство, онебеснюючи всякого ним просвіщеного й наповнюючи своїм всенаповненням, сівши праворуч Отця Небесного навіки” [II, 396].

Г.С. Сковорода багатомірний і безмежний як саме життя, як живий космос. Він ріс у позапростір і в позачас – тому любив світанкову тишу, гармонію, рівновагу, зосередженість, заглибленість. Він твердив – тому був часто вибуховим, що інколи іншими сприймалося як гнів, як нетерпимість, як високомірність, як зарозумілість. Він не терпів мертвої догматики – тому тікав від живих мерців, закутих у футляри амбіцій, чванства, рутини, міщанського провінціалізму. Він тонко відчував красу – тому противився потворному, zdeформованому, фальшивому, дисгармонійному. Він як високомайстерний садівник дбайливо доглядав сад свого внутрішнього „я” – тому прагнув на лоно животворящої Природи, що, як і щира любляча мати, наснажувала Г.С. Сковороду енергіями пошуку, творчості, радості, натхнення, духовного екстазу, що в свою чергу давали життя байкам, віршам, приповідям, оповіданням, філософським трактатам і роздумам тощо. Він постійно прагнув Неба і Зірок, бо, певно, відчував їх в собі, – тому постійно мандрував, жадібно вбираючи барви Світу, в якому жили птиці, квіти, гноми, ельфи, трави, саламандри, ундіни, струмочки, вітри й павітри, грози й веселки, ніга й задума полів, прохолода й магічна жага джерел, річок, ставків, балок, ярочків, озер; світанки й надвечір’я, роси й покоси; сніги й тумани; шерхіт пташиного крила й спів весняних пелюсток, налитих білим пухом хмаринок; усміх русалок і вогонь губ, що обпеклися об їх неповторність; захід Сонця, що розпростер крила-промені хрестом спокути, і дзвін піднебісся, що дарує музику сфер надчутливим. Він знав, що носить у грудях безсмертя свого народу, – тому захищався від усіх, хто міг його спровокувати, споганити, спаплюжити, збіднити. Він дихав любов’ю до рідної Землі – тому спалахував вогнем болю й відчаю, зустрічаючись з холодом байдужості людства, – тому несхитно протистояв тупості, обмеженості, гордині, зарозумілості, чванству. Він знав, що таїнства самоусвідомлення, самостановлення, самореалізації потребують роздумів, – тому уникав бездумних базік, безвідповідальних балакунів. Він гартував свій Дух – тому постійно працював і уникав контактів з бездуховними, навіть одягнутими в ризи. Він знищував темряву у собі – тому обмежував зв’язки й контакти з тими, хто жив у хаосі й творив його способом своїх думок, почуттів, слів, бажань і дій. Його Душа прагнула свободи й висоти – тому Г.Сковорода прискіпливо ставився до всього, що могло позбавити її цієї божественної насолоди.

Г.С. Сковорода знав, що його оточує світ, створений людьми, які прийшли на Землю, щоб пройти свої уроки „тут і тепер”, в обіймах тих чи інших обставин, – тому свідомо дбав про те, щоб не бути спійманим, не бути, отже, уярмленим темними силами фізичного світу. Він мав повне право стверджувати, що „Світ ловив мене – і не впіймав”. Бо людина – це перш за

все думка. А його думка, думка, що завжди пила з вищих, боготворящих джерел живого Всесвіту, залишилася вільною, непідвладною тьмі й мороку земної детермінованості. Він знав, що навчити можна лише того, хто прагне вчитися, – тому був вимогливий у виборі послідовників, учнів, однодумців. Він знав, що серед людей є ті, хто здолав Простір і Час, вийшов у Безсмертя, оволодів законами Всесвіту, – тому рівняв свій життєвий крок на них, чим і пояснюється його увага до життя Ісуса Христа, його вселенської місії.

Не випадково філософ Макс Шелер заявляє: „Свідомість світу, самосвідомість і свідомість Бога становлять нерозривну структурну єдність”.

І ніби конкретизуючи цю думку, Г.С. Сковорода запитує:

„...Хочеш збагнути правду? Пізнай царство Боже. Хочеш збагнути царство? Пізнай себе самого... Знай, що довіку не пізнаєш нічого божественного, поки насамперед не пізнаєш самого себе... Від самопізнання входить у душу світло видіння Божого... Встань, сплячий, і воскресни із мертвих – і освітить тебе Христос” [I, 308-319].

Процес деформації сьогодні психічної енергії в людях загрожує майбутньому наших дітей, адже чим zdeформованішим є наш дух сьогодні, тим гіршим буде здоров'я наших нащадків.

Нерозвинуте стратегічне (духовно-космічне) мислення людей, до формування чого постійно закликав Г.С. Сковорода, наголошуючи на потребі кожному з нас пізнати істину, а також самого себе, становить серйозну небезпеку. Колосальні можливості психоенергії направляються не на набуття духовної практики, не на передбачення й попередження реальних проблем, що все глибше й сильніше вражають екологію людських сердець, ауру надтонких тіл людини, а на розв'язання примітивних тактичних, цьогочасних (великою мірою матеріальних!) потреб і завдань. Людство підійшло до межі, за якою – або духовне відродження внутрішнього світу людини, чому Г.С. Сковорода присвятив своє життя, свої твори-діалоги, повчання, вірші, байки, філософські трактати, настанови, роздуми, або жорсткі випробування, включаючи найрадикальніші в такій мірі, в якій допускає і дозволяє великий Закон космічної гармонії й еволюції. Порятунок полягає в особистому психодуховному досвіді особи, в усвідомленні того, настільки кожний з нас відповідальний за долю людей і життя Всесвіту.

Г.С. Сковорода присвятив своє власне життя вивченню природи індивіда, що автоматично робило зрозумілим психологію поведінки суспільства. На сьогодні ж, незважаючи на декларації стосовно нашої ефективної еволюції духовної, нема навіть більш-менш чіткого усвідомлення щодо самого поняття духовності як на рівні індивіда, так і соціуму. Феномен внутрішнього світу Г.С. Сковороди в дивовижному гармонійному поєднанні краси думки й практики життя, де Григорій Савич сповідував виразні й надійні своєю істинністю принципи: самопізнання, самооволодіння, самоосягання, самоусвідомлення, саморегуляція динаміки почуттів – прагнень й підпорядкування себе, своєї багатогранної динамічної сутності волі Бога; внутрішня гармонія-згода між тим, що реалізовував дух – внутрішній керманіч його вищого просвітленого „я” – й тим, що запрограмував через свого сина Творець. Г.С. Сковорода мав певне право

посилатися на свій власний досвід життя, як свідчення того, що несуетність, чистота й безкорисливість прагнень та устремлінь, мудрість й опора на істинні знання дають можливість почути божественний голос свого власного внутрішнього „я” – голос духу, що вічно живий на надтонкому, енергоінформаційному рівні Всесвіту. Ясність мислення й натхненність істинними знаннями давали Г.С. Сковороді підстави постійно виділяти думку про те, що кожна людина має невичерпний духовний потенціал, який лише треба в собі усвідомити й послідовно підпорядковувати на справи Божі: самореалізацію відповідно до „сродності”, закладеної від природи Творцем.

Великий мислитель і психолог Г.С. Сковорода глибоко осягнув основи Буття, проявивши вроджену надчутливість і розуміння щодо єдності, взаємозв'язаності видимого (фізичного) й невидимого (духовного, енергоінформаційного, польового) світів. Причому жива динаміка Вселенського Буття перебуває в найтіснішому контакті з людиною, проходячи через її серце й думку, одухотворяючи цю живу динамічну матерію.

Порівнюючи духовний досвід Г.С. Сковороди з духовним досвідом сучасної людини та людства в цілому, послідовно можна простежити такі тенденції, зокрема:

1. Століття науково-технічного прогресу сформували в свідомості людства суто аналітичний стиль мислення. Аналіз (гр. analysis – „розкладання, розділення, роз'єднання”) став синонімом наукового дослідження взагалі. Найпростіший варіант – дихотомія, розщеплення на дві частини. Так з'являються бінарні опозиції, що трансформуються поступово в антагонізм у свідомості носіїв масової культури. За цією схемою відбувся й поділ наук на природничі та гуманітарні. Тут же підоснова надтоїдливих протиставлень: „фізики – лірики”, „друг – ворог”, „праві – ліві”, „Схід – Захід” тощо. Звідси й проблеми двох лагерів, двох культур, двох ідеологій і т.д.

2. Кожною бінарною опозицією створюється спрощене враження, яке приводить до вульгаризації суті справи, що можна повністю описати будь-яку багатомірну систему, якщо перебрати всі характерні діади, всі парні відношення. Але це враження помилкове. Поділ світу явищ, процесів, закономірностей на пари протилежностей – це вроджений принцип упорядкування, шаблон мислення, притаманний людині з найдавніших часів.

3. Однак, якщо звернутися до історії земної еволюції, бінарність панував у Європі не завжди. У середині першого тисячоліття н.е. зразком структури мислення служила Свята Трійця, нероздільна, єдиносуща, що виразно простежується і в системі світомислення, світобачення Г.С. Сковороди. Але вірус раціоналізації, помножений на низький культурно-моральний та інтелектуально-гносеологічний статус особистості індивіда, поступово спричинив негативну трансформацію свідомості членів сучасного суспільства в цілому: Дух, як автономний елемент трихотомії людської мислительної системи був усунутий з системи мислення. Учення про Душу також (особливо в умовах тоталітарної комуністичної ідеології) великою мірою було занедбане, бо піддавалося ідеологічному терору. Це спричинило

нерозуміння людьми самих себе; не усвідомлення того, що „Царство Боже всередині нас”, а це відповідно потребує систематичної духовної роботи над власним внутрішнім світом.

4. Прогресивні мислителі завжди висловлювалися проти засилля дихотомії. Так, В.І. Вернадський заявляв, що аналітичний прийом розділення явищ завжди приведе до неповного й невірною уявлення, так як у дійсності **природа є організоване ціле**. Та в суспільстві вже була сформована звичка перетворювати відмінності в непримиренні протилежності: бінарне мислення, набувши ознак абсолютизації, почало діяти як зло, перетворюючись із знаряддя аналізу в спосіб дії у реальному світі. Бінаризм, який переважає в мислительній сфері людей XXI ст., диктує схему „або – або”, за якою сформувався правило: а) „Хто не з нами, той проти нас”; б) „Якщо ворог не здається, його знищують”.

5. Бінаризм мислення від першопочатку несе зерно агресивності, а тому небезпечний для гармонійного розвитку суспільства: ідеологія антагонізму веде людство до самогубства, до самознищення.

6. До живих систем неприпустима форма мислення, що ґрунтується на протилежностях, які взаємно виключаються. Жорсткість аналітичних суджень відводить аналітичну думку від живої реальності у світ абстрактних моделей. Традиційна наука (в тому числі й людинознавча) відірвалася від **Законів Природи**, від **Життя** з їх гнучкістю, відкритістю, здатністю до самоорганізації, свободою волі й вибору, що передбачає **багатомірну варіативність** способів розв’язання того чи іншого питання, а не бінарну модель типу „або – або”.

7. Для вивчення життєздатних, органічних об’єктів, що розвиваються, потрібна інша методологія, нова парадигма. Дуальний світогляд людей є прихованою причиною руйнівних процесів, що відбуваються як на індивідуально-особистісному рівні, так і соціально-планетарному, що створює загрозу можливого самознищення існуючої цивілізації.

8. Сучасний цивілізаційний кризис має глобальні масштаби, охоплює всі країни і всі сфери життя: економічну, соціально-політичну, морально-етичну, еколого-медичинську, культурно-історичну, релігійно-духовну, філософсько-метафізичну, антропокосмологічну тощо. І бінарна наука, що породила на основі спрощених стереотипів певні теорії, парадигми, концепції, підходи, узагальнення, оцінки, судження-апріорі, має нести певну долю моральної відповідальності за гостроту кризи, в якій знаходиться земне людство (й людина) на початку XXI ст., бо виявилася неспроможною ні передбачити, ні розв’язувати проблеми, що виникли.

9. На початку XXI ст. гостро стоїть питання якісної зміни індивідуальної й суспільної свідомості громадян планети: ми маємо, усвідомивши **думку як матеріальну силу**, чим визначається стан справ на Землі, здолати згубну парадигму розподілу й антагонізму. Ми стоїмо перед необхідністю усвідомити свою багатомірну космопланетарну природу, навчитися управляти своїми почуттями, емоціями, реакціями, думками, словами, а також сформувати холістичне (цілісне) мислення, нелінійне за

структурою, системне за природою, планетарне за масштабом. Перехід до нової стратегії життя – це найфундаментальніша проблема сучасної науки за всю історію еволюції людства. Пройшовши через досвід помилок, сумнівів, розчарувань, людська думка має знову повернутися до синтетичного триєдиного оновлення. Адже під знаком Святої Трійці творив свого часу Г.С. Сковорода, а пізніше Т.Г. Шевченко, Л. Українка, І.Я. Франко, О.П. Блаватська, В.С. Соловійов, Д.С. Мережковський, В.В. Болотов, М.О. Лосський, С.М. Булгаков, М.О. Бердяєв, П.О. Флоренський, П.Д. Успенський, В.Ф. Войно-Ясенецький, Ф.М. Достоевський, Л.М. Толстой, О.І. Реріх, М.К. Реріх, Г.П. Грабовий та ін.

10. Прагнення до цілісності, що яскраво представлено в творчій і світоглядній системі мислення Г.С. Сковороди, нерозривно пов'язано з ідеєю триєдності в усьому суцюзому. Культура життя має бути усвідомлена як синтез науки, мистецтва й релігії, що трансформується з найдавніших відомих історичних часів у семантичній триєдиній формулі „раціо – емоціо – інтуїціо”, які мають перебувати у відношенні рівноваги, що є реальним, як свідчить духовний досвід Г.С. Сковороди, при увазі людини до свого внутрішнього світу й системі молитовно-медитативних зусиль, направлених на гармонізацію свого Вищого „Я”.

11. Адапційна програма порятунку людства є, але вона прив'язана не стільки до білково-нуклеїнової природи людини, скільки до маловивчених поки що надтонких інформаційних потоків.

12. Поява людини на Землі викликана певними потребами Всесвіту й Космосу. Творець, з огляду на входження земного людства в Нову Еру, що починається ХХІ століттям і потребує інноваційних знань, дає таке визначення людини: „Людина – це біоенергетична машина, яка, споживаючи космічну енергію й матеріальні речовини, сама відтворює величезну кількість різноманітних видів енергій, які через емоції й мислительну, інтелектуально-розумову діяльність здійснюють вторинну переробку енергій, в результаті чого отримуються її тонкі види” [12].

13. Фрагментарно-бінарне мислення, яким сьогодні володіє людство, сприяє появі такої реальності, яка постійно розламується на хаотичну, дисгармонійну й деструктивну діяльність. Ми приречені зрозуміти, що світ найдоречніше розглядати як організм, що розвивається і що його цілісна система становить щось більше, ніж просту суму складових частин, при цьому їх зв'язки носять нелінійний характер; вони розмиті й мають невизначений характер. Навіть сам процес мислення – це результат взаємодії стабільності й хаосу, лінійної активності й нелінійності.

14. Людське співтовариство й Природа вступили в стан протиріччя, у стосунки боріння. Діяльність людства наносить величезні й досить часто непоправні збитки оточуючому середовищу та життєво важливим ресурсам. Якщо не взяти під обґрунтований контроль дії суб'єктів щоденної діяльності, то буде поставлене під серйозну загрозу те майбутнє, якого ми бажано суспільству, рослинному й тваринному царствам; живий світ може змінитися

настільки, що він буде не здатним підтримувати життя в тому вигляді, в якому ми його знаємо.

15. Людина, на жаль, не усвідомивши свій богопотенціал, що так послідовно й наполегливо доводив і теоретично, й практично Г.С. Сковорода, веде себе як паразит земної біосфери. І якщо в процесі подальшої еволюції вид, що паразитує бездумно й агресивно на середовищі свого проживання, не зуміє до нього гармонійно адаптуватися, то в кінцевому результаті їх обох може очікувати загибель. Людство, на жаль, безсвідомо взяло курс на можливе самознищення, хоч і має шанс знайти вихід з ситуації, що нами разом створена.

Література:

1. Баранцев Р.Г. Становление тринитарного мышления. – М.-Ижевск, 2005. – 124 с.
2. Голубовская Л. Новое сознание. – М.: Амрита-Русь, 2006. – 401 с.
3. Данилова Т.М. Становление Нового Человека. – К.: Лыко Б.Б., 2006. – 96 с.
4. Данилова Т.М. Формирование Человека в Новой Эре. – К.: Лыко Б.Б., 2006. – 128 с.
5. Должиков В.П. Эволюция человека в шестую расу. – М.: Амрита-Русь, 2006. – 186 с.
6. Дульнев Г.Н. В поисках нового мира. – С.-П.: Весь, 2004. – 286 с.
7. Если бы Бог был человеком / Через Б. Роуз. – Мн.: ООО „Попурри”, 2005. – 160 с.
8. Іваньо І.В. Філософія і стиль мислення Г.Сковороди. – К.: Наукова думка, 1983. – 268 с.
9. Нічик В.М. Філософські попередники Г.С. Сковороди // Філософська думка. – 1985. – №2.
10. Роменець А.В. Григорій Сковорода і проблема людського самопізнання: традиції і новаторство. // Філософська думка. – 1987. – №3.
11. Роменець А.В. Джерело вогняне: Учення про самопізнання в діалозі Г.С.Сковороди „Наркісс” // Філософська і соціологічна думка. – 1992. – №8.
12. Секлитова Л.А. и др. Словарь космической философии. – М., 2004. – 201 с.
13. Слово мудрости. Послание Владык / Через Микушину Т.М. – М.: Ключ, 2005. – 480 с.
14. Сковорода Григорій. Твори: У 2 т. – Гарвард-К.: Обереги, 1994. – Т.І. – 528 с.
15. Сковорода Григорій. Твори: У 2 т. – Гарвард-К.: Обереги, 1994. – Т.ІІ. – 480 с.
16. Сковорода Григорій: образ мислителя. – Київ-Переяслав: Буклет, 1997. – 453 с.
17. Тихоплав В.Ю., Тихоплав Т.С. Новая физика веры. – СПб.: Крылов, 2007. – 411 с.
18. Тюріна Т.Г. Духовна педагогіка. – Львів: СПОЛОМ, 2005. – 274 с.
19. Чижевський Дмитро. Нариси з історії філософії на Україні. — К., 1992. – 380 с.

Розуміння творчості в філософії Григорія Сковороди

Природа творчого процесу й проблема джерела творчості цікавила українського мислителя впродовж усього життя. У листах до товаришів чи знайомих, у філософських діалогах Г.Сковорода часто звертається до таємничого феномена творчості або подивляючи цю дивовижну здатність людини, або прославляючи „блаженну природу” як її джерело.

Розуміння джерела творчості та творчого процесу у філософії Сковороди ще не було предметом спеціального вивчення попри те, що цієї проблеми торкалися багато дослідників. Зокрема, у працях останніх років, як у присвяченому 280-річчю з дня народження філософа збірнику „Сковорода Григорій: ідейна спадщина і сучасність” (К., 2003), дану проблему порушують В.Нічик, М.Попович, С.Кримський, Я.Стратій, О.Свириденко, Н.Юхименко та ін. Зробимо спробу узагальнити думки мислителя на тему творчості, які розсіпані у текстах його праць.

Насамперед зауважимо, що Г.Сковорода як людина творча прихильний до відомої від часів Середньовіччя традиції ретроспективності – він постійно звертається для підтвердження своїх думок до авторитету Біблії, християнських чи класичних авторів. Для нього християнське вчення було „внутрішньою” мудрістю, що канонізувалася як істина на відміну від мудрості „зовнішньої” – позахристиянської. Останню, особливо часів античності, український мислитель також шанував, що засвідчують його переклади творів Плутарха, Ціцерона, рясні цитування античних поетів та філософів. Проте помітно, що за такої прихильності до авторитетів, український мислитель не вдається до популярного у Середні віки серед філософів і митців іконографічного методу. Мету такого методу визначає Г.Майоров: „Його завдання – передати сучасникам і нащадкам образ істини таким, яким він дається в першообразі, не привносячи нічого від себе й максимально виключаючи свою суб’єктивність із творчого процесу. Для відтворення істини філософ повинен досягти *extasis*’а (виходу за межі своєї суб’єктивності) і тим самим повної ідентифікації свого мислення з відтворюваним архетипом” [1, 10].

В Україні склалася традиція утвердження своєї суб’єктивності – маємо низку оригінальних творів – пам’яток культури Княжої доби, де автори висловили свій погляд на акт прийняття християнства русичами („Слово про закон і благодать митрополита Іларіона”), оприлюднили свої міркування про сутність людини, велич її розуму і сенс земного призначення („Повчання” Володимира Мономаха, „Послання” Клима Смолятича, „Моління” Данила Заточеника, Києво-Печерський патерик та ін). Згадані автори не часто вдавалися і до семантичного, етимологічного чи концептуального аналізу пам’яток християнської релігійної літератури, що зосереджувало на детальному розгляді окремих понять і суджень коментованого авторитету –

можливо, у давніх авторів для такого аналізу бракувало й фахового богословського вишколу. У Княжу добу в Україні домінує вищий ступінь релігійної екзегези, який Г.Майоров називає спекулятивним, чи системотворчим способом осягнення джерел. Суть його полягає в тому, що авторитетний текст, або вибрані з нього окремі місця, стають лише приводом для розвитку автором твору власних ідей та філософських уявлень. Саме цей спосіб чи метод творчого мислення прослідковуємо в українській філософії – від часів Княжої доби сформувалася тут певна традиція осмислення творів Св.Письма і творів Отців Церкви, особливо помітна в часи першого культурно-національного відродження (кінець XVI – перша половина XVII ст.) у творах мислителів традиціоналістського напрямку, очолюваного Іваном Вишенським. До цієї традиції можна сміливо віднести й Г.Сковороду, хоча його творчий метод засвідчує й тяжіння до семантичного, етимологічного й концептуального аналізу Біблії та інших пам'яток. Широка освіта, глибока ерудиція та природна допитливість продемонстрована українським мислителем при тлумаченні староеврейських, грецьких, латинських, німецьких, польських, церковнослов'янських і давньоукраїнських термінів на позначення тих чи інших понять, що потребувало й неабиякого творчого хисту. Та справжній творчий талант проявився у Г.Сковороди при коментуванні окремих виразів Біблії, які він обирав ключем-епіграфом до своїх філософських розмов. Серед таких розмов-роздумів знаходимо цікаві міркування про джерело творчості й природу творчого процесу.

Жив і творив Сковорода в добу Просвітництва – культу розуму й наукових знань, проте він не сприйняв філософського вчення аристотелізму, орієнтованого на розуміння земного життя. Прихильники вчення Аристотеля, зокрема професори Києво-Могилянської академії, в розумінні джерела творчості й творчого процесу були близькими до ідей Просвітництва. Джерелом творчості є сама природа, а творчий процес – це наслідування творів природи. Найбільш виразно така концепція представлена в естетиці І.Канта, який ствердив, що джерелом творчості є „внутрішня необхідність природного характеру” – це природне обдарування генія. Услід за ним багато мислителів доби Просвітництва вважали творчий процес наслідуванням природи, принаймні були переконані, що цей процес можна раціонально збагнути й пояснити.

У міркуваннях Г.Сковороди на цю тему також знаходимо як центральне поняття природи, але ця природа в його розумінні не об'єктивна реальність, а чисто духовний феномен, вищий розум, всезагальна засада, вічна першопричина всього, яка асоціюється з невидимою натурою трьох його світів – Богом. Оскільки така природа-натура є джерелом усього, все утримує й усім управляє, то вона є і джерелом творчості: „Природа и сродность значит вродженное божіе благоволеніе и тайный его закон, всю тварь управляющий. Никого он не обижает, вливая закон сродностей” [2, 433]. Природа, отже, асоціюється зі „сродністю” – вони є Божим даром людині, таємним законом як „внутрішня необхідність”.

Проблема джерела творчості як певної „сродності”, тобто схильності до призначеного Богом заняття людини детально обговорюється в творі „Розмова, названа Алфавіт або Буквар миру”, в „Іконі Алківіадській”, „Жінці Лотовій”, у притчах „Благодарний Еродій” та „Убогий жайворонок”, знаходимо цікаві думки з цього приводу найбільше в листах до М.Ковалинського. Останній вважався учнем і найближчим товаришем мислителя, і в написаній одразу після смерті його біографії згадує, що „Сковорода, хотя возбудить мыслящую силу друга своего поучатися не в книгах одних, но паче в самом собѣ, откуда все книги родятся ...поучал... придерживаться тайнаго гласа внутренняго, невидимого и неизъясняемого мановенія духа, которое есть глас воли Божией” [3, 452-453]. Ковалинський визнає, що із повчань мислителя він засвоїв, що творчою є і може бути лише “духовна” людина, а людина земна є сотворена, вона покликана пізнати в собі цю духовну людину як здатність і схильність до творчості. Схильність, бажання, задоволення, природа, сила Божа, Бог – усі ці поняття означають, на думку М.Ковалинського, духовну здатність до творчості, певні вроджені здібності: „Свѣт подобен театру: чтоб представить на театрѣ игру с успѣхом и похвалою, то берут роли по способностям” [3, 457].

Сам Г.Сковорода також неодноразово стверджує, що ми призначені на певну роль у цьому світі, тобто маємо вроджену схильність до певної діяльності, тому марно намагатися брати іншу: „И великіи персоны, и подліи маски в важной сей житія нашего комедіи премудрій творец опредѣлил” [2,2,388], і „один с природою борющійся больш надѣлает соблазнов, нежели пять честних могут загладить, как обыкновенно бывает в комедіях” [3, 389].

Як уже зазначалось, джерело творчості Сковорода охоче позначає поняттям „природа”, ототожнюючи його з витвореним ним поняттям „сродность”. Людина, щоб усвідомити себе творчою особистістю, що тотожне з людською істотою взагалі, повинна спершу пізнати свою природу, свою сродність – призначення до певної ролі як певної „маски” на театрі життя. Сократове „пізнай себе” у філософії Сковороди виступає водночас самопізнанням і самотворенням, бо в процесі такого самопізнання людина розпізнає свою природну схильність до виконання в житті певної праці, свою природу як джерело всіх здатностей і здібностей: „Природа есть первоначальная всему причина и самодвижущаяся пружина. Она есть мать охоты. Охота есть ражженіе, склонность и движеніе. Охота сильнае неволи, по пословице. Она стремится к труду и радуется им как сыном своим” [2, 417-418]. Ця схильність в людині є Блаженным духом, Ангелом, Божим еством – воно настільки визначальне й обов’язкове, що стає вище розуму й волі людини: „Не думай никто, будьто от нашей воли зависит избрать стать или должность” [2, 419], „наше точію дѣло узнать себе и справиться, в кую должность и с кѣм обращеніе имѣть мы родились” [2, 425].

Такі думки Г.Сковорода дозволяють припустити, що його розуміння джерела творчості тяжіє до філософії Платона й неоплатонізму,

перекликаючись з *mania entusiasmus* чи з поняттям „осіяння”. Припущення підсилюють „кілька символів із поганського богословія”, наведені Сквородою наприкінці „Алфавіту”: „Самая их Минерва, когда то же есть, что натура, тогда видно, для чего поставили ее начальницею всѣх наук и художеств. Знать то, что всѣ науки и всѣ книги родились от тѣх, кои за то принимались, самою начальницею руководствуемы” [2, 459]. Народитися „з Мінервою” означає, згідно думки Г.Сквороди, бути схильним до певної діяльності чи творчості. Лише людина „з Мінервою” може вважатися талановитою й духовно багатою особистістю, що збагачує світ і ошасливилює всіх людей.

Чи у кожній людині Бог сотворив таку природу-Мінерву? Скворода переконаний, що є певні відмінності між людьми і не можна твердити про „равное равенство, которое глупцы в мир введуть всеу покушаются” [2, 435] – це не більше, ніж найнерозумніша вигадка просвітників. Мислитель твердить, що „Бог богатому подобен фонтану, наполняющему различные сосуды по их вмѣстимости...Над фонтаном надпись сия: „Неравное всѣм равенство” [2, 435]. Кожна людина вбирає від Бога таланту стільки, скільки може вмістити її власна натура-природа. Г.Скворода закликає пізнати себе, щоб відкрити в собі дар Божий настільки глибокий, наскільки ти сам можеш вмістити. Звідси його тверде переконання, що людина добровільно може зректися певного заняття чи посади, коли відчує, що до нього не має „сродності”.

Тут постає проблема навчання як можливості вдосконалення певного природного обдарування. У творах Сквороди знаходимо тверде переконання, що природа важить значно більше, ніж навчання. Він відверто висміює прагнення „несродних” людей оволодіти певним мистецтвом у численних байках – „Ворона й Чиж”, „Жайворонки”, „Орел та Сорока”, „Дві Курки” та ін., а також наголошує на цьому в діалогах та листах: „Правда, что наука приводит в совершенство сродность. Но если не дана сродность, тогда наука что может совершить? Наука есть практика и привычка и есть дочь природы” [2, 438].

Проблема схильності до певного діяння особливо наголошена у двох притчах, які стали основою для вивчення педагогічних поглядів Г.Сквороди – мовило про твори „Благодарный Еродій” та „Убогий жайворонок”. Запорукою досконалої природи людини мислитель вважає добре народження, що є обов’язком батьків. Саме від них залежить здоров’я й добра природна основа для благородних справ. Не вишкіл, а добре народження й добре виховання через приклад батьків прищеплюють дітям схильність стати людиною – носієм благих намірів і вчинків: „Аще всяческая строит премудрая и блаженная натура, тогда како не едина она и исцѣляет, и научает? Всякое дѣло спѣет, аще она путеодствует. Не мѣшай только ей, а если можешь отвращай препятствия и будьто дорогу ей очищай; воистину сама она чисто и удачно совершит” [3, 104]. І далі: „Учитель и врач нѣсть

врач и учитель, а только служитель природы, единственные и истинные и врачевницы и учительницы. Буде кто чего захочет научиться, к сему подобает ему родиться” [3, 104].

Щоправда, можна знайти у творах, як у тому ж „Убогому жайворонку” слова про те, що „свѣтъ есть наилучшій учитель и лучшая школа всякія школы” [3, 122], або „научайся, Сабаше, чужою бедою” [3, 124], проте більшість думок на цю тему переконують, що Г.Сковорода був супротивником навчання, ученості та різних наук. Усім їм він протиставляє мудрість, яка асоціюється з природою-сродністю: „Ученый премного жрет. Мудрый мало ест со вкусом. Ученость, прожерство – то же. Мудрость же и вкус есть то же” [3, 57].

Очевидно, що життєвий досвід і приклад інших людей Сковорода вважав найкращими учителями стосовно морального вдосконалення людини; дітям такий приклад подають батьки, вони є найвідповідальнішими вчителями щодо морального виховання. Інша справа – здатність творити. Від батьків у цьому процесі залежить лише здорове народження – усі інші знання – історичні, політичні, економічні, природничонаукові – для Сковороди значення не мають: „Когда наш вѣкъ или наша страна имѣет мудрых мужей гораздо менѣе, нежели в других вѣках и сторонах, тогда виною сему есть то, что шатаемся по бесчисленным и разнородным книг стадам – без мѣры, без разбору, без гавани” [3, 36]. У „Жінці Лотовій” читаємо подібне, ще виразніше: „На что нам родословія историчная? Кая полза? Кую душѣ нашей ползу принесет форма и мѣра ковчеговска?.. Сіи-то сѣют расколы во всем мырѣ. Спорятся о происхождении духа, о вѣрѣ, о церемоніях, о ангелах, о муках, о блаженствах и протчая враги креста Христова и заповѣдей его животворящих” [3, 60].

Отже, не тільки світські знання, а й богословські не збагачують людину – це не та мудрість, яка потрібна для вдосконалення світу й людини. Для Сковороди справжня мудрість та, яка здатна творити, примножувати добро, красу, істину. Саме мудрість у його розумінні є тією духовною натурою, що є джерелом творчості, але аж ніяк вона не є багатознанням. Коли Сковорода веде мову про Бога, сотворену ним Біблію і весь світ, то в „Іконі Алквіадській” читаємо: „Сіе-то есть прямое сотворение сильного!..” А полатинськи у виносці подане роз’яснення: „Що таке поетичне мистецтво? – Робити з поганого добре” – дѣлать из ничего чудо, из сѣни – точность, дать грязи ипостась, а подлой тлѣни – величье” [3, 19]. Подальші розмірковування Сковороди чітко вказують, що саме мудрість (а вона є Божественною силою в людині, оскільки дається від народження, і не набувається вишколом) є джерелом натхнення й творчості. Людина не повинна прагнути все „перезнати”, треба лише уміти “все видивлятися”: „Искать и удивляться значит то же.Сіе движение веселит и оживляет душу, как стремление

текущую по камнях воду. Но при полном открытии всего-на-всего ищезает удивление. Тогда слабѣет аппетит, приходит насыщение, потом скука и уныние” [3, 29]. У цих словах можна прочитати, як мислитель виразив таємницю й хід творчого процесу: все розпочинається зі здивування перед таємничістю певного феномена; справжній митець прагне збагнути й передати доступними йому засобами цю таємничість, проте завжди повинен залишити щось незбагненим. Справжній митець-творець, осяяний Божественним даром природи-мудрості, може своєю творчістю привернути увагу до дивовижних явищ навколишнього світу, чим оживити й надихнути думку до їх сприйняття та спонукати до їх розуміння: „Благодарный и забавный есть обман и подлог, где находим под лею истину, мудрость под буйством, а во плоти – Бога. Вот прямое именуемое у древних еллин пойма – сієсть творение! А такие писатели суть точные пїты...” [3, 30-31].

Щодо розуміння твору мистецтва як результату творчого процесу у Сквороди зустрічаємо міркування, які подібні до кантівського розмежування мистецтва і ремесла. Пригадаймо, що І.Кант чітко визначив справжнє мистецтво як витвір генія – природного обдарування і ремесло як його наслідування заради досягнення певної мети, найчастіше матеріальної вигоди чи слави. Мистецтво пов’язане у німецького класика філософії з природною необхідністю творити щось принципово нове, а його результатом є прекрасне як предмет „незацікавленого милування”, тоді як ремесло має на меті передусім вигоду – це творчість на замовлення. Висловлювання Г.Сквороди у різних творах, а особливо в уже згадуваному не раз „Алфавіті”, засвідчують подібне розуміння ним відмінності між справжнім мистецтвом як витвором генія і ремеслом: „На искусной живописи картину смотрѣть всякому любо, но в пиктурѣ один тот охотник, кто любит день и ночь погружать мысли своя в мысли ея, примѣчая пропорцию, написывая и подражая натуре” [2, 430]. І ще виразніше: „Опера, книги, пѣсня и жизнь не от долготы, но от благолѣпія и доботы цѣну свою получает. Цѣна всему и благолѣпіе – Бог” [2, 438].

Г.Скворода твердо переконаний, що лише така творчість – за Божим промислом, натхненням – несе у світ прекрасне як предмет незацікавленого милування, і лише вона може зробити людину справді щасливою. Обстоюючи ідею „сродності” у всіх справах, як приватних, так і суспільних, мислитель застерігає, що саме природний нахил до певного заняття є джерелом і задоволення, і втіхи, і душевного миру: „Коль скудное число сродных дѣлателей! Отводит их лукавый мір, плѣнив плотскими науками и книгами, славу и прибыль обещающими” [2, 446]. У творчому процесі така несродність ще пагубніша: „Многіе, прѣзрѣв природу, избирают для себя ремесло самое модное и прибыльное, но вовся обманываются. Прибыль не есть увеселение, но исполнение нужности тѣлесныя, а если увеселение, то не

внутреннее; родное же увеселение сердечное обитает в дѣланіи сродном” [2, 430]. Наголошуючи, що справжнього мистецтва принципово не можна навчитися, Сковорода стверджує: „Сего не довольно, что ты остр и учон. Должно быть другом званію, не любителем прибыли от него...Если любишь прибыль, ищи ее приличным путем. 1000 над то пред тобою благословенных ремесел” [2, 445].

Можна навести ще низку подібних висловлювань філософа, які переконують в одному: він обов’язково пов’язував творчість з духовним світом людини, з її Божественним обдаруванням – особливою таємничою природою-натурою, що спонукає людину привносити у світ красу та добро. Творчість є Божим покликанням людини, кожен народжений у світ для певного заняття, адже Творець заклав у кожному потенційну можливість творити як потаємну природу, розділивши порівну всім за принципом „нерівна всім рівність”. Сама людина покликана цей дар відчутити і пізнати та намагатися його зреалізувати в своєму земному житті. Якщо вона прагне слави і прибутків, то повинна пам’ятати, що це не є творча реалізація свого обдарування, і вдоволення від такої реалізації досить примарне. Справжнє щастя й задоволення приносить людині лише заняття „з душею”, тобто та праця, до якої вона народжена як одухотворена істота. Тільки така людина може примножувати в світі його первозданну красу. Творчість – це реалізація духовного потенціалу заради душевної насолоди: „Естли математик, медик или архитектор щаслив, конечно щастіе тое зависит от природы, родившія его к тому...Пускай никто не ожидает щастія ни от высоких наук, ни от почтенных должностей, ни от изобилія... Нет его нигде. Оно зависит от сердца, сердце от мира, мир – от званія, званіе – от Бога” [2, 439].

Своїм розумінням і трактуванням джерела творчості та творчого процесу Г.Сковорода вивичує раціоналізовану й меркантильну людину доби Просвітництва до одухотвореної істоти, покликаної не лише використовувати блага освоєного наукою світу, а й оспівувати цей прекрасний таємничий світ, подивляючи його та себе саму як дивовижне Боже творіння.

Література:

1. Майоров Г.Г. Формирование средневековой философии. Латинская патристика. – М.: Мысль, 1979. – 431 с.
2. Сковорода Григорій. Повне зібрання творів. У двох томах. – К.: Наукова думка, 1973. – Т.1. – 531 с.
3. Сковорода Григорій. Повне зібрання творів. У двох томах. – К.: Наукова думка, 1973. – Т.2. – 574 с.

Переображення людини як основа етичного вчення Г.С. Сковороди

Дієвим, перетворювальним засобом у суспільстві, де правлять користолюбство, чинолюбство, грошолобство, духовна убогість, Григорій Сковорода вважав саме моральність, етику, яка спрямована на інтенсифікацію внутрішнього життя людини, протиставленого зовнішньому світові. Філософ убачав корінь суспільного зла в суперечності між духом та плоттю і прагнув прийти до гуманного суспільства шляхом морального самовдосконалення кожного індивіда незалежно від соціального походження. При цьому самоцінність людського „я”, на думку Сковороди, залежить від внутрішнього світу людини, спрямованості її думки, що визначається природною вдачею, внутрішніми духовними можливостями особистості. Для обрання власного способу життя людині необхідно виборювати в собі чесноти, які наближають цей стан. У розумінні мислителем людських чеснот, їх двонатурної природи та ступенеподібного сходження від „плотського”, земного до Божественного рельєфно виявилася суперечність світосприйняття барокового типу, яка тяжіла до синтезу ідеалу сміливої, діяльної людини та трансцендентних цінностей християнства доби Середньовіччя.

Чесноти, за Г.Сковородою, не даються людині разом зі знатним родом, а формуються у процесі навчання й виховання. У листі до свого приятеля філософ розповідає про два види чеснот: „...один вид охоплює те, що називається чеснотами у повному розумінні, до яких, як до мети, прагнуть всі інші чесноти. Ці останні і становлять другий вид” („...unum genus, quo complectuntur quae vocantur proprie virtutes, ad quas velut ad finem ceterae referuntur; quod alterum genus est scilicet”) [5, 279]. Чеснотами у повному розумінні Г.Сковорода називає віру, надію і любов, „господарем яких є сам суцільний, або Бог”, і які „без кінця творять”. „Властивість віри – помічати або розуміти, а чим більше хто помічає, тим більше плекає сподівання, а чим більше плекає надії, тим полум’яніше любить, з радістю творить добро, безмежно і безмірно, наскільки це можливо” („Fidei proprium cernere sive intelligere, quoque plus cernit, plus sperat, quo magis sperat, ardentius amat, gaudens bene facere, quantum fieri potest latissime sine ullo fine modoque”) [5, 279]. Віра дозволяє включати у свій духовний світ і своє практичне життя те, що не входить безпосередньо до складу її життєвого досвіду. Надзвичайно велика роль віри в освоєнні майбутнього, що постає перед нами світом можливостей. Сподівання допомагають людині вірити у свій порятунок. Втрата надії, відчай – це смертний гріх. Але найвеличнішою і безкінечною з усіх чеснот Григорій Сковорода визначає любов, як дійсний вираз віри та сподівання.

„Любов же викликається любов’ю...” („Amor autem amore provocatur...”) [5, 350] – саме в цьому проявляється своєрідна риса українського характеру, його ментальність. Це любов як любов до буття, до

Бога, до самого себе. У Г.Сковороди Бог безпосередньо ототожнений з любов'ю, бо він є центром, рушійною силою справжніх переживань людини. Таке універсальне тлумачення любові надає їй рис синтетичної форми ставлення до світу, в якій поєднано і діяльне, і споглядальне ставлення до людини й усього суцього. Творець в образі любові є тим Божественним джерелом, в якому людина черпає внутрішні сили на шляху переображення. Лише в любові реалізується гармонійний зв'язок людини зі світом, коли її власна цілісність, індивідуальність повністю зберігаються. „Бо що може бути більш приємне, солодке і животворне, ніж любов?” („*Quid enim vero amore suavius, mellitius vitaliusque est?*”) – запитує Сковорода [5, 304]. Справжньою любов'ю вчений називає ту, що є істинною, міцною і вічною. Виникає вона із спорідненості душ за ознаками добродітності. Сама любов пов'язана з уподобанням добра або є показом пізнаного добра. Любов не може бути довготривалою, якщо породжується тлінними речами чи багатством. Отже, щоб досягти вищих чеснот, потрібно докласти зусиль і використати певні засоби. Такими засобами чи підставами, вважає Г.Сковорода, є: знання грецької і римської літератур, втеча від юрби і мирських справ, зневага до багатства, помірність і піст, бо „обтяжені їжею й вином, ми довго зупиняємось на якому-небудь тривожному роздумі” („*Obruimur cibo vinoque et diu assidemus alicui anxiae meditationi*”) [5, 264]. Сприяє духовному зростанню індивіда, допомагає йому в прагненні до осягнення вершин самопізнання, власної потаємної глибинної сутності антична спадщина, яка, як зазначає Г.Сковорода, дихає високими думками, промовляє серцем і грудьми, „поражає вострѣм духа в самую душевную точку, и оставляя в ней язвительное чувство, будто пчела жало” [6, 179]. У свою чергу вивчення давньої культури і священних текстів веде людину до самозосередження, втечі від юрби, що уможливорює для неї переображення „зовнішньої людини” у „внутрішню”. Засобом збереження етично позитивного у двоякій людській природі, засобом гармонізації стає дотримання принципу поміркованості.

Філософ радить дотримуватися міри навіть у самотності, що властиво тільки найвеличнішим мудрецам. Непотрібно уникати людей, але слід підтримувати зв'язок з просто добрими людьми, які не заздрісні, не злобні, не підлі. Дружба не впливає з чинів, походження, розумності, а виходить із близькості характерів, переконань та цінностей, „до кого в тайниках серця ти по натурі схильний” („*ad quos tacito sensu a natura es propensus*”) [5, 250]. За принципом „сродності” для справжньої дружби дуже важливою є подібність занять і розумових нахилів людей. Г.Сковорода наводить слова Плутарха: „Як монету, так і друга, слід випробувати раніше, ніж він буде потрібний, щоб пізнати його не після того, як ми постраждали” („*Sicut nummum, ita amicum oportet habere probatum, antequam usus postulet, neque damno demum accepto sentire, sed debemus habere peritiam cognoscendi adulatoris, ne laedamur*”) [5, 245]. Міцна дружба не лише додає втіхи, а й зменшує страждання, „але немає нічого отруйнішого від удаваного друга” („*sed nihil*

venenatius fucato amico”) [5, 246], тому найвідданішими приятелями все ж філософ вважає священні книги.

Якщо добродетеллю є дотримання заповідей Божих, то гріхи виступають порушенням цих заповідей. Г.Сковорода не надає гріхам, тобто злу, самостійного значення, бо добро і зло не є двома крайнощами, самодостатнім є тільки добро. Добро сприймається як норма, зло ж – відхиленням від норми, нестачею добродетелі. Тому, крім природного, абсолютного зла існує, на думку Григорія Савича, ще й інший вид – зло, спричинене самою людиною, „тобто порочністю душі, яка створюється під впливом звички” („puta animi vitiositatem, usu comparatam”) [5, 344]. Це, перш за все, „сребролюбіє, честолюбіє, сластолюбіє, тщеславіє...” [3, 35]. Серцевиною всіх „зол” філософ вважає грошлюбство, яке веде до війн, вбивств, ворожби, крадіжок, невдач, печалі, відчаю, навіть самогубства і властиве лише „зовнішній людині”. Натомість людина, вільна від матеріального світу, тобто „внутрішня людина”, що відкидає все зовнішнє і керується „чистим” серцем, наближається до Бога, стверджуючи цим перемогу добра. Тому, вважає філософ, сили для боротьби зі злом є у самій людині, вони дані їй природою. Міркування філософа про можливість людини подолати зло в цьому, а не в потойбічному світі, – важливий аспект етики. Отже, людина може творити власне буття через здійснення свободи вибору між добром і злом.

Згідно з усталеною ще з княжої доби традицією української думки, людина, незважаючи на Божественну передвизначеність своєї долі, в межах заданої програми мала свободу вибору, була наділена самовладдям. Спасіння залежало від її бажання і вміння зробити правильний вибір, стати на шлях добродетелі і морального самовдосконалення, виявити поміркованість і стриманість щодо спокус і пристрастей, а вже потім від долі. Так, Г.Саноцький міркував, що люди, „поступаючи крок за кроком уперед, виходять з варварського стану своїм власним трудом і самі є творцями власної долі” [11, 218]. Отже, не людина залежить від сторонніх сил, не відчуття своєї особливої вини перед Богом керують нею, а навпаки, людина сама обирає свій шлях у житті. У такій свободі волі бачив і Г.Сковорода перспективу в напрямку самоствердження. Свобода – основна мета, до якої мають прагнути всі люди, це показник життя індивіда чи суспільства. Тільки через свободу людина зможе досягнути досконалості, бо це основний принцип буття. Проте у своїх діях людина повинна керуватися волею не зовнішньою, а волею внутрішньої людини, бо лише „духовный же человек есть свобод[ен]” [3, 44]. Джерелом дійсної доброї волі є Бог, а доброї волі протистоїть невдячна зла воля, „наполнившая сердечное нѣдро неусыпаемым червием, безпереривно денно і ношно душу гризущим” [1, 107]. Г.Сковорода у розумінні співвідношення двох воель дотримується двонатурності світу як незлитого поєднання. Філософ порушує питання про подолання волі злої і здобуття волі доброї. Адже, чим більше узгоджена наша воля з волею Божою, тим ближче ми до істинної людини. „Положись на его и дѣлай его волю

святую своєю волею, – радить мислитель. – Естли ее принимаеш, то уже стала и твоя” [8, 342]. Таке добровільне підкорення волі Бога ґрунтується на вірі в його благодійність і мудрість. І хоча Г.Сковорода нерідко вдається до біблійного вислову „страх перед Богом”, це підкорення Богові не викликає незадоволення. Це, швидше, сприймання його волі з готовністю і вдячністю. Віднині волею людини стає Божественна воля, вона набуває тих моральних якостей, які філософ приписує Божеству. Страх у такому баченні невіддільний від індивідуально-особистісного переживання надії, прагнення до порятунку.

Григорій Сковорода у тлумаченні таких почуттєво-ментальних станів існування людини, як надія, страх, турбота, нудьга, спирається на одну з провідних ідей своєї філософії – двонатурність світу. З одного боку, ці стани є результатом розлагодження зв’язку елементів у тілі, „...а саме: коли вогонь або земля переважає, або те й інше” („cum videlicet aut ignis aut terra praevalent aut utrumque”) [5, 282]. Тут філософ йде за поширеним у добу античності та середньовіччя поглядом, згідно з яким різні сполучення субстанцій (землі, води, вогню і повітря) впливають на психічний стан людини, породжуючи афекти – „хворобу душі”, яких потрібно позбутися, щоб набути душевний спокій. З іншого боку, він надає цим пристрастям позитивного забарвлення: „...Турботи, страх і подібні афекти – від Господа. Вони навіть роблять людину блаженною” („...Accipe, curas, timores et id genus domino esse debere. Naes etiam...”) [5, 283]. Філософ закликає до поміркованості та приборкання пристрастей, а не їх відсутності. Проте невпевненість людини у собі, розгубленість у житті, нерішучість у добрих справах породжує сум, коли душа „грустит и мятется. Будто пчела, заперта в горнице, а солнечный свѣтлѣйшій луч, окошко пронзающій, зовет ее на цвѣтоносные луга. Сія мука лишает душу здравія, разумѣй мира, отнимает кураж и приводит в расслабленіе. Тогда она ничем не довольна, мерзит и состояніем и селеніем, гдѣ находится” [7, 430]. Душевний смуток раниць не тільки серце, нутроці, але й мозок людини, заганяє її у безвихідь, штовхає на негідні вчинки, губить її в гріховнім потоці. Григорій Савич сум і смуток вважає початком гріховної духовної смерті, тому „щасливий, хто вільний від цих афектів” („fortunatus ille, qui motibus his vacuus est”) [5, 282]. Образ смерті як карі за нерішучість, нерадість від буденного життя, що породжують підлість і біду знайшов своє втілення в „Пѣсне 28-ій”. „Когда ты невесьол, то всьо ты мертв и гол”, – зазначає мислитель [9, 57]. Проти нудьги філософ радить „озброїтись”, щоб не зійти з чесноти в моральне зло. Гріхи, переконаний Г.Сковорода, не лише породжують смерть, але й роблять її живою, дієвою, наступальною. Побороти цю „люту” смерть можна любов’ю до прекрасного, високого, вічного, яким є Ісус Христос.

У зв’язку з цим і завдяки поширенню ідей софійності у менталітеті бароко специфічного контексту набуває проблема духовності та розуму. Останній не зводиться до холодної царини безжалісних логічних істин, а

постає інтелектом, настоящим на совісті, живиться духом внутрішньої людини і може розглядатися як духовний, чи „внутрішній” розум. Цей внутрішній розум, на думку містиків, належить водночас людській душі і Богові, через що в душі під час здійснення нею процесу пізнання діє Бог, а душа діє в Богові і обидва вони перебувають одне в одному. Іван Вишенський, Йов Княгиницький розвиток зовнішнього розуму і пов’язаної з ним світської науки розцінювали як небезпечну надмірність, що може призвести до диявольської гордині, натомість внутрішній розум вони вважали найглибшою духовною Божественною суттю людини, з’єднаною з надкосмічним Творцем. Інші мислителі – Захарія Копистенський, Йов Почаївський, – не заперечуючи необхідності вивчення світських наук і філософії, визнавали, проте, вищість за вірою. Розум, вважали вони, зміцнюється з вивченням Біблії, роздумами про духовне. В культурі українського бароко, за всієї схильності до філософії серця як альтернативи формальній інтелектуальності, не виникає різкого протиставлення раціонального та ірраціонального: наголошуючи на важливості пріоритетності розуму в людині, барокові митці перевагу надають принципів містичного осягнення істини.

У Г.Сковороди саме духовний розум забезпечує зв’язок та рух між двома різнорідними натурами, об’єднує кордоцентричний початок з раціональним. Розумові філософ надає вирішальної ролі у вчинках, запевняє, що краще з розумом бути нещасним, ніж без розуму щасливим. Проте без віри розум не може піднятися на височінь і зазирнути в людську сутність. Там, де закінчується розум, повинна починатися віра („Знание во вѣрѣ”), через яку пізнається істина. Тому високо цінуючи знання, філософ все-таки не обмежував розумність книжковою мудрістю, а надавав перевагу найвищому практичному розумові. Такий розум має невидима натура, або Бог, що охоплює і проблему основи універсуму, і проблему потаємних Божественних сенсів, що розкривається через символіку Біблійних книг, а також проблему духовності людини. Розум не протиставляється вірі, а розглядається як Божественна якість, мудрість, що має вести людину до віри. „Если есть мудрость, тогда есть насыщение и веселіе; но понеже мудрость в Богѣ, для того выше сказал: „Мудраго очи его во главѣ его, а безумный во тмѣ ходит” [4, 392]. І лише та душа, що ввібрала цю мудрість-філософію, або стоїть на шляху до неї, може реалізувати своє людське ество повною мірою і стати щасливою.

Проблема щастя була для Г.Сковороди не абстрактною категорією, а проблемою життя, він не просто проповідував, а жив, як навчав. Розкриваючи ідею щастя, філософ вважає його найвищим благом для всіх, що кінцевою метою має сенс добра. „Все-на-все родилось на добрый конец. А добрый конец – разумѣй щастіе”, – стверджує Григорій Савич [8, 328]. Цим твердженням продовжує в українському бароко лінію, що розробляли професори Києво-Могилянської академії. Саме у філософських курсах

професорів утверджувалась думка про благо, доступне людині в її земному житті, якого вона може самостійно досягнути і досягти. Подібні думки ще раніше висловлював С.Оріховський, який, йдучи за Аристотелем, висміював Гомера з приводу висловлювань останнього, ніби „людина для смерті родиться”. На щасті як земному призначенні людини акцентували також острозькі книжники. Безсмертя стало досяжним не лише на небі, а й на землі, коли добра слава людини – поета, державного чи церковного діяча або воєначальника – могла залишитися у пам’яті нащадків.

Для того, щоб з’ясувати умови, необхідні для щастя, Григорій Сковорода вдається до двох провідних принципів. Згідно з першим те, що потрібно для щастя, має бути доступним будь-кому. За другим, те, що необхідно для щастя, має бути легко доступним, бо „блаженна натура” створила потрібне людині легким, а важке у досягненні – непотрібним, тобто існує відповідність між справжніми потребами і засобами їхнього задоволення. Обидва критерії впливають із сковородинівської ідеї Бога як блага, як „премилосерднїйшого отца”, який бажає всім щастя [8, 330]. Оскільки Бог, Творець людини, прищеплює це бажання людській натурі, то є сенс узагальнити, що щастя є тим, чого ми не лише шукаємо, але й чого ми повинні прагнути, тобто щастя є найвищим благом. Використовуючи подані критерії, філософ відкидає більшість благ, що їх вважають люди за такі, що забезпечують щастя. Г.Сковорода пояснив, що наше щастя повинно ґрунтуватися на початках вічності, а не на тому, на чому його зазвичай будують: багатстві, посадах, добробуті. „Щастіє наше есть мир душевный, но сей мир ни к коему-либо веществу не причитается; он ни золото, ни серебро, ни древо, ни огонь, ни вода, ни звѣзды, ни планеты” [4, 361]. Однак, мислитель не заперечував повністю матеріальних благ і був переконаний, що для нормального функціонування людського організму йому необхідні і їжа, і одяг, і житло. Припускаючи, що найважливішою умовою щастя є внутрішнє почуття, що контролюється людиною, Г.Сковорода поділяє позицію Аристотеля і визнає значущість певних зовнішніх умов – благ долі – близьку за духом працю, задоволення собою, найцінніші скарби: „...здоров’я і соромливість, і репутація” („...et valetudinem et pudictiam et famam”) [5, 264]. Мислитель настоював на задоволенні матеріальних потреб у розумних межах, бо зовнішнє, яким би воно не здавалося великим і тривалим, не зробить людину щасливою, не стосується її свободи і духовного утвердження. За норму потреби він брав саму природу, яка все необхідне зробила легким, а важкодоступне непотрібним. Розкіш, багатство, пошесті і слава, наукове знання і здоров’я не доступні всім людям і їх важко здобути, тому вони не є необхідними.

Григорій Сковорода науку про щастя вважає „верховною”, а всі решта підпорядкованими їй і називає „рабинями”, які самі по собі людину щасливою не роблять, а лише розпалюють у неї тілесні бажання. Це впливає з думки, що знання, потрібне для щасливого життя, міститься в самій людині, не залежить від віку чи місця проживання, від здібностей чи соціального

стану. У творі „Разговор пяти путников...” персонаж на ім'я Григорій, що висловлює думки самого Сковороди, розповідає про щастя так: „Благодарение отцу нашему небесному за то, что открыл очи наши. Теперь разумѣем, в чем состоит наше истинное счастье. Оно живет во внутреннем сердце нашего мирѣ, а мир в согласии с Богом” [8, 343]. Узагальнимо, що філософ приходить до висновку, що щастя не може бути побудоване на „плоті” змінній і тлінній; воно, перш за все, є в людському серці, в невидимій натурі. Сковородинівській філософії притаманне акцентування ролі серця як осердя душевного життя людини, як рушійної сили, що визначає шлях переображення людини. У сердечній глибині внутрішньої людини криється все те, що є в цілому світі. Внутрішня людина і серце становлять сполучення, котре має Божественні ознаки і є глибинною сутністю людини, тим джерелом, з якого вона черпає свої сили. Тому кожна людина зобов'язана пізнати себе, тобто своє серце, щоб з тлінної тіні перетворитися на духовну субстанцію. Пізнання внутрішньої людини здійснюється не шляхом логічних доказів, а дотримуючись греко-візантійської традиції такими засобами, як інтелектуальна інтуїція, осяяння, самозаглиблення. Пізнаючи себе, людина пізнає в собі душу, отже, пізнає Бога і цим уподібнюється до нього, а уподібнившись, зливається з ним. Єднання людини з Абсолютом можливе через „Божисту іскру”, через єдність Божественної субстанції з природою. „Итак, – писав філософ, – если нѣчто узнать хочешь в душѣ или во истинѣ, усмотри прежде во плоти, сирѣчь в наружности, и увидишь на ней печатлѣемая слѣды Божіи, безвѣстная и тайная премудрости его обличающіи и будто тропинкою к ней ведущіи” [2, 313].

Отже, за Г.Сковородою, „основна проблема людського існування – щастя конкретної людини – розв'язується лише подвигом самопізнання, через який виявляється „внутрішня”, „сердечна”, „єдина” людина, заглиблення у внутрішнє „Я” є водночас розпізнанням „спорідненості” людини певному типові діяльності, фізичної або духовної” [10, 15]. Це засвідчує спадкоємний зв'язок філософії Григорія Савича з попереднім розвитком української думки, зокрема з філософськими пошуками діячів братств і Острозького культурно-освітнього осередку та професорів Києво-Могилянської академії.

Література:

1. Сковорода Г. Благородный Еродій // Сковорода Григорій. Повне зібрання творів: У 2 т. – К., 1973. – Т.2. – С. 99-118.
2. Сковорода Г. Діалог, или разглагол о древнем мирѣ // Сковорода Григорій. Повне зібрання творів: У 2 т. – К., 1973. – Т.1. – С. 307-323.
3. Сковорода Г. Книжечка о чтении священн[аго] писания, нареченна Жена Лотова // Сковорода Григорій. Повне зібрання творів: У 2 т. – К., 1973. – Т.2. – С. 32-58.

4. Сковорода Г. Кольцо // Сковорода Григорій. Повне зібрання творів: У 2 т. – К., 1973. – Т.1. – С. 357-410.
5. Сковорода Г. Листи. До М.Ковалинського // Сковорода Григорій. Повне зібрання творів: У 2 т. – К., 1973. – Т.2. – С. 218-359.
6. Сковорода Г. Переклади. [Цицерон. О старости] // Сковорода Григорій. Повне зібрання творів: У 2 т. – К., 1973. – Т.2. – С. 178-201.
7. Сковорода Г. Разговор, называемый алфавит, или Букварь мира // Сковорода Григорій. Повне зібрання творів: У 2 т. – К., 1973. – Т.1. – С. 411-464.
8. Сковорода Г. Разговор пяти путников о истинном щастии в жизни [Разговор дружескій о душевном мирѣ] // Сковорода Григорій. Повне зібрання творів: У 2 т. – К., 1973. – Т.1. – С. 324-356.
9. Сковорода Григорій. Вірші. Пісні. Байки. Діалоги. Трактати. Притчі. Прозові переклади. Листи / Упор. І.В.Іваньо. – К.: Наукова думка, 1983. – 543 с.
10. Храмова Вікторія. До проблеми української ментальності. Замість передмови // Українська душа. – К.: Фенікс, 1992. – С. 3-35.
11. Nowicki A. Grzegorz z Sanoka (1406 – 1477). – Warszawa, 1958. – S. 210-218.

Праця як естетична категорія творчості Григорія Сковороди

„Досконалість людини полягає у творенні справжньої користі ближньому” – навчав своїх учнів Григорій Варсава Сковорода. Отже, пріоритетним напрямком людського життя видатний філософ бачив активну цілевідповідну діяльність – працю.

Саме праці Григорій Савич надавав величезного значення, вважаючи її основою всього життя суспільства, рушійною силою його розвитку, джерелом усіх людських благ. Тільки у ній мислитель бачив умову людського щастя. І це щастя на землі, в основі якого не Божа кара за первородний гріх, а виключно природна потреба – праця людська [4, 12].

Г.Сковорода стверджував: „Природа есть первоначальная всему причина и самодвижущая пружина. Она есть мать охоты. Охота есть ражжение, склонность и движение. Охота сильнее неволи, по пословице. Она стремится к труду и радуется им, как сыном своим. Труд есть живой и неусыпный всей машины ход потоль, поколь породит совершенное дело, соплетающее творцу своему венец радости. Кратко сказать, природа запалает к делу и укрепляет в труде, делаая труд сладким” [9, 417-418; 7, 143]. Він постійно підкреслював наголошуючи, що нахил і покликання людини працелюбністю підтверджуються. Адже про людину судять за її справами, за результатами її трудової діяльності: „Как практика без сродности есть безделная, так сродность трудолюбием утверждается” [9, 113; 6,183].

За глибоким переконанням Г.С. Сковороди, вдосконалення людини полягає лише через працю. Людина працелюбна – благо, прекрасне створіння, теж „бджола”. Адже, „пчела есть герб мудрого человека в сродном деле трудящагося” [9, 126].

Неробство є прямо протилежним праці, є злом найбільшим, „тяжелее гор Кавказких” [4, 13]. Таке ставлення до праці було викликане тим, що зростав Григорій Савич серед трудового народу, кохався в його задушевних думках і піснях, захоплювався чарівною природою рідного краю. Саме дитячі та юнацькі враження згодом стали для нього джерелом поетичного натхнення, літературної творчості. Його кредо яскраво вилилось у „Саду Божественних пісень”:

В город не піду багатий – на полях я буду жить,
Вік свій буду коротати, там де тихо час біжить.
О діброво, О зелена! Моя матінко свята!
В тобі радість звеселенна, тишу спокій розгорта.

Бо міста, хоча й високі, в море розпачу штовхнуть,
А ворота, хоч широкі, у неволю заведуть.

Ні не хочу їздить в море, красних не візьму одерж,
Бо вони ховають горе, сум, сум'яття, страх без меж.

Йти гидує з барабаном завойовувать міста,
Чи лякать цивільним станом, щоб хилилась біднота.

Не бажаю наук нових, крім здорового ума,
Крім розумностей Христових, бо солодкість там сама.

І нічого не бажаю, окрім хліба та води,
Вбогість приятелем маю – з нею ми давно свати.
Здрастуй, любий мій спокою! Ти навіки будеш мій,
Добре будь мені з тобою: ти для мене, а я твій...

Пропадайте, думи трудні
І міста багатолюдні!
Я й на хлібі на сухім
Житиму в раю такім [11, 24].

Тому цілком природно, що естетичні категорії пронизують всю його творчу спадщину [11, 25].

Літературна спадщина Г.Сковороди досить розмаїта і багатогранна. Це філософські і педагогічні твори, трактати і діалоги, притчі, байки, оригінальні і перекладні поетичні твори, велика епістолярія тощо [12, 5-6]. З цього приводу Д.Багалій підкреслював: „Неможливо відрізнити в Сковороді письменника від філософа і навіть людини, бо все це у нього злило в єдиний моноліт” [1, 310]. Дійсно, не секрет те, що літературна і філософська спадщина Г.С. Сковороди тісно переплітаються. Найголовнішою метою філософа і письменника лишається пізнання світу і сутності людського буття. Людина – центральна постать у філософії Г.Сковороди. Мандрівний філософ весь час закликав людей жити в красі і гармонії згідно з законами природи.

Загального щастя, на думку Г.Сковороди, можна досягти лише завдяки працьовитості, а праця є внутрішньою потребою кожної людини. Творча праця сприяє формуванню в ній кращих моральних рис.

Літературно-естетичні погляди Г.С. Сковороди розкриваються як в літературно-художніх творах, так і в філософських. „В певному розумінні можна сказати, що його філософія за своєю суттю естетична, а мистецькі твори – філософічні” [2, 65]. Про це свідчать життєві принципи філософа, його прагнення зробити життя кращим, поєднавши у ньому істину, добро і красу: „Серце, думки і душа – все це одне” [9, 174]. „Мы сотворим свет получший. Созиждем день веселейший” [10, 135; 6, 179].

Корені естетичної програми Г.Сковороди слід шукати в народній мудрості і літературних джерелах філософів і поетів античного світу, епохи Відродження і більш пізніх часів.

Естетичні погляди видатного філософа підпорядковані теорії „сродності” (природовідповідності трудових зусиль внутрішнім нахилам),

тож праця при цьому розглядалася виключно як естетична категорія поряд з нею і через неї. Г.Сковорода виявив те, що справжньому митцеві більшу насолоду дає сам процес праці (творення), ніж її результат [3, 12-16].

Характерно, що найбільшу групу прозових творів складають байки про необхідність життя „за природою”; займатися тією працею, яка приносить найбільше задоволення, а, основне, користі. Так, у байці „Бджола та Шершень” найкраще розкрито тему потреби творчої праці на благо суспільства. У ній філософ різко засуджує дармоїдство, зневагу до інших людей тих, які „живуть крадіжкою чужого і не хочуть бути корисними людству, трутнів суспільства, шершнів-розбійників”, та, навпаки, піднімає до висот ідеалу образ працівників-творців, названих „робочими бджолами” [5, 92].

Для більш повного розкриття естетичних поглядів Г.Сковороди щодо поняття праці, звернемося до аналізу й інших його творів. При цьому особливу увагу приділимо їх основній ідеї (силі).

Байки харківські.

„Ворона й Чиж”.

Як дерево пізнається за плодами, так серце і звичай людини мають свідчити, хто вона така, а не зовнішні якості [11, 49].

„Мурашка та Свиня”.

Не мале те, чого досить на прожиття, врешті, це і є статок та багатство [11, 52].

„Змія та Жаба”.

Чим краще добро, тим глибшим трудом, як ровом воно обкопане. Хто труда не викладе, той до добра не прийде [11, 56].

„Жаби”.

Усі „королі” з рабів, а „раби” походять з королів.

„Зозуля та Косик”.

Добрій людині будь-який день свято. Робота наша – джерело веселощів. Нема солодшого, як спільна для нас усіх робота [11, 61].

„Бджола та Шершень”.

Бджола – герб мудрої людини, чому супротивним є шершень, або ж трутень [11, 68].

„Баба та Гончар”.

Справжнє в середині, а не зовні [11, 70].

„Розмова п’яти подорожніх про справжнє щастя в житті”.

Панас: „Люди у своєму житті трудяться, клопочуться, накопичують багатства, а навіщо, то багато хто й сам не знає. Якщо розмірковувати, то для всіх починань людських, скільки їх там тисяч різних не буває, вийде один кінець – радість серця” [8, 220]. Це про раювання, щастя, все найпрекрасніше в житті.

Логвин: „Неможливо важко, та він гідний і більшого труду. Важко, та без нього тисячу разів важче. Важко, та цей труд звільняє нас від незліченних

оцих дуже важких трудів” [8, 247]. Це про роботу над собою, як джерело вдосконалення, гармонії і прекрасного в житті.

„Розмова, що називається алфавіт, або Буквар миру”.

„Ніхто не погне стійкої слави від будь-якого мистецтва, якщо труд біля нього не вважатиме за найсолодшу, що перевершує саму славу насолоду. А той вже найвірніший друг свого звання, якщо жодна нужда не може погасити його любові” [8, 319].

„Лиш те солодке, що неможливе; звабливе – що віддалене” [8, 320].

Яків: „У труді й подвигу, в стараннях великих, у голоді й спразі, в постах великих, у холоді й наготі ... віднайдеш! Печаль – мати насолоди, хто хоче пожинати насолоду, хай спершу полюбить печаль” [8, 330]. Це про ідейність, почуття, відданість справі працівників-творців.

„Суперечка біса з Варсавою”.

„Як злість трудна й гірка,
Благість же легка й солодка”.

Варсава: „Благість – те саме, що й потрібність, яка є гілкою блаженства” [8, 417].

Варсава: „Чим більше добро,
Тим більшим трудом
Обгороджене, як ровом” [8, 429].

Варсава: „Корисне є зручним, як і навпаки” [8, 429].

Варсава: „Користь ходить з красою, краса і користь – нероздільні(сть)” [8, 430].

„Вдячний Еродій”.

Еродій: „Кожен тим веселиться, що обожнює, а обожнює те, на що сподівається” [8, 442].

„Убогий жайворонок”.

„Не той бідний, хто убогий,
А той, хто жадає много...” [8, 454].

„Не хвали людину за красу її, і не буде тобі людина мерзотною виглядом своїм” [8, 460]. Це про трудову мораль.

Твори Г.Сковороди – глибоко естетичні і багаті за змістом, всі вони пережили свого автора і ввійшли до світової скарбниці знань. Характерно, що в поняття прекрасного він включив не лише відстоювання прав людини на земне щастя, а й справжнє добро, активну діяльність людей. Прекрасним, на думку Г.Сковороди, є корисне і необхідне, що цілком узгоджується з природними нахилами людини, полегшує її працю [4, 10].

В основі естетичних поглядів Г.Сковороди лежить здоровий оптимізм, пошуки шляхів до людського щастя. Його естетичний ідеал – любов до людини, народна мрія про щастя. Мислитель бачив прекрасне насамперед в істині, добрі,

свободі. Це ж впливає з його принципових життєвих та ідейних настанов, із вчення про єдність естетичного й етичного – „сродну працю” – умову досягнення вищого ідеалу [4, 11].

Єдність вчення і життя Григорія Савича Сковорода була і залишається подвигом, гідним народного героя. Яскравим підтвердженням того слугують його безсмертні твори.

Література:

1. Багалій Д.І. Український мандрівний філософ Г.С. Сковорода. – Харків, 1926. – 420 с.
2. Головаха І.П., Стогній І.П. Філософ-гуманіст Г.С. Сковорода. – К., 1972. – 290 с.
3. Григорій Сковорода: Творча спадщина / За ред. О.Д. Марченка. – Харків, 2001. – 32 с.
4. Г.С. Сковорода – видатний український філософ і просвітител: Матеріали Всеукраїнської науково-практичної конференції 29-30 листопада 1994 р. – К., 1994. – 151 с.
5. Поліщук Ф.М. Вивчення давньої літератури. – К., 1984. – 260 с.
6. Сковорода Григорій: ідейна спадщина і сучасність / За ред. І.П. Стогнія. – К., 2003. – 716 с.
7. Сковорода Григорій: Образ мислителя / За ред. В.І. Шинкарука, І.П. Стогнія. – К., 1997. – 456 с.
8. Сковорода Григорій. Пізнай в собі людину / За ред. М.Кашуби. – Львів, 1995. – 528 с.
9. Сковорода Г. Повне зібрання творів: У 2-х т. – К.: Наукова думка, 1973. – Т. 1 – 531 с.
10. Сковорода Г. Повне зібрання творів: У 2-х т. – К.: Наукова думка, 1973. – Т. 2 – 574 с.
11. Сковорода Григорій. Розмова про істинне щастя / За ред. В.О. Шевчука. – Харків, 2002. – 280 с.
12. Сковорода Г.С. Сад Божественних пісень: Вірші, байки, діалоги, притчі / За ред. Б.А. Деркача. – К., 1988. – 319 с.

Світоглядні аспекти філософської антропології в творчості Г.С. Сковороди

Григорій Савич Сковорода належить до тих визначних постатей в історії, теоретичні роздуми яких можна інтерпретувати в контексті найрізноманітніших філософських жанрів. Глибина софійності цих роздумів така, що практично не вимірюється однозначностями.

Сучасна антропологічна рефлексія переживає дуже складний і, на нашу думку, не менш плідний період. Проблематика її сягнула того метафізичного діапазону, за яким постає питання про світоглядну та методологічну вичерпаність антропоцентризму. Спалахи антропоцентричної зарозумілості чергуються зі спалахами самозречення. Але частота цього чергування та чимала кількість їх в історії новочасної думки провокують теоретиків-антропологів на спроби ретельного узагальнення мисленнєвого досвіду.

Справді, колізійність антропоцентризму відчув ще Григорій Сковорода. У діалозі з підзаголовком „Товариська розмова про душевний мир” він конкретизує своє уявлення про „сродність” людини та світу, в якому вона перебуває. „Сродність” має місце, коли людині вдається „знайти саму себе”. Тільки тоді з’являються в її душі „тверда міцність”, „жива радість і радісна живність”, тільки тоді в ній „мирне спокійне серце”. Якщо ж „знайти себе” не щастить, людина перетворюється на „заброду й бездольника” [9, 340]. Через майже два століття уболівання про „бездомність”, „безпритульність” людини з новою силою зазвучать у „Листі щодо гуманізму” Мартіна Гайдеггера.

Погляди Г.Сковороди не тільки випередили на добрих два століття розвиток української духовності, але й із гідністю репрезентують глибокі етичні цінності українського світовідчування і світогляду.

Д.Чижевський у своїх працях про Сковороду стверджує, що Сковорода стоїть у центрі української духовності.

Дмитро Донцов у своїй творчості часто цитував Сковороду і підкреслював, що у його творах є міцна основа для традиційних цінностей українського національного світогляду.

І.Котляревський, Г.Квітка-Основ’яненко, М.Костомаров, П.Куліш, Т.Шевченко, М.Гоголь були учнями Г.Сковороди. Тарас Шевченко про це заявляє у своїх творах. Вони – творці українського відродження, пробудники української нації.

Григорій Сковорода вигострював характер, розум і думку цілого покоління. Потрібно виплекати в людині світосприймання, спрямоване на основні духовні цінності. Це – основа творення характеру, основа виховання людини. Сковорода вважав джерелом розвитку вроджені можливості і здібності, вимагав одночасно, щоб дбайливо плекати світогляд як основний засіб творення характеру. Українська ментальність вчення Сковороди проявляється в його розумінні праці і мотиву праці. Праця є благословенням

і щастям. Вона не вимагає для себе жодної іншої нагороди, бо вона приємна сама по собі так, як збирання меду є для бджоли працею і щастям рівночасно. Звичайно ж, не кожна праця, а вільна, натхненна, творча і радісна, праця, що забезпечує людині її розвиток і її щастя.

Праця для людини – а не людина для праці. Працю слід пристосовувати до людини, а не людину до праці. Людина мусить бути щасливою у своїй праці.

Твори Г.Сковороди наповнені філософськими роздумами про людину; і якби їх об'єднати, то виникла б ціла наука – антропологія. В її центрі проблема зла. Під тим аспектом І.Кант розрізняє чотири види антропології: 1) зло завжди переважає і тому історія є регресом; цю концепцію він називає моральним тероризмом; 2) в людині панує лише добро і майбутність – це безупинний прогрес: це евдемоністична теорія історичного поступу; 3) є рівновага зла і добра, тому сили нівелюються і нема ні регресу, ні прогресу; 4) у людині переважає добро, хоч у ній є і зло; людина має волю боротися зі злом і таким чином творити прогрес людського роду. Перший, другий і третій види антропології Кант називає фальшивими, а він є прихильником четвертого виду, про що читаємо у його творі „Ідея до загальної історії під аспектом громадянського світу” (1784). І.Кант як дуаліст вважає, що в людині і суспільстві відбувається боротьба зла з добром. Але людині допомагає розум, що співпадає з планом природи перемагати і вдосконалюватись. Кантові важливо не те, що природа робить з людиною, а що людина робить сама зі собою. Ці погляди близькі зі Сковородиними, але між ними є і різниця. Щоб зрозуміти оригінальність його поглядів про людину, потрібно хоч коротко згадати про розвиток антропології як науки.

Усе багатство рефлексій про людину, що накопичувалось з давнини і зберігалось частково усною і писемною традицією (фольклор, настінні написи, епіграфіка, письменство), особливо зросло в античності та Середньовіччі. Але його об'єднано аж у добі Ренесансу під назвою „антропологія”, яку вперше вжив О.Казманус у творі „Psychologia onthropologica” (1594). Цим твором він заснував новочасну філософську антропологію, але своїм корінням вона сягає античної софістики. Крім цієї філософської антропології, що всебічно розглядає природу людини, її існування та ставлення до всесвіту, є ще інші види антропології – релігійна, теологічна, зокрема християнська, що вбачає в людині подобу Божу, підкреслює дуалізм тіла і душі та розглядає проблему гріха; природнича, що виникла ще з античної медицини і займає важливе місце в сучасній науці – анатомії та фізіології. Згадані види антропології не існували зовсім ізольовано один від одного, а інтегрувалися взаємно, причому міцніший акцент падав на один з них. Особливо цікава помітна ще здавна інтеграція філософської і теологічної форм антропології у великих філософських і теологічних системах XVII ст.: Р.Декарта, І.Ньютона, Н.Мальбранша, Г.В. Лейбніца, до них належав також Г.С. Сковорода.

Проблема релігійної антропології Г.Сковороди належить до безлічі нерозв'язаних і навіть не поставлених питань у сковородинознавстві, а світ

філософа – це комплексна, складна проблема, розв'язка якої вимагає наполегливої праці.

Щоб зрозуміти специфічність антропології Г.Сковороди, треба її критично аналізувати і логічно синтезувати. Тоді Г.Сковорода не тільки стане нам чуттєво ближчим, але й зрозумілим в логічно-науковому плані. І ми зможемо не лише відчутти, а й зрозуміти вагу об'єктивної думки чужинця, архиєпископа Жана Руппа: „Сьогоднішні люди, як і вчорашні, повинні Богу дякувати, що Він їх створив. Але також Україні маємо бути вдячні за те, що вона подарувала людству і християнству Сковороду” [12, 29].

Така висока оцінка творчості Г.Сковороди представником іншого народу і держави зворушує нас. Але одночасно вона пробуджує бажання належно оцінити доробок нашого філософа на рідній землі і в логічно-науковому ключі обґрунтувати тезу Ж.Руппа про цінність спадщини Г.Сковороди для „людства і християнства”.

Творчість нашого філософа розпочинається і закінчується закликком прокинутися з лінивого сну розумові для пошуку шляху до вічних вартостей людства, до справедливості, свободи і правди. Якраз ця теза може бути дороговказом у сучасній епосі всенівелюючої технізації, яка приневолює людину до лише зовнішнього життя, безугавного і бездумного поспіху та поверховості, перешкоджаючи засвоювати розумом і серцем внутрішні, духовні вартості культури.

Г.Сковорода, створивши галерею антропологічних типів, позитивних і негативних, ніколи не втрачав надії, що людина знайде правильну, тобто Божу, дорогу до порятунку, але за умови, що буде дбати про свою душу, а не вбивати її гріхами і злочинами.

Як переконливий дуаліст він підкреслює цінність душі, знижуючи водночас вартість тіла, і вважає основним завданням людини збереження душі – повнокровної, здорової, незіпсованої. До цього рівня веде „помірність – мати незайманості”. Тому слід вибирати друзів „щирих, постійних, простих. Про щирю душу кажуть, що вона не задрісна, не злобна, не підла. Прості – не дурні, але відкриті, не брехливі, не блудні і пусті, бо таких людей ненавиджу більше Тартара” [1, 108]. І Г.Сковорода додає: „світ, тобто більшість людей, складається з таких. Світ – балаган пороків”. А „істинно добра людина, тобто християнин, трапляється рідше від білої ворони”. Він дає своєму учневі такі поради у виборі приятелів: „Дивись на таких людей, що зайняті лише своєю душею і слухають самих себе, поки не приготують себе як гідну обитель для Бога. І коли Бог вселиться в їхні душі, коли запанує в них, тоді те, що уявляється юрбі як щось нестерпне, страшне, пусте, для них стане божественним, вічною веселістю” [1, 109].

Часто у виборі друга перешкоджає підлесник, лицемір, якого Г.Сковорода неодноразово засуджує, зриваючи з нього маску, якою він прикриває своє підле нутро. А хвалить людину за такі якості: „Юнак хороший, не задрісний, простий, дуже жадібний до істинної науки, задоволений своїми здібностями, від природи по-справжньому порядний, м'який, лагідний” [1, 109].

Світ і народ Г.Сковорода бачить як „видовище, ще й безплатне”. Ти бачиш, як один стогне під тягарем боргів, другий мучиться честолюбством, третій – скупістю, четвертий – нездоровим бажанням вивчити безглузді речі. І хто їх усіх перерахує!” У його творах змальовані людські характери або коротко, кількома рисами, або як розгорнуті типи, або навіть як персоніфікації окремих людських прикмет, як, наприклад, Правда, Наклеп тощо. Особливо виразним з цього погляду є твір „Боротьба Архистратига Михаїла зі Сатаною” [6, 393-416]. Усі людські характери в творах Г.Сковорода є доброю основою для визначення антропологічної типології. Перші спроби такої типології були уже в античності – у Теофраста (372-287), а також у сучасників Г.Сковорода Ж.Лябрюера (1645-1696), Й. Ляфатера (1741 – 1801).

Згідно з християнським дуалізмом, опертим на філософію Платона та Аристотеля, у людській натурі Г.Сковорода бачить ще більш переконливо, ніж Р.Декарт, дві натури: видиму, безвартісну, тлінну, смертну, сліпу (тіло і „скотська” частина душі) і невидиму, єдино вартісну, вічну, безсмертну, блаженну (дух і одухотворена частина душі). Він закликає сучасників перевіряти своє життя шляхом самопізнання, щоб з тлінної зеленої людини переродитися у справжню, небесну, яка має „нове око”, не змішує „скотську” натуру з божественною, вміє розрізняти одну від іншої і, слухаючи голос блаженної природи, вміє вибрати мирний шлях спасіння, а не шлях загибелі. Тоді людина одночасно пізнає притаманний їй вроджений талант – „сродність”. Щоб усвідомити свою „сродність”, каже Сковорода, кожна людина повинна пізнати себе саму.

Про закон „сродності” філософ каже так: „Природа і сродність значить вроджене Боже благословення і тайний Його закон, що управляє всіма живими істотами. Царство Боже і правда його є всередині істот. Нікого Він не кривдить, вливаючи закон „сродності”. Хто прямує до сродності з Богом – щасливий”. Тільки той, хто працює згідно з законом „сродності”, досягає вдоволення з життя. Тільки сродна дія веселить душу, що перебуває в безперервному русі” [7, 359].

Таким чином, „сродна праця” – це процес духовно-практичного освоєння світу, або, за словами С.Кримського, олюднена праця, якщо несе в собі позитивні, конструктивні сутнісні сили, допомагає людині здобути сутнісні сили та зреалізувати їх; праця, в процесі якої „стверджується спорідненість людини з усім суцям” [2, 73], і водночас змінюються індивідуальність, неповторність, свобода та моральна суверенність особистості. „Сродна праця”, за Г.Сковородою, є передусім не засобом, а метою та сенсом життя.

Ми погоджуємося з думкою Т.Цимбал [11, 238] про те, що концепція „сродності” Г.Сковорода викликає низку запитань. Акцентуючи увагу на абсолютній залежності самовизначення від природних нахилів, чи не заперечує філософ активність суб’єкта, свободу волі людини у виборі життєвого шляху? Адже необхідно лише слідувати за невидимою натурою, підкорившись долі та знаходячи втіху у тому, що справжнє щастя – в самій

людині, в її серці, а зовнішній світ – це суєта. Чи враховує Г.Сковорода соціальний характер потреб людини, чи припускає можливість невідповідності природних нахилів і соціальних умов для їх розвитку? Застосовуючи до світу людей аналогії з природою, де дерево може бути тільки дубом чи тільки березою, а водночас дубом і березою бути не може, філософ вважає, що і людина може виконувати лише одну роль, мати лише одну „сродність”. Питання про потребу людини в різнобічній, багатогранній діяльності, а, отже, і про необхідність всебічного вільного розвитку особистості, не може бути вирішеним. Обмежуючи потреби людини найнеобхіднішим, чи не обмежує Сковорода людські горизонти? Заперечуючи виявлення себе через багатство матеріальної практики, філософ приходиться до аскетизму, де суб’єктом свободи є не реальна жива людина, а її духовна сутність.

Пізнати себе й досягнути Бога в собі можуть лише наполегливі, цілеспрямовані люди, в яких серце чисте, вчинки й помисли добрі, безкорисливі. Здійснити цю трансцендентність – вийти поза межі себе, поза межі людського буття, поза межі реального світу – можна лише ірраціональною суттю людини. „У символах Біблії не можна знайти раціонального змісту, переконаний Сковорода, бо вона не розрахована на розум людини: вона вчить про людське серце, про істинну людину, Бога в людині, який і є символом справжньої людини” [4, 207].

Український мислитель обстоює концепцію філософії як реального життя. Адже, на його думку, немає кращого і достовірнішого ґрунту для філософствування, ніж життя самої людини, яка філософствує. Її життя за своєю сутністю є бездонною безоднею смислів, пристрастей та емоцій, раціонального та сердечного. Ось чому той, хто не знає його, не піддає його глибокому аналізу та осмисленню, не може бути і мудрецем, не може бути філософом. Отже, не може досягти істинного, справжнього знання. Сковородинівське філософствування логічно й закономірно спонукає до розробки морально-етичної проблематики. Мислити, як філософ, треба не тільки задля того, щоб розуміти і відчувати життя як смисл, а, насамперед, з метою правильної розбудови життя [3, 78]. Точне самопізнання потрібне для того, щоб будувати власне життя відповідно до моральних принципів, завдяки дотриманню яких людина здатна знайти щастя.

Образ релігійної, етичної людини у філософії Сковороди не спрощений, бо в ньому сплітаються два струмені: меліоричний (лат. *melior* – кращий) і сотеричний (гр. *soteria* – порятунок). Струмінь меліоричний ґрунтується на бажанні людини впродовж усього життя аж до самої смерті ставати щораз кращою – за прикладом старого Л.Сенеки, який удосконалювався ще й у старості, щоб покинути життя кращим: „*ut aheam melior*”. Другий струмінь, сотеричний, помітний уже в античних системах практичної філософії, мав на меті порятунок від морального зла.

Сковородинівський образ етичної людини, що об’єднує меліоризм зі сотеризмом, глибоко відрізняється від так званої „популярної філософії” у просвітництві, від її концепції людини, яка, наприклад, є у Х.Гарве (1742-

1798). У центрі уваги цієї філософії – людина зі світоглядом, обмеженим до меліоризму і до переконання, що щастя – найвища мета людського життя. Цю думку критикував І.Кант, полемізуючи з Х.Гарве і протиставляючи йому свою тезу, що кожна людина повинна насамперед помислити, чи вона гідна того бажаного щастя і в якій мірі; врешті-решт, щастя не є основною метою життя людини. Такий погляд висловлював Ляйбніц, а Сковорода погоджувався з ним. Усі три філософи вважали метою життя не гедонічне щастя, а самовдосконалення і виконання обов'язку.

Шукаючи для себе якийсь вихід з трагічних суперечностей, Г.Сковорода ходить по світу, „який його ловив, але не зловив”, щоб, таким чином, навчати народ „обновитися духом ума і одітися в нового чоловіка” („Розмова про давній світ”).

Поняття „ум” і рівнозначні „розум, мысль, дух” займають чільне місце в антропологічних поглядах філософа і є основою ніби окремого вчення про розум як основну ознаку справжньої людини. Пафос довіри до людського розуму проймає його твори. У пісні з „Саду божественних пісень” є такі рядки:

А у мене лиш в світі дума,
Якби мені вмерти не без ума.

Він підкреслює, що „думка є основною нашою засадою; не зовнішнє наше тіло, а наша думка – то основний наш чоловік. У ній то ми існуємо. А вона є нами” (Наркіс) [8]. Однак, свою теорію пізнання він тісно пов'язує з релігійною метафізикою: Бог, Премудрість Божа, „сей найчистіший, всесвітній, спільний для всіх віків і народів розум вилив нам як джерело всі мудрощі і вміння, потрібні для життя”. З хвилиною його вселення „в душі зароджується непорочність і чистосердечність, ніби якийсь райський дух, що кличе до дружелюбства”. Людина з іскрою Божою „відрізняється від звірів милосердям і справедливістю, а від тварин – стриманістю і розумом” (Наркіс). Але людський розум може слабнути і затьмарюватися під впливом гріхів. Така людина з „розумом пригаслим і слабким” відхиляється від шляху розуму в загибель, в її душі гасне Божа іскра – душа помирає.

У його антропології схрещуються впливи раціоналізму, містики, ідеалізму та емпіризму, тобто філософських течій, що на той час охоплювали Європу включно з Україною. Він їх синтезує в оригінальну цілість разом зі власними роздумами. Основною засадою в антропології Г.Сковороди є не навчати раціонального і утилітарного впорядкування світу, а показати, як людина стає жертвою власних демонів, якщо вона не зуміє заглянути в себе і піти за голосом нетлінного духу, розуму і правди, що живе в ній, адже цього так не вистачає сучасній людині.

Як твердить Г.Сковорода, люди працюють, турбуються, накопичують багатства, але багато хто з них не знає, навіщо це [10, 324]. Потрібне відбувається і сьогодні, бо нині значна частина людей не усвідомлює, навіщо, власне, вона живе. Причини цього стану – різні. Одному щоденні матеріальні негаразди не дають можливості навіть задумуватися над сенсожиттєвими питаннями; іншому в цьому „заважають” веселощі життя, третьому –

особливості фахової діяльності, четвертому – риси власного характеру тощо. І все ж, свідомо чи ні, але кожен із нас прагне до щастя. Інша справа, що кожен розуміє його по-своєму, виходячи з власної системи цінностей, уподобань, освіченості та ін.

Як підкреслює М.Попович, „суть вчення Сковороди в тому, що жодних рецептів досягнення справедливого суспільства, загального щастя не може бути. ...Він лише вказує на втрачені цінності. Гостро відчуває ускладнення життя, суспільних механізмів і людських потреб” [5, 288].

На підставі мовленого вище, можна зробити висновок про те, що на сьогоднішній день, коли у філософській культурі України проходить переосмислення методологічних позицій, концепції великого мислителя не треба трактувати однобоко, як раніше, а звернути увагу на те, що філософ розглядав людину складною, суперечливою й багатогранною сутністю. У неї наявний не лише раціональний компонент, але й ірраціональний, який є не лише вагомим та корисним. У наш час людині також варто пригадати, що в неї є не лише розум, але й серце, дух, душа.

Література:

1. Гузар І. Україна в орбіті європейської мислі. Від Григорія Сковороди до Тараса Шевченка. Наук. товариство ім. Шевченка в Канаді. – Торонто-Львів, 1995. – 176 с.
2. Крымский С.Б. Философия как путь человечности и надежды. – К.: Курс, 2000. – 308 с.
3. Муляр В.І. До питання про сквородинівську концепцію самореалізації особистості // Мультиверсум. Філософський альманах: Зб. наук. праць / Гол. ред. В.В. Лях. – К.: Укр. центр духовної культури, 2002. – Вип. 28. – С. 77-82.
4. Патеї-Братасюк М.Г. Етно-національне відчуження: філософсько-соціологічний аналіз. – Тернопіль, 1998. – Книга II. Відчуження „невідчужуваного”. – 320 с.
5. Попович М.В. Нарис з історії культури України. – К.: АртЕк, 1999. – 728 с.
6. Сковорода Г. Боротьба Архистратига Михаїла зі Сатаною про те: легко бути добрим // Сковорода Г. Пізнай в собі людину. – Львів: Світ, 1995. – С. 393-416.
7. Сковорода Г. Кільце // Сковорода Г. Твори: У 2-х т. – К.: Обереги, 2005. – Т.1. – С. 359-412.
8. Сковорода Г. Наркіс. Розмова про те: пізнай себе // Сковорода Г. Твори: У 2-х т. – К.: Обереги, 2005. – Т.1. – С. 151-178.
9. Сковорода Г. Розмова п'яти подорожніх про істинне щастя в житті... // Сковорода Г. Твори: У 2-х т. – К.: Обереги, 2005. – Т.1. – С. 325-358.
10. Філософія. Світ людини. Курс лекцій. – К.: Стило, 1999. – 310 с.
11. Цимбал Т. Проблема життєвої вкоріненості людської особистості у концепції „сродності праці” Г.Сковороди // Мінливі образи свободи

- (До 70-річчя Ігоря Бичка) Філософсько-антропологічні студії, 2003. – К.: Стилос, 2005. – С. 233-240.
12. Rupp J. Der ukrainische Rousseau. Skovoroda und seine theologischen Ansichten/ – Ukrainische Freie Universität, Reihe: Monographien. – T. 22. – S. 29-60.

Філософія Григорія Сковороди і німецький Романтизм: паралелі та аналогії

Серед усього масиву публікацій, які досліджують філософію Г.Сковороди, є небагато праць, що з'ясовують можливу причетність його філософських ідей до становлення у кінці XVIII ст. романтичного світогляду. У цьому плані, окрім книги Д.Чижевського „Філософія Г.С. Сковороди” (Варшава, 1934), виокремимо полемічну статтю Т.Закидальського „Поняття серця в українській філософській думці” (Філософська і соціологічна думка. – 1991. – № 8), колективну працю Ю.Вільчинського, М.Скринника, З.Скринник „Розвиток філософської думки в Україні” (К., 1994), монографію А.Сініціної „Історико-філософські ідеї українського романтизму (Пантелеймон Куліш, Микола Костомарів)” (Львів, 2002), монографію М.Скринника „Наративні практики української ідентичності: доба Романтизму” (Львів, 2007).

У праці „Філософія Г.С. Сковороди” Д.Чижевський кваліфікує вчення Сковороди як вираз українського передромантизму й української духовно-культурної традиції. Філософію Г.Сковороди він досліджує в рідчій історичного розвитку, по-перше, платонізму та містики і, по-друге, традицій української філософської думки. Ці два аспекти Д.Чижевський вважав глибоко пов'язаними між собою.

Для того, щоб дослідити, як близько знаходяться філософські ідеї Сковороди до філософії романтизму як загальноєвропейського явища, є резон розглянути їх у співвіднесеності з визначальними принципами та ідеями філософії німецького романтизму, цим загально визнаним класичним європейським взірцем.

Інтегруючим стрижнем як усякої культури, так і світогляду кожної історичної доби, є філософська основа, чи то принцип побудови. Основоположний принцип європейського романтизму – неоплатонічний принцип універсуму. Кожна форма, яку Універсум породжує, „кожна істота, якій він дає, залежно від повноти життя, відокремлене існування”, є його частиною як цілого. Посутньо він став метапринципом у формі „божистого життя” чи „життя духу” в наративах репрезентантів німецької класичної філософії і в формі „Вищої сили”, „божистого Провидіння” в рецепції метаповіді українського передромантизму та Романтизму. Виходячи з принципу універсуму, всесвіт поза нами і світ у нас – це, для романтиків, те Єдине, що може й повинна досягнути людина. „Ми мріємо про подорож у всесвіт: та хіба не міститься всесвіт у нас самих? Ми не знаємо глибин нашого духу. Саме туди веде таємничий шлях. У нас самих або ж ніде перебуває вічність з її світами, минуле та прийдешнє” [4, 331], – зазначає Новаліс. Універсум розчинений у духовності людської одиниці, а вона розчинена в Універсумі. У цьому втаєна своєрідність романтичного світосприймання, його містичність.

„Порядкові” як субстанції дійсності й вінцеві її розвитку, згідно з філософією Просвітництва, романтики протиставляють „хаос”. Як протилежність порядку „хаос – досконале творіння” [4, 327]. В європейських романтиків він – можливість всього, що існує актуально і може бути всім і нічим, бо є буттєвою основою його, чи то початком усього. Предтеча романтичного світосприймання Ф.Шеллінг завважує, що хаос як первень є повсюди і водночас його нема ніде, і тому він – усе і не може бути нічим визначеним чи окремим [10, 89]. Адже з хаосу випливає все багатство природи, бо він є її нуртом і цим заперечує себе, утворюючи конкретні форми, і примушує їх виходити за свої межі, тобто ставати нескінченним. Із нескінченного постає скінченне й навпаки. Як зазначає Ф.Шляєрмахер, „Усе скінченне існує лише в нескінченному й через нього, все часове – у вічному й через нього” [11, 234].

Таким чином, нескінченність – це сутнісна характеристика всього існуючого. На погляд романтиків, усе дійсне – суперечливе й заперечує самого себе, містить у собі інше. Всесвіт і мікросвіт, Універсум і людина, початок і кінець, час і вічність, скінченність і нескінченність, доконечність і свобода – це протилежності, що взаємопокладають і взаємозумовлюють одна одну. Метод діалектики є тим способом філософування, що дозволив романтикам взяти „хаос” базовою світоглядною основою, бо він (хаос) означає загальну суперечливість світу.

Збурення хаосу як початку означає ламання скінченних форм і вихід за межі їх скінченності у нескінченність, що присутньо є свободою. Для людини свобода – єдино можливий засіб інтуїтивно вчути нескінченність, яка для неї є тією ниткою, що поєднує з Універсумом. Для романтиків вища мета життя людської одиниці – досягнути Універсум, тобто не пізнати його рефлексивно, а вчути душею. „Ми повинні спробувати створити внутрішній світ, який є справжнім аналогом зовнішнього і який завдяки тому, що він останньому за всіма пунктами однозначно протилежний, все більше поширює нашу свободу”. Занурюючись у себе, вважає Новаліс, людина торкається Універсуму через досягнення нескінченного: „Ніщо інше не є таким досяжним для духу, як нескінченне” [3, 102]. Занурений у себе індивід досягає нескінченне через усю конкретику скінченного, яким є він сам і яким є розмаїття його духовного світу.

Універсум для індивіда – це таємниця, що виказує себе як нескінченність, – *Бог*. Таємниця ж недосяжна розумові, її досягнення – це магічний акт, на який здатний геніальний дух лише окремих одиниць. Індивід своєю діяльністю як проявом „самодіяльного духу” і свободи, здатний донести до інших нескінченність Універсуму через символ, що є невід’ємним атрибутом „штучної культури” (Ф.Шлегель).

На відміну від раціоналізму просвітників, Романтизм висуває художню інтуїцію як спосіб проникнення у дійсність, що, слушно зазначає дослідниця епохи Романтизму Р.Габітова, „дав змогу романтикам досягнути повноти й конкретності життя, дійсності й виразити її в згорненому, скороченому, зашифрованому вигляді, недосяжному для дискурсивного мислення” [1, 5].

Відтворивши в загальних рисах філософський каркас романтичного світогляду й не вдаючись поки що до його змістового наповнення, спробуємо спроектувати його на еволюцію української філософської думки XVII – XVIII ст.

Зазначимо, що неоплатонічна проблематика – Єдине-душа-Бог – проходить через українську філософію, починаючи від „Діоптри” (1612) Віталія із Дубна і закінчуючи творами Г.Сковороди. Універсум тяжіє над людиною і проявляє себе в її двонатурності як скінченність (тілесність) і нескінченність (духовність). Свобода волі людини – це вираз її (людини) нескінченності; прояв вічного, Божого, а відтак Свобода як божистість знаходить вираз у людській самодіяльності – праці. Г.Сковорода поглиблює цю ідею до концепції „сродної”, зрідненої праці. У „Діоптрі” зріднення людини з Універсумом відбувається через її прагнення пізнати саму себе, звертаючись до внутрішнього світу, духу. Занурюючись у нього, людина поєднується з Богом, адже, згідно зі Ф.Шляєрмахером, людина виявляє Універсум як Бога. „Неоплатонівська струя в українській філософській думці, як відомо, завжди була вельми відчутною, відзначають дослідники, Іван Вишенський і Кирило Транквіліон Ставровецький у XVII ст. – яскраві представники філософії неоплатонізму на Україні” [6, 44].

У розглядуваній тут лінії української філософії Універсум постає не як вічний Розум, царство порядку (таким він уявляється просвітникам), а початком і кінцем усього – безумовний нурт, аналогом якого є людська духовність, а в ній сфера почуттів, оцінок і цінностей. Переживання Бога у неоплатонічній традиції невіддільне від символічності в мисленні та філософських викладах. „У різних течіях платонізму виявилися різні форми символічного світогляду... Філософія античності (в її головних течіях), так само як і патристика, як містика Середньовіччя та нових часів, як і ціла низка течій новітньої філософії (романтика), були наскрізь символічні, вони не вияснювали, щоправда, сенсу цієї символіки філософічно, та іноді навіть не підкреслювали одверто та ясно символічного характеру власної методи” [12, 29]. Зв’язок європейського романтизму з містикою – однозначний. Це, наприклад, завважають українські дослідники: „Відомо, що творці філософії романтизму – Ф.Шеллінг, Новаліс та інші – розвивали містичний пантеїзм середньовічного німецького мислителя Я.Бьоме” [6, 44].

Звертаючись до неоплатонічного напрямку становлення української філософської думки XVII–XVIII ст., наголошуємо, що він нерозривно поєднаний із розвитком релігійної філософської думки, а тому генеза філософського світогляду проходить без відчутного наповнення соціально-політичним змістом. Так формувалися і визрівали в Україні передромантичні філософські ідеї, які класичного передромантичного вигляду набувають у вченні Г.Сковороди.

Зацікавлення української філософії XVIII ст. людиною, її духовним світом, свободою, самодіяльністю окреслює проблематику, що стає основною в передромантизмі та Романтизмі – це самоцінність людської одиниці, її природне право на свободу. Символом свободи і вольностей у

Сковорода є Богдан Хмельницький. Це стверджує його „De Libertate”. Тут золото Сковорода називає болотом у порівнянні з вольністю. Прагнення свободи, що жили українську духовну еліту XVIII ст., красномовно виражені у віршованому діалозі С.Дівовича „Розговор Великої Росії з Малоросією”, де автор підкреслює відмінності між двома різними країнами, хоча ними й править один самодержець. Як Богом дане право людини на свободу слід розуміти в Михайла Козачинського рух людини до самовдосконалення [2, 309]. Цей рух постає виявом нескінченності Універсуму й веде до досягнення Універсуму як Бога.

Проблему „людина – Всесвіт”, виражену питаннями єднання людини, світу та Бога, дискутовано в українській філософії XVII – поч. XVIII ст. На подальшому її етапі, що репрезентований філософією Г.Сковороди, вона не просто традиційно успадковується, а й набуває специфіки у формі типових рис передромантичної свідомості. Згадана проблема формує напрям філософсько-теологічної думки, що веде до становлення українського романтичного світогляду.

Порівнюючи особливості філософії Сковороди з філософією досократиків, Платона, неоплатоніків, репрезентантів схоластики, містики та романтики, Д.Чижевський, вимальовуючи тенденції становлення європейського передромантичного й романтичного світобачення, робить висновок, що передромантизм Сковороди є, власне, розвитком європейської філософської думки, але на українському духовному ґрунті. Отож, покликаючись на науковий авторитет Д.Чижевського, не здійснюємо ні історичних екскурсів, ні аналогій щодо методи філософування Сковороди, а лише проведемо окремі паралелі між його філософією і філософією німецьких романтиків з тим, щоб підкреслити як схожість проблем, так і наявність в українській духовній культурі світоглядно-філософської основи майбутнього Романтизму.

Зміст творів Сковороди показує, що він репрезентує релігійну філософську думку (подібно німецьким романтикам), дивиться на світ очима філософа, що абстрагується від конкретних соціально-політичних подій. Ми тут маємо на увазі те, що в його творах немає жодного натяку на страшні для України події, які відбувалися в роки його творчості: руйнування Січі, ліквідація української „козацької республіки”, запровадження інституту підданства, тобто встановлення колоніального кріпацького режиму. Але водночас він яскравий виразник української духовної культури і філософії, яка відповідала європейській тенденції розвитку.

За Сковородою, духовне й моральне виходить з Універсуму як „Начало”, яке „все предваряет и заключает, само ни предваряемое, ни заключаемое” [7, 12]. „Початок і кінець є те саме, що Бог або вічність”. Початок – це „єдине, безмірне й надійне”, воно „як скрізь, так і завжди є”. Єдине як вічність присутнє у кожному існуванні. „Согнитіє старого єсть рожденієм нового, даби где паденіє, тут же присутствовало и возобновленіє, свидетельствующее о премудром ея (вічності – Авт.) и всесохраняющем міростроительстве” [7, 12]. Скінченне не закінчується нескінченністю,

нескінченне переходить у скінченне. „И так всегда все идет в бесконечность. Вся исполняющее *начало* и мір сей, находясь тенью его, границ не имѣет. Он всегда и вездѣ при своем началѣ, как тѣнь при яблоне. В том только разнь, что дерево жизни стоит и пребывает, а тѣнь умалается; то преходит, то родится, то ищезает и есть ничто” [7, 16]. Зроблені тут виклади вказують на неабияку спорідненість міркувань Сковороди з філософською позицією німецьких романтиків, описаною вище. Подібно до німецьких романтиків, „представник діалектичної містики” (Д.Чижевський) Сковорода користується методом антитетики і для викладу свого вчення послуговується символами. Так само, як німецькі романтики, він вважав, що людина може досягнути Єдине (воно не є „вічним розумом”, як у просвітників) духовно, але не за допомогою дискурсивного мислення, а через символи. Вхідження в символи, а через них наближення до Єдиного, Бога, є таїнством (теж саме в романтиків): „А змій, держащий в устах свой хвост, приосѣняет, что бесконечное *начало* и безначальный конец, начиная, кончит, кончая начинает. Но безчисленный есть тайнообразный мрак божественных гаданий” [7, 16]. Єдине, Універсум як Початок, нескінченність і вічність Бога людина може досягнути лише серцем, входячи в образ-символ. Те ж саме стверджує Новалис.

Відаючи пріоритет засобам символіки в пізнанні Універсуму перед поняттєво-теоретичним пізнанням, Г.Сковорода цим самим відкидає філософський раціоналізм, вказує на односторонність та обмеженість дискурсивного мислення. До символіки зверталися всі європейські філософи, що стояли на принципах неоплатонізму. „До нового розквіту містична символіка, – зазначає Д.Чижевський, – доходить у романтиці. Вже „попередники” романтики „передромантики” висловлюють ідеї символічного світогляду з безсумнівною ясністю. Так, для Й.-Г. Гамана вся природа є „лише вислів, подоба... Божа”. Й.Гердер присвячує темі символіки чимало сторінок – „чи не є природа письмо, чітке, високе письмо Бога до людей?”... Те саме й у Ф.-К. Баадера, для якого „все духовне лише репродуковане у змисловому”, „так звана змислова, матеріальна природа є лише символ та копія внутрішньої духовної природи”... Та й для Ф.Шляєрмахера „назверхній світ, із його законами та з його змінними з’явищами, відкидає як магічне свічадо внутрішнє єство нашої душі до нас, у тисячах ніжних та піднятих алегорій” [12, 46]. Проводячи паралелі між німецькими романтиками і Сковородою, ми не ставимо за мету якось ідеалізувати, завищувати значення його філософії, а лише підкреслюємо її змістову ідентичність із філософією романтиків, те, що вона вплітається в єдиний процес розвитку європейської духовності.

Символіка Сковороди аналогічна європейській містичній символіці. Так, Сковорода за символи Єдиного брав кільце, кулю, сонце, око, вводив символи небезпеки, задрощів, самопізнання, вічності, істини, вдячності тощо. Найбільша таємниця символу для Сковороди – *слово*. Воно як

„истинное и единое *начало* есть зерном и плодом, центром и гаванью, *началом* и *концом*” [12, 17] людського духу. „Спочатку було слово” – воно початок і кінець людської культури й духовності. А тому книгою книг для Сковороди є Біблія: „Когда же она здѣлана к Богу и для Бога, тогда сія богодышущая книга и сама стала Богом” [12, 17]. Для Сковороди як світ символів, так і макрокосм та мікрокосм є проявом Єдиного. Отож, звернення людини до себе, пізнання себе – це осягнення нескінченного, Бога. А пізнати себе людина повинна серцем, тоді вона вчує свою природу, а, отже, наблизиться до Бога, Єдиного. Вчути свою природу людина може, дотримуючись звичаїв, тобто у зрідненому житті, зрідненій праці. „Чувсвуй, что сердце чистое живет в сродной жизни, а когда жизнь природная наша встрѣчает нас не славно” [9, 206]. На шляху до себе людину підстерігають примарні утіхи, зваби, і тому, за Сковородою, вона у житті може стати на шлях лицемірства. Йти шляхом істини людина може, тільки будши вірною своїй природі. Природа людини прихована у ній, її не вдається пізнати зразу: „Так видим людей, как если бы кто показывал тѣбе одну челоѳческую ногу или пяту, закрыв протчее тѣло и голову; без оной же никак узнать челоѳка невозможно” [8, 159]. Тому людина може впасти у примарний світ лицемірства, у вир суєтних справ, що означає втрату своєї самості. „А не разумѣть себе самага, слово в слово, одно и то же есть, как и потерять себе самага” [8, 159]. Отже, людина загублена у світі й чужа йому. Віднайти себе вона може, лише усамітнівшись, втікши від зваб світу і заглибившись у себе. Це шлях Наркіса, шлях Прометея та Ікара. Це шлях досягнення неосяжного суб’єктивного щастя. Пізнавши себе, людина перевтілюється, як перевтілювався Наркіс, ставши джерелом. Символ джерела у Сковороди позначає „безкраю думок наших безодню” й „глибоке серце”. Мотиви усамітнення, перевтілення переростуть в українських романтиків у художні прийоми для піднесення національного героя, що уособлює мрії, сподівання, „душу” народу. Для передромантизму Сковороди істинною людиною в людині є серце.

Серце для нього – ірраціональна, неусвідомлена сутність людини, вона ховається в ній за оболонкою здорового глузду, дискурсивного мислення. „Глубокое же сердце и одному Богу познаваемое не иное что есть, как мыслей наших неограниченная бездна, просто сказать душа, то есть истое существо, и суцая иста, и сама ессенція” [8, 173]. Серце для Сковороди не тільки „думок наших безкрая безодня”, в ньому і „весна”, і „війна” і „блискавка та грім”, саме тому – безодня. „Бездонність серця, – описує цю ідею Сковороди Д.Чижевський, – виявляється в його „ненаситности”, як темна, так і світла сердечна безодня не дасть себе задовольнити навіть і цілим світом: неспокій, хвилювання, коливання темного, „нестримний рух” світлого серця є динамічні вирази для цієї ненаситности” [12, 121]. „Подібні мотиви, – зазначає далі Д.Чижевський, – звучать у романтиків та в німецькому ідеалізмі. З великим притиском вони підкреслюють чисту

активність духу, чудо невимірності душевного життя, необмежену свободу, невичерпану глибину та багатство фантазії та темні (й світлі) безодні несвідомого” [12, 122].

Підсумовуючи викладене, зазначимо, що романтизм, як загальноєвропейський світогляд, опертий на неоплатонічну філософію; її основним принципом є визнання Універсуму, що виявний як „життя духу”, „божисте Провидіння” у німецькому і як „невидима основа”, „Вища сила”, Провидіння в українському романтизмі.

Спільним для Г.Сковороди та німецьких романтиків, передовсім, став метод діалектики. Як у Г.Сковороди, так і в німецьких романтиків Універсум, Бог, утримуючи і проймаючи все, виражений у двонатурності кожного існування: через скінченність (тілесність) він виявляє нескінченність (духовність).

Універсум для індивіда – це таємниця, що виказує себе як нескінченність, яку можна зрозуміти, на погляд Сковороди і німецьких романтиків, лише застосовуючи символи. Неоплатонічна проблематика: Єдине-душа-Бог, що стає основою романтичного світогляду, проходить через українську філософію, починаючи від „Діоптри” Віталія із Дубна до творів Г.Сковороди та П.Юркевича і формує світоглядну романтичну позицію, стрижнем якої стає самоцінність людської одиниці та Богом їй надане природне право на свободу.

Література:

1. Габитова Р.М. Философия немецкого романтизма. – М.: Наука, 1978.
2. Козачинский Михаил. Книга третья. Нравственная философия или этика // Памятники этической мысли на Украине XVII – первой половины XVIII ст. – К., 1987.
3. Литературные манифесты западноевропейских романтиков: Собрание текстов. – М., 1980.
4. Новалис. Фрагменти // Мислителі німецького романтизму. – Івано-Франківськ: Лілея, 2003.
5. Мислителі німецького романтизму. – Івано-Франківськ: Лілея, 2003.
6. Заславський І.В. Ідейно-теоретичні основи діяльності „Руської трійці”. Ідейно-філософські засади творчості // „Руська трійця” в історії суспільно-політичного руху і культури України. – К.: Наукова думка, 1987.
7. Сковорода Г. Книжечка, называемая Silenus Alcibiadis, сирѣчь Икона Алквіадская (Израильській Змій) // Сковорода Г. Повне збір. тв.: У 2 т. – К.: Наукова думка, 1973. – Т. 2.
8. Сковорода Г. Наркісс. Розглагол о том: узнай себе // Сковорода Г. Повне збір. тв.: У 2 т. – К.: Наукова думка, 1973. – Т. 2.
9. Сковорода Г. Толкованіє из Плутарха о тишинѣ сердца // Сковорода Г. Повне збір. тв.: У 2 т. – К.: Наукова думка, 1973. – Т. 2.

10. Шеллинг Ф. О мировой душе. Гипотеза высшей физики для объяснения всеобщего организма, или Разработка первых основоположений натурфилософии на основе начал тяжести и света // Шеллинг Ф. Соч.: В 2 т. – М., 1987. – Т. 1.
11. Шляермахер Ф. Про релігію: промова до освічених людей, серед тих, які її зневажають // Мислителі німецького романтизму. – Івано-Франківськ: Лілея, 2003.
12. Чижевський Д. Філософія Г.С. Сковороди. – Варшава, 1934.

Григорій Сковорода про свободу і духовність особистості

Відоме ім'я Григорія Савича Сковороди міцно закріпилося в українському науковому пантеоні і є переконливим зразком свободи і глибоким духовним орієнтиром для наслідування та продовження досліджень у працях сучасних і прийдешніх педагогів і вчених в Україні й далеко поза її межами. Переяславська земля підтримала природний талант філософа й допомогла йому зосередитися на творчій ниві.

Це – земля, якою ходили Володимир Мономах, Володимир Глібович, Юрій Довгорукий, Богдан Хмельницький, Арсеній Берло, Іван Козлович, Ілля Тимківський, Григорій Сковорода, Тарас Шевченко, Михайло Максимович, Шолом Алейхем, Дніпрова Чайка, Максим Горький, Володимир Заболотний, Борис Патон, Петро Тронько, Іван Дзюба, Микола Шкіль, Петро Толочко, Петро Таланчук, Володимир Шинкарук, Микола Жулинський, Ярослав Попович, Михайло Фоменко, Михайло Сікорський, Анастасія Ніженець, Володимир Стадниченко, Олекса Мишанич, Павло Шкуринов та ін.

У 2007 році Переяслав-Хмельницький готується широко відзначити своє 1100-річчя від дня літописної згадки дня та 20-річчя з дня створення Переяслав-Хмельницького університету. В центрі нашої уваги буде життя та діяльність Григорія Сковороди. Він називав Переяславщину своєю другою матір'ю, де пройшов найбільш творчий період його життя.

Місто Переяслав-Хмельницький і село Каврай, наприклад, гідно бережуть історичну пам'ять про великого філософа, поета Григорія Сковороду. Він шість років проживав на цій давній землі, написав тут багато філософських, педагогічних, літературних і музичних творів. У 1972р. створено меморіальний музей Г.С. Сковороди, у 1993 р. філіал перетворено в Переяслав-Хмельницький державний педінститут, у 1994 р. присвоєно вузу ім'я Г.С. Сковороди, а в 1997 р. на території зростаючого закладу відкрито йому пам'ятник (скульптор І.С. Зарічний). Славне ім'я Сковороди присвоєно Харківському державному педуніверситету, Інституту філософії НАН України, школам, кораблю, планеті та багатьом вулицям. Багато інших заходів було здійснено і ще буде здійснено протягом наступних століть нашими правнуками.

У Переяславському колегіумі (1750 – 1751 рр.), а потім у Харківському колегіумі (з 1759 по 1769 рр.) лекції Сковороди, наповнені просвітницькими ідеями, вилилися в яскраві діалоги і щирі бесіди. Дуже зворушливо мислитель стверджував, що „...пчела есть герб мудрого человека, в среднем дѣлѣ трудящагося” [4, 126]. Він зробив висновок, що розум, добро, совість і працелюбність – вічні і найвищі якості людини. Смерть не страшна тільки для того, „чїя совѣсть, как чистый хрусталь” [4, 67]. Він розробив певні

принципи філософії, поезики, педагогіки, музики і навчання, що вже деякою мірою втілені в життя, а здебільшого впродовж наступних століть ще будуть поступово здійснюватися новими поколіннями.

На нашу думку, Г.Сковорода визначив цінність (життєвий сенс) людських, соціальних і культурних явищ об'єктивної дійсності, тобто предметні цінності, що впливають на формування особистості, її свободи, чесності, на чуття справедливості.

Способи і критерії, на основі яких відбуваються процедури оцінки відповідних явищ, закріплюються в різних формах суспільної свідомості та духовній культурі, які вже є суб'єктивними цінностями.

Наголосимо, що ідейна спадщина Сковороди є класичним духовним орієнтиром для сучасності, постійно цікавить педагогів і вчених не лише своїми джерелами творчості, але й самим способом життя і діяльності.

Як відзначив М.Ковалинський, життя Г.Сковороди потрібно розглядати цілком суголосно з його наукою, воно присвячене діяльній любові до ближнього і є таким взірцем, за яким треба було йти і використовувати.

Сучасні й прийдешні покоління можуть впевнено йти за ним. Тому народ вшановує філософа-гуманіста, письменника-демократа, істинну особистість, людину-легенду Сковороду, бо, незважаючи на віддаль віків, він сміливо й переконливо промовляє до своїх педагогів і нащадків, як наш сучасник, засуджуючи віджиле, вітаючи нове, стверджуючи хвалу і славу трудовому натхненню, як джерелові радості, багатства і щастя. „У вислові Кобзаря, таким чином, відбилася думка про Сковороду як власного предтечу, про філософію-праматір Поезії” [3, 8].

І хочеться з гордістю сказати словами поета Петра Дорошка:

...Вербовий шлях, кленовий посох
перепочинок де-не-де.
Мудрець, замріяний філософ
до дальніх правнуків іде [6, 175-176].

Поет-академік Павло Тичина сказав про Г.Сковороду як філософа, педагога й письменника: „Великий наш філософ щедрю залишив нам спадщину по собі: обсягом широку, змістовністю глибоку і щодо світогляду свого – чисту та моральну. Великий наш філософ, який був у конфлікті з царями, панами, багато від цих останніх у житті своїм зазнав переслідувань, забобон та обмежень.

Каміння гостре, бур'ян ще й колючки кидали вони йому під ноги. Цим пани хотіли, залякавши його, на свій бік повернути, зштовхнувши його з верховин, зробити з нього філософа виключно свого, придворного, вужчого. Але ж потоки творчого мислення Сковороди такі були потужні, що вони, спадаючи із верховин у долину, ламали на своїй путі усі колючки й бур'ян, перестрибуючи через каміння гостре, і розливались широко по всім роздоллі”. Про це також сказано у виданнях відомих сковородинознавців Володимира Стадниченка, Мирослава Поповича, Леоніда Ушкалова.

Високим цілям пробудження народу віддав своє життя народний мислитель і справжній просвітитель людства. Його життя горіло вогнем

любові, волі, правди, розуму і ненависті до наживи, до гонитви за багатством і чинами. Сковорода як “надзвичайно обдарований хлопчик, рано навчився читати та грати на сопілці. Це заняття для нього стало улюбленим на все життя [7, 72].

По-різному оцінюють життя і діяльність Сковороди наші сучасники в останні роки. Майже однотайна думка, що Сковорода не розумів, та в тих умовах і не міг розуміти, що причина важкого становища трудящих криється в особливостях людських взаємин у процесі матеріального виробництва, що тільки їх перетворення на новий лад є єдиним вирішальним засобом забезпечення людського щастя, тобто створення умов для вільного розвитку людини праці, до зміни революційним шляхом існуючого суспільства, його ганебного експлуатаційного режиму.

Усе ж, мабуть, правильніше мовити, що до цього він прямо не закликав у своїх творах, але вірив у майбутнє пробудження народу, його доброту, свободу і справедливість. Він сміливо писав: „ми сотворімо свѣт лучшій. Сожиждем день веселѣйшій” [5, 135]. Був зразком відповідальності й честі. Його слово відповідає справі, а справи – слову.

Досить прозорими в педагогічному вченні Сковороди є персонажі байок, які розкривають обов’язки, світорозуміння, пристрасті, навички, потреби людини, погляди автора на земну людину та її духовний, етичний і естетичний світ. Оскільки світогляд філософа повністю відповідає засадам Просвітництва, то він намагався у вирішеннях раціональних проблем вивести вперед вчення про світоглядну почуттєвість людини, її етично-естетичну ауру, котра, на його погляд, повинна визначити гуманістичність прогресу.

Природа, як одне з найбільших і найдосконаліших творінь Бога, спроможна допомогти людині – власній часточці, центру мікрокосму у Всесвіті, побороти різні вади й досягти внутрішньої гармонії. Звідси Сковорода пов’язує використання мотивів пейзажу з обґрунтуванням засад учення про загальне й особисте щастя, яке є не що інше, як щирість, веселість, радість у спорідненій праці. У цілому він розвиває вчення про гармонію високоморальної особистості, яка пізнає природу і сама себе та змінює навколишній світ.

Серед чудової української природи Сковорода написав філософські трактати „Разговор дружескій о душевном мирѣ”, „Диалог или разглагол о древнем мирѣ”, „Кольцо”, уклад збірку „Басни харьковскія”, що ввійшли в історію літератури як перші оригінальні українські байки. Саме село Бабаї, яке знаходиться на Харківщині, по праву може вважатися батьківщиною української байки.

У збірці байок, укладеній 1774 року в селі Бабаях, письменник також виступає з критикою тодішнього суспільства, виводячи представників його паразитичних верств то в образі Шершня („Бджола і Шершень”), що живиться набутиєм працею бджіл-трудівниць, то Кабана („Олениця і Кабан”).

Нестримний потяг до багатств, намагання зайняти якомога вигідніше місце у суспільстві, всупереч природним нахилам та особистим здібностям, часто ведуть, на думку Сковороди, до різко негативних наслідків, або й до соціальних катастроф, до загибелі міст і царств, не говорячи вже про те, що „несродна” праця руйнує совість людей, завдає величезної шкоди духовному життю суспільства. „Откуда суевѣрія, лицемѣрія і ереси?.. Где раченіє сладчайшія дружбы? Гдѣ согласіє дражайшаго мира? Где живость сердечнаго веселія? Кто безобразит и растлѣвает всякую должность? – Несродность. Кто умерщвляет науки и художества? – Несродность... Она каждому званію внутреннѣйшій яд і убійца... Иди лучше паши землю или носи оружіє, отправляй купеческое дѣло или художество твоє. Дѣлай то, к чему рожден” [5, 444].

Але, на жаль, відомо немало протилежних фактів і прикладів, та вони не варті того, щоб довго говорити про цей „баласт” суспільства. Ще в свій час Демокріт наголошував: „Хто готує нещастя іншому, той готує його собі”.

Оцінки життя і творчості, особливо „вчення Григорія Сковороди не були однозначними. Одні вважали його містиком, інші – раціоналістом” [13, 141].

Нам і зараз дуже потрібно активно вивчати і здійснювати вчення Сковороди про єдність, дружбу народів, взаємну повагу і любов в „стране будущего”. Він також мріяв, що буде „страна и царство любви... Нет там вражды и раздора. Нет в оной республике ни старости, ни пола, ни разнствія всё там общее” [5, 41]. Свобода – виявлення широкого діапазону мислення і дій людини. Але це не означає, „що хочу, те й роблю”, бо жити в суспільстві і бути від нього незалежним – неможливо. У вченні Сковороди „справжнє життя – це „свобода, приправлена сіллю веселощів”, а цієї свободи можна досягти з умовою, якщо людина не є рабом речей, матеріальних благ. Навпаки, там, де принципом виступає гонитва за багатством, свобода неможлива, бо там дух пригнічений плоттю, корисливістю” [4, 113].

Звернемо нашу увагу на деякі з них. На наш погляд, можна зрозуміти, що Сковорода, котрий тішився тим, що жив серед трудового народу, виходив з необхідності встановлення соціальної свободи і справедливості. Цим пояснюються його виступи проти станової нерівності, поміщиків, багатців і царських чиновників, гідних „десятка шибениць”. Ще в 60-х роках XVIII ст. він остаточно порвав з колонізаторською московською церквою в Україні, у багатьох своїх творах різко висміював її вище духовенство і монахів, але приділяв увагу вивченню Біблії, стверджуючи, що ця книга – основна і вічна. Свою любов до людини праці і ненависть до світу зла, брехні і насильства Сковорода висловив, зокрема, в „Баснях Харьковскіх”, притчах і піснях, що здобули поширення і велику популярність серед нашого народу. Етичне вчення Сковороди спиралося на його філософські положення. Оскільки „сродна” праця у філософа є поняттям, що виступає основою формування кращих моральних рис людини, то звернемо увагу, на те, як її уявляв

гуманіст, письменник-демократ: „Как практика без сродности есть бездеятельная, так сродность трудолюбием утверждается” [4, 113].

Свобода, добро, єднання і щастя, на думку Сковороди, доступне всім і кожному. Важливо тільки пізнати в собі „справжню людину”, з’ясувати, до чого ти народжений, знайти своє покликання. Тому не випадково в його притчах, віршах і піснях міститься глибока і точна оцінка „успіхів” буржуазно-поміщицької „цивілізації”, яскрава характеристика суспільних взаємин періоду первісного капіталістичного нагромадження, розвитку промисловості і торгівлі та пов’язаних з ними урбанізації, відчуження і дегуманізації праці. Викриваючи жорстокість експлуататорів, їх грубість, неуцтво, облудність, а також спостерігаючи за життям трудового народу, Сковорода дійшов висновку, що сучасне йому суспільство – це страшний світ важкої праці мільйонів, паразитизму небагатьох, добробут одних за рахунок інших.

Г.Сковорода, посилаючись на відомих вчених, висловлював думки, в яких було багато оригінального і сміливого. Його твори дають простір думці, життєвому досвіду: вони несуть щирі переконання, любов, повагу та цікавість – читачам. Вони ніколи не втраять свого духовного значення.

Принцип „сродності” виступив у Сковороди способом критики соціальних бід кріпосницької держави, в якій чини, звання, високі нагороди роздавалися царем і його фаворитами свавільно, а не тим, хто їх справді заслуговував. Водночас блискучі таланти, вихідці з простого народу всіляко придушувалися і принижувалися. Сковорода обурювався таким станом речей і, намагаючись дати теоретичне обґрунтування новому ідеалові, опрацював вчення про „сродність”, що має загальносоціологічне значення для суспільства і особи.

У широкому розумінні слова праця у вченні Сковороди виступає природною необхідністю, першим обов’язком кожної справжньої людини і громадянина, найвищою моральною вимогою. З цього випливає одна з найважливіших вимог педагогічної системи мислителя – виховання поваги до праці, до почуття громадського обов’язку, ненависті до неробства. Процвітання суспільства, згідно вчення нашого любомудра, перебуває у прямій залежності від міри праці усіх його членів. Сковорода звеличує трудящу людину, порівнює її з бджолою, яка є образом-символом мудрої людини, що працює за принципом „сродності”. Без праці жодне суспільство не може існувати. А тим більше розвиватися.

Ніхто і ніколи не мусить спинитися, зазнаватися, забувати своїх батьків, вчителів та вірних друзів. Педагоги і вчені повинні любити учнів і студентів, як це робив видатний мислитель Сковорода, безкорисливо віддавати свої знання і уміння. Вони прагнуть завжди сіяти розумне, добре, вічне і все роблять для того, щоб розцвітала рідна Україна.

Отже, на наш погляд, творча спадщина Сковороди в цілому проникнута ідеями свободи, сильна духом, вона характеризується поєднанням вчення і життєвого досвіду. А тому вона є яскравим прикладом діянь дивовижних, як свого часу, так і на сучасному та майбутньому етапах послідовної боротьби

за свободу, єдність, справедливість, безсмертний дух, мир і працю для всіх. Нам треба прагнути, щоб розвивався матеріальний і духовний стан кожної особистості – два нерозривні джерела її буття.

Література:

1. Багалій Д.І. Український мандрований філософ Григорій Сковорода. – К.,1992.
2. Головаха І.П., Стогній І.П. Філософ-гуманіст Григорій Сковорода. – К.,1975.
3. Григорій Сковорода. Світ ловив мене, та не впіймав. – Харків, 2006.
4. Григорій Сковорода. Повне зібрання творів. У 2-х т. – К., 1973. – Т. 1.
5. Григорій Сковорода. Повне зібрання творів. У 2-х т. – К., 1973. . – Т. 2.
6. Дорошко П.О. Вірші, поеми // Дорошко П.О. Вибрані твори: У 2-х т. – К., Дніпро, 1991. – Т.1.
7. Зуб Т.С. Чорнухинщина. – Чорнухи, 1997.
8. Іваньо І.В. Філософія і стиль мислення Г.Сковороди. – К., 1983.
9. Ідея справедливості на схилі ХХ століття: Матеріали VI Харківських міжнародних Сковородинських читань. – Харків, 1999.
10. Ніженець А. М. На зламі двох світів. – Харків, 1970.
11. Попов П. М. Григорій Сковорода. – К., 1969.
12. Стадниченко В.Я. Іду за Сковородою. Сповідь у любові до вчителя. – К., 2002.
13. Сто великих українців. – К., 2007.
14. Шкуринов П. С. Мироззрение Г.С. Сковороды. – М., 1962.

„Разговор о премудрости” Григорія Сковороди: спроба систематизації софійного вчення у вітчизняній філософії

Софійна спадщина християнства в Київській Русі зумовила специфіку розвитку не тільки національних релігій – православ'я і греко-католицизму, а й релігійно-філософської думки в Україні. Вона розвивалася в дусі софійної традиції, яка протягом свого історичного становлення породила значну релігійно-філософську школу, котра розвивалася з часів античності і набула концептуальної завершеності в доктрині софіології рубежу ХІХ – ХХ ст. У цьому контексті є підстави розглянути основні тенденції розвитку софійної теми та її інтерпретації як в світовій, так і систематизації в вітчизняній духовній традиції.

Софійне вчення сформувалося в європейській філософській та релігійній творчості і розроблялося ще у дохристиянський період Платоном, знайшло своє відображення в гностицизмі і неоплатонізмі, працях видатних теоретиків християнства – отців і вчителів церкви, містиків Середньовіччя. Воно також відбилось в храмовій архітектурі і іконографії православного Сходу і здобуло систематизовану форму у вигляді доктрини софіології у „філософії всеєдності”. Вчення про Софію Премудрість Божу викладено у біблійній Книзі приповістей Соломонових, а також в неканонічних книгах Старого Заповіту – Премудрість Соломона та Премудрість Ісуса сина Сірахового.

Християнству, на відміну від античного розуміння Софії, яка не є лице, притаманне особистісне розуміння Софії. В Новому Заповіті, у богослов'ї, починаючи з перших віків християнства, софіологія тісно переплітається з христологією. У Орігена Софія ототожнюється з Логосом. Афанасій Великий і Тертуліан порівнюють Софію з Сином Божим як другою іпостассю Трійці. Софіологічні мотиви можна знайти у вченнях таких батьків церкви, як Григорій Богослов, Іван Дамаскин, Діонісій Ареопагіт, Августин тощо.

Однак, розгорнутого вчення про Софію східне і західне богослів'я не мають. У них домінує бачення Софії як містично сприйнятої церкви, або вчення розглядається в ракурсі маріології. Тобто, теоретичне осмислення образу Софії, той обсяг уваги, який їй приділяється у богослів'ї, не відповідає місцю і значенню цього образу, який він займає в культовій практиці, храмовій архітектурі.

В Україні софійне вчення відоме ще з середньовічних часів і було своєрідною рисою київського християнства [5, 582-613]. Було воно також складовою частиною вітчизняних філософських доктрин. Серед них необхідно виокремити філософію „прекрасного мислителя ХVІІІ ст.” [1, 8] Григорія Савича Сковороди. Розглядаючи його філософію як важливий момент розгортання софійно-гуманістичної традиції на терені української духовної культури, зазначимо, що Г.Сковорода виступає перед нами як

платонік. Відомий дослідник філософії українського мислителя В.Ерн зазначав, що вона „є дійсним синтезом між конкретним індивідуалізмом Біблії, в якій людська особистість посідає перше місце, з дещо абстрагованим універсалізмом Платона” [7, 253]. Тобто Г.Сковорода у своїй філософії відобразив значущість платонівської традиції в європейській культурі загалом та філософії зокрема.

Захоплення платонізмом також справило значний вплив на творчість Г.Сковороди. Його філософія, як і власне релігійно-філософські погляди, отримувала часом полярні інтерпретації. Д.Чижевський відзначав, що Г.Сковороду, з одного боку, „вихваляли як творця оригінальних думок”, а з другого, „робили повністю несамотійним мисленником, що лише повторює чужі ідеї і слова” [6, 15].

На наш погляд, специфіку і оригінальність релігійно-філософської творчості Г.Сковороди необхідно визначити у контексті києвохристиянської софійної спадщини. Саме софійне вчення надає ідеям українського мислителя внутрішньої єдності, що підкреслювало значущість світової платонівської традиції, але не в контексті зовнішнього впливу, а як єдності в розумінні світу та життя.

Свої софійні розробки Г.Сковорода виклав у ранньому творі „Разговор о премудрости”, джерела якого сягають вищезгаданого тексту Соломонових приповідок [3, 22-31]. Софія Премудрість просякає, за Г.Сковородою, усе суще, надаючи йому сенс і впорядкованість, вона „називається таємним законом, правлінням чи царством, по всьому матеріалу розлитим, безкінечно і без часу, тобто не можна про неї спитати, коли вона почалась, вона завжди була, чи доки вона буде, – вона завжди буде, чи до якого місця простягається, – вона завжди є скрізь” [4, 329]. Отже, Софія Премудрість Божа, спричиняючи постання світу, несе йому лад, порядок, красу. „Слово божіє, поради і думки його, – пише Г.Сковорода, – це є план, що по всьому матеріалу у всеселенній не чуттєво простягнувся, все вміщуючий і все виконуючий” [4, 167-168]. Відтак, завданням філософії він вважає необхідність помічати в усьому позачасову реальність і ідеальну причину сущого. Останнє, за Г.Сковородою, має двонатурний характер: видиму й тілесну, невидиму й духовну натури.

Вчення Г.Сковороди про „невидиму натуру”, тобто Бога, спирається на софійну філософсько-богословську традицію християнства перших століть в Україні. Ця традиція, ще до Г.Сковороди, була розвинута у філософських курсах професорів Києво-Могилянської академії. Для більшості з них є характерним створення картини світу на засадах неоплатонізму, ускладненого аристотелізмом. Так, Інокентій Гізель, витлумачуючи концепцію християнської Трійці, розвиває уявлення про живородящий Дух як Душу, яка в процесі свого руху все одухотворює і забезпечує всюдиприсутність Бога [2, 39-43]. Як бачимо, це певний відхід від християнської ортодоксії, що розглядала світ не як втілення, а як творіння Бога. Однак неоплатонівське розуміння сутності як становлення завжди було елементом вітчизняної релігійно-філософської думки і дещо відходило від

догматичного розуміння світу як „творіння з нічого”. Витлумачена у такий спосіб проблема творіння дозволила ввести у філософію поняття духовної і матеріальної субстанцій.

Вчення Г.Сковороди про Бога є одним з характерних прикладів вищезазначеної особливості. Бог перетворюється українським мислителем на єдину духовну основу, або „натуру”, якій протиставляється „натура” матеріальна. „Весь світ, – пише Г.Сковорода, – складається з двох натур: одна видима, друга невидима. Видима називається твар, а невидима Бог. Сія невидима натура, чи Бог, у всю твар проникає і вміщує скрізь, і завжди був, є і буде” [4, 108]. Ця „невидима натура” ототожнюється філософом з Премудрістю, яка вважається всезагальним законом, живою, таємничою, розлитою усім світом і володіючою всією силою. Як зазначає Д.Чижевський, Зв’язок сквородинівської концепції „невидимої природи” – Бога – з християнським вченням про Софію Премудрість Божу проглядається у властивому українському філософі уявленні про „софійний” характер світу [6, 92].

Він, за Г.Сковородою, розлитий у „трьох світах”, з приводу яких мислитель зазначає: „Перший є загальний і світ населений, де все народжене мешкає. Цей складений з численних світ-світів, і є великий світ. Другі два часткові і малі світи. Перший мікрокосм, тобто – світик, світок, або людина. Другий світ символічний, тобто Біблія” [4, 137]. Макрокосм, тобто перший світ, світ природи постає у Г.Сковороди одухотвореним „промислом Божим”, це – Божий сад, насаджений та виплеканий Софією Премудрістю. Саме тому макрокосм, природа, постає „іншим” у Бога, вірніше його Премудрістю, він має софійний характер. Отже, розлитий в макрокосмі дух, космічний розум, закон через вчення про Софію Премудрість Божу в сквородинівському розумінні є ближчим до християнського Бога-Отця, ніж до інших його уособлень.

Якщо Премудрість у макрокосмі „побутового світу” являє собою Бога-Отця, то у межах мікрокосму (людини), за Г.Сковородою, вона постає Богом-Сином. Однак на відміну від християнської традиції, Христос виступає не єдиним ликом Софії, а як один з її образів. „Вона називається образ Божий, слава, світло, слово-порада, воскресіння, живіт, шлях, правда, мир, доля, виправдання, благодать, істина, сила Божа, ім’я Боже, воля Божа, камінь віри, царство Боже і та ін. А найперші християни назвали її Христом, тобто царем, тому що одна вона управляє до вічного і тимчасового щастя всі держави, всі співжиття і кожного окремо” [4, 149].

Таким чином, сквородинівська доктрина про Софію Премудрість Божу, щодо мікрокосму, розвиває ідею про розмаїття людського буття, в якому здійснюється перехід людини від „буденної свідомості” до „філософської”. І в цьому сходженні велику роль відіграє „серце”. Воно, в свою чергу, характеризує „внутрішній” світ людини, її символічне, піднесене, величне, прекрасне світосприйняття. Страх, любов, почуття прекрасного, розуміння світу як символу – це та „сердечна стежка”, що веде,

за Г.Сковородою, до філософської мудрості, софійної, екзистенціальної закономірності у бутті.

На терені третього світу, символічного світу Біблії, Софія Премудрість Божа постає у Г.Сковороди „безначальною істиною”, прихованою за книгами Старого й Нового Заповітів. „Таїлася вона і під священними обрядами, наприклад, під тиском пасхи, під обрізаннями іншими. Закривалась вона ніби під різновидним маскарадом, і під світськими історіями, наприклад, під повістю про Ісаву й Якова, про Саула і Давида та ін., і лише таємною своєю присутністю робила ті книги мудрими” [4, 148]. Тому читання текстів „символічного світу” допомагає людині вступити на терени Святого Духа і сягаючи його першоджерела – Софії Премудрості Божої, піднятися від тілесного споглядання до споглядання духовного, присвятити себе внутрішньому, безпосередньому єднанню з божественною Трійцею.

Розглядаючи концепцію духовного перетворення людини, Г.Сковорода формує основні положення теорії самопізнання. В контексті киевохристиянської спадщини, а також на досвіді осмислення цієї проблеми українськими мислителями XVI – XVII ст. Г.Сковорода вважає, що перетворення людини з „ветхої” на нову, новозаповітну, можливе лише за умов подолання „зовнішньої людини”, входження у внутрішній, духовний контакт з Божественною Трійцею через „розливу” навколо Софію Премудрість Богу. Під час цього „здійснення” осяяє софійним світлом серце людини усвідомлює власну, справжню, божественну сутність і проникає у „символічний світ” священних текстів. Відповідно до цього проникнення формується критерій істинності результатів самопізнання. Це людське щастя, яке наповнюючись софійним змістом, що „розлитий” „всіма членами політичного корпусу”, є здійсненням „сродної праці”, яка забезпечує злагоджене функціонування суспільства.

Пропагуючи діалогічний характер взаємовідносин людини з Богом в душі апофатичної діалектики, софійне вчення Г.Сковороди розуміє богопізнання як „обоження” людини, як процес не тільки гносеологічний, а й онтологічний, не тільки ідеальний, а й реальний, що починається з вольового акту віри і потребує догматичного авторитету. Цей акт віри і є тлом внутрішньої, інтуїтивної, екзистенціальної релігійності, що зводила світосприйняття і систему цінностей не до комплексу логічних понять, а через символ, образ, міфологему сприяла формуванню духовності, психологічного клімату нації, її ментальності, багатству індивідуального живого типу особистості.

Звідси в софіології Г.Сковороди формується непересічне значення релігійного досвіду або так званого софійного духовного шляху, який, з одного боку, не може бути замінений суто зовнішнім практицизмом віри східноівантійського взірця, а з другого – абстрагованою, суто інтелектуалізованою релігійністю західнокатолицького спрямування. Видатний українській софіолог Григорій Савич Сковорода вважав, що тільки літургійна діяльність і релігійні обряди формують віру як почуття серця.

Література:

- 1 Лосев А.Ф.Вл.Соловьев. – М., 1983.
- 2 Огородник І.В., Русин М.Ю. Гізель Інокентій // Огородник І.В., Русин М.Ю. Українська філософія в іменах. – К.,1997.
- 3 Приповісті Соломонові. 8: 22-31.
- 4 Сковорода Г.С. Повне зібрання творів: У 2 т. – К., 1973. – Т.1.
- 5 Флоренский П.А. София // Богословский вестник. – 1911. – №7.
- 6 Чижевський Д. Філософія Г.С. Сковороди // Праці українського наукового інституту. – Серія філософська. – Варшава, 1934. – Т.24. – Кн.1.
- 7 Эрн В.Г. Г.С. Сковорода. – М., 1912.

Концепція „сродної праці” Григорія Сковороди в ідеї християнської республіки

За Г.Сковородою, людина виробляє спосіб життя відповідно до своєї природи. В основу такого адекватного способу життя український мислитель поклав концепцію „сродної праці”. В ній він надавав великого соціального значення співіснуванню і значущості в формуванні справжнього щастя людини „сродності” і „несродності” праці. „Несродна” праця за Г.Сковородою спрямована лише на споживання матеріальних благ, вона веде до праці без покликання, через необхідність, праці – мета якої – збагачення людини.

„Сродна” праця або праця за покликанням відбиває природні нахили людини, веде до певного виду діяльності, до неї „лежить серце”. Саме така праця сприяє тому, вважав Г.Сковорода, що в суспільстві зникає все спотворене, нерозумне; його вади нейтралізуються через моральне вдосконалення людини, яка радіє з праці за вродженим нахилом і обдарованістю. Така праця виконується залюбки, з насолодою. Тому суспільна діяльність, вважав український мислитель, має бути спрямованою до соціального поділу праці, до подолання її „несродності”.

Формуючи основи своєї соціальної концепції, Г.Сковорода вважав, що ідеальним суспільство може стати лише тоді, коли кожна людина в ньому зуміє реалізувати свої задатки у „сродній” праці. Такий соціум може існувати лише як „духовна республіка”. Соціальний ідеал Г.Сковороди ставиться ним не в залежність від пізнання зовнішньої природи, а, навпаки, в пряму залежність від так званої „горньої республіки”, яка спрямована на удосконалення духовних потенцій людини. Традиції пошуку „Горнього Єрусалиму”, побудови християнської республіки наближали видатного українського мислителя до європейської традиції бачення співвідношення людини і суспільства, релігії і науки, держави і церкви.

Теоретико-методологічно європейська концепція „християнської республіки” обґрунтовувалася як можливість формування засад суспільства на основі християнства. В західному християнстві, за словами А.Тойнбі, ця ідея реалізовувалася в практиці підкорення багатьох місцевих держав єдиній вселенській церкві, а у східному пішла шляхом ідологізації інституту влади [4, 89]. У добу Середньовіччя єдність віри розглядалася детермінантою політичної єдності і теза „християнської республіки” використовувалася в умовах соціальної могутності церкви. За словами Г.Флоровського, „Церква і Царство склали, в сутності, єдине Суспільство, неподільне і неподілене, єдиний Civitas – Respublica Christiana (Держава – Християнська Республіка)” [3, 34]. Однак, у наступний період ідея західноєвропейської сакральної християнської цивілізації слабшає і наповнюється змістом державницької релігії, яка керувалася би в більшій мірі правовими, а не такими, що йдуть від

життя нормами розуміння релігійних свобод. Однією з особливостей постсередньовічного тлумачення суті концепції „християнської республіки” стали теократичні утопії. Найбільш яскравим їх прикладом була „християнська республіка” Дж. Еліота. Він вважав, що „всі закони проростають із Слова Божого” і що „в Священному Писанні надана нам форма державного правління, встановлена самим Богом”. Його твір – це „план християнської Утопії, складений на кшталт держави Мойсея” – для практичного втілення [2, 131].

На початку XVII ст. французький король Генріх IV озвучив ідею „християнської республіки”, яку він бачив як конфедерацію народів Європи. Протягом XVII в. ця ідея відродилася в творах абата Сен-П’єра і, завдячуючи Ж.-Ж. Руссо, стала доволі популярною. Її навіть намагалися використати в боротьбі з пануванням турків в Європі, наповнивши ідеологічним змістом віротерпимості. За допомогою „християнської республіки” (прообраза сучасного Європейського Союзу), як думали теоретики цієї концепції, можна було б встановити на континенті вічний мир, реалізувати християнську духовність. Логічним похідним з концепції „християнської республіки” була ще більш впливова (і більш реалістична) ідея, офіційно зафіксована в Утрехтському мирному договорі 1713 р. між Францією та Іспанією, що з тієї пори входить в міжнародні домовленості, яка заключалася в необхідності збереження рівноваги, балансу сил між державами, не дозволяючи жодній з них претендувати на панування.

В Україні ця потужна історіософська школа формувалася ще з часів Київської Русі, коли собор єпископів у Києві зробив першу спробу обрати на митрополитичу кафедру русича Іларіона, провідника історіософської концепції *Respublica Christiana*, незважаючи на те, що константинопольський патріарх мав покарати за таку дію. Митрополити Іларіон, а пізніше Климент Смолятич були проповідниками історіософії християнського універсалізму з чітко означеним змістом, а саме – як схрещення позитивних рис східного і західного варіантів соціальної практики християнства з розвинутою передхристиянською слов’янською культурою.

У післямонгольську добу елементи цього історіософського вчення продовжують існувати в українському православ’ї. Їх помічаємо у поглядах і католиків: Юрія Дрогобича, Станіслава Оріховського, Шимона Шимоновича, які проповідували ідею космічної любові між Богом і людиною, вважали, що остання наділена найвищими чеснотами і може по праву називатися божеством.

Наслідуючи попередніх вітчизняних мислителів, книжники в Острозі формували новий філософсько-богословський ідеал для українського народу шляхом залучення західноєвропейських реформаційних ідей в ціннісний арсенал українського світобачення. Герасим Смотрицький, Клирик Острозький, Стефан Зизаній, Мелетій Смотрицький, Захарія Копистенський як домінують вітчизняної духовності висунули ідею соборності на основі християнського універсалізму.

Видатний український богослов і філософ Київський митрополит Петро Могила мислив згідно з парадигмою „Бог – світ – людина”, що фактично було основою принципу *Respublica Christiana*. Ідея такої історіософії гармоніювала у могилянській рефлексії із стрижневою ідеєю про теозис – уподібнення людини Богові, її наближення до нього і єднання з ним. Могилянське розуміння теозису співзвучне парадигмі мислення богословів і вчених попереднього періоду, передусім ідеям, які зафіксовані у творах Івана Вишенського, Ісайї Копинського, Віталія з Дубна, Дмитра Туптала.

Першою, організаційно оформленою християнською республікою в Європі, вважається Запорізька Січ. Її репрезентантом є козацтво. Цей феномен характерний для України, як і лицарство для Західної Європи. І козацтво, і лицарство стають соціальним прошарком, способом життя в „сродності”. Перше – це символ України, друге – символ середньовічної Європи. Згодом феномен лицарства зі своїми основними рисами – альтруїзмом, аскетизмом і куртуазністю – зник, а козацтво відіграло величезну роль в історії України, її внутрішньому політичному й економічному житті, побуті, культурі, міжнародних взаєминах, у спробах земної реалізації проекту „Небесного Єрусалиму”.

Проект *Respublica Christiana* Братства імені св. Кирила і Мефодія ставив завдання відновити соціальний ідеал християнства, що існувало ще за часів Київської Русі. Його особливості, моральна система, просвітницька діяльність спонукали братчиків до осмислення киевохристиянської спадщини в контексті існуючих проблем українства середини ХІХ ст. На цей час світогляд членів Кирило-Мефодіївського братства містив проєвропейську інтерпретацію вітчизняної історії, в якій демократичні традиції України вигідно відрізнялися від сусідніх країн [1, 182-198]. Кирило-мефодіївці вперше спробували теоретично сформулювати християнські висхідні української ідеї в політичній і суспільній сфері в дусі прогресу і свободи. В цьому контексті будувалася їхня релігійна програма. Так, вона передбачала утворення „нової творчої братської церкви”, яка б допомогла зреалізувати історіософію християнської республіки. Зазначимо, що вона не містила проявів релігійного та національного фанатизму, притаманних традиційним месіанським вченням візантійського гатунку, і передбачала послідовну толерантність, релігійну свободу і віротерпимість.

Таким чином, можемо вести мову про потужну вітчизняну історіософську традицію „християнської республіки”, видатним теоретиком якої був Г.Сковорода. Його методологічні засади концепції „сродної праці” сформували національний дороговказ історіософії нового типу, побудованої за зразком візантійськосхідної і римськозахідної, але зі своїми глибоко оригінальними місцевими відмінами пов’язаної також і з власними традиціями.

Література:

1. Левенець Ю. Теоретико-методологічні засади української суспільно-політичної думки: проблеми становлення та розвитку (друга половина ХІХ-початок ХХ століття). – К., 2001.
2. Паррингтон В.Л. Основные течения американской мысли, М., 1962. – Т.1.
3. Протоиерей Георгий Флоровский. Восточные Отцы. Добавление. – М., 1993.
4. Тойнби Арнольд. Постигание истории. – М., 1999.

Святе Письмо і творчість Григорія Сковороди

За роки свого життя він не був увінчаний лаврами офіційної науки, не одержав тріумфальних перемог, не сподобився загальнонаціонального визнання. Реєстр його біографічних дат не рясніє героїкою звершень і не позначає етапи цивілізаційного поступу. І все – таки саме його біографічні дати складають шаблі долі, яку вдячні нащадки назвуть однією з найяскравіших сторінок вітчизняної історії XVIII століття, а за красномовним йменням „Григорій Савович Сковорода” закріплять статус першого українського філософа, видатного просвітителя, славнозвісного байкаря, народного педагога, обдарованого співака, музиканта... На природні при цій нагоді запитання : „Чому?“, „За що?” та „Який зміст вкладається в такі чи їм подібні визначення?” – відповідають по-різному і з різних причин. З – поміж об’єктивних чинників, що обумовлюють розмаїття або й різновекторний спосіб розумувань численного загалу дослідників, звичайно ж виступає формат постаті та феномен творчості Г.Сковороди – філософа видатного, великого, який нерідко экзаменує людей різних епох і вже через те є завжди на часі. Принаймні не сприйнятий, а, отже, й не визнаний за життя, Г.Сковорода розділив долю більшості софістів, яких переважно починають розуміти, належно оцінювати й палко шанувати лише згодом, в посмертний період їхньої слави, буття неминучого. У кожному разі, якщо подивитися на звершене Григорієм Сковородою з поточної актуальності, з нашої сьогоденної нагальності, то його і людський вимір, і творчий вияв не страяться на своїй вазі, на неперebutньому значенні. Хіба ж бо не придасться зараз, на порі нашого чергового відродження Сковородинівське „Пізнай самого себе”? А чи ж стратилась на рації в період національної самоідентифікації, якої так прагне сучасне українство, Сковородинівська теорія „істинного чоловіка”? Невже ж бо застарів Сковорода в добу нашої непевності, розброду й хитань, тієї невизначеності, що шукає дорогу до храму, виростає на потребу вдосконалення, надання духовної перспективи життєво значущому „Хто я?”, „Навіщо я?”, „Куди мені?”. І поготів, Сковорода потрібен і тим, хто сьогодні б’є на сполох, усвідомлюючи загрозу новочасних викликів, хто ставить перспективу націєтворчого поступу в залежність від того, наскільки наші земні справи сполучаються з небесними об’явленнями, а мірою поточної перейнятості справами Духа визначає духовне здоров’я нації. Сковорода є насправді вічно сучасним, його філософія відбиває наші потреби, вона нам важить, крім іншого, постільки, поскільки є вираженням специфічно національного, зв’язана з сакральною сферою життєдайного Духу України, є відображенням мрій, місії, надії та ідеалів українського народу. Зрештою, якщо в такий спосіб розглядати творчість Г. Сковороди й означувати перспективи національного поступу, то, сполучаючи справи духу з надіями на процвітання, не зайве співставити вищі

воління українського генія з модерними напрямними, які бодай в ідеалі мали би збігатися і виходити на рівні наднаціонального порядку. В такому сенсі, означивши доволі широке коло можливих трактацій, нам хотілося би наразі з'ясувати ту парадигму, що визначала ціннісну орієнтацію Г.Сковороди й водночас *a priori* детермінувала спосіб його мислення, виступала імперативом, творчим кредо, матрицею й кодом, альфою і омегою його роздумів.

А нею, тим „всім і вся” філософування Г.Сковороди виступала Біблія – на правду його єдина й незрадана наречена, дбання про яку й перейнятість якою він з тридцятирічного віку обрав смислом свого життя. Звіряючись у цьому почутті, Г.Сковорода писав у „Розмові п'яти подорожніх про справжнє щастя в житті”: „Вибачте, друзі мої, надмірну мою схильність до цієї книги. Визнаю свою гарячу пристрасть... ця найчудовіша для мене Книга над усіма моїми любовницями гору одержала, втоливши мою довгочасову спрагу та голод хлібом і водою, солодшою меду та щільника, Божої істини й правди, і відчуваю особливу до неї свою природу. Тікав, тікаю і втік, за Божим керівництвом, від усіх житейських перепон та плотських коханок, щоб міг спокійно насолоджуватися в пречистих обіймах найгарнішої, більше від усіх дочок людських, цієї Божої дочки” [8, 159]. Цим же, сильним, щирим і палким почуттям любові до Святого Письма, було зігрите серце Сковороди й наприкінці його життя: „Єдина голубице моя, Бібліє! – писав любомудр в одному зі своїх листів незадовго до смерті. – О, дабы собылося на мене оное! „Давид милодивно выигрывает дивно. На все струны ударяет. Бога выхваляет”. На сіе я родился. Для сего ям пію, да с нею поживу и умру с нею, аминь !” [9, 130].

Відтак, обравши Біблію єдиною „облюбленицею”, Сковорода вважав її найголовнішою з книг і бачив перевагу її в тому, що вона навчає богосвідомості, святості почуттів та поведінки. При цьому, покохавши Біблію замолоду, Г.Сковорода, щонайменше з вигляду, розправляв про неї так, як хотів, як йому здавалося потрібним, був, одне слово, досить свавільним в її інтерпретаціях. Але так здається спершоразу. Справді, ніби взорюючись на мудрість: „Люби й роби, що заманеться”, – Сковорода був надто оригінальним у деяких трактаціях Біблії, в її доглибному розумінні. Проте ця констатація не має заважати баченню й врахуванню того, що харківський Діоген був чулим до вітчизняної богословського традиції, в якій його славнозвісними попередниками виступали діячі різних екзегетичних уподобань та герменевтичних практик. З-поміж них Феофан Прокопович і Стефан Яворський, Самуїл Миславський й Арсеній Сатановський та інші добре знані й менш відомі професори Києво-Могилянської академії, тієї *Alma mater*-і, в якій індивідуальним порядком визначалось співвідношення буквального (літерального) і таємничого (символіко-алегоричного) підходів до тлумачення Святого Письма і де, навчені „золотому” правилу біблійної науки, добре знали на тому, що належало віднести до „явственного” й тлумачити буквально, а що вважати „потраченим” і пояснювати „фігуратно” [9, 132]. Втім, з іншого боку, наполягаючи на необхідності врахування

вищезначеної безперечності, не варто негувати тоим, що, наслідуючи своїх попередників на полі християнського богомислення, Сковорода пішов далі: не схильний „визнавати жодної рації, крім знакової, за буквальним і моральним сенсами Святого Письма” [9, 133], він був ладний з усього біблійного тексту плести фігури й символи. Доходило до того, що навіть Різдво Христове, Господні страсті й воскресіння, тобто цілком реальні, історичні події, на яких уgruntовано правди християнської віри, сповивалися ним в таїну алегоричного розуміння. Тим самим філософ наражав себе на критику з боку прихильників „літерального” тлумачення Біблії, позиція яких також не була позбавлена слухності і в своїй доктринальній версії може бути представлена логікою мислення укладачів „Книги про віру”: „Довіряймо в усьому Богові, – читаємо в книзі, що вийшла друком на початку XVII ст., – і не спротивлюймося Йому, хоча б [дещо – В. Ш.] і сенсу нашому, і нашому баченню здавалося суперечним; нехай буде над наш сенс і бачення найпевніше Його слово.., бо знаю, що на слові Його ми не ошукаємось, а сенс наш легкий до зваби, слово ніколи не зміниться, а часто блудливим буває” [1, 185].

Під оглядом вищевикладеного може здатися, особливо на першоразі, що „фігуратизм” Сковорода був таки надмірним, а, отже, не завжди виправданим. Та перш ніж пристати на запропонований висновок, наведемо слова любомудра, з підтексту яких легко довідатися, чому облюбував Сковорода „фігуратизм” як спосіб прочитання Біблії та що ним при цьому керувало?

„...Я все лишаю і залишив, – щиросердно освідчувався філософ в листі до Кирила [Лашевецького], – щоб протягом всього свого життя досягти тільки одного: зрозуміти, що таке смерть Христа і що означає Його воскресіння. Бо ніхто не може воскреснути з Христом, якщо спочатку не помре з Ним. Ти скажеш: дійсно, чи ти не тупий, якщо до цього часу не знаєш, що таке воскресіння і смерть Господа, тоді як це відомо жінкам, дітям, всім і кожному... Якщо це за своїм буквальним смислом, як звичайно думають, зрозуміле, то для чого було говорити про таїнства? Хіба розумно називати незрозумілим і таємним те, що всім ясно, навіть недосвідченому?” [4, 341].

В іншому місці про конечну потребу символіко-алегоричного тлумачення Біблії Сковорода писав зі ще більшою переконливістю. Знаючи про чималу кількість наявних у Святому Письмі енантіофаній та антилохій, під якими розумілись внутрішні та зовнішні суперечності, а також про ті небезпеки, які чатують на богослова літеральної заангажованості, любомудр з подиву гідною винахідливістю прагнув до їхнього пояснення, а самі текстові незіставленості та алогізми називав змієвою брехнею Біблії: „О душе моя! Знай, що Біблію читати й брехню його рахувати – це одне й те ж. „Насадив Господь Бог рай в Едемі на сході”. От базікало! Сад насадив у саду. Єврейське слово Едем означає те ж саме, що й сад. Звідки ж на цей (так би мовити) садовий сад дивитися, щоб він здавався на сході? Та видно, що в нього як сонце, так не один і схід. „Пізнав Каїн жінку свою”. О безсоромний

суєслов! Забув, що, за його казкою, не було на світі, крім чотирьох чоловік. Де ж він взяв жінку, крім матері?... Цей наклепник нашепче тобі..., що Бог плаче, злиться, спить, розкаюється... Потім розповість, що люди перетворюються на скляні стовпи, здіймаються до планет, їздять колясками по морському дну...” [3, 155-156].

Вказував Сковорода й на інші „гріхи” та „огріхи” чи, точніше, суперечності й недоладності біблійних оповідей, лік яким він розпочинав з першого ж її речення – з опису шестиденного творіння світу. Але всі ті невідповідності змісту Біблії вічним законам „блаженної натури”, з-поміж яких подибувалися й моральні „уломності”, виступали для українського інтерпретатора книг Святого Письма свідченням „фігуративної” природи старозаповітних та новозавітних текстів. А, отже, окреслюючи ставлення Сковороди до Святого Письма, слід усвідомлювати, що він розрізняв у Біблії книгу ушкоджених текстів і заповіджений Богом глагол, був певний, що вона написана під дією Святого Духа, є богонатхненною і в цьому сенсі не може містити в собі внутрішніх суперечностей. А що для українського любомудра авторитет Біблії важив понад усе, красномовно засвідчує його спротив віровчительній рівновартності Святого Письма й Священного Передання, що визнається віронавчальним постулатом у східно-православній і в західно-католицькій традиціях. „Закон Божий, – наголошував Сковорода в своєму трактаті „Вхідні двері до християнської доброчесності”, – існує навечно, а людські перекази – не скрізь і не завжди. Закон Божий є райським деревом, а переказ – тінню. Закон Божий є плодом життя, а переказ – листям. Закон Божий є Боже в людському серці, а переказ – листком смокви, що часто приховує єхидну. Двері храму Божого – закон Божий, а переказ є прибудованим до храму притвором. Наскільки далеко передвірок од вівтаря, а хвіст від голови, настільки відстає переказ... Лицеміри! Переказами вашими розорите закон” [5, 152-153].

Не проводячи аналогій із засадами протестантської віронауки, згідно з якою єдиним джерелом Божого натхнення вважається Біблія, лише додамо, що таку ж позицію обстоювали й попередники Сковороди і, зокрема, Феофан Прокопович та Самійло Миславський. Водночас, розглядаючи інтерпретаційні підходи Сковороди, варто пам’ятати, що власне вся творчість першого українського філософа насичена живодайними соками Біблії. Її духом просякнуті також твори, що вже давно вважаються хрестоматійними, складають класику української літератури і до яких передусім відносимо „Байки харківські” (1774) та „Сад божественних пісень, що проріс із зерен Святого Письма” (1785). Перший з них є прозовим за формою викладу і містить тридцять байок-притч, у передмові до яких Біблія порівнюється з сонцем усіх планет, що постало на подобу „тайнотворених фігур” [2, 102], а її автор називає себе вірним слугою та любителем священної Біблії. Самі ж байки не рясніють біблійними образами, їх, сказати по правді, зовсім мало, однак, підносячи ті чи інші чесноти або ж засуджуючи вади численних персонажів, Сковорода зазвичай узгляднює їх з християнською мораллю. Принаймні висновки („сили”), що завершують кожную байку, суголосні з

багатьма біблійними сентенціями на зразок: „Дерево за плодами пізнається”; „Хто не любить клопоту, мусить навчитися жити просто й убого”; „З різними природними нахилами й життєвий шлях різний. Одначе всім їм один кінець – чесність, мир та любов”; „Марнославство й прагнення насолод багатьох потягло у протиприродний стан”; „Який є сам, такою буде йому й Біблія”; „Страх Божий звеселяє серце”; „Без Бога й за морем погано, а мудрому чоловікові весь світ – рідний край”; „Все життя наше в руках Божих”; „Хто знає Бога, той знає план і шлях свого життя” [2, 105-129] тощо. Підсумком же всьому мовленому в „Байках харківських” про Святе Письмо вважаємо слова Сквороди з висновкової частини останньої байки: „Біблія – наш верховний товариш та ближній і приводить нас до єдиного, найдорожчого й найлюб’язнішого. Вона – нашими предками полишений заповіт, що ховає в собі скарб богознання” [1, 129-130].

Що ж до поетичної збірки „Сад божественних пісень”, то її змістовим мотто виступають євангельські ремінісценції Різдва Христового, Господнього хрещення, Його страждання, смерті й воскресіння. Проте нерідко ці доміанти твору сполучаються з розмірковуваннями автора над дилемою життя істинного й марнотного, щастя справжнього й вдаваного, багатства земного й небесного. В той спосіб дивними акордами свого небуденного Слова „окормляв” Скворода свою кількісно малу й до того ж несталу паству, то звіряючись в простоті свого великого серця:

Не бажаю наук нових, крім здорового ума,
Крім розумностей Христових, бо солодкість там сама [7, 59],
то вістуючи навіки:

Проживи хоч триста літ, проживи хоч цілий світ,
Що тобі те помагає,
Коли серденько ридає?
Як у серці нуда, буде смерть і біда [7, 77],

то вділяючи духовної поживи, в якій теорія пізнання себе дивним чином сполучалась з пантеїстичними уподобаннями філософа:

Бог найкращий астроном і найвищий економ.
Вічная натура, мати,
Зайвини не може мати,
Що потрібно тобі, знайдеш лиш у собі [7, 77],

то щиросердно й простодушно, онебеснений Христовими обітницями, проголошував:

Боже мій! Це ти – мій град! Боже мій – це ти – мій сад,
А невинність – то мій квіт, мир, любов – ото наш плід [7, 51].

На хвилі релігійного піднесення створені й трактати, діалоги та бесіди Сквороди, з-поміж яких „Розмова п’яти подорожніх про істинне щастя в житті”, „Вхідні двері до християнської доброчесності”, „Розмова, названа Алфавіт, або Буквар світу”, „Книжечка про читання Святого Письма, названа Жінка Лотова” та ін.

„Тікав, тікаю і втік за Божим керівництвом, – освідчувався Сковорода в „Розмові п’яти подорожніх”, – від усіх житейських перепон та плотських коханок, щоб міг спокійно насолоджуватися в пречистих обіймах найгарнішої, більшої від усіх дочок людських, цієї Божої дочки” [6, 358]. Важливе місце посідає Біблія і в ученні Сковороди про три світи: макрокосм (всесвіт), мікрокосм (людину) та світ символів, Біблію. „Біблія, – навчав у „Діалозі. Назва його – потоп зміїний”, – символічний світ, тому що у ній зібрані небесних, земних і глибинних створінь фігури, щоб вони були монументами, які ведуть нашу думку в поняття вічної природи, прихованої у тлінній так, як малюнок у фарбах своїх” [3, 142].

Рясними перлами прикрашені роздуми Сковороди про Слово Боже, про святу Біблію і в епістолярній спадщині філософа, розмова про яку могла би скласти окремий предмет дослідження і яку ми зумисне відкладаємо на потім.

Проте і мовленого про Сковороду – великого шанувальника й видатного інтерпретатора Біблії – цілком достатньо, щоб підсумувати:

– Святе Письмо, а з ним Бог і божественне, святе й вічнозначуще склали творче кредо Сковороди-мислителя, являли домінанту його розмірковувань про сутнісне й профанне, добре й зле, красиве й незугарне;

– будучи феноменом наднаціонального порядку, Біблія передвизначила христоцентричність філософської спадщини Сковороди, в якій насправді національний сегмент проступав лише спорадично, однак являв собою невід’ємний атрибут етнічного самовияву філософа, ознаку тієї тожсамості, за допомогою якої пізнають „своє”, „родинне”, „домашнє”, „українське” і що в своїх вищих проявах складає скарбницю загальнолюдських цінностей;

– послуговуючись символіко-алегоричним методом інтерпретації Святого Письма, Сковорода значно розвинув і поглибив українську церковно-релігійну традицію, в контексті якої богословський компонент мислителя може сміливо розглядатися вершинним досягненням філософської думки кінця XVIII ст. й водночас правити за духовну обстою українського національного ідеалу, який через збіг несприятливих обставин та важливих причин не став запорукою національної розбудови на прийдешні віки;

– перед ликом Вічного й вічності гордий підсумок життя Сковороди, його провісне: „Світ ловив мене, та не спіймав” – сприймається як адекватне відображення релігійної позиції українського любомудра, яка на правду виглядає максимою, однак не може заступати того, що речник релігії „не від світу цього” достосовувався світу настільки, наскільки земля може бути місцем духовного вдосконалення людини;

– церковно-релігійний зріз української національної ідеї кінця XVIII ст., як здебільшого дотепер, був і залишається христоцентричним і корелюється головно з Біблією, яка виступала альфою і омегою всіх філософічних. В такому сенсі Сковорода – митець і особистість по праву належить і Україні, і людству назагал. На взір іншим богомудрим, він цурався світу, втікав від його марної й, полискуючої з духовної скарбниці вічного, волів жити в горній республіці, в світі ідеального, в обителі любові,

краси, добра, гармонії; він хотів жити там, куди, власне, спрямовані й духовні прагнення його нащадків, кращих синів і дочок України, для кого поняття блага власного й рідної землі невіддільні;

- обстоюючи ідею духовного прозріння як запоруки порятунку, Г.Сковорода усвідомлював себе сівачем зерен вічності – слів Божих і дійшов певних висновків про те, що дух і духовне мають виступати сенсовизначальною перспективою життя;

- вічність і вічне є основним сенсом людського буття, а тому в них слід шукати й на них засновувати щастя;

- стати співвічним можна лише тоді, коли поєднаєш волю власну з волею Божою;

- як інтерпретатор книг Біблії Г.Сковорода тонко, глибоко й проникливо відчув Боже, справжнє, істинне й може поважатися вчителем, бо знав як належить і задля чого слід жити, як долати цьогосвітні проблеми або як їх усунути;

- теоцентрична за суттю, Сковородинівська система богословствування ґрунтувалась на необхідності персональної відповідальності кожної людини та вивищенні її божественного покликання.

Отже, вписаний в історичні аннали, Г.Сковорода залишається нашим сучасником і буде завжди таким для прийдешніх поколінь, бо, незважаючи на історичну віддаленість, його твори втішають, розраджують, наставляють, підносять, надихають, навчають, кличуть на подвиги смирення й благодетельності, до створення такого християнського суспільства, яке не уявляється ним поза особистим щастям кожного його члена, поза вічністю як його запорукою. І якщо соціальні атрактори архітепної природи, основним елементом якої виступає ментальність, не були ним ані оприявлені, ані наголошені, то це тільки й може означати, що в розмові про нашого любомудра не варто забувати про вселенський вимір його роздумів, про наднаціональний характер теорій природовідповідності „сродної праці” й „справжньої людини”, згідно з якими тут, на землі, людина має бути свідомою й відповідальною, займатися тим, до чого схильна й жити з тим, кого (що) любить.

Кажучи же навзагал, філософія Г.Сковороди допомагає нам стати свідомими, сильнішими, стійкішими, бо в ній основне місце відведене вічному, тому, співпричетністю з яким людина набуває рації власного існування і, зрештою, перейнята вищим волінням, сягає обожнення. В такому сенсі наше перебування на землі справедливо вважати школою освіти й виховання, школою пізнання та вдосконалення, місцем ідеальних поривань та подвигів, з яких Сковородинівський може правити за взір.

Література:

- 1.[Копыстенский З.]. Книга о вѣрѣ единой,святой...церкве. – [К., 1620]. – 4+317 + 308 с.
2. Сковорода Г. Байки харківські // Сковорода Г. Твори у двох томах. – К., 1994. – Т.І. – С.101-130.
3. Сковорода Г. Діалог. Назва його – Потоп зміїний // Сковорода Г. Повне зібрання творів: У 2-х т. – К., 1973. – Т. II. – С. 140-178.
4. Сковорода Г. Листи // Сковорода Г. Твори: У двох томах. – К., 1994. – Т.2. – С.226-378.
- 5.Сковорода Г. Начальная дверь ко христіанському добронравію // Сковорода Г. Повне зібрання творів. У 2-х т. – К., 1973. – Т. 1. – С. 144-153.
- 6.Сковорода Г. Розмова п'яти подорожніх про істинне щастя в житті // Сковорода Г. Твори: У двох томах. – К., 1994. – Т. I. – С. 325-358.
- 7.Сковорода Г. Сад божественних пісень, що проріс із зерен Святого Письма // Сковорода Г. Твори: У двох томах. – К., 1994. – Т.І. – С.49-81.
8. Сулима В.І. Біблія і українська література. Навчальний посібник. – К., 1998. – 400 с.
9. Ушкалов Л. До історії українського барокового „фігуратизму”: „символічний світ” Григорія Сковороди // Діалог культур: Святе Письмо в українських пам'ятках. – К., 1999. – Вип. II. – С. 130-142.

„Мистецтво життя у мові” в творчості Г.С. Сковороди: деякі аспекти проблеми

За сучасних умов активно досліджується постмодерна ідея дійсності як тексту людського досвіду. Слово – логос вважається силою і енергією духовної сутності особистості, а символ – носієм живих енергій світу. Так П.Рікер твердив, що тексти – це будь-які фізичні структури для втілення ідей у семіотичному значенні, одночасно буквальний та опосередкований план сприйняття дійсності. В житті, як і у мистецтві, і філософії, основне поняття – це текст з його трансформацією парадигми, що виникає внаслідок всіх типів діяльності, і згідно вчення І.Докучаєва [1, 411; 2, 92].

Попередньо спроектувавши важливість мовних одиниць для формування наповненості поняття „мистецтво життя” в контексті вчень Г.С. Сковороди, зупинимося на певному філософському аспекті „мистецтво життя у мові” – розгляді філософської категорії „сема” як кодового апарата уникнення протиріч, вироблення правил самозбереження, поведінки в суспільстві.

Наголошуємо, що саме мовна категорія „сема” (гр. *sema* – знак) набуває, на нашу думку, прямого філософського контексту, оскільки стає не лише конструктивним, частковим елементом значення мовного знака, диференційною ознакою певного значення слова, виявленою в протиставленні, але й дійовим засобом мистецького індивідуального самовираження – самотворення, вільного від будь-якого навколишнього пресингу, та важливим засобом побудови філософських сентенцій за допомогою виявлення, наголосу лише на окремому зручному аспекті розуміння загальноприйнятої системи мовних одиниць – тобто вживання певної т.зв. недомовленості, парадоксу тотожності Фреге.

Для вирішення поставлених завдань спочатку розглянемо загальне значення „філософії мови” в контексті „філософії життя” Г.С. Сковороди. Вважаємо, що, в цілому, вже відповідний вислів мудреця „*Mihi umbra sufficit, sive titulis* – Мені досить тіні, назви або образу для розуміння повноти буття” та характерна назву твору „Алфавіт, або Буквар миру” самі створюють перспективи детального дослідження буття мови в світогляді цього філософа.

На нашу думку, важливо, що Г.С. Сковорода безпосередньо пов’язував вживання мови з життєтворчістю – мистецтвом життя, розуміючи наповненість мовних одиниць таємною життєтворчою і життєдайною силою. Мудрець в цьому контексті доречно зауважує в „Іконі Алківіадській” та „Наркісі” так: „Як лев у своєму ложі, так *творча сила ... спочиває у фігурі, ... Наркіс мій ... рветься, мечеться і мучиться, ... дбає, мовить усіма мовами*” [3, 23; 4, 151].

Дану традицію вбачання в мові стимулу до творчості, справжнього мистецтва життя можна спостерегти в подальшому, наприклад, і у вченні В.Гумбольта про мову, стимулюючу людську духовну силу до прямолінійного устремління до досконалості, коли людина власне сама стає словом [5, 53-55]. Подекуди прослідковується навіть бердяєвське вбачання у процесі письмового викладення думок невідкладної органічної потреби. Дуже характерною, відповідно до даного твердження, є сповідь Г.С. Сковороди М.Ковалинському в листах від 30 січня 1763 р., жовтня – грудня 1762 р. коли філософ, „*ставши за 2 години до утрени і сам з собою розмовляючи, між іншими добродетельними міркуваннями, склав в епіграму та своїми словами показав зміст*”, та наголошував, що оду Горація він *переклав експромтом, дуже швидко*, слідкуючи, щоб передати дух автора, не дбаючи про красу стилю [6, 252-260] .

Органічність проектування важливості навчанню мистецтва життя через осягання окремого буття слів та навіть розуміння мовних одиниць в якості самостійних істот на світогляд Г.С. Сковороди можна підтвердити через такий низку висловлювань мудреця: „думка є керівник і шлях людини...*Слово було плоттю і вселилося в нас*”, „*тихо вести мову і вона часто сама знаходить своїх слухачів, якщо буде багата, чесна і скромна*”, „*Посилаю Вам есенцію, але так, щоб нікуди набік не пішла і не закаляла зовнішньої одежі*”, „*Добре серце – те саме, що невисякне джерело, точить чисті струмені...думки....сім'я добрих справ,...мова є дзеркало серця. Жодне джерело не покаже в чистоті своїй тілесні фігури так живо, як виразно душевне лице відображається у відкритих водах мови*” творів „Боротьба архистратига Михаїла з сатаною про це: легко бути добрим”, „Ціцерон. Про старість”, „Вдячний Еродій”, листа 7 грудня 1787 р. до Якова Івановича Долганського тощо [7, 79; 8, 192; 9, 185; 10, 364].

Для підкреслення актуальності дослідження оперування „семою” в світогляді Г.С. Сковороди в зазначеному вище розумінні коду укладання правил мистецького життя в оточуючому світі за допомогою мови, слід, на нашу думку, згадати історико-філософські вчення емпіриків-логічних позитивістів Карнапа, Рассела, Ордена, Айера та інших в аспектах *осягнення мистецтва життя подолання суспільних протиріч шляхом уникнення неправильних формалізованих та нав'язливих мовних структур*.

Наголошуємо, що в українській філософії слово можемо назвати оселею та власне самою державою – суспільством кожної людини окремо. Можливо, таке світовідчуття Г.С. Сковороди виявилось, на нашу думку, в оформленні назв головних своїх творів – ми помітили, що деякі з них записані однаковими великими літерами, щоб не виділяти те, що може бути сприйнято негативно. Так, наприклад, незрозуміло, чи мудрець прагне уникнути окремого написання з великої літери імені супротивника Божого, чи сховати власне ім'я автора – Варсава – в одному з багатьох на позначення людини в цілому у назві „СУПЕРЕЧКА БІСА З ВАРСАВОЮ” тощо. Важливість уникнення протиріч у суспільстві, підкреслення існування паразитуючих беззмістовних, а подекуди і шкідливих мовних елементів

виявляється у Г.С. Сковороди навіть у пересторозі байки „Пси”з циклу Харківських байок: розумний чоловік знає, що ганити, а дурний ляпає без розбору.

Саме слово – зброя – „духовний меч” у Лазаря Барановича. Іван Вишенський також вважав слово знаряддям боротьби в полеміці, намагаючись зробити сферу духу народного непереможною фортецею. Ментальне розуміння мови як зброї – духовного меча в боротьбі за політичних негараздів в українській традиції – знайшло відлуння і у світогляді Г.С. Сковороди та його розумінні сили духовної зброї як всеозброєння філософії, наприклад, у листі за вересень-жовтень 1763 року до М.Ковалинського. При цьому Г.С.Сковорода зауважує, що мова – це зброя, котра, як і будь-яка інша, потребує обережного поводження. Мова, як внутрішня потужна сила, коли слова можуть злетіти з уст поза волевиявленням людини („істину...сказав, не хотячи”), потребує зусиль самоорганізації („настрой серце і язык... за словом правди...”), оскільки людина відповідальна за наслідок своїх слів („глянь на наслідок слів твоїх..., у яку ціль влучає стріла слів твоїх”) аналізується, наприклад, у „Суперечці Біса з Варсавою” [4, 100-101]. Ось чому правила використання слова в суспільстві – „сема” стає, за Г.С. Сковородою, важливим знаряддям для життєтворчості.

Наступним аспектом семантичної філософії, що потребує дослідження, є положення Л.Вітгенштейна у „Логіко-філософському трактаті” про *те, що взагалі може бути сказаним, можна сказати ясно, про що сказати неможливо, слід мовчати* [1, 164]. Ми вбачаємо основи такого підходу у тлумаченні Слова у Середньовіччі – сакралізації невимовного смислу. Святенність знака, слідує за Платоном, – умовна нерухома фігура символу. Людина на ті часи – слухач розмовляючого Бога. Августин навіть називав слово – єдиним мірилом духовності. Тут слід, на нашу думку, провести межу ясності та містичної святенності вираження думки Г.С. Сковородою та наголосити на ускладненні мови при вираженні найбільш актуальних та хвилюючих моментів, важливих для досягнення мистецтва життя на ту історичну добу.

Слід зауважити, що взагалі сквородинська мова складна. Тобто, мудрець був зацікавлений майже у всіх існуючих проблемах суспільства, однак використовує поширені речення в пояснювальних творах, звернених до читачів, для деталізації розуміння кожного просвітницького аспекту. Це виявилось, наприклад, в „Вступних дверях”: „І цей корабель...посередині заспокоїш” (всього 55 мовних одиниць в одному реченні).

Філософське значення мала і поширена тоді латинська, грецька мови, що стали, на нашу думку, тогочасними важливими самостійними знаковими системами для передачі не винесеної на широкий загальний інформації. В цьому коріння невідповідного повсякчасного вживання латинських висловів Г.С. Сковородою та возвеличення грецької мови. Наприклад, у перекладі „Ціцерон. Про старість”: „Якщо тобі видасться, що Катон у моїй бесіді розмірковує більш витончено, ніж у своїх власних творах, то прошу віднести

те на рахунок грецької мови...Я сам навчився грецької мови старим, вгамувавши свою охоту, як довгочасну спрагу” [9, 186, 193]. Тобто, ми можемо визначити те, що найбільше хвилювало Г.С. Сковороду, та й еліту нації в цілому, через переклад назв творів „In natalem Jesu” – „На день народження Ісуса”, „Est Quaedam maerenti flere voluptas” – „У горі певну втіху приносять сльози”, „Quid est virtus?” – „Що таке чеснота” тощо.

Таке Антисфенове вміння вести діалог з самим собою виявлялась і у доробку Г.С. Сковороди. Більше того, у листі до М.Ковалинського з другої половини вересня – початку жовтня 1762 р. навіть стверджувалося, що взагалі філософія – це, передусім, вміння перебувати на самоті з собою, з самим собою уміти вести розмову. У Г.С. Сковороди, долученого до античної та християнської традиції в бароко, поєднується, на нашу думку, пріоритет мовчання, в якості внутрішнього спілкування з Богом та вираження духовної афірмації через молитву, наприклад, у філософському трактаті „Боротьба архистратига Михаїла”, коли мудрець наголошував на тиші при оновленні світу, приході Христа – у той час розумний замовкне, у перекладах „Ода (Єзуїта Сидронія Гозія)”, коли достойник мовчить, сам з собою розмовляє, піднявшись серцем над тлінню всією і своєю; та в епістолярній спадщині: „Посилаю зразок розмови душі, яка мовчки веде бесіду сама з собою,...літає,...бореться”; „Про себе Богові молись... Молитва і терпіння – це...всім і щит, і сила, і надія, і втіха...” [6, 234, 329].

У цьому аспекті слово – це медіатор земного і небесного, що здійснюється через молитву.

Отже, мовне осягнення світу та слово як самостійний філософський компонент займає значне місце в теорії „мистецтва життя у мові” Г.С. Сковороди. Зокрема на вираження думок за допомогою семи про творення світу, у виведенні з допомогою неї правил існування в оточуючому світі через обмежене користування живою мовою, через завалювання знаковими системами своїх думок у веденні внутрішнього діалогу.

Вчення Г.С. Сковороди є передвісником сучасних ідей філософії мови.

У подальшому, скажімо, і в М.Мамардашвілі, як і в Г.С. Сковороди прослідковується прагнення практично відчувати „живу душу філософії” у вивченні фрагментарності людини в цілісній ситуації – народження думки в словесному двобої Сократа, всепоглинаючі відчуття тощо. *Текст* – *прочитання самого себе* в мистецтві життя, як і в Н.Мулуда, і В.Гумбольта: слово – подих самого буття, відбиток образу речі, який виникає в душі окремої людини та спільно з духом піднімається до Божественного.

Аналіз загального значення життя у мові для Г.С. Сковороди може, на нашу думку, в подальшому продовжитись при зосередженні на таких інших аспектах життя у мовній картині світу як „трансляція”-спонукання до реакції і відповідно, до самооактивізації, „знак” – мистецтво в розшифруванні кодів, русі пізнання, впізнанні та просвіті, „символ” – мистецтво у розвитку інтуїції, містицизму, ментальної долученості тощо.

Література:

1. Рикер Поль .Семантический план / Существование и герменевтика // От Шопенгауэра до Дерриды. Хрестоматия по истории философии. – М.: ИЦ „ВЛАДОС”, 1997. – 525 с.
2. Докучаев И.И. Феноменология знака. – СПб., 1999. – 175 с.
3. Сковорода Г.С. Книжечка, що називається Silenus Alciadis, тобто Ікона Алквіадська // Сковорода Григорій. Твори: У двох томах. – К.: Обереги, 1994. – Т.2 – С.7-33.
4. Сковорода Г.С. Наркіс. Розмова про те: пізнай себе // Сковорода Григорій. Твори: У двох томах. – К.: Обереги, 1994. – Т.1. – С.151-195.
5. Гумбольдт В. Избранные труды по языкознанию. – М.: Прогресс, 2000. – 398 с.
- 6.Сковорода Г.С. Листи до М.Ковалинського // Сковорода Григорій. Твори: У двох томах. – К.: Обереги, 1994. – Т.2. – С. 226-320.
7. Сковорода Г.С. Боротьба архистратига Михаїла з сатаною про це: легко бути добрим // Сковорода Григорій. Твори: У двох томах. – К.: Обереги, 1994. – Т.2. – С. 61-85.
8. Сковорода Г.С. Ціцерон. Про старість // Сковорода Григорій. Твори: У двох томах. – К.: Обереги, 1994. – Т.2. – С. 184-187.
9. Сковорода Г.С. Вдячний Еродій // Сковорода Григорій. Твори: У двох томах. – К.: Обереги, 1994. – Т.2. – С. 103-123.
10. Сковорода Г.С. До Якова Івановича Долганського // Сковорода Григорій. Твори: У двох томах. – К.: Обереги, 1994. – Т.2. – С. 349-352.

Розділ II.

Творчість Григорія Сковороди в літературному контексті

Тетяна Александрович
(м. Переяслав-Хмельницький)

Етимологія імені у прозі Григорія Сковороди

Кожна людина одержує при народженні ім'я не випадково: воно визначає майбутню долю дитини. Те саме відбувається і в прозі Григорія Сковороди. Його дійові особи стають носіями того чи іншого імені не лише за волею автора твору, а й завдяки тим людським якостям, які вони втілюють у ньому. Безумовно, дослідженням образів дискутантів прози письменника займалася значна кількість науковців. Серед дослідників варто пригадати І.Іваня, Л.Ушкалова та ін. Проте, етимології імені як одній із складових характеристик персонажів діалогів письменника, ніхто з дослідників не займався. Отже, з'ясуванню впливу значення імені на характер, думки, погляди дискутантів у прозі Григорія Сковороди і присвячено дану розвідку.

У ранньому діалозі „Наркісс” головними дійовими особами виступають Лука, Друг, Сусід, Клеопа, Філон, Памва, Антон, Квадрат.

Походження імені Лука у сучасному словникові-довіднику зафіксовано з латинської мови й дослівно перекладається як світлий [8, 72]. А в біблійній енциклопедії воно означає сила [1, 437], світлоносний, світлодавець, народжений удень. Лука був першим лікарем в історії християнства. Існує гіпотеза, ніби Бог навмисно вибрав лікаря, щоб той детально описав подробиці надприродного зачаття й народження Ісуса Христа від непорочної Марії [3, 226]. Григорій Сковорода наділяє свого героя фізичною силою, проте не духовною, тобто в нього Лука непросвітлена особистість. Можливо, саме те, що носій сили та світла перебуває на роздоріжжі щодо розуміння сенсу людського життя, привернуло увагу письменника до даного ймення.

Клеопа у сучасних словниках не згадується. У біблійній енциклопедії тлумачиться, як зміна. Це один із двох учнів, яким явився Христос після Воскресіння [1, 400]. Існує згадка у Святому Письмі про Клеопу – „чоловіка Марії; брата Йосипа, що був заручений із непорочною Дівою Марією, матір'ю Ісуса Христа. Помер раніше, ніж Христос виступив на публічне служіння” [3, 223]. Уже вибір самого ймення свідчить, що герой Григорія Сковороди прагне до змін у своєму житті, в результаті яких він зможе узгодити невідповідності між духом і тілом.

Ім'я Філона також не зустрічається у словникові імен. Припустимо, що це застарілий варіант імені Філімон, що походить з грецької мови і дослівно означає „люблю”. У Біблії ж воно тлумачиться, як глузування [1, 828]. Оскільки в діалозі Філон є опонентом до авторових поглядів, то, швидше за

все, що Григорій Сковорода схиляється до біблійного трактування значення цього імені.

Етимологія імені Памва остаточно не з'ясована, але дослідники припускають, що походить воно з грецької мови й, можливо, означає багатоголосий [8, 89]. А оскільки в Біблійній енциклопедії ім'я не зустрічається і дана дійова особа поділяє у творі погляди самого автора, то тлумачення значення імені на сучасному етапі може означати вміння розмовляти, відстоювати свої думки, мати гарний, гучний голос.

Ім'я Антон (Антін), можливо, походить з грецької мови і пояснюється як той, хто вступає в бій [8, 36]. У Біблії це ім'я не зустрічається. Припустимо, що воно є похідним від імені Антофія, що у Святому Письмі тлумачиться як відповідь Бога [1, 52]. У „Наркіссі” Антон не поділяє думок автора. Тому Григорій Сковорода обирає це ім'я для свого героя, аби підкреслити, що вступати у бій за власні переконання потрібно не лише зі своїми однодумцями, а й з людьми, котрі не поділяють твої погляди. Адже набагато важливіше повернути на свій бік супротивника, ніж людину, яка не має взагалі жодної чіткої позиції.

Ім'я Квадрат безпосередньо пов'язано з математикою. Ні в Біблії, ні в словникові-довіднику походження імен його значення немає. Можливо, використання цього імені зайвий раз свідчить про обізнаність Григорія Сковорода з античною спадщиною, зокрема з творчістю Піфагора, котрий основу світової гармонії вбачав у числах. Оскільки квадрат – рівна з усіх боків геометрична фігура і носій даного імені в діалозі поділяє погляди письменника, то це дає підстави стверджувати, що мислитель вибрав ім'я дійовій особі не лише для того, щоб показати ланцюг нерозривності між добою античності та сучасністю, а й підкреслити у свого героя такі риси характеру як поміркованість, виваженість, вміння відстоювати власні погляди, доводити їхню безпомилковість на конкретних фактах, адже доведення – основна вимога геометрії.

Наступний герой – Друг – цікавий тим, що загальна назва, котра у повсякденному житті означає близьку за духом людину, приятеля, у Григорія Сковорода стає власною назвою, ім'ям. Звичайно, що у словникові-довіднику власних імен людей його немає. А от у Святому Письмі це слово зустрічається досить часто і розглядається у двох площинах: привітання (у притчі про весільний бенкет, на який були покликані всі, випадково зустрінуті на роздоріжжі; господар, вітаючи одного з прибулих мовив: „Як то ти ввійшов сюди, друже, не маючи весільної одежі? [5, Мт. 22, 12]”) і в значенні справжньої любові, дружби (Ісус на зрадницький поцілунок Юди відповів: „Чого прийшов еси, друже? [5, Мт. 26, 50]”) [1, 203].

Останній із героїв „Наркісса” має епізодичне значення. Письменник не дає йому мовної партії. Він просто виступає німим слухачем діалогу. Тому Григорій Сковорода і наділяє його безіменним ім'ям Сусід. Цією людиною може бути будь-хто: і близька духовно людина, і та, що живе поруч, і та, що випадково опинилася в центрі дискусії.

У наступному діалозі „Асхань” діють ті ж герої. Єдина заміна, яка відбувається, – це Клеопу змінює Конон. Походження цього ймення не з'ясоване. Дослідники припускають, що воно пішло з грецької мови [8, 68]. У Біблії теж не зустрічається. Оскільки Конон виступає антагоністом щодо авторових думок, то можна припустити, що Григорій Сковорода вводить його як синонімічне до ймення Клеопа.

У „Бесѣдѣ, нареченной двое” дійові особи мають імена Михайло, Данило, Ізраїль, Фарра, Наєман. Словник-довідник свідчить, що ім'я Михайло походить з давньоєврейської мови і означає рівний Богові [8, 79]. У Біблії воно тлумачиться як той, хто подібний до Бога. Цей архангел володів особливою Божою силою. У Старому Заповіті згадувався як захисник Ізраїля. А в Новому Заповіті – охороняє християн [3, 251]. Він зустрічається в багатьох книгах. Так, пророк Даниїл називає Михайла одним із перших князів, котрі захищали свій народ. Апостол Іюда у своєму посланні називає його архангелом тощо [1, 477]. В Одкровенні Йоанна описується боротьба, в якій архангел разом з янголами протистоїть драконові [5, Одкровення, XII, 7]. І. Каганець стверджує, що це ймення має арійські корені, адже складається воно з двох частин: „Миха” (походить від давньоукраїнського „мога” – могутність) + „їл” (дух). „У народних українських віруваннях збереглася пам'ять про доброго бога на ім'я Миха – захисника мисливців, непримиренного войовника з нечистою силою, якому Господь доручив вогненного меча. Йому підвладна вся небесна ангельська сила” [2, 281]. Це ім'я двічі зустрічається в діалогах Григорія Сковороди: „Бесѣда, нареченная двое” та „Брань архистратига Михаила”. І якщо у першому творі Михайло викладає позицію автора разом з трьома іншими героями Даниїлом, Ізраїлем, Наєманом, то в наступному він є не просто носієм поглядів письменника, а поборником Божої правди, незалежності України.

Данило (Даниїл) також давньоєврейське ім'я, що означає Божий суд [8, 55] як у словникові-довіднику, так і в Біблії. Він є одним із великих пророків [1, 185]. Згадується у Старому Заповіті як людина, котру Бог наділив не лише мудрістю, але й вмінням розуміти й тлумачити сни та видіння [3, 109]. Письменник носія даного імені зображує праведною, мудрою людиною, що дає підстави стверджувати: Григорій Сковорода в основу характеристики героя взяв біблійне тлумачення ймення.

Наєман похідне від Нааман, що тлумачиться в Біблійній енциклопедії, як приємний [1, 495]. В словникові-довідникові ім'я не згадується. Оскільки він обстоює думки Григорія Сковороди, то можна припустити, що автор обирає дане ймення для героя, щоб надати розмові приємності, вишуканості, одержати підримку ще одного учасника розмови.

Прибічником поглядів філософа в діалозі зображений Ізраїль. У словникові-довіднику відповідника немає, але в Біблії це ймення є ключовим: його дав Бог Якову, коли той боровся з Господом в обличчі янгола, тому дослівно означає Богоборець [1, 290], князь, котрий перемагає Бога, Божий воїн [3, 174]. Про це згадується у книзі Буття, XXXII, 28. Після

Вавилонського полону цим іменем почали називати всіх юдеїв [1, 290]. Не погоджується з таким трактуванням даного імені І. Каганець у книзі „Арійський стандарт”. Дослідник наполягає на тому, що єврейська етимологія ймення Ізраїль загублена. Він вважає, що розгадку слід шукати в індоєвропейських мовах. „Тоді Ізраїль – це „із-ра-їль”, тобто „від сонячного Бога” або, можливо, „іскра Божа” [2, 243]. Під час написання Старозавітних текстів цю назву прилучили до особи Якова з ідеологічних міркувань, таким чином приписавши їй семітське походження [2, 243]. Вибір ймення Ізраїля для свого героя міг засвідчити глибинний рівень занурення письменника в Біблійний текст, логічного продовження ним думок про причину гріхопадіння та повернення людини до Бога, що є провідною ідеєю його творів.

Антагоністом у „Бесѣдѣ, нареченой двое” щодо авторових думок виступає Фарра. Біблія розповідає про нього як ідолопоклонника [1, 823]. Недаремно письменник носія протилежних йому думок наділяє іменем людини, котра посягнула на Бога, проповідуючи язичництво, чим ще раз підкреслює несумісність їхніх поглядів на оточуючий світ.

У низці діалогів („Бесѣда 1-я”, „Бесѣда 2-я”, „Разглагол о древнем мірѣ”, „Разговор пяти путников”, „Кольцо”, „Алфавит”) діють ті ж самі герої, що пов’язано зі спільним авторським задумом. Це – Афанасій, Лонгин, Яків, Єрмолай, Григорій. Ім’я Афанасій (Атанас, Атанасій, Панас) походить з грецької мови й дослівно перекладається як безсмертний [8, 89]. У Біблії воно не згадується. У низці діалогів Григорія Сковороди він не поділяє думки автора, тому, напевно, вибір даного ймення свідчить про непримиренного, сильного опонента, повернути котрого на свій бік намагається письменник протягом вище згаданих творів.

Лонгин з латинської перекладається як довгий [8, 72]. У Біблійній енциклопедії не згадується. Можливо, вибираючи ймення для героя, мислитель керувався зовнішнім виглядом Лонгина – високим зростом. Також не можна випускати алегоричне тлумачення імені: довгий шлях до істини. Останнє твердження швидше відповідає дійсності: у перших діалогах Лонгин виступає антагоністом до авторових поглядів, в останніх – прибічником, тобто людиною, якій відкрилася істина, хоча для цього їй прийшлося подолати довгий шлях.

Яків, безперечно, є виразником поглядів Григорія Сковороди. Ім’я це безпосередньо пов’язане зі Святим Письмом, адже, за біблійною легендою, він - близнюк, який схопив свого першонародженого брата Ісава за п’яту, щоб не відстати від нього. Його бурхливе життя – яскравий приклад того, як Бог послуговується досконалыми педагогічними методами, „щоб випробовуваннями й терпіннями очистити характер Своїх дітей та вчинити їх зрілими та посісти великі Божі обітниці” [3, 404]. Воно перекладається як хитрун, підбурювач, провокатор [3, 403]. Біблія мовить ще про двох Яковів. Яків старший – син рибалки Заведея та Соломії, рідної матері Ісуса Христа. Наступний Яків – Справедливий, був братом Ісуса Христа. Він є автором

Соборного Послання Якова [3, 404-405]. Отже, обравши ймення Яків для свого героя, письменник підкреслив його близькість до Бога, до істини.

Наступне ім'я, використане у вищезгаданих діалогах, – Єрмолай (Ярмолай, Єрмак). З грецької мови перекладається як Гермес і народ [8, 59]. У Біблійній енциклопедії „Єрмолай” не зустрічається. Можна припустити, що воно є похідним від імені Єрмії, котрий, за переказами, був одним із 70 апостолів [1, 241]. Враховуючи те, що тільки у „Кольце” Єрмолай остаточно відкриває для себе істину, стає зрозуміло, чому автор обирає дане ім'я для одного зі своїх героїв: сила, розум Бога. Саме ці дві якості мають прислужитися на благо українському народові, допомогти йому усвідомити, що лише будуючи суспільний лад на основі християнських засад, тримаючи в чистоті власний Господній храм - душу, живучи за біблійними заповідями, можна створити могутню, сильну і справедливую державу, якою бачилася Україна письменникові в майбутньому.

І, нарешті, ймення Григорій. Безперечно, це – образ самого Григорія Сковороди, автообраз оповідача. Він грає провідну роль у творах: основні мовні партії, чітка аргументація суджень, висновки тощо. Але, крім того, що Григорій – це образ самого автора, досить цікавим є і саме значення імені. Походить воно з грецької мови. Перекладається як той, хто не спить, пильнує. Значення імені якнайкраще характеризує не лише погляди самого письменника, а й власне героя діалогів, котрий стоїть на варті Божого слова, праведного життя.

У „Брани архистратига” головних героїв двоє. Це – Михайло, значення ймення котрого з'ясовувалося вище, і Сатана. Цілком природно, що останнє ім'я неможливо побачити у сучасному словникові-довіднику імен. У Біблійній літературі він є чи не найголовнішою дійовою особою, що протистоїть Богам. Біблійна енциклопедія свідчить, що це єврейське слово, котре в перекладі означає ворог, супротивник, перешкоджувач, згубник. Ця назва виступає синонімом до слова диявол (з грецької перекладається як баламут, бунтар, заколотник, звабник, напасник, обвинувач, провокатор, спокусник тощо [3, 322]), який є ватажком злих духів, ворогом Бога, загрозою для людських душ [1, 627]. Сатана – позаземна істота, носій зла, джерело скорбот. Основний супротивник Бога, ворог людства. У сатанинській трійці (антихрист, диявол, фальшивий пророк) займає перше місце [3, 113-114]. Біблія згадує нечистого, крім Сатани, під такими йменнями: Диявола: Белійяр, Бог цього віку, Вельзевул, Дракон, Змій, Князь бісів, Князь демонів, Князь темряви, Крокодил, Левітан, Лукавий, Люципер, Морська потвора, Начальник злих духів [3, 323]. Українські народні агіографічні легенди додають до списку ще кілька назв: Ахриман, Мастема, Самаель [4, 117]. Сатана намагається знищити Божу справу, позбавити людей спасіння через Господа. Ознаки діяльності Диявола Біблія подає наступні: спокушує людей, збуджуючи в них злу волю, переслідує віруючих християн, наповнює людські серця неправдою, надмірними бажаннями, підступними планами, щоб посіяти у суспільстві неспокій, сварки, конфлікти; мучить людей фізично-психічними хворобами, володіє своїми послідовниками,

об'єднаними на основі його фальшивого вчення. Парадокс його діяльності полягає в тому, що Люципер, бажаючи світові зла, творить добро (наприклад, „Фауст” Гете [4, 117], „Майстер і Маргарита” М.Булгакова).

Сатана у Григорія Сковороди є носієм усього лихого, спокусником людського роду, тобто повністю повторює своє початкове значення. Можливо, саме тому перемозі Михайла над Сатаною мислитель надає такої ваги, розуміючи, що, фактично, це перемога не лише світла супроти темряви у глобальному масштабі, а й внутрішньої людини над зовнішньою.

Цікавими являються й імена другорядних образів, які письменник вводить у „Брань архистратига Михаїла”. Ними є янголи Гавриїл, Уриїл, Рафаїл, Варахаїл. Взагалі, янголи (тлумачать як посланці, вісники) – це безтілесні духи, надприродні істоти, небомешканці, чия природа вища за людську. Привертає увагу й те, що боротьба зі злом розпочинається саме на небі, серед янголів. Бог створив їх бездоганними, але частина безтілесних духів на чолі з дияволом без видимих зовнішніх спокус виступає супроти творця. Отже, маючи вибір, янголи темряви поставили власні інтереси вище за Господні. Цьому сприяли надмірні амбіції, бажання бути кращими за Бога, а також пиха, гордия від особистої довершеності. В результаті чого відбулося гріхопадіння, вони втратили святість, стали нечистими за своєю природою. Натомість світлі янголи, прославляючи Бога, з Його ласки допомагають людям: охороняють, рятують, підбадьорюють тощо [3, 33-34]. Власне, світлі янголи діють в діалозі „Брань архистратига Михаїла”. Ім'я Гавриїл зустрічається у сучасному словникові-довіднику імен в іншій формі – Гаврило. Тлумачиться як моя міць – Бог [8, 50]. Біблійна енциклопедія згадує про нього як про одного з янголів, котрі доносять молитви людей до Бога. Згадується як в Старому (відомий інтерпретатор снів), так і в Новому Заповітах. Саме Гавриїл сповістив Захарії про народження Йоанна і Діві Марії про народження Месії. Ім'я буквально означає – сила Божа [1, 145-146], Божий чоловік.

Наступні три янгольські ймення у словникові-довіднику не зустрічаються. Їхнє значення безпосередньо пов'язане зі Святим Письмом. Це дає підстави стверджувати, що Григорій Сковорода вибрав дані імена для своїх героїв, щоб підкреслити важливість зображуваної боротьби між Михайлом та Сатаною. Уриїл означає Господь – моє світло [1, 717]. Рафаїл – допомога, зцілення Боже [1, 598]. Варахаїл – благословенний Богом [1, 108]. Тлумачення даних імен письменником повністю збігається з Біблією.

„Пря бѣсу со Варсавою” Григорія Сковороди напрочуд цікава завдяки виведенню головним героєм діалогу самого автора в образі Варсави. Причому ім'я Варсава означає не тільки те, що письменник є сином Сави або сином спокою, а й дає можливість простежити, звідки ймення пішло. Біблія двічі згадує про Варсаву в книзі Діянь апостольських: 1) Йосиф Варсава належав до 70 апостолів; 2) Юда, котрий був посланий супроводжувати Павла й Варнаву з Єрусалиму до Антіохії, щоб донести соборне послання [1, 108-109]. Таким чином, письменник намагався не лише підкреслити, що є

сином Сави – незаможного козака, тобто вихідцем з демократичного середовища, а й апостолом Божої правди, котру шукав впродовж усього життя і намагався донести до людей.

Що ж до імені антагоніста письменника Демона (Даймона), то в Біблійній енциклопедії про нього мовиться, як про злого духа, котрий вселився в дочку Рагуїла. Була врятована завдяки особливій милості Бога [1, 190].

Вибір імен у творі „Пря бѣсу со Варсавою”, як і в останньому діалозі „Потопі зміиному”, засвідчив боротьбу двох сил у душі Григорія Сковорода впродовж усього життя: земної людини і небесної, душі й тіла. Про те, що автор здобув перемогу над собою, показав твір „Потоп зміин”. Якщо у „При бѣсу со Варсавою” мислитель вивів свій власний образ, підкресливши безпосередню причетність до боротьби, що відбувається в людській душі, то в останньому діалозі він вибирає для персонажів абстрактні назви: Дух, Душа. Звичайно, неможливо знайти даних імен в жодному словникові, тому що вони вже давно стали загальними назвами. А от у Біблії дух вживається в різних значеннях: значення життєвого дихання, іноді це духи безтілесні, які наділені розумом, волею, або ж душі людські, істоти Божі, духовна природа тощо [1, 205]. Що ж до Душі, то Святе Письмо мовить про те, що створивши першу людину Адама із землі, Бог дав дихання – життя, тобто душу. Завдяки чому він став істотою духовною й безсмертною. Після смерті людини душа повертається до Бога [1, 205]. Отже, про безсмертя людини завдяки безсмертю душі мовить Григорій Сковорода. Письменник стверджує, що лише будучи глибоко духовною, особистість зможе наблизитися до Бога, досягти переродження, внутрішнього воскресіння.

Проаналізувавши зазначений вище матеріал, можна зробити висновки, що носіями моралі у прозі Григорія Сковорода є Антон, Єрмолай, Квадрат, Лонгин. Сповідують духовність Варахаїл, Варсава, Гавриїл, Даниїл, Дух, Ізраїль, Клеопа, Михайло, Наєман, Рафаїл, Уриїл, Яків. Надають перевагу інтелектові Григорій, Друг, Душа, Памва.

Підпорядковуючись основному задумові, мислитель добирає імена для своїх героїв, що не лише стверджують думки автора, а й досить часто їх спростовують з однією метою – знайти істину, прийти до спільного знаменника, до гармонії із собою й довкіллям. Імена у прозі Григорія Сковорода, згідно з поетикою бароко, духовно та змістовно наповнені. Вони є тим ланцюгом, що поєднує просту, смертну людину з Богом, роблять її співпричетною до Його безсмертних справ. Недаремно в одному творі письменника можуть зустрітися біблійні персонажі та земні люди. Причому, вибір імені накладає відбиток не лише на погляди героя, а й на його поведінку, характер, емоційно-чуттєву значущість образів у творах.

Література:

1. Библиейская энциклопедия. Репринтное издание. – М.: Терра, 1990. – 902 с.
2. Каганець І. Арійський стандарт. – К.: АСК, 2004. – 336 с.
3. Костів К. Словник-довідник біблійних осіб, племен і народів. – К.: Україна, 1995. – 425 с.
4. Павлюк О. Українські народні агіографічні легенди // Література. Фольклор. Проблеми поетики. – К.: Твім інтер, 1999. – Випуск 6. – С. 114-119.
5. Святе Письмо. – United Bible Societies, 1991. – 1394 с.
6. Сковорода Г. Повне зібрання творів: У 2-х т. – К., 1973. – Т.1 – 531 с.
7. Сковорода Г. Повне зібрання творів: У 2-х т. – К., 1973. – Т.2 – 574 с.
8. Скрипник Л., Дзятківська Н. Власні імена людей. Словник-довідник. – К.: Наукова думка, 2005. – 331 с.

Щастя як онтологічна категорія у прозі Григорія Сковороди та Віктора Домонтовича

Компаративне зіставлення філософсько-дидактичної збірки Григорія Сковороди „Басни Харьковскія” та інтелектуальних романів Віктора Домонтовича є цікавим й актуальним у контексті порівняння філософії доби Просвітництва й модернізму. Творчість обох митців репрезентує систему філософських поглядів, в якій людина, сенс її буття, пошук нею гармонійного співіснування зі світом, ближніми становить центральну проблематику.

Григорій Сковорода в своїй невеликій прозовій спадщині виступає більшою мірою як філософ, ніж як митець. У деяких його байках сила – моральний висновок – перевершує за своїм обсягом саму фабулу в декілька разів. Очевидно, що філософський підтекст твору для мислителя набагато важливіший, ніж творча майстерність. Однією із центральних тем збірки „Басни Харьковскія” є проблема щастя як центральна категорія філософії загалом. Вирішує її Григорій Сковорода у межах власного вчення “сродної праці” та згідно із тлумаченням „символічного світу” Біблії. У силі до байки двадцять першої „Кукушка и Косик” мислитель висловлює думку про те, яким чином людина може досягти гармонії та щастя, уникнувши нудьги та безцільності існування: „Должность наша есть источником увеселения. А если кого своя должность не веселит, сей, конечно, не к ней сроден, ни друг ей вѣрный, но нѣчтось возлѣ нея любит, и как не спокоен, так и не щаслив. Но ничто столько не сладко, как общая всем нам должность. Она есть исканіе Царствія Божія и есть глава, свѣт и соль каждой частной должности. Самая изрядная должность не веселит и без страха Божія есть, как без главы, мертва, сколько бы она отправляющему ни была сродна” [3, 120]. Отже, Григорій Сковорода вважає, що сродна праця, заняття, яке відповідає закладеним Богом здібностям і потребам людини, є однією з передумов щасливого життя індивідуума. Згідно із теологічними уявленнями XVIII сторіччя мислитель основною складовою гармонійного існування людини бачить віру в Бога, „страх Господень”, що звеселяє серце й жене нудьгу. Лише той, хто на Бога покладає надію свою, сповідує слово Боже, живе за біблійними приписами, буде почувати душевний мир і спокій – поняття синонімічні щастю – та сподобиться вищої нагороди: увійде до брами Царства небесного.

Алегоричним символом мудрої людини, що віднаходить щастя й гармонію у сродній праці, є зображення бджоли в байці двадцять сьомій „Пчела и Шершень”. У цій байці, як і в двадцять першій, сила є основною частиною твору, в якій Григорій Сковорода знову досить докладно спиняється на пошуках людиною її призначення, яке лише і є запорукою

щастя. „Нїт мучителнїе, как болѣть мыслями, а болят мысли, лишаясь сродного дїла. И нїт радостнїе, как жить по натурѣ. Сладок здѣсь труд тѣлесный, терпенье тѣлы и самая смерть его тогда, // когда душа, владычица его, сродным услаждается дѣлом. Или так жить, или должно умрѣть” [3, 126-127], – стверджує мислитель. Потурання ліношам, занедбування свого таланту, розмінювання його у щоденній дріб’язковій гонитві за наживою означає духовний занепад, рівнозначний фізичній смерті. Адже душа – володарка тіла, якщо вона є занедбаною, то й тіло буде нездоровим.

В обох аналізованих творах Григорія Сковороди центральним прийомом є засіб контрастного протиставлення двох ззовні схожих, але за низкою ознак протилежних тварин. Зіставляються, у першому випадкові, зозуля та косик – дві пташки, які по-різному ставляться до батьківського обов’язку, та, у другому, бджола й шершень – комахи, що різняться ставленням до праці. Ці контрастні образи є водночас алегоричними уособленнями певних чеснот і вад людської натури, допомагають авторові конкретними прикладами проілюструвати його судження. Байка у творчому доробку Григорія Сковороди є саме тим жанром, який через свою морально-дидактичну спрямованість дає найбільше можливостей репрезентувати оригінальне вчення українського філософа.

В.Домонтович – митець доби зрілого модернізму, яка відбулася після трагічного заперечення Ф.Ніцше присутності Божого провидіння в житті людини. Ця констатація зумовила новий погляд модерністського мистецтва на особистість, на можливість досягнення нею щастя. Очевидна криза раціоналізму наприкінці ХІХ ст. засвідчила, що безмежна віра людства в розум, на якому ґрунтувалася філософія Просвітництва – панівна світоглядна система ХVІІІ ст., похитнулася. Вичерпала себе й вся струнка система поглядів філософів-раціоналістів, яка вже нічого не могла пояснити в існуванні людини ХХ століття. Небачені соціальні катаклізми, жахи Першої світової війни, прискорений технічний розвиток, утвердження тоталітарно-бюрократичних систем – уся складна дійсність нової доби породила модерністське уявлення про абсолютну неможливість досягнення щастя в житті людини.

Уже перший інтелектуальний роман В.Домонтовича „Дівчина з ведмедиком” (1928) репрезентує усвідомлену героями абсолютну самотність існування, тугу, почуття ірраціональної вини, пригніченість, зневіру, неможливість досягнення внутрішньої гармонії. Іполіт Варецький – основний герой роману – постає цілком самотньою людиною. Незважаючи на його зв’язок з Мар’єю Іванівною, на стосунки із Зиною, герой відчуває себе ізольованим у світі побутування офіційних інститутів і посад: „І чітко малюється мені моя самотність. Ось я приїхав сьогодні з чужини, і ніхто не стрів, не привітав мене. Я піду додому, але й там ніхто мене не чекає. Я сам, тільки сам!.. Поза службою, поза лабораторією, паперами, звітами, відрядженнями мені нічого не лишилось для особистого життя” [1, 155].

Варецький гостро відчуває свою відокремленість, трагічне відчуження, приреченість на самоту.

Так само самотніми, недоречними серед жорстокого світу, винесеними за його рамки виглядають немолода, до всього звикла вчителька Мар'я Іванівна, дивакуватий філолог Василь Гриб, безробітний Буцький з хворою дружиною, молода дівчина із забезпеченої родини Зина Тихменева, яка не знаходить ані однодумців, ані розуміння у своєму середовищі. Нудьга незримо, проте відчутно обплітає всіх героїв роману. В літньому спекотному Києві нудиться Варецький. Його депресія викликана як розлукою із коханою, так і відчуттям власної непотрібності, відокремленості. Нудьгує Зина, що прагнула в коханні знайти визволення від рутинності засмоктуючих буднів, і не знайшла: „Вона сподівалась, що *кохання* (курсив авторський) є щось більше, ніж *кохати*, що наше кохання спопелить попільність буденних днів і тижнів, що в коханні розквітне блакитний сон неznаного майбутнього” [1, 126]. Однак замість позитивних емоцій, породжених коханням, героїв охоплює почуття незбагненої пригніченості, очікування катастрофи. Варецький не відчуває себе щасливим поряд із Зиною, його переповнює почуття провини, він звинувачує себе в неспроможності протиставити свою любов сірості існування: „Мені здається, що на мені лежить якась вина, що я винен перед Зиною <...> Я не вмію перетворити наше кохання в чисту прозорість щастя, розкрити для Зини в житті можливість нових просторів і нових ще не бачених обривів” [1, 126]. Почуття провини не полишає Іполіта Миколайовича, з неусвідомлюваного, ірраціонального воно перетворюється в моральне зобов'язання перед дівчиною та її родиною.

У наступному інтелектуальному романі В.Домонтовича – „Докторі Серафікусі” (1947) – проблема щастя в житті людини, у першу чергу, розкривається через змалювання головного героя твору – професора Василя Хрисановича Комахи. Письменник, творячи Доктора Серафікуса, мав на увазі гіпотетичний образ сучасника, породженого новою добою. В епоху невідворотної урбанізації, знищення природи з метою задоволення зростаючих потреб новоутвореної цивілізації і виникає така особа, як Доктор, – людина-додаток до „безперервного плину конвеєрної стрічки”, людиноробот. Серафікус повністю сприймає та віддзеркалює цінності технократичної доби, яка його породила. Химерний професор проголошує: „Ми повинні перемогти природу й протиставити природі успіхи розумового розвитку” [2, 38]. Він відкидає кохання таким, яким воно є, оскільки воно може стати на заваді його науковим студіям, заперечує природні міжособистісні стосунки як не гідні „культурної людини”. У відвертій розмові з Вер Ельснер професор зізнається, що мріє, „щоб бажання, викликане вродою жінки, було інтелектуалізоване, перетворене на естетичну цінність, піднесене на рівень такого розумового почуття, як і почуття від поезії, музики й малярства” [2, 133].

Почуттям незбагненої ірраціональної провини сповнене кохання Комахи до Вер Ельснер. Він, як і герой „Дівчини з ведмедиком” інженер Варецький, бачить, що його кохана нудиться з ним. „Яка нудьга,

Серафікусе!” [2, 145], – прохоплюється у Вер на черговому побаченні з Василем Хрисановичем. Комаха невимовно страждає як від самого кохання, так і від почуття провини перед коханою.

Доктор Серафікус подавлений, пригноблений тоталітарно-бюрократичною системою. Він лише один з її гвинтиків: змушений підписувати протести проти творів, які він ніколи не читав, обстоювати продиктовану згори громадянську позицію: „хребет його громадського існування складала корінці постанов і резолюцій, прийнятих на загальних зборах і підшитих до папки з написами „Справа” й „Місцевком” [2, 105]. Ця своєрідна плата за право безперешкодно займатися науковими студіями, друкуватися в часописах, обіймати відповідну посаду в ІНО та бути співробітником „Archiv für klassische Altertümer” є нечистим сумлінням Комахи, яке також утруднює шлях героя до гармонійного існування.

У романі „Доктор Серафікус” наріжний лейтмотив трагічності, самотності існування людини в бездушному, технократичному світі, її приреченості, повсякчасного почуття провини, яке годі раціонально витлумачити, загострюються. Василь Хрисанович Комаха з його ідеями штучного дітонародження та повної раціоналізації кохання чоловіка до жінки – найбільш очевидне втілення абсурдності існування людини в сучасному світі. Комаха тотально відірваний від життя, ув’язнений у собі так само, як добровільно ув’язнене його велике масивне тіло першокласного землероба в обмеженому просторі кімнати біля письмового столу вченого. Трагедія його життя полягає в тому, що він не мислить свого існування інакше, і Тася – сусідка Доктора по квартирі, яка в ролі визволительки з’являється одного чудового літнього ранку в помешканні Серафікуса, аби врятувати його від себе ж самого, сприймається ним як найбільше зло. Благодійний порив дівчини розбивається об вороже нерозуміння з боку Комахи, об бронтозавровий панцир його переконань. Зроблений Тасею висновок про те, що є люди, які не варті того, щоб їх шкодували, побивалися за ними чи дбали про них, слугує підтвердженням наростання тотальної бездуховності та бездушності, відчуженості та самотності існування людини в сучасному суспільстві, відмирання таких понять, як любов і милосердя.

Самотні, не здатні бути щасливими й інші герої роману „Доктор Серафікус”. Нудиться, не знаходить сенсу життя в метушливій гонитві за сьогоденням Вер Ельснер. Всі її шукання, експерименти, метання – це лише ілюзії життєвості, що відтворюють її прагнення подолати почуття наростаючої відокремленості, відчуженості, самотності. Приреченим, не здатним бути щасливим виглядає і художник Корвин, який намагається перетворити звичайну любов до нього Тані Беренс на чуттєве споглядання Вічної Жіночності і готовий покласти життя за єдину мить з Вер Ельснер.

У замкненості своєї кімнати страждає самотня Тася. Галасливі компанії та приятелі минули, як молоді безтурботні роки, і в житті Таїсії Павлівни залишилися одноманітна служба в установі та самотній вечір вдома, який перетворюється на суцільну муку: „Боячись нападу гострої нудьги й споминів про те, що здавалось уже схованим назавжди, вона згасила світло й

хутко роздяглась у п'їтмї. Та лїгши в лїжку, заснути не змогла” [2, 158]. Безбарвне, одноманїтне, відокремлене існування – трагедія маленької людини, зокрема, учительки Мар’ї Іванівни, секретарки Тасї.

Усі герої роману „Доктор Серафікус” – і представники богеми, і науковці, і рядові службовці – виглядають самотніми та приреченими. Вони повсякчас перебувають у тїні чогось важливого й справжнього, того, чого вони не здатні осягнути, під тягарем незбагненої провини, що, як незрима павутина, обплїтає всіх.

У центрі третього інтелектуального роману В.Домонтовича „Без ґрунту” (1948) так само сфокусовані питання гармонїйного існування людини в сучасному авторовї світі. Письменник змальовує бездушну тоталїтарну систему та спотворену нею людину „без ґрунту”, дріб’язкового урядовця-прїстосуванця, що намагається підспївувати хору знелюднїлих „ґвинтикїв та колїщат” – світ, перетворений на вороже людинї середовище.

Вїдїрваними від життя, витиснутими на його марґїнес почувають себе представники старшого поколїння нацїональної інтелїгенцїї. Такї персонажї „Без ґрунту”, як Данило Криницький, Арсен Витвицький, Петро Пївень, слухаючи промову Станїслава Бирського (основними тезами якої є зникнення родини, лїквідацїя приватного житла та створення будинкїв-комун для спїльного в них проживання – усупільнення основ життя, доведене до абсурду), усвідомлюють, що звичний і приїнятий для них світ зникає. Очевидною є також їхня траґїчна нездатнїсть ані зрозумїти доцїлнїсть вимог, висунутих новим часом, ані приїняти їх. „Я відчуваю: вони переживають траґїчне в його рафїнованому, чистому вигляді. В серединї в них відбувається процес кристалїзацїї траґїчного” [2, 190], – констатує головний герой твору Ростислав Михайлович внутрїшнїй стан вчорашнїх авторитетних наукових і громадських дїячїв, сьогоднї абсолютно непотрїбних, самотнїх, утилізованих на шляху до „царства свободи”, людей.

Створений В.Домонтовичем образ митця нового часу Степана Линника можна розглядати як концентрат ядучої самотностї та траґїчної неможливостї дїйти хоча б побїжної гармонїї як мїж собою та оточуючим світом, так, власне, і з самим собою. Всїм своїм особистим і творчим життєвим шляхом Линник доводить абсурднїсть існування людини в світі усталених, проте не абсолютних, а релятивних понять і правил. Він не визнає жодного подїлу доби на день чи нїч, ранок чи вечїр, не користується годинником, не зважає на власнї потреби як „біолоґїчної істоти” у відпочинковї, їжї, снї, не визнає суспїльних умовностей і приписїв. „Руїнник, він руйнував реальнїсть. Він компонував її на свїй зразок, деформував її за власною уявою, творив її з себе на власний кшталт” [2, 229], – стверджує письменник унікальну здатнїсть свого героя жити поза оточуючою дїйснїстю, у всесвіті власних правил, настроїв і бажань.

Безкїнечнї метання петербурзького українця, його шукання себе в малярствї, в осїбному, дивакуватому способї життя залишаються безрезультатними. „Суворий, твердий, поґибельний” Линник, що малював „з одчаю, з безнадїї, з ненависти до самого себе, з почуття самозаперечення”,

так і не став батьком нового мистецтва й не подолав всепоглинаючої самотності, творчої та особистої. Межовий пункт його протесту проти навколишнього світу та апофеоз самозаперечення – ймовірне самогубство чи нещасний випадок. В.Домонтович трагічно обриває життя ще одного зі своїх героїв-бунтарів, в котрий раз наочно демонструючи ілюзорність прагнень створити універсальну світоглядну систему, відірвану від іманентних законів буття.

Роздуми письменника над своєю добою, вміщені у романі, – це песимістична констатація все наростаючого масовізму й бездуховності: „Ми одвикли діяти, відчувати й думати за власною ініціативою. Ми діємо, думаємо, живемо за загальними приписами, що стосуються мільйонів, які обов’язкові для кожного і для всіх” [2, 374]. Твір репрезентує авторське осмислення інших дисгармонійних особливостей життя, притаманних його епосі, які роблять майже неможливим досягнення щастя окремим індивідом.

У збірці Григорія Сковороди „Басни Харьковскія” та в інтелектуальних романах В.Домонтовича спільним є філософське осмислення сучасної авторам доби, критика певних моральних цінностей та засад суспільства, яка проте ведеться з різних позицій та з відмінною метою. Якщо мандрівний філософ XVIII століття змальовує певні людські вади з дидактичним завданням настановити заблудлі душі на істинний шлях утвердження в вірі, то філософ доби Модернізму ХХ століття, змальовуючи стан морального занепаду та деградації, просто констатує факт сучасності, спонукає до роздумів, а не до конкретних дій. Твори Григорія Сковороди репрезентують віру філософії раціоналізму в можливість гармонійного життя особистості. Романи В.Домонтовича демонструють повну зневіру людини в можливості досягнути хоча б побіжної й тимчасової рівноваги з оточуючим світом, безкінечно їй ворожим. Найтрагічнішим є усвідомлення, що сама ж людина стала жертвою тієї нової системи світоглядних орієнтирів, яку вона запрограмувала своєю діяльністю.

Література:

1. Домонтович В. Дівчина з ведмедиком. Болотяна Лукроза. – К., 2000. – 413 с.
2. Домонтович В. Доктор Серафікус. Без ґрунту. – К., 1999. – 381с.
3. Сковорода Г. Повне зібрання творів: У 2 т. – К., 1973. – Т. 1. – 531 с.

Сковородинівський код у дискурсі шістдесятництва (на матеріалі творчості Василя Стуса)

Українська література знає кілька етапів художньої рецепції постаті Г.Сковороди, і мовиться не лише про спорадичні спогадування – в аспекті „зросійщеної” чи то „занапашеної” мови поета-мислителя, а в плані етико-естетичного орієнтира і потенційного гносеологічного джерела. Власне таким джерелом була спадщина Г.Сковороди для представників зрілого символізму, не в останню чергу завдяки популяризаторській діяльності літературознавчого кола „Української хати” – А.Товкачевського, М.Євшана, які намагалися осмислити характер сквородинівського світовідчуження, новими очима подивитися на українську релігійність і, врешті, виміряти етичну цінність такого досвіду для доби ХХ століття. Принагідно згадаю, що у рецензії на книгу А.Товкачевського Микола Євшан порівнює сквородинівську природну людину із людиною... Кнута Гамсуна, яка ще „живе Богом, уміє ще дослухатися до всесвітнього гомону, чує пульс природи...” [4, 612]. Наведена ризикована паралель – Г.Сковорода і К.Гамсун – наводить на думку, що свідомість секуляризованого митця початку ХХ століття прагнула відновити філософський фундамент літературного дискурсу, бодай шляхом пізнання *біографічного міфу* Г.Сковороди. Почасти, обминаючи релігійне як малозрозуміле для нової доби інтенсивних змін, але підносячи суто людський вимір постаті філософа, ранні символісти підготували орієнтири для шістдесятницької етичної рецепції постаті Сковороди.

Як відомо, покоління 1920-х рр. відгукнулося на святкування двохсоті річниці Г.Сковороди науковими розвідками Д.Багалія, В.Петрова, М.Яворського, поемою-симфонією П.Тичини (окремі її частини друкувалися спершу в часописах – якраз із нагоди ювілейного святкування), а також повістю М.Івченка „В тенетах далечини” (1924 р.). На думку багатьох дослідників, сквородинівське світовідчуження пронизує лірику М.Філянського, Б.-І.Антонича, В.Барки, що можна пояснити синхронізацією етико-біографічної сквородинівської моделі щодо життєвого досвіду згаданих митців, більшість яких, до речі, була інкорпорована у символістичний дискурс.

На долю шістдесятників також випало святкування, тепер уже 250-ліття народження Г.Сковороди, тобто ситуація, загалом подібна за своєю офіційною актуальністю. І шістдесятники відгукнулися на запит суспільства, що легко простежити на тематично-образному рівні художніх творів Л.Костенко (роман у віршах „Маруся Чурай”, 1979), Р.Іваничука (роман „Журавлиний крик”, 1988); Валерія Шевчука (повість „Три листки за вікном”, 1986), І.Калинця (поетичний цикл „Лицаря”) тощо. Але це передусім інституційна сторона справи. Адже шістдесятники, розвиваючи

свою раціональну персоналістську модель [2, 6] на ґрунті єдності біографії й творчості, намагалися осмислити досвід прямих попередників – П.Тичини, А.Малишка – і „наново відкритих” символістів, у в такий спосіб натрапляючи на проблему метамовлення та іномовлення – нехай навіть у бароково-емблематичному вимірі.

Л.Тарнашинська визначає у межах літературного покоління 1960-х рр. такі світоглядні максими: „...Сократівський етичний інтелектуалізм Ліни Костенко, аристотелівське метафізичне розуміння буттєвого та духовного як підкорення дійсності можливістю – І.Драча та М.Вінграновського, декартівський неораціоналізм у кантівському переломленні І.Дзюби та неогегельянство І.Світличного, парменідівське вічно стабільне як рівне собі буття Ірини Жиленко, демокритівська – у сквородинівському переломленні – апологетика людини як мікрокосму Вал.Шевчука, неогегельянство у його християнізованому вираженні Є.Сверстюка, інтуїтивно-бердяївський християнізм І.Калинця, неоплатонізм В.Стуса – до цього варто додати ще персоналізм та стоїчний платонізм і неомарксизм” [16, 344]. Важко погодитися із подібною класифікацією, навіть враховуючи, що літературний і філософський дискурси в українських реаліях були тісно переплетені. Хоч не можна відкинути того сквородинівського *переломлення*, про яке пише дослідниця, що нібито знаходимо у творчості Вал.Шевчука.

Інша, не менш обережна, пропозиція щодо шістдесятницької ревізії сквородинівської гносеології належить Л.Ушкалову, який вважає, що українська традиція із розвитком сквородинознавства „все більше оприявнює свій „сквородинівський первень”, що бачимо і в наукових розвідках, і в творчості 1920-30-х рр., а з тим 1960-х рр. – аж до постмодерної візії Г.Сковороди як першого “українського гіпі” в есеїстиці Юрія Андруховича” [17, 151].

Із чим же ми маємо справу – із „сквородинівським переломленням”, „первнем”, рецензією чи звичайним (найчастіше розмитим) „сприйняттям” [9, 88] творчості Г.Сковороди, крім того, ще й спонукуваним офіційними святкуваннями? І чи це сприйняття є однорідним, тотожним і тотальним? І в якій мірі текстуально закріпленим? Окреслені вище питання і стали відправними для цієї статті, яка пропонує подивитися на проблему шістдесятницької рецепції спадщини Сковороди у структуралістському ракурсі, а саме у плані реалізації сквородинівського коду в ліриці одного з чільних представників покоління 1960-х рр. – Василя Стуса. Природно, що запропонована стаття пропонує лише постановку питання і не претендує на всебічність і остаточність висновків.

Якщо розглянемо індивідуальний шлях В.Стуса у плані розбудови ціннісно-естетичної системи координат, то помітимо, що вона балансує між двома полями напруги, про що молодий поет висловився у передмові до книги „Зимові дерева”. У широковідомих „Двох словах читачеві” Стус накреслив своєрідне генеалогічне дерево зацікавлень – від перших, напівусвідомлених, уроків поезії (усної поезії і шевченкових віршів, що згодом також стали народними) – через свідомий потяг до вишуканої

неокласичної лірики М.Рильського, Е.Верхарна і М.Бажана, до Й.-В.Гете, В.Свідзінського, Р.Рільке, „густої прози” Л.Толстого, Е.Гемінгвея, В.Стефаника, Б.Пруста, А.Камю, У.Фолкнера. Виозначуючи людське і творче кредо („...Поет повинен бути людиною. Такою, що повна любові, долає природне почуття зненависті, звільнюється од неї, як од скверни. Поет – це людина. Насамперед. А людина – це, насамперед, добродій... Ще – ціную здатність чесно померти. Це більше за версифікаційні вправи!” [11, 42]), В.Стус раптом уриває розлогий відступ від „генеалогічного проекту”, кидаючи фразу: „Один з найкращих друзів – Сковорода”. Зауважимо: Стус починає з емоційних, напівусвідомлених прив’язаностей (фольклор, Шевченко) і завершує цілком свідомим, але теж емоційно зумовленим (Сковорода), немов вибачливо додаючи цю репліку до стрункого і подекуди сухуватого реєстру європейських класиків, що покриває ранні, ще несвідомі уподобання.

Можливо, згадка про „друга-Сковороду” – лише данина офіційним святкуванням і пов’язаної з цими акціями ідеї „тяглості української традиції”, яку відстоювали шістдесятники?.. Втім, в епістолярії Стуса знайдемо чимало доводів на підтвердження інтимно-емоційного ставлення до Сковороди, якого Стус називає „нашим милим старчиком” [14, 17]. У щоденнику від 31.3.1971 р. він фіксує: „Дух України... – пісні наші, може, вужче – козацькі чи просто ліричні, де більше „вічної теми”, зазірання в небо і Сковорода, і Шевченко, і Стефаник, і Леся чи Кирило-Методіївські братчики або Драгоманов і Тичина, і Свідзінський...” [15, 229].

Знаходимо у В.Стуса сліди суто поетичного і літературознавчого зацікавленнь сквородинівською темою. Так, у листі від лютого 1973 р. він пише, що замовив через „Книжное обозрение” поему П.Тичини „Сковорода” [13, 17], і в цьому-таки листі наголошує, що хотів би отримати текст поеми якнайшвидше – включно з біографією Сковороди [13, 19]; у квітні того ж року він свідчить, що нарешті отримав біографію і твори Сковороди, Величковського, „монографії наукпопівські – про Лейбніца, Гегеля і Сковороду” [13, 27]; у жовтні 1976 р. митець просить рідних переслати до нього в Сибір „на перший випадок” (себто – негайно) з українських авторів – Г.Сковороду, П.Тичину і М.Бажана [13, 251]. Можливо, Стус планував творчо опрацювати „біографічний міф” Г.Сковороди – беручи до уваги вже зроблене П.Тичиною, художній доробок якого він високо оцінював? Принаймні, у листах 1977-1978 рр. він ревниво ставить до зацікавленнь постаттю Г.Сковороди свого ровесника і однодумця І.Калинця, говорячи, що „не захоплений” його поетичним циклом „Сковорода” [14, 131, 146] і навіть у листі до цього автора зізнається, що не поділяє загального захоплення його текстом, з вибаченням – „бо, певно... не вчитався в нього” [14, 154]. І це при тому, що ціннісну парадигму, розвинуту Г.Сковородою, В.Стус тримав на творчому прицілі щонайменше десятиліття, працюючи над „Зимовими деревами”, перекладами із Гете, Рільке, літературознавчими розвідками творчість П.Тичини, Свідзінського і, більше того, як пише Стус-молодший, застосовував Сковородинівські принципи у процесі виховання: „Не знаю, чи

був Василь Стус знайомий із елементами масонського виховання, але під час наших з ним розмов, які траплялися два-три рази на тиждень, він непомітно заклав підвалини не лише моєї освіти, а й ніби вживив у мене свої знання... Відбувалося це майже непомітно й цілком природньо. Він пропонував аналізувати пропоновані ним твори... так повертав розмову, що дивним чином вона завжди стосувалася різних аспектів пошуку людиною свого місця у світі” [15, 336].

Відтак, повертаючись до творчого кредо В.Стуса, висловленого у „Двох словах читачеві”, можна попередньо констатувати, що його творчу свідомість живили два основні першопочатки – шевченківський і сквородинівський. Якщо перший сприймався поетом як напівусвідомлений (засвоєний від коліски), то другий був обраний у процесі самовиховання і пізнання національної історії та етико-філософської спадщини. Не випадково Стус-молодший наголошує, що прізвище Сквороди у вище цитованому кредо є концептуальним, оскільки „засвідчує свідомий авторський вибір традиції, в якій національне тісно переплетене з космополітичним, а естетика домінує над суспільною значимістю й актуальністю. І хоча Сквородинська тенденція менш впливова в Україні, аніж Шевченківська, проте в світі визнана саме вона” [15, 216-217].

Перш ніж перейти до розгляду сквородинівського іномовлення в ліриці В.Стуса, не можемо обійти увагою кількаразово згадуване в літературознавстві питання „шевченківського тексту” в його творчості, що, ймовірно, допоможе подати деякі термінологічні роз’яснення*.

Проблема шевченківського тексту в ліриці В.Стуса не є новою в українському літературознавстві. При упорядкуванні і виданні творів цього поета спорадично поставало питання їх мовностилістичної специфіки. Увагу дослідників привабила така особливість, як фігурування в ліриці поета образних площин, джерелом яких виступав Шевченків „Кобзар”. Так, Л.Плющ висловив думку про шевченківський „пратекст” лірики В.Стуса [10], М.Коцюбинська кваліфікувала це явище як причетність до національної традиції, а також „підґрунтя, образонастроеве тло” лірики [7, 21]. Найглибше підійшов до осмислення цього питання Ю.Шерех у передмові до збірки „Палімпсести” 1986 року видання, охарактеризувавши мовностильовий пласт Шевченка в ліриці Стуса як потребу існування творця в „Шевченковому кліматі душевного і розумового життя” [18, 132].

Дослідник справедливо зауважує, що причетність В.Стуса як мистця до Шевченка була набагато глибшою, ніж власне літературна (парафрази, алюзії та ремінісценції у Стусівських текстах); це була екзистенційна причетність, яка зросла до усвідомлення тотожності „Я – Шевченко”. Уникнути біографічних кореляцій (хоча небажаність подібного спрощення очевидна) при висвітленні проблеми Шевченківського тексту в ліриці Стуса

* У нижче поданому блоці використовую тези доповіді „Шевченківський текст у ліриці В.Стуса”, прочитані на конференції, присвяченій творчості В.Стуса (Донецьк, 2001 р.), але з об’єктивних причин не опубліковані.

допоможе такий методологічний поворот, – обидва поети, в силу обставин історичного характеру і світоглядних позицій, виходили з тотожної системи координат, яку умовно можна окреслити так: *Україна – Бог – біль – чужина – самотність*. У випадку Стуса це була і дзеркальна тотожність, і добровільне екзистенційне обрання, і своєрідна кармічна відповідь на пропозицію культурного еґрегору.

Обираючи цей, духовий, показник дзеркальної тотожності в стосунку Шевченко – Стус, залишаємо осторонь проблему наслідування, а також обрії власне контактено-генетичного аналізу. Натомість з'являється потреба сказати про глибинну інтертекстуальність лірики В.Стуса, зокрема про її онтологічний, а затим і образно-стильовий субстрат – шевченківський текст. При цьому доречно згадати, що в останнє десятиріччя інтенсивно експлуатується думка про В.Стуса як передвісника постмодернізму в українській літературі, який поєднав у своїй творчості кілька стильових шаблів: неоромантичний (варіант: неокласичний), екзистенційний, абсурдистський і постмодерний, – завдяки чутливій реакції на пропозиції історико-літературного дискурсу і через особливий мистецький дар – гармонійно синтезувавши у творчості дві, на перший погляд, взаємозаперечні стихії: поетистичність з антипоетистичністю (терміни Ю.Шереха). Кожна „стильова віха” відображає духовні пошуки поета і відстежується дослідниками як подібність філософських максим, реалізованих через змістовно-образні площини (Сковорода, Гете, Рільке), що не лише віддалено алюзують, але вводять в поетичний світ цілі „згорнуті тексти”, які промовляють до свідомості бажаного читача.

Шевченківський поетичний текст постає в ліриці Стуса не просто мовою, яка ліпить архітектурну креацію, але увиразнюється в контексті стосунків кількох ліричних „я” (відомі пластичні образи: *сто дзеркал, свіча у свічаді, палімпсести*), а також у функціональному плані „автор – читач”. Найбільш відчутний тип інтертекстуальності в поезії В.Стуса представлений як ремінісценція, парафраз або цитата з Шевченка, що дало підстави Ю.Шереху говорити про підсвідомий вплив „пратексту”.

Справді, у вірші „Цей став повісплений, осінній чорний став...” відчутний виразний натяк на Шевченкове „І небо невмите, і заспані хвилі...”, що розширює межі Стусового тексту, апелюючи до першооснови. Відбувається не просто паралельне розгортання двох поетичних світів, але вплив і живлення Стусового ліричного суб'єкта емоцією палімпсеста, яка означена у Шевченка образом *незамкненої тюрми*. Шевченківська мелодія, дух у плоті Стусового тексту ускладнюється ще й новою, теж легко вгадуваною, ремінісценцією із М.Семенка: „*Неприхищений, / а чуєш, чуєш протяг у душі?*” [12, 29]. У цій поезії спостерігаємо гострий діалог різних текстових одиниць, поетичних стихій і цілих мистецьких дискурсів. Легкість оперування текстовими площинами свідчить про дотичність наукової, власне філологічної, і художньої, креативної, сфер свідомості В.Стуса (що поглиблює гіпотезу про поетистичність та антипоетистичність його лірики).

Функціональне навантаження несе також ремінісценція з Шевченка у вірші „Порідшала земна тужава твердь...”, хоч діалог текстів постає тут не відправною точкою емоції, а вершиною, кульмінаційним моментом її розгортання: „...*А ми все визначаємось. До суті / доходимо. І, Господом забути, / вітчизни просимо, як подання*” [12, 117]. Прозаїзований, ба навіть публіцистичний, вірш із насиченою міською / вселенською атрибутикою вивершується пуантом-ремінисценцією двозначної семантики (якщо пригадати амбівалентність подібного звернення в переспівах псалмів Шевченка), що змушує текст семантично вібрувати.

Інший, більш цікавий і малоосмислений, діалог Стусівського і Шевченкового текстів постає через алюзію – настроєву, образну, синтаксичну (зв'язок між текстами, у порівнянні з ремінісценцією, стає вільнішим, але й складнішим). Особливу роль відіграє синтаксична алюзія на Шевченківські тексти, як, наприклад, у вірші „Ти хоре, слово. Тяжко хоре ти...”, в якому нагромадження підрядних сполук, енжамбеман, апострофи навіюють ліричному суб'єктові пророчий емоційний стан „Заповіту”: „*Почуй мене! І озовись, коханий! / І лиш недобрим словом не згадай*”. Апострофи: *душе моя, зоре, водо, краю* та ін., якими так рясно пережеваний Стусівський поетичний текст, виконують роль тих семантичних рур, через які відбувається вільний обмін між двома мистецькими континентами – В.Стуса і Т.Шевченка. Два розглянуті тут типи інтертекстуального зв'язку між поетичними світами В.Стуса і Т.Шевченка сьогодні потребують глибокого і систематичного вивчення. І, можливо, другий текст спрогнозує повернення і нове осмислення палімпсесту?..

Глибоко емоційний та гносеологічно поживний шевченківський і сковородинівський досвід у Стуса доречно розглядати у різних вимірах – інтертекстуальному (про що йшлося вище), а також екзистенційному вимірі поетичного стилю автора. Звідси – проблема різнопланових естетичних кодів у творчості митця. Спробуємо залучати Бартівське розуміння коду: „...Це не реєстр і не парадигма, яку слід реконструювати будь-якою ціною; код – це перспектива цитації, міраж, зітканий із структур... породжувані ним одиниці (які і підлягають аналізу) самі суть не щось інше, як текстові виходи, позначені вказівниками, знаками того, що тут припустимий відступ в усі інші галузі каталогу... все це уламки того, що *вже* було прочитано, побачено, здійснено, пережито: код і є слідом цього *уже*” (курсив автора. – А.Б.) [1, 45]. І далі вагоме уточнення: „Виникає відчуття, що, поруч із прямими повідомленнями, до нас лунають ще й якісь голоси *здалеку*; це і є коди: їх походження „загублене” у непроникній перспективі *вже-написаного*, і тому, переплітаючись між собою, вони позбавляють походження саме висловлювання: ось оце скупчення голосів (кодів) і стає письмом, стереографічним простором, де перетинаються п'ять кодів, п'ять голосів – 1. Голос Емпірії (проайретизми), 2. Голос особистості (семи), 3. Голос Знання (культурні коди), 4. Голос Істини (герменевтизми), і 5. Голос Символу” (курсив автора – А.Б.) [1, 46].

Якщо при вивченні шевченківських аплікацій у ліриці Стуса артикулювалося питання *пратексту* (з урахуванням біографічної дзеркальності та екзистенційного вибору), то при зіставленні культурного зв'язку Сковорода – Стус виникає потреба звернутися саме до поняття „код” (оскільки характер розглядуваного відношення незмірно складніший), враховуючи внутрішню ієрархічність цього явища: емпіричний (у Барта – 1), аксіологічний (2, 4) та гносеологічний рівні (3, 5). Цілком можливо, що шевченківський компонент виконує в ліриці Стуса поетистичну функцію (беручи до уваги термінологію Ю.Шереха), а сквородинівський – антипоетистичну. Під останньою розуміємо надмірну складність, герметичність емоційно-вольового відруху у зрілих віршах поета, а також домінування етико-філософських максим у ліриці і перетоплення власне культурних кодів у герменевтичні.

Так, неодноразово наголошувалося про поетичні уроки Стуса в А.Рільке, П.Тичини, В.Свідзинського (у плані предметності емоції, апеляції до символічної вертикалі буття), а також етико-філософські – в екзистенціалістів П.Сартра, А.Камю, Г.Гадамера, які сприймали людину як поставання, відкрити структуру, що „будує себе” [6, 108]. Концепти *самособоюнаповнення, вглиблення чуття, самороздаровування, самострати, буття собою, доростання до себе* [3, 41], які є ключовими в ліриці В.Стуса (і, по суті, депоетизуючими у загальній системі лірики) доречно розглядати не лише у зв'язку із західноєвропейським екзистенціалістським проривом повоєнного часу, але, в першу чергу, із національною філософською традицією, зокрема етичними системами Г.Сковороди і П.Юркевича – ніби наново відкритими шістдесятницьким поколінням. Адже легко спостерегти, що В.Стус спирається на символістичний поетичний ряд у ліриці – так, як П.Тичина свого часу враховував метамовлення барокової екстатичної лірики (пригадаємо також, що російські символісти першого покоління мали за духовний орієнтир філософію В.Соловйова, до речі, спадкоємця П.Юркевича, – останнє уможлиблює припущення щодо тісного зв'язку похідних від символізму естетичних систем із бароковим філософським фундаментом).

Концепт самопізнання, як проєкції макросвіту в живій і мислячій монаді, у Г.Сковороди вмонтований в триєдину структуру: світ горішній, світ земний і символічний світ Біблії. Пізнання монадою себе декодує інтенції горішнього світу, подібно до того, як і „божественний мрак” [Т.1, 413] Біблії своїм символічним ладом покликаний декодувати істину, охороняючи її від невігласів. Роз'яснення – на противагу втаємничення, у пошуках якого перебуває людина самопізнання, уможлиблюється тісним контактом з Алфавітом світу, даним людству Богом, а саме Природою і Біблією. Дзеркальність (природи видимої і невидимої, прихованої в очевидному) є однією із захисних відрухів Божества від кривотлумачень профанів. Самопізнання Сковороди, відтак, є органічним наслідком любові до Бога і ближнього – основних заповідей.

Натомість стусівське „самособоюнаповнення”, як слушно підкреслює М.Коцюбинська, „значною мірою вимушене, зумовлене життєвими обставинами, та водночас у ньому головна опора поета, запорука інтенсивного духовного життя...” [8, 114]. Самособоюнаповнення вимушене, адже спричинене герметизмом в’язничного і тоталітарного простору, в якому перебуває поет, звідси – і вгиблення чуття, і етична стоїцистська позиція, і ґрунтовне закорінення у мові як у домі існування. Пошуки дороги до себе ведуть ліричного героя Стуса до багатократного віддалення від сутності себе, через впокорення, терпіння і біль – до зупинки „навпроти самого себе”, самоутвердження і самовивернення [3, 46]. Але ці пошуки безрадісні, трагічні, оскільки позбавлені об’єктивної божественної і природної істинності (що колись була врегульована через заповіт між людиною і Богом, таїнство якого глибоко поважає Г.Сковорода і його послідовники). Іншими словами, Стус, перебуваючи в руслі українського ліричного філософування, як представник секуляризованої історичної доби, дитина дегуманізованого антисвіту другої половини ХХ ст., сприймає культурні послання своїх предтеч як особистісні й герменевтичні, етичні та умоглядні. Себто стусівський герой балансує у просторі, позбавленому символічної, божественної ієрархічності, він самообернений і відчужений від природи створюючої, а через те трагічно розірваний у своєму переживанні природи створеної. Тому, коли ліричний герой В.Стуса каже „в мені уже народжується Бог” [11, 195], то прочуває постання внутрішнього імперативу – особистісно-герменевтичного алгоритму опірності світові, (останній втілено то в образі *корабля мерців*, то в образах *могили*, *цвинтарю*).

Але цей імператив губить містико-езотеричний сенс (що можна побачити в Гете і Рільке, у Шевченка і Сковороди), а, отже, глибоку культурну закоріненість: Стус не читає *Алфавіт світу* і подекуди готовий зігнорувати *Книгу культури* на користь „тручення” антипростору імперативом особистісної моральності. Як видно, характер реалізації сквородинівського коду в його ліриці є принципово відмінним від втілення шевченківського: першому він лишає етику і мораль (що оголюється у трансформованих імперативах, максимах, концептах), а другому – простір емоційного висповідання (що оприявнюється в образно-сміслових рядах і цитаціях).

Отже, незважаючи на глибоку симпатію шістдесятника В.Стуса до Г.Сковороди як митця і філософа, незважаючи на тотальне зацікавлення його покоління постаттю людини, яка „всупереч власному життєвому скептицизмові запропонувала грандіозний план упорядкування світу, вибудованого не на зовнішніх уявленнях, а, скоріше, на певному внутрішньому поєднанні мети з етичною правдою” (З.Геник-Березовська, цит. за: [5, 48]), – можна говорити про специфічне переломлення етико-філософської концепції Г.Сковороди в літературі 1960-х рр. Ідучи за класифікацією Р.Барта, бачимо перетворення культурного сквородинівського коду на герменевтичний секуляризований, який транслює етико-екзистенційні імперативи, що уможливлюють виживання трагічно розірваної

свідомості у знебоженому антисвіті. На прикладі лірики В.Стуса також спостерігаємо загальне спрощення культурних кодів бароко. Водночас висновки, зроблені у запропонованій статті, є попередніми, почасти гіпотетичними і потребують залучення ширшого текстового матеріалу з метою поглиблення і систематизації проблеми.

Література:

1. Барт Р. S/Z. / Под ред. Г.К. Косикова. – М.: Эдиториал УРСС, 2001. – 232 с.
2. Гундорова Т. Шістдесятництво: метафора, ім'я, дім // Коцюбинська М. Мої обрії: В 2 т. – К.: Дух і літера, 2004. – Т. 1. – С. 3-10.
3. Давидова-Біла Г.В., Соловей О.Є. Спецкурс: Творча спадщина В.Стуса в контексті літературного процесу ХХ століття / Програми спецкурсів та спецсеминарів з української літератури і фольклористики. – Донецьк, 2001. – С. 34-51.
4. Євшан М. [Андрій Товкачевський. Г.С. Сковорода] // Євшан М. Критика. Літературознавство. Естетика. Упоряд., передмова та прим. Н.Шумило. – К.: Основи, 1998. – С. 611-614.
5. Коцюбинська М. Зіна Зеник-Березовська, знайома й незнама // Коцюбинська М. Мої обрії: В 2 т. – К.: Дух і літера, 2004. – Т.2. – С. 42-55.
6. Коцюбинська М. Новітні палімпсести (Кілька думок про феномен Василя Стуса) // Коцюбинська М. Мої обрії: В 2 т. – К.: Дух і літера, 2004. – Т.2. – С. 106-108.
7. Коцюбинська М. Поет // Стус В. Твори у 4 т., 6 кн. – Л., 1994. – Т.1, Кн.1. – С. 7-38.
8. Коцюбинська М. Феномен Стуса // Коцюбинська М. Мої обрії: В 2 т. – К.: Дух і літера, 2004. – Т.2. – С. 109-118.
9. Мишанич О. Сприйняття творчості Григорія Сковороди наприкінці ХХ ст. // Мишанич О. На переломі. Літературознавчі статті й дослідження. – К.: вид-во Соломії Павличко „Основи”, 2002. – С.86-90.
10. Плющ Л. „Вільготно гойдається зламана віть...” // Слово і час. – 1991. – №11. – С. 38-47.
11. Стус В. Твори у 4 т., 6 кн. – Л., 1994. – Т.1. – Кн.1. – 432 с.
12. Стус В. Твори у 4 т., 6 кн. – Л., 1999. – Т.3. – Кн.1. – 488 с.
13. Стус В. Твори у 4 т., 6 кн. – Л., 1997. – Т.6. – Кн.1. – 496 с.
14. Стус В. Твори у 4 т., 6 кн. – Л., 1997. – Т.6. – Кн.2. – 264 с.
15. Стус Д. Василь Стус. Життя як творчість. – К.: Факт, 2004. – 368 с.
16. Тарнашинська Л. Шістдесятництво: філософія покоління як „публічна свідомість” // Матеріали V Конгресу МАУ: Літературознавство. – Чернівці: Рута, 2000. – Кн.2. – С. 344-352.
17. Ушкалов Л. Сковорода та Україна // Ушкалов Л. Есеї про українське бароко. – К.: Факт, 2006. – С. 133-161.
18. Шерех Ю. Трунок і трутизна. Про „Палімпсести” Василя Стуса // Шерех Ю. Пороги і заборіжжя. Література. Мистецтво. Ідеології. – Х., 1998. – Т.ІІ. – С. 105-135.

Архетипна символіка у поезії Григорія Сковороди

Сковородинознавство у ХХ столітті збагатилося чималою кількістю різноматичних досліджень, а проте проблема національної самобутності філософа і поета залишається мало вивченою. На це звернув увагу один із чільних нині сквородинознавців Л.Ушкалов: „На превеликий жаль, доля нашої гуманістики впродовж ХХ століття складалася так, що й до сьогодні, попри наявність, приміром, цікавих розглядів науки Сковороди на тлі києво-могилянської мисленневої традиції, „Саду божественних пісень” – у річищі української поезії XVII-XVIII століть, а мови його творів – на тлі мовної практики вітчизняного літературного бароко, *українськість* філософа в переважній більшості присвячених йому студій залишається, власне, на маргінесах. Це стосується, зокрема, сьогочасних уявлень про *сакральний первень* сквородинської творчості” [7, 12].

„Первень” і „образуємий образ” – то, інакше кажучи, **архетип**, котрий у застосуванні до інтерпретації поетичних текстів Сковороди Л.Ушкалов пропонує розглядати „у рамках духовного досвіду українського бароко” [7, 41], окресливши його сутність та метафізичну природу: „Образ як спосіб існування небесної та земної єрархії, особливий модус буття, одним із проявів якого є мистецтво взагалі і мистецтво слова зосібна” [6, 10].

Архетип традиційно трактують у руслі психоаналізу, засновком чого є визначення К.-Г.Юнга: „Коллективне несвідоме як залишений досвідом осад а ргіогі є образ світу, який сформувався у прадавні часи. У цьому образі з часом викристалізувалися риси, так звані *архетипи*, або *домінанти*. Це панівні сили, боги, тобто образи домінуючих законів і принципи реальних закономірностей, яким підпорядковується послідовність образів, котрі знову і знову переживаються душею” [8, 141]. У К.-Г.Юнга поняття архетипу, як бачимо, позначає початкові схеми образів, які відтворюються несвідомо й апрірно формують активність уяви, а, отже, відбиті у міфах і віруваннях, згодом – у літературі та мистецтві, де архетипи своєрідно розгортаються у художні образи-символи. На думку швейцарського психолога, сугестивна сила художнього слова полягає в особливій здатності митця відчутти архетипні форми й точно зреалізувати їх у своїх творах: „Той, хто говорить архетипами, промовляє неначе тисячею голосів (...) він підносить зображуване ним зі світу однократного і минушого до царини вічного; притому й свою особисту долю він підносить до вселюдської долі” [8, 204].

Якщо архетип – це первісна схема, відпочаткова форма уяви, то її подальше розгортання, розростання, опредмечення, наповнення, модифікація найчастіше породжують домінантні означники, себто символи. „У широкому смислі, – зазначає С.Аверінцев, – можна сказати, що символ є образом, узятим в аспекті своєї знаковості, і що він є знаком, наділеним усією органічністю міфа та невичерпною багатозначністю образу” [1, 178].

Студіювання різноманітних символічних образів засвідчує, що сама структура символу спрямована на те, аби занурити токремішне явище у стихію „первнів” буття і дати через це явище цілісний образ світу. Тут закладається спорідненість між символом і архетипом, між символом і міфом. Символ і є міф, трансформований культурним розвитком. Символ є і „похідним” образом архетипу, його ознакою, значущою „міткою”, омовленою гранню, яка виражає сутність архетипа. Доречно тут звернутися до етимології терміну: *сүмдола* називалися у давніх греків уламки однієї пластини, що пасували один до одного за лінією зламу, складаючи які, впізнавали один одного люди, об’єднані зв’язками спадкової дружби. У художньому сенсі і досі символ зберігає єднальну, згуртовуючу природу: „сполучаючи предмет і смисл, він водночас „сполучає” і людей, що полюбили і зрозуміли цей смисл” [1, 179]. Якщо точні науки можна позначити як монологічну форму знання (інтелект споглядає річ і висловлюється про неї), витлумачення символу є сутнісно діалогічною формою знання: смисл символу реально існує лише у межах людського спілкування, ситуації діалогу. Вивчаючи символ, ми не лише розбираємо і розглядаємо його як об’єкт, а водночас дозволяємо його творцеві апелювати до нас, бути партнером нашої розумової роботи.

Такий діалог можна побудувати, звернувшись до „Саду божественних пісень” Г.Сковороди і спробувати виділити із тексту архетипну символіку. Одразу скажемо, що ця віршова збірка буквально насичена архетипними образами, тому звернемося лише до її початкових трьох „пісень”.

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

Семантика вогню у цьому вірші більше схиляється до значення руйнування („жжения”), знищення, покарання й асоціюється із символікою смерті і післясмертних мук, страждань. Убезпеченням від такої злої долі є інший вибір людини – присвятити себе Христові: „День, ночь мыслит его в словѣ // Взя иго благое и бремя легкое” [4, 34]. Смерті, „страстям и злым сластям” протиставляється „слово” (благовісне, священне) і близьке до нього

за своїм значенням світло („свѣт”). Смерть (темрява, тьма) і світло – у тексті Сковороди є антонімами, а за художньою суттю – архетипними символами.

Інша антиномічна пара – вогонь і камінь. Авторський голос просить Христа: „Сотри с сердца камень, зажжи в нем твой пламень” [4, 34]. Вогонь набуває ще іншого значення – значення божественної енергії, яка має витіснити „камінь”, котрий тут є символом „темного” у душі, яке підсвідомо здатне провокувати на гріх, „злые сласти”. Закінчення „пісні” виражає сподівання на перемогу світлої енергії: „Живу в тебѣ, мой свѣт” [4, 34].

Істотний смисл „Пісні 2-ї” виражено в епіграфі: „По землѣ ходяще, обращеніе имама на небесѣх”. Уже тут оприявнюється антитеза – земля/небо, що структурує образ символічної світобудови за допомогою основних домінант-архетипів. В авторському тексті ця антитеза набуває модифікованого характеру: „земляныи мѣста” – „горы” (гора). Якщо перший образ символізує земне життя, буденний світ, „земны печали и суетность мирских дѣл”, то символ гори вміщує у своєму значенні „покой”, „тишину”, „правду святу”. Сковороду не приваблює „весь мір сей прескверный”, тому він охоче і натхненно розвиває образ гори, що асоціюється у нього з небесами, „гдѣ Іаковль господь, гдѣ невечерня заря, гдѣ весь ангельскій род” [4, 35]. Протиставивши „землю” і „небеса”, поет переходить на інший регістр, ануючи відповідну пару архетипних символів – тіло/душа („Душа наша тѣлесным не может довольна быть”). Саме душа кличе людину до висот („дабы ты выспрь возлетѣл”; „дабы возлетѣть до небес”), бо „земленному” до небес не дано долетіти, особливо коли він призвичаївся („к сему обык”) до „міра прескверного”. Вдаючись до морального імперативу, Сковорода не обмежується лише прямими закликами, порадами, спонуканнями зректись „земной печали”, „суетности”, а поступово вимальовує привабливий образ високого світу: спочатку це „гора”, потім „небеса”, а далі „горнный град”, „страна, в коей неприступный свѣт”.

„Пісня 2-а” створена 1757 року, і в ній помічаємо художній пошук у зображенні „Небесного Града”, імпульсом до чого, можливо, послужили праці Аврелія Августина, зокрема „Про Град Божий” („De civitate Dei”). У 1780-х роках Сковорода у своїх філософських трактатах обґрунтує ідею „горньої республіки”, яка виросла із поетичного зерна. Так, у „Книжечці о чтенії священного писанія, нареченного Жена Лотова” читаємо: „Знай, друг мой, что Біблія есть новый мир и люд божій, земля живих, стрета и царство любви, горный Іерусалим; и, сверж подлаго азіатскаго, есть вышній. Нѣт там вражды и раздора. Нѣт в оной республикѣ ни старости, ни пола, ни разнствія – все там общее” [5, 41]. А далі сказано ще так: „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, 43].

Ці міркування Сквороди часом буквально перегукуються з рядками „Пісні 2-ї”, в якій, звичайно, образна текстура густіша, а висловлені думки підсилені емоційністю, поетичною напругою: „Спѣши ж во вѣчну радость крыльми умными отсель // Ты там обновиш младость, как быстропарный орел” [4, 35]. Возвиситись у „горний град” – чарівна мрія поета, його благородна настанова для інших людей, але він застерігає, що з „нечистым сердцем” неможливо сягнути високості – треба бути „чистим”, тому не випадково звертається до архетипного образу води, досить розвинутого як в українській, так і в світовій фольклорній традиції [Див.: 2, 83-88]. Скворода апелює передусім до магичної очищувальної сили води, поєднуючи цей образ із біблійною символікою: „Се силоамски воды! Омьй скверну от очес // Омьй всѣ членов роды, дабы возлетѣть до небес” [4, 35]. Про Силоамське джерело у Біблії згадується декілька разів, зокрема в євангелістів Івана та Луки. Перший, розповідаючи про зцілення Спасителем одного сліпого, каже, що Господь, змішавши землю з водою і помазавши нею очі сліпого, послав його до купальні Силоамської, що той зробив і прозрів (Івана 9:7-11). Відомо, що із Силоамського джерела брали воду для окроплення храму, бо вона здавна вважалася священною [3, 564].

Г.Скворода у своєму вірші поєднує архетипне значення води як автохтонного, так і біблійного смислу, досягаючи художньої та ідеологічної прозорості образу: дійти до „горнього града”, а відтак осягти божественну суть можна тільки через очищення, „ибо сердцем нечист не может бога узрѣть” [4, 35].

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

Зима в уяві поета асоціюється із „печаллю”, яка „безобразить красні села”, вона пов’язана із „смертним грѣхом”, якого хочеться позбутися. Зима неприємна, тому місце її в „болотах”, в „подземних воротах”, в „аду”. Тут уявлення про підземний світ у Сквороди мають язичницький відтінок. Зокрема, болото, за давніми українськими міфами, – то „небезпечне і нечисте місце, де водяться чорти”; також був звичай „викидати на болота „нечисті” речі (старий віник, речі покійника) і сміття, яке назбиралося під час Святків” [2, 38-39].

Розвиваючи тему весни (як розквіту, гармонії, молодості, свіжості, животворіння), поет вдається за допомогою символічних образів до конструювання художнього паралелізму, властивого усній творчості: „Уже сади росцвѣли и соловьев навели” – „Душа моя процвѣла и радостей навела” [4, 36]. Перемогти зиму – значить перемогти „смертний грѣх”, відтак образ переможної душі трансформується в образ „божого граду”, „божого саду”. Виникає поетичний ланцюжок, що складається з однотипних, синонімічних

символів: рай – сад – град. Власне, Сковорода вибудовує образ весни (солов'ї, цвітіння, радість, любов, мир), що має очевидне алегоричне значення: квітучий весняний сад – то „град божий”, у якому „невинність – то цвѣти, любовь и мир – то плоды” [4, 36]. Але той „град божий” зовсім не схожий на християнське тлумачення „Граду Небесного” (за Августином), а нагадує автохтонний фольклорний колорит, перейнятий із веснянок, із ліричних пісень. Це підтверджує ще один символ, до якого вдається Сковорода: „Душа моя есть верба, а ти [Бог] еси ей вода” [4, 36]. Верба досить часто згадується у словесній творчості українців. І не лише тому, що належить до найбільш поширених рослин майже на всій території України, а й через те, що це дерево – священне. Не випадково кажуть: „Де верба – там вода”. У давнину існував культ Води, яка, за первісними уявленнями, відігравала дуже важливу роль у світобудові і разом із Сонцем та Землею творила і підтримувала життя людей. Культ Води простежується у всіх обрядах календарного циклу; поклоняючись їй, наші предки-язичники вшановували і ті рослини, що росли коло води або ж росли досить швидко – „як з води”. Отже, верба має магичні властивості, здатні впливати на сили, ворожі людині.

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

Образ саду і в цьому вірші (недаремно вся збірка називається „Сад божественних пісень”) займає центральне місце. Як не раз відзначали дослідники української поезії XVII-XVIII ст. (В.Крекотень, Б.Криса, Л.Ушкалов, М.Сулима, А.Макаров, В.Шевчук), образ саду належить до виразних барокових символів. У Сковороди сад – весняний, розквітлий: „Всегда сей сад дает цвѣты, всегда сей сад дает плоды” [4, 36]. „Цвѣты” – тут символ „невинности”, тобто першородства, свіжості, юності, а „плоди” – то символ „любови и мира”, тобто життєрадістості, духовної спроможності й енергії, повноцінності, гармонії, „веселія сердца”, то „ключ моих всѣх утѣх”.

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

Література:

1. Аверінцев С. Софія-Логос. Словник. – К.: Дух і літера, 2006. – 636 с.
2. Войтович В. Українська міфологія. – К.: Либідь, 2002. – 664 с.
3. Полная популярная библейская энциклопедия. – М.: Астрель, 2000. – 718 с.
4. Сковорода Григорій. Вірші. Пісні. Байки.. Трактати. Притчі. Прозові переклади. Листи. – К.: Наук. думка, 1983. – 512 с.
5. Сковорода Григорій. Повне зібрання творів: У 2 т. – К.: Наук. думка, 1973. – Т. 1. – 531 с.
6. Ушкалов Л. Світ українського бароко. – Харків: Око, 1999. – 112 с.
7. Ушкалов Л. Українське барокове богومислення. Сім етюдів про Григорія Сковороду. – Харків: Акта, 2001. – 224 с.
8. Юнг Карл Густав. Психология бессознательного. – М.: Канон, 1996. – 320 с.

**Способи поєднання художнього і нехудожнього письма в трактаті
Дмитра Туптала (Св. Димитрія Ростовського) „Розыск о расколнической
брынской вѣрѣ”**

Усталеною на сьогодні є думка про переважно релігійний характер українського барокового письменства (серед слов'янських літератур така рішуча перевага релігійного складника над світським, як у нашій, характерна хіба для чеської літератури). Ця обставина посутньо позначилося і на колі провідних тем та мотивів, і на ідейному спрямуванні творчості українських письменників XVII – XVIII століть, і на жанровій системі. При тому цілий вузол гострих церковно-релігійних суперечностей спричинився до того, що під ту пору наше письменство було просякнуте „полемічною свідомістю”. Саме ця „полемічна свідомість”, на думку Богдани Криси, виконувала основну з'єднувальну роль між автором та його аудиторією [див.: 2, 228]. Вона ж таки висуває на передній край жанрової системи українського літературного бароко богословсько-полемічний трактат. Він буде відігравати дуже важливу роль в історії нашої літератури, починаючи від доби бурхливих полемічних змагань довкола Берестейської унії (злам XVI та XVII століть), що їх дехто з істориків, зокрема Ганс Роте, вважає за початок нового українського письменства) й закінчуючи антилібертинськими творами українських письменників другої половини XVIII століття.

Однак якщо полемічні розправи межі XVI та XVII століть не раз ставали об'єктом пильного зацікавлення вітчизняної науки, то писання „могилянської” та „помогилянської” доби ще потребують докладного вивчення. З огляду на це вартим уваги видається трактат Дмитра Туптала „Розыск о Расколнической брынской вѣрѣ”, котрий, як вважав ще Микола Костомаров, належить до найважливіших творів цього письменника.

Твір спрямовано проти прихильників старої віри, котра особливо сильні позиції „тримала” саме в Ростовській єпархії, розташованій на перетині важливих торгових та урядових шляхів. Як слушно зазначав І.Шляпкін, „думка святителя про розкол була сформована ним іще в Малоросії. Св. Димитрій вважав розкол лише результатом нецтва та поєднаних із ним упертости й грубости, і саме з цих позицій викривав його. На нецтво він відповідав переважно історичним оглядом виникнення того чи іншого обряду, на грубість нападок – різким викриттям” [11, 412].

Однак не лише цими засобами послуговувався святитель з метою впливу на ростовську громаду. Найхарактернішою ознакою „Розыску” є поєднання художнього й нехудожнього письма, котре подибуємо протягом усього тексту; і якщо нехудожній компонент постає тут у формі строгих богословських догматів, цитувань релігійних документів, апелювань до Святого Письма чи рясного вживання наукової термінології, то художній

знаходить найрізноманітніші вияви – від влучних метафор до вкраплень агіографічної літератури та навіть ритмізованої прози.

Урешті, таке поєднання постає вже в самій назві, де слово „брынская” є метафорою самого старообрядництва, скити якого розташовувалися в брянських (бринських) лісах; а разом із тим автор сам розкриває цей символ, що стає зрозумілим із повної назви „Розыск о Раскольнической брынской вѣрѣ”, – далі по тексті поняття розкольники та бриняни будуть вживатись як абсолютні синоніми. До того ж, цей прийом влучно відображає ставлення митрополита до старообрядництва як до віросповідання мешканців лісу, себто людей диких і неосвічених. Тож метафора як основний прийом барокової літератури постає тут засобом вираження авторської експресії й елементом формування в реципієнта відповідного ставлення до об’єкту розмови.

Метафорою послуговується письменник і для розкриття засадничих питань православного віровчення. Так, мовлячи про культ святих мощів, Димитрій зазначає „Тѣло человѣчеє в жизни сей єсть яко одежда души: яко же бо одеждою покрывається тѣло, сице тѣлом покрывається душа. И яко же тѣло человѣку к сну ноцному идущу, совлекается одежд своих, сице душа совлекается тѣла к сну смертному отходящу” [6, 190 зв.-191]. Далі автор поглиблює думку, застосовуючи порівняння „рубище нищаго” та „порфира Царская”, де протиставляє тіло грішника та святого праведника. Така „візуалізація”, на нашу думку, сприяла кращому розумінню реципієнтом суті речей, а також виявляла здатність краще зафіксувати ці постулати в його пам’яті.

Цікавим видається сама згадка про „тілесність” у рамцях богословського трактату в такому контексті, бо ж під ту пору „тілесність” застосовувалася здебільшого як складник антиномії „тіло – душа”. Однак подібне явище цілком узгоджується з естетикою доби – адже, як слушно вказував Дмитро Чижевський, „метафорика літератури бароко часто рідкісна, нерідко змінюється значення метафори на протилежне – образ, що звичайно має позитивне значення, набуває негативного смислу і т. п... Метафори, гіперболи та інші стилістичні засоби часто виступають „довгими ланцюгами” [10, 122-123]. Останнє підтверджує і подальший текст трактату, де зокрема зазначається: „Подобает почитати мощи святих: понеже имут быти приятелища небесныя славы, сосуды прославлененных своих душ, звѣзды сіяющія на тверди Небеснѣй, солнца пресвѣтлая, немерцающая...” [6, 196].

Подібне в тексті й елемент гри, що базується на різкій контекстуальній зміні поняття „тіло”: „праведных тѣлеса просвѣтятся яко солнце в царствіи небесном: тѣлеса же грѣшных очерняются, яко уголь черн, и сажа, и смола, и ефіоп адскій” [6, 195]. До речі, бодай побіжно, але загальний потяг доби бароко до екзотики відображає згаданий тут образ ефіопа, котрий,

узагалі ж, не вперше зринає в творчості Туптала – зокрема, подибуємо його в збірці легенд „Руно орошенное” [див.:7, 13 (б. п.)]. Варто зазначити, що влучна метафора переплітається з серйозним богословським викладом протягом усього тексту.

Вочевидь подібна зацікавленість метафорою є виявом символічно-емблематичного способу сприйняття світу як однієї з домінант творчості святого Димитрія, на що вже вказували дослідники [див.: 4, 21]. Це також є одним із присутніх моментів, що зближує писання митрополита Ростовського з доробком Григорія Сковороди. Причому цей процес відстежується не лише на рівні світоглядних концепцій, а й навіть на рівні певних образів, адже ще В.Нічик вказувала на те, що „нижчий щабель стає зрозумілим як момент розвитку, коли з’являється вищий... ключем до розуміння спадщини Д.Туптала є філософія Сковороди, попередником якого він був” [3, 86-87]. Не поділяючи погляду на доробок Туптала як нижчий щабель розвитку, ми все ж погоджуємося з думкою про їхній взаємозв’язок, себто крізь призму філософії Григорія Сковороди стає зрозумілішим доробок святителя.

Однак, повертаючись до спільних образів, зазначимо, що в тексті „Розыску...” зринає також образ бджоли:

„Донесено есть нам недавно, яко нѣцыи во епархіи нашей мужики и бабы, от приходящих тайно к ним лжеучителей и кривотолков научены других подобных себѣ учат, еже не токмо не приходити в Церковь на молитву, но уже и в домѣх не молится, с подобающим Богу от нас пред святыми іконами поклоненіем благовѣрным еже кланятися тѣлом и главою до земли: но токмо умом в себѣ молится. Во утверждение же того своего лжеучительства, приводит словеса Христова во евангеліи к самарянынѣ реченная: Истиннии поклонницы поклонятся отцу духом и истиною. И толкуют криво словеса та, глаголюще: Не подобает кланятися тѣлом и главою в землю, Христос не велит, точію духом, аще и лежа...

О прѣбезумнаго безумія безумных лжеучителей и кривотолков!

Словеса Господня словеса чиста, облыгают аки бы не велящія кланятися Богу доземным тѣла поклоненіем. От коих словес пользоваться бы им подобаше, от тѣх они вред себѣ пріяша, безумным словес Христовых толкованіем. Подобно их лжеучителское дѣло сему: Цвѣт егда росю утреннею орошен бывает, пчела прилѣвши собирает от него росу: такожде и паук приползши, туюжде от тогоже цвѣта росу собирает, но собранная ими роса, не во одинакое существо претворяется: в пчелѣ бо претворяется в мед, в паукѣ же в яд смертоносный. Сице кривотолки, от цвѣтов словес Божіих, от них

же правобѣрнии и добродѣтелнии мужіе, аки пчелы мед, собирают сладкую души пользу: они от тѣх же Божіих словес, аки науки пріємлют вред еретичества...” [6, 142 зв.-144].

Ми дозволили собі навести такий великий фрагмент з метою, докладнішого аналізу. Так, бджола тут теж є носієм ідеї „сродності”, однак якщо в Сковороди (байка „Пчела и Шершень”) ця ідея криється в „сродній праці”, то тут – у відповідному знанні, яке можна використати як на користь, так і на шкоду, але в основі як одного, так і іншого лежить пізнання. Цитований текст і згаданий твір Сковороди подібні й на формальному рівні, адже образи бджоли й павука – це фактично алегорія, притаманна жанрові байки, коли через символічні персонажі розкривається суть речей, про що відтак мовиться у висліді. Також присутнім тут є вплив гомілетики, адже від 1706 року у своїх проповідях святитель постійно звертався до теми розколу [див.: 11, 412-415]. Отже, можемо казати про вкраплення художньої прози як засобу, що впливає на емоції реципієнта, але й водночас виказує неабияке митецьке обдарування автора, для якого літературний аспект твору завжди був визначальним, – досить пригадати бодай його проповіді „українського” періоду, часто писані віршами, чи фундаментальну працю „Житія святих”, котра, вийшовши за рамці усталеного канону, стала вершинною не лише у творчості святителя, а й для української барокової літератури загалом.

Також однією з провідних ознак барокових писань є посилена увага до ритму художнього тексту. Та якщо поетичний ритм не раз ставав об’єктом досліджень, то ритмізована проза значно рідше втрапляла в поле зору науковців, хоча вона зазвичай слугувала потужним структурантом тодішніх текстів, зокрема й полемічних трактатів („Nowa miara starey wiary” Лазаря Барановича, „Знаменія...” Стефана Яворського та ін.). Подибуємо її й у тупталівському „Розыску...”. Зокрема, підсумовуючи перший розділ, присвячений темі віри, автор зазначає:

„Како бо может у них быти правая истинная вѣра, егда ниже вѣдят что есть вѣра; слышим бо много в преспростых людех, яко и нравы, и обычаи своя, не токмо каковыя нехудыя, но и самая худая дѣла, вѣрою нарицают. Вопросы простолюдина: для чего у вас воруют, крадут, разбои творят; отвѣщает: такова вѣра... Для чего у вас скверная и прескверная дѣла дѣлаются, прелюбодѣянія, любодѣянія, и прочая слуху невмѣстительная скаредства; такова вѣра. О вѣро святая! О превеликое и пречистое имя вѣры! О вѣро во едином токмо Бозѣ упокоющаяся! До какого ты у простых мужиков дошла безчестыя!” [6, 79-79 зв.].

Такі авторські рефлексії перебувають у річищі тогочасної риторики, мету якої вбачали в тому, щоб „мовою задовольнити того, хто досліджує”, – а це, згідно курсу красномовства Теофана Прокоповича, означало те саме, що й „переконувати мовою” [5, 119]. Іншими словами, мета риторики співпадала з об’єктом дослідження, й автор не лише мав словом переконати свого читача, а й самому собі довести правильність обраної позиції.

Напрочуд цікавим з огляду на це видається фрагмент, присвячений пошануванню ікон:

„Икона Пречистыя Дѣвы егда на ню взираем приводит нам в воспоминаніе, Пречистое и Пресвятое ея житіе, како дѣйствіем Святого Духа воплотила во утробѣ своей Божіе Слово, и пребысть пред рождеством дѣва, в рождествѣ дѣва, и по рождествѣ дѣва. Како сосцами своими дѣвическими, предвѣчнаго питаше младенца питающаго всяческая. Како с ним во Египет бѣгаше и оттуду возвращашеся, и воспитоваше того в дѣтствѣ его, до возраста его. Како стояше рыдаючи при крестѣ, и взираючи на толикое его за род человѣчскій страданіе. И снятого с креста слезами омываше, и плащаницею обвита положи в гробѣ. Како радости неизреченныя исполнися о воскресеніи его, и како очима своима проводи возносящаяся на небо. И како во успеніи своем преселися к Сыну своему и Богу, и предста одесную престола его, и о нас грѣшных ходатайствует. То воспоминающе, любовію к ней и к Сыну ея нашему же Богу возводим сердца наша, и умиляемся и усердствуем к житію чистому и святому, и в надеждѣ укрѣпляемся, яко имамы о себѣ к Богу ходатаицу многомоцную” [6, 162 зв.-163].

Тут перед нами фактично постає низка іконічних образів, пов’язаних із Богородицею. Таким чином створюється своєрідний іконічний простір (бо далі в тексті подибуємо й згадку про образи мучеників Христових). Знову ж таки, зринають яскраві візуальні символи, а ритм забезпечує рух у межах цього простору; ба більше – завдяки ритміці та прекрасній евфонії й динаміці сюжету створюється виразний „музичний ефект”. Власне складається ситуація, на яку вказував Н.Фортунатов, зазначаючи, що „сприймання ритмічної організації художньої прози, з її спадами та підйомами, споріднене із сприйманням музичного твору” [9, 185].

Злиття воедино літератури, музики та малярства є загалом прикметною рисою барокової доби й виказує її риторичний первінь, коли мистецтво творилося, спираючись на засади теорії красномовства. У нашому випадкові таке поєднання створює альянз церковної служби (реципієнт ніби перебуває

у храмі, де звучить слово пастиря й лунають піснеспіви) – літургії; недарма ж бо у самого Дмитра Туптала синонімом до цього поняття є поема [6, 33].

Принагідно зазначмо, що в доробку святителя чільне місце посідає культ Діви Марії, – досить пригадати його поезії або згадувану вже збірку „Руно орошенное”, присвячену Іллінській чудотворній іконі Богородиці.

Урешті, в тексті „Розыску...” подибуємо своєрідний вплив інших творів святителя, зокрема „Житій святих” та „Літопису”, адже полемічний трактат рясно помережений покликаннями на агіографічну літературу та священну історію; почасти автор долучає ледь не повний виклад котрогось життя, почасти ж обмежується невеликою згадкою або навіть покликанням на відповідний розділ „Міней”. Такий спосіб звернення до художнього письма здебільшого застосовується для того, щоб надати оповідному тону виваженості та підсилити авторську аргументацію. Справді, в тексті такі фрагменти виконують функцію „урівноваження”, – зринаючи, як правило, в момент граничної напруги авторської емоції, вони спрямовують оповідь у річище наукового викладу.

Ведучи мову про ритм прози, варто вказати й на те, що текст загалом має чітку ритмічну організацію. Йдеться, найперше, про чергування подібних за структурою фрагментів: кожна з трьох частин поділена на змістові розділи, а ті, у свою чергу, на дрібніші параграфи, причому художня проза неодмінно межує з нехудожньою. Відтак кожна структурна одиниця складається з теми (за яку править певна теза розкольників), доведень та висновку, а разом вони складають цілісну узгоджену систему. Таким чином бачимо, що твір спирається на засадничі для риторики принципи: inventio – dispositio – elocutio.

Цікавою є формула „самоусунення”, котра подекуди править для Дмитра Туптала за своєрідний евфемізм: коли автор не бажає розмовляти на певні теми, він вказує на свою „необізнаність” з предметом, посилаючись на своє „інакше” походження. Так, коли мова йде про купівлю архієрейських чинів, автор заявляє: „О преждних временах, как в царствующем градѣ Москвѣ водилось, мы от Кіевских стран призваніи не вѣмы, ниже испытуем о вещи нам не нужной. Нынѣ же не слышится то, да бы владушими и началствующими кая мзда взыскивалася от возводимых на степени Архирейства” [6, 441 зв.]. Зрозуміло, що митрополит був обізнаний зі станом речей, однак не бажав спинятися на цій не вельми приємній темі, тому й користався таким риторичним прийомом, немов залишаючи слово за свідками.

У річищі поєднання художнього й нехудожнього письма варто вказати й на введені до тексту „Розыску...” оповідання про побут розкольників, які рясно подибуємо в третій частині трактату. Тут автор теж свідомо абстрагується від розповіді, ніби даючи змогу висловитися очевидцям: „Не от себе же предложим, аз бо смиренный не в сих странах рожден и воспитан,

ниже слышах когда о расколах в странѣ сей обрѣтающихся, ни о лѣсах брынских, ни о скитах, ни о разствѣи вѣр их... Предложим убо та, иже подлинно ово от неложных повѣствователей увѣдахом, ово от самовидцов слышахам, овая же на писмѣ пряхом” [6, 485]. Відтак перед читачем постають моторошні картини „справ” старовірів, де реальне межує з фантастичним, а добро й зло набувають почасти фольклорних рис. Святитель править про скити, де панує підступ, розпуста, неправда; згодом переходить до картин самоспалення розкольників, уплітаючи до тексту оповідь про видіння, коли над палаючим „овином” літало двоє бісів, радіючи й повторюючи „наши, наши есте”. Далі йдеться про розкольницького „вчителя”, що готував порошок із серця новонародженого для навернення до своєї віри нових людей, а ще переповідається про підземні голоси, що лунали на місці згарища, розкольницьке „причастя”, скуштувавши якого люди радо кидалися у вогонь, страшні випадки голодної смерті, що подекуди межували з канібалізмом, позашлюбних дітей, яких старовіри лишають „в снѣдь звѣрем, и птицам или псом” та інше.

Такі оповіді автор вводить до тексту, щоб застерегти свою паству від лютого зла, яке уособлювалося в нього зі старовірами. Прагнучи уберегти громаду від смертного гріха, він зумисне покликається на авторитет „самовидців”, ніби наголошуючи на тому, що подібні речі є загальновідомі. Також не завжди знаходячи розуміння серед мирян як людина, що є вихідцем з інших місць, він зумисне покликається на свідченням тамтешніх православних церковників. Подібний прийом перебуває в царині аристотелевської риторики, згідно якої приклади, задля більшої переконливості, мали виконувати функцію епілогу [див.: 1, 232], тому й святитель вдається до нього наприкінці трактату.

Поступово текст „свідків” переходить в авторський, стаючи фактично звинувачувальною промовою, спрямованою проти прихильників старого обряду. Тут митрополит звинувачує проводирів розколу в усіх бідах, котрі зносять люди, що піддалися на їхнє згубне вчення, а лідера їхнього руху Авакума навіть порівнює з дияволом, котрий нищить людські душі: „О пребезумный Аввакуме лжеучителю, или паче рещи мучителю, нѣси ли ты подобен діаволу человѣкоубійцѣ искони, радующемуся о убійствѣ человѣческом, и на убійство человѣков подвизающему. Учиши бо и подвизаєши человѣки самих себе вдавати смерти, и погибати тѣлеси купно и душами. Здѣ бо тѣлеса их старяют, а тамо души их огнь геєнскій приємлет” [6, 527 зв.-528].

Відтак розкольницькі лжепастирі для Димитрія гірше розбійників, адже „лютѣйший сей разбой от расколников, неже бываемый по путех от

разбойников. Разбойник бо на путех засѣдаяй, имѣніе токмо отняти хоцет: расколник же и душу погубити ищет. Разбойник аще и убіет тѣло, но душу не может убити: Расколник же и душу с тѣлом убивает” [6, 531 зв.]. Сам же старий обряд для автора ніщо інше як пекельна вигадка: „Востинну путь сей нѣсть Богоугожденія, но Богопрогнѣванія; и не спасенія, но погибели. И начинают такові бѣдніи еше в жизни сей муку свою, и с тою идут в вѣчный тартар. О безбожнаго изобрѣтенія, и безчеловѣчнаго мучителства” [6, 532]. Фактично святитель розробляє тут ідею про „четвертий світ”, де панує диявол, що активно побутувала в українському богослів’ї ще від Кирила Транквіліона-Ставровецького й співвідноситься в Туптала саме з розколом.

Як бачимо, тут автор за напругою почуття, сміливими порівняннями та гнівними інвективами в бік супротивника почасти наближається до наших полемічних писань острозької доби, коли емоції досить часто „перехоплювали через край” [8, 125], однак навіть у такий момент він не дозволяє собі вдатися до відвертої лайки, як то не раз бувало серед наших церковних достойників межі XVI – XVII ст.

Завершується твір „Увѣщанієм”, у якому автор просить Бога укріпити вірних, а грішних настановити на шлях істини.

Отже, проаналізувавши працю Дмитра Туптала (св. Димитрія Ростовського) „Розыск о Расколнической брынской вѣрѣ”, можемо завважити, що текст витримано в річищі барокової риторики, де поєднання художнього й нехудожнього письма відбувається у формі вкраплення до тексту богословсько-полемічного трактату елементів художньої прози, котре здійснюється шляхом:

- застосування метафор, які є, з одного боку, потужним засобом впливу на емоції реципієнта, а з іншого – виявом авторського символічно-емблематичного світосприймання;
- залучення до тексту „Розыску...” фрагментів агіографічної та історичної літератури, що підсилює авторську аргументацію та надає тону оповіді виваженості;
- використання оповідей „самовидців”, що правлять за яскраві приклади та підсилюють позиції святителя щодо розколу;
- неабиякої уваги до ритму (як на рівні ритмізації окремих фрагментів, так і ритмічної організації тексту загалом), що дозволяє подекуди виходити за межі літератури й шляхом створення яскравих „візуальних” та „акустичних” образів впливати на реципієнта;
- численних емоційно насичених авторських рефлексій, котрі одночасно є і засобом переконання реципієнта, і доведенням самому собі правильності обраної позиції, що цілком узгоджується з приписами тогочасних риторик.

Іншими словами, поєднання художнього й нехудожнього компонентів у „Розыску...” (де переконання реципієнта відбувається не лише шляхом наукової аргументації, а й засобами впливу на його почуття, через трансформацію авторської емоції) видається нам спробою урівноваження в рамках тексту emotio й ratio як складників людського сприйняття.

Література:

1. Аристотель. Риторика // Аристотель. Поэтика. Риторика: Пер. с древнегр. – СПб.: Азбука, 2000. – С. 81-347.
2. Крыса Б. Феномен античности в процессе становления украинской поэзии // Отечественная философская мысль XI-XVII вв. и греческая культура / Ред. кол. В.М. Ничик и др. – К.: Наукова думка, 1991. – С. 285-291.
3. Нічик В.М. Етичні погляди Д.С. Туптала // Філософська думка. – 1973. – № 2. – С. 79-93.
4. Нічик В. Києво-Могилянська академія: основні напрями філософування і Г.Сковорода // Сковорода Григорій: ідейна спадщина і сучасність. – К.: Інститут філософії НАН України, 2003. – С. 17-28.
5. Прокопович Ф. Про риторичне мистецтво // Прокопович Ф. Філософські твори: У 3-х т. – К.: Наукова думка, 1979. – Т.1. – С. 101-477.
6. Туптало Дмитро (св. Димитрій Ростовський). Розыск о Расколнической брынской вѣрѣ. – К., 1748. – 560 арк.
7. Туптало Дмитро (св. Димитрій Ростовський). Руно орошенное. – Чернігів, 1696. – 90 арк.
8. Ушкалов Л. Феномен української полемічної літератури // Ушкалов Л. Есеї про українське бароко. – К.: Факт-Наш час, 2006. – С. 121-132.
9. Фортунатов Н. Ритм художественной прозы // Ритм, пространство и время в литературе и искусстве / Отв. ред. Б.Егоров. – Л.: Наука, 1974. – С. 73-86.
10. Чижевський Д. Порівняльна історія слов'янських літератур: У двох книгах / Переклад з німецької. – К.: ВЦ „Академія”, 2005. – 288 с.
11. Шляпкин И.А. Св. Димитрій Ростовский и его время // Записки историко-филологического факультета императорского С.-Петербургского университета. – СПб., 1891. – Часть XXIV. – 102 с.

Григорій Сковорода в дослідженнях і творчості земляків

Першою ластівкою у дослідженні життєпису великого українського любомудра Григорія Савича Сковороди була невеличка книжечка Григорія Тисяченка (справжнє прізвище Г.Саливон) „Народний філософ-учитель Г.С. Сковорода. Його життя та діла. 1722 – 1794” (Лохвиця, 1922. – 90 с.), видрукована в повітовому містечку в дні святкування 200-літнього ювілею великого сина землі української.

Григорій Дмитрович Саливон зробив чимало доброго на ниві популяризації української книги і знань серед трудового робітництва і селянства. Уродженець краю народного філософа (с. Мелехи), здобувши освіту в приватній електротехнічній школі, а згодом і в Київському політехнічному інституті, зрозумів що книги ваблять його найбільше. У 1917 р. він очолив друкарню „Товариства допомоги літературній науці”, де швидко налагодив працю з видань української книги. Молодий книголюб був і серед перших працівників Всенародної бібліотеки України: працював старшим писарем, завідуючим будинком Всенародної (Національної) бібліотеки.

Повернувшись влітку 1920 р. на батьківщину, Григорій Дмитрович працює в Лохвицькому повітовому відділі народної освіти на посаді інспектора бібліотек і завідувачем друкарнею.

Йому належить активна роль у підготовці і проведенні святкування 200-х роковин від дня народження Г.С.Сковороди: був секретарем ювілейної повітової комісії, в зверненні якої „До державних, громадських, приватних установ, до всього громадянства” говорилося: „Широке громадянство прохаємо допомогти хто чим може, аби на батьківщині Г.С. Сковороди було хоч скромно, але достойно вшановано 200-ліття його народження. Хай разом, спільно спорудимо пам'ятник, інституції, музей і бібліотеку, які будуть ширить знання серед темних народних мас, про що турбувався Сковорода” [1].

Автор у популярній формі прагнув донести до широких мас слово великого земляка, його життєвий шлях, „маючи на увазі читача з добре грамотних селян і робітників” [2, 1]. Звичайно, з висоти сьогодення можна піддати автора критиці за деякі судження щодо праць філософа, але як вказував сам автор: „Разом з старими формами життя віджили й форми й спосіб схоластичних писань Сковороди і віджило чи доживає чимало з його світогляду: але після половини, що одвіяв час, чимало ще зосталось пожиточного зерна й для нас. Отой протест проти омертвілих форм життя, оті погляди його педагогічні, оте шукання правди істини; оті пізнання самого себе, ота боротьба з суєвірствами, отой щирий демократизм – любов, знання і віра в духовні сили народної маси, ота твердість проти „лакомства нещасного”, оте одкидання власности, ота заповідь сочетанія з'єднання обов'язків своїх з громадськими і все це втілене в цільну, гармонійну постать і переведене в життя його – має значіння, думаємо, вічне” [2, 84].

З того часу і до наступного ювілею українського Сократа на його батьківщині про нього не згадували. І тільки 250-ліття від дня народження дало новий поштовх до нових розвідок, публікацій в місцевій пресі. Саме напередодні ювілею з'являються публікації в районній газеті „Нова праця” краєзнавців І.Я. Олійника: „З родоводу філософа”, „Добра пам'ять”, „Народний учитель”; Т.С. Зуба: „Як свідчать першоджерела”, „Край, що дав світові мислителя”, а до 270-річчя від дня народження українського філософа і просвітителя брошура „Велетені думки і слова” (Полтава: Криниця, 1992. – 39 с.)

Саме вони були активними популяризаторами творчості народного філософа, і як колись мудрець з Чорнух доносив своє слово до робочого люду, так тепер його небайдужі країни доносили слово правди до широких трудящих мас.

Учитель історії Харсіцької восьмирічної школи І.В. Капуста в публікації „Де ж народився Григорій Сковорода?” в обласній газеті „Комсомолец Полтавщини” за 5 жовтня 1972 р. наважився порушити питання про уточнення місця садиби батьків славетного земляка, адже ще Г.Тисяченко писав, що філософ народився: „Року 1722-го на Полтавщині, в теперішньому Лохвицькому повіті (тоді Лубенського полку) в містечку Чорнухи, в сімействі “малогрунтового” козака Чорнуської сотні Сави Сковороди, чи в колишньому передмісті Чорнух, теперішньому с. Харсіках, де і зараз живуть люди з прізвищем Сковорода” [2, 19].

Цьому питанню присвятив увагу і я, як колишній учень І.В.Капусти у популярній брошурі „Мудрець з чорнухинського краю” (К., 1992. – 43 с.), а в 2006 році, зібравши нові матеріали, зокрема і вивчивши метричні книги Преображенської церкви с.Харсіки, встановив генеалогічну вітку сквородинівського роду (очевидно по лінії двоюрідного брата), виокремивши все зібране у розділ „Це село зорею засвітилося...” у 2-му виданні брошури „Мудрець з чорнухинського краю” (Чорнухи, 2006. – 48 с.).

У пошукові істини щодо встановлення місця народження Г.С. Сковороди перебував і член Спілки журналістів України Петро Крячко, уродженець с.Вороньки. Вже в поважному віці він заснував газету „Віковичний пошук”, другий номер якої вийшов спеціальним випуском „Де ж народився Григорій Сковорода?”. Газета вміщує статтю П.Крячка „Святе місце” та вже згадані матеріали І.Капусти „Де ж народився Григорій Сковорода?” та М.Булди „Де була садиба батьків Григорія Сковороди?”.

Земляк славетного філософа Дмитро Шупта теж не оминув цієї теми, виступивши 4 грудня 1997 р. в „Літературній Україні” з публікацією „Де ж народився Г.Сковорода?”, згодом торкаючись цієї проблеми і в своїх поезіях.

З Чорнухинщиною пов'язані роки навчання в середній школі лауреата Національної премії України ім. Т.Шевченка та Міжнародної премії ім. Г.Сковороди, кандидата історичних наук, письменника В.Я. Стадниченка. Мабуть, благодатний дух Сковородинівського краю змушує Володимира Яковича повсякчас звертатися до постаті нашого першорозуму. До зерен його мудрості та життєвих сторінок В.Стадниченко повертається знову і знову вже майже чотири десятиліття. Саме йому належить цікава ідея пройти сквородинівськими шляхами і познайомити з ними читачів газети „Дзеркало тижня”.

Згодом ці подорожі вилилися в цікаву книгу „Іду за Сковородою: Сповідь у любові до вчителя” (К.: Криниця, 2002. – 173 с.), яку автор присвятив 280-річчю від дня народження народного філософа. „Автор цієї книги не встояв перед манливою постаттю на горизонті, знявся із щоденного припуття й радісно пішов за Сковородою, і дякує козацькому сину, що той дозволив у ці роки побути разом із ним – у батьковій хаті в Чорнухах, у київській академії, у петербурзькому палаці, у європейській столиці, у переяславській келії, у каврайському гаї, у харківському колегіумі, на слобожанських хуторах та пасіках, коло чистих криниць” [3, 1].

То ж добре буде, коли разом з автором побуває тут і кожен українець, адже ми так мало знаємо цю велику людину.

Фотокнига „Наш першорозум: Григорій Сковорода на портреті і в житті”, підготовлена у співавторстві з М.Шудрею захоплює вже з першої сторінки, адже в ній вдало поєдналися художня розповідь про мислителя з Чорнух, його поетичні твори, байки, притчі, приказки, багатючий ілюстративний матеріал. І саме останнє надає йому привабливості і новизни, адже до цього всі видання подавали зовсім мало ілюстративного матеріалу: портрет філософа, декілька фото. Відтепер кожен зможе побачити на фото батьківський край, місця подорожі мандрівного філософа Слобожанщиною, Словаччиною, Польщею, Чехією, Німеччиною, Італією, фото його особистих речей, коло знайомих, репродукції художніх полотен українських художників, які звертаються до образу українського предтечі.

Навіть побіжний перегляд розвідок, які ввійшли до „Сковородинівських студій” (Чорнухи, 2007. – 66 с.) мистецтвознавця, заслуженого діяча мистецтв України Г.М. Шибанова свідчить, що автор звернувся до маловідомих і маловивчених сторінок життєпису воістину самобутньої людини не тільки на українському, а й на всесвітньому обширі, в якому водночас поєдналися талант філософа, просвітителя, педагога, поета, байкаря, музиканта.

Познайомити читача з оточенням великого мислителя, показати вплив Григорія Сковороди на них і навпаки – таке завдання поставив перед собою Г.М. Шибанов у своїй розвідці „Інтелектуально-мистецьке оточення Григорія Сковороди на Слобожанщині в 60-х роках XVIII ст.”.

Так, він вів розмови на богословські і педагогічні теми з єпископом І.Миткевичем, архімандритом Миколаївського монастиря Гервасієм Якубовичем, архімандритом Г.Антонським, Л.Кордетом, М.Ковалинським. Але найбільше уваги звертає на багатогранну творчість Сисоя Шалматова, та лановитого скульптора, сніцаря доби пізнього бароко, що знайшло своє вираження в оздобленні храмів в Лохвиці, Ромнах, Полтаві, Мгарі, які в роки боротьби з релігією були знищені.

Що зближувало Григорія Сковороду і Сисоя Шалматова? – таке запитання поставив перед собою дослідник і дав на нього ґрунтовну відповідь.

У другому дослідженні „Українське суспільство XVIII ст. в богословсько-етичних поглядах Г.Сковороди і їх актуальність сьогодні” автор підкреслює, що „Уся богословсько-просвітницька творчість, педагогічна діяльність Г.Сковороди, і, особливо, у другій половині XVIII століття, позначена вираженням національним

змістом як в опануванні ним філософсько-полемічної й поетичної традиції київської школи, так і утвердженням ідеї духовного визволення українського народу” [6].

Дослідник показує нам його не тільки як борця з поневолювачами рідного народу, а як і того, що вказує йому своїм богословсько-етичним вченням шлях до виходу з п'їтьми і неволі.

Бачив він і всі вади церковників: зажерливість, пихатість, аморальність, то ж тому і не зміг прийняти чернечий сан, мовивши слова, які вже стали хрестоматійними: „Досить і вас, стовпів неотесаних”.

Як філософія, поезія, так і музика були для Г.Сковороди „сродною працею”, тим життєдайним джерелом, яке супровожувало людину в житті, було не просто „садом утіхи”, а й „джерелом думок вдячних”. Про перебування молодого співака в придворній капелі теж розповідається на сторінках „Сковородинівських студій”.

Про історію створення, відкриття пам'ятника українському мислителю в Лохвиці маємо низку матеріалів, але, як це досить часто буває, на тлі великих історичних подій з плином часу губляться цікаві деталі, люди, які були пов'язані з цими подіями. Так, розповідь Г.Шибанова про відкриття пам'ятника дає можливість відчувати дух того часу, дарує читачам вельми цікаві знайомства і розповіді з життя повітового містечка 20- х років минулого століття.

Про намагання увічнити пам'ять свого великого земляка ще в 1914 р. розповідає М.Булда в історичній розвідці „Пам'ять про славетного земляка”, опублікованій в районній газеті, а пізніше – в матеріалах наукової конференції (Булда М. „Перший пам'ятник Григорію Сковороді” // Г.С. Сковорода і сучасність: Матеріали наукової конференції, присвяченої 200-річчю з дня смерті філософа 11-12 листопада 1994 р. – Полтава, 1994. – С. 73-77) та науковий працівник літературно-меморіального музею Г.С. Сковороди В.Марченко „Григорій Сковорода у бронзі і граніті” (Нова праця. – 1999. – 29 грудня).

Поетичний гімн сквородинівській мудрості, подвижницькому життю склали наші сучасники-земляки: від юних, учнів – старшокласників шкіл району, які щорічно беруть активну участь у районному конкурсі знавців творчої спадщини Г.С. Сковороди, так і до поважних, таких, як Дмитро Шупта, Володимир Мирний, Віктор Розсохань.

Лауреат Сковородинівської премії Дмитро Шупта присвятив великому землякові поему „Осягнення” (Яготин: Титул, 1993. – 26 с.). Поет доніс до своїх сучасників джерело Божої мудрості великого мудреця, його подвижницьке життя:

І ти пророчо знехтував вигоду,
Мовчить про це сьогодні златоуст, –
Фортечний вал, що береже свободу:
Терпіння, сумнів і здоровий глузд.
Ти знехтував посули і клейноди
І повкидав облуду у багву.
Ти проломи законів загороди,
Щоб вирівняли дорогу життєву.
Руїни й грабежу колючий нецвіт,
А в затінку келійна благодать...

Там ласо можна їсти у чернецтві,
Пить солодко та м'яко й тепло спать.
Обговтаний , ти б не блукав по світу,
Своім талантом гавань би знайшов –
Причалив би до неї невзаміту
Й не тратив сил, не тер би подошов.
Там не орать, не сіяти й не жати.
Кадильний ладан, кантилений спів.
Не став стовпотворінь ти умножати
В церквах між неотесаних стовпів.
Ти проміняв на подорожній костур
Церковний позолочений патик,
Як журавля – синицю куцохвосту
Вітає в небі вічний еретик [5, 9-10].

Д.Шупті належать також вірші: „Сковорода в Чорнухах”, „Втеча Григорія Сковороди з придворного хору”, „Слово Григорія Сковороди”, сонет-діалог „Григорій Сковорода” та інші.

До образу великого земляка неодноразово звертається у поезії і Володимир Мирний. Серед них: „Повернення Григорія Сковороди”, „Григорій Сковорода”, „Невмирущий”, „Многа”, „У Харсіках чи Чорнухах”:

Той достоїн щастя і тепла,
Той в душі романтик і поет,
Хто працює, мов ота бджола,
З „сродного труда” п'є чистий мед.
Із села, де Многа протіка,
Гей, пішов у світ Сковорода,
Сотні літ його хода легка [6].

Не оминув своєю увагою образ великого навчителя народу і Віктор Розсохань. Його перу належать поезії „Спокуса істини або П'ять попутників Григорія Сковороди в Чорнухах на Полтавщині”, „Дух Сковороди”, „Причастя Сковороди”. І як перегукуються з поетичними рядками В.Мирного поетичні рядки В.Розсоханя, які він вклав у уста свого героя:

До вас вертаюся я шляхом,
Яким у світ пішов звідціль.
І тілом, й духом, чую часом,
Живий ще, бо тамую біль.
І думи ці несучи болючі,
І кожен порух мій до – вас !
Вкраїно, джерело цілюще,
Народе мій ! Прийшов наш час !
Священний час скресання й волі,
Високих злетів в голубінь,
Хай кожне ім'я, мов стодоля,
Цвіте Вкраїною ! Амінь ! [7].

У жанрі музики до образу геніального філософа протягом десятиріччя звертається композитор Володимир Стеценко. Саме він, перегорнувши сторінки поеми „Осягнення” Д.Шупти, з’явив одноіменний вокальний цикл (Суми: Собор, 1997. – 56 с.), до якого ввійшли пісні: „Заспів”, „Спокуса волі”, „Мармур ночі”, „Степ життя”, „Поспів”, в яких він „зумів надати пульсуючій образності і філософському світосприйняттю поезій Дмитра Шупти чудове вокальне оздоблення засобами тонально-голосових нюансів і мелодійних відтінків, чим, безперечно, поглибив музично-естетичне сприйняття великої спадщини Г.Сковороди, що все більше приковує до себе тих, хто прагне осмислити сенс людського життя в планетарному розумінні, знайти шлях до істини” [8].

Потім були нові твори: „Повернення Григорія Сковороди” (Чорнухи, 1998. – 4 с.), вокальний цикл на слова Я.Кремінського „Великий луг Григорія Сковороди”, музична п’єса „Мандрівочка пахне” (Зустрічі Сковороди) (Кремінський Я.М. Мандрівочка пахне: Музичні п’єси. – Луганськ: Шико, 2005. – С. 91-108.) У творчій співдружності з Віктором Стеценком написана пісня „Григорій Сковорода”.

Відгукуючись на вихід книги Я.Кремінського „Великий луг Григорія Сковороди”, голова Луганської обласної організації Національної Спілки письменників України О.Неживий писав: „...поетична збірка „Великий луг Григорія Сковороди” має ще й музичний супровід, який створив композитор із с. Чорнухи Володимир Стеценко. Доклав хисту до книги ще один земляк Григорія Сковороди – письменник Дмитро Шупта, автор художнього оформлення... Читаючи цю книжку (а хтось і заспіває), не забудьте теж сквородинівське: „Все сприймає тільки чисте серце” [9].

Мистецтвознавець, заслужений діяч мистецтв України Г.Шибанов схвально оцінив вагомий внесок композитора в українську музичну Сковородиніану: „Намагаючись осягнути у своїх творах незбагненний дух постаті великого земляка, композитор створив у творчій співдружності з поетами оригінальні й значимі вокальні твори. Вони звучать не тільки у Чорнухах, а й за їх межами. То ж Володимир Стеценко збагатив музичну Сковородиніану досить помітними творами” [10].

Вважаю, що плідна праця Володимира Стеценка у створенні музичного образу великого мислителя, поета, мандрівного вчителя саме у пісні не має аналогів на терені України, і має бути представлена цьогоріч на здобуття Міжнародної премії ім. Григорія Сковороди.

Плідно працює над образом генія філософської думки художник Юрій Луценко, якому належить низка портретів мандрівного будителя народу та картин: „Малий Сковорода”, „Сковорода в Україні”, „Проводи в науку”, „Сліпий бандурист”.

Скромні дослідження краєзнавців і солідних дослідників з батьківського краю народного любомудра, творчість поетів, композиторів, художників ввібрав у себе бібліографічний покажчик „Григорій Сковорода в дослідженнях і творчості земляків”, підготовлений Чорнухинською районною бібліотекою ім. Г.С. Сковороди і виданий у 1994 році, та

доповнений, вміщений у 2-му виданні книги М.Булди „Мудрець з чорнухинського краю”.

А завершити огляд досліджень і художнього доробку тих земляків, яких полонило легендарне життя і пристрасне слово сподвижника філософської думки в Україні, народного вчителя, поета хотілося би поетичними рядками Т.Бондаревської (Ущапівської), які написані ще за радянських часів (18 років тому), але актуальних і сьогодні в незалежній Українській державі:

Біжать роки,
Минають дні,
Летять хвилини,
Вдивляюся
І хочу зрозуміть –
Йдете куди ?
Кричу, волаю: люди !
Хто, і де і з ким ви?
Нащадки ви, чи ні,
Сковороди?
О земляки мої,
Якби вам бог дав сили
Повстати проти
Власної біди,
Що розчиняє розум,
Плечі хилить.
Нащадки ви, чи ні,
Сковороди?
Біду гоніть,
Що страхом душу з’їла,
Йдіть істину
Загублену шукать,
Бо слухати брехню,
Уже несила,
Й не можна правди
Більш не впізнавать.
Ту правду,
Що наказам непідвладна,
Ту істину,
Що вийшла не з води .
І ту зорю,
Що до вершини здатна,
Повести земляків
Сковороди [11].

Література:

1. Лохвицький історико-краєзнавчий музей ім. Г.С. Сковороди. – № КВ 5013.
2. Тисяченко Г. Народний філософ-учитель Г.С. Сковорода. Його життя та діла. 1722-1794. – Лохвиця, 1922.
3. Стадниченко В.Я. Іду за Сковородою: Сповідь у любові до вчителя. – К.: Криниця, 2002.
4. Шибанов Г. Українське суспільство XVIII ст. в богословсько-етичних поглядах Г.Сковороди і їх актуальність сьогодні // Нова праця. – 2006. – 5 липня.
5. Шупта Д.Р. Осягнення: Поема. – Яготин: Титул, 1993.
6. Мирний В. Повернення Григорія Сковороди: Вірш // Нова праця. – 1995. – 1 листопада.
7. Розсохань В. Спокуса істини, або п'ять попутників Григорія Сковороди в Чорнухах на Полтавщині: Поема // Нова праця. – 1997. – 6 грудня.
8. Шибанов Г. В осягненні генія // Нова праця. – 2002. – 17 квітня.
9. Неживий О. „Великий луг Григорія Сковороди” // Літературна Україна. – 2002. – 23 травня.
10. Шибанов Г. В осягненні генія // Нова праця. – 2002. – 17 квітня.
11. Бондаревська Т. Моїм землякам: Вірш // Нова праця. – 1989. – 20 травня.

Опозиція й антиномії роману Валерія Поліщука „Григорій Сковорода”

Українська революція на декілька років перервала поступальний розвиток українського роману. Вважалося, що в роки катаклізмів, швидкої зміни подій письменник не має часу на творення великих епічних полотен, тому серед прозових жанрів домінує новелістика, поступово набуває розвитку повість. Саме так було і протягом 1917-1925 років в українській літературі (аналогічні процеси спостерігалися в російській, білоруській, закавказьких літературах). „Доба революції та громадянської війни урвала процес нагромадження змістового й зображального потенціалу української прози. Драматичні події життя, його бурхлива динаміка, політичні збурення руйнували психологічні умови і не залишали часу для обсервації та виношування масштабних задумів. Основною формою художнього реагування на запити й імпульси життя стає поезія, а в прозі – такі „мобільні” жанри, як нарис, етюд, оповідання” [2, 440].

Оскільки абсолютна більшість романістів 1920-1930-х років не мала у своєму творчому доробку за попередній період жодного роману, а часто вони взагалі лише приходили в літературу у післяреволюційні роки, то до романної форми їм треба було, що називається, „дорости”. Як відбувається це „доростання”, досить детально розглядав у статті „Про прозу взагалі та про нашу прозу 1925 року” Олександр Білецький. Уже хрестоматійними стали його фрази з цієї статті про те, що „українська революційна проза йде до великих повістярських форм і, звичайно, прийде до них... черговим завданням наших письменників буде спроба утворити новий революційний роман” [1, 11], що „1925 рік дав нам велике число новел, оповідань та нарисів. За найближчих років, поряд із цими малими формами, ми мусимо сподіватися на появу в нашій літературі великої форми – роману” [1, 36].

Ці тези підхоплює і розгортає В.Дончик: „Роман виростав у „киплячому казані” умовно-романтичної, лірико-орнаментальної і реалістично-психологічної, а в основному усе ж стихійно-емоційної прози, яка цим своїм характером загалом точно відображала і дійсність з її революційною стихією, і її сприйняття багатьма художниками... Разом з тим, показуючи, як визрівав роман з попереднього художнього досвіду, з новелістики, через перехідний етап повісті, ми всі розглядаємо цей рух, як правило, надто загально, збірно, лише на жанровому рівні. Тим часом роман кожного конкретного письменника виростав не з новелістики і повістярства як таких, а в першу чергу з його власної новелістики” [3, 54-55].

До романної форми українські літератори йшли, однак, не лише через осягнення дійсності в менших за обсягом епічних жанрах (новелах, оповіданнях, ескізах, етюдах, повістях тощо). Поза увагою дослідників опинилася велика кількість творів, які можна було б назвати квазі-романами

(віршовані, „ритмовані” романи, „Блакитний роман” Г.Михайличенка, „Червоний роман” А.Головка тощо). Сюди ж можна зарахувати „уривки з ненаписаного роману” М.Рильського „Веселі брати”, уривок з роману „Епізоди з життя чудної людини” (який теж так і не був написаний) Л.Скрипника під назвою „Іван Петрович і Феліс”, частини майбутніх, теж не завершених, романів М.Йогансена („Альбо”, „Африка”), незавершену через хворобу, а згодом і смерть В.Еллана-Блакитного „Дивовижну мандрівку дядька Петра”, невеликі за обсягом і відтворенням подій, пунктирно-імпресіоністичні твори І.Дніпровського, які автор претензійно називає романами („Анабазис”, „Яхта „Софія”, „Балет у главковерха” та ін.), та значну частину творів, які більше тяжіють до повісті, аніж до роману, але автори так само претензійно іменують їх романами. Буквально побіжно, одним-двома абзацами, про уривки ніколи не завершених романів 1924 – 1926 років згадував лише В.Дончик [3, 53].

Синтезом епічного і ліричного начал, штрихпунктирністю сюжету вже за самим жанровим визначенням і використанням віршованої форми покликані характеризуватися різноманітні романи у віршах, „ритмовані” романи, „романи нової конструкції” („Арсенал сил” Г.Коляди) та ін. Найплодовитішим творцем таких квазі-романів у 1920-і роки стає Валер’ян Поліщук. З-під його пера виходять „ритмований” роман „Ярина Курнатовська” (1921), роман у віршах „Червоний потік” (1924 – 1925) та роман у прозі й віршах „Григорій Сковорода” (1929). Тяжіння до романної форми було притаманним для творчості письменника й у подальші роки.

Як стверджує сам автор „Григорія Сковороди”, „роман писано в 1922, 1923, 1924 і 1928 рр. у Харкові” [5, 6]. У той час (1918 – до початку 1930-х рр.) постать Г.Сковороди привертає увагу багатьох митців і науковців: серед літераторів – це П.Тичина, М.Драй-Хмара, В.Поліщук, М.Івченко; серед науковців – О.Грузинський (дослідження філософських поглядів Сковороди), М.Плевако („Сковорода в світлі художньої літератури”), Д.Багалій (солідна монографія „Г.С. Сковорода”), І.Немолдовський, С.Маслов, П.Попов та ін.

Цікавою розвідкою є стаття М.Сулими „Григорій Сковорода в романі Валер’яна Поліщука і симфонії Павла Тичини” [6], в якій автор дає порівняльний аналіз двох творів і фактично приходиться до переконання, що Поліщуків Сковорода є не більше ніж полемічним запереченням персонажу симфонії Тичини: „Вал. Поліщук пише не твір про Сковороду, а твір, у якому спростовується, розвінчується Сковорода Павла Тичини” [6, 236]. Очевидно, твердження занадто категоричне, породжене завданнями, які науковець вирішував у конкретній невеликій за обсягом статті. Бо, попри вагомі аргументи дослідника, було б суттєвим спрощенням зводити зміст твору В.Поліщука до суто полемічного його характеру чи літературного суперництва.

Читачів „Григорія Сковороди” В.Поліщука з перших рядків вводить в оману декларативно-лобовий характер „Інтродукції” з чітким розкладанням на полиці, що і як треба розуміти в його прозово-віршованому романі. Очевидно, „Інтродукція” писалася в останній період роботи над романом, у

1928 році (однозначно ми цього стверджувати не можемо, не маючи документального підтвердження, але в цьому вступному розділі В.Поліщук веде мову про свій роман як про вже завершений твір). Можливо, в „Інтродукції” письменник викладав свої щирі ліво-радикальні погляди на суспільні процеси, але більш ймовірним могло бути те, що цим вступом у тривожному вже 1928 році він намагався довести свою ортодоксальну відданість ідеалам класової боротьби й більшовицьких доктрин. Мабуть, до 1928 року належать також сторінки роману, в яких мовиться про турбаївське повстання і про взаємини Сковороди з турбаївцями, де знову догмати 1920-х років відверто-тенденційно визирають з рядків твору.

Звичайно, фрази „Інтродукції” і гнівних слів турбаївця до Сковороди відверто відгонять вульгарним соціологізмом. Чого лише варті такі перли: „Я малюю епоху, коли господарство натуральне перетворюється в торговельне, і тому заводять кріпацтво на робочі руки. Дві сили борються: працівники, козацтво, підсусідки і ін. та пани козака старшина, духівництво, бюрократи. Ці дві сили в своїх інтересах все більше і більше розходяться. На тлі цієї ще не викресленої боротьби і змагання за земне життя проходить Сковорода, одірваний од обох і взявший од обох. Він хилитається між тими і другими, а найчастіше одходить вбік, не прийнятий ні тими, ні другими... Дуже далекою була гостра боротьба тодішніх класових шарів од Сковородинського б а ж а н н я п о м и р и т и їх на чомусь третьому: вдосконаленні своєї душі. Тому його ні ті, ні другі не прийняли, не зрозуміли, „не впіймали”... самий шлях його був в основі хибний” [5, 9].

Але варто було звернути увагу й на інші твердження: на те, що автор постійно консультувався з Д.Багалієм, на той час чи не найкращим знавцем життя і творчості Г.Сковороди та його доби, тому, попри критичні коментарі, світогляд мандрівного філософа В.Поліщук намагався відтворити якомога повніше й точніше; на заувагу, що „треба знайти окремі здорові зерна в думках Сковороди” [5, 6; 9]. Відверто, однак, висловлювати захоплення вченням Сковороди, чи хоча б заклик зрозуміти це вчення, у 1928 році вже було небезпечно: „...це був час, коли вже спалені „Вальдшнепи” Миколи Хвильового і розгромлено Вапліте, а опозиційні течії української літератури мусили вдаватися до езопової мови” [4, 51]. До певного роду езопової мови змушений був вдаватися й В.Поліщук у „Григорії Сковороді”. Для офіціозу були призначені фрази на зразок тієї, що наводилася вище, щоб запевнити у вірогідності, а за ними ховався зрештою зміст самого роману.

Основне, не забувати періодично наводити фрази відданості й запевнення у дотриманні правильного курсу: „Сковорода прекрасний навіть у своїх помилках, але що нам з того? Ми хочемо бути живими не в помилках. В епохи великих соціальних заворушень... нерідко виникають продушини... Може, тому і в нашу добу пролетарської революції дехто шукає продушини, струснувши пил з науки Сковороди. Нехай шукає, як хоче помилятися” [5, 10]. А вже кожен читач за бажанням зосереджується на першій або заключній частині наведеної цитати.

Можна було би стверджувати, що насправді у такого роду фразах проглядає ортодоксальне лівацтво В.Поліщука, а не езопова мова. Але на другу половину 1920-х, очевидно, відбувається творчий (а, може, і не тільки творчий) злам у долі письменника. Його революційна ортодоксія років революції і початку 1920-х років, на відміну від багатьох інших діячів тієї доби, була цілком щирою, але В.Поліщук не був її рабом, він постійно перебував у вирі пошуків, помилок і знахідок. Ще у 1921 р. він заявляє: „Не сотвори собі кумира ні з діла, ні з людини, ні з фрази, ні з генія, ні з народної маси й навіть із пролетаріату не зроби собі кумира, бо кожний кумир – це зайвий камінь на шляху під ноги поступу... це сила, яка, канонізуючи щось, зараз же робить із цього канона гальмо для подальшого поступу...” [Цит. за: 4, 16]. Розуміння того, що революційна теорія перетворюється на таке гальмо, очевидно, приходиться до письменника в середині 1920-х років. Період самозакоханості проходить. Як і більшість інших українських митців того часу, В.Поліщук, попри все, людина надзвичайно твердих національних переконань, усвідомлює, що їх обманув „більшовицький Єгова”. Настає творча криза. Якщо раніше поета переповнювали творчі задуми, він одночасно працював над декількома творами, то з 1925 року його праця в літературі стає виключно механістичною [4, 27]. „Григорій Сковорода” став спробою подолати цю кризу й одночасно самоусвідомити подальші свої кроки.

Традиційним прийомом для історичних жанрів у 1920-1930-і стає використання прямих чи завуальованих цитат із документів чи творів відображеної доби (досить згадати „Кармелюка” В.Гжицького, історичну романістику О.Соколовського та ін.). Не став винятком і „біографічно-ліричний роман” В.Поліщука, переповнений прямими і трансформованими цитатами з праць і художніх творів Григорія Сковороди. Попри запевнення В.Поліщука, що треба брати „на увагу тодішній час” і що „Сковорода, як син своєї доби, і мислив її категоріями” [5, 9], цитати ці видаються дуже актуальними у всі часи, особливо в момент написання роману, й актуальними як для читачів, так і для самого автора: „А то на фалш іти, щоб мати де притулок та хліба шмат? Я того не зроблю! Живуть такі на світі, що дому не шукають... Невже невикривлену душу не можна через життя пронести? Невже не можна не зруйнувати своїх духовних мурів? Тоді краще звікувати життя жебраком – аби правдиво” [5, 22]. Часто такі міркування Сковороди були завуальованою критикою учасного стану речей: „Почав він так: „Господь сказав євреям на горі Сінаї: я бог твій і хай незнані будуть тобі інші бозі...”

І не украдь, і не убий, і не візьми в облуду чужої жінки...

Але духовний зміст не просто в цих словах лежить...”

Все духовенство насторожилось...

А біднота студентська аж мліла од радости, коли навчав шукати щастя, а особливо коли ганьбив чиновний круг і дорікав ченцям: „Молитва твориться, кадильний дим над олтарем кружляє, а з бокових дверей чернечої трапезної смаженим дхне і жирні яства шкварчать на кухні слуг господніх...”

Сластолюбні, джигуни, фарисеї... і лож в устах як падло у теплі от розкладу, зловонням плине. І сміють ще взивати: помилуй, сине..." [5, 37-38]; „Я бачу суєтні бажання/ Опанували ваші душі./ Ви захлинулися в сьогоднішнім і матеріяльнім,/ А душі заховали в гроб./ Страшна і темна схованка,/ З якої вам не вийти" [5, 98].

Актуалізація відтворюваних подій є теж невід'ємною рисою історичних жанрів. Правда, у романі В.Поліщука відтворюються не стільки події, скільки внутрішнє духовне життя, діалектика душі мандрівного філософа. Про це каже і сам автор: „мій роман називайте швидше біографічно-ліричним романом душевних пригод, де сюжет почасти вже склало саме життя філософа. Я не ставив своїм завданням знайти кінозав'язку... бо філософська задума не вимагає прискореного темпу. У мене зав'язка – шукання Сковороди..." [5, 10]. Але ці шукання теж актуалізуються, тому не варто від творів історичних жанрів вимагати повної історичної достовірності (якщо така взагалі можлива).

У цьому плані показова фраза М.Сулими про витвори П.Тичини й В.Поліщука: „...вони... вдаються до таких домислів, які роблять вірогідними вигідні для них вчинки Г.Сковороди: Г.Сковорода П.Тичини дає згоду допомогти повстанцям, а Сковороду Вал. Поліщука повстанці відштовхують і т.д." [6, 235-236]. По-перше, не зовсім правда, що повстанці відштовхують філософа: вони не приймають його вчення, але з повагою ставляться до нього і прагнуть уберегти його від несправедливої покари за їхні вчинки. Але сам дослідник визнає право митця на художній домисел, і у В.Поліщука цей домисел спирається на основи Сковородинівської філософії, є цілком правдоподібним, у той час як Тичининський домисел є виключно породження вульгарної соціології доби.

І якщо ми ведемо мову про актуалізацію внутрішньо-духовного життя Г.Сковороди, то це не означає, що В.Поліщук вдається до якихось перекручувань, навпаки, він намагається якомога точніше відтворити хід думок великого мислителя, поміщаючи його у вигадані ситуації, прагне з'ясувати, як саме поведив би себе Сковорода, а не автор як його alter ego. Домисел про взаємини філософа і турбаївців у цьому плані є дуже цікавим. В.Поліщука, зрозуміло, хвилювали проблеми соціального, класового протистояння, він виходив із переконання, що ці проблеми треба якимось чином вирішувати. Вчення Сковороди не передбачало швидких шляхів їх вирішення. За романом, філософ важко переживав те, що зупинився перед фактично нерозв'язною проблемою: як знищити насильство ненасильницькими методами?

Однак роман В.Поліщука доводить, що і насильницькі методи не є дієвими. Повстанці прирікають себе на поразку власними руками: вони пропивають панське добро, нищать його, не вважаючи своїм, особливо те майно, яке не можна взяти конкретно собі (чим не прозорий натяк на безглузді погроми маєтків і міських особняків у роки революції?). Внутрішня розколотість романного Сковороди фактично відбиває ті розлами, які проходять через душі абсолютної більшості української інтелігенції 1920-х

років, – розлами за лініями „знищення насильства/ припинення безкінечного насильства”; „прагнення одного суспільства соціальної рівності/ насаджування зовсім іншого, з пануванням нової партійної бюрократії”; „соціальне перетворення/ національне відродження”.

Історичний роман є одним із тих жанрів, які дають можливість відверто висловити стосовно до минулого те, чого не можна сказати про сучасність. Ті антимосковські випадки, що постійно зустрічаються на сторінках „Григорія Сковороди”, безперечно, не могли не дратувати офіціоз, але усе це нібито стосувалося проклятого імперського минулого. А таких випадків у творі чимало. Це й неодноразові згадки позитивного характеру про Мазепу („Мазепина церковця радісно вітала Григорія...” [5, 19], „Коли б Оленка щира знала,/ Як колись Мотря Кочубеївна в юнацтві/ Кохала медовою жагою/ Старого, сивого Мазепу,/ Вона б не здивувалася тоді,/ Що можна літнього так покохати...” [5, 45]), і негативні характеристики москаля чи Московщини: „Отак і ходить, як москаль, поміж крамниць” [5, 18]; „Нічого, що Москва ще в теремах дівчат тримає,/ У нас не той народ, хоч наше й панство/ Все за Москвою тягне” [5, 44]; гидливий опис цариць Катерини II і Єлисавети [5, 60]; „До того ж Катерина мудро научала:/ Тра мати лисів хвіст та вовчі зуби,/ Коли ідете говорити з хохлами” [5, 76]; „...щоб москалі, бува, часом не виявили своєї зрадливости...” [5, 101] та ін. Протиставлялося цьому возвеличення України, яка для Сковороди означається нареченою: „За Прокоповичем і Яворським проклала шлях на північ в Росію західня наука... Чи довго тут сидіти між чужих людей? І знов, як і в Угорщині, постала Україна, як наречена” [5, 27].

Така опозиція своє/чуже, українське/московське для В.Поліщука не була тільки даниною історичній минувшині. Адже подібні думки, протиросійські випадки зустрічаються у його щоденнику і за 1918 рік („Я не держу ні сторони руських, ні німецької сторони, для мене все: українська культура і розвой, Республіка Народня Українська. Всі, хто піднімає на те руку, – мої вороги ідейні і особисто. А коли ще й нахально, безправно, жорстоко, то хоть і не люблю крові, а кров... Я був за большевиками, чи лучше, за Совітом українських народних секретарів, бо не знав, що вони не українські, а грабіжницькі, борці проти українського всього. Закриття українських газет, театрив і т. ін. – це мене дуже обурило і тепер я зненавидів ту „красную гвардію”, що не питає хто ти, може, по міркуваннях большевик, а тільки український – зараз рострілює...” [4, 22]), і за рік 1934-й, коли було небезпечно подібні думки виливати навіть в інтимній формі щоденника [4, 53-54].

Радикальний характер думок і нарцисизм В.Поліщука-літератора початку 1920-х років (який у значно менших розмірах, але не покидав його до останніх днів) помилково сформували враження про цього письменника як про затятого прислужника компартійного офіціозу, якого свої ж таки безпідставно репресували у 1937 році. Як бачимо, підстави у сталінської машини для знищення В.Поліщука були дуже вагомими: по-перше, він завжди залишався „буржуазним націоналістом”, а по-друге, і це основне, не приймав

партійної ортодоксії на віру, мав сміливість завжди „своє суждение иметь”. Відповідно, лише на перший погляд могло здатися, що письменник „вперто ідеологізував свою концепцію” у романі про Г.Сковороду. Імовірніше, що ця ідеологізація була лише жертвою цензури і пильній критиці, а за нею стояло вдумливе прагнення досягнути велич мандрівного філософа та одночасно в завуальованій формі гостро поставити найболючіші проблеми життя українського інтелігента і нації загалом у перше постреволюційне десятиліття. Роман „Григорій Сковорода” відзначається експериментально-пошуковим характером не тільки у змістових аспектах твору. Це ж стосується і його новаторської форми. На жаль, обсяг статті не дозволяє детальніше зупинитися на цих поетикальних рисах твору В.Поліщука.

Література:

1. Білецький О. Становлення української радянської прози // Білецький О. Зібрання праць у п'яти томах. – К.: Наукова думка, 1966. – Т.3: Українська радянська література. – С. 7-36.
2. Дзюба І. Художній процес: 20-30-ті роки. Проза // Історія української літератури ХХ століття: У 2 кн. – К.: Либідь, 1994. – Кн. 1: 1910-1930-ті роки. – С. 440-481.
3. Дончик В. Український радянський роман: Рух ідей і форм. – К.: Дніпро, 1987. – 336 с.
4. Крикуненко В. „Філософ з головою хлопчика”: За маловідомими сторінками творчої спадщини Валер'яна Поліщука. – М.: Х-Пресс, 1997. – 178 с.
5. Поліщук В. Григорій Сковорода: Біографічно-ліричний роман з перемінного болісного та веселого життя українського мандрівного філософа. – Х.: ДВУ, 1929. – 119 с.
6. Сулима М. Григорій Сковорода в романі Валер'яна Поліщука і симфонії Павла Тичини // Сулима М. Книжниця у семи розділах: Літературно-критичні статті й дослідження. – К.: Фенікс, 2006. – С. 231-236.

Мовні погляди Григорія Сковороди

Серед питань, які привертали і привертають увагу сквородинознавців, важливе місце посідає питання про мову, якою писав видатний філософ. В одній із попередніх публікацій, проаналізувавши різні погляди лінгвістів на цей феномен і зваживши на думку самого Сковороди щодо мови деяких його творів, ми запропонували власне бачення проблеми крізь призму реконструйованої мовної свідомості тієї доби [див.: 3]. Проте для глибшого розуміння сутності мови, якою творив мислитель, необхідно окреслити його погляди на мову взагалі і уявлення про літературну мову зокрема.

Мовні погляди Сковороди витворилися передусім на ґрунті староукраїнської книжної традиції і мовної концепції Київської академії. Знання мов, теоретичні надбання тогочасної лінгвістичної думки – як вітчизняної, так і європейської, любов до слова, яку прищеплювали вихованцям цього славетного закладу, істотно позначились і на філософській концепції мислителя, передусім на його розумінні двонатурності слова [докладніше див.: 2].

Слово як феномен викликало велике зацікавлення Сковороди, спонукало до розвитку творчої думки. У листі до Я.І. Долганського від 25 лютого 1773 року він розмірковує про значення вимовленого чи написаного слова: „... Но как невозможно плодоносного саду сообщить другу без зерн или в.:твей, так нельзя мыслей в душу приятелскую занести, и перевести, и размножить, разв.: чрез зерно или глаголемаго, или на бумаг.: начертаемаго слова. И как зерно по своей вн.:шности малое и презр.:нное, но 1000 садов в нем сокрывается с сокровенным источником плодоносного Божіею духа, так и слово по ударенію воздуха и по начертанію своему есть ничтожное, но по сил.: утаеннаго внутрь духа, с.:емое на сердц.: и плодоприносящее новую тварь и новии д.:ла, есть важное” [13, 394].

Мислитель усвідомлював умовний характер слова, його зумовленість людським чинником: „Если бы человек прозывался козлом, а никто того не знает, в то время и именовать его козлом есть д.:ло пустое, потому что слышателява мысль на козл.: остановится, не дойшов до человек.:ка...” [12, 226]. Таке міркування Сковороди співзвучне з ідеями, які викладалися в Київській академії. Відомо, що, окрім конкретних мов, уже в заснованій Петром Могилою колегії викладалася теорія сигніфікації, у якій досить чітко розрізнялися знак, значення (денотат) та смисл. Ставилися питання про природу знака, його види, зв'язок слова й поняття, предмета і значення, значення та змісту. Вважалося, що слова як знаки вживаються довільно, за домовленістю людей [9, 67, 84-85]. У 1744 – 45 навчальному році Сковорода прослухав курс філософії Михайла Козачинського, у якому був спеціальний розділ „Про знаки” [1, 269]. Один із постулатів семіотики і відбитий у наведеному міркуванні мислителя.

Великого значення він надавав осмисленню семантики слова: „Яков ... Не велика нужда знати, откуду сіє слово родилось: хл.:б – от хл.:ба или от хлопот, а в том толко сила, чтоб узнать, что чрез тое имя означается” [12, 328]. Він добре розумів різницю між прямим значенням, яке називав *звоном*, і переносним – *силою*: „Кефа, или кифа, еврейское имя Петру апостолу дано. По звону значит каменную гору и гавань. По сил.: же своей значит истинной премудрости ключ и вход оный: “Исходы мои – исходы живота...” [13, 404].

Глибокий знавець мов, Сковорода цінував влучне образне слово, невичерпним джерелом якого, за його переконанням, було Святе Письмо. Український мислитель добре усвідомлював різницю в стилях мовлення: „Инако поют в костел.:, а инако на маскарад.:. См.:шон, кто ищет красных слов в том, кого спрашивает о дорог.:...” [12, 267]. Над специфікою стилю Святого Письма розмірковують учасники діалогу „Кольцо”:

„Афанасій. Скажи мн.:, можно ли библійным штилем писать прочія книги? Мн.: кажется, можно фигурами небесных кругов и земных шаров изобразить, наприм.:р, астрономию, дабы она на сих знаменитых знаках изволила .:здить, будто на колесниц.:.

Яков. Для чего ж нельзя? Будто не од.:вают в высокородное платье обезьян? И будто не возс.:дают рабы в господских каретах?” [12, 399].

Мислитель глибоко усвідомлював зв'язок між думкою, з якої все починається, і її відповідним словесним вираженням [12, 171, 293, 357], зауважуючи: „М.:лкая язычная частица есть одна видная т.:нь и будто шумящій воздухом часобойный колокольчик, а самая пружина и существо есть мысль” [12, 432].

Товариш і учень Сковороди Михайло Ковалинський у життєписі свого вчителя звертає увагу на його любов до рідної („природної”) мови: „Как он писал для своей стороны, то и употреблял иногда малороссійскія нар.:чія и правописание, употребляемое в произношеніи малороссійском: он любил всегда природный язык свой и р.:дко принуждал себя изъясняться на иностранном; еллинскій предпочитал всем иностранным” [13, 474]. Автор біографії Сковороди вказує на те, що за традиційною орфографією творів мислителя приховувалася жива народна вимова. Впадає в око форма множини „малороссійскія нар.:чія”, яку можна пояснити тим, що мандрівникові Сковороді були добре відомі різні діалекти тогочасної української мови, передусім говірки Слобожанщини і Київщини.

Відомо, що сам письменник вважав українською мову деяких своїх творів: „Басня Есопова”, за його твердженням, „преображенна на новий вид *малороссійскими фарбами* ... [12, 462; тут і далі виокремлено нами. – Л.Г.]; пісня 24-а „Саду божественных п.:сней” – „претолкованна *малороссійским діалектом*” [12, 82]; пісня 14-а – „древняя *малороссійска*” [12, 72]; щодо „апобатеріону”, присвяченого Г.Якубовичу, латиною зауважено, що це „пісня майже зовсім селянська і проста, написана *простонародною мовою*” [13, 382]; у передмові до перекладу твору Цицерона „Про старість”, присвяченій полковникові С.І. Тевяшову, Сковорода пише, що підносить

йому „сію книжечку, протолкованную зд.:шним нар.:чіем” [13, 179]. Незважаючи на ці його свідчення, дослідники, підходячи до явищ історії української літературної мови з позицій сучасної їм мовної свідомості, часто закидали йому, що він писав не по-українськи. Проаналізувавши ту лексику з названих творів, яка сприймається сучасною мовною свідомістю українця як російська, ми дійшли висновку, що значна частина слів (часто – церковнослов’янських з походження, успадкованих пізніше російською літературною мовою) мала давню традицію вживання в українській літературній мові XVI – XVII ст. і ще й досі побутує в українських діалектах, а, отже, в часи Сковороди справді могла сприйматися як рідна, українська [докладніше див. 3].

Мовне „многосвіття” як засіб багатовимірного осягнення дійсності. Плекане в Київській академії мовне „многосвіття”, високий рівень викладання класичних і нових європейських мов заклали підґрунтя блискучої мовної компетенції Сковороди, що, як відомо, становить основу мовної свідомості особистості. Київська академія дала мислителеві блискучі знання церковнослов’янської, латини і давньогрецької мови, яку він викладав певний час у Харківському училищі на запрошення білгородського єпископа Йоасафа Миткевича, про що знаходимо свідчення в М.Ковалинського [13, 449], який так схарактеризував мовну компетенцію свого вчителя: „Он говорил весьма исправно и с особливою чистотою латинским и н.:мецким языком, довольно разум.:л еллинскій, почему и способствовался сими доставить себ.: знакомство и пріязнь ученых, а с ними новыя познанія, каковых не им.:.:ть в своем отечеств.:” [13, 441]. Згодом М.Петров це свідчення М.Ковалинського потрактував так: „Н.:мецкій язык давал ему возможность входить в живое общение с представителями н.:мецкой науки в Австрии и вообще знакомиться с н.:мецкой ученой и философской литературой, а знание греческаго языка, на котором он в посл.:дствіи сочинял даже поздравленія, открывало ему путь к знакомству с древними греческими классиками” [10, 613]. Тексти Сковороди дають підстави вважати, що він знав також давньоєврейську та польську мови, до яких звертався принагідно.

Позиція автора щодо класичних мов чітко сформульована персонажем діалогу „Дружеский разговор о душевном мир.:”: „Григорій. ...Б.:гай молвы, объемли уединеніе, люби нищету, ц.:луй ц.:ломудріе, дружи с терп.:ніем, учись священным языкам, научись хоть одному твердо и будь в числ.: научных для царствія Божія книжников, о коих Христос: „Всяк книжник, научивыйся царствію Б(ожію)...” Вот для чего сіи книжники учатся языкам” [12, 439]. Про свою любов до грецької мови і літератури Сковорода неодноразово говорив у листах до М.Ковалинського, наприклад: „...я бачу, що ти разом зі мною захоплюєшся літературою греків (в якій мірі я їх ціную, мені нема потреби говорити тобі)...” [13, 226]. Мислитель заохочував цікавість свого приятеля й учня до грецької мови і літератури [13, 340].

Відомо, що письменник перекладав із латини. Уявлення про його перекладацькі принципи дають зроблені ним „Філологічні виписки”, зокрема

параграф „Як перекладати авторів рідною мовою”. Виписка, зроблена мислителем з Бухнера, показує глибоке розуміння суті перекладу, необхідності враховувати особливості мови, якою здійснюється переклад: „Якщо окремі латинські слова ти висловиш тими ж німецькими, вийде нісенітниця. Бо про один і той же предмет латинянин говорить так, а німець інакше ... завжди слід враховувати традиції і властивості мови, не обмежуючись передачею смислу і значення слова [Бухнер, т. II, лист. 28]” [13, 425].

У своїй перекладацькій діяльності мислитель послідовно дотримувався цього принципу, виступаючи проти дослівного перекладу творів. У примітці до перекладу „Оди” зауважував: „Цю оду я не переклав, а витлумачив. Перекладач ставить слово замість слова, як зуб замість зуба, а тлумач, як ніжна годувальниця, кладе в рот своєму годованцеві розжований хліб і сік мудрості” [13, 176, переклад із латини]. У передмові до перекладу твору „Про старість”, присвяченого полковникові С.І. Тев’яшову, Скворода зауважує, що „переведены не слова..., но мысли” [13, 179]. У передмові до перекладу Плутарха „О спокойствіи души”, написаній для Я.М. Донця-Захаржевського, він знову пояснює свою позицію перекладача: „Уклонившись от Библии к Плутарху, перевел я книжчонку его „О спокойствіи душевном”, истолковав не наружную словозвонкость, но самую силу и эссенцию, будто гроздіе в точил.:. выдал. И в такую одежду д.:. вочку сію од.:. л, дабы она и внутр.:. и вн.:. не языческою, но Христовою была и являлася д.:. вою. Не поминается зд.:. сь ни Дій, ни Венера, ни Меркурій, но в новія м.:. хи и вино новое влито” [13, 202]. Про творчий підхід Сквороди до принципу адекватного відтворення духу твору свідчить зокрема те, що він вважав за доцільне вжити в названому перекладі російське прислів’я „Всяк Ерем.:. й про себе разум.:. й” [13, 210]. У листі до М.Ковалинського, написаному з приводу перекладу оди Горация „Про спокій душі”, зауважує, що він стежив тільки за тим, щоб, „наскільки це було ... можливим, передати дух автора, не дбаючи про красу стилю” [13, 259]. Як свідчать і інші його листи до цього адресата, він тонко відчував специфіку мов, з яких і на які здійснювався переклад. Його поради щодо окремих складних для перекладу з латини і на латину мовних конструкцій засвідчують глибоке розуміння сутності мистецтва перекладача – необхідності адекватного відтворення оригіналу: „Щодо твого прислів’я („абы ся курило”), то воно мене замучило: майже всі три дні я ним займаюся. Але, насамперед, візьми до уваги таке: не обов’язково у греків і латинян увійшло в прислів’я те, що увійшло у нас. Тому не прислів’ям, я думаю, ти досить задовільно можеш сказати латинською мовою так: *mihi umbra sufficit, sive titulis, sive imago* – мені досить тіні, назви або образу. Греки в прислів’ях кажуть – ніби знаком. Наше прислів’я в даному разі твердить, що досить диму, хоч би до вогню справа не дійшла. Таким чином, і тут тінь – замість тіла, знак – замість речі. Але ось тобі прислів’я *dicis gratia*, як кажуть – для виду, ти б сказав: *dicationis gratia* – для показу, – коли що-небудь робиться нашвидкоруч... Перекладай так: (абы то для славы) та ін.” [13, 301].

Знання мов, що репрезентували різні мовні картини світу, спричинило багатовимірність, різноплановість осягнення мислителем світу і відповідно – його „ословлення” (термін Л.Вайсгербера) відповідними засобами цих мов [12, 272, 273, 274, 280, 285, 303, 436; 13, 101, 109]. Полікодова мовна рефлексія відбивала спосіб барокового мислення. Осмислення важливих понять, що вербалізувалися в концептуально значущих словах, відбувалося в кількох мовних площинах, репрезентованих здебільшого церковнослов'янською мовою (як мовою Святого Письма), давньогрецькою мовою та латиною: „Мнози глаголют, что ли д.:лает в жизни Сковорода? Чем забавляется? Аз же о господ.: радуюся. Веселюся о Боз.:, спас.: моем... Забава, римски – *oblectatio*, еллински – діатріба́, славенски – глум, или глумленіе, есть корифа́, и верх, и цв.:т, и зерно челов.:ческія жизни” [12, 307]. В окремих випадках можна говорити про більш тривалий перехід у тексті на інший код – на рівні не номінації, що трапляється частіше, а висловлювання [13, 27]. Навіть своє прізвище та взяті імена Сковорода осмислював у кількох площинах, що добре дослідила Л.Софронова [14].

Із метою глибшого проникнення у внутрішню форму (в уявленні мислителя – приховану глибинну сутність) іншомовних лексем, Сковорода нерідко тлумачив їх [13, 149, 367,]: „Вот низпадшіи с небесныя седмицы *лучіфери!* Денница римски – *лучіфер*, то есть св.:тоносец, или день за собою ведущій” [13, 142]. Тлумачення слова може супроводжуватися не лише вказівкою на його походження, а й наведенням відповідників в інших мовах, при посилянні на церковнослов'янськи – цитацією зі Святого Письма. Так, у примітці до слова *піраміда* читаємо: „Слово еллинское, значит горнія комнаты и обители, воздвигнутыя по образу головы сахарныя или пламене, вообще горнее жилище; еллински – *пиргос*, римски – *turris*, турецки – колончак, полски – вежа, по-здешнему (*тобто в розмовній українській – Л.Г.*) – башня, терем; как при кирк.: колокольня, так она при домах. Славенски – столп: „В столп.: облачн.: глаголаше к ним”. „Буди же мир в сил.: твоей и обиліе в столпост.:нах твоих” [13, 60, у прим.].

Намагання глибше проникнути в сутність позначуваного церковнослов'янським словом спричинило звернення до вербальних засобів передачі відповідного поняття в інших – передусім класичних – мовах, що породило розгорнуті тлумачення з установленням цікавих смислових доміант: „Восп.:вше же вопросы: что есть клевета? Изречи нам, молніе Божія, Варахіиле!.. Он же отв.:щал тако: „Клевета есть творить сладкое горким и вопреки; она есть тожде, что татьба; татьба крадет вещи, а клевета мысли. Мысль есть руководительница челов.:ку и путь. Діавол, украв у челов.:ка добрую мысль, перекидает будто с.:ть и препону чрез добрый путь, а сим самым сводит и переводит его на путь зол. Вот почему еллински діаволос, сир.:чь переметчик, римски же *traductor*, сир.:чь сводник, или переводник, дано имя *клеветнику* (*виокремлено автором – Л.Г.*); славянски же клеветать значит то же, что колотить, м.:шать горкое со сладким и

вопреки. Сіе бывает тогда, когда на м.:сто сладкаго поставляется горкое и вопреки. Сей есть един источник вс.:х адских мук” [13, 74].

Відомо, що володіння різними мовними кодами спричиняє інтерференцію. Спостерігаємо її і в Сквороди: „Еродій всегда на вышших м.:стах – на *шпизах* (нім. *Spitze* ‘вершина’ – Л.Г.) и на куполах гн.:здится” [12, 271]; „Дух. С.:нь, т.:нь, краска, *абрис* (нім. *Abriss* ‘креслення, план’ – Л.Г.), руга, маска, таящая за собою форму свою, ідею свою, рисунок свой, в.:чность свою – все тое есть херувім и с.:нь купно, то есть мертвая вн.:шность” [13, 140]. Напевно, інтерференцією можна пояснити й те, що окремі латинізми вживаються в кириличній транслітерації: „Яков. ... Ты весь ничтоже, ты *умбра* (лат. *umbra* – ‘тінь’ – Л.Г.), ты т.:нь не испов.:дующаяся...” [12, 290]; „Яков. ... Но они были *умбра*, или т.:нь, а не прямые люди” [12, 291]. В окремих випадках явище інтерференції використовується мислителем як стилістичний прийом, про що свідчить оригінальне пояснення слова *кирка* (з нім. *Kirche* ‘церква’): „(Еродій) гн.:здится на *кирках*... *Кирка* значит двор Божій” [12, 271].

Концепція літературної мови. Один із найосвіченіших людей XVIII століття, Григорій Скворода, безперечно, свідомо ставився до своєї мовної практики. Спираючись на літературно-книжну традицію, він „посилив” церковнослов’янський (а, отже, – міжслов’янський) складник у створених ним текстах, через що В.М. Русанівський небезпідставно стверджував, що „мова Г.Сквороди – це не пряме продовження старої української, а якісно нове явище, покликане репрезентувати собою єдину східнослов’янську літературну мову” [11, 131]. Відомий лінгвіст звертає увагу на таке своєрідне явище середини XVIII ст., як спроби витворити на народній основі єдину східнослов’янську літературну мову, початок яким поклав, очевидно, Симеон Полоцький [11, 131]. Зауважимо, проте, ще раз, що засвоювана з дитинства церковнослов’янська мова не була для тогочасного українця чужою, вона органічно входила в його мовну свідомість, формувала певною мірою спосіб мислення і сприйняття світу, про що ми вже писали раніше [3].

Ідея універсальної мови має давні традиції. У тогочасній Європі такий проект розробляв Ляйбніц, що було пов’язане з характерною для XVII – XVIII ст. ідеєю створення співдружності учених та філософів, на яких була розрахована ця мова [15, 227]. Н.Н. Запольська [5] розглядає спроби створення „загальнослов’янської” літературної мови в XVII – XIX століттях як реалізацію рефлексії тих історичних діб, домінантою яких був культурно-мовний універсалізм, що вимагав розв’язання слов’янського питання. Дослідниця подає моделі „загальнослов’янської” літературної мови як структурно-функціональні даності, що стали наслідком концептуально виправданої мовної і метамовної рефлексії креативних особистостей, які творили культуру. Основну увагу Н.Н. Запольська приділяє моделі „загальнослов’янської” літературної мови XVII ст. хорвата Ю.Крижанича. Дослідниця слушно зауважує, що в XVI – XVII ст. слов’янське питання мало конфесійний характер, оскільки його суттю була ідея подолання духовної

„двоїстості” слов’ян. „Простір зустрічі” слов’яно-грецького і слов’яно-латинського світів, який мислився як єднання через підпорядкування, спочатку повинен був стати „простором” правильної мови, щоб потім стати „простором правильної віри” [5, 268].

Дослідники пам’яток староукраїнської літературної мови кінця XVI – XVII ст. теж висловлюють припущення про наявність у мовній свідомості книжників того часу ідеї спільної східнослов’янської мови. На думку В.Німчука, Лаврентій Зизаній, який у своїй „Граматиці словенській” „чіткої грані між церковнослов’янською й живою мовою ... не зробив”, подаючи в парадигмах часто поруч із церковнослов’янськими й українські форми [8, 72, 76], прагнув „зблизити церковнослов’янську мову з живими східнослов’янськими” [8, 77; виокремлено нами – Л.Г.]. Мелетій Смотрицький, на думку дослідника, вводячи у своїй граматиці численні живомовні флексії поруч зі старослов’янськими, теж прагнув до того, щоб писемна словенороська мова не губила зв’язку з живим мовленням. Він кодифікував церковнослов’янську мову східнослов’янської редакції свого часу, й елементи української мови були для нього органічним її компонентом [8, 136].

Отже, ідея міжслов’янської літературної мови (термін В.Німчука) жила серед староукраїнських граматистів кінця XVI – XVII ст., що було зумовлене передусім специфікою їхньої мовної свідомості. Таке явище мало місце і пізніше. Аналізуючи „Граматику слов’яно-руську” М.Лучкая (1830) – першу граматику літературної мови на західноукраїнських землях – П.Лизанець стверджує, наводячи слова М.Лучкая, що автор мріяв про єдину для всіх слов’ян літературну мову на основі старослов’янської: „Який був би могутній, так би мовити, колос мов, якби їх мати – старослов’янська мова, – якщо все ж таки справді вона колись процвітала як єдина, залишилась літературною” [6, 18].

Цікавими у зв’язку з цим є свідчення старшого сучасника Сковороди генерального підскарбія Якова Марковича, одного з найосвіченіших українців того часу, наведені ним у його „Щоденнику” (1717 – 1767). Мову, на яку він перекладав із давньоєврейської та латини, названо то руською, то славенською: „Въ пустинцъ: Мутинской будучи, 17 кафиму противъ еврейской библии перевель зъ иншихъ діалектовъ на *рускій*” [7, 76]; „С. Григорія, Неокессарійского чудотворца, слово на Благов.: щеніе Пресвятыя Богородицы зъ латинского на *языкъ рускій* переведлемъ” [7, 76]; „Кафисму третую переведлемъ зъ іннихъ діалектовъ, противу еврейского, на *славенскій*” [7, 158]. (Виокремлено нами. – Л.Г.). Отже, у мовній свідомості Марковича *рускій* і *славенскій* не розрізнялися; для нього це була одна літературна мова.

Орієнтація Г.Сковороди на єдину східнослов’янську мову могла підтримуватися і мовною ситуацією в Росії. Культурний синтез другої половини XVIII (60-х – 80-х років) століття призводить у російській літературі до виникнення єдиної словесності, що об’єднує в собі світські й духовні твори, а в мові – до розвитку єдиної літературної мови, яка

поєднувала церковнослов'янський і російський складники з перевагою першого [4, 418].

Отже, мовні погляди Григорія Сковороди, які сформувалися насамперед на ґрунті староукраїнської літературно-писемної традиції і мовної концепції Київської академії, знайшли відображення у створених ним текстах. Літературну мову він творив здебільшого на основі церковнослов'янської основи, яка, забезпечуючи функцію „міжслов'янської мови”, разом із тим не сприймалася як чужа мовною свідомістю тогочасних українських книжників.

Література:

1. Барабаш Ю. „Знаю человека...” Григорий Сковорода: Поэзия. Философия. Жизнь. – М., 1989.
2. Гнатюк Л.П. Філософія Слова Григорія Сковороди // Українська мова. – 2002. – № 1. – С. 63-70.
3. Гнатюк Л.П. То якою ж мовою писав Григорій Сковорода? (Погляд крізь призму староукраїнської мовної свідомості) // Дивослово. – 2006. – № 3. – С. 47-51.
4. Живов В. М. Язык и культура в России XVIII века. – М., 1996.
5. Запольская Н.Н. Модели “общеславянского” литературного языка XVII – XIX вв. // Славянское языкознание. XII Международный съезд славистов. Краков, 1998 г. Доклады российской делегации. – М., 1998. – С. 267-294.
6. Лизанець П.М. Михайло Лучкай і його граматики // Лучкай Михайло. Граматика слов'яно-руська. – К., 1989. – С. 5-33.
7. Дневникъ генеральнаго подскарбія Якова Марковича (1717 – 1767) / Под ред. А.Лазаревского. – К., 1893. – Ч. 1.
8. Німчук В.В. Мовознавство на Україні в XIV – XVII ст. – К., 1985.
9. Нічик В.М. Петро Могила в духовній історії України. – К., 1997.
10. Петров Н.И. Первый (малороссийский) период жизни и научно-философского развития Гр. Сав. Сковороды // Труды Киевской духовной академии. – 1902. – № 12. – С. 588-617.
11. Русанівський В.М. Історія української літературної мови. – К., 2001.
12. Сковорода Г.С. Повне зібрання творів: У 2-х т. – К.: Наук. думка, 1973. – Т. 1. – 531 с.
13. Сковорода Г.С. Повне зібрання творів: У 2-х т. – К.: Наук. думка, 1973. – Т. 2. – 574 с.
14. Софронова Л.А. Три мира Григория Сковороды. – М., 2002.
15. Яворська Г. М. Прескриптивна лінгвістика як дискурс: Мова, культура, влада / Нац. акад. наук України. Ін-т мовознавства ім. О.О. Потебні. – К, 2000. – 288 с.

Олександра Казанжи
(м. Київ)

„Філософія серця” Григорія Сковороди у творчій інтерпретації Василя Капніста на засадах естетики Передромантизму

Сучасна соціально-політична та культурно-естетична ситуація вимагають значної уваги до минулого України, її історії. Постає нагальна потреба у поверненні до загальнолюдських і національних моральних цінностей, що були основою розбудови справжнього демократичного суспільства ще за часів доімперської доби, власне козацької вольності. Висока духовна культура наших пращурів сприяла розвитку в країні філософії „серця”, що втілилася у різні сфери життєдіяльності українців, зокрема у мистецьку, й це особливо помітно в художній літературі. Таким чином, актуальність статті полягає у необхідності відродження давніх естетичних і моральних традицій українського народу, а також у відновленні цілісності вітчизняного літературного процесу, з урахуванням синкретизму мистецьких напрямів як основної його ознаки.

Кінець XVIII – перша третина XIX століття позначилися активним переходом від засад естетики класицизму до передромантичної естетики, яка поривала з культом розуму і орієнтувалася на чуттєве світосприйняття. Загострення соціально-національних проблем вимагало рішучих змін, у

першу чергу, звернення до національної свідомості поневоленого народу. Передромантизм, перейнятий пафосом самовизначення й утвердження особистості, самобутнього розвитку усіх народів і національно-культурних традицій, був спрямований на розв'язання ідеологічних проблем. Вище зазначений період у Російській імперії, за твердженням Т.Бовсунівської, ознаменований стилем мислення Г.Сковороди, його „філософією серця” [2, 117]. Тому варто говорити про значний вплив філософської концепції українського мислителя на формування засад національної передромантичної естетики, носіями якої в Україні, зокрема, стали національні письменники, що і визначає мету нашої розвідки.

Звертаючись до основних елементів світогляду українця, не можна залишити поза увагою переваги чуттєвого, емоційного елементів над розумовими, раціональними чинниками, що спричинює приступності національного представника найглибшим порухам любові. Вище зазначені особливості становлять перехід до подальшого основного елементу українського світогляду – глибокої релігійності [3]. М.Костомаров у своєму соціально-психологічному дослідженні, порівнюючи релігійність українців і росіян, або великоросів, звернув увагу на різне ставлення до релігійних обрядів представників обох народностей. На відміну від других, перші „обхоплюють більше духа її <релігії>, ніж форму” [9, 83]. На Лівобережній Україні панувало російське православ'я, що служило ідеологічним і політичним інструментом поневолення трудящих мас і було частиною державного апарату царизму. Протест українців проти засилля церковного поневолення вилився у пієтизм – так званий протестантський, а згодом міжконфесійний рух, який оголосив відмову від теологічної схоластики і клерикалізму, спрямовувався на спрощення релігійного культу, орієнтувався на індивідуалізм та національну самосвідомість, єдиним джерелом віровчення визнаючи лише Біблію [11, 15]. Такі переконання лягли в основу філософської діяльності Г.Сковороди і стали визначальними принципами його життя. Ідеї філософа не прийняла православна церква, оскільки вони спрямовувались на фізичну й духовну свободу, вказували на богоподібність людини, її неповторність, пропагували обов'язкове для кожного право на щастя, радість, а, отже, заперечували рабство, як загальнонаціональне, так і особисте. Подібними настроями просякнута відповідно й уся поетична творчість Г.Сковороди, що не могла не викликати зацікавлення у борців за національну і загальнолюдську волю, власне у представників української інтелігенції, а особливо у письменників.

Серед українських літераторів доби Просвітництва, творчість яких позначена впливами Г.Сковороди, дослідники називають О.Палицина, який написав твір „Послание к Привете”, де оспівується ідея самопізнання, єдності людини з природою і знаходження завдяки цьому свого покликання. Письменник, подібно до філософа, захоплювався Горацієм. Зацікавленість Плутархом поєднує поетичний доробок мислителя з поезіями С.Глинки, а у його драмі „Ольга прекрасная”, за твердженням І.Іваня, персонажі розвивають думки, котрі нагадують висловлювання співрозмовників

сковородинівських діалогів. Ідеалом життя тут проголошується відмова від зайвого як засобу уникнення бідності й досягнення щастя, поєднання суспільних і приватних потреб людини [5, 104]. Життя і творча діяльність великого національного мислителя не пройшли й осторонь В.Капніста, якого з філософом поєднувала не лише спільність поглядів на життя та літературний доробок, але й особисті зв'язки, зокрема близьке знайомство з родиною Томар. Учень Г.Сковороди В.Томара був приятелем поета і його сусідом. На смерть Василя В.Капніст відгукнувся віршем „На смерть Василя Степановича Томары”. В останніх рядках поезії письменник розповідає, що він (Томара) навчався у свого „любезна друга”, „как путь свой в вечность пролагать”, „как жить, терпеть и – умирать”, а, отже, сповідував учення Г.Сковороди [7, 258].

Філософією українського мислителя наскрізь просякнута поетична творчість В.Капніста. Саме під її впливом були написані так звані анакреонтичні і гораціанські оди, в яких синтезовані найважливіші загальнолюдські проблеми, відбувається пошук їх розв'язання. Варто відмітити, що жанр оди є типово класицистичним, але у творах поета наповнюється сентиментальним і передромантичним змістом. Анакреонтична поезія посідала значне місце у творчому доробкові письменників кінця XVIII – першої половини XIX століть, але в Україні через несприятливе соціально-політичне становище була не дуже поширеною. Лірика зазначеного періоду мала своїм завданням розвивати мотиви боротьби проти національного рабства і соціальної несправедливості, саме тому поетичний доробок В.Капніста представляє неабияку цінність. Письменникові вдалося піднятися над буденщиною, проявити справжню українську вдачу.

Анакреонтичні вірші поета – це гімни шляхетним людським почуттям, прагнення духовної насолоди і розкриття особистих переживань. Тема кохання звучить у таких поезіях В.Капніста, як „Разлука”, „Красавице”, „Камелек”, „Невольная разлука”, „Напрасные слезы”, „Силуэт”, „Приют сердца”, „Скромное призвание в любви”. Гармонійна колористика, інтимність, легкість і безтурботність наближують вірші до витворів рококо. Г.Сковорода оспівує пасторальне буття серед долин, балок, могил і пагорбків, де пропадають „думы трудны”, а життя навіть зі шматком хліба здається раєм („Ах поля, поля зелены...”). Філософ переймається станом „веселья сердечнаго” („Прошли облака...”), захоплюється малими радощами („O, delikati blanda etc”) [14]. Подібними настроями пройняті вірші В.Капніста „Зима”, „Осень”, „Приближение грозы”, „На смерть Юлии”, в яких стан природи повністю зливається з душевним станом письменника, закоханого у тихий сільський побут. Турботою і симпатією до сільських мешканців просякнуті рядки вірша „Приближение грозы”, де лірик звертається до селян:

Поспешайте в копны сено
И снопы златые класть,
Дождь пока коснит мгновенно

Ливнем на долины пасть [7, 249].

У поезії „Осень” В.Капніст проводить паралель між природою і людським життям. Знову з’являється передромантичний мотив неминучості смерті, що тільки одна покликана „от чувства горести избавить и скорби остро жало стертъ” [7, 178]. Зиму змінює весна, як і в житті кожної людини приємні події змінюються сумними. Вплив сквородинівської філософії у цих віршах безперечний – пізнати щастя, не відчувши горя, не можливо, тому треба вірити у краще і не нарікати на долю:

Подождем: – как после тени

Солнца луч ясней блеснит,

После скорбных угнетений

Так нас радость оживит [7, 179].

Як показують попередні факти, природа посідала особливе місце у творчості обох українських митців, адже людина – її невід’ємна частина. Свої найсерйозніші філософські праці Г.Сковорода створив, усамітнівшись у лісах Стариці, а найкращі твори В.Капніста, за свідченнями його доньки С.Скалон, народилися серед чарівних гаїв Обухівки [8, 13].

У поетичній спадщині В.Капніста важливе місце належить філософській анакреонтиці. Зближення віршів „Чижик” В.Капніста й „Ой ты, птичко желтобоко” Г.Сковороди вже увійшло у традицію, яку не ігнорував жоден з дослідників їхньої творчості. Українцеві як представникові високодуховної нації не притаманне прагнення до понадмірного культу матеріальних благ і пиха, а характерне благородство істинного християнина. Він не буде, подібно чижика, кружляти перед „ястребом гладным”, шукаючи багатства, і страждати, що не народжений вельможею. Обидва митці пропонують інший шлях:

Я же низменной стезею

От мирских сует уйду.

Труд доля с драгой семьёю,

Счастье в бедности найду [7, 132].

Ця ж проблема порушена і у віршах „Желание стихотворца”, „Мотылек”, „Багатство убогого”, в яких відчутні впливи сквородинівської „філософії серця”, згідно якої справжній українець живе за законами і покличами душі, тому, як зазначає І.Мірчук, саме любов, що грає провідну роль у його духовному житті, є дійсним багатством [3]:

Но я, не алча кровью

Купить вселенной всей,

Твоей одной любовью

Богаче всех царей [7, 150].

Як справедливо відмічає А.Ніженець, існує співзвучність мотивів та інтонацій між віршем В.Капніста „Ода на счастье” та 21-ю піснею „Саду божественних пісень” Г.Сковороди [5, 103]. Пошуки щастя стали провідною проблемою творчості обох письменників, і обидва вони погоджуються з тим, що його необхідно шукати не ззовні, а в собі, зазираючи у власну душу. „Пізнай самого себе” – це гасло, яке є провідним у філософії „серця” українського мислителя. „Щастя” Г.Сковороди відповідає на питання, де його шукати:

Не прикасайся ты мне, абіе мя срящешь,
Не обрета́й мя извне, абіе обрящешь.
О счастье, наш ясный свет,
О счастье, наш красный цвет!
Ты мати и дом, появи́ся, покажи́ся! [14, 79].

В.Капніст розмірковує про щастя, спираючись на власний досвід людини, яка теж стає жертвою людських забобонів і пристрастей:

Что вечно токмо в чуждой доле,
То в хижине, то на престоле,
Обреть надеемся покой;
И, ослепленные пристрастьем,
Весь век свой гонимся за счастьем,
Нося его всегда с собой [7, 115].

Таким чином, митці звертають увагу на людину як на особистість, творця власної долі, котра здатна керувати своєю волею і слухати, у першу чергу, себе, своє серце і діяти вільно. Така увага до особистості та її почуттів є суто преромантичною особливістю, що яскраво розкривається у гораціанських одах В.Капніста, які також позначені впливом філософських поглядів українського Сократа. Зацікавлення творчістю античних поетів було типовим класицистичним явищем. Письменники осмислювали і перекладали твори Овідія, Вергілія, Гомера, Софокла. Винятком не став і Горацій, оди якого, на думку А.Маркова, звернені у майбутнє, „к пониманию человека не как заложника судьбы, но как предстоящего лицом к лицу грядущей к нему судьбе” [4, 8]. Така спрямованість лірики давньоримського поета захопила обох поетів, котрі цілком поділяли його погляди на життя людини. Як і Г.Сковорода, В.Капніст завжди мріяв про створення щасливого суспільства хоча б на Батьківщині, в рідній Україні. На думку національного мислителя, запорукою появи такого суспільства є „сродна” праця, адже кожний у житті має своє власне призначення. Про це стверджує і В.Капніст у вірші „Ода, Ломоносов”, у якому порівнює поетичні досягнення М.Ломоносова й Г.Державіна – „російських орлів”, що ширяють у піднебессі „с дерзостью чудесной” – зі своїми, використовуючи алегоричний образ працьовитої бджоли:

Но я, как пчелка над землею,
С трудом с цветов сосуца мед,
Я тиху песнь жужжать лишь смею:
Высокий страшен мне полет [7, 176].

Передромантичний мотив швидкоплинності й скінченності земного життя є одним з провідних у гораціанських одах В.Капніста. У поезіях „Суетность жизни”, „Совет”, „Беззаботность”, „Весна”, як і у 23-й пісні Г.Сковороди „О дражайше жизни время, коль тебя мы не щадим!”, розкривається думка про те, що усе минає швидко, тому необхідно поспішати жити повнокровним сьогодніням. Варто звернути увагу на співзвучність окремих рядків з пісні мислителя і вірша В.Капніста „Ворожба”:

Не наше то уже, что прошло мимо нас,
Не наше, что породит будуща пора,
Днешній день только наш, а не утренній час.
Не знаем, что принесет вечерняя заря [14,81].
(„О дражайше жизни время, коль тебя мы не щадим!”)

Миг, в который молвим слово,
Улетел уже от нас:
Не считай на утро ново,
А лови летящий час [7,167].

Тема згубності любові до понадмірного багатства, людської хтивості найбільше хвилює митця. Прагнення наживи було супротивним його душі, хоча він сам належав до того суспільного стану, в якому гроші визначали статус особистості, але водночас робили її залежною від власних амбіцій і жадоби влади. Такі поезії, як „Умеренность”, „Богатому соседу”, „Набожность” „Против златолюбия” показують переваги духовних благ над матеріальними, помірності над надмірністю, бо хто обирає скромну середину, „не в златоглавом тот чертоге, но и не в хижине живет” („Умеренность”). Отже, і тут дуже помітний вплив філософських ідей Г.Сковороди. Спосіб життя мислителя, його трактати заперечували прагнення до збагачення. Показово, що своєю тематикою обох митців зацікавила одна й та сама ода Горація „К Гросфу”, основна думка якої – напучення до спокійного, праведного життя. У 24-ій пісні Г.Сковороди і вірші В.Капніста „Подражание Горациевой оде” перед читачем розкриваються теми марності та безглуздя воєн заради збагачення, влади і слави, пошуків щастя у чужих землях, нікчемності таких дій перед вічністю. Дійсний спокій приносить людині лише духовність і доброта:

Поместьем малым я снабжен,

Но духом твердым одарен,
Что ложной славы не желает
И злону черни презирает [7, 257].

(„Подражание Горациевой оде”)

На особливу увагу заслуговують цикли віршів „Встречные мысли” і „Случайные мысли”, що склалися впродовж багатьох років життя В.Капністом і являють собою цикл порад, роздумів на морально-етичні теми. Своїм повчальним змістом і тематикою вони нагадують фабули Г.Сковороди. Поет опрацює теми суспільних пороків, дає настанови як їх позбутися, по-філософськи роздумує над життям. Він уже вкотре звертає увагу на проблему багатства і бідності. Розкіш для нього – ознака рабства:

Рабом не хочешь быть,
Спеши от роскоши уйтить [7, 225].

(„Случайные мысли”)

Передромантична ідея вільної особистості постійно хвилювала думки поета. Відстоювання свободи думки, свободи рідної України стало основою його життя і творчої діяльності, що споріднювало лірику поета з лірикою українського Сократа. Окрім поезії „De libertate”, мотиви вольності пронизують 12-ту і 20-ту пісні „Саду божественних пісень”:

Со всех имений телесных покой да воля свята,
Кроме вечностей небесных, одна се мне жизнь свята [14, 70].

(„Не пойду в город богатый! Я буду на полях жить”)

Поетичні цикли „Случайные мысли” і „Встречные мысли” співзвучні за своїм ідейним навантаженням 9-й і 10-й пісням Г.Сковороди. В.Капніст представив у своїх маленьких віршованих замальовках життя сучасного йому суспільства, його проблеми та зацікавлення. Як і філософ, у вірші „Всякому городу нрав и права”, він в афористичній формі піддав сатиричному висміюванню й осудив такі людські вади, як дурість, брехню, обман, лицемірство, розпусту, зажерливість, чинопочитання, розкіш і гонитву за багатством:

Не тот богат, кто клад все больше накапливает,
Но тот, кто больше не желает [7, 221].

(„Случайные мысли”)

Святоше кто поверит?

Он и с богами лицемерит [7, 224].

(„Случайные мысли”)

В.Капніста турбує питання любові і сімейного добробуту, чистоти і краси людських стосунків, поваги одне до одного. Сковородинівська

передромантична філософія „серця” розкривається у наступних афоризмах поета:

Иным своя лишь скорбь, как громовой удар:

Кручина обо всех – чувствительности дар [7, 211].

(„Встречные мысли”)

Вода была где, там и будет;

А кто любовь забыл, уже на век забудет [7, 211].

(„Встречные мысли”)

Войдешь ли в дом чужой, ласкай ребят, старух,

То будешь всем и мил, и друг [7, 225].

(„Встречные мысли”)

Помітне місце у творчому доробку В.Капніста належить духовним одам або переспівам псалмів. Віршовані переспіви псалмів – жанр, надзвичайно поширений у поезії російського класицизму протягом XVIII і початку XIX століть, коли передромантичне тяжіння до самовизначення особистості набуло неабиякої актуальності. В українській літературі вони мали вплив на творчість Г.Сковороди, який на їх основі створив свій „Сад божественних пісень” [10, 578]. Осторонь від духовних од не залишився і В.Капніст. Варто відмітити, що поет, як і переважна більшість українців, був глибоко релігійною, навіть набожною людиною. С.Скалон пригадує, що батька надзвичайно засмучували атеїстичні погляди його молодшого брата і найкращого приятеля Петра. Поет не дотримувався постів або яких-небудь інших проявів зовнішнього благочестя, проте був у душі справжнім християнином [13, 472]. Своє ставлення до Бога він досить вичерпно виражає в останніх рядках вірша „Мысль о Боге”:

И верь, что Бог непостижимый

Умами смертных в род и род,

Есть дух, в благих сердцах восторгом ощутимый,

Вседействующий дух доброт [7, 164].

Такий підхід до віри і релігії характерний представникам української нації. Про це свідчать в етнопсихологічних дослідженнях М.Костомаров, І.Мірчук, В.Янів. Зокрема І.Мірчук відзначає, що, на відміну від росіян, українському народові не притаманний церковно-релігійний фанатизм і боротьба за зовнішні форми ритуалу [3, 303]. Подібне ставлення до віри пропагував у своїй філософії Г.Сковорода, доводив своїм життям і творчістю В.Капніст.

Для переспівів, здійснених близькими до тексту духовних творів, поет обрав псалми, які порушували проблеми, що понад усе хвилювали його. Митець стурбований станом людського суспільства, його безбожними лихими діями. Про це вістить переспів 13-го псалма „Обличение безбожного”. Більшість духовних од В.Капніста, зокрема „Награда

праведного”, „Надежда праведника”, „Призывание помощи”, „Спокойствие праведного”, подібно до пісень Г.Сковороди, присвячені питанням людського благочестя, праведних вчинків і глибокої віри в Бога, котра є основою усіх добрих справ у земному житті й істинним порятунком від зла:

Твое, владыка мой! спасенье

Мы зрим во всех концах земных,

И вечное благословенье

На людях, господи! твоих [7, 156].

(„Надежда праведника. Псалом 3”)

Мотив щиросердної віри у Боже спасіння, його безмежну силу звучить у переспіві Псалма 138-го „Вездесущность и промысл божий”. Він близький В.Капністу, бо в ньому виражається його особисте ставлення до релігії і Творця, захоплення дивами, які Бог здійснює на землі. Для поета справді необхідно відчувати підтримку „всезрящего ока” і „стергущей руки”. Він не міг залишитися осторонь проблеми людського рабства, підневільного становища рідної України. Саме тому особливе зацікавлення в письменника викликали псалми 2-й і 136-й. „Пленение Израиля” – плач над долею поневоленої країни. В.Капністові близький цей передромантичний мотив, адже Батьківщина письменника страждає під імперською гнобительською владою:

Как песнь господню петь в земли чужой я буду?

Божественный Сион! коль я тебя забуду,

Забвенною навек моя десница будь [7, 161].

У переспіві „Тщета крамолы противу помазанника Божия” поет піднімає питання безмежної влади царя, звинувачує монархів у вседозволеності та безбожності. Він відверто звертається до представників влади із таким закликом:

И ныне, о цари! внемлите,

И миру судии всему!

Творцу со трепетом служите,

Со страхом радуйтесь ему [7, 155].

Отже, поетична творчість В.Капніста є яскравим віддзеркаленням української національної філософії, основоположником якої був Г.Сковорода. В анакреонтічних і гораціанських одах митця, просякнутах преромантичними мотивами самотності і печалі, швидкоплинності часу й скінченності земного життя, духовної насолоди від спілкування з природою, відрази до надмірного багатства і потягу до матеріальної наживи, відбиті її основні положення. У віршах обох поетів з’являється новий тип ліричного героя – вільна особистість з високими духовними потребами й устремліннями. Звернення до біблійних творів і сюжетів також поєднує

творчість В.Капніста з віршами „Саду божественних пісень” Г.Сковороди. Наявність у ліриці письменника преромантичної тематики та проблематики поряд з класицистичною та сентиментальною є безперечними свідченнями синкретизму в національному літературному процесі, а єдність філософських поглядів Г.Сковороди і В.Капніста характеризують останнього як письменника з українською психологією, глибоким відчуттям і знанням української ментальності, українського митця.

Література:

1. Благой Д.Д. От Кантемира до наших дней. – М.: Художественная литература, 1978. – Т. 1. – 550 с.
2. Бовсунівська Т.В. Історія української естетики першої половини ХІХ століття. – К.: Видавничий дім Дмитра Бураго, 2001. – 344 с.
3. Глобенко М., Петров В., Чижевський Д. Українська література / Мірчук І. Історія української культури. – Мюнхен, Львів, 1994. – 379 с.
4. Гораций. Оды / Гораций: [сост. А.Марков]. – М.: Эксмо, 2006. – 352 с.
5. Іванько І.В. Філософія і стиль мислення Г.Сковороди. – К.: Наукова думка, 1983. – 272 с.
6. Канак Ф. Суспільство сродної праці Григорія Сковороди як варіант громадянського суспільства // Сковорода Григорій: ідейна спадщина і сучасність / С.Л. Йосипенко, Я.М. Стратій (упоряд.); І.П. Стогній (відп. ред.); Інститут філософії імені Г.С. Сковороди НАН України, Переяслав-Хмельницький державний педагогічний університет імені Григорія Сковороди. – К., 2003. – С.212-221.
7. Капнист В.В. Собрание сочинений: В двух томах. – М.-Л.: Издательство АН СССР, 1960. – Т.1. – 772 с.
8. Ковалинский М.И. Жизнь Григория Сковороды // Сковорода Г.С. Сочинения / Пер. с укр. А.Н.Гордиенко. – Мн.: Соверменный литератор, 1999. – С.642-699.
9. Костомаров М. Дві руські народності / переклав О.Кониський; з перед. словом Д.Дорошенко // Загальна б-ка; № 183-184. – К.; Лейпціг, б.р. – III с.
10. Літературознавчий словник-довідник / Упорядники: Р.Г. Гром'як, Ю.І.Ковалів та ін. – К.: ВЦ „Академія”, 1997. – 752 с.
11. Любащенко Р.І. Історія просвітництва в Україні: курс лекцій. – 2 вид., доп. і випр. – К.: Поліс, 1996. – 350 с.
12. Серман И.З. М.Ломоносов, Г.Сковорода и борьба направлений в русской и украинской литературах XVIII века // Русская литература XVIII века и славянские литературы. – М.-Л.: Издательство АН СССР, 1963. – С.41-78
13. Скалон С. Воспоминания // Русские мемуары. Избранные страницы. XVIII век / Сост., вступ. ст. и прим. И.И.Подольской: Биограф. очерки В.В. Кунина и И.И. Подольской. – М.: Правда, 1988. – С.457-484.

- 14.Сковорода Г. Повне зібрання творів: У 2 т. – К.: Наукова думка, 1973. – Т.1. – 531 с.
- 15.Філософський словник / За ред. В.І.Шинкарука. – 2-ге вид., перероб. і доп. – К: Головна редакція УРЕ, 1986. – 800 с.
- 16.Янів В. Нариси до історії української етнопсихології / Упоряд. М.Шаповал. – 2-е вид., перероб. і доп. – К.: Знання, 2006. – 341 с.

Катерина Каплюк
(м. Переяслав-Хмельницький)

Образ філософа-борця у творчості Романа Іваничука

Для української літератури характерним є звернення до сюжетів і образів зі славного національного та світового минулого. Постаті Богдана Хмельницького, Роксолани, Марусі Чурай, Івана Мазепи, Григорія Сковороди оспівані у національній літературі. Образ останнього тісно пов'язаний з проблемою духовно-філософської спадкоємності в літературі. Цю проблему, як одну із провідних, розкриває історичний роман Р. Іваничука „Журавлиний крик”.

Багато письменників у своїх творах зверталися до постаті Григорія Сковороди – відомого українського мислителя XVIII ст., зокрема І.Срезневський, П.Куліш, П.Тичина, М.Рильський, А.Малишко, Д.Павличко, І.Калинець, І.Драч, Б.Олійник, М.Вінграновський, В.Шевчук, В.Підпалый та

інші. Вони висвітлювали окремі факти з життя філософа, зверталися до його провідних ідей та думок.

Свій творчий доробок Р. Іваничук присвятив зображенню розвитку національної культури з її вершинним вираженням – життям, творчістю і діяльністю найвидатніших людей свого часу [1, 7].

Звернення до постаті Г.Сковороди не випадкове для письменника. Авторіві близькі погляди філософа на людину, зокрема, його вчення про природу як безкінечну кількість світів, серед яких людина (мікрокосм) є закономірною часткою і продовженням макрокосму, тобто природи в цілому. Особливої уваги Р.Іваничук при художньому висвітленні образу Павла Любимського надає теорії пізнання Г.Сковороди. Філософ прославляв силу людського пізнання, вбачаючи безмежні можливості людського розуму. У твір письменник переносить також одне з основних питань у суспільних поглядах мислителя – про сутність людини та шляхи, які можуть привести її та народ до щастя. Суспільство, за Г.Сковородою, має видиму і невидиму натуру, зовнішню і внутрішню сутність. Гармонійний розвиток відбувається лише тоді, коли форма співжиття відповідає природі розуму суспільства і людини. Філософ бачив просвіту українського народу як одну з невід'ємних справ свого життя.

Твір переносить сучасного читача у далеку минувшину – переддень зруйнування Запорозької Січі – „останнього прихистку волі” [1, 7], час, коли, за Г.Сковородою, в суспільстві панувала гонитва за „палатами”, „венцом”, „скіпетром”, „елеем”, „обладанием народами” [За 5, 113].

Зі знищенням українського козацтва пов'язане ім'я російської імператриці Катерини II. Саме за її наказом було ліквідовано інститут гетьманства в Україні, козацький устрій на Слобожанщині та козацькі школи, українські навчально-культурні заклади, проведено низку заходів для русифікації нашого народу. Цариця, яка прийшла до влади в один рік із запорозьким кошовим отаманом Петром Калнишевським, відіграла трагічну роль як у його житті, так і в долі України як козацької держави.

У відступі автор описує події, що відбуваються паралельно одна до одної: історію приходу до влади Катерини II і Петра Калнишевського: „І Катерині і Калнишу дістався трон – кожному свій – одного року, тисяча сімсот шістдесят другого...Кошовому Калнишевському віддали булаву на старшинській сходці; абшитований отаман Григорій Федорів-Лантух повернувся до свого Васюринського куреню як почесний військовий товариш. Катерину II підвели до престолу офіцери – таємно перед досвідком... Абиштованого імператора Петра III відвезли під конвоєм до Ропші, ...і там задушили подушкою під час обіду. Козацька сірома кидала шапки на честь нового отамана на січовому майдані перед Покровською церквою; чернь петербурзька вітала нову імператрицю на Невській перспективі біля Казанського собору” [3, 27]. Об'єднуючим фактором у даному епізоді виступає час майбутній, що слугує рушійною силою для розгортання цих сюжетних ліній: „І тут, і там чекали на добрі зміни” [3, 27].

Р.Іваничук проводить аналогію в сцені гри цариці в карти (Катерина II любила грати в рокамболь). Гра в житті й політиці перемога за всяку ціну – суть правління імператриці. В житті, як і в партії рокамболлю, вона виграє завдяки власній підступності, покорі й підлабужництву, лицемірству й страху своїх підданих. Письменник каже про політику імператриці метафорою: „...Самовладна цариця розпочала партію зі своїми сановниками, французькими просвітителами й королями... У Петербурзі й Варшаві, Стамбулі й Бахчисараї, Парижі й Берліні йде цікава партія рокамболлю” [3, 104].

Далекоглядна цариця, що виховувалася „на філософських працях Монтеस्क’є і на домашніх уроках професора Києво-Могилянської академії Симона Годорського” [3, 36], знала, що для гри на світовій арені їй потрібна маска освіченої монархині. Цілком можна погодитися із С.Андрусів, яка зазначає: „чим жорстокіший правитель, тим ревніше хоче здаватися перед світом милосердним, розумним, демократичним” [1, 9]. Іронічними звучать у творі слова імператриці до Паніна: „Російська імперія настільки обширна, що, крім самодержавства, усяка інша форма правління їй шкідлива. На цьому стояла і стоятиме Русь” [3, 43]. Заради власного прославлення Катерина II намагається схилити на свій бік авторитетних у світі митців і мислителів. Захоплений Вольтер, Дені Дідро, бібліотеку якого придбала цариця, насправді не бачать реальної Катерини II, під владою якої гинуть з голоду селяни, тисячі поневолених народів постачають в’язнів до в’язниць.

Нездоланну міць і силу українського народу в творі уособлює образ Павла Любимського – „людини сміливого розуму” [6, 140]. Автор поряд із ним ставить у романі постаті А.Радищева, Н.Новикова. Життєвий шлях героя символічно перетинається з Григорієм Сковородою, письменниками Василем Капністом, Іваном Котляревським та Миколою Карамзіним. Як і Калнишевський, Любимський опиняється у соловецькому монастирі. Тортури і підкупи не зламали вільнолюбного мислителя, який не відразу усвідомив істину, сказану йому Г.Сковородою: пізнай свій народ, а в народі себе; всяка деревина міцна на своєму ґрунті.

З образом Любимського у творі пов’язана тема відповідальності видатних історичних постатей, культурних діячів за долю свого народу. Цю тему автор розкриває у трьох площинах: народові необхідні і воїни, і митці, але провідну роль письменник відводить філософам як борцям за волю і дух народу. Воїни у творі представлені образами Калнишевського, Тринитки, російського офіцера Синельникова. Призначення воїна – мечем обороняти себе і рідну землю, не дати свій народ запрягти в ярмо. Шалматов, Котляревський, Новиков, Радищев і його антипод Карамзін презентують у творі образи митців, мета яких полягає в тому, щоб допомогти людині пізнати власну душу і стати кращою. Для розкриття призначення філософа автор вводить у твір філософські диспути. Сковорода і його прибічник Павло Любимський свій життєвий шлях присвячують народові, який прагнуть збудити для самопізнання.

Любимський дізнався про Сковороду ще під час навчання у Києво-Могилянській академії. Один одному спудеї переповідали, як заманювали філософа до царського двору. На відміну від французьких любомудрів, прихильність яких Катерині II вдалося купити, український поставив сопілку і вівцю дорожче за царський вінець.

Філософ у творі Р.Іваничука – щасливий, бо зумів пізнати самого себе. Вище матеріальних цінностей Григорій Сковорода ставить цінності духовні. Щоб пізнати довкілля, людина повинна спочатку пізнати себе, адже її сутність та ж, що й макрокосму. Людське мислення людське є третім світом – джерелом, що допомагає пізнати спочатку самого себе, а потім – усе інше. Філософа хвилює питання: „Чим житиме народ, коли в нього не стане зброї, а до думки його не привчили?” [3, 86]. Єдиний вихід він бачить у навчанні людей: „Кожної миті, щодня розум свій будити – він же безмежний” [3, 86]. Прийде час – і освічена людина поведе за собою інших: „Воскресне вогонь у себе вдома, і не треба буде ходити за ним по сусідах – просити і кланятися”, – каже Сковорода [3, 86]. Перевагу духовної боротьби над мечем мисленик бачить у тому, що ця зброя ніколи не ламається, якщо вона загартована й нагострена: „Шабля випадає з рук переможеного, але ніхто не в силі стягти всіх переможених голів” [3, 87].

Захоплений мудрістю Сковороди, Любимський прагне віднайти себе, але в жодному разі не бути тінню філософа. Розуміє, що йому треба „світового простору, а не куцого світу заіржавілого лицаря і провінційного мудреця” [3, 86]. Лише згодом відкриє істину вислову Сковороди: „Деревина міцна по своєму ґрунту” [3, 86]; відкриє для себе міць людську у її давніх коренях, що єднають між собою покоління, передають здобутий досвід, застерігають від повторення помилок.

Образ мандрівного філософа присутній і в написаному раніше за „Журавлиний крик” романі Р.Іваничука „Мальви”. Яскрава постать східного любомудра меддаха Омара у творі пов’язана із сюжетною лінією загарбницьких прагнень правителів Османської імперії. Мудрець „сходив усі мусульманські краї, звідав кожне село і місто, шукаючи правди не в законах, а в людях. І збагнув одну правду – правду людських страждань. Це єдине, що не є фальшивим... під сонцем” [4, 451].

Алегоричною є оповідь про платан, який побачив меддах Омар біля мурів Кафи. Серед висувених тополь височів зелений платан, який давав прихисток подорожньому. Вгледівшись у крону, мудрець побачив, що сухе дерево оповив плющ, „якому природа присудила повзати по землі, непомітно всмоктуватися в пори дерева, хитро снуватися тоненькими жилами по стовбуру до самого верховіття, день у день висмоктував соки”. Але він „зеленіє, поки струхлявіє коріння старого дерева, роз’їдене плющем, доки воно звалиться і вкриє паразита своєю порохнею” [4, 387]. Так і доля імперії відома від початку створення – її крах неминучий.

Вагомим сюжетом у творі зображений процес пробудження поневолених народів Османської імперії (татарський народ не може більше терпіти залежність). У спогадах Р.Іваничук каже, що аналогія вбачалася йому

в тому, що зримий уже в час написання твору занепад більшовицької імперії нагадував крах імперії турецької, яка, пануючи на трьох континентах, була неспроможною контролювати велику територію, асимілювати безліч завойованих народів, нав'язувати їм свою релігію і культуру, окрім того, була переобтяжена мілітарною силою, що вже не могла контролюватися з боку держави. Нове військо, яничари практично перетворилися в касту, яка зверху й підривала імперію. Письменник відтворює не лише визвольний рух, а й осмислює в творі причини тимчасових ворожих перемог, фатальних невдач у боротьбі за визволення з чужоземного ярма [2, 116]. Словами мудреця мовить автор у творі: „Мужній той, хто знає, за що бореться” [4, 493]. Проте людській сутності притаманні сумніви, вагання, що, в кінцевому результаті, все ж таки, підводять людину до прозріння: „Хто не сумнівається, той не досліджує, хто не досліджує, той не прозирає, хто не прозирає, той залишається в сліпоті” [4, 506]

Мудрець сповідує право кожного народу на волю. Розпочається у риторичному зверненні Омара до османського люду: „Коли ти втамуєш свою захланну спрагу?.. Хіба не міг би ти жити з сусідами у згоді й купатися у своїх власних почестях і багатствах?” [4, 386]. Він переконує, що воля і праця приносить людині найвищу радість.

Меддах у вірі вбачає засіб єднання людства: „Бог єдиний для всіх народів, і приймає він молитви з різних храмів і різними мовами, аби тільки вони були щирими” [4, 451]. Мудрець засуджує мусульманське духівництво за те, що воно навмисно перекручує слова Пророка на власний смак. Відчувається спорідненість у образах Сковороди й меддаха Омара, створених у творі, витворених Р.Іваничуком. Зокрема, обидва мандрівні філософи вбачають ідею служіння своєму народові, його просвіту сенсом власного життя. Обидва прагнуть волі своєму народові й жорстоко засуджують його поневолювачів.

Отже, прагнення людини до волі, пошуку нею гармонії і сенсу буття, пізнання оточуючого світу і себе у ньому роблять її мікрокосм невід'ємною складовою Всесвіту. І якщо філософ покликаний будити жагу людини до пізнання оточуючого світу, то митець, зокрема письменник, зобов'язаний закарбувати все пізнане і переосмислене у творах, зберегти його для нащадків.

Культурно-історичний феномен української філософії, її зародження і розвиток відображено у творчому доробкові Р.Іваничука. Письменник звертається до постаті Г.Сковороди як основоположника української філософської думки. У романі „Журавлиний крик” бачимо самого мисленика в часи мандрівного періоду його життя. Письменник показує, що ідеї пізнання людиною світу, суспільства і самою себе, є основоположними для вчення Г.Сковороди, близькі українцям. Спадкоємцем філософа і продовжувачем його справи у творі виступає молодий вихованець Києво-Могилянської академії Павло Любимський. Автор частково звертається у творі й до діяльності французьких просвітників, зображує переломний

момент у житті одного з них, Дені Дідро, коли візит до Російської Імперії змусив французького мислителя стати на відверту боротьбу з абсолютизмом.

У творчому доробку Р.Іваничука проступають явні і неявні, підсвідомі ремінісценції з Г.Сковородою. У роман „Мальви” автор вводить образ східного мудреця меддаха Омара, наділяючи його суспільними і філософськими поглядами, спорідненими з переконаннями українського філософа.

Література:

1. Андрусів С. Чи всякий сон пробудний ? // Слово і час. – 1990. – №3. – С.7-11.
2. Іваничук Р. Благослови, душе моя, Господа... – Львів: Просвіта, 1993. – 270 с.
3. Іваничук Р. Журавлиний крик: Роман. – Харків: Світовид, 2001. – 384 с.
4. Іваничук Р. Мальви // Іваничук Р. Твори: В 3 т. – К.: Дніпро, 1988. – Т.І. / Передм. В.Яворівського. – 616 с..
5. Касьян В. Філософія. Навч. посіб. – К.: Вікар, 2003. – 374 с.
6. Слабошпицький М. Роман Іваничук: Літ.-критич. нарис. – К.: Рад. письменник, 1989. – 206 с.

Микола Корпанюк
(м. Переяслав-Хмельницький)

Тема та образи чеснот у поезії Григорія Сковороди

Національне просвітництво XVIII ст., опираючись на українські та європейські традиції, не сприймаючи надмірного культу матеріальних благ, раціоналізму, атеїзму, а враховуючи особливості етнопсихології та кордоцентричність характеру українців, творчо залучило в свої світоглядні та культурні засади здобутки попередників. Гуманістичні вчення українців-католиків, українців-православних з діб Відродження, Класицизму та Бароко стали невід'ємними складовими світогляду наших просвітників, зокрема Г.Сковороди, котрий всотав у себе традиції киево-могилянських інтелектуалів, які творчо розвивали вчення своїх попередників – галицьких

ренесансних діячів XV-XVI ст. Серед таких непроминальних надбань – вчення Станіслава Оріховського про принципи етичного інтелектуалізму, про визначну роль морального виховання в підвищенні розумових можливостей для спрямування людської волі в розумне русло; вчення Григорія Сяноцького, С.Оріховського, Касіяна Саковича та С.Пекаліда про людину як істоту, що поєднує в собі тілесну й духовну природу; про виховання в молоді козацько-рицарських чеснот доброчесності та доблесті, любові до мудрості тощо [8, 96-99]. Значний внесок у формування гуманістично-просвітницького світогляду тодішньої еліти відіграло вчення Григорія Сяноцького про дві істини – філософську та богословську [8, 85], про розумово-пізнавальне наповнення теології, про звільнення філософії з-під влади теології; про пізнавальність розуму та потребу розвитку високої освіти на світських засадах (Ю.Дрогобич, Григорій Сяноцький, Павло Русин з Кросна, Лукаш з Нового міста, С.Оріховський, Касіян Сакович, Г.Тичинський, Шимон Шимонович, автор „Похвали мудрості”) [8, 85-86].

Принципові питання українського католицького гуманізму, який, через практику львівського братства вплинув на Київський осередок, Києво-Могилянську академію, суголосний з думками європейських гуманістів.

Вчення Еразма Роттердамського про згубність для людини суєти, про дух як основу її розвитку й потребу в бутті; про місце матеріального в житті особистості та природу її відчуттів, про чистоту віри не лише перегукуються з вченням наших філософів XVI-XVII ст., але й природно засвоєне Г.Сковородою. Його твердження про „легковірів” знайшло своє відображення у критиці фарисейства, псевдовірства нашим письменником-філософом. Еразм писав: „Чого тільки не сподіваються здобути для себе легковіри, вдаючись до тих дурничок: багатств, почесей, насолод, достатку, доброго здоров'я, довголіття, квітучої старості і, нарешті, тепленького місця десь на небі, поблизу Христа. Якщо вони й бажають досягнути чогось найпізніше, то це тієї хвилини, коли стануть їм недоступними втіхи. Ось тоді такі людці не проти покинути земний світ, щоб продовжити забавки на небі” [4, 53]. Ці думки Еразма суголосні переконанням Г.Сковороди, втілених в його віршах „Всякому городу нрав і права” та „Хоть сначала гріх приятен”, в яких розвінчані фарисейство людини, прагнучої свої гріхи окутати виглядом порядності. Поет трагедію людини з подвійною мораллю розглядає крізь призму моралі:

Хоть сначала гріх приятен,
І по ніжним веде цвітам,
Но опослі єсть ужасен,
Сіє узрить грішник сам.

Скоро бо ввалиться в гріх

Тотчас лишається утіх

І чує одну печаль [5, 434].

Високі морально-етичні мірила до людини як особистості, сповідувані гуманістами, стали для Г.Сковороди наріжним каменем його вчення, бо, як переконався філософ-митець, покоління людей змінювалися, а проблеми моральної досконалості залишалися у XVIII ст. такими ж актуальними, як і в XVII ст. Сковорода – моральний максималіст і прагнучий здеградованому українському суспільству допомогти знайти твердий ґрунт під ногами, орієнтується на найвищі духовні авторитети: Біблію, Бога, Ісуса Христа, св. Дух. Зображуючи портрет українського здеморалізованого суспільства у вірші „Всякому городу нрав і права” у вигляді театру абсурду, протиставляючи йому образ провідника нації морального ригориста, поет силою своєї критики вад людських і суспільних конкретизував теоретичні твердження-узагальнення М.Е.Монтеня, котрий наголошував: „Ми стали не надто приємним видовищем: суєта і нікчемність – ось і вся наша сутність... Суєтність – ось твоя мета і в тобі самому й поза тобою... І немає жодної істоти, яка була би настільки мізерною і подоланою злиднями, як ти, людино, що прагнеш охопити увесь всесвіт. Ти – дослідник без знань, володар без прав і, зрештою, усього-навсього блазень із фарсу” [12, 534].

Вглядаючись у наступ бездуховності, некерованого цинічного прагматизму, національного та морального знеособнення через зрадництво і пристосуванство світської й церковної верхівки українства, поет у збірці „Сад божественних пісень” опрацьовує тематику й проблематику національного занепаду. В ній він протиставляє себе й свого ліричного героя-опозиціонера реальному буттю українців, колонізаторці Московії. Він не плаче над тим, що трапилося, а накреслює духовно-морально-національні критерії тих, хто потрібен Україні для боротьби з цією бідою-трагедією. Маючи всі підстави чинити моральний суд над сучасністю, поет-філософ спрямовує свою творчість у інтелектуально-патріотичне середовище, розраховуючи знайти серед них соратників, готових заради перемоги правди й свободи, відмовитися від суєтної буденщини. Для цього автор виоздоблює образ ліричного героя-оповідача, максималіста й пошуковця, здатного зневіреному суспільству, обдуреному й потоптаному своїми й московитами, дати впевненість і показати шлях до волі. Такі провідники, переконаний поет, повинні бути гармонійними особистостями, авторитетними і відповідальними, знаючими людську душу й природу, громадянами й християнами; вони повинні не лише вірити в мету, але й бути посланцями тієї мети, впевненими в своїй правильності та перемозі. Вони повинні бути такими, як поет-філософ Григорій Сковорода, – особистістю майбутнього, закоріненого в найкращому минулому.

Не очікуючи певного нагального суспільного резонансу від своєї творчості, Г.Сковорода зосередився на опрацюванні літературного та побутового образу провідника, зорієнтованого на апостольські чесноти в морально-етичному вимірі та на Богдана Хмельницького в світсько-національному, цебто рицаря Христової віри, світського богослова-проповідника, або як він називає себе в листах до М.Ковалинського з вересня-жовтня 1763 року „воїном Христа”, „старим військовим товаришом” [15, 316]. Людей такого універсалізму та жертвовної відданості ідеї М.Шлемкевич називає „Сковородянською людиною”: „Це глибокий людський тип, що не прийняв нової російської дійсності, але і не знизився до рівня старосвітського поміщика. В своїй думі, в самовдосконаленні, він шукав нового, кращого світу” [20, 20].

Для Сковороди в його становленні громадянина-просвітника України, національного духовного провідника важливу роль зіграла наука, освіта, культура та совість, підсилені чеснотами видатних діячів людства – від Платона, Епікура, Горація, Ісуса Христа до Б.Хмельницького, Георгія Кониського та свідомого українського селянина-сучасника чи церковних ерархів Гервасія Якубовича, Йоасафа Миткевича, знайомих і приятелів-поміщиків, купців, які вміру можливостей долучалися до суспільно-корисної діяльності. Без культурно-духовних первнів ні особа, ні народ, як переконує своєю творчістю поет, не взмозі творити добро, забезпечувати його перемогу над злом. Як зазначає О.Бочковський, „культуру цілком виправдано можна зарахувати до критеріїв нації. Культура – це свого роду мірило своєрідності й вартості нації. Ступінь поширення, і головне, поглиблення культури в масах – це одна із передумов перетворення народу в націю. Нація як така немислима без власної культури. Культура – перший і вирішальний етап на шляху національного самовизначення кожного народу” [2, 77]. Так розуміли культуру просвітники, що їм давало моральне право різнобічно критикувати пануючий суспільний лад як лад ворожий природі справжньої людини, а сприятливий для аморальної.

Прагнучи долучити до своєї діяльності М.Ковалинського, Сковорода юнакові пояснює найрізноманітніші життєві справи, вади і гідності. У листі від травня-червня 1763 р. він звертає увагу адресата: „Повернувшись із школи, я твердо вирішив докладно поговорити з тобою про пороки черні і зразу ж написав ці вірші (на дану тему. – М.К.), взявши за зразок Флакка. Що поробиш? Така я людина: для мене немає нічого більш приємного, ніж ці дрібниці (вірші. – М.К.). І якщо я зустрічаюся з людиною, яка захоплюється такими ж дрібницями, я ледве не торкаюся головою зірок”. І досить вагомий для нашого розуміння поета підпис Сковороди під листом: „Твій, як і ти, вихованець муз Григорій Савич” [15, 320].

Отже, борцем проти людської нещирості, суспільної брехні, неправди, проти суспільних і духовних вад постав у своїй творчості

український просвітник, богослов найшляхетнішого гатунку, мораліст та естет Григорій Сковорода, що, будучи насаженим земними і духовними подвигами Ісуса Христа, власними чеснотами, повірив, що людину, а через неї й суспільство, людство (при належному бажанні особи та держави) можна виховати й привчити до розуміння потреби подолати свої вади. Ці переконання та завдання посприяли тому, що його збірка „Сад божественних пісень”, вірші поза нею в сукупності становлять поетичну хрестоматію морально-етичних чеснот та їхніх антиподів – вад, гріхів, втілених у десятках образів, зокрема в 100 образах, що відображають людські чесноти, та 124 нечеснот. Надзвичайно потужним образом у віршах поета є образ ліричного героя-оповідача, що зливається з образом автора, виразником його переконань, смаків і поглядів. Погляд автора на людину в його творчості взагалі, а у віршах зокрема, антропоцентричний, етично-стоїчний [13, 137], поетично-дидактичний [14, 294], кордоцентричний, бо Сковородинине „серце” – це, перш за все, „джерело думки і бажань людських” [19, 51], причому бажань глобальних у локальному розв’язанні.

Засновуючи своє вчення про моральну людину, її щастя та корисне служіння суспільству, вірі, родині, поет, за визначенням Д.Чижевського, „як Платон і платоніки (Філон, Плотін, Порфирій), як і отці церкви (Іринеї, Іполіт, Климент, Ориген, Псевдо-Діонісій Ареопагіт, Максим Ісповідник) як німецькі містики..., бачить призначення людини в її обоженню, уподобленні Богу... Але шлях до обоження йде дивним чином через самоприниження..., що рівне вимозі „наслідування Христу” [19, 54]. Увесь цей лабіринт духовно-естетичних орієнтацій позначений і впливами раннього Просвітництва в нашій літературі, що сформувало в ній етико-антропософську течію в межах барокової системи художнього мислення, а Г.Сковорода як її представник вніс „в українську культурну традицію обґрунтування первинного зв’язку між щастям, відсутністю потреб і розумом, а його образ життя та життєва філософія красномовно свідчать про те, що він спробував на українському ґрунті продемонструвати той приклад інтелігентної рефлексії (виокремлення моє. – М.К.), що здобула поширення серед ранніх європейських просвітителів з їхнім відчайдушним прагненням вказати з критичних позицій на розрив між ідеєю щастя одиниці та намірами емпіричної спільноти” [9, 130].

Як представник українського Просвітництва, заплідненого синтезом естетики Бароко та облагородженого християнською етикою раціоналізму, Г.Сковорода, йдучи за вченням києво-могилянських професорів, у своїх віршах різнобічно відтворює чотири основні види чеснот: розсудливість, справедливість, мужність і поміркованість. За вченням навчителя поета в Києво-Могилянській академії Георгія Кониського, „чеснота є вибраною властивістю, що полягає в такій поміркованості, яка для нас визначена розумом” [6, 456]. Цей же філософ-

мораліст, як і Сковорода, характеризує складові частини кожної чесноти, відштовхуючись від вчення Аристотеля. Розсудливість має три складові частини, що „відповідають трискладовому обов'язку”: добру раду, кмітливість, переконання та три „загальні” види – пізнання, нагромадження знань і їх використання [6, 459-460]. Справедливість ґрунтується на законі, праві й має десять видів чеснот: релігію, благочестя, шанобливість, покору, правдивість, відплату, вдячність, щедрість, привітність (ввічливість) і приязнь [6, 464]. Мужність забезпечує дві дії людини: терпіння та напад і складається з чотирьох видів: впевненості (великодушності), величі, терпеливості (довготерпеливості), твердості (стійкості) [6, 466]. Поміркованість вбирає в себе насолоди смаку та дотику, тому поділяється на дві частини – скромність і благородство та має види: стриманість, тверезість, моральну чистоту, соромливість, лагідність, покірливість, скромність, самовладання, дотепність, обачність, простоту [6, 468].

Як філософ і поет-мораліст, Г.Сковорода свої вірші сповна наповнює образами чеснот, покликаними розкривати читачеві безмежні можливості самоудосконалення, подолання вад, в униканні гріховності, задоволенні душевного спокою та підсиленні громадянської позиції, підкресленні власної досконалості чи процесу досягнення її. Найчастіше носіями чеснот обирає авторитетні й виразно повчальні образи, котрі підкреслюють красоту, потрібність, божистість рятувальність, гуманність, розумність і вічність людських позитивних якостей і створених людиною добрих справ. Вагомим чеснотам або тим, які мають змістову широту, поет надає контекстуальної виразності за допомогою логічних епітетів, порівнянь, метафоризації чи символу. Образ духу, що має глибинний зміст чесноти, підсилений епітетами свободи, святий, мій, учителів; серце (сердечність) – голубочки, чисте, блаженне; пастир – отець, наставник, милий; спокій – небесний, милий; солодкість – сердечна; діва – чиста; душа – Божий сад, Божий град, скорбна, бідна, чиста, безсмертна, вдячна; слова(словеса) – чисті, добросердечні; тіло – здорове; радість – „вічне веселіє сердечное”, радісна веселка, світ наш, людей; небесне (високе) – небесна твердь; любов – полум'яна до Ісуса, всяка; мир – віщає, красний цвіт – любов і Харрань, солодкість, вишній; сад – вишніх наук, святий; джерела – апостольські; життя – боговгодне, природне, скромне, чесне, солодке; пастир – „зерцало чистое доброт”; рід – святий; віра – камінь, „тайна, странна і преславна”; розум – ангельський, здоровий глузд, Христовий, світлий; муж – совершенний, блаженний, добротливий; небо – царство царя; країна – щаслива; Ізраїль – духовний; шлях – вишній, вузький, щасливий, „безпечальний, препростий”; бідність (нищета) – скромність; воскресіння – внутрішнє; думка – неоднакова, різна; вольність – свята, воля, Богдан Хмельницький її „отець”; смерть – справедлива; природа – мати спокою, душевності, гармонійна; праця – споріднена; вічність – небесна; перемога – гріховності; гармонія –

людини та довкілля; милість – бездонна Ісусова; мудрість – земна, проста, буденна; слава – небесна, Христова; град – небесний; щастя – мати і дім, ясне; непорочність – броня, Сигор, адамант; невинність – алмазна стіна, небесний двір, святий град; плід – духовний; час – оновлений; я – веселий, щасливий, „Петро”; гнів – праведний; утіхи – сільські тощо.

Самодостатніми образами чеснот використані морально-етичні поняття, що мають досить глибокий зміст і підсилюють повчально-виховну спрямованість думки, вірша. Ними Сковорода називає чистоту, насолоду, незазнайство, рай, ангелів, веселість, море, Йордан, Івана Хрестителя, хрест, правоту, хвалу, честь, доброту, пшеничне зерно, сонце, Голгофу, працю, вівці, совість, Месію, бідність, віру, суботу, невибагливість, справу, діяльність, гавань, піст, скромність, Епікура. Як підкреслює Б.Криса, Сковорода, розвиваючи в поетичній творчості „літературну свідомість”, надає творам біблійної духовності [7, 146, 158]; „богомисленнєвої синтези філософії, теології та містики” – як переконаний Л.Ушкалов [18, 23], бо впевнений, що лише Божий страх може людині допомогти досягнути бажаного душевного спокою, гармонії матеріального достатку та духовного багатства.

Г.Сковорода, обравши апостольську місію своєю життєвою справою, як світський лицар Хрестової віри, усвідомлював і переконав сучасників, що твердість волі й глибина віри та наснаженість у її практичному втіленні є суттю його вчення, подвижництва й цілності. Жив як писав, а писав як жив – даний закон українського митця та патріота-громадянина принципово протиставлений тодішньому суспільству, в якому запанували супротивні людині, вірі, правді, Україні принципи та методи нової руїни із широким використанням запроданства заради егоїстичних кар’єристських задоволень світської та церковної верхівки. У такій складній соціальній, психологічній ситуації він, мандруючи Україною, не лише критично розвінчував облудність і фарисейство запроданців, їхніх натхненників і послідовників, але й вчасно нагадував людям про обов’язкову історичну відплату зумисним руїникам суспільної й духовної гармонії, національної гармонії. Нагадуючи людям як непросто подолати різні спокуси, забаганки, поет послідовно пропонує повернутися своїми думками, вчинками, до основ християнства, обіпертися на них і довіритися совісті та взяти на себе відповідальність за чинене. Такими безперечними авторитетами й зразками для християнина є Бог-Отець та Ісус Христос, образами яких переповнені вірші поета. Христологічні рефлексії Г.Сковорода зусібіч підкреслюють, що цей образ є універсальним втіленням для письменника усіх ознак боголюдини, моральним зразком і опорою в будь-якій життєвій ситуації. За допомогою образу Ісуса Христа поет не лише викриває людські фарисейство, облудність, гріховність, але й нагадує їм про засадничий принцип християнства, виражений життям, духовними подвигами Месії, – любов до людини, жертвну готовність допомогти бажаним подолати

несправедливість, а зятяних сіячів зла покарати. Як стверджує В.Малахов, „весь дух, вся цілісність сквородинівського світогляду налаштовують на сприйняття Христа передусім як ідеалу, що має надихати людину на шляху до її духовного самовдосконалення” [11, 109].

Христос у віршах Сквороди є виразником усіх людських чеснот, тому його часто вживаний образ відображає найрізноманітніші прояви й потреби християнина-українця. Ісус – духовна досконалість (Пісня 1-а); небесний секрет, „муж совершений”, „блаженный” (Пісня 5-а); Месія, що оновлює природу людини, спас, дух (Пісня 6-а); слава, благодать, хвала, честь, безсмертя (Пісня 7-а); лікар, радість (Пісня 8-а); розум (Пісня 12-а); „небесний град”, „бездонна милість” (Пісня 14-а); син Давидів (Пісня 15-а); берег і кифа, райдуга, життя, ведро, світ, мир, олива (Пісня 16-а); „пристань тиха” (Пісня 17-а); „меч небесний в плоті нашея ножнах” (Пісня 19-а); „джерело добра святе” (Пісня 26-а); „цар над царями” (Пісня 27-а), „пристанище безбідно” (Пісня 29-а); мудрість („Розмова про Премудрість”); навчитель „нищети” („На день народження Ісуса”); цар („Quid est virtus”), месія („Піснь побідна”); серце („Похвала бідності”); „владика всім нам”, чадо царське, чудний син Божий („Пісня рождеству Христову о нищети его”); убогий („Похвала бідності”); ласкавий заступник („На день п’ятидесятниці”); Бог („Начальник варті...”); простота, непорочність („Даремно внушає плоть той”).

Образ Ісуса Христа, як і інші образи морально-етичної тематики у віршах Г.Сквороди, є образом-ідеєю, гуманістично-повчальним виразником просвітницького змісту творів. Автор у віршах проводить діалог ліричного героя („я”) з Ісусом із засад передової людини свого часу, зливаючись з ним, бо розуміє, що в умовах України, для потреб людства взагалі духовна й матеріальні потреби нерозривні [17, 100]. До теми порятунку людини через порятунок її душі [16, 156] цілеспрямовано повертається до неї поет в кожному вірші, бо прагне допомогти зрозуміти людям, що без духовності вони просуються в прірву беззаконня, аморальності, безправ’я, страждань і зневіри. Для нього кожна душа водночас є людським духом, „розумом-духом” [5, 17], а, отже, й порятунком. Ситому рабству духу Скворода протиставляє духовно багату бідність [10, 148], найвиразніше втілену в образі Ісуса Христа з виразним акцентом, що Син Божий є першим оборонцем покритвджених і знедолених [3, 78].

Таким же всеохопним образом-ідеалом найшляхетніших чеснот у віршах Г.Сквороди зображений Бог-Отець, на доброту, людинолюбство, справедливість і принциповість якого християнин-українець повинен орієнтуватися повсякчасно. Сквородинин Бог – це дух (Пісня 2-а); душевний дім (Пісня 4-а); „отець із облак” (Пісня 6-а); „бездна” (Пісня 11-а); оборонець усіх від усього злого (Пісня 22-а); досконалість, „глагол” (Пісня 28-а); милосердний, безсмертний (Пісня 30-а); Бог – життя („In natalem Jesu”); серце („Про святу вечерю”); справедливий („Про розраду

примарну”); щедрість, доброта („Пісня лицемірів”); „небесна твердь” („Ангельська пісня”); „отець і Бог життя мого” („Господи, отче і Боже живота мого”); опора для людини („Кто дасть мні крилі нині”); батько Ісуса Христа („Вонмі, сильний (Антифон)”); цар небесний („Піснь рождеству Христову о ніщеті єго”); світ твій („Не зойдеть бо сонце тобі”); життя („І злий на м’я Боже...”); щедрість („Будь все тим”); спаситель, захисник („Спаси м’я, Господи!”); творець усього („О нещасні...”); дарувальник добра („Плаває в гавані той...”); чистота, досконалість, скромність („От вона, молодість року”); „розум, скеля, надія та любов” („Перебуваю в тліні”); любов, вічна людина („Я тілом далекий від вас”); підпора („Вчиться багато...”); „творець Всесвіту, отець” („Про піст”).

Старо- й новозаповітні Божі чесноти, його ласка та любов до людини у віршах Сковорода зумовлюють читача звертати увагу на контекст творів, на тлі яких або втіленням змісту, думки чи ідеї зображений Господь.

Г.Сковорода як світський богослов не має права не звертати увагу на вади і гріхи людини. Користуючись бароковою антитезою, він, аби поглибити емоційне сприймання твору та опукліше виразити свої переконання, повчання, ідеї, чеснотам протиставляє їхні протилежності. Розсудливості – нерозсудливість, поспішність, необдуманість, непостійність, безтурботність. Справедливості – несправедливість, втілену в крадіжках, жорстокості, фанатизмі, нерелігійності, хвалькуватості, фальшивості, сліпій покорі, підлабузництві, марнотратстві, лайливості. Мужності – слабкість духу, упередженість, нікчемність, марнотратство, скупість, небоязнь, нетерпеливість, впертість, м’якість. А поміркованості – непоміркованість, розбещеність, ганьбу, ненажерливість, пияцтво, розпусту, нестриманість, гордість, запальність, надмірну розкіш, „акторське базікання”.

Естетизуючи шляхетне, високе, вічне, чесноти, поет вдається й до художньої естетизації потворного [18, 167], якому в усіх творах протиставлена естетика національної духовності. Автор не спрощує надзвичайно складний світ людської недосконалості, що виробив величезну кількість спокус, вад, забаганок, які штовхають людину на гріховність. Найнебезпечнішими для неї він зображує ті образи – вади, гріхи, котрі штовхають людину на тривалі муки, випробування або виражають її тимчасові бездуховні, понадмірні матеріальні здобутки. До них Г.Сковорода відносить ненаситний дух, смертний гріх, смуток, сум (прокляті, докучливі, муку люту, „біса малого, всіх бистряє”); суєту (бездну, світську, преглухих людей, житейське море); „мір” (зло, північ, плоть, блудницю, „прелестний”, прах, „облак”, вихр, „тоску”, „кручину”, „безсовісний прах”); плотську людину, змія (гадину) люту, „всегосвітній срам”, „буйство Афін”); утробу (отруєну, грішну); незлагоду (українську, християнську, станову); „невежди” („рід плотський”); міста (суєтні, премноголюдні); грішні (старі) серця; „мудрість глупу”, нові науки

негуманні (матеріалізм, атеїзм). Ряд людських вад і гріхів досить місткий, тому поет намагається у віршах максимально різнобічно застерегти людину від них. Їхніми образами, причому досить змістовними, зображує скверну, тіло (плоть, пісок). Ворога чорного, пекло, супостатів, ненависть, свавільну й тілеснозорієнтовану людину, буйність, землю, зовнішню нецілість, біди („адові”, „несносні”), страх, пітьму, злий час (злу „минуту”); „терни болізни”, козлів, злодіїв, кар’єризм, нігілізм, обдурювання купцями людей; зраду, космополітизм, економічну кабалу; безмежне збагачення, мавпування чужого; блудство, аморальність, псевдоосвіту, безсовісність, ненаситність, горе, „м’ятеж”, неспорідненість, дешеvu славу, „трудні” думи, „п’яну” волю, „Ізраїль” тілесний, світ-вертеп; тілесну працю як фах; „мрак і шум мірського вітра”; злу утробу, зарозумілість, лихо.

Як виразник козацької демократії та свободи, поет не сприймає московську монархію та її атрибути для нищення України: царів, бомби, міни хитрі, війни, „стріли клеветничі”, „мірську славу”, „бездну”, „сласть”, „сіть”, „духи разбойничі”, „життя безбожне”, „скверне”. Не обминає він і українські вади, гріхи, котрі вкоренилися в житті нації: бездіяльність, незадоволення, хитро-мудрі забаганки, прах, заздрощі, „Переяслав-печальний град”, нечистоту душевну, отруту ересей, рід брехливий, „адський скіпетр”, лицемірство, свавілля, напасті, безчесну „сласть”, „злу смісь мірських мніій”, золото-болото, дурнів, пихатість, „безтолковщину”, „дурну думку”, мрак, земні „здори”, „праздні чести”, „лесть”, двірську неволю, ярмо, „мед слів” (отруту, обман), гнів, „злобу древню”, міщанський світогляд, путь беззаконних, нікчемність, фарисейство, спокуси, п’янство, антихриста, „злоплемінство”, зажерливість, марноту.

Так гостро й різнобічно засуджуючи вади, гріхи, докоряючи їхнім творцям і носіям, поет обороняє „духовне золото” від їхньої повені, „обороняє

серйозне, сатирою – сакральне” [21, 259]. Як „християнський філософ” [1, 119] поет старанно переконує читача, що дух Божий, проповідований ним через образи чеснот, Ісуса Христа, Бога-Отця, допоможе людському серцю прозріти. Сакралізуючи людські чесноти, Г.Сковорода високо підносить їх над буденною заземленістю людських діянь, створює вузький шлях порятунку для найбільш цілеспрямованих і напогегливих шукачів вічної досконалості, правди й краси. Його збірка „Сад божественних пісень” і вірші з-поза неї нагадують містерійний діалог між українсько-християнським гурманом-моралістом і zdeгравованим оточенням з „театру життя нашого”, якому протиставляє царство небесне, що опирається на душевні, сердечні людські якості. Через образи чеснот Г.Сковорода показав людині дзеркало її душі, спонукавши читача медитувати, критично поставитися до карнавальньо-фарисейської дійсності, якій протиставив духовний світ апостола-проповідника нації,

зорієнтованого на коштовні безсмертні ідеали та вчинки Бога, Ісуса Христа і Богдана Хмельницького. Цим змістом він надав українському Просвітництву виразних духовно-моральних ознак, відвернувши його від матеріального утилітаризму, буденного прагматизму, станового егоїзму, сентиментального інфантилізму та атеїзму.

Література:

1. Бовсунівська Т. Історія української естетики першої половини ХІХ ст. – К., 2001.
2. Бочковський О. Вступ до націології. – К., 1998.
3. Грицай М.С. Давня українська поезія. – К., 1972.
4. Еразм Роттердамський. Похвала Глупоті, або Похвальне слово Дурості... – К., 1993.
5. Ковпик С. Духовність драматургії Пантелеймона Куліша. – К., 2004.
6. Кониський Г. Моральна філософія, або Етика // Філософські твори у 2-х т. – К., 1990. – Т.1
7. Крива Б. Пересотворення світу: Українська поезія ХVІІ-ХVІІІ ст. – Л., 1997.
8. Литвинов В. Католицька Русь. – К., 2005.
9. Лімборський І. Європейське та українське Просвітництво: незавершений проект? Реінтерпретація канону і спроба компаративного аналізу літературних парадигм. – Черкаси, 2006.
10. Макаров А. Світло українського бароко. – К., 1994
11. Малахов В.А. Христологічні мотиви у творчості Г.Сковороди // „Перебувайте в мені, а я в вас” (Ів. 15:4): Образ Христа в українській культурі. – К., 2003.
12. Монтень М.Э. Опыты. – М., 1991.
13. Панасюк Г. Стоїчний ідеал мудреця у творах Григорія Сковороди // Григорій Сковорода: ідейна спадщина і сучасність. – К., 2003.
14. Потебня О. Мета в мистецтві. Чиста і дидактична поезія // Він же. Естетика і поетика слова. – К., 1985.
15. Сковорода Г. Повне зібрання творів у 2-х т. – К., 1972. – Т. 2.
16. Сулима В. Релігійні твори і життєва філософія Григорія Сковороди // Біблія і українська література. – К., 1998
17. Ткаченко О. Синтез духовного і світського начал в елегії Григорія Сковороди // Українська класична елегія. – Суми, 2004.
18. Ушкалов Л. Українське барокове богомислення: сім етюдів про Григорія Сковороду. – Х., 2001.
19. Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні // Він же. Філософські твори: У 4-х т. – К., 2005. – Т.1.
20. Шлемкевич М. Загублена українська людина. – К., 1992.
21. Ямчук П. Християнський консерватизм: дух, епоха, людина. – Луцьк, 2005.

Богдана Криса
(м. Львів)

Герменевтика у сенсі Григорія Сковороди

Сковородинівський вимір герменевтики як практики розуміння й інтерпретації Святого Письма може набувати різних проекцій – залежно від тла, на якому прочитуються ті чи інші його ознаки. Якщо тлом служитиме, наприклад, українська риторична традиція передмогилянської доби з герменевтичним колом Божого імени, Царства Небесного та гріха, то вага цих тем, єднаючи Григорія Сковороду з Кирилом-Транквіліоном Ставровецьким, зосібна, виказує ті новітні зв'язки, які прокладає він між герменевтикою, риторикою і поетикою. Особливу роль тут відіграє сквородинівський метатекст з його нерозмежованістю образного й інтелектуального мислення, інтуїтивного й дискурсивного пізнання та з тим

всепокриваючим „найінтимнішим відчуттям світу” (Андрій Товкачевський), в якому проявляється тотожність його творчої й людської особистості. Для розуміння природи й повноти цього мисленнєвого світу важливе значення має проблема розрізнення видимого й невидимого, людського й Божого, на чому завжди акцентує Григорій Сковорода, і що в його інтерпретаційній практиці проявляється певною мірою у виборі жанру.

Кирило-Транквіліон Ставровецький, наприклад, заохочував до читання „речій бозких и таємниць збавенух” мовою солодкою „под метри” [7, 231]. Першоумовою розуміння „ясно сокритого” в його „Перлі многоцінному” виступає духовне зосередження й молитовно-емоційне піднесення. Можна вважати, що пером цього автора дописано український різновид „поетичної філософії”. А загальна християнська версія про співбуття людини і Бога, попри архаїчність викладу, просвічується ознаками особистого духовного досвіду. Незважаючи на дослівну чи майже дослівну прив’язаність до інтерпретованих текстів, для Кирила, як і для Григорія, невичерпним джерелом є невидима сутність – Божественна Премудрість. Річ лише в тому, що кожний з них у свій час і по-своєму прокладає стежку до цього джерела. І те, що стає вершиною для одного, може бути початком для іншого.

„Сад Божественних пісень” Григорія Сковороди – перша українська збірка філософської лірики, самодостатнє й унікальне явище, а „ключі розуміння” філософського підґрунтя цієї лірики легко відшукуються в інших писаннях автора. Якраз інтерпретація Божественного імени, Царства Небесного та гріха пронизує не один текст Сковороди. „Видимая натура, – каже він, – назувається тварь, а невидимая – Бог. Сія невидимая натура, или Бог, всю тварь пронизает и содержит; везде всегда бул, есть и будет” [5, 145]. Отож, річ не в тому, що хтось когось може навчити, як звертатися до Бога, а в розумінні, що ім’я і сутність тотожні: „как только назвал, так вдруг и естество дал” [5, 444]. У цьому плані „Сад Божественних пісень” проявляє абсолютну тотожність філософської й поетичної ідей при переході з внутрішнього у зовнішнє [12, 5]. Кожне-бо риторичне звертання, осмислене й розуміюче, прикликає Бога. А тому що називання дорівнює присутності, лірика стає способом ідентифікації Божественного:

Дан±илов каменю! Из купину пламеню!
Нес±ченнуй опадаеш! Огнь с±на не попаляеш!
Се наш камень! Се наш пламень!
Веселитися, яко с нами Бог [5, 63].

Риторичні звертання, нагадуючи приклад маленького простого камінця. в якому затаїлася страшна пожежа [5, 263], чи застереження перед тим, щоб не сплутувати каменя вічності з каменем спотикання й падіння [5, 213], – вказують на вірш як на Божественну дійсність, що виявляє себе, на відміну від своєї внутрішньої невимовної дійсності, і тому надається до виявлення, що вона сама в собі розрізняється [4, 165].

Очевидно, кожний вірш має свій ступінь такого розрізнення. Навіть авторські примітки щодо значення того чи іншого слова, як у Пісні-28, маркують момент „інакшости” вірша й інтелектуальної бесіди. Водночас ці

примітки ніяк не обмежують загальної перспективи розуміння, що вибудовується на антитезиці глибин людського серця, в якому оселився Бог, і тим зовнішнім світом, який манить до себе людський розум.

Інші грані переходів між філософією і поезією відкриваються в темі Царства Небесного. Напруга філософського сенсу виникає тут на межі несподіваної переміни присутності на відсутність. Новина „Н±сть зд±! Воста!” [5, 139] означає, що воскреслого Бога треба шукати у собі самому: що „щастя ні від неба, ні від землі не залежить”, що далеко ходити не треба – „повітря й вода завжди з тобою” [5, 144].

Певна річ, серцевина цієї теми єднається з Божим іменем: кожен, хто осягне Ім'я – пізнає Царство Небесне. Однак дія іманентних законів літературного мислення незмірно поширюється. Вірші Григорія Сковороди представляють рух погляду й думки, що складаються в калейдоскоп найрізноманітніших вражень. Багатогранність ліричного досвіду та особисті переживання породжують ту особливу енергію поетичного тексту, яка, самоозначуючись, реалізується через образи простору і часу [10, 17]. У цих образах, що є плодом і духовних візій, і поетичної уяви, і тонких спостережень, можна тут і тепер „запримітити вічність”, кажучи словами Сковороди.

Нарешті, тема гріха – душевного збурення, реальної перешкоди на шляху до Бога, до Істини, до самого себе. Ця тема, немов тінь, супроводжує дві попередні, не маючи якогось окремого підґрунтя, а лише людську відкритість перед спокусами. Центр „гріховного кола” визначає значною мірою твердження Г.Сковороди про спільне як про „подлое, мірское, мерзкое”, „грязь руночную обвившую Іезекиилевскій онуй оприснок мотулу” [6, 61]. Звідси драматизм самопізнання, відмежування себе від інших, протиставлення себе іншим, при якому неминучо стає певна доля зверхности, бо чи можна ще якимось інакше рятуватися в морі гріха, не рятуючись самому? Проте особливий промисел для людини полягає в тому, що Найвища Премудрість – природний портрет Бога і Його печать – з часом кладе свій знак на наші душі: „д±лает нас из диких и безобразн,х монстров или уродов челов±ками, то есть зв±рками, к содружеству и к помянутим сожительствам (родини, міста, держави – Б.К.) годн,ми, незлобив,ми, воздержн,ми, великодушн,ми и справедлив,ми” [5, 147].

На тлі зрілого бароко з його „чотирисенсовною” методою тлумачення біблійного тексту [9, 30], герменевтика Сковороди виписується двома берегами „біблійного моря” – нашим і Божим [6, 38]. І кожна спроба буквального розуміння – „с±нь привид±нія”. Тоді, як: „Бог ест дух вид±нія” [6, 16]. Л.Ушкалов справедливо підкреслює: „Сковорода не визнає за буквальним та моральним сенсами Святого Письма жодної рації, окрім знакової” [8, 234]. А попри це, існують суттєві паралелі між Сковородою і його попередниками з Києво-Могилянської академії, зокрібно з Дмитром Тупталом [8, 235-243].

Річ не лише в тому, що Григорій Сковорода перебував у руслі цієї самої християнської філософської традиції, надаючи їй нових форм „селективного

барокового синтезу” (Валерія Нічик). Із двох філософських напрямів – раціоналістично-сциєнтистського і етико-антропософського, які розвивалися в Києво-Могилянській академії, він представляє другий, пов’язаний не так з теоретичним, як символічним та інтуїтивним способом сприймання світу [3, 19-22].

Його попередниками в цьому плані були не лише Дмитро Туптало, автор праці „Внутрішня людина”, але також – Паїсій Величковський, Семен Гамалія, Симон Тодорський. Їхні ж безпосередні попередники – о.Віталій, Ісаєя Копинський, Фікара, Кирило-Транквіліон Ставровецький. Усі разом вони спричинилися до єдності різних періодів української мисленнєвої культури. Цей напрям, – зауважує В.Нічик, – розвивався вихованцями академії здебільшого поза її стінами, а його ідеї викладалися і стверджувалися не так у лекційних курсах і вчених трактатах, як у літературних творах, проповідях і бесідах та в особистому житті його adeptів [3, 22].

Особлива роль Григорія Сковороди в розвиткові попередньої традиції проявляється насамперед в осягненні творчої й життєвої тожсамости. Його поетику, скажімо, загублену чи ненаписану, легше реконструювати на основі філософських роздумів, ніж на основі готових вірців із „Саду Божественних пісень”. Пошуки й розуміння Істини, сповнені творчого духу, не мусять завершуватися прикладним текстом. Притаманна Григорієві Сковороді символічна система думання породжує особливу інтерпретаційну свободу. А водночас, якраз тоді, коли авторський образ міг би сприйматися як зразок багатозначності, помітно зближують чисто сковородинівські застереження, скажімо, про „буй книжника”, який „не болван смотрит, в±чность в пам’ять не приходит” [6, 33] і „о чтеніи в пользу душевну”, при якому „многія добр, я соки источило одно слово, с толком раскушенное” [6, 55].

Найміцнішою основою розуміння тут виступає любов – вічний союз між Богом і людиною. Невидимим огнем такої любові „серце распалается к Божію слову или вол±, а посему и сама она есть Бог” [5, 159]. Ця Божественна любов, за Сковородою, має свої зовнішні вияви – церемонію, обряд, чи образ благочестя: „...церемон±я возл± благочестія есть то, что возле плодов лист, что на зернах шелуха, что при доброжелательств± комплемент,. Если же сія маска лишена своей сил, в то время остается одна лицем±рная обманчивость” [5, 152].

Міркування Г.Сковороди безпосередньо торкаються природи художнього образу як особливої тонкої сфери, що поєднує Божественне й людське, вічне й дочасне. Адже джерело „мудрости и художества” – Божественна Премудрость, подібна на „искусн±йшую архитектурную симметрію, или модель, котор,й, по всему матеріалу нечувствительно простираясь, д±лает весь состав кр±пким и способн,м, вс± проч±я прибор, содержащим” [5, 147]. Від Божественної Премудрости залежить власне сила людських талантів: „А если уже она вселилась в сердечн,я челов±ческая склонности, в то время точно есть то же самое, что в движеніи часовой машин, темпо (tempo), то есть правильность и в±рность. И тогда то б,вает в

душ± непорочность и чистосердечіе ка б, райскій н±кий дух и вкус пл±няющій к дружелюбію” [5, 147-148].

Григорій Сковорода наголошує на внутрішньому, невидимому і справжньому образі Божественної Премудрости, але говорить також про ймовірність її зовнішніх проявів. Розуміння того, що земна гора веде до гори небесної, кажучи його словами, тримається на беззастережній вірі, яка не потребує доказів. „Пожалуй, не любоп,тствуй”, – застерігає він перед надмірним розумуванням. – Поступай и здесь так, как на опер±, и довольствуйся т±м, что глазам твоим представляется, а за ширм, и за хребет театра не заглядай. Зд±лана сія занав±са нарочно для худородн,х и склонн,х к любоп,тству сердец, потому что подлость, чем в ближайшее знакомство входит, т±м пуще к великим д±лам и персонам устивость свою теряет” [5, 148-149].

Визнання таємниці буття як Божого Допусту надає людині великої духовної перспективи: „В±чная с±я Премудрость Божія во вс±х в±ках и народах неумолкно продолжает р±чь свою, и она не иное что есть, как повс±м±ственного естества Божія невидимое лицо и живое слово, тайно во вс±м нам внутрь гремящее. Но не хотим сл,шать сов±тов ея, одни за лишением слуха, а самая большая часть – по несчастному упрямству, от худого зависящему воспитанія” [5, 149].

Григорій Сковорода вчить пізнавати, бачити і слухати серцем. Настанова на сприйняття Божественної Присутности через власне серце, в якому силою людської природи змагається світло й темрява, добро і зло, породжує особливий драматичний ліризм – прикмету, що тісно поєднує його поезію й філософську прозу. У бесіді між Душею і Нетлінним Духом сказано: „Начало в±чного чувства зависит оттуду, даб, прежде узнать самага себе, прозр±ть таящуюся в т±л± своем в±чность и будто искру в пепел± своем в,р,ть. Сія искра протчія м,р,, и с±я м,сленная з±ница проводит в них в±чность” [6, 137]. Цей мотив знову нагадує Кирила-Транквіліона Ставровецького, який перлину, народжену від небесної блискавки в глибині Небесної Премудрости, прагне винести „в® мір сей долн,й видимий в,сокопарн,м многозрительн,м умом” [7, 231]. „Таємна” поетика бароко тут справді звернена не так на читача, як на онтологію самого твору [2, 336].

У Григорія Сковороди інакше: таємність, прихованість, невидимість справжнього стосується насамперед людини, її віри як основи розуміння, а також людської природи, позначеної антитетикою тілесного й духовного. І тому якраз в його віршованому тексті відчитується передусім момент особистого осяяння, проникнення, розрізнення, який відповідає станові людської душі, глибині й чистоті переживання. Тому так пристрасно мовить Сковорода: „не будь, душе моя, из числа т±х, кои вещество за точность почитают. Они не испов±дуют естества Божія. Отнимают силу и честь, б,тіє и славу невещественному и Благому Духу, а вм±сто его воздают мертв,м и груб,м стихіам” [6, 33].

Христоцентризм, або логосоцентризм, – за словами В.Нічик, – осердя сквородинівської концепції людини [3, 27]. Людина вивершується і

підноситься у Слові, якщо стає на шлях розуміння Бога і самої себе. Тоді людське слово дає силу і честь, буття славу Нетлінному Духові. стає „Садом Божественних пісень”, новою молитвою, повертає віру, надію, любов і пам’ять. Адже: „Чет,ре сіи духи суть единос в±чностю, с бездною нетл±нія, с апокалипсн,м градом, с незаходим,м сонцем” [6, 33]. Дар розуміння – це дар духовної людини. У цьому сенсі Григорій Сковорода близький до герменевтики нових часів, для якої муза пам’яті є одночасно музою духовної свободи [1, 57].

Отже, проблема розуміння щоразу веде до поезії – Божого зерна, вчить про реальність невидимого, про незабутність вічного. Герменевтика і поетика єднаються в „*praxis pietatis*” [11, 46], в „побожности способу”, який полягає в тому, щоб бути відкритим перед Божественним Словом, отже, знайти, звільнити й очистити в людському серці джерела віри, надії, любові і пам’яті. А коли той, хто дуже переймається світським життям, запитає раптом у Бога: „Жив ли в руках моих воробей? – то почує у відповідь: „Жив, если не задавиш” [6, 35].

Література:

1. Гадамер Г.-Г. Герменевтика і поетика. – К., 2001.
2. Михайлов А.В. Поэтика барокко: завершение риторической эпохи // Историческая поэтика. Литературные эпохи и типы художественного сознания. – М., 1994.
3. Нічик В. Києво-Могилянська академія: основні напрями філософування і Г.Сковорода // Сковорода Григорій: ідейна спадщина і сучасність. – К., 2003.
4. Піч Р. Сковородинівський міф про Наркіса в світлі романтичної концепції міфотворчості // Сучасність. – 1993. – №10.
5. Сковорода Г. Начальная дверь ко христианскому добронравію // Сковорода Г. Повне зібрання творів. У 2-х томах. – К., 1973. – Т.1.
6. Сковорода Г. Начальная дверь ко христианскому добронравію // Сковорода Г. Повне зібрання творів. У 2-х томах. – К., 1973. – Т.2.
7. Ставровецкий Кирило-Транквіліон. Предмова до чителника // Українська поезія. Кінець XVI – початок XVII ст. Упорядники В.П. Колосова, В.І. Крекотень. – К., 1978.
8. Ушкалов Л. Дмитро Туптало та Григорій Сковорода: про одну паралель академіка Миклои Сумцова // Антипролог. Збірник наукових праць, присвячених 60-річчю члена-кореспондента НАН України Миколи Сулими. – К., 2004.
9. Ушкалов Л. Світ українського бароко. – Харків, 1994.
10. Фізер І. Психолінгвістична теорія літератури Олександра Потебні. – К., 1993.
11. Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні. – К., 1993.
12. Юркевич П. Вибране. – К., 1993.

Володимир Литвинов
(м. Київ)

Антибароковий характер „Поетики” Теофана Прокоповича

Незаперечним є те, що „Поетика” Теофана Прокоповича при всіх її перевагах порівняно з іншими постала не на порожньому місці. Її появі передувала більш ніж півстолітня традиція викладання цієї дисципліни в Києво-Могилянській академії. На цю традицію спирався і Прокопович, поетика якого не є виїмкою, а є одним з епізодів в історії української естетичної думки XVII – XVIII століть. У цілому вона написана адекватно до тих ідей, які були поширені в Академії кінця XVII –початку XVIII століття. Прокопович хіба дещо переробив узвичаєні положення, пристосувавши їх до вимог свого часу. В його „Поетиці” знаходимо традиційні, що ще йдуть від античності, вимоги до поезії, ставиться мета і завдання, та дається їй висока оцінка. Найперше, зазначається, що художній зміст не дорівнює достеменному: життя, відображене у творі, інше, хоча й подібне до справдішнього, але не таке, як у реальності, – це художня дійсність.

З дефініції поняття „поезія” виникає, що присутнім формантом поетичної мови є поетична фантазія і віршована форма, метр (у квантитативній поезії). У своєму курсі „De arte poetica” Теофан Прокопович приділяє чимало уваги поетичній вигадці. Він також переконаний, що вигадка – одна з основних, присутніх атрибутів поезії. При цьому він називає вигадку ще й наслідуванням (*imitatio*), без якого вірші залишаються „вбогими”, а не поезією. Під поетичною вигадкою київський педагог розуміє не тільки „сплетення фабул, але й усі засоби опису, за допомогою яких людські діяння, хоч вони реальні, зображуються проте правдоподібно” [20, 9 арк.]. Невіддільною істотною особливістю поезії, крім поетичної вигадки, є також метрична структура (мова йде про античний квантитативний вірш). Без метра всяка вигадка буде прозою. Теофан Прокопович дуже оригінально та влучно порівнює метричну форму твору з тріумфальною колісницею. Він пише: „Вірш – це неначебто якийсь віз або тріумфальна колісниця, на якій ось це зображення різнорідних предметів – наслідування і поетична вигадка – несеться вище і вище і скрізь зустрічає дедалі більше схвалення” [9, 348]. Без поетичної вигадки, як і без метра, не може бути поезії. Таке уявлення про поетичну вигадку іде від Аристотеля, який у трактаті „Про поетичне мистецтво”, пояснюючи фабулу трагедії, писав, що фабула – це основа і неначебто душа трагедії [Див. 1, 49]. До речі, цю думку Аристотеля про поетичний вимисел (фабулу) у дещо зміненому вигляді можна зустріти у кожному шкільному курсі теорії поезії.

В іншому місці своєї „De arte poetica” Теофана Прокопович застановляється на наслідуванні творчості видатних поетів. Він радить спізнавати їх твори винятково ретельно, приглядатись, „якою силою він (поет) захоплює слухача, тобто якими користується фігурами, які вживає уподібнення, якими розповідями то тут, то там прикрашує свій твір. Далі, треба зауважити, що матір’ю всякої насолоди є різноманітність. Крім того, необхідно враховувати значення і вагу слів, їх підбір, ритм і багатство, майстерність і красу вірша, чар мови, своєрідність, привабливість, силу, плавність і відповідність усього стилю предмету” [20, 32 зв.] Радячи молодим літераторам наслідувати творчість чільних авторів, Теофан Прокопович попереджає, щоб вони не запозичували у них цілком розповіді, вигадки, стиль, бо „справжнє наслідування полягає у певному збігові нашого мислення з мисленням автора, якого наслідуємо, так що навіть якщо ми в нього нічого не запозичуємо і не вносимо до свого твору, то він мав би здаватись неначебто його твором, а не нашим: до такої міри може бути подібним стиль” [20, 33 арк.]. Продовжуючи свої міркування про наслідування видатних письменників, Теофан Прокопович робить висновок, що треба наслідувати таким чином, щоб коли навіть виявиться це наслідування, то воно має бути красивішим і ліпшим у того, хто наслідує, ніж у самого автора. Говорячи про походження поезії, Прокопович виявляє свою прикмету, стверджуючи, що „крім таємних щедрот Господа, якщо придивитися до природи, саме людські почуття, і насамперед любов, були її (поезії) першими творцями” [13, 340].

Основний сенс „Поетики” Прокоповича, як і в його попередників по Київській академії, складає вчення про літературні роди і види. Але жоден з авторів поетик XVII – XVIII ст. не надав стільки уваги питанням власне філософії поезії, як Прокопович. Він не раз акцентував, що сама філософія породжена або випещена поезією і що, з іншого боку, поети часто-густо виконували функцію філософів. У цих питаннях найпомітніше прагнення Прокоповича вийти за межі рецептивної поетики в галузь осібне естетики. Питання, що стосуються поезії як мистецтва, він розглядав уже у вступному розділі. Це дало змогу авторові значно повніше розкрити загальноестетичні та науково-методологічні проблеми, що й робить поетику Прокоповича дуже вагомю як пам’ятку історії вітчизняної естетичної думки. Прокопович писав: „Великий світоч розуму людського – філософія – або породжена, або вигодувана поезією”. Таким чином, він розглядає як синоніми поняттю „філософія” словосполучення „обожнена поезія”, „божественне мистецтво”, „божественна краса” і т.п. [20, арк. 22]. Досить згадати його «Міркування про книгу Соломонову, звану „Пісня пісень”, в якому божественними називаються церковна пісня й релігійна поезія. Божественне в нього – це художнє, яке є таким швидше за формою, ніж за змістом [10, 28]. Курси Прокоповича вигідно вирізняються жаданням по-філософськи досягнути ті або інші нормативні принципи, практичні настанови поетики. Так, аналізуючи розмаїті витлумачення родоводу поезії, він приходять до висновку, що, „крім тайної щедроти бога, якщо придивитися до природи, саме людські почування, а передусім любов, були її першими творцями” [20, арк.4]. Це відчутно і в його жаданні історично підступити до розуміння поезії, її родів і видів. При цьому Прокопович виказує себе як любомудр гуманістичного спрямування.

Основним предметом поезії, за розумінням Теофана Прокоповича, є людські вчинки, хоч вона може інтерпретувати всі речі. Він навіть посилається на Цицерона, який у теоретичному трактаті „Про оратора” [18, I, 16] твердить, що до поезії стосується все, про що можна писати вірші. Це було сукупне переконання, судження усіх теоретиків поезії того часу, що йшло від античної теорії художнього слова. Таке судження про предмет поетичної творчості добре схарактеризував також І. Франко: „Для поета, для артиста нема нічого гарного ані бридкого, прикрого ані приємного, доброго ані злого, характеристичного ані безхарактерного. Все доступно для його творчості, все має право доступу до штуки” [14, 296].

Вчителі теорії поезії Києво-Могилянської академії та інших навчальних закладів у переказуванні суті поезії порівнювали поетів з істориками, спираючись на знані слова Аристотеля про несхожість між поетом та істориком, і наводили їх [1, 54]. Теофан Прокопович дещо ширше тлумачив цю різницю. Він вказував на чотири чинники, які їх відрізняють: по-перше, в поезії віршована мова, в історії прозова; по-друге, історик має дотримуватись лаконічності в описі фактів, а поет в оповіді користується свободою; далі, поетові дозволено висвічувати у творі так з’явища, як вимагає того художній

задум, а історик подає їх у хронологічному порядку, і, прикінцеве, історія розрізняється від поетичних творів манерою викладу [Див. 6].

У питанні про мету поезії Прокопович враховує розбіжності предмета поезії й красномовства. Він пізнає головну мету поезії у виявленні ідеалу й духовному вихованні людини. Поети зобов'язані вихвалити чесноти, засуджувати вади, давати моральні напучення людям, оскільки прагнення до однієї лише розважальної мети є шкідливим для поезії. Водночас Прокопович погоджується з Горацієм у тім, що прагнення до моральної користі повинне сполучатися в поезії з її приємністю, здатністю приносити естетичну насолоду як у процесі творчості самому поетові, так і в процесі сприйняття її читачами. Однак у цьому питанні його позиція значно помірніша, ніж позиція явних прихильників барокової концепції творчості. Естетичні переконання Теофан Прокопович розвивав, в основному, в курсах поетики, риторики, логіки, фізики тощо, а також природно в своїх літературних творах. Теофан засвоїв і творчо переосмислив естетичні надбання античності, Відродження, раціоналізму XVII ст. і на їх основі зробив значний внесок у розвиток вітчизняної естетичної думки. Як теоретик і як письменник, Прокопович добре розумів суспільну вагу мистецтва як способу активної пропаганди ідей Просвітництва, духовного виховання людей, критики невігластва та обскурантизму.

Відхилення естетичних поглядів Теофана Прокоповича від багатьох його сучасників виявляється в декількох взаємовідносинах. Внутрішня краса розглядалась, надто у тогочасних етико-гуманістичних теоріях, переважно лише як ознака духовної досконалості, а тілесна – як диявольська зваба. У Прокоповича краса кваліфікується як злагода душі й тіла. Загалом мислитель визнає благословенними вияви природи, що їх наслідує і відновлює мистецтво, мета якого полягає в пізнавальній, виховній діяльності. Його думки про красу пов'язані не лише з природою, а й зі традиціями, модою, проживанням, що відповідало вимогам тодішнього суспільства [3, 62]. Красу людини Прокопович розглядає найперше як природність: дві присутні риси краси людини – це щонайліпший колір її обличчя і найприємніше розміщення його елементів, які є результатом внутрішньої злагоди людського організму, свідоцтвом його снаги та життєвості. Миловидна ж краса тіла багато в чому, на переконання гуманіста, сприяє блаженству, що видно, мовляв, з самої натури. Він погоджується з Аристотелем, який на питання, чому прегарний лик зроджує любов у інших, відказав, що про це питають лише сліпі [7, 5-6, 45, 47]. Гідна уваги й думка Прокоповича про те, що ми захоплюємося видом людини, в якій завважуємо освічений розум, як прегарний, незважаючи на те, яким би він був справді [8, 106 зв.].

Творчість Прокоповича є значним етапом на шляху секуляризації суспільної думки, в тому числі й естетичної. Він визнавав важливу вагомість естетичного фактору, але, в основному, лишався мастаком і мислителем, далеким від розуміння мистецтва як специфічної царини духовно-практичної діяльності людини. Його оди й вірші мають здебільшого прикладну природу

творів, які пишуться „з нагоди”. У зв’язку з цим найосновнішою функцією творчості він і визнавав повчання.

Бароко, як відомо, це творчо неприродний напрям європейської культури, що виник між епохами Ренесансу та Просвітництва і характеризується тяжінням до збуреного світозображення, заглибленим баченням конфліктності і парадоксальності буття, драматичним розкриттям життя як арени дії антагоністичних сил, граничною динамізацією та символізацією реальності. З’явившись в Італії у XVI ст., бароко набуває різноманітної, іноді протилежної орієнтації у різних краях. Відповідно до національних особливостей можна констатувати героїко-стоїчний дух українського бароко Проте в Україні бароко не було „чистим” стилем або чітко визначеним культурним напрямом. За концепцією Чижевського [15], воно було культурним виразом цілої доби, в якій барокова свідомість запліднювала навіть відмінні від бароко напрями. Що ж стосується, зокрема, творчості Теофана Прокоповича, то її аналізові присвятили багато уваги українські та зарубіжні дослідники, які намагалися з’ясувати ставлення мислителя і до панівного у той час барокового стилю. Чи не найбільшої уваги заслуговують висновки, зроблені І.Іваньом, В.Маслюком, Д.Чижевським, Р.Лахман, які зводяться до того, що Прокопович у цілому виступає як мислитель, що сприйняв традиції гуманістичної культури; йому близькі також ідеї Реформації, філософського раціоналізму й раннього просвітництва. Єдність усіх цих тенденцій в його естетиці здійснювалося, як і в більшості києво-могилянських діячів XVII – першої половини XVIII століття, на основі принципів бароко [4, 102].

Отож, за всієї неприхильності до барокової алегорички та емблематики в церковному казанні і в поезії, Прокопович і сам суттєво зазнав впливу цього панівного стилю, багатьом подробицям якого він дав і теоретичне обґрунтування, і художньо-практичний вираз. Основне ж вістря суперечки Теофана Прокоповича, гадаємо, цілеспрямоване все ж супроти стилю бароко, який вже не відповідав новітнім запитам і канонам мистецтва. Його естетичні переконання і творчість відбивають тенденцію переходу від бароко до класицизму. При описі цього негативного стилю Прокопович посилається на збірку панегіричних промов польського єзуїта Томаша Млодзяновського, які свідчать про виродження риторичного мистецтва. Риторично-комунікативна некомпетентність єзуїта-проповідника виражається у відступі від норм „пристойності”. До них належать, уважає Прокопович, усі ті прийоми, які виказують бароковий стильовий напрямок у мистецтві сакральної мови. Він критикує стиль бароко в цілому як брутальність (*ruditas*) і недоречну комічність [11, 164]. Безсумнівно, що свої теоретичні положення формулює в боротьбі проти сліпого наслідування крайнощів барокового красномовства й поезії. Виходячи із цього факту, можна вважати, що Прокопович був навіть виразником тенденцій естетики класицизму, уважаючи, що йому цілком далекі традиції й принципи бароко. Нетиповою для бароко вважає „Поетику” Прокоповича і Д.Чижевський [15] говорячи, що зусилля Прокоповича спрямовані на обмеження тих тривалих традицій, тобто традицій бароко. Як

реформатор освіти, Теофан Прокопович засуджував також захоплення своїх сучасників та попередників курйозними віршами.

Натомість Прокопович багато місця відводить в „Поетиці” принципів відповідності/пристойності (*decorum, aptum*), кваліфікуючи його як естетичну категорію і керівний чинник у ставленні до перших ознак – ясності і краси мови. Отож, поняття „відповідність”, як бачимо, увіходить до формулювання словесного виявлення („застосування відповідних слів і думок до винайденого матеріалу”), тобто в дефініції підкреслюється діалектичний зв’язок словесної форми і змісту твору. Відповідність займала особливе місце в античній теорії симетрії, в якій панівною була концепція загальної і цілковитої краси. Якщо симетрія корилася загальним законам, які можна було встановити розумом, розрахунками, то відповідність (*decorum*) у кожному окремому випадкові була іншою, не корилася тотальним законам і обрахункам і вимагала завжди своєрідного чуття і неабиякого таланту. Домінанта відповідності словесного виявлення змісту твору міцно пов’язана з античним розумінням міри в усьому, мірила як естетики середини, в якій повинні сходитись і поєднуватись всі крайнощі. Посвідченням цієї тези можуть стати слова Аристотеля, котрий у трактаті „Про поетичне мистецтво” [1, 78] говорив, що „для всіх видів слова повинна бути міра». Про відповідність писав Аристотель також у „Риториці” [16, III, 7, 1408]. Слова мають відображати і вік, і стать, і характер, і емоції, і весь психічний стан того, хто говорить, у момент його виступу. Словесне вираження буде відповідне, якщо воно буде виражати почуття і характер і буде відповідати предметам, які зображуються” [16, III, 7, 1408].

Розгляд розуміння відповідності (*decorum*) воліємо завершити словами з „Риторики” Аристотеля, які знаходимо і в „*De arte poetica*” Теофана Прокоповича: „Намагайся висловити м’яке м’яким, ніжне ніжним, приємне приємним стилем” [3, 294]. Думку про відповідність форми змісту повторює і Горацій у трактаті „Про поетичне мистецтво” [19, 156-157]. Цицерон також докладно пояснює твердження відповідності (*decorum*) у трактатах „Про оратора” [18, Див. III, 10, 37] і „Оратор” [17, Див. XXI, 70-72; XXV, 82; XXVI, 88]. Його розуміння відповідності стисло звучить так: відповідність залежить і від справи, про яку мовиться, і від осіб, які розмовляють і які слухають. Про відповідність *decorum* Теофан Прокопович написав особливий розділ у трактаті „*De arte poetica*” [кн. II, розд. 8, 3]. Під відповідністю він розумів „славу поетичну прикмету, достоїнство прекрасного таланту і зрілої думки, коли поет розсудливо розмірковує, що відповідає такій особі, часу, місцю і що годиться тій чи іншій людині, тобто вираз обличчя, хода, зовнішній вигляд, спосіб життя, рухи і жести всього тіла, що, нарешті, і як личить йому говорити” [20, 58 зв.]. „Прийнятним, – пише Прокопович, – називається те, що личить. Під цією назвою розуміється прославлене поетичне обдарування, коли поет ретельно розглядає, що відповідає такій-ото особі, часу, місцю й що личить тій або іншій людині, тобто вираз його обличчя, хода, зовнішність, вбрання, різні рухи тіла й жести. Цей найдокладніший розгляд конче потрібен поетові епічному й трагічному;

якщо цього нема, то поет не заслуговує назви творця і весь лик поеми, хоча б вона була наповнена тисячами Венер, виявиться цілком потворним. Але оскільки пристойне є ознакою видатного дарування й зрілого смаку, то ніякий інший закон мистецтва не порушується так часто, як пристойне, особливо деякими трагічними віршомазами; вони змушують царів на сцені давати безглузді накази, нісенітні поради, волати по-баб'ячому, по-дитячому гніватися, буянити, немов п'яниці, виступати як хвалькуваті женихи, розмовляти подібно ремісникам у майстернях або селякам у шинках” [20, 58 зв.].

Якщо пригадати також літературну і проповідницьку діяльність Теофана Прокоповича, то, звісно, треба визнати, які він сам дотримувався всіх тих приписів, що стосуються чистоти, ясності, краси і відповідності словесної форми змістові твору (декоруму), викладених ним у трактатах „De arte poetica” і „De arte rhetorica”. Він виступав з дошкульною критикою сучасних йому проповідників, літераторів, істориків за порушення доміант шляхетного стилю. Слід посвідчити, наприклад, що за неприсутність декоруму учений критикував польського письменника Анджея Канона (1612 – 1685 рр.), автора латинських поем і віршів (перше видання у Кракові в 1641 р.); добачував певну невідповідність у творчості Гомера, Вергілія, Овідія, кепкував з польських істориків за те, що вони в історичні праці вплітали усілякі легенди, казки. [8, 344]. Теофан Прокопович найперше кпив з католицького ордену кармелітів, які договорились до того, що „якщо богові угодно, то й Пітагор і багато хто з кініків і стоїків були кармелітами” [8, 140]. Ось слова самого Прокоповича з цього приводу: „Багато висловлень можна знайти проти пристойного в нових письменників, які вважають себе вже знавцями всього поетичного мистецтва, якщо не допускають у вірші помилок проти кількості; хоча, підбурювані якимсь шаленством, вони засмічують всю поему недоречними сентенціями й бемкають довжелезними словами. Ось тобі приклад помилки проти цього правила із твору Канона-езуїта „Про копальні бохнійські”. Тут він виводить дочку польського короля Кунегунду, що благає батька подарувати їй соляні копальні, причому вона просить так картинно, що валяється в батька в ногах, лежить, упавши додолу і, розсипаючи благання й заклинання, набридає батькові наполегливими проханнями. До чого такі жалюгідні скарги? Такими благаннями, як вона тут просить солі, Кунегунді варто було б благати Бога за гріхи. Адже що може бути більш недоречним, ніж змушувати дочку – королеву просити батька – короля про настільки повсякденний і низинний предмет, притаманний тільки купцям? Канон говорить там само, що ця королева упустила в соляну штольню свій перстень, який випадково пристав до грудки соли й був потім витягнений разом із сіллю. Королева, говорить він, одержавши перстень, так дуже зраділа, що стала обсипати його поцілунками, звертаючись до нього як до живої істоти, і сам автор не в змозі виразити радість королеви. Адже він звертається до неї так:

Як ти раділа, коли з соляної копальні дістала
Перстень блискучий свій, щойно загублений, дорогоцінний.

Шлюбний дарунок то був від коханого, кажеш, весільний?..

Все тоді ясно – чому схвилювалася і зашарілась [20, 59 арк.].

До питання про відповідність Теофан Прокопович повертається ще раз у курсі „De arte rhetorica”. Він попереджає, що у листах, де тільки можна треба зберігати відповідність/декорум і дотримуватись такого припису: „Ким є той, хто пише, кому пише і про що пише? (Quis sit ille, qui scribat, cui scribat, de quo scribat)”. Не знаючи цього правила, не можна вести мову про підбір матеріалу і відповідне йому словесне виявлення [Див. 6].

Багато прикладів як відповідності, так і невідповідності наводить Прокопович і з античної літератури. „Досить доречним і найвищою мірою природним, а отже й відповідним, каже мислитель, є, наприклад, відоме місце в VI-й книзі „Енеїди”. Еней, бачачи Дідону, що блукає в пеклі, став благати вибачити його за те, що він, дотримуючись велінь божества, був змушений її покинути, ставши винуватцем її смерті. І що ж відповіла Дідона?

Із головою пониклою довго вона там стояла;

І не змінилась постава, коли й почала говорити.

Схожа на камінь була чи немовби скалу марпесійську.

Зрештою, ніби оговтавшись, знову гнівлива до нього,

В лісі сховалась... [20, 60 арк.; 21, Див. VI, 469-473].

Водночас Прокопович наводить багато зразків невідповідності й у поважних античних майстрів, зокрема, у Гомера: „Не говорячи вже про інших, навіть у ватажка поетів – Гомера – багато непристойного помітив і зібрав Скалігер (книга „Критик”, II): тому що Гомер недоречно сказав: „Сонце довідалося від вісника про те, що його биків з’їли супутники Уліса”; [20, 59 арк.]. Адже поети всюди називають Сонце оком світу, охоронцем і захисником усього й всевидючим; потім тому, що він оспівав Венеру, поранену рукою смертного і – що ще більш бридко й ганебно – як Ахілл плаче перед матір’ю, а Марс – ридає й стогне; також тому, що він допускає в битвах, де справа повинна бути рішучою, занадто довгі промови й багато чого іншого. Звичайно, справедливо те, що говорить Горацій у книзі „Про поетичне мистецтво”:

Часом бува, що і славний поет наш Гомер задрімає [19, 359],
[20, 59 зв.].

Питання генези київських поетик цікавило багатьох дослідників. Шкільні теоретики XVII – XVIII століть, в тому числі й Теофан Прокопович, займалися інтерпретацією і конкретизацією тих загальних положень, які вперше були сформульовані Аристотелем, згодом варіювалися Горацієм, Цицероном та іншими античними авторами, а потім знову переосмислювалися середньовічними і ренесансними поетиками. Тому не дивно, що в наслідку таких інтерпретацій аристотелівські принципи поволі формалізувалися. Але ця формалізація відбивала протиріччя духовно-практичного освоєння світу прийомами мистецтва на несхожих історичних стадіях. Все ж значливі положення естетики Аристотеля в курсах українських авторів знаходили адекватне тлумачення. Звісно, що на розуміння природи поезії впливали немалою мірою і церковні письменники-

візантійці, такі як Іван Дамаскін, св. Ієронім, Євсевій, та новолатинські ренесансні теоретики – Я.Понтан, Ю.-Ц. Скалігер, Т.Страда та інші. Але, сумлінно вивчаючи праці цих теоретиків, українські професори ніколи не обмежувалися викладом знаних суджень якогось автора, а, зіставляючи всякі джерела, вони вдавалися до осібних спостережень. Давнішні доміанти переосмислювалися у світлі власного творчого досвіду і канонів сучасності. Не випадково більшість авторів поетик була й знаними на той час поетами [2]. Найперше це стосується Прокоповича. Його „Поетика” по-своєму відгукувалася на вимоги часу і була залежною від цього. Лише десять років відділяє, скажімо, Fons Castalius (1696) і De arte poetica Теофана Прокоповича (1705), а несхожості у них значні. Не треба нехтувати й тією обставою, що автори курсів зумисне зберігали спадковість вчення про поетичне мистецтво, часом доходючи до прямих повторів своїх попередників. Але, з другого боку, було б також хибним твердити, що з плином часу уявлення авторів, які були водночас і поетами, залишалися непохитними. І зовнішні впливи, і художня практика спонукали їх переглядати погляди своїх попередників, уточнювати ті чи інші принципи теорії адекватно до нового розуміння поезії і потреб життя. Щонайбільше показовий щодо цього приклад Теофана Прокоповича і Григорія Сковороди [2].

Основою „Поетики” Прокоповича, як врешті і всіх київських курсів поезії, можна визнавати поетики: М. Віді (De arte poëtica, 1527 р.), Ю.Скалігера (Poëtices libri septem, 1561 р.), Я.Понтана (Poëticarum institutionum libri III, 1597 р.), Т.Стради (Prolusiones academicae seu orationes variae ad facultatem oratoriam, historicam, poëticam spectantes, 1630 р.), А.Доната (Ars poëseos sive institutionum artis poëticae libri III), Г.Фоса (De artis poëticae natura, 1647 р.) та інших, однак, вони, зрештою, досягають своїм корінням трактатів Аристотеля „Про поетичне мистецтво” і Горація „Послання до Пізонів” [12, 39]. Думка деяких ерудитів про повну залежність тутешніх поетик і риторик від західноєвропейських також не цілком відповідає реальності. Задосить узяти праці Прокоповича з теорії словесності, щоб пересвідчитися у викривленні такого погляду. Тому ми поділяємо погляд П.Морозова, який заперечує це судження і пише, що праці Прокоповича з теорії поезії і красномовства відзначаються незалежним викладом матеріалу. Аналогічний погляд знаходимо й у праці польського вченого Р.Лужного „Pisarze kręgu Akademii Kijowsko-Mohylańskiej a literatura polska”. Р.Лужни ще раз аналізує теоретичні праці поезії і красномовства Прокоповича, ще раз наголошує на самостійності їхнього автора у викладі теорії поезії й ораторського мистецтва і значенні цих досліджень для подальшого розвою науки, поетичної творчості і педагогічної думки у Києво-Могилянській академії. Р.Лужни майстерно і влучно атестував Теофана Прокоповича як письменника і теоретика у таких словах: „Він був не тільки авторитетом у питаннях теорії, а й класиком, одним із тих письменників, про яких говорять, яких цитують і яких наслідують” [5, 52]. Дійсно, теорія, а також літературна творчість Прокоповича мали суттєвий вплив на наступний

розвій літературно-естетичної думки у Києво-Могилянській академії в напрямі класицизму.

Високо цінували поетичний трактат Прокоповича, вказували на його оригінальність та струнку систему літературно-теоретичних понять, що склалися внаслідок критичного засвоєння традиційних ідей також інші дослідники: О.Білецький, А.Соколов, Ю.Мушак тощо. Погоджуючись з цією цілком справедливою думкою, гадаємо, однак, що ще більша заслуга нашого мислителя полягає в тому, що він вийшов за межі панівного в той час барокового стилю і проклав шлях новому стилеві – класичному. Саме тому „De arte poëtica...” Теофана Прокоповича мала помітний вплив на викладання цієї дисципліни й пізніше не тільки у Києво-Могилянській академії, а й в інших навчальних закладах України та Російської імперії. Свідченням цього, зокрема, може бути випадок, що у Тобольській семінарії 1767 року читався курс теорії поезії „Praesertiones poeticae”, написаний, як зізнається сам його автор, на основі поетики Прокоповича. У кінці XVIII ст. невідомий для нас автор зробив компендій поетики Прокоповича з паралельним перекладом російською мовою і дав йому заголовок „Theophani Proscopowicz de arte poëtica libri III in compendium redacti”. З величезного за своїм розміром теоретичного спадку, залишеного професорами Києво-Могилянської академії, лише поетиці Теофана Прокоповича „De arte poëtica libri tres” (1705 – 1706) поталанило уникнути забуття. Вона була видана друком Георгієм Кониським 1786 року в Могилеві і надалі правила за навчальний посібник. Ця „Поетика” була перекладена російською мовою і ще раз перевидана в оригіналі і перекладі в томі „Сочинений” Теофана Прокоповича [9]. Завдяки цьому, вона увійшла в науковий ужиток, а фрагменти з неї навіть потрапили до антології „История мировой эстетической мысли”.

Література:

1. Аристотель. Поетика. / Пер. Б.Тена. – К.: Мистецтво, 1967. – 84 с.
2. Іваньо І. Поетика Митрофана Довгалецького // Митрофан Довгалецький. Поетика (Сад поетичний). – К.: Мистецтво, 1973. – 436 с.
3. Іваньо І.В. Естетичні погляди Ф. Прокоповича // Феофан Прокопович. Філософські твори: У 3 т. – К.: Наукова думка, 1979. – Том І.
4. Іваньо І. Очерк развития эстетической мысли Украины. – М.: Искусство, 1981.
5. Лужны Р. „Поэтика” Феофана Прокоповича и теория поэзии в Киево-Могилянской академии (Первая половина XVIII в.) // XVIII век: Роль и значение литературы XVIII века в истории русской культуры. – М.: Наука, 1966. – Вып. 7. – С. 47-53.

6. Маслюк В.П. Латиномовні поетики і риторики XVII – першої половини XVIII ст. та їх роль у розвитку теорії літератури на Україні. – К.: Наукова думка, 1983.
7. Прокопович Ф. Богословское учение о состоянии неповрежденного человека, или о том, каким был Адам в раю. С. 5-6, 45, 47.
8. Прокопович Ф. Про риторичне мистецтво // Феофан Прокопович. Філософські твори: У 3 т. – К.: Наукова думка, 1979. – Том I. – С. 103-507.
9. Прокопович Ф. Сочинения / Под ред. И. П. Еремина. – М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1961 – 512 с.
10. Прокопович Феофан. Разсуждение о книзе Соломоновой, нарицаемой Песни песней... – М., 1774. – 34 с.
11. Рената Лахман. Два етапа риторики „приличия” (decorum). – Риторика Макария и „искусство риторики” Феофана Прокоповича // Развитие барокко и зарождение классицизма в России XVII – начала XVIII в. – М.: Наука, 1989.
12. Сивокінь Г.М. Давні українські поетики. – Х.: Вид-во Харк. ун-ту, 1960. – 107 с.
13. Смирнов А. А. Ренессанс и барокко // Вести Ленинградского университета. – 1946. – № 1. – С. 97-112.
14. Франко І. Із секретів поетичної творчості // Франко І. Твори: У 20 т. – К.: Держлітвидав, 1955. – Т. 16. – С. 251-297.
15. Чижевський Дмитро. Історія української літератури. – К., 2003.
16. Aristoteles. Ars rhetorica / Ed. A. Roemer. – Lipsiae, 1923. – 246 s.
17. Cicero Marcus Tullius. De Oratore.
18. Cicero Marcus Tullius. Orator.
19. Horatius Quintus Flaccus. Ars Poetica.
20. [Procopovicz Th.]. De arte poetica libri III ad usum et institutionem studiosae iuventutis roxolanae dictati. – Kioviae. In orthodoxa academia Mohyleana. Anno Domini, 1705. – НБУВ. Відділ рукописів. Шифр ДА / П 417.
21. Vergilius Publius Maro. Aeneis.

Ігор Лімборський
(м. Черкаси)

Позиція „аутсайдера” в літературній спадщині Григорія Сковороди та європейський контекст

„Аутсайдер”, „аутсайдерство”, „інший”, „інакшість” – одні з центральних категорій, якими широко послуговуються у сьогоднішньому постмодерністському теоретичному дискурсі. Говорячи про „аутсайдера”, мають на увазі не просто типологію літературного героя, який постає немовби зовнішнім спостерігачем відтворюваних подій і тому виступає їхнім незаангажованим суддею, а про цілий комплекс концептуальних ідей, в основі яких – ревізія усталених уявлень про світ і людину, „деконструкція”

(за Ж.Деррідою) раціональних побудов людського розуму, яка створює однобічну, у своїй основі хибну картину світу. В цілому, „аутсайдерство” – це, як правило, формування особливого „підривного дискурсу”, який здатен здійснити критичну реінтерпретацію всього канонічного і загальноновизнаного. Більше того, це можливість творення своєрідної альтернативи, коли загальноприйнята „істина” виявляється недостовірною хоча би через те, що завжди існує „інша” перспектива бачення всього комплексу „загальноприйнятого”, особливо зважаючи на наявність „епістемологічного сумніву” (М.Фуко) у достовірності дискурсивного способу пізнання. Зрештою, самий феномен аутсайдера значною мірою – це частина „екзистенційної гри”, згідно з якою людина не сприймає тієї ролі, яку визначило для неї суспільство. Вже 1956 року англійський письменник, філософ і літературний критик К.Вілсон у книзі „Аутсайдер” („Outsider”), говорячи про складність існування нонконформіста-аутсайдера у сучасному суспільстві, висловив надзвичайно цікаву думку: більшість аутсайдерів, серед яких він називає А.Рембо, Ч.Діккенса, Б.Шоу, Р.М. Рільке, з плином часу перетворилися на „центральних авторів” свого часу.

І хоча постсучасна свідомість відзначається переглядом раціоцентричної картини світу доби Просвітництва, є всі підстави стверджувати, що саме ця доба з особливою гостротою поставила в науковому і художньому дискурсах проблему „аутсайдера”. Це було закладено в самій концептуальній моделі просвітницького способу дискурсії: одна з основоположних ідей просвітителів полягала в обстоюванні цілковитої незалежності особистості від природи і культури, незалежності, якої вона досягала через розум.

Природно, що в кінці ХХ – на початку ХХІ століття Просвітництво за своєї видимої історичної віддаленості все ще перебуває в центрі численних дискусій, що точаться довкола таких визначальних в історії людської цивілізації понять, як „антропологізм”, „гуманізм”, „суспільний та технічний прогрес”, „євроцентризм”, а в літературі ще й таких явищ, як модернізм та постмодернізм. Ми до сьогодні відчуваємо результати просвітницької діяльності у повсякденному житті, що пов’язуються з технічними здобутками цивілізації, уявленнями про демократію, норми освіченості, форми інтелектуальної рефлексії, котрі заклали основу новочасних („модерних”) наукових та морально-етичних цінностей. М.Фуко писав з цього приводу, що Просвітництво „визначило, принаймні частково, те, що ми сьогодні являємо собою, наші думки та наші вчинки” [5, 562].

Сьогоднішній процес перегляду раціональних підстав існування індивіда призвів до того, що образ цієї доби у сучасному теоретичному дискурсі розщепився на негативний та позитивний, які з „раціоцентричних” – у своїй основі власне просвітницьких – позицій або заперечують, або обстоюють значення просвітницького „розуму” в його спробах створити закінчену, цілісну та самодостатню картину світу. Цікаво, що у багатьох мислителів при цьому химерно поєднується визнання автономності „розуму” як характерної ознаки новочасної людини з ідеєю про його наперед

визначений, схематичний, а відтак і збитковий характер. (Щоправда, вже у XVIII ст., тобто за часів самого Просвітництва, були висловлені сумніви щодо надмірного захоплення можливостями людського розуму – Д.Юмом, Д.Свіфтом, Ж.-Ж.Руссо, маркізом де Садом з його філософією маргіналізму, в Україні – Г.Сковородою, а в першій половині XIX ст. таку лінію філософської дискурсії найпослідовніше представляють А.Шопенгауер і С.К'єркегор; ідея про необхідність перегляду основних постулатів просвітительського раціоналізму стала центральною для багатьох європейських романтиків). Проте, лише з кінця XIX ст. суперечка про раціональне влітається в контекст роздумів про долю новочасних цінностей людської культури взагалі і набуває значення онтологічної проблеми як сублімації негативних раціоцентричних підходів для перегляду універсальних цінностей та основних концептів доби Просвітництва. Закономірно, що це поширюється і на художній дискурс XVIII ст., який історично виявився не просто близьким до дискурсу філософського, а нерідко міцно й органічно переплітався з ним, створюючи особливий ідеологічний та культурний канон Просвітництва, який, власне, і дозволяє говорити про цілісність цієї епохи як історико-художнього явища.

Однією з важливих передумов зародження специфічної просвітницької парадигми було те, що їй мала передувати певна філософська і художня рефлексія, яку можна було б інтерпретувати як „хибну”, таку, що призводить людину до „неправильної” інтерпретації світу та себе самої. Німецький філософ П.Слотердайк, наприклад, цілком справедливо пише про те, що для становлення Просвітництва необхідна була наявність двох важливих історичних причин – „злої волі попередників” та „помилки минулого”, а відтак у своєму прагненні „впровадити краще розуміння через подолання свідомості” воно, Просвітництво, вимушене було оперувати „позаду свідомості ворога” [3, 31]. Таким чином, принципового значення набувала позиція, точка відліку, з якої починалося нове усвідомлення і художнє „конструювання” світу і яка мала бути відстороненою від традиційної ієрархії цінностей. При цьому у порівнянні з Ренесансом орієнтація відбувалася не на певну ідеальну культурну модель минулих часів – при всьому бажанні просвітителів відродити втрачений з часів Відродження тип *homo universalis*, – а взагалі на „нове” як на можливий принцип самореалізації особистості, яка спробувала дистанціюватися від того, що може бути інтерпретовано як „помилка” або „шахрайство”.

Поряд з проблемами світу й історії, не менш цікавою постала і проблема просвітницької людини. Просвітителі передусім спробували обстоювати такий тип особистості, який спирається на ідею суб'єкта як „центру перспективи” (за П.Рікером). Уявлення про людину як про таку, що спирається на принцип *cogito*, котрий все піддає мінливому ритму переоцінки, історично обґрунтувало появу такого поняття „я” в системі раціоналістичних цінностей, яке „імплікується через процедуру, аналіз якої передуює повороту до нього самого” [2, 27]. Власне, це і послужило становленню нової парадигми самопізнання, коли особистість замислилася

над проблемами своєї самоідентичності (М.Фуко щодо цього писав про складання в цей час основного типу новочасної індивідуальності, що усвідомлює себе як окреме самодостатнє „я”, котре будує свою поведінку на принципі „відокремленості” від корпоративної системи цінностей), а також можливої „наративної ідентичності”, як способу відбиття такої індивідуальності в художньому образі.

Свідомість індивіда в ідеалі прирівнюється просвітителями до енциклопедії – ідея, котра впливала з абстрактного уявлення про можливість універсальної ерудиції. Суб’єкт тут виступає як „межа світу” (Л.Вітгенштейн), що в мовній формі продукує й організовує навколо себе „поле пізнання”. Відтак він знаходиться в рамках дискурсивної практики і здатен на пошук „абсолютного смислу”, а в ньому самому, як, до речі, і в самій дійсності, можна спостерігати дихотомічне протистояння аксіологічних опозицій або навіть своєрідних „матриць” – знання/неуцтво, істина/неправда, сутність/видимість, моральність/аморальність. У художній літературі цей філософський концепт знайшов досить оригінальне переломлення: художній конфлікт багатьох творів вибудовується саме на подібних порубіжних, антиномічних засадах, коли знання логічно доповнюється моральністю, а незнання свідчить про аморальність героя, його відірваність від істини, нездатність за видимістю побачити прихований, „справжній” смисл. Герой визначально опиняється немовби у невідгядному для себе становищі – у нього відсутня перспектива до повної самореалізації, оскільки його антагоністи уособлюють основне тло дійсності, котра сповнена кричущих помилок та викривлень. Таким чином, він добровільно приймає на себе роль аутсайдера, який приречений від самого початку зазнавати утисків з боку інших, тих, хто вважає себе більшістю.

Зрозуміла річ, що художня література взагалі сповнювалася при цьому особливим смислом – тут відкривалися важливі можливості не тільки для становлення та функціонування свідомості індивіда, іноді виразного аутсайдера, а й для „правильного” означування реальності в художньому слові. Останній момент свідчив про те, що письменник здатен не тільки інтерпретувати реальність в словесній формі, а й творити таку дискурсивну практику, котра була направлена не лише на художнє пізнання, а й на корекцію й виправлення довколишнього світу – від реальності речей до суспільних інститутів. Відкидалися, між іншим, всі „авторитетні” зазіхання на істину минулих часів, оскільки сама людина мала мислити не згідно з певними наперед визначеними поняттями та уявленнями – індивід самостійно повинен був визначати „поле свідомості” свого „я”. У такий спосіб створювалися підстави для об’єктивізації суб’єкта через факт його об’єктивного існування в історії. До уваги брався самий характер його рефлексії, що обґрунтовував етичний бік його вчинків. Через вчинок уможлиблювався такий зв’язок просвітительської особистості із соціумом, що вказував на домінування етологічного підходу до реальності, коли позитивний герой (згідно з просвітницькими уявленнями про еталон такого героя) засвідчував, говорячи словами П.Рікера, „поворот за посередництвом

етичних і моральних детермінацій дії” від абстрактних уявлень про добро і зло, у тому числі й у християнському їхньому тлумаченні, до послідовного слідування в житті „категоріям доброго й обов’язкового” [2, 19].

Зростання рівня самоконтролю та самоактуалізації індивіда породжує в просвітницькому дискурсі уявлення про такого ідеального інтелектуала, розумові здібності якого іноді обумовлені не тільки освітою, а й самою природою, котрий виступає своєрідним „аутсайдером” щодо сучасної епістемі знання, а тому й здатен здійснити його своєрідну „деконструкцію”, виявляючи „мужність знання” (*l’audace de savoir*) і вказуючи на „слабкі місця”, хиби, недоліки, змінюючи принципово модус інтерпретації та оптику бачення життєво визначальних проблем. Таким, наприклад, постає Простодушний в однойменній повісті Вольтера, а в Україні такий тип особистості уособлює реальна історична постать – Г.Сковорода.

Перебуваючи в межах барокової системи художнього мислення, Г.Сковорода вносить в українську культурну традицію обґрунтування первинного зв’язку між щастям, відсутністю потреб і розумом, а його образ життя та життєва філософія красномовно свідчать про те, що він спробував на українському ґрунті продемонструвати той приклад інтелігентної рефлексії, що здобула поширення серед ранніх європейських просвітителів з їхнім відчайдушним прагненням вказати з критичних позицій на розрив між ідеєю щастя одиниці та намірами емпіричної спільноти. Будучи прихильником „убогості” („Похвала бідності”), український мислитель схиляється до думки: відмова від матеріальних благ – це не просто догматика бідності, а відмова від фальшивих цінностей, що позбавляють рухливості думку. Своїм символічним вченням, творенням образу самозаглибленого, самокерованого і вільного індивіда („просвіщенного чоловіка”), виразним „аутсайдерством” щодо усталеної системи цінностей і соціальних авторитетів, духовним ескапізмом (що Сковорода демонструє на власному досвіді) він надає важливого поштовху для появи „знання для вільних людей”, вільних від шкільних обмежень і перекручень. На його думку, нерозумна й огидна життєва практика породжує такі явища життя, як користолюбство, несправедливість, жорстокість, марнославство, упередженість, а найголовніше – засліплення ілюзорними, хибними ідеалами, котрі утверджують порочний бік „зовнішньої людини” або „тілесної натури”. Позиція „стороннього спостерігача”, котрий є свідком, а не учасником, з неминучістю поставила перед Сковородою проблему „висвітлення” погляду або відліку. Він намагається уникнути однобічного, самозакоханого раціоналізму в усіх його відчайдушних спробах пояснити світ „як він є” (Д.Чижевський в цьому плані справедливо писав про те, що „в Сковороди раціоналізм – мінімальний” [4, 131]) і схиляється до необхідності змінити „оптику” світобачення: слід обстоювати не знання про предмети, а „подорож” до предметів у прагненні осягнути їх таємничу і символічну сутність (своєрідна трансформація поширеного для представників бароко мотиву). За всієї недовіри до раціоналістичного модусу мислення, Сковорода критикує не мудрість як таку, а застерігає проти фальшивої розумності,

позірної вченості, пихатого інтелектуалізму й владного мислення. Бог, на його думку, здатен сприйматися лише символічно, а „прозорість зла” (Ж.Бодріяр) у світі уможливує не лише інтелектуальна рефлексія, а й теодицея, котра вказує на досконалість божественного задуму і гармонійність світу, де „зло” і „добро” – характерні атрибути буття, що часто резонують одне з одним, – позиція, котру обстоював Ляйбніц та його послідовники вольфганці. У самого Сковороди ця ідея дістала розвиток уже в ранніх творах „Симфонія, названа книга Асхань, про пізнання самого себе” і „Наркіс. Розмова про те: пізнай самого себе”.

На одному з перших місць у мислителя – етико-антропософський підхід до тлумачення моральних підстав існування людини в соціумі. Філософ фактично здійснює екзистенціалістську редукцію до „чистого я” (Б.Вишеславцев називав це моментом „самооформлення індивіда” в його філософії): оскільки суспільство закріплює в голові хибні механізми і стереотипи, треба не вагаючись здійснити власну емансипацію, демонтувати в собі чужі „програми”, покінчити з брутальною практикою відчуження від життя і стати повноцінним індивідом, котрий відкрив власну природу. Можливість звільнення від подібного відчуження Сковорода побачив у „внутрішній людині”, де може відбутися процес витіснення „чужого”, і „я” здобуде „себе” або, за словами самого Сковороди, пізнає свою „сродність”, відкриваючи тим самим „ворота до щастя” („Кільце. Дружня розмова про душевний спокій”). Таким чином, роблячи спробу дистанціюватися від життя, мислитель продовжує в нього пильно вдивлятися, а його інтелектуальна рефлексія несе потужний утилітарний імпульс, котрий породжує бажання „вистрибнути” з теоретичних схем і опинитися в реальності, – власне кажучи, той імпульс, котрий був провідним для більшості просвітителів. При цьому він не відступає від теологічного і барокового погляду на світ з його традицією порушувати метафізичні питання з погляду несекуляризованих цінностей (символічний світ Біблії), обстоювати трансцендентальну ідею теозису, що дозволяє вийти за межі чуттєвого досвіду і недосконалого розуму у пошуках всюдисущого Бога. Академік Е.Вінтер цілком справедливо вказував на те, що Сковорода, „як ніхто інший, спромігся поєднати християнство з раннім Просвітництвом” [6, 346]. На подібний характер пошуків українського мислителя вказувала і чеська дослідниця З.Геник-Березовська: „Творчість Сковороди якраз і зуміла пробити панцир офіційної вченості, вказуючи шлях до нічим не обмеженої освіченості, поєднуючи в собі містичну піднесеність з ідеєю практичного розвитку природних здібностей людини” [1, 133].

У плані типології можна побачити, що тут світогляд Сковороди виявляє близькість одразу до кількох просвітницьких ідейних течій – від вольфганства до руссоїзму, в котрому стверджувалася первинність почуттів над розумом та критикувалася суспільна людина, первісна природна доброта якої була спотворена і перекручена цивілізацією та носіями цивілізованих форм знання. Але водночас тут також проглядає і той просвітницький потяг до поєднання проблем існування індивіда з етичними проблемами, що був

характерний для англійської просвітницької думки середини XVIII ст., зокрема для етичного вчення А.Сміта, котрий обстоював принципи незацікавленого евідемонізму і морального розуміння надчуттєвих предметів. (Із вченням Руссо Сковорода був знайомий через свого учня Ковалинського, а з поглядами Вольфа і Сміта та їхніми послідовниками він мав можливість познайомитися під час свого перебування у Відні) [6, 134].

У бік європейського просвітницького дискурсу у Сковороди рухалися і художні форми: в прозових творах, приміром, він схиляється до діалогічного „диспуту”, відомого ще за часів античності та широко використовуваного викладачами і студентами Києво-Могилянської академії, але водночас поширеного і серед представників європейського Просвітництва (Д.Дідро: „Небіж Рамо”, „Жак-фаталіст” та його хазяїн”). Подібна жанрова форма дозволяла поляризувати різні позиції героїв, вибудувати композицію таким чином, щоб вона служила дидактичним потребам, а конфлікт будувався на метафізичній основі: його природа й особливості впливали з досвіду розщепленої свідомості, котра невпинно потрапляє у полон хибних авторитетів і втрачає потребу у власній суверенності.

Порубіжний характер художнього мислення Сковороди, яке розвивалося в силовому полі взаємодії бароко з Просвітництвом, здатність мислителя висловлювати просвітницькі ідеї в барокових художніх формах привели в подальшому до неоднозначної рецепції його постаті з боку інших українських письменників. За словами Д.Чижевського, ті „українці, що були під впливом „просвіченості”, все ж визнавали за Сковородою якість – хоч їм самим часто й неясне – значіння” [4, 178]. Виразна аутсайдерівська позиція мислителя змушувала змінювати „оптику бачення” світу, відкривала важливі шляхи до переосмислення усталених категорій і понять, формувала особливий тип критичного дискурсу, що був спрямований на утвердження нонконформістських підходів до особистості.

Література:

1. Генік-Березовська З. Грані культур. Бароко. Романтизм. Модернізм. – К.: Гелікон, 2000. – 368 с.
2. Рікер П. Сам як інший. – К.: Дух і літера, 2002. – 458 с.
3. Слотердайк П. Критика цинічного розуму. – К.: ВК ТОВ „Тандем”, 2002. – 542 с.
4. Чижевський Д. Фільософія Г.С. Сковороди. – Варшава, 1934. – 435 с.
5. Foucault M. Dits et écrits. – Paris: Gallimard, 1994. – V.4. – 622 p.
6. Winter E. Frühaufklärung. – Berlin: Akademie-Verlag, 1966. – 420 s.

Світлана Луцій
(м. Київ)

Філософські ідеї Григорія Сковороди у прозі Валер'яна Підмогильного

Філософська та художня спадщина Григорія Савича Сковороди мала значний вплив на українську культуру 20-х років ХХ століття. До постаті основоположника вітчизняної класичної філософії зверталися такі письменники, як Михайло Івченко (повість „Напоєні дні”), Валер'ян Поліщук (роман „Григорій Сковорода”), Олекса Стефанович (поезія „Ще просонню сповиті...”), Павло Тичина (симфонія „Сковорода”). Творчість мислителя досліджувалася в літературознавчих розвідках Д.Багалія „Український

мандрівний філософ Г.С. Сковорода”, С.Єфремова „Сковорода на тлі сучасності”, А.Ладиженського „Основні проблеми сучасної теорії пізнання й філософія Г.С. Сковороди”, В.Петрова „Етика Гр. Сковороди”, „Гр. Сковорода і його теорія нероблення”, „До дискусії про Сковороду”, „До характеристики світогляду Гр. Сковороди. Вчення Сковороди про матерію” та ін. [6]. Сковородинівські ідеї, мотиви, а також поетика й символіка знайшли своє продовження у віршах Михайла Драй-Хмари, Юрія Клена, Євгена Плужника, Павла Филиповича, Миколи Філянського, Павла Тичини та прозі Михайла Івченка, Валер’яна Підмогильного.

Творчість Валер’яна Петровича Підмогильного (1901–1937) займає помітне місце в історії української філософської прози 20–30-х років. Прикметно, що український письменник у часи бурхливих суспільно-історичних переломів акцентував увагу насамперед на людині, часто самотній, розгубленій і беззахисній, прагнув осмислити складні філософські проблеми. Як і Григорій Сковорода, Валер’ян Підмогильний невтомно шукав відповіді на одвічні філософські питання: ким є людина і в чому полягає сенс її життя. Недаремно на сторінках більшості його творів фігурують імена мислителів: Аристотеля, В.Гегеля, Епікура, С.К’єркегора, Лао-Цзи, Ф.Ніцше, Платона, Ж.Ж. Руссо, Г.Сковороди Сократа, А.Шопенгауера та ін. Володимир Мельник слушно відзначає, що „Спіноза і Кант, Шопенгауер і Шпенглер, Ніцше і Фрейд були для В.Підмогильного постійними джерелами пізнання світу і людини, осмислення буття” [4, 303]. На філософські аспекти творів В.Підмогильного, особливо романів „Місто” та „Невеличка драма”, вказували такі літературознавці, як І.Михайленко, Г.Костюк, Ю.Шерех, М.Тарнавський, В.Мельник, В.Шевчук, Р.Мовчан, С.Павличко, Л.Коломієць, О.Ковальчук, А.Матющенко, О.Гриценко.

Дослідники також неодноразово звертали увагу на зацікавлення В.Підмогильного філософськими ідеями Г.Сковороди. Так, Володимир Мельник та Валерій Шевчук, аналізуючи національну специфіку екзистенціалізму прозаїка, наголошували на тому, що його зацікавлення творчістю українського мислителя не випадкове, адже Г.Сковорода був геніальним передвісником цього філософського напрямку.

У монографії „Суворий аналітик доби. Валер’ян Підмогильний в ідейно-естетичному контексті української прози першої половини ХХ ст.” В.Мельник підкреслював, що у повісті „Остап Шаптала” та оповіданні „Іван Босий” помітний вплив філософії Г.Сковороди. У повісті „Остап Шаптала” головний герой після смерті рідної сестри Олюсі переосмислює своє попереднє життя. Роздуми Шаптали – це міркування особистості, яка опинилася віч-на-віч зі смертю. Відчуття кінечності буття, усвідомлення тимчасовості перебування на цій землі породжують не тільки відчай, а й відповідальність за своє існування. Після довгих роздумів та внутрішньої боротьби молодий інженер виходить на рівень релігійної стадії людського існування (йдеться про три стадії розвитку особистості: естетичну, етичну та релігійну, які виділив у філософській праці „Або-або” видатний датський

мислитель С.К'еркегор). На цьому етапі через страждання особистість наближається до Бога.

В.Мельник (як і В.Шевчук) також слушно відзначив, що притчевість та символічність образів ріднить повісті „Остап Шаптала” та „Повість без назви” із творчістю Г.Сковороди: „Тут маємо форму символічної притчі, якою, як відомо, досить часто послуговувався й Г.Сковорода. (Між іншим, сквородинський мотив проглядається і в блуканнях Городовського поміж містами й по самому Києву з такою ефемерною метою)” [4, 270]. Щодо оповідання „Іван Босий”, то тут дослідник помітив схожість із творами Г.Сковороди на рівні образної системи: В.Підмогильний „своєрідно втілив образ мандрівника-пророка”, відповідно ідейному задуму твору” [4, 127].

Письменник і літературознавець В.Шевчук у статтях „Полинова зоря Валер'яна Підмогильного...” [14] та „Екзистенціальна проза Валер'яна Підмогильного” [13] теж відзначив, що філософські ідей мислителя досить помітні у творчості прозаїка. Він, зокрема, наголошував на тому, що у обох авторів близькі погляди на Бога „як на ірраціональну, незбагненну розумом надприродну й надреальну силу” [13, 11], і це засвідчують оповідання В.Підмогильного „Добрий Бог” та „Іван Босий”. Загалом, у повісті „Остап Шаптала” можна віднайти ряд ремінісценцій із Сковороди, творчість якого В.Підмогильний напевне добре знав. Аби переконатися, що це справді так, досить пригадати „Сон” Г.Сковороди – те місце, де мислитель уявляє собі простолюддя, яке йде вулицею, гомонячи й веселячись: „В один ряд поставили жіночу, а в другий – чоловічу стать. Хто гарний, хто на кого схожий і кому гідний бути чоловіком чи жінкою – солодко вони те справляли”. „Приблизно таке саме видіння бачить Галай в „Остапі Шапталі”, коли згадує маніфестацію, на яку потрапив...: „З незграбного тупотіння він виловив ритм і од себе вклав гармонійність у рухи людей. Перед замкненими очима йому була вже різнобарвна юрба з гострими рухами, а величезний казковий балет. Люди в убраннях ... жінки й чоловіки наближалися одні до одних і, як хвилі, зливались, шалено крутились буйним вибором і враз, як бризки, розсипалися знов – жінки з блудливими посмішками, й чоловіки з полум'ям незадоволення на обличчях. І знову починалося повільне, жагуче наближення” [13, 11].

У вже згадуваній статті В.Шевчук також відмітив, що фінальний сон Марти – героїні роману „Невеличка драма” – „...суголосний з першим філософським трактатом „Ті, що прокинуться, побачать славу його” Григорія Сковороди: „Весь світ спить... Та ще не так спить, як про праведників сказали: „Коли впаде, не розіб'ється...”. Спить глибоко, простягнувшись, начебто ударений. А наставники, що пасуть Ізраїль, не тільки не будять, але ще й пригладжують: „Спи, не бійся! Місце хороше, чого остерігатися?”. Кажуть, мир – і нема миру”. Порівняймо ці слова з кінцівкою „Невеличкої драми”: „...Прикрита до пліч пальтом, дівчина спала глибоким, непорушним сном, сном великої і довершеної стоми... Вона спала! Усім тілом, усім серцем вона поринула в цей могутній спочинок, що з глибини болю підносив її назустріч новому сонцю, що зайде завтра над землею” [13, 16].

Здається, що думка В.Шевчука про „суголосність” цих епізодів проповіді Г.Сковороди „Убуждшися видѣша славу его” та роману В.Підмогильного „Невеличка драма” – неправильна. Оскільки ця, прочитана у Харківському колегіумі, проповідь Г.Сковороди була вступом до курсу лекцій „О християнском добронравіи” і в ній розкривалися особливості розуміння автором християнської релігії та релігійної моралі, порівняння з „Невеличкою драмою” є штучним та недоречним.

Справді, В.Підмогильний у багатьох творах, не лише в „Невеличкій драмі”, змальовує як усвідомлені моменти сприйняття героями зовнішнього світу, так і неусвідомлювані, зокрема сновидіння. Однак, на нашу думку, у цьому він ближчий до ідей австрійського лікаря-психіатра, психолога та філософа З. Фрейда. Уже на початку роману автор подає сон Марти, який промовисто свідчить не тільки про її схильність до бурхливих емоційних спалахів, а й про невдоволені статеві бажання. У даному випадку цей сон виступає як варіант задоволення цих бажань при зіткненні підсвідомого й свідомого, компроміс між намірами одної інстанції й вимогами іншої. У сні розкриваються найпотаємніші мрії героїні, яка прагне втекти від жорстокої дійсності. Цю думку В.Підмогильний проводить і в інших творах. Коли полковник Бігун з оповідання „Перед наступом” будить сотника Книша, той благає його не чіпати, не руйнувати ілюзій, не порушити спокою: „Навіщо ви будите мене й рушаєте омани, що навів мені сон? Я чую, як луною гуляє пісня по степах, і мила горнеться до мене своїм м'яким тілом... Я щасливий... я спати хочу... я хочу спати... Сон закосичив мені чоло вінком із розпущених квітів... Куди я йти маю? Я спати хочу, я хочу спати...” [9, 14–15].

Отже, сон Марти має вже інший характер та інше призначення. Це своєрідна емоційна розрядка після складних перипетій, у які вона потрапила. В одній із своїх лекцій з психоаналізу З.Фрейд, даючи пояснення сну, підкреслював, що його психологічною метою є втрата інтересу до світу, втома біологічна й психологічна. Творець психоаналізу зазначав, що „наші сні хочуть виконати наші бажання” [11, 96].

У листі до М.Ласло-Куцюк від 21 квітня 1981 року Б.Антоненко-Давидович, ровесник В.Підмогильного й колега по літературному угрупованню, розповідав про його зацікавлення ідеями З.Фрейда: „Підмогильний відкрив для української прози „вікно в Європу”, і в цьому є його велика заслуга, подібна до того, як М.Вороний вносив у нашу поезію європейські впливи. До речі, Підмогильний був великий прихильник Фрейда (у нього в кабінеті висів навіть портрет цього австрійського психо-фізіолога), але я щось не помічав у творчості Підмогильного фрейдизму, можливо, це позначилось би згодом у його подальших творах, які йому не судилось написати” [7, 78]. Про інтерес до психоаналізу згадував ще один член „Ланки” – поет Тодось Осьмачка – у спогадах „Мої товариші”: „Валер’ян Підмогильний умів об’єднувати своїх товаришів однією метою через те, що умів цікавитися тими доктринами, які керують мистецтвом і життям людини,

бо ж не дурно він був і організатором „Ланки”, і разом з тим і прихильником Фройдової теорії про мистецтво, яка стала навіть, до деякої міри, і джерелом для різних біологізмів у романі „Місто” [7, 108].

Твори Валер’яна Підмогильного розповідають нам про філософські пошуки цього прозаїка-інтелектуала, засвідчують, що у центрі його гуманістичної творчості – людина, яка, перебуваючи в складних стосунках зі світом та оточенням, замислюється над сутністю власного буття. Прагнучи пізнати таємниці світу, розгадати одвічну загадку людини, а також осмислити її ідеали, ціннісні орієнтації в житті, письменник висловив й своє уявлення про способи індивідуального сприйняття дійсності й типи людської поведінки. Автор однієї з перших справді фахових рецензій на твори письменника, В.Юноша (літературний псевдонім Петра Єфремова), відзначав такі важливі риси прози В.Підмогильного-початківця, як об’єктивність письма, „нахил до психологічних проблем”, а також „шукання сенсу буття” [15, 41].

Наявність філософської проблематики, розгляд морально-етичних проблем у філософській площині, філософська інтерпретація конфліктів, послаблена фабульність, наявність персонажів, які беруть участь у важливих дискусіях – все це ріднить творчість обох письменників, добре обізнаних із працями вітчизняних та зарубіжних мислителів. Суперечки на загальнолюдські теми на сторінках їхніх творів переростають рамки простого обміну думками, перетворюючись в обґрунтовані позиції героїв. Це дискусії про складності внутрішнього світу людини та її призначення, про смисл людського буття. Правда, роздуми персонажів, їхні висловлювання (монологи й діалоги) у творах В.Підмогильного виступають ще й засобами характеристики.

Проблема сенсу буття розглядається в нашому дослідженні як одна з головних у творчості Григорія Сковороди та Валер’яна Підмогильного. Те, що згадана проблема надзвичайно цікавила останнього, розповідають його художні спроби з’ясувати насамперед “вічні” питання: що таке життя, для чого живе людина і як повинна жити, щоб її буття було повноцінним. На сторінках роману „Місто” зустрічаються численні висловлювання про життя. Воно і „всесвітній нахаба”, який не знає жалю й милосердя; і „велика ковзанка”, на якій не обходиться без жертв і втрат, „неспинний потяг”, котрий підкоряє свого тимчасового пасажира, нав’язуючи йому правила гри, і разом з тим „широкомовна, галаслива лотерея”, яка залишає все-таки певні шанси, хоч і дуже малі, і „постійне оновлення”, в якому найважливішу роль відіграє саме особистість. Ці своєрідні визначення – виразні докази послідовних смисложиттєвих пошуків письменника-філософа В.Підмогильного.

Важлива філософська проблема – питання сенсу людського буття – розглядається також завдяки дійовим особам творів. Погляди В.Підмогильного на життя й людину сконцентровані саме в його героях. Кожен з них – це особливий погляд на життя та призначення в ньому, це своєрідна грань у пізнанні дійсності. Особливо привертають читацьку увагу

образи героїв-інтелектуалів, мислителів, які виникли у творчості Підмогильного не випадково. Очевидно, під впливом Григорія Сковороди та своїх літературних учителів – Гі де Мопассана та Анатолія Франса, їхніх цікавих персонажів, зокрема таких, поет Вотрен та абат Куаньяр, Валер'ян Підмогильний зображав героїв-філософів у своїх творах: Андрій Петрович („Третя революція”), Пащенко („Повість без назви”), Максим Гнідий, Вигорський („Місто”), Льова Роттер („Невеличка драма”).

Філософська та художня творчість Г.Сковороди також свідчить про пошуки відповіді на питання про сенс людського буття та про відповідальність особистості за власне існування. Для вирішення цих філософських проблем мислитель обирає діалог та діалог-притчу. Як зауважив І. Іваньо, „в діалогах, написаних наприкінці 60-х – початку 70-х років, бере участь п'ять або більше осіб, які спільно шукають відповіді на поставлене автором питання. Тому точку зору автора тут можуть представляти один або два співрозмовники. Інші ж допомагають розвивати її або відтіняти окремі сторони можливими сумнівами і запереченнями. Згодом певні суперечності в поглядах були формальними, і обговорення думок було для автора одним із засобів розгортання власної точки зору” [3, 24]. Філософ В.Горський також наголошував на поліфункціональній ролі сквородинських діалогів: „Для Г.Сковороди діалог – не лише форма, якої набирають частогусто його твори. Діалогічним, по суті, було все життя мислителя, сповнене пошуку шляхів до досягнення людського щастя” [2, 87].

Крім осмислення сенсу буття людини, у творах Г.Сковороди та В.Підмогильного порушено й інші філософські проблеми, зокрема проблему особистої відповідальності та обов'язку, проблему конфлікту між розумом і серцем, тілом і душею, раціональним та ірраціональним, добрим і злим у людині тощо. В.Шевчук дуже слушно відзначив, що „Валер'ян Підмогильний також класичний матеріаліст, який виходив не тільки з моралістичного досвіду французької літератури, а й моралізму Григорія Сковороди. Всі його твори – це своєрідні морально-етичні трактати” [13, 12].

Вчення Г.Сковороди доводить, що шлях до щастя полягає через моральне вдосконалення людини, а буття особистості, стверджував мислитель, – це безперервне творіння людиною себе. Буття для нього виступає насамперед як моральне діяння.

Герої В.Підмогильного намагаються бути творцями власного життя. Людина в творах В.Підмогильного є тим, що вона з себе зробить, це своєрідний проект, витворений суб'єктивно. Цікаві своїми поглядами на власне місце й призначення в світі персонажі обирають з-поміж можливих варіантів способи власної реалізації, свій неповторний життєвий шлях (Левко, Дмитро, Борис Задорожній, „мусінька”, інструктор клубної роботи, Максим, Вигорський, Льова Роттер, Марта Висоцька, Юрій Славенко, Степан Радченко, Андрій Городовський, Анатолій Петрович Пащенко, Євген Безпалько та ін.). Їхні погляди на життя зазнають змін, часом досить значних, під впливом дійсності.

Один із героїв роману „Місто”, Левко, має надзвичайно цінну рису – вміння бути щасливим у будь-які моменти життя, знаходити щастя в кожній миті. Життєвий девіз героя, на нашу думку, можна було б ще й передати словами Григорія Сковороди: „Не той щасливий, хто бажає кращого. А той, хто задоволений тим, чим володіє”.

Деякі роздуми поета Вигорського, теж героя „Міста”, надзвичайно співзвучні з теоретичними положеннями таких філософів, як Г.Сковорода та М.Бердяєв.

Так, за Сковородою, реальність не є моністичною (ідеальним чи матеріальним буттям), вона є гармонійною взаємодією макрокосму, великого світу, в якому живе все породжене; мікрокосму (людини) та символічного світу (Біблії). Пізніше М.Бердяєв, розглядаючи взаємовідносини між цими світами, прийде до висновку, що „людина – малий всесвіт. Всесвіт може входити в людину, нею асимілюватися, нею пізнаватися... Людина – не подрібнена частина всесвіту, а цілий малий всесвіт” [1, 88]. „Людина – мікрокосм, вищий пануючий ступінь ієрархії природи як живого організму. Людина (мікрокосм) відповідальна за увесь устрій природи, і те, що в ній здійснюється, кладе відбиток на природу” [1, 100]. У 1921 році філософ і культуролог І.Мірчук прочитав на відкритті Українського Вільного Університету лекцію „Г.С. Сковорода: Замітки до історії української культури”, у якій детально проаналізував вищезгадані погляди українського філософа, наголосивши при цьому, що саме концепція трьох світів була онтологічним підґрунтям його вчення [5].

У філософії Г.Сковороди етико-гуманістична проблематика тісно пов’язана із естетичною. Звертають увагу погляди мислителя на природу, захоплення її гармонійною первозданною красою. „Антиурбаністичні” мотиви віршів Г.Сковороди, його розуміння природи як джерела гармонії частково відчуються у роздумах поета Вигорського. У 12-й пісні поетичної збірки „Сад божественных пѣсней...” Сковорода наголошував:

Не пойду в город богатый. Я буду на полях жить,

Буду вѣк мой коротати, гдѣ тихо время бѣжит [10, 69].

Однак герой роману „Місто” переконаний, що людина, ставши на шлях науково-технічного прогресу, назавжди втратила шанси повернутися до природи. Розмірковуючи над цією проблемою, він не випадково згадав і Григорія Сковороду: „На весну я теж зберу п’ятсот карбованців. І піду. Це літо мандруватиму пішки по Україні, як відомий українофіл Сковорода. Весною я ненавиджу місто. Чому? Бо не все ще покінчено з природою. Прокидаючись, вона кличе, як забута мати. Жити коло неї благословенно, та вже надто далеко вона, щоб з нею надовго злитися. Природа для нас – спогад і спочинок” [8, 481].

Поет Вигорський доводить, що руйнуючи природу поза собою, людина руйнує її в собі. На його думку, людина є природною істотою, яка ніби „випала” з природи, залишивши добре знайомий стан. У своїй ролі вона почувається не всевладним, всемогутнім господарем. Подібні роздуми

звучать і в листі Валер'яна Підмогильного до Євгена Плужника, написаному під час відпочинку на Південному березі Криму в Лівадії 3 травня 1926 року: „Вчора ввечері блукав над морем, споглядав стихії, слухав струмки – їх багато тече з гір, і вони так дзвінко ввечері гомонять, – та віддавався думкам про те, що Крим і взагалі все, до нього подібне, є вже не що інше, як ботаничний, чи певніше, „природній” сад, штучно полишений, штучно впорядкований для спочинку людини, притомленої від простих ліній і нашої архітектури кубізму. Це – неприродня природа, це щось ніби повітряний акваріум, або панорама природи, нарочитий анахронизм поруч авто, залізниці і телеграфу. Я не можу вже сприймати природи безпосередньо, не відчуваючи при тому, що вона вся в минулому, таж надто далеко, щоб з нею „злитися”.

Німецько-американський філософ, соціолог Еріх Фромм у праці „Мистецтво любити” теж писав про відчуження людини від природи. Людина – частина природи – стає чимось вищим за неї: „вийшла з тваринного світу, зі світу інстинктивної адаптації, перейшла межу природи – хоча вона при цьому ніколи її не залишає: вона – частина природи, але все ж таки, колись відірвавшись від неї, людина вже не може до неї повернутися; якби вона, вигнана колись із раю, – стану початкової єдності з природою – спробувала туди повернутися, їй би стали на перешкоді херувими з вогненними мечами” [12, 144].

Як і Вигорський, персонаж „Повісті без назви” журналіст Андрій Городовський відчуває себе вічним мандрівником і шукачем, який мандрує з палицею та з торбою за плечима (сковородинський мотив). У Г.Сковороди герой приходить у сад і ловить птаха, якого ніколи не зможе впіймати. Герой Підмогильного – Андрій Городовський – у величезному місті шукає незнайомку (образ-символ), яку зустрів випадково, і яка справила на нього велике враження, хоча чудово розуміє, що ніколи її не знайде.

У творах В.Підмогильного також простежується сковородинська ідея про „двонатурність” світу, згідно з якою усе в світі складається із двох протилежних натур: видимої й невидимої, зовнішньої і внутрішньої, тлінної і вічної, тілесної й духовної. Аналізуючи погляди Г.Сковороди, сучасний філософ В.Горський неодноразово вказував на нероздільний зв'язок двох натур у його вченні: „Існуючи в одному сутньому, невидима і видима природи перебувають у постійній взаємній боротьбі. Тіло воює з духом, дух – з тілом” [2, 90]. Сковорода наголошував на тому, що тіло не має істинного значення для людини. Залишаючись тільки плоттю, людина втрачає подібність до Бога й не наближається до нього. У кінцевому підсумку вона перетворюється на прах. Філософ вважав, що наше зовнішнє тіло саме по собі не працює – воно перебуває у рабстві нашої думки. Якщо людиною керуватиме плоть, їй назавжди закритий шлях до істини.

Г.Костюк та М.Ласло-Куцюк відзначали, що роздуми над співіснуванням в людині духовного й тілесного, доброго й злого начал – характерна риса творів Валер'яна Підмогильного. Уже в перших оповіданнях прозаїка, зокрема творі „Важке питання”, була окреслена та важлива

проблема, котру він ґрунтовно розроблятиме в своїх романах: показ непримиренної боротьби між інстинктами, закладеними в людині природою, та моральними табу та заборонами, які стоять на перешкоді цим інстинктам. Автор робить акцент на тому, що людина істота не лише духовна, а й тілесна, і тіло відіграє далеко не останню роль у мотивації її поведінки. Окрему сторінку в творчій спадщині письменника займають оповідання „Син”, „Проблема хліба”, „Собака”, в яких він майстерно зображає психіку голодної людини: Тимергея, юнака-студента філософського факультету, який не має можливості елементарно прогодувати себе, та селянина Васюренка. Автор навмисне ставить їх перед вибором у надзвичайних ситуаціях, які А.Камю пізніше назве „межовими” („прикордонними”), простежити, як кожен з героїв вирішить їх. Так, знесилений Васюренко віддає останнє, щоб врятувати хвору матір. У жахливих умовах голоду, коли особистість нехтувала будь-якими моральними нормами, керуючись інстинктом самозбереження, він не втрачає людської гідності, доброти, порядності, здатності до співчуття й милосердя.

Тимергей залишає навчання, але, хоч і в досить смішний спосіб, сподівається покращити своє матеріальне становище. Героя оповідання „Проблема хліба” за його молодість і красу купує літня жінка. Голод змушує їх обох піти на компроміс з власною совістю, людською гідністю й загальноприйнятими моральними нормами.

В.Підмогильний підкреслював усю небезпеку ситуації, коли тіло бере гору над розумом і душею. І образ героя „Міста”, письменника Степана Радченка, – яскраве тому свідчення. Степан Радченко – образ надзвичайно складний, „діалектично змінний, сповнений суперечностей, зовні привабливий, але...з темним нутром” [13, 14]. Валер’ян Підмогильний, надзвичайно тонкий психолог і мудрий філософ, прагнув створити образ людини, в душі якої відбувається безперервна боротьба між добрим та злим початками, між духовним і тваринним, щоб простежити, за ким перемога. Тому до роману „Місто” автор поставив вигаданий епіграф, посилаючись при цьому на Талмуд, зокрема трактат Авот: „Шість прикмет має людина: трьома подібна вона на тварину, а трьома на янгола. Як тварина – людина їсть і п’є: як тварина – вона множитья і як тварина – викидає; як янгол – вона має розум; як янгол – ходить просто і як янгол священною мовою розмовляє”.

Саме він, як і вислів з роману А.Франса „Таїс” („Як можна бути вільним, Евкріте, коли маєш тіло?”), став ключем до прочитання як твору в цілому, так і образу головного героя. У такий спосіб Підмогильний увиразнив ідейний задум роману, спрямував думки читача в правильне русло, але при цьому, як і близький йому Гі де Мопассан, зумів уникнути нав’язливої дидактичності. Неважко помітити в романі „Місто” авторські роздуми над тим, хто є людина і яке місце відведене їй у цьому житті; для чого вона живе і як повинна жити, щоб жити, а не животіти.

Прозаїк-гуманіст прагнув поставити людину перед самою собою, змушував її зазирнути в себе (і тут неодмінно згадується заклик Сковороди „пізнай себе”). Тому й з’являються у творах В.Підмогильного герої, схильні

до самоспоглядання, самозосередження. Втім, людинознавчі шукання спонукали письменника звертатися не тільки до інтровертного, а й до екстравертного типу світовідчування. Уже в ранніх творах Підмогильний зображав героїв абсолютно різних за своєю психологічною організацією. Він розумів, що саме через художнє пізнання людини, можна прийти до пізнання світу, намагався досягнути суспільне життя особистості через її індивідуальне буття. Зображаючи добре й лихе, раціональні та ірраціональне ні засади в людині, цей талановитий майстер слова постійно наголошував на амбівалентній природі особистості. Тому й прохопився в романі „Місто” такою фразою: „Людина не могла б вигадати багатоособових богів, не будучи сама різноманітна, бо, являючи собою дивне поєднання разючих противенств, потребувала втілення для кожного з них, і прагнення створити одного великого бога з маленьким чортом знаменує вже нормалізацію людської істоти, тобто всихання її уяви. Людина не розкладається на так зване добро та зло, на плюс і мінус, хоч би й як це зручно не було для громадського вжитку” [8, 398].

Та й сам Валер’ян Підмогильний (особистість інтровертного типу світосприйняття) неодноразово зазірав у свою душу, практично втілюючи гасло Сквороди „поглянь у себе”, про що розповідають нечисленні листи до Євгена Плужника, які нині зберігаються в архіві УВАН у Нью-Йорку. У одному з листів Валер’яна Підмогильного до поета від 7 травня 1926 року знаходимо його міркування про кризовий внутрішній стан: „Чекаю, любий, від Вас листа. Не забувайте мене, людини, що не вміє жити. Це якісь відбуваються у мені процеси, якийсь, може підсвідомий, психологічний злам. Я думаю, що те, що має бути в моїй голові, буде вищий етап, буде розвиток, а не деградація. Мені приємно Вам про це казати. Може мені тільки здається, але здається, що заходить у мене теплінь. Може, хвилинний настрій? Через цю кризу, яка почалася зимовим тупим невдоволенням і яка, я хочу вірити, є криза в позитивному розумінні – і не дає мені, Євгене, писати. Самі знаєте, для цього треба ясність і ясність у самому собі”.

Більшість дослідників спадщини Г.Сквороди наголошували на тому, що життя цього філософа і письменника є прикладом гармонійного взаємозв’язку серця, розуму та дії. Подібне з повним правом можемо сказати й про В.Підмогильного – яскравого представника українського національного відродження 1920-х років, який загинув на Соловках у кривавий 1937 рік. Близькість світосприйняття та світорозуміння Г.Сквороди й В.Підмогильного очевидна. Письменник-гуманіст В.Підмогильний розширив модерні горизонти української прози 1920-х років, творчо осмисливши художній та філософський доробок мислителя. Літературознавець Р.Мовчан, аналізуючи причини популярності і самого Г.Сквороди, і його філософської спадщини у середовищі українського інтелігенції 20-х років ХХ століття, відзначала: „Як бачимо, чимало вихідних положень філософії Григорія Сквороди суголосні ідейно-естетичним шуканням модерністичного українського мистецтва 20-х років, типологічно ставали невід’ємною частиною формування його загального теоретичного і

так само практичного дискурсу, тому й використовувалися відповідно до рівня самоусвідомлення й потенційної готовності кожного учасника цього непростого еволюційного процесу. Тому є всі підстави говорити про активну присутність тексту Григорія Сковороди в загальному культурологічному дискурсі 20-х років, до того ж саме такого, якого потребував і на якому формувався цей розмаїтий український пошуково новітній світ” [6, 146].

На жаль, на сьогодні немає прямих свідчень самого Валер'яна Підмогильного про знайомство із філософськими ідеями Г.Сковороди. Та й знайдених листів письменника теж небагато. Однак можемо припустити, що суперечки навколо цієї постаті, які велися на сторінках відомого журналу „Життя й революція” в 1926 році (а Підмогильний у 1928 та 1929 роках входив до складу редакційної колегії), не пройшли повз його увагу. Оскільки Г.Сковорода тонко відображав трагічні суперечності добра і зла, життя і смерті, тілесного і духовного, наголошував на неповторності людського існування, В. Підмогильний не міг не зацікавитися його філософським доробком. Якщо аналізувати впливи творчості Г.Сковороди на прозу В.Підмогильного, то доцільно говорити не лише про суголосність світоглядних позицій, а й про відгомін окремих скворородинських мотивів, образів-символів, використання діалогічних форм, як засобу осмислення важливих смисложиттєвих проблем. Близькість творів обох письменників простежується і на рівні філософської проблематики.

Художнє осмислення Григорієм Сковородою та Валер'яном Підмогильним питання сенсу людського буття, робить їхні твори актуальними й сьогодні, в часи гострої смисложиттєвої кризи, спонукаючи до роздумів читачів не одного покоління.

Література:

1. Бердяев Н. Смысл творчества. Соч.: В 2 т. – М., 1991. – Т. 1. – 225 с.
2. Горський В. С. Історія української філософії. Курс лекцій. – К.: Наукова думка, 1996. – 286 с.
3. Іваньо І. В. Григорій Сковорода // Сковорода Г. Вірші. Пісні. Байки. Трактати. Притчі. Прозові переклади. Листи. – К.: Наукова думка, 1983. – С. 5-32.
4. Мельник В.О. Суворий аналітик доби. Валер'ян Підмогильний в ідейно-естетичному контексті української прози першої половини ХХ ст. – К., 1994. – 319 с.
5. Мірчук І. Г.С. Сковорода: Замітки до історії української культури // Праці Українського історико-філологічного товариства в Празі. – Прага, 1926. – Т.1. – С. 19-37.
6. Мовчан Р. „Перший інтелігент” у вирі національного відродження // Українська мова й література в середніх школах, гімназіях, ліцеях та колегіумах. – 2004. – № 2. – С. 137-146.
7. Нащадок степу: Спогади про Валер'яна Підмогильного / Упорядн. М.П. Чабан. – Дніпропетровськ: Січ, 2001. – 221 с.

8. Підмогильний В. Оповідання. Повість. Романи. – К.: Наукова думка, 1991. – 800 с.
9. Підмогильний В. Перед наступом // Підмогильний В. Повстанці й інші оповідання. – Прага-Берлін: Нова Україна, 1923. – С. 11-15.
10. Сковорода Г. Повне зібрання творів у 2-х тт. – К.: Наукова думка, 1973. – Т.1. – 531 с.
11. Фрейд З. Введение в психоанализ: Лекции.– М.: Наука, 1991. – 456 с.
12. Фромм Э. Искусство любить // Душа человека. – М., 1992. – С. 114-134.
13. Шевчук В. Екзистенціальна проза Валер'яна Підмогильного // Підмогильний В. Місто. Роман та оповідання. – К.: Веселка, 1993. – С. 5-20.
14. Шевчук В. Полинова зоря В.Підмогильного // Українська мова і література в школі.–1991. – № 2. – С. 70-78.
15. Юноша В. Поет чарів ночі // Інститут рукопису Національної бібліотеки ім.В.І. Вернадського. – Ф. 274. – Од. зб. 58.– Арк. 37-45.

Раїса Мовчан
(м. Київ)

Григорій Сковорода як текст 1920-х років

Згадаймо давню думку О.Єфименко: „...отчетливо чувствуем, что надо чтить его память, и неясно сознаем, за что мы его должны чтить. Очевидно, природа сделала по отношению к Сковородѣ ошибку: он явился не в надлежащее время и не в надлежащемъ мѣсте” [2, 237]. І поміркуймо – чи слухна вона для 1920-х років?

У тодішній атмосфері нігілізму і революційного радикалізму активізувалася загальна тенденція зацікавлення національною і зарубіжною класичною спадщиною. Саме в цей період українська інтелігенція різних

ідеологічних орієнтацій (нехай більше інтуїтивно, аніж усвідомлено) потягнулася насамперед до Григорія Сковороди, в цілому не зрозумілого й достатньо не оціненого його сучасниками і наступниками, хоча й у різні способи „експлуатованого” упродовж усього ХІХ століття.

Прикметно, що в цьому новітньому загальному дискурсі Г.Сковороди повністю відбилася суспільна свідомість, що так химерно поєднала дух відродження й апокаліпсису, прагматизм і захоплюючу романтичну перспективу, втрачену ілюзію і неоміф. Це означало, що кожен розумів, інтерпретував його спадщину відповідно до власного рівня свідомості, наукової об’єктивності, суспільних, політичних, естетичних, психологічних потреб. Власне, кожна нова доба прочитуватиме його за тією ж схемою – як і всі інші знакові постаті світової історії людства. Зростатиме також потяг до них із віддаленням у часі. І все ж: чи є підстави говорити про Г.Сковороду як про самодостатній текст, прикметний саме для 1920-х років?

Нагадаємо, що лише наприкінці ХІХ ст., коли академік Д.Багалій зібрав і видав рукописні твори Григорія Сковороди, по-справжньому стало можливим наукове осмислення його спадщини. Однак, як зауважив Ю.Шерех, на перешкоді до цього була мова його творів і листів (суміш церковнослов’янської, російської, давньоукраїнської, латині, грецької), багато довільних цитувань із Біблії, інших церковних джерел, виокремленням і аналізом яких ніхто ніколи не займався. Тому й не дивно, що лише після тридцятилітніх наполегливих студій Д.Багалія 1926 р. у Харкові з’явилася перша фундаментальна праця „Український мандрівний філософ Г.С.Сковорода”, яка й сьогодні вважається своєрідною “енциклопедією сквородознавства”. У 1920-ті роки вона перебувала в центрі тодішнього національного філософсько-літературного дискурсу Григорія Сковороди.

У цей час в Україні та за її межами з’являється чимало статей, монографій про нього (Д.Багалія, В.Білого, М.Возняка, С.Єфремова, Г.Коваленка-Коломацького, А.Котовича, П.Клепатського, А.Ладиженського, А.Музички, П.Пелеха, В.Петрова, М.Плеваки, В.Поточного, С.Русової, Г.Тисяченка, Г.Хоткевича, Д.Чижевського, М.Яворського та ін.), в яких під різними кутами розглядаються творча спадщина Г.Сковороди, основні положення його філософії, уточнюються біографічні відомості, друкуються нові архівні матеріали тощо. У результаті такого пожвавлення інтересу до Сковороди портрет його все ще невловимої постаті в інтер’єрі пізнього бароко і в контексті першої чверті ХХ ст., на перший погляд, нібито виразнювався. Але насправді на нього активно нашаровувалися і нові контексти – у вигляді провідних тенденцій неоднозначного пореволюційного часу. І Г.Сковорода знову поставав саме таким, яким його хотів бачити новий час.

Насамперед чітко виділялася давня, вже традиційна народницька тенденція – майже в усіх цих працях активізувався створений ще романтиками міф про Григорія Сковороду як про „народного філософа, учителя”, „філософа для простолюду”. Показовий факт для роздумів: 20

червня 1926 р. (рік з'яви монографії Д.Багалія) в с. Сквородинівці на Харківщині біля п'ятсотлітнього дуба, під яким, за легендою, любив сидіти філософ, коштами місцевих селян йому було відкрито пам'ятник – третій, після с. Лохвиці і с. Чорнух. Таким чином активізувалася увага до історичного минулого народу, що сприяло пробудженню його національної свідомості. Однак, до такого народного пошанування видатного філософа додавалася вульгарно-соціологічна або марксистська його інтерпретація, в руслі провідних революційних гасел „суспільної рівності”, братерства, ліквідації приватної власності, „релігійного дурману” тощо – тобто як „предвісника соціалізму на землі”. А це вже серйозно заважало осмислювати спадщину Г.Сквороди в новому часі, бо ж вона неправомірно асоціювалася насамперед із більшовицькими ідеалами.

Гадаю, що саме в такому контексті під пером М.Куліша з'явився образ „народного” Малахія, новоявленого Дон-Кіхота, що брався удосконалити світ шляхом „реформування людини”, мандрівного „пророка в брилі”, з ціпком і „саморобною дудкою”. Ці образи-деталі є натяком М.Куліша на Г.Сквороду як прообраз Малахія Стаканчика. Інакше – модерністським художнім переосмисленням постаті національного філософа. Називаючи його „всесвітнім пастухом”, якому лише здається, що він творить „якусь прекрасну голубу симфонію”, драматург підкреслював утопічність його революційного місіонерства, трагедійно розкривав „вічну” відчуженість індивідуальності від суспільства, її фатальну самотність і неприйняття сучасниками. Характерно, що ці ж модерністські мотиви були суголосні творчості й справжній біографії Григорія Сквороди, що, як писав Ю.Шерех, „не дають найменших підстав для романтично-народницько-„марксистської” легенди про нього” [14, 427].

Першу спробу вписати Г.Сквороду в модерністський дискурс зробили ще „хатяни” (А.Товкачевський, М.Євшан), які, вважаючи його представником „національної традиції”, акцентували на його „практичній філософії” („філософія Сквороди – сам Скворода”), „органічній релігійності”, індивідуалізмі, називали предтечею українського символізму. У контексті інтенсивних пошуків новітньої естетичної свідомості українські модерністи 1920-х років роблять чергову спробу відродити традицію елітарного світогляду Григорія Сквороди. Але справа в тому, що ця претензія на нестандартне його перепрочитання ґрунтується на стандартній основі. В центрі цього модерністського дискурсу, як то було і за доби романтизму, знову опинилася постать філософа – новітні художні легенди про нього знову супроводжують його наукове осмислення. Як писав С.Єфремов, „...серед творів Сквороди, серед усіх вікопомних діл його – найбільшим був таки він сам, його особа, його життя на тлі обставин того часу, серед гурту сучасників... такі, як Скворода, не на аршин сучасності тільки міряються, а виростають з меж свого часу..., належать вічності” [3, 2].

На витворенні його художнього портрета зосереджуються чимало митців 1920-х років. Серед них виділяються: М.Івченко (повість „Напоєні дні”), В.Поліщук (віршований роман „Григорій Скворода”), П.Тичина

(поема-симфонія „Сковорода”). Це мало б наблизити Сковороду до сучасників, зробити його доступнішим і зрозумілішим. Тим більше, що в розпорядженні авторів на той час уже було чимало документальних матеріалів, віднайдених і уточнених біографічних даних. Як зізнався В.Поліщук, він навіть консультувався під час „товариських бесід” з Д.Багалієм. Але закономірно, що на цей історичний матеріал щораз нашаровувалося суб’єктивне авторське бачення і розуміння.

М.Івченко в невеликій повісті „Напоєні дні” (1924) в душі „пантеїстичного ліризму” спробував відтворити внутрішній світ Сковороди того часу, коли він повернувся з-за кордону в Україну, побував у рідних краях, познайомився з юним Коваленським і мало не одружився з дочкою хутірського діда Марійкою. Звичайно, описуючи ці події, хоч якогось психоаналітичного художнього дискурсу прозаїк не розгорнув – над ним тяжіла романтична традиція ідеалізації особливих людей. Водночас образ Сковороди в повісті М.Івченка вибудовується на поняттях самотності, глибинного індивідуалізму (егоцентризму), мучеництва, відчуженості від світу людей, однак постійно супроводжується життєрадісним, вітаїстичним німбом, який романтизує, вивіщує саму постать не лише над натовпом, а й над світом у цілому. Таким чином, у цій біографічній повісті з’являється мотив богошукацтва, який підтверджує її модерністську спрямованість.

У подібному ракурсі написаний і „біографічно-ліричний роман з перемінного болісного та веселого життя українського мандрівного філософа” (авторський підзаголовок) твору Валер’яна Поліщука. Хоч і невеликий за обсягом, він писався довго: з 1922 по 1928 р. Тому відчувається, що цей текст, у якому прозова оповідь чергується з поетичними узагальненнями, стає для автора своєрідним полем еволюційного пізнання, пошукового заглиблення в сутність світобачення Сковороди, його життєвої позиції, громадянського вибору тощо. Вже в „Інтродукції” Поліщук наголошує на „хибності” шляху свого героя, його помилках (у яких він „прекрасний”) і на необхідності в „епоху великих соціальних зрушень” „струснути пил з науки Сковороди”, тобто критично переглянути його погляди з новітніх позицій. У романі це зроблено за допомогою поширеного в 1920-ті роки прийому гри (з читачем, з провідною ідеологією часу, з самим часом), що розгортається в різних площинах: ліричні відступи, художній домисел, композиція і сюжет. Поліщук також уникнув романтичної ідеалізації свого героя, зумисне показав його в непривабливих ситуаціях, наприклад, у сприйманні його подорожнім як божевільного. Не ідеалізує він і простих селян, для яких чужі і незрозумілі проповіді філософа. Під час повстання в с. Турбаях вони ведуть себе як дикі, розлютовані звірі. Так само й панівні верстви не розуміють Сковороду – і там він відчуває свою чужість і неприйняття. В цілому, В.Поліщук максимально наблизився до пізнання Сковороди, вловивши і художньо відтворивши його ідеалізм та примат почуття, душевних переживань над культом розуму, його доктрину самопізнання, культ внутрішньої свободи людини, вчення про два світи тощо. Однак не випадково особливий наголос зроблено на життєствердному

світовідчутті філософа, що спостерігалось і в М.Івченка. Усе це відповідало загальним тенденціям української модерністської художньої свідомості 1920-х років, зокрема її вітаїстичності. Проте, для офіційної більшовицької критики це було недостатньою підставою для позитивної оцінки роману В.Поліщука.

П.Тичина працював над поемою-симфонією упродовж двадцяти років (з 1920 по 1940). Тому від модерністського зачину твору до ідеологічно-класового (соцреалістичного) витрактування образу Сковороди пролягла ціла прірва, що вимірювалася ганебними метаморфозами авторської еволюції. Як писав С.Єфремов, оцінюючи цю непросту ситуацію, „героя-созерцателя, що такий був взагалі близький Тичині зі своєю „главною мудрістю – пізнай себе самого”, раптом сунути в повстання, поставити ватажком бунтівників – це вже не тільки смілива думка, не тільки анахронізм щодо часу, це попросту викривлювання й історичне, і психологічне образу старчика Сковороди, це згвалтування письменника, над самим собою вчинене” [4, 624]. Звернімо увагу на останню фразу академіка С.Єфремова – вона передає не лише суть розуміння Г.Сковороди тією частиною творчої української інтелігенції, що сходила з модерністського шляху, а й була характеристикою її естетичної свідомості, ураженої тоталітарними ідеями. Фальшиві ноти поеми-симфонії П.Тичини вловив і М.Куліш. У листі до І.Дніпровського від 24 квітня 1934р. він писав: „Не те, геть не те виходить у Павла Григоровича. Замість живого Сковороди – засушений, замість історично конкретного – надісторичний, замість філософа і поета (і хитрого, думаю, хохла) – якась вимудрована постать... А як було б добре, коли б П.Гр. написав і відтворив історично конкретного Сковороду... просто, прозоро, зрозуміло для кожного” [6, 563]. Як бачимо, М.Куліш у 1934 р., акцентуючи на створенні історично конкретного (тобто реалістичного) образу філософа, мимохідь заперечував надзвичайно актуальну ідею його модерністського дискурсу. Однак згадаймо, що власний текст Сковорода-Малахій-Дон-Кіхот він створив мовою модернізму. Але то було наприкінці 1920-х років. У 1930-ті ж, коли запанував соцреалізм, ситуацію оцінювали дещо інакше навіть такі модерністи, як М.Куліш.

Як бачимо, в художньому дискурсі 1920-х років була вловлена лише тінь „старчика Сковороди”. Але в даному разі цікавість викликає не так художня якість творів М.Івченка, В.Поліщука чи П.Тичини, як те, що вони віддзеркалили контури різних рівнів пізнання тодішньої творчої інтелігенцією елітного світогляду мислителя, власне, прочитання Сковороди як тексту 1920-х років. Прикметно, що це прочитання наскрізно оприявлене в усій художній літературі цього періоду. Так Л.Плющ у статті про М.Хвильового небезпідставно називає акромантів 1920-х років „сковородіянцями”. На підтвердження – лише деякі, фрагментарні приклади.

Скажімо, натурфілософські ідеї Сковороди мали особливий вплив на формування художньої свідомості П.Филиповича, М.Драй-Хмари, М.Івченка. Сковородинівський апофеоз світла, сонячності як потужного космогонічного начала пронизує символіку „Сонячних кларнетів” П.Тичини, поезію раннього

М.Рильського. Юрій Клен образно відтворив світоглядну позицію „неокласиків” у вірші „Сковорода” (1928) через мотив „втечі в себе” (як приховану опозицію), що став провідною тенденцією усієї української модерністської поезії 1920-х років. Він наголосив на „прекрасному шляху ясної самоти” як усвідомленому виборі митця, що допоможе із „хаосу душі створити світ”. Ця „ясна самота” стала основою герметичної естетичної свідомості В.Свідзинського, відкривши нові образні горизонти для медитаційної української лірики ХХ ст. Цей мотив наскрізно присутній і в поезії Є.Плужника, особливо збірок „Рання осінь” та „Рівновага”, що зазвучав там паралельно з іншими „сковородинськими” мотивами (скажімо: „вчись у природи творчого спокою...”). Отже, самозаглиблена урівноваженість, натурфілософічність, життєствердність, індивідуалізм, якими пронизана вся творчість Г.Сковороди і яка визначає основу його громадянського вибору, як бачимо, прикметна для художнього модерністського тексту 1920-х років. Сковорода, цей „європейський розум і філософська голова”, як назвав його Ю.Яновський у романі „Чотири шаблі”, саме в модерністському, а не в народницькому чи марксистському сприйнятті був надзвичайно актуальним для національної завершеності загального художнього дискурсу української літератури, на яке підсвідомо претендували всі митці 1920-х. Лише в цьому випадкові він міг стати надійною національною „неокласичною” традицією.

Наразі детальніше зупинимося на оприявленні Сковороди у площині не художнього, а літературно-критичного модерністського дискурсу 1920-х років. Прикметно, що розпочав його вже згадуваний С.Єфремов, який, до речі, як підкреслює Е.Соловей, у своїх студіях про М.Коцюбинського та Лесю Українку одним із перших наблизився „до нового розуміння індивідуалізму в модерністичному письменстві”, пов’язавши його з проблемою аристократизму духу та фатальною самотністю митця [12, 13]. У невеликій статті „Сковорода на тлі сучасності” (1922) він стирає межу між романтично-народницьким і новітнім – модерністським поглядами на Сковороду. Називаючи перший життєпис філософа, складений М.Ковалинським, „прекрасною втішливою легендою”, наголосив, що вона впливала на І.Котляревського, Г.Квітку-Основ’яненка – по суті, на все українське письменство аж до 60-х рр. ХІХ ст. [3, 8]. Він визнав цікавою думку М.Ковалинського про Сковороду як „вселюдську людину”, „громадянина всесвіту”, що „практично захопив повітря Західної Європи” і не є „продуктом самої тільки української дійсності” [3, 3-4]. Єфремов також підкреслив антропоцентризм його філософії, виділив у ній теорію самопізнання, „примат почування над розумом”, назвав Сковороду „першим інтелігентом”, „який свідомо знищив владу над собою речей і владу станів, який обома ногами став на понадклясовому становищі...” [3, 7], тому і вбачив у ньому „предотечу неминучого світанку та відродження” [3, 9]. Отже, С.Єфремов дав поштовх новому тексту Сковороди...

У центрі ж літературознавчого модерністського дискурсу Сковороди 1920-х років можна вважати погляд „київських неокласиків”, що

поширювався на всю тогочасну поезію модерністського гатунку і на всю літературу в цілому, хоча сам дискурс ними й не був особливо розгорнутий. „Неокласиків” об’єднала зі Сковородою античність, філософія і культура якої лежали в основі його морально-етичних постулатів і які формували, урівноважували їхнє світовідчуття, сприйняття хаотичної революційної пори, власне визначали їхню неокласичність. Потрапивши на початку 1920-х років до Баришівки, „неокласики” паралельно зі студіюванням філософських трактатів Г.Сковороди заново відкрили для себе „архаїку” українського низового бароко. До цього часу, як згадував В.Домонтович, для них існував лише „культ” архітектурного урочисто-пишного „старшинського бароко”, що трансформувався в „естетичне переживання форми”. В 1924 р. у передмові до власних перекладів латинських поезій Сковороди М.Зеров лише підкреслив аристократичність його настроїв і поглядів, які, на його думку, є досить далекими „від того народництва, яке у нас звикли, іноді необережно, йому приписувати” [1, 364].

Єдиний, хто в 1920-ті роки всерйоз і багато займався новітнім науковим переосмисленням філософської спадщини Г.Сковороди, був В.Петров, якому належить чимало спеціальних досліджень. Деякі з них і сьогодні практично недоступні, бо в рукописному вигляді зберігаються в його архіві. Але більшість оприлюднена в періодиці 1920-х років, що, ймовірно, не раз спричиняло дискусії, адже будь-які модерністські погляди на той час не були такими ж популярними, як і вагомими. Важливо, що В.Петров відкривав для себе сквородинську тему послідовно, з наростаючим заглибленням. Після його ретельного „Огляду літератури про Гр.Сковороду” („Книгар”. – 1919 – 1920. – № 29-30), цього необхідного джерела для подальших наукових студій, наступила кількарічна перерва. У рецензії „Етика Гр.Сковороди” [9] на дослідження А.Ковалівського [5], що свідчило про абсолютно інший, порівняно з народницьким чи марксистським, рівень прочитання творів Сковороди, В.Петров підсумовував висновки про еволюцію світогляду філософа, що пов’язана з „життєвими джерелами” і відповідно поділяється на три періоди. Перший – індивідуалістична етика, що розвинулася в результаті розчарування в існуючому світоустрої, вигнанстві та супроводжувалася наростаючим скептицизмом. Другий – десятилітній харківський період, характерний умовною влаштованістю та душевною рівновагою. На нього припадає виникнення та розроблення ідеї „сродної праці” як основи вселюдської суспільної етики. Третій період – повернення до індивідуалістичної етики в результаті суспільного неприйняття, новим відходом від нього та серією чергових мандрів. В.Петров також поділяв думку про асоціальність етики Сковороди, його індивідуалістичний аскетизм, але наголошував на присутності подібних антигромадських тенденцій в тодішньому суспільстві, а також на гнучкій діалектичній природі його філософії, що поєднує в собі індивідуально-особистий етичний напрям з універсально-громадським. Отже, Петров ніби підсумовував історично-біографічний етап вписування Г.Сковороди в контекст 1920-х років.

Наступним етапом у дослідженні В.Петрова стала стаття „Г.Сковорода і його теорія нероблення” (задумана як відгук на монографію Д.Багалія), яка викликала жваву дискусію на сторінках київського журналу „Життя й революція”, де друкувалася [10]. Вона є дуже важливою для розуміння проблеми індивідуалізму в модерністичному витрактуванні. Її найцінніші тези – ствердження через постать і філософію Гр.Сковороди ідеї самодостатності індивідуальності. В.Петров так пише про це: „Розірвавши з суспільством, не почуваючи себе зв’язаним жадними нормами і традиціями, не маючи під собою певного ґрунту й обов’язків, він ішов у безмежність, у вічність, у нікуди. Він не боявся доходити до останніх висновків і не зупинявся перед тим, щоб купувати вишукане ціною гіперболічних неможливостей. Він не вагався ствердити, що нікчемні – досконалі, що міра людської досконалості – міра нікчемності. Що чим людина нікчемніша і для суспільства непотрібніша, тим досконаліша у своїй самотній самозамкненості” [10, 51]. Отже, слідом за Д.Багалієм В.Петров говорить про Г.Сковороду як про людину „без ґрунту”, „вселенську людину”, яка „все своє носить із собою”, не прив’язана до будь-яких матеріальних цінностей. Але, водночас, Багалій наголошує на своєрідному, заснованому на ідеї „простого й низького” народолюбстві Сковороди, однак зазначаючи, що навіть цим він не міг перемогти свою відірваність від суспільного життя. На противагу йому, В.Петров пропонує абсолютно модерністський дискурс постаті Сковороди у ракурсі 1920-х років. Так, він вважає, що світогляд філософа заснований на „розриві з суспільством” і цим пояснюється його „проголошення примату „надхнення, солодких згуків і молитов” над гаслами громадської боротьби, стверджується абсолютна автономія особи і її духовних змагань”. В.Петров підкреслює, що „це – світогляд принципового антиутилітаризму й громадського індиферентизму”, „песимістичного світовідчуження”, „естетичних і метафізичних абстракцій”, людини самотньої і трагічної свідомості [10, 54]. З цього приводу пригадаймо Д.Чижевського, який, говорячи про „українську барокову культуру як культуру християнську”, наголошував на тому, що система Сковороди є в цілому „самостійною творчою концепцією, що її значення переходить за рамки його часу” [13, 302]. Чи не є ці та інші барокові риси такого індивідуалістичного світогляду Г.Сковороди наскрізними і для модерністського світовідчуження ХХ ст., засвідченими художньою практикою М.Хвильового і В.Підмогильного, М.Івченка і Є.Плужника та інших акромантів 1920-х років? Це питання риторичне, проблемно постановче.

У своїй наступній праці „Вчення Сковороди про матерію” [11] В.Петров особливо наголошує на антиномічності світорозуміння Сковороди, за яким весь світ складається з антиномією „тьма – світло”, „горість – сладість”, „життя – смерть” тощо, на тому, що „бароковою антитетикою” пронизані всі його художні твори. Водночас підкреслює, що в піснях Г.Сковороди все ж переважає оптимізм, радісне, життєствердне, як того і вчить Біблія, сприйняття світу, яким ліричний герой переборює самотність, сум, печаль, нудьгу. Врешті, звернемо увагу: в них наскрізний апофеоз

світла, сонця долає пануючий хаос, непізнану п'їтму буття. Ця світоглядна тенденція наявна в ранньому українському модернізмі (М.Коцюбинський). Чи ж не на ній вибудований сонячний сакральнo-космічний кларнетизм П.Тичини, що започаткував вітаїстичну грань українського модернізму 1920-х?

У цій праці В.Петров також поглиблює розуміння світогляду Сковороди, що пов'язаний із його ідеалізмом. За Сковородою, матерія вічна, її не створює, а „формує” Бог, це „просторінь і місце, де з'являються ідеї”, це те, де „здійснюється процес бування”, де „невидиме робиться видимим” – отже, проголошується платонівська первісність ідеї. Зауважмо, що саме ідеалізм формує модерністський наголос на ірреальному, „невидимому”, чуттєвому, душевному. Пріоритет ірреального, душевного Григорій Сковорода вважав основним у світобудові й тому його теорія „сродної праці” пов'язана з теорією щастя людини, яке полягає в задоволенні насамперед душевних потреб, самозаглибленні та самовдосконаленні.

У цьому ж силовому полі знаходиться й теорія „пізнання себе”, втілена в український світоглядний контекст Г.Сковородою. Треба підкреслити, що вона була особливо актуальною в загальному контексті європейських філософських пошуків 1920-х років. Більше того, феноменологія Є.Гусерля, інтуїтивізм А.Бергсона, дескриптивна психологія Ділтея, прагматична філософія Пірсона, Джемса, що виникли на кризовій межі боротьби раціоналізму та ірраціоналізму, вибудовувалися на визнанні первинності духу людини, значенні її самоусвідомлення, примату індивідуальності у процесі пізнання, наближення до істини, як то розумів і витрактовував український філософ [8].

Якщо згадати, що з початку ХХ ст. й до 20-х років включно всі провідні тенденції європейської філософії й так само європейська модерністська естетична свідомість (Фройд, Джойс, Ніцше, Бергсон, ін.) виростили на ґрунті провідної ідеї часу – індивідуалізові, тогочасна актуальність елітарної філософії індивідуалізму Гр.Сковороди для національного контексту є об'єктивною й незаперечною. У цей час надзвичайно популярною на різних рівнях самоусвідомлення стала проблема індивідуальності і маси (натовпу, юрби). Але її популярність часом межувала із неприхованою спекуляцією, наприклад, більшовицькою ідеологією, що насправді виключала, заперечувала індивідуальне “я”, витрактовуючи його лише як одиницю колективу. Сковородинська ідея асоціальної, антиутилістичної „сродної праці”, яка дає істинне задоволення сама по собі, замінювалася гучною народницькою тезою про працю на благо суспільства. Більшовицьке гасло змінити світ супроводжувалося „моральним кодексом” будівника комунізму (чи нового світу) – на перший погляд твердження, дуже близьке до сковородинського і до біблійного. Але український філософ закликав людей насамперед змінювати себе шляхом самопізнання й самовдосконалення, марксистки ж не задумувалися над шляхами цих змін, народження „нової людини” й „нового світу”, бо для них основним було прямування до мети, яка „виправдовує будь-які засоби”. Сковородинська ідея

„громадянина всесвіту”, „людини без ґрунту” в марксизмі переростала в гасло інтернаціоналізму, а його антропоцентризм – у класовий пріоритет.

Отже, саме модерністи 1920-х все ж більше, хоч і не повністю, наблизилися до Сковороди, ретельніше, хоча й не в первісному вигляді, трансформували його філософію в новітній час, бо в суті своїй, як можна було переконатися услід за В.Петровим, вона була модерністичною. І цей новий модерністичний дискурс, безперечно, формувався на основі його гуманістичної філософії, в цілому визначаючи його національну специфіку. Так, наприклад, його крайній індивідуалізм у суті своїй був аристократичним, тому й реалізовувався у спокійній еллінській урівноваженості і впевненості. За зовнішньою християнською сумирністю і впокореністю відчувалася гідність і той самий аристократизм духу, за маскою людини простої й “низької”, людини за межею станів і класів – усвідомлення „своєї надлюдськості”, людиною, що несе божественні основи. За Сковородою, індивідум протиставляє, відмежовує себе від метушливого неприйняттого суспільного світу, він не зливається з ним, не поглинається, хоч і наближається („Світ ловив мене, але не впіймав”). Модерністська художня свідомість 1920-х в основному заснована на такому ж відмежованому, та ще й роздвоєному „я”, але таке протиставлення „я” суспільству не є аристократичним, скоріше, воно конвульсивне, психопатичне і здійснюється, як точно помітила С.Павличко, в полі невротичного дискурсу. Прагнення українських модерністів до універсалізму як до уселюдського неодмінно відбуваються зі старту національного. Сковородинський „громадянин всесвіту” був людиною насамперед національною. У цьому полягає „неокласична” присутність Сковороди в культурницькому дискурсі 1920-х років.

Дуже важливо, що з уведенням ідей філософа в національний модерністський контекст відбувалося прицільне звернення уваги на внутрішню самоцінність людини – на її спроможність бути самодостатньою індивідуальністю, відкривати й нести у собі цілий світ, загадковий, ніколи не пізнаний остаточно світ людської душі. Як напише пізніше О.Кульчицький, „сковородянське себепізнання відкриває у нутрі людини безодню людського серця... тобто найрізноманітніших переживань, „змістів свідомости”, почуттів, пристрастей, бажань, прагнень, хотінь, думок, але й ідей, тобто думок, насичених ентузіазмом поривів до здійснення вищезгаданих вартостей – святости, краси, правди, добра” [7, 40]. Власне, тут відомий антрополог контурно окреслює національну сутність українського модернізму.

Як бачимо, чимало вихідних положень філософії Григорія Сковороди суголосні ідейно-естетичним пошукам модерністичного українського мистецтва 1920-х років, типологічно ставали невід’ємною частиною формування його загального теоретичного і так само практичного дискурсу, тому й використовувалися відповідно до рівня самоусвідомлення й потенційної готовності кожного учасника цього непростого еволюційного процесу. Тому є всі підстави стверджувати про активну присутність тексту

Григорія Сковороди в загальному культурологічному дискурсі 1920-х років, до того ж саме такого, якого потребував і на якому формувався цей розмаїтий український пошуково новітній світ. Безперечно, постмодернізм ще не раз переписує цей текст – чим підтвердить антично-сковородинську істину „світ ловив мене, але не впіймав”.

Література:

1. Зеров М. Про латиномовні поезії Григорія Сковороди // Зеров М. Українське письменство. – К.: Основи, 2002. – С. 363-364.
2. Ефименко А. Философ из народа // Южная Русь. – 1905. – Т. II. – С. 236-254.
3. Єфремов С. Сковорода на тлі сучасності // Записки Наукового Товариства імені Т.Шевченка. – Львів, 1925. –Т. 141-143. – С. 1-9.
4. Єфремов С. Історія українського письменства. – К.: Феміна, 1995. – 686 с.
5. Ковалівський А. Розвиток етичних поглядів Гр.Сковороди в зв'язку з його життям // Науковий збірник Харківської науково-дослідної катедри Історії України. – Харків: Рух, 1924. – С. 69-98.
6. Куліш М. Твори в двох томах. – К.: Дніпро, 1990. – Т.2. – 877 с.
7. Кульчицький О. Український персоналізм. – Мюнхен-Париж, 1985.
8. Ладиженський А. Основні проблеми сучасної теорії пізнання й філософія Г.С. Сковороди // Записки історико-філологічного відділу ВУАН. – К., 1927. – Кн. XIII – XIV. – С. 1-29.
9. Петров В. Етика Гр.Сковороди // Записки історико-філологічного відділу ВУАН. – 1925. – Кн. V. – С. 229-233.
10. Петров В. Гр.Сковорода і його теорія нероблення // Життя й революція. – 1926. – № 4. – С. 49-55.
11. Петров В. До характеристики світогляду Гр.Сковороди. Вчення Сковороди про матерію // Записки історико-філологічного відділу ВУАН. – 1927. – Кн. XIV. – С. 30-43.
12. Соловей Е. Сергій Єфремов: доля і спадщина // Єфремов С. Статті. Наукові розвідки. Монографії. – К.: Наукова думка, 2002. – С. 5-16.
13. Чижевський Д. Історія української літератури. Від початків до доби реалізму. – Тернопіль: Феміна, 1994. – 479 с.
14. Шерех Ю. Прологомена до вивчення мови та стилю Г.Сковороди // Шерех Ю. Поза книжками і з книжок. – К.: Час, 1998. – С. 393-436.

Людмила Мостова
(м. Одеса)

Людинознавство в творчому доробку Г.С. Сковороди

Кардинальна особливість барокової культури полягає у висвітленні людини даної епохи. У філософській системі, письменницькому спадку Г.Сковорода відображає світогляд і спосіб мислення українського народу, порушує питання визволення людини, прагне віднайти шляхи для її свободи. В.О. Шевчук зауважив: „Григорій Сковорода сказав про світ та людину щось таке, чого не сказали інші, а найголовніше – сам жив так, як учив, тобто зробив своїм учням не тільки абстрактно вимудрувані книжки, але й подав практичну науку людині, як жити найгармонійніше в цьому світі. Скромний старчик у простій одежі, людина без власного дому, майно якої ховалось у торбині, освітив розумом не тільки свою епоху, але й перелив своє світло у

віки наступні, адже його наука стосувалася основного в житті: яка ти, людино, що можеш і як тобі жити” [8, 210].

Розвиваючи власну теорію „трьох світів”, Г.Сковорода головне місце відводить „мікрокосму” (людині), бо „человѣкъ есть он маленький мырок і так трудно силу его узнать, как тяжело во всемирной машинѣ начало сыскать” [5, 174]. Основне філософське питання для Г.Сковороди – це проблема походження, призначення людини, з’ясування її „справжності”, шляху до щастя. Як зазначає В.С. Горський: „Людина, мікрокосм для Г.Сковороди – це центр, в якому сходяться і набувають свого значення усі символи макрокосму і Біблії. Вчення про малий світ, або людину, є стрижнем усієї філософської системи Г.Сковороди” [1, 111]. Макрокосм можна досягти завдяки розкриттю таємниць мікрокосму, тобто людини. Зовнішню сторону людини він називає „тілесністю”, а внутрішній стан – „тілом духовним”. Свою увагу мислитель зосереджує на „духовній” сутності, яку називає „правдою Божою”. Ще в ранніх діалогах „Наркісс” і „Асхань” Г.Сковорода розглядає внутрішню суть людини крізь проблему добра і зла. „Внутрішня” суть ототожнюється з „чистим серцем”, яке тлумачиться символічно: „Глубоко сердце челоуѣку... А что ж есть сердце, естли не душа? Что есть душа, естли не бездонная мыслей бездна? Что есть мысль, естли не корень, сѣмя и зерно всей нашей крайнѣй плоти, крови, кожи и протчей наружности?” [6 14]. „Серце” стає першоджерелом істинного знання, адже в ньому панує Бог. Цей „духовний” світ вищий за плоть, бо людське тіло тлінне і тимчасове, прах земний. Тому і розглядає Г.Сковорода ідею перетворення людини із зовнішньої у внутрішню. Хто пізнав невидиму людину, той зрозумів, що сила її безконечна, бо невидимість не зникає. Самопізнання розкриє таємницю буття людини і світу.

Справжня людина – найвищий ідеал для Г.Сковороди. Пізнати свою сутність означає знайти шлях до власного щастя і вірного служіння людству.

Г.Сковорода відстоює „природну людину” і споріднену їй працю, прагне самовизначити людину в світі, в якому її самоцінність визначається мірою самопізнання:

Глянь, пожалуй, внутрь тебе: сыщеш друга внутрь себе,
Сыщеш там вторую волю,
Сыщеш в злой блаженну долю:

В тюрьмѣ твоей свѣтъ, в грязи твоей там цвѣтъ [5, 87].

Людина – „не тремтячий раб”, а „шумливий бурхливий дух”, „коваль свого щастя”. Філософська система Г.Сковороди синкретично єднає людину і світ, тому мислитель ставить акцент на необхідності розуміння людиною свого призначення в суспільстві. Людина повинна пізнати свою природу і закони свого щастя. Людська діяльність у суспільстві мусить бути спрямована на його благо і відповідати природним нахилам людини до праці. Самопізнання нею своєї суті – це пізнання „сродної” натури, без якої неможливо зрозуміти своє природне призначення і утвердитися в корисній

сфері діяльності. У поезії „Голова всяка свой имѣет смисл...” відображаються авторські концепції про пізнання самого себе в природному середовищі. Він закликає до самореалізації людини у земному житті, до пізнання себе, світу. Досягнення пізнання повинні визначити і правильний шлях в житті, щоб за допомогою праці, яка „всякому благу отец”, реалізувати себе в суспільстві, приносячи йому дійсну користь. Праця повинна бути внутрішньою потребою людини. Пізнати і знайти себе, ось в чому полягає смисл людського буття, враховуючи, що лише праця є основою людського щастя, на тлі якої перегукуються і концентруються особисті потреби з народними. Його ідея цінності людини, прагнення до піднесення її самосвідомості та утвердження гідності особи відповідають основним принципам світогляду, що утвердились в культурі бароко. Порушуючи проблеми людинознавства, Г.Сковорода пропонує людині досягти духовного ідеалу, морального самовдосконалення і щастя. Від природи людина добра, а негативні риси породжуються умовами. Людина повинна знати закони своєї природи, щоб досягти гармонії і щастя. В „Розмові п'яти подорожніх...” письменник акцентує увагу на самозаглибленні і пізнанні Бога: „Благодарение отцу нашему небесному за то, что открыл очи наши. Тепер разумѣем, в чем состоит наше истинное счастье. Оно живет во внутреннем сердца нашего мирѣ, а мир в согласии с Богом. Чем кто согласнѣе – і блаженнѣе” [5, 343]. На думку В.Роменця, „сєнс життя у вченні Сковороди виявляється у самопізнанні, розкритті людиною самої себе, тобто передбачає повернення до глибинних основ її існування. У цьому поверненні розкриваються стратегія людського життя, внутрішній світ людини, стимулюються „сердечні веселощі”, породжується „душевна міць”. Це є підставою для спокою думки, формування справжнього серця, оживотворення душі. Верховною метою життя Сковорода вважає пізнання людиною Бога, який через неї бачить себе самого” [4, 9]. Так, у трактаті „Асхань” він зазначає: „Истинное счастье внутри нас есть. Непрестанно думай, чтоб узнать себе. И сие-то есть молитва, то есть ражжение мыслей твоих к сему” [5, 220]. Однак, щастя Сковорода бачив і у „сродній” праці, в активній життєвій позиції, в можливості досягнення щастя кожною людиною за її бажанням: „Кратко сказать природа запалает к делу и укрепляет в труде, делая труд сладким” [5, 418]. Щастя, як найбільше благо, доступне кожному. Найголовніше – знайти своє покликання, пізнати в собі „справжню” людину і віднайти „сродність” зі світом.

На думку Г.Сковороди, ідеальним є таке суспільство, в якому кожен може втілити свої природні задатки в „сродній” праці. Гонитва за багатством, жадоба до наживи, прагнення влади – джерела зла на землі. У байці про двох котів він висміяв тих, хто лише заради прибутків домагається чинів, до яких немає ні покликання, ні любові. Кіт, ласий до риби, почав ловити її, хоч боявся води. Нове заняття позбавило його щастя: „Природному охотнику більше веселія приносить самая ловля и труд, нежели поставленный на стол

жареный заец” [5, 430]. Кожна людина має посісти певне місце в світі не за багатством чи знатністю, а за „сродностью”, тобто відповідно до своїх природних задатків. Г.Сковорода переконаний, що гонитва за ситим життям повертається проти самої людини, внаслідок чого вона стає або рабою звичок, або наживає хвороби: „Збери свої думки і в собі самому шукай справжніх благ. Копай всередині себе колодязь тієї води, яка зростить і твій дім і сусідські. Всередині тебе є та основа, яку Плутарх називає джерелом спокою: намагайся це джерело очистити, черпаючи не з свинячих калюж, а з священних книг святих людей. Хай не захоплює тебе юрба, що по морях і суші женеться за скороминущим... Чи тобі допоможе скіпетр, або палац, або золото, якщо ти загубиш і вб'єш найціннішу душу, тобто самого себе? Хіба не з хвороб душі народжуються і тілесні хвороби?.. Заглуши і приборкай пристрасті твоєї душі і вже тепер звикай панувати над ними...” [6, 309-310]. Отже, джерело щастя слід шукати у навколишньому світі, у віднайдені „спорідненості”. Справжня цінність людини визначається не багатством, походженням чи посадою, бо цінність людська полягає в її внутрішніх здібностях: чесності, справедливості, працелюбстві. У байці „Голова і Тулуб” байкар виносить вирок тим, хто „честь свою на одном великолѣпні основали”. Тому цілком закономірними в його творчості є прозорі характеристики суспільних взаємин у сучасному суспільстві, викриття соціального зла в існуючій дійсності. Тоді він і викриває „лукавих”, „гогочущих”, „алчних”, „змійв”, „крокодилів”, що правлять державою. „Високі ідеї мислителя...вселяли віру в людину, її гідність, збуджували ненависть і презирство до рабської покори, до тих, хто плазував перед феодалською знаттю, світською і духовною”, – наголошує А.М. Ніженець [2, 12]. Стверджуючи необхідність усунення всіх форм несвободи, він обстоює свободу як найдорожче людське благо:

Что то за волность? Добро в ней какое?
Ины говорят, будто золотое.
Ах, не златое, если сравнить злато,
Против волности еще оно блато [5, 91].

Свободу мислитель проголошує найвищим досягненням людини:

...Мнѣ вольность одна есть нравна
И безпечальный, препростый путь.
Се – моя мѣра в житіи главна;
Весь окончится мой циркуль тут [5, 66].

Г.Сковорода прагне наблизити людину до шляху морального вдосконалення людського роду. Він намагається віднайти її зв'язок з природою, бо людина мислиться ним як „мікрокосм” у „макрокосмі” Всесвіту, що повинна визначити мету, до якої повинна прагнути впродовж свого життя. Людина у творах Григорія Сковороди, будучи глибоко індивідуалізованим і персоніфікованим еством, безоднею поривань, прагнень, вчинків, є водночас уособленням всього людства як планетарного явища [3, 4].

У центрі уваги Г.Сковороди завжди перебувають людина, її діяння й вчинки, уподобання та устремління. Він переконаний, що людина, створюючи матеріальні й духовні цінності, приходять у цей світ з цілком природним прагненням до щастя, яке повинна здобути:

Се мой любезн прискор, скачет младый елень,
Вышше небес, вышше гор, крын мой – чист, нов, зелен.

О щастіе, мой свѣт ясный!

О щастіе, мой свѣт красный!

Ты мати и дом, нынѣ вижу, нынѣ слышу! [5, 79].

А щастя людське можливе за умови праці у сфері, до якої вона має хист, а якщо ні, то відбувається так, „что одно и то же самое состояние жизни одного ублажает, а другого окаянствует; одного воинский сан прославляет, а другого посрамляет; одного царский вѣнец преукрашает благословением, славою, бессмертием, а другого низвергает во тьму кромѣшную с проклятием имени его; одного богословие дѣлает свѣтильником міра, обладателем над сердцами, славным без славы, почетным без почестей, а другого – обманщиком, лицемером, лжецом высокоумдрствующим; одного учение возвысило до небес, а другого низвело до ада; одному судейство доставило имя благодѣтеля, а другому – разбойника; одному начальство в похвалу и честь, а другому – в хулу и поношеные; одного монашество осватило, а другого очернило и погубило вовѣки...” [6, 455]. Г.Сковорода високо підносить трудяшу людину, яка одержує насолоду в „сродній” праці: „Трутень є образ людей, що живуть грабежем чужого і народжені для того тільки, щоб їсти, пити й ін. А бджола є герб мудрої людини, що в спорідненій праці трудиться”. Праця як життєтворча основа у художньо-філософській поезії Г.Сковороди мислиться не лише як фізична діяльність, а й як праця думки, напруга духовних і моральних засад, сутність яких визначається природними ознаками.

Ідучи за народними традиціями, письменник-філософ возвеличує працю, співаючи їй гімн:

Бездна дух есть в человѣцѣ, вод всѣх ширшій и небес.

Не насытишь тѣм вовѣки, что плѣняет зрак очес [5, 64].

Правильний вибір праці за покликанням є вираженням життєдіяльності і самоутвердження людини. Сковорода переконаний, що кожна людина має природний нахил до певної праці: „Для того ты к сему рожден, что другие к другому” [5, 228]. Лише пізнавши своє призначення і закон свого щастя, людина може спрямувати свої дії на досягнення гуманних ідеалів.

„Жизнь не то значит, чтоб только ѣсть и пить, но быть веселым и куражным”, „і ситость тѣлесная не даст куража сердцу, лишенному своя

пищи” [6, 6]. І далі: „Житіє значит: родиться, кормиться, расти и умалются, а жизнь есть плодоприношение, прозябшее от зерна истины” [6, 7].

Г.Сковорода вважав, що „сродність” і „несродність” праці мають великий соціальний зміст. Мислитель не обмежувався пропагуванням лише особистого щастя, усвідомлюючи вагомість громадського життя: „щасливий, хто з’єднав свою приватну справу із загальною. Сіє є істинне життя”. Від суспільства залежить, чи зможе людина розвинути свої природні здібності і стати щасливою. Г.Сковорода переконаний, що людина, яка виконує „несродну” працю, шкодить суспільству: „Как не повредит, если худо несть должность? Как не худо, если нѣт упрямого раченія и неутомимаго труда? Откуда же уродится труд, если нѣт охоты и усердія... Охота есть ражженіе, скланность и движеніе... Труд есть живый и неусыпный всей машины ход потоль, поколь породит совершенное дѣло, соплѣтающее творцу своему вѣнец радости” [5, 417-418]. Отже, „несродна” праця є виток усіх суспільних негараздів, бо мислитель переконаний: „Кто умерщвляет науки и художества? – Несродность. – Кто обесчестил чин священничий и монашеский? – Несродность. Она каждому званию яд и убийца... Иди лучше паши землю или носи оружие, отправляй купеческое дело или художество твое” [5, 444]. Отже, „несродна праця” – основне джерело великого нещастя. Тому і лунає думка: „Делай то, к чему рожден, будь справедливый и миролюбивый гражданин”. Людина, сенс її життя й діяльності – наскрізні в творчості Г.Сковороди. Природа людини повинна бути в гармонії з її навколишнім середовищем.

Сковорода порушує думки про ідеальний суспільний устрій. Це його ідея „горней республіки”, „духовної республіки” з ідеальними стосунками між людьми, з дійсно людським способом життя, що ґрунтується на рівності, справедливості, любові, дійсно людських прагненнях та зацікавленнях, що складають щастя народу. Ці висловлювання Сковороди зустрічаємо в таких творах, як „Наркіс”, „Асхань”, „Розмова п’яти подорожніх...”, „Дружина Лотова”, „Ікона Алквіадська”, „Алфавіт...”, „Потоп зміїний” та ін.: „В горней республике все новое: новые люди, нова тварь, новое творение – не так как у нас под солнцем все ветошь ветошей и суета суетствій” [5, 418]. Ідеал суспільних стосунків Сковорода вбачає у взаєминах, що ґрунтуються на глибинних духовних й матеріальних засадах. А ці взаємини можуть бути досягнуті шляхом самопізнання, духовного удосконалення та освіти. В цій вимріяній країні не може бути „ні старості, ні статі”, оскільки в ньому немає місця для всього „плотського”. „Духовна республіка” будується відповідно до засад любові, спільності, рівності, загальної власності: „...Страна и царство любви... Нет там вражды и раздора”. Образ-символ „горнього пути” – це ключ до розуміння вчення про людину:

Веди меня с тобою в горній путь на крест;

Рад я жить над горою, брошу долню персть [5, 64].

Мета людини – в плаванні „житейским морем”, в досягненні заповітного берега. „Гавань есть блаженство” і, щоб досягти мети, потрібно побороти багато перепон. А перемігши їх, людина, пливучи „житейским морем”, ширше розпускає крила свого розуму, хоч і „трудно взять от земли ум на горы небесны” [5, 99].

Г.Сковорода захоплений багатством людської душі, різнобарв'ям її духовної суті:

Душа его – божій град, душа его – божій сад [5, 62].

У творчому спадку письменника відчувається постійний невід'ємний зв'язок з духом народу, його устремліннями та долею.

Справедливо зазначено в „Історії української філософії”, що Г.Сковорода „був у першу чергу видатним мислителем України, мислителем, який вписав незгасаючу сторінку в драматичний літопис українського народу... Навчав свій народ на своїй землі. Дійсно, він став пророком, який своїм зором охопив частину або й ціле людство, але був нерозривно зв'язаний з душею свого народу. Старечими ногами, вимірюючи безмежні українські степи, від села до села, від хутора до хутора, він сповіщав свою правду людям, яким і присвятив до останку все своє життя. В цьому велич і повнота духу цього лицаря святої борні зі злом і темрявою” [7, 134].

Література:

1. Горський В.С. Історія української філософії. – К., 2001.
2. Ніженець А.М. Г.С.Сковорода. – Харків, 1969.
3. Нічик В.М., Стратій Я.М. Передмова // Сковорода Григорій: дослідження, розвідки, матеріали. – К., 1992.
4. Роменець В. Ідея самопізнання і смислу людського життя у творчості Г.С.Сковороди // Сковорода Григорій: Дослідження, розвідки, матеріали. – К., 1992.
5. Сковорода Григорій. Повне зібрання творів. У 2-х т.– К., 1973. – Т.1.
6. Сковорода Григорій. Повне зібрання творів. У 2-х т.– К., 1973. – Т.2.
7. Федів Ю.О., Мозкова Н.Г. Історія української філософії. – К., 2000.
8. Шевчук В.О. Григорій Сковорода – людина, мислитель, митець // Шевчук В.О. Дорога в тисячу років. – К., 1990.

Володимир Погребенник
(м. Київ)

Учительна мудрість Григорія Сковороди – лірика і байкаря

Релігійний філософ, просвітник і письменник-гуманіст Григорій Сковорода – унікальна постать, згідно з І.Франком, чи не найпомітніша з усіх духових діячів наших XVIII ст. Індивідуальний унесок письменника-мислителя в історію української літературної „софійності” годі переоцінити. Його літературні писання, невідлучні від мислительного процесу енциклопедиста, тісно пов’язані з літературною традицією попереднього часу. Водночас Сковорода своїм інтелектуалізмом, репрезентованими жанрами творчості, випереджаючими сучасників версифікаційними

підходами належить новому письменству. Позачасового характеру мудрість мислителя, заглиблена в релігійно-моральну проблематику, сконцентрована довкола пізнання суперечностей світу і людського самопізнання, етичних завдань людини, характеристик релігійного переживання. Його пісні, байки, притчі, трактати показують: практично неможливо відрізнити в Сковороді письменника від філософа і навіть людини, поскільки все це у нього було „зрито в єдиний моноліт” (Д.Багалій).

Багатообдарована людина ренесансного типу, Сковорода звернувся спершу до ліричної творчості. Писання 1753–1785 рр. він об’єднав у збірку „Сад божественних пісней, прозябший із зерн Священного писанія”, що аж до появи 1861 р. книжки вибраного поширювалась у рукописних списках. Кожна з 30 пісень „Саду...” (назва ця – у дусі „релігієсофських” заголовків книжок XVII ст., як-от „Огородок Богородиці” Антонія Радивиловського), часто взаємопов’язаних, є варіацією на біблійні мотиви, означені в епіграфі (крім „Пісні 24-ї” – переспіву однієї з од Горація); деякі споряджено примітками автора. Лейтмотиви збірки – барокові теми уславлення Христа, любові до нього й посвяти себе йому (пісні 1, 3, 17, 28,30), піднесення чистого сумління людини і здолання пристрастей суєтного світу, відкидання влади плоті над душею (2, 11, 29). Пісні з 4-ї по 8-му при цьому, що цікаво, посилюють аргументацію „вігільної” у цій частині збірки звертанням до церковно-календарних свят – від різдвяних до великодніх. Для втілення провідної релігійно-філософської думки у „Пісні 8-й” знайдено вагомий філософсько-літературний символ (а мова поета і є мовою символів та емблем). Так, душевні страждання на шляху до пошуку і пізнання Бога Сковорода вподібнив муці африканського „еленя скорого”, що, наївшия отруйних змій, у нестримній справі шукає джерела живлющої води – свого роду живої божистої етики.

Немов узаємопов’язані аргументи в диспуті ідейно-естетично й емоційно співдіють у „Саді...” пісні 9-та і 10-та („Всякому городу нрав і права”). Диптих-двовірш єднає спільний „плюралістичний” зачин („Всяка тримає свій ум голова”). Та коли „Піснь 9-та” через ствердження любові автора до „вольності” й „безпечального препростого” шляху життя звучить як моління до Всеблагото Отця напутити, то „Піснь 10-та” з осудом розгорнула картини всевладності людської суєтності. Іронічні шестивірші 2–4 формують сам універсальний образ часу, в якому всякому голову мучить „свій дур”. Етологічні характеристики автора вельми актуальні й для просвіченого ХХІ ст.: так, Петро для чинів „вугли панськії тре”, Федір-купець „при аршині все лже”. Майбутні олігархи – у гонитві за наживою, решта веде розгульне життя, „Ладить юриста на смак свій права”. І тільки медитативне саморозкриття ліричного „я” (самого автора) протиставляє суєтності цього світу поетову морально-етичну універсалію і водночас імператив: „Турботи одні, як з ясним розумом вмерти мені”. Насамкінець філософську резигнаційну констатацію всевладності смерті суттєво обмежено повчальним афоризмом Сковороди, що відбив його ідеал людини: „Хто ж бо зневажить страшну її сталь? Той, в кого совість, як чистий

кришталь...” (переклад В.Шевчука). Ця літературна пісня, що поєднала силабічні риси (рівноскладовість, цезура) з силабо-тонічними новаціями (впорядковане чергування стіп дактиля, поява на зміну жіночій уже й чоловічої рими), ввійшла в репертуар лірників як псалма, зазнала фольклоризації та була модифікована у „Наталці Полтавці”.

Решта творів „Саду...” розбудували цей мотив високого етизму. В піснях 12–14, 18 український сучасник Ж.-Ж.Руссо розгорнув філософію сторонення „міста багатого” задля пробування в спокої і тиші на вільній природі, серед піль зелених, де й умерти приємно, відому ще з античності тему минулості мирської слави. „Піснь 20-та” („Хто серцем чист і душею”) симптоматично апологізувала людські цноти: „адаманти” непорочності та „алмазну стіну” невинності. Такого типу метафорика, збудована на основі зіставлення з коштовними каменями, – теж *pendant* попередньої традиції, (пригадаймо хоч би „Ізмарагд” давньоукраїнського письменства). Крім того, поет підніс яко єдино гідні наслідування євангельські ідеальні риси, зокрема любов не тільки до „другів”, а й ворогів.

Із цією метою в двох останніх семивіршах створено ще один коштовний символ духовної лірики Сковороди. Мова про „святий град”, що не боїться бомб чи мін світу та його надії, як названо царів. Авторське дешифрування останніми рядками розкрило семантичне наповнення образу, націленого на формування кращих норів поспільства. Прецінь прекрасним градом небесного двору може стати сама людина, але тільки тоді, коли вона озброєна у чистоту душі та серця. Інші пісні, споріднені глибокою думкою з філософськими трактатами мислителя, сповнені аксіологічно цінних і схвильованих розмислів про щастя (21-та), про найвищу цінність швидкоплинного часу, який треба навчитися цінувати (23-тя). Письменник-мудрець і сьогодні здатен прищеплювати читачам загальнолюдську моральну науку на всі часи, ненав’язливо повчаючи не будувати нічого на піску (22-га), не жити у безділлі (23-тя), не керуватися неситими „низовими” бажаннями (28-ма). Переконані виховавчі інтонації філософа й демократа, який свій життєвий жереб бачив у перебуванні з „голяками”-бідарями, цінні тим, що протиставляють суєтності світу заглиблення в самопізнання, любов до Бога (30-та). Сковорода виявив повне володіння жанрами пісні духовної й „світової”, урізноманітнював римування (крім суміжного, культивував перехресне, тернарне, є в нього напівбілі вірші (28-ма) і рими (вводив неповні). Лірик опoетизував красу української природи („Ах поля, поля зелені”, „Ой ти, птичко жовтобоко” – тут, зокрема, у дусі народної пісенності та фольклоризму барокової лірики), виявив себе майстром віршів „із нагоди” (25–27). Вправно віршував і латинською мовою (двомовна „Мелодія”); до пісень „Саду...” сам скомпонував музику. Традицію цієї збірки в новій літературі продовжили Т.Шевченко, П.Куліш, І.Франко.

Мотив „вольності” перейшов із пісень (9, 12) у такий значний твір Сковороди, як ода „De Libertate”. Й у цьому восьмивірші плин думки є учительсько-філософським. Пряме порівняння волі з золотом викликало промовистий вигин української вистражданої мислі поета: зрівнявши злото з

волею, мовляв, доходиш єдино слушного висновку: благородний метал супроти свободи – лише „болото”. Заключні рядки, інтимізуючи виклад, перевели його ув особистісну площину, передали турботу про збереження власної свободи. Генетичне ж ширяння думкою до її прикорнів зродило „славословіє” на зразок думного. Ним поет приєднався до високої оцінки бароковою літературою визволителя України від лядського ярма („Будь славен вовік, о муже ізбранне, Вольності отче, герою Богдане!”).

Мудрість ліричного поета поєдналася в творчості Сковороди з умінням і хистом вислову непромінальних істин у мішаному виді байки. Як теоретик жанру, Сковорода був обізнаний із його розвитком від Езопа до давньоукраїнської літератури та європейського письменства. Як байкопис Сковорода мав насамперед ту заслугу, що надав байкам самостійного значення, видав першу окрему їх збірку „Байки Харківські” (до того байки включали, наприклад, у збірники проповідей як прикладно-ілюстративний матеріал). Тридцять прозових байок цієї книжки, написані в перерві між заняттями Біблією на самоті серед харківських лісів і полів між 1769–1774 рр., створені переважно на оригінальні сюжети. До першодруку 1837-го р. твори ширилися в списках. Даруючи байки приятелеві П.Панкову, Сковорода, як відомо, у супровідному листі висловив свої погляди на жанр як ту „мудру іграшку”, що приховує в собі зерно Божої істини.

Для спроб українського любомудра у цьому давньому „забавному і фігурному роді писань” притаманні порівняна лапідарність, тематичне розмаїття, композиційна сталість. Байки Сковороди, структуровані як двочастинні (розповідь змінює „сила” чи мораль), подекуди переростають – своєю другою частиною – у філософські мінітрактати. Мислительні проєкції фабул, переважно взятих із життя тварин, не приховують за ситуаціями й діалогами цінність моральної науки, алегоричність якої автор розкриває у „силі”. Специфічністю байок Сковороди є відсутність у них викривального жала (позиціонування справжнього навчителя). Ці твори – гуманістично-дидактичного профілю; вони пропагують дорогі байкареві ідеї і так пов'язані з трактатами і піснями, хоч і створені в іншій літературній манері.

Навчельну універсальність змісту „Байок Харківських” витворюють піднесення розуму (1-ша, „Собаки”, і 14-та), простоти і вбогості життя (інакше-бо можна потрапити до клітки, як Чиж в 5-ій), розумної чесності (12-та), моральних чеснот людини, таких, як милосердя, справедливість, постійність тощо (17-та). Сковорода в згоді з народною мудрістю високо ставить справжню дружбу (23-тя, 30-та) та мудрість (26-та, названа „Щука і Рак”), навчає цінувати людей не за зовнішністю, а за внутрішніми якостями і справами (2-га – „Ворона і Чиж”, 28-ма – „Олениця і Кабан”, 29-та – „Старуха і Горшечник”), підносить Книгу Книг Біблію (20-та, 22-га, 25-та). Не всі ідеї байкаря, породжені попередніми віками, бачаться з відстані часу беззаперечними, як-от „сила” твору „Голова і Тулуб”: народ повинен вірно служити своїм правителям (отже, виходить, що й негідним, – логіка Помаранчевої революції відкинула таку настанову) та годувати їх доживотно. На цьому ідейному концепті позначилися, гадаємо, не стільки

лояльність автора до влади (вона, мовляв, від Бога), скільки просвітницькі ідеї впорядкованості суспільства.

По книжці розсипано низку багатоцінних учительних думок, пов'язаних із ідеєю відповідності життя природі й нахилам людини, „сродної” її праці. Наприклад, Сковорода-етнопедагог пропонує як спільний знаменник для людей різних природних нахилів – „чесність, мир і любов” („Колеса часовії”, 6) як одвічні й довічні морально-етичні цінності. Він пропагує життя за призначенням від народження, – для мудреця, задивленого у вічне, таким є перебування не в місті, а серед гаїв, полів і садів („Орел і Сорока”, 7). На його передове педагогічне переконання, „практика без сродности есть бездільная”, а „сродність трудолюбієм утверджується” („Дві Курки”, 10). Сковорода вчить також, що чинити все слід „по природі”, не впадаючи у „славолюбіє да сластолюбіє” („Орел і Черепаха”, 13), що без відповідності природній „сродності”, дарованій Отцем Небесним, людина заблукає манівцями („Собака і Кобила”, 18), – і від цих засновків не відмовишся.

Дотична до порушеної проблематики байка „Кукушка і Косик” (за драматизованою формою є діалогом Зозулі й чорного Дрозда). Прикладні слова останнього, ввібравши авторські симпатії й антипатії, без зоологічних затемнень з'ясовують різницю в способі життя тієї, що підкине яйця в чуже гніздо і пурхає з місця на місце, співає і їсть-п'є без турбот, але в нудззі, – та того, хто сам годує, оберігає і навчає своїх діток, полегшуючи працю співом. Мораль байки, втриє більша обсягом (цей факт показує пріоритети автора, який „іграшку” – власне байку – міг у такий спосіб принести в жертву філософській її моралі), осудливо потрактовує людей, які, „презрів сродную собі должность”, як результат нудять світом у безділлі. Згідно з мудрою етикою письменника, людина живе не для того, щоб їсти й пити. І, навпаки, у виконанні обов'язку, зведенні думок до Бога можна відчутти джерело радощів духу.

Категорія праці – ментальне осереддя байки „Пчола і Шершень”, розповідну частину якої складає обмін думок цих персонажів із приводу праці, плоди якої привласнено іншими. Для зарозумілого Шершня вона безсенсова та свідчить нібито лише про дурість Бджіл. Натомість крилата трудівниця стверджує найвищу цінність виконання обов'язку як сегмент добротворства у світі: таким, як вона, незрівнянно більша втіха збирати мед, аніж їсти його, основне ж – для цього Бджоли й народжені. Без своєї „сродної праці” життя людини – навіть „із медом” – для байкаря не що інше, як „одна лютийша смерть”. У „силі” автор позачасово прокоментував свою алегоричну емблематику. Так, Шершень – образ людей, які живуть крадіжкою чужого; людей, народжених їсти-пити, тому відкриття їм нових життєвих обріїв у праці виступає супутньою дидактичною метою байки. Бджола ж у Сковороди – „герб мудрого чоловіка, який у сродному ділі трудиться”. Екземпліфіковані ним приклади з гончаком, мисливцем, котом у засідці на мишу – саме ті аргументи, які доводять необхідність займатися в житті справою, до якої є

вроджені нахили й здібності. Таке життя „по натурі”, як твердо переконаний філософ, дає насолоду і найвищу радість.

Самобутні „Байки Харківські” – „гарної, декуди навіть граціозної прози” (І.Франко), інколи ритмізованої, злегка наділені українським колоритом і народними виразами в книжномовному контексті, афористичні – дали поштовх розвитку жанру під пером байкарів уже ХІХ ст. Провідні ідеї творів Сковороди, наприклад, „сродної праці”, гностичне гасло пізнання себе, перейшли в філософський трактат-діалог про щастя „Розмова, звана алфавітом, чи Буквар світу”; „філософію” життя різноманітних шершнів розкрила й притча „Убогий Жайворонок”. Інше значне художньо-філософське писання Сковороди 1780-х рр. – „Благодарний Еродій”, яке випередило свою добу ідеєю природовідповідного виховання.

Творчість Григорія Сковороди актуальна дотепер критикою розбещеності сильних цього світу („Сон”, „Розмова п’яти мандрівників про істинне щастя в житті”), дослідженням природи людської зажерливості („Убогий Жайворонок”), своєю „проповіддю життєрадісної гуманності” (І.Франко), вірою в те, що „Ми збудуємо світ кращий, Створимо день веселіший” (діалог „Поток зміїн”). Тож творчість письменника – тривке джерело мудрості і душевної краси людини духовної, лоція у бурхливому житейському морі, антидот проти пандемії бездуховності, найвищий урок мислителя.

Володимир Подрига
(м. Переяслав-Хмельницький)

**„Філософія серця” Григорія Сковороди в художній інтерпретації
В.Наріжного, О.Сомова, А.Погорільського**

Художня спадщина українців, які писали російською мовою (В.Капніста, В.Наріжного, О.Сомова, А.Погорільського, М.Маркевича, М.Гоголя та інших), продовжує вивчатись в контексті розвитку російського письменства або крізь призму російсько-українських літературно-культурних зв’язків. Такий підхід збіднює уявлення українців про шляхи розвитку національного письменства ХІХ століття.

Вітчизняні літературознавці В.Шевчук [22], В.Скуратівський [19], В.Яременко [24], Н.Банковська [2], Т.Деркач [5; 6], М.Саприкін [16], В.Ідзьо [7] та інші вже давно звертають увагу на російськомовні твори українців, які розглядаються не в контексті українсько-російських літературних зв'язків, а в єдності з розвитком української словесності. Усе частіше апелюють науковці й до висвітлення проблем рецепції української художньої літературної традиції у творчості російських письменників, вихідців з України, наприклад, М.Булгакова [1].

Але, попри увагу вчених до російськомовного художнього доробку українців як факту національного письменства, залишається відкритим питання української російськомовної літератури. Як зазначає П.Михед, „існує потужна інерція мислення, яка викликає супротив, коли починається розмова про занесення творчості російськомовних письменників України, навіть українців, до здобутків української літератури” [9, 146]. У цьому висловлюванні сконденсовано цілий спектр проблем, пов'язаних з російськомовною творчістю наших співвітчизників, починаючи від теоретично окресленого визначення „українська російськомовна література”, закінчуючи проблемами ідентифікації російськомовних письменників-українців, усвідомленням їх як представників національного письменства.

Діяльність українських російськомовних літераторів на теренах Москви та Петербурга потрібно розглядати не як відступництво, зречення себе, своїх батьків, рідного краю, а, передовсім, „як працю на рідному полі” [8, 33], тому важливо з'ясувати рівень осмислення ними ідей письменників-попередників, що дозволить зробити висновок про зв'язок їхньої творчості з національною словесністю.

Вивчення питання художньої інтерпретації філософії серця Григорія Сковороди українськими російськомовними прозаїками В.Наріжним, О.Сомовим, А.Погорільським здійснюється вперше. З'ясування впливу ідей мислителя на світоглядно-естетичні особливості художньої творчості названих белетристів, дозволить виявити спадкоємність традицій давньоукраїнського письменства і нової української російськомовної прози.

Важливим для розв'язання питання приналежності творчості українських російськомовних прозаїків до національного письменства є встановлення зв'язку творчості В.Наріжного, О.Сомова, А.Погорільського з художньою спадщиною Григорія Сковороди, передовсім його філософськими міркуваннями про серце та самопізнання.

Варто зазначити, що філософія кордоцентризму, опрацьована Григорієм Сковородою, на думку Д.Чижевського, є характерною рисою національного мислення [21, 67-70]. А тому рецепція його ідей українськими російськомовними прозаїками – свідчення причетності до світогляду українців. Недарма в прозі В.Наріжного, О.Сомова, А.Погорільського зафіксовані фразеологізми, пов'язані зі серцем: „Совість в душе, как сердце в теле” [10, 166]; „скрепя сердцем” [20, 122]; „Все было по сердцу нашему казаку” [20, 99]; „Что положил у себя на сердце, то непременно исполню” [20, 75]; „благословляю вас от всего сердца” [24, 202]. Це свідчить про

сприйняття та осмислення літераторами світогляду нашого народу, однією з основних рис якого є звернення до чуттєвого світу особистості, прагнення духовного вдосконалення.

Моральне звородіння українців, передовсім провідної верстви, у кінці XVIII – першій третині XIX ст. вимагало негайного нагадування суспільству про українські християнські ідеали. Саме в філософській спадщині Григорія Сковороди прозаїки змогли знайти міркування про серце як основу людського життя. Тому вони використовували цей символ як образ-носій душевних переживань людини, як образ-показник її внутрішнього світу, пов'язаного з прихильністю до інших, любов'ю, співпереживанням, удосконаленням.

Ідеал серця, запропонований філософом, як гарантія збереження людиною своєї внутрішньої чистоти в умовах панування аморальності і гонитви за наживою, став запорукою відновлення внутрішнього життя людини кінця XVIII – першої половини XIX ст., оновлення її душевних сил, розтрачених в гонитві за наживою.

Руйнуючи українську освіту, культуру, забороняючи мову, імперські ідеологи намагались знищити духовність нашого народу, упідкорити його дух, адже розуміли, що, впливаючи на його емоції, зможуть закріпачити остаточно. Розглядаючи проблеми національного характеру українців, І.Гончаренко, звертаючи увагу на емоційність, зауважував: „В нашому характері центральне місце займає чуттєва сфера... то не зле, що ми багаті на чуття. Якраз ця чуттєва сфера визначає нашу глибоку релігійність, наші моральні й естетичні вартості, які високо підносять українську людину” [4, 72]. Отже, В.Наріжний, О.Сомов, А.Погорільський звернулися до культивування в прозі образу серця як осердя внутрішнього життя особистості з метою відновлення духовності українців, передовсім представників провідної верстви, які, захопившись тимчасовими принадами світу, забули про моральне зростання, перекинулись на бік сильнішого і багатшого володаря, прислужуючи йому, не тільки сприяли фізичному закріпаченню співвітчизників, але й моральному виродженню.

Варто зазначити, що українські російськомовні прозаїки, як і Г.Сковорода, осмислювали проблему щастя людини, акцентували на пошукові нею правди, своєї внутрішньої суті в складному і непередбачуваному матеріальному світі. Саме тому в творах В.Наріжного передається сум за аскетичним середньовічним ідеалом людини, яка прагне трансцендентного та духовної досконалості. В оповіданні „Мирослав” белетрист створив образ пустельника, який усамітнися від світу та суєти, бо прагнув пізнати духовне. Внутрішній профіль скитника розкривається через висловлений ним афоризм, звернений до подорожніх: „Странники! – возопил Мирослав, – се хижина старца отверзта. Не ищите неги и роскоши, – и вы покой обрящете” [13, 69]. Усвідомлюючи гріховність людського життя, невідворотність втрати мрій, юний Святослав погоджується з життєвим вибором старого, вбачаючи в усамітненні порятунок душі. Він зрозумів, що щастя не там, де пишнота та золото, а простота й самотність: „Почтенный

житель земли безлюдной! – вещал юноша, приближаясь к Мирославу, – я познаю мудрость твою великую. Ты оставил людей с их злодействами. Ты оставил прелесть роскоши житейской и наслаждаешься счастьем. Боже великий! Почто не оставил я чертогов княжеских, злата и серебра, в них блистающего! Тогда бы я не познал бедствий, меня удручающих...” [13, 69–70]. У цьому випадкові відбулося усвідомлення героєм потреби внутрішньої свободи, духовного зростання.

До мотиву аскези В.Наріжний повертається і в романі „Бурсак”, в якому образ самотника нагадує герой Король, котрий покинув військову справу й майже два десятки років розшукував сина товариша. Основними рисами характеру персонажа є набожність, людинолюбність, доброта. Він піклується про свій внутрішній світ, а тому часто молиться. Бути високодуховною людиною він вчить Неона. Іван Особняк з роману „Российский Жилбаз”, прототипом якого, на думку П.Михеда, став Г.Сковорода, розмірковує над проблемами духовності людини, а також мандрує з місця на місце, „приняв на себя обязанность преподавать молодым людям правила жизни...” [11, 548]. Пан Артамон з роману „Два Ивана” також живе як пустельник на своєму хуторі й переймається не тільки власним духовним зростанням, а й вихованням в інших терпимості один до одного, любові до ближнього, вміння прощати. Його також можна вважати типом сквородянської людини (термін М.Шлемкевича). Артамон – мудрий старий чоловік, дбає про власну духовність, а також про гармонію в сільському середовищі. В образах названих героїв романів В.Наріжного найповніше втілено такі риси українського характеру, як інтровертність та індивідуалізм, а тому їхньому характерові притаманна безкорисливість та прагнення допомогти ближньому.

В.Наріжний, як і Григорій Сковорода, звертається до тези Сократа, вказуючи, що найпершим і найважчим завданням людини є треба пізнати свій внутрішній світ, створити умови для самовдосконалення як запоруки щасливого життя: „Действительно, тот из семи мудрецов древности был человеком весьма опытный, который за верх ума человеческого *поставил познать самого себя*. Наука сия тем труднее к изучению, чем кажется с первого взгляда легчайшею” [12, 191]. Непросто його героям Гаврилові Чистякову, Гаркуші, двом Іванам, Харитонові зрозуміти порухи своєї душі. Ще важче звільнитись від тілесних утіх, насолод, суєти світу, гонити за живою, помсти ближньому. Важко негативним персонажам роману „Монастырка” А.Погорільського злобливій, мстивій і егоїстичній Марфі Петрівні, зажерливому, черствому і корисливому Дюндикові зрозуміти благородство Володимира Блистовського, чистоту душі монастирки, людинолюбство Анни Лосенкової. Потрібні були час і зусилля ближніх, аби відставний майор Максим Нешпета з оповідання „Сказки о кладах” О.Сомова зрозумів, що варто працювати на батьківській землі, а не ледарювати, шукаючи скарбів.

Окремо варто сказати про образ шляху, який тісно пов’язаний з концепцією самопізнання Григорія Сковороди. У романах „Жилбаз”,

„Бурсак”, „Гаркуша” В.Наріжного, творах „Матушка и сынок”, „Приказ с того света”, „Юродивый”, „Сказки о кладах” О.Сомова, романі „Монастырка” А.Погорільського він символізує пошук себе, свого внутрішнього світу.

Безперечно, ідея самопізнання, висловлена Григорієм Сковородою, вплинула на формування образів героїв прози В.Наріжного, О.Сомова, А.Погорільського. Вона тісно пов'язана з концепцією кордоцентризму. Герої повинні зрозуміти передовсім власне серце, узгодити з ним тілесні бажання.

Тема морального зубожіння людини та пошуки справжнього духовного її життя також зближує художній доробок цих письменників із філософією Григорія Сковороди. Але найбільш виразно цей зв'язок простежується на рівні інтерпретації ними образу серця, запропонованого філософом.

Поставивши серце в центр свого світогляду, філософ акцентував, що воно – основа життя людини, а тому „Кожен є тим, чие серце в ньому: серце вовче – істинний вовк, хоч обличчя людське; серце боброве – є бобер, хоча вигляд вовчий; серце вепрове – є вепр, хоч вигляд бобровий. Кожен є тим, чие серце в нім” [17, 152-153].

У творчості Григорія Сковороди серце виступає основою духовного життя людини, а тому його варто тримати в чистоті, не занапащати бажаннями тілесних утіх та насолод. Щоби пізнати цілісну людину, потрібно побачити в ній її серце. Лише тоді людина відкриється іншому в справжній своїй суті, стверджував мислитель, коли „цілком людину бачить той, хто бачить і її серце” [18, 348]. Філософ, дошукуючись відповідей на злободенні проблеми, пов'язані з дотриманням чи недотриманням християнської моралі членами українського суспільства другої половини XVIII ст., означив позитивні якості серця людини за допомогою епітетів: „благочестиве”, „людинолюбне”, „добре” „незлобнії правдиві” серця, а негативні його порухи підкреслив епітетами „беззаконне”, „невірне”.

У творах В.Наріжного, О.Сомова, А.Погорільського образ серця увиразнено за допомогою антонімічних епітетів. Наприклад, якщо людина вчинила неправильно, то вона перебуває з „расстерзанным” серцем [15, 162]; якщо жила не за християнськими законами любові й добра, то мала „оледеневшее сердце” [10, 191], а якщо особистість чинить неправильно, то її серце легковірне, адже притупляє пильність. Так, дівчина Горпинка з оповідання „Русалка” О.Сомова, піддавшись на умовляння власного серця, занапастила свою молодість [20, 117]. Перебуваючи в очікуванні неприємностей, в передчутті випробувань, герої, звертаючись до серця, характеризує його як „бедное сердце” [20, 95]. На противагу епітетам з негативним забарвленням, у творах письменників використано й епітети з позитивним наснаженням: вітають від „чистого сердца” [10, 167]. Також зустрічається словосполучення „добре сердце” [20, 60, 132] в самохарактеристиках героїв [20, 60] або в характеристиках персонажів автором [20, 132].

Із баченням серця Григорієм Сковородою („вустами своїми благословляють, а [серцем клянуть]” [18, 346]) узгоджується думка О.Сомова

про лицемірство людей, в яких на „сердце одно, на языке другое” [20, 132]. Близькими до розуміння серця мислителя є висловлювання В.Наріжного, в якому піднімається проблема внутрішнього спокою людини як запоруки її високої моральності, а тому вона повинна „Молить Бога, щоб він дарував мир душі и сердцю” [10, 191]. Мотив „горної отради” у творах В.Наріжного („Луч горней отрады разогрел оледеневшее сердце мое” [10, 191]) – ще одне свідчення обізнаності з ідеєю кордоцентризму Григорія Сковороди, однією з основних тез якої є оновлення серця добрими вчинками.

У творах В.Наріжного, О.Сомова, А.Погорільського серце символізує внутрішню суть людини, її думки, переживання, прагнення тощо. За свідченням П.Юркевича, „в усіх священних книгах і в усіх богонатхненних авторів серце людське розглядається як осердя всього тілесного й духовного життя людини, як найістотніший орган і щонайближче містилице всіх сил, функцій, рухів бажань, почувань і думок людини з усіма їхніми напрямками і відтінками” [23, 73]. Серце для В.Наріжного та О.Сомова – орган, який дає життя людині, а зі завмиранням його діяльності, передовсім моральному спустошенні, помирає й особистість. Тому смерть молодого розпусника у повісті „Багатий бідняк” В.Наріжного проявляється передовсім у завмиранні функцій серця („разрушительный перст смерти коснулся сердца его”). Як свідчить прозаїк, серце є не тільки мірилом внутрішнього світу людини; воно пов’язане з життям людини взагалі: „Уста веселые сомкнулись, сердце гостеприимного оледенело” (помер) [13, 110]. В оповіданні „Киевские ведьмы” О.Сомова козак Федір помирає тому, що відьма-дружина саме з його серця п’є кров, тобто вибирає духовну енергію, аби перетворити його на мерця [20, 109].

Обдумуючи власні вчинки, герої творів В.Наріжного, О.Сомова, А.Погорільського зважують їх у власних серцях, а тому пізнають себе, свій внутрішній світ. Як зазначила Т.Бовсунівська, „ідея пізнавальної функції серцевої рецепції, породжена українським Просвітництвом і втілена в філософії серця Г.Сковороди, була підхоплена преромантиками і розвинулась в завершений естетичний концепт тільки в системі зрілого романтизму” [3, 74]. А тому серце у В.Наріжного, О.Сомова, А.Погорільського виступає органом чуття, здатним розпізнавати негативні і позитивні вчинків героїв. Розповідаючи про закохану дівчину, О.Сомов за допомогою звернення до образу серця увиразнює дівочу цнотливість, нерішучість: „Она сама еще не смела взглянуть попристальнее в свое сердце” [20, 172]. Як свідчить А.Погорільський у романі „Монастырка”, для товаришів важливо, щоб їхнє побратимство ґрунтувалася на довірі, а тому подруги розповідають одна одній те, що було в них на серці [15, 195]. Пан Артамон в романі „Два Ивана” В.Наріжного живе у злагоді з власним серцем, а тому вчинки своїх родичів, пов’язані з позовами до Харитона Занози, засуджує, вказуючи, що вчинить так, як підказує йому серце: „следуя движению моего сердца, желал, чтоб вы были наказаны за безрассудство...” [12, 388]. Тут яскраво виявляється не лише злагода й гармонія чоловіка зі своїм внутрішнім світом, а й символізація серця як дороговказу людини у житті. Саме зі своїм серцем

узгоджує дії Анюта в романі „Монастырка” А.Погорільського, в якій „серце... было согласно с сим последним мнением” її тітки [15, 254].

Отже, бачення серця В.Наріжним, О.Сомовим, А.Погорільським співпадає з його трактуванням Григорієм Сковородою, який наполягав на пізнавальній його функції, вказуючи, що „Серце наше, що пізнало себе, є голубом” [17, 196].

Звернення В.Наріжного, О.Сомова, А.Погорільського до філософських ідей Г.Сковороди було викликане нагальною потребою знайти ідеологічне підґрунтя розвитку внутрішнього світу українців, передовсім провідної верстви, в умовах духовного та фізичного покріпачення Російською імперією. Вплив філософії серця та концепції самопізнання, висловлених мислителем XVIII ст., на формування естетичних смаків російськомовних прозаїків – безсумнівний, а тому образ і мотив серця часто зустрічається в їхніх творах.

Як і в трактуванні Григорія Сковороди, так і в прозі В.Наріжного, О.Сомова, А.Погорільського, серце є мірилом життя людини, засобом пізнання світу. Пізнаючи внутрішнє життя українців, вони, перейнявшись художньо-філософськими концепціями філософа про пізнання самого себе та серця як мірила життя людини, змогли увиразнити в героях-українцях одну з основних ментальних рис – інтровертність, показавши їх високо духовними або такими, що звертають увагу на розвиток свого внутрішнього світу, дбають про власний духовний світ, як і моральність ближніх.

Усе це свідчить про спадкоємність тем, проблем, які опрацьовував письменниками-попередниками та питаннями, які ставили в своїх творах їхні наступники. Тому є виправданою теза про залучення художньої спадщини В.Наріжного, О.Сомова, А.Погорільського до національного письменства.

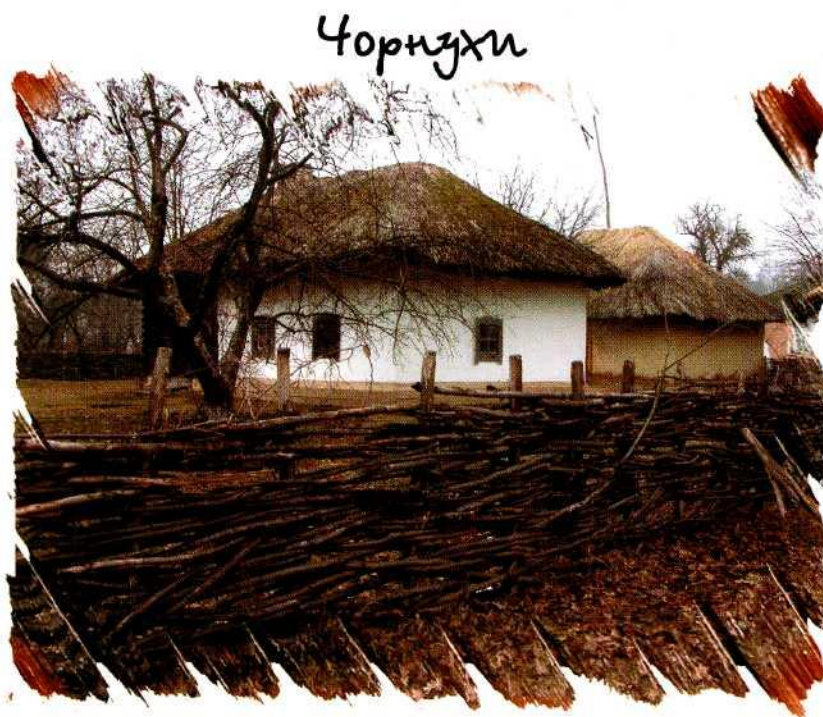
Подальше дослідження особливостей трактування образу серця в прозі В.Наріжного, О.Сомова, А.Погорільського дозволить з'ясувати особливості його функціонування в українській російськомовній прозі першої половини XIX ст.

Література:

1. Алексеева Украинская художественная традиция в прозе М.Булгакова. – К., 2004. – 154 с.
2. Банковська Н. Час розкидати каміння // Літературознавство. Книга 2. Тексти наукових доповідей та повідомлень на IV конгресі Міжнародної асоціації українців (Одеса, 26 – 29 серпня 1999 р.). – К., 2000. – С. 357-359.
3. Бовсунівська Т. Феномен українського романтизму. Ч. I. Етногенез і теогенез. – К., 1997. – 155 с.
4. Гончаренко І. Уваги до українського національного характеру // Хроніка 2000. Україна: філософський спадок століть. – № 37 – 38. – С. 76-77.

5. Деркач Т. „Монастирка” А.Погорільського як етапний твір у розвитку українського роману // Актуальні проблеми сучасної філології. Літературознавство: Збірник наукових праць Рівненського державного гуманітарного університету. – Рівне, 2000. – Вип. 9. – С.113-119.
6. Деркач Т. Василь Наріжний та українська барокова літературна традиція // Наукові записки. – Вип. XXVII. Серія: Філологічні науки (літературознавство). – Кіровоград: РВЦ КДПУ ім. В.Винниченка, 2000. – С. 120-130.
7. Ідзьо В. Василь Наріжний як основоположник українського роману // „Український форум”. – 2005, 28 березня. – С. 7.
8. Ільницький М. „В наймах у сусідів” як соціокультурний феномен // Слово і час. – 2005. – № 3. – С. 29-33.
9. Михед П. Про майбутнє української русистики // Сучасність. – 2005. – № 9. – С. 143-153.
10. Нарезный В. Аристион, или Перевоспитание: справедливая повесть // Нарезный В. Избранные романы. – М., Л.: Academia, 1933. – С. 57-232.
11. Нарезный В.Т. Избранные сочинения: В 2 т. / Вступит. статья Н.Л.Степанова; Подготовка текста и примеч. А.М. Жигулева. – М.: Гос. изд. худож. литературы, 1956. – Т. 1. – 624 с.
12. Нарезный В.Т. Избранные сочинения: В 2 т. / Вступит. статья Н.Л.Степанова; Подготовка текста и примеч. А.М. Жигулева. – М.: Гос. изд. худож. литературы, 1956. – Т.2. – 616 с.
13. Нарезный В.Т. Славенские вечера / Сост., вступит. статья и примеч. Н.Ф. Шамагонова. – М.: Правда, 1990. – 608 с.
14. Погорельский А. Избранное / Сост., вступ. ст. и прим. М.А. Турьян. – М.: Изд-во „Советская Россия”, 1985. – 432 с.
15. Погорельский А. Избранное / Сост., послесл. и прим. А.Шелаевой. – М.: Правда, 1988. – 400 с.
16. Саприкін М. Поетична спадщина Я.М. Нахімова в контексті становлення української російськомовної літератури // Гуманітарний вісник Переяслав-Хмельницького ДПІ імені Г.С.Сковороди: Науково-теоретичний збірник. – Переяслав-Хмельницький, 2000. – С. 230-237.
17. Сковорода Г. Твори: У 2 т. – К.: АТ „Обереги”, 1994. – Т. 1. – 528 с.
18. Сковорода Г. Твори: У 2 т. – К.: АТ „Обереги”, 1994. – Т.2. – 480 с.
19. Скуратівський В. Гоголь у становлення новоукраїнської літератури // Гоголезнавчі студії / Ред. кол. П.В. Михед (відп. ред.), О.Г. Ковальчук. – Ніжин: АртЕк, 1996. – Вип. I. – С. 10-12.
20. Сомов О.М. Купалов вечер: Избранные произведения / Сост., автор предисл. и примеч. З.В. Кирилук. – К.: Дніпро, 1991. – 558 с.
21. Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні. – К., 1992. – 386 с.
22. Шевчук В. У світі фантазій українського народу // Огнений змії: Фантастичні твори українських письменників ХІХ сторіччя / Упорядн. Ю.Винничук. – К.: Молодь, 1990. – С. 3-7.

- 23.Юркевич П. Серце та його значення у духовному житті людини, згідно з ученням слова божого // Юркевич П.Д. Вибране / Переклад з російської В.П.Недашківського; Упоряд. А.Г. Тихолаза. – К.: Абрис, 1993. – С. 73-114.
- 24.Яременко В. Гоголівський період української літератури: Післямова // Гоголь М. Тарас Бульба / Пер. з рос. І.Малковича та Є. Поповича. – К.: Вид-во Івана Малковича, 1998. – С. 177-187.



Чорнухи. Літературно-меморіальний музей Г.С. Сковороди



Меморіальна садиба Г.С. Сковороди



Хата меморіальної садиби Г.С. Сковороди



Меморіальна садиба Г.С. Сковороди



Пам'ятник Г.С. Сковороди біля літературно-меморіального музею Г.С. Сковороди в Чорнухах
Скульптор М.Г. Коган



Куточок експозиції 5-го залу
літературно-меморіального музею Г.С. Сковороди
(скульптурне зображення Г.С. Сковороди. Автор В.Зноба. Дерево)



Погруддя Г.С. Сквороди
Скульптор І.П. Кавалерідзе. 1922 р.



Куточок експозиції 1-го залу Чорнухинського літературно-меморіального музею Г.С. Сквороди



Куточок світлиці меморіальної садиби
Чорнухинського музею Г.С. Сковороди



Інтер'єр хати меморіального музею Г.С. Сковороди

Україна і світ у симфонії Павла Тичини „Сковорода”

Постать Григорія Сковороди постійно цікавила українських письменників, починаючи від Т.Шевченка, котрий згадував, як „списував Сковороду”, продовжуючи І.Франком, що називав Сковороду „першим вістуном” „глибокого гуманізму”, поетами ХХ століття Павлом Тичиною, Максимом Рильським і шістдесятниками Борисом Олійником та Іваном Драчем.

Григорій Сковорода як глибокий філософ, багатозвучний поет, непересічна особистість – це, справді, поліфонічна постать, породжена багатогранністю, поліфонічністю світу, багатогранністю зв'язків людини зі світом. Отож, поліфонічністю, і змістовою, й формально-поетичною, позначена і творена Павлом Тичиною упродовж двох десятиріч (з 1920-го по 1940 рік), але так і не завершена поетична симфонія „Сковорода”. Центральна, наскрізна проблема цього твору – Україна і світ.

Станіслав Тельнюк справедливо твердив: „Поет бачить Сковороду не просто українським мандрівним філософом – „старчиком” – він намагається охопити оком усю землю, весь XVIII вік, – і він бачить Сковороду в цьому віці в колі найбільших світочів людства. Перед поетом Сковорода постає не просто як любомудр, а як великий учений, що тримав руку на пульсі всесвіту, що мучився тими ж болями, якими мучилися й французькі енциклопедисти, й Вольтер, що був сучасником Гурамішвілі, Саят-Нови, Донелайтіса, Вагіфа, що був предтечею Радіщева й Гете...” [1, 14].

Проблема „Україна і світ” розв'язується в симфонії в багатьох аспектах. Один із них, і вельми важливий для розуміння й постаті Сковороди, й постаті автора симфонії, – це „людина й білий світ”, „син України й син рідної природи”.

Мотив радості від єднання героя з природою, від розуміння краси світу, радості, що вщерть переповнює серце поета й філософа, – це мотив, загалом характерний для всієї української поезії, котра бачить людину-українця завжди в єдності зі світом, який дає нам натхнення для творчості, дарує любов. Ці почуття передаються в Тичини розкутим білим віршем, ламаними, то видовженими, то укороченими рядками, повторами, котрі акцентують на основній думці, на нестримних емоціях героя:

Уранці,
ще тільки небо почне називатися
і вітер зелений одчалить в далечінь, –
уже Сковорода
встає з досвітньої молитви
і в сад іде.
Там птиці ранок опадуть,
клюють-клюють, не доклюються

і солодко співають, сон розказують.
А сонце скрізь у всі кінці,
мов над главою Моїсея,
послало сяючі роги, –
і дзвонить, і гуде,
і світом землю наповняє
щедро, щедротно.

Сковорода
на землю упаде,
цілує квіти, трави гладить,
росою очі, немов незрячі, протирає –
о господи, як ти всього мене наповнив
щедро, щедротно!
Пошли ж душі моїй спокій,
і мир, і злагоду, й любов,
я більш нічого не бажаю,
о всеблаженний!
І всеблаженний знову десь почує,
і Сковороді
такий мир у серце ввійде,
що він від радості і бігає, і плаче,
і кожне дерево вітає,
метелику й комашці дякує –
за все, за все! [2, 51-52].

Другий, уже соціально виразний аспект проблеми „Україна і світ” – це „рідний край і весь світ гноблених, уярмлених”, „єднання людей у їхній боротьбі за свободу, за справедливість”. Ось показовий у цьому плані діалог Вахтанга й Огенії:

Вахтанг.

...Гнаний
у Грузії, на Україні – скрізь,
я буду скрізь найперший справедливець,
я розсічу напополам весь світ!
Ах, світ увесь – гнобителі ж і гнані,
і другії колись таки складуть
братерську громаду!

Огенія.

Друже! Брате!
Оце ж і є той справжній рідний край,
оце ж і є та наша батьківщина
погноблених, не проклинай мене,
не проклинай, ми ж ріднії, прокинься! [2, 73].

Третій аспект проблеми „Україна і світ” – це зв’язок Сковороди зі світовою наукою, про що знову ж точно сказав Станіслав Тельнюк: „...разом з ним ми сидимо в келії, де він вивчає Ломоносова та інших фізиків і хіміків свого часу, ми присутні (у сценах видінь) на його дискурсах з „Платоновими ідеями”, які прибирають форми живих ідей” [1, 21].

Четвертий, загальнофілософський і морально-етичний, аспект проблеми „Україна і світ” – це постановка й розв’язання проблеми пізнання себе як особистості у зв’язках зі світом, проблеми внутрішньої свободи, яка народжується в процесі виховання в народі любові до свободи. Адже це виховання теж відбувається не тільки на суто українських, а й на світових теренах. Ця проблема висвітлюється через глибинні філософські роздуми Тичини, що йдуть у плані Сковородинівської філософії пізнання суті світобудови:

Пізнай себе.
Як можемо бути щасливими,
Коли ми не взнали ще добре,
Що для нас властиве, а що ні.
А властива для нас любов до свободи.
А коли так, то будем ту свободу любити, –
але як – любов’ю чи ненавистю?
Любити просто свободу –
Отже, тікати од світу, од життя...
А воювати свободу...
Отже, пізнати самого себе
можна не тільки заглиблюючись у своє серце,
а ще й так:
розвити в народі любов до свободи [2, 98].

Ми вже звертали увагу, посилаючись на працю Станіслава Тельнюка, на зв’язок Сковороди зі світовою наукою. Та треба сказати й ширше: про перехрещення історичних шляхів Заходу і Сходу на Україні, й у зв’язку з цим про висвітлення Тичиною зв’язків Сковороди не тільки з наукою, а й із літературою, з усією світовою культурою: „...бачимо в підготовчих записках поета згадки про Саят-Нову чи Гурамішвілі (та ім’я Гурамішвілі згадується і в симфонії), без сумніву знав і шанував Тичина ліричні шедеври великого сина Азербайджану Вагіфа, який жив і творив одночасно з Сковородою... Поряд – Вольтер, що „сміється стиха”, юний Гете, якому Радіщев читає твори Сковороди...” [1, 27].

Симфонія Павла Тичини, коли він пише і про ці зв’язки Сковороди зі світовою культурою, і про пошук Сковородою істини, про те, як він бачить свій народ серед інших народів у переломні моменти історії – то високі взірці інтелектуальної, навіть „наукової” поезії. Твір насичений тою філософськи забарвленою, науковою лексикою, яка знову ж творить загальнолюдське, світове тло, включаючи українського поета й філософа в багату історію культури цілого світу:

Огонь. Буран. Тяжіння. Рух. Свідомість.
Матерія... Буран? – це просторінь
у просторінь. Ні брам, ні розвороття!
(з безоднями продовжена). Земля
в просторах тих – як на страшній орбітній
дротиночці! (Безоднями). Печаль.
Кричи до круч! (Печаль). Кричи, біснуйся:
небитіє? Чи битіє? Світ: повновкрікнява
чи порожнеча? Брезкла
схоластика? Тож зоряні світи,
формуючись, такий там метеорний
утворний дощ креснули, що огонь,
підкинувшись, розбризкався, окруживсь
і затріщав – як те насіння сонць, –
і затріщав – веселим, синім, синім, –
і затріщав...

[2, 263].

Апофеозом симфонії „Сковорода” є заключний розділ „Піднятий меч”, у якому Тичина проспівав гімн Україні на просторах світової історії, на її шляхах до майбутнього, на шляхах боротьби за це майбутнє. І гімн природі як найвищому Божому творінню:

На горах, в далекім краю
я бачу країну свою –
там вітер нам бурю несе!
Там вітер нам бурю несе!

Хай жертви, і кпини, і сміх –
зійти б до верхівків отих –
туди хай нас буря несе.
Будь славна, природо, за все! [2, 345]

Неперехідне, вічне значення Тичинівської симфонії – в тому, що Сковорода в ній постає, справді, як філософ, поет, людина не лише суто українського, а й світового масштабу, чим розвінчується шовіністичний міф про селянськість української культури і стверджується її загальнолюдська сутність. „Пройшовши крізь серце видатного поета двадцятого сторіччя, син усієї планети й син сторіч Григорій Сковорода приходить – живий-живісінький, глибокодумний і запальний, трагічний і великий – у серця тих, хто живе в епоху Тичини і житиме в епохи наступні” [1, 46].

Література:

1. Тельнюк Станіслав. Перед очима душі // Тичина Павло. Сковорода. Симфонія. – К.: Рад. письменник, 1971. – С. 5-47.
2. Тичина Павло. Сковорода. Симфонія. – К.: Рад. письменник, 1971. – 494 с.

**„Сковородинські думи” Володимира Підпалого:
екзистенційний вибір поета**

Лише зі зняттям ідеологічних завіс творчість представників негучної хвилі українського шістдесятництва здобувається на об'єктивну оцінку літературної критики. В когорті визначних імен належно потрактовується творчість поета Володимира Підпалого, якому в умовах тоталітарної заблокованості належала особлива роль. Вхідження митця в українську поезію було стрімким – з початком шістдесятих одна за одною виходять поетичні збірки „Зелена гілка”, „Повесіння”, „Тридцять літо”, „В дорогу – за ластівками” тощо. Вони засвідчують настійливе бажання автора осмислити навколишній світ, витворити свою модель мікрокосму, суголосну внутрішньому буттєві. Чільне місце у творчих авторських пошуках належить природі, яку поет оречевлює, з якою ототожнює себе. Поезія В.Підпалого постає мовби цілковито аполітичною, позбавленою нашарувань доби.

Зі згущенням ідеологічних фарб, згортанням невстановлених демократичних норм, витворених у хрущовську відлигу, тон та настроєвість поезії В.Підпалого різко змінюється. У свій мистецький, поетичний спосіб він вступає у суперечку з режимом, відверто ігноруючи прищеплювані догми. Спонукою до утвердження такої позиції послужили події, пов'язані із хвилиною арештів інакомислячої української інтелігенції у 1965-му та 1972-му роках. Свою суспільну малість у пошуках сенсу існування поет спрямовує на віднайдення душевної рівноваги, внутрішньої самототожності, життєствердного оптимізму, беззастережного стоїцизму. Поезія набуває рис філософічності, інтелектуальної напруги, вдумливого раціоналізму. Її автор об'єднує у цикл із промовистою назвою „Сковородинські думи”, час творення якого припадає на рутинний період брежнєвського застою. „Ці вірші, – зазначає в передмові літературознавець Я.Розумний, – торкаються деяких питань філософії Сковороди, яку поет перекладає на мову потреб свого дня” [5, 42].

Поезія В.Підпалого – свідоме перебування в сквородинській традиції, у такий спосіб автор віднаходить рятівний самозахист перед суспільною загрозою духовного вихолощення. Засвідчують сказане рядки з листа Підпалого до поета Івана Гнатюка від 10 грудня 1972 року: „Зі Сковородою я маю стільки ниток, що, мабуть, і на тому світі зустрінемося...” (лист досі не надрукований, зберігається у родинному архіві Підпалих – О.Р.). Перебуваючи у сквородинській творчій стихії, автор вибудовує свій віртуальний світ, де в ключових образах-символах часу, сну, волі, неба, птаха акцентує на задушливій атмосфері доби, що неминуче призводить до втрати мови, роду, національної ідентичності.

У циклі легко спостерегти співіснування двох планів зображення. З одного боку – це реальний образ мандрівного філософа крізь призму його

часу. Одночасно прочитується внутрішній діалог автора зі Сковородою – поет-шістдесятник минуле екстраполює на сучасність. В окремих моментах циклу чітко розмежовується образ автора і образ Сковороди, але часто вони мовби нашаровуються один на другий, і важко встановити грань між ними. Тоді автор, свідомий реалій дня, відсторонює себе від суспільної фальші, утверджуючи свою духовну суверенність. Прикладом може бути поезія „Відповідь”, де йдеться про вибір поета, якому пропонують: „столочуй правду, возвеличуй лжу” – і обіцяють, що „вдоволь хліба матимеш, і силу, / І навіть сонце, щоб стелилась тінь / І все ховала...” Тільки Сковородинівське вміння обмежуватися малим у плані матеріальному дає змогу вистояти духовно:

Бо я – народ. Я – плоть і кров від черні.
Моя жага – частиночка жаги... [4, 14].

Поетичне апелювання до Сковороди засвідчує авторське бажання витворити свій мікросвіт, незалежний від чинників зовнішнього буття. Митець занурюється у природу, захисток вбачає у сім'ї та родині, найближчих друзях, віддається улюбленій справі – поезії. У його ліриці простежуються сквородинські мотиви внутрішнього самозосередження, спокою, самоти – того стану, коли людині затишно і комфортно у створеній власноруч мушлі самозаглиблення. Показовою в цьому плані є поезія „Втеча”, в якій митець, за прикладом Сковороди, відшукує бажану душевну рівновагу у природі:

З кленка полумисок, грушева ложка,
та цибулина-зелепуха, сіль.
До лаври вітер приліта від піль,
зі мною за столом посидить трошки.

А потім за околицю поспіл виходимо у парі. І сторожко
сідаємо між трави і волошки, де поле щедре, мов селянський
стіл...

Який тут лад і спокій тут який,
яке відлуння, всеосяжність зору... [4, 15].

В.Підпалому особливо імponує сквородинське шукання істини у духовному спілкуванні з природою, у Христових істинах, власним способом життя він доводить, що в душевній злагоді зі собою, при здоровому глузді, людина матиме найбільше щастя, а відтак свободу. Підтверджують цю думку цитати з уже згадуваних листів автора до поета І.Гнатюка: „...маю надію в Бозі, що він не обідить мене і дасть мені ще потоптати рясту на рідній моїй землі, для якої я хотів би щось добре зробити і все, що робив, то робив для неї, хоч їй судити про ту роботу” [6, 116]. Відкидаючи ідеологічні постулати доби, поет перебуває у постійному процесі екзистенційного самодоростання і самовдосконалення:

Учуся завжди я собою быть,
а надто поміж друзів (з ворогами
мені таки простіше: вороги
у переважній більшості відважні).

Як інші всі покірності учусь,
мов колосок, що зріс між колосками
і разом з ними гнеться, а проте
лиш до землі згинається – не нижче... [4, 22].

У „Сковородинських думках” В.Підпалого повторюються образи степу та перекотиполя з досить-таки символічним наповненням. Автор осмислює їх як різновекторні полюси національного буття. Степ постає втіленням української ментальної сутності, невід’ємною частиною історії і культури рідного народу, більше того – їх формотворчим чинником.

Інше смислове наповнення – в образі перекотиполя. У ньому неважко простежити відсутність закорінення значної частини українців у національну культуру та ментальність. Такої думки схильні дотримуватися українські дослідники М.Ільницький [2], Л.Мороз [3], Т.Грибіниченко [1]. Можна простежити, як поет разом зі Сковородою болісно переймаються тим, що його співвітчизники одвічно успадковують долю перекотиполя.

Ознакою доби є промовиста деталь, пов’язана із влаштуванням доньки у школу, про що дізнаємося з листа від 30 серпня 1970 року: „Збіглося – малий (нещодавно у В.Підпалого народився син. – О.Р.), Ольку готую до школи (вчора вперше були на зустрічі з учителькою 1-го класу, то вона вибачалася перед батьками, що має вести зустріч українською мовою. Звичайно, моє вибачення в порівнянні з нею – нулик” [6, 112]. Авторіві нестерпно болить від того, що його земляки свідомо ототожнюють себе з перекотиполем, беззастережно відмежовуються від українського степу. Він доводить постійну єдність і протистояння між цими образами-символами, констатує фатальну неможливість українського перекотиполя закорінитися в рідний степ. Автор, таким чином, висловлює свою життєву позицію, він не піддається на миттєві спокуси часу, маючи непереборне прагнення залишити слід на своїй землі:

Дожени в степу покотиполе,
вирване вітрами од землі,
наділи його своєю долею,
залиши для себе мозолі [4, 8].

Показовою в цьому плані є поезія „Григорій Сковорода та Давид Гурамішвілі”. Діалог Сковороди та Гурамішвілі – то радше творчі пошуки шістдесятників, досить-таки різних за своєю суттю, проте єдиних хіба що в бажанні повноцінного творчого самовираження. І саме у їхньому самоусвідомленні кон’юнктура поезія постає як „толока” (Ліна Костенко), „не стіл і не межа” (В.Підпалый). Усвідомлення трагічного стану національної культури дає поетові змогу констатувати той факт, що „рідко як на рідному овиді / В полукіпках тугі снопи лежать”. Образ-символ

перекотиполя у цій поезії є свідченням нищення та руйнації національних ідеалів, до яких безлика українська свідомість і досі ставиться індіферентно. У безвиході нотки власної безпорадності зринають у цій поезії з уст Сквороди:

Але ж отут воно було – твоє!..
У нашому роду покотиполе
було одроду і понині – є!.. [4, 20].

В.Підпалый вступає у приховану полеміку зі Сквородою. З одного боку, намагається зрозуміти мислителя, а з іншого, – висловлює йому прихований докір за те, що часто відривався від батьківщини і мимоволі намагається уникнути вирішення гостророзючих національних проблем, які стояли перед українським народом. Звідси Скворода у творчій уяві Підпалого постає як „козацький син без шаблі, без коня, / На костурі, в простій селянській свиті / Себе вкраїнським степом доганя...”.

Митцеві болить духовний занепад України, її трагічна доля. Поезія циклу „Сквородинські думи” пройнята невимовною любов’ю до рідної землі, у ній простежується постійна туга, з’являється відчуття самотності, відчуженості та незахищеності. Такий стан властивий не лише Підпалому, а й усьому поколінню шістдесятників. Він пов’язаний з проблемами вибору, який стане особливо актуальним після арештів і репресій у середовищі інтелігенції. Поет обере позицію стоїчного мовчання. Без жодних виправдань собі, він скромно сповнятиме свій труд, як і Скворода, залишаючись чесним і відвертим із собою. За таких обставин поет не залишиться безпорадним: він вибудує власну схему „тихого” буття як **гідного шляху** протистояння системі. За умов,

Де непробудно спить уся країна,
розтринькавши і славу, і біду,
я омину все. І до в а с прилину.
Опісля того, коли в а с знайду, –
я поцілую руку України... [4, 11].

Автор окреслює українську реальність на складних життєвих перехрестях доби. Моделює філософські концепти вибору, обширу діянь, волі, зіставляє власне життя із світобаченням мандрівного філософа, намагаючись у діяннях і помислах дорівнятись до нього.

Для В.Підпалого постать Г.Сквороди має амбівалентний сенс. Підтвердженням є поезія і листи автора. З одного боку, це доростання до вічних життєвих істин, а з іншого – „витворення гордого шляху...стояння на своїй межі” (вислів В.Стуса), що „є для нього, – як зазначає Я.Розумний, – (точкою суспільно-морального опертя, джерелом сили протистояння та місцем утечі від своєї дійсності” [5, 46].

Література:

1. Грибіненченко Т. „Сквородинські думи” Володимира Підпалого // Дивослово. – 2004. – № 5. – С. 24-26.
2. Ільницький М. Символи Сквороди і реалії часу / Рец. на: Підпалый

- В. Сковородинські думи: Поезії. – К.: Веселка, 2002. – 47 с. // Дзвін. – 2002. – №9. – С. 145-147.
3. Мороз Л. Тривожні думи Володимира Підпалого // Київ. – 2003. – № 6. – С. 166-168.
 4. Підпалій В. Сковородинські думи: Поезії. – К.: Веселка, 2002. – 47 с.
 5. Розумний Я. У пошуках глузду. Сковорода у поезії Володимира Підпалого // Підпалій В. Сковородинські думи: Поезії. – К.: Веселка, 2002. – С. 42-46.
 6. „...Як джерело із глибини”. Листи Володимира Підпалого до Івана Гнатюка // Київ. – 1989 – № 7. – С. 110-125.

Григорій Сковорода у житті і творчості Леоніда Первомайського та Арсенія Тарковського: типологічні студії

В українській літературі ХХ ст. актуалізація сквородинської традиції (М.Івченко, В.Поліщук, П.Тичина, М.Рильський, М.Драй-Хмара, Юрій Клен, В.Мисик, В.Стус) є закономірною. Водночас, феномен Сковороди виразно „прочитується” і в російській поезії того часу (М.Заболоцький, А.Тарковський), що потверджує універсальність Сковородинських дум.

На відміну від А.Тарковського, котрий свідомо констатував тяжіння до філософських і поетичних набутоків Г.Сковороди („Автобиографические заметки”, „Пункти”; вірші „Где целовали степь курганы...”, „Григорий Сковорода”), прямих і безпосередніх покликань на спадщину Сковороди у Л.Первомайського наразі не маємо, принаймні в приступних для нас джерелах, – проте „луни” Сковородинських ідей відслідковуються у його поетичних творах і життєвих постулатах.

Тарковський з винятковим пієтетом ставився до Сковороди як українського поета-філософа, „духовного батька”: „*Правдолюбия истинный ценник / И душа сотворённого света*” [11, 332]. Цей пієтет до „старчика” Сковороди прищепив йому ще в дитинстві лікар Опанас Іванович Михалевич: „Він здійснив на мене величезний вплив у дитинстві. Мені було сім років, коли він почав навчати мене філософії Григорія Сковороди. Відтоді це розвивалося у мені разом зі схильністю до написання віршів” [12, 238 – 239]. Автоепітафію Сковороди „Світ ловив мене, та не спіймав” поет не випадково використав як мотто до одного зі своїх творів („Где целовали степь курганы...”), підкреслюючи у поетичній формі: „*Я жил, невольню подражая / Григорию Сковороде*” [11, 333].

Л.Первомайський та А.Тарковський були людьми великого життєвого досвіду, глибокообізнаними і достоту ерудованими, митцями широкого творчого діапазону, передовсім поетами-мислителями. Так чи інакше, багатогранність їхніх творчих особистостей і філософський гатунок поетичних надбань зобов’язують нас шукати зв’язок зі сквородинською філософською лінією. Знаменно, що їм був притаманний сквородинський потяг до знань як внутрішня потреба: він генерував ґрунтовну освіченість і енциклопедичність обох творчих особистостей. Зі Сковородою, зокрема, можна пов’язувати таку рису Тарковського, як духовне тяжіння до античності. Варто також акцентувати непоодинокі звернення цього поета до діалогічної форми, яку вподобав Сковорода, – „Колыбель”, „Суп”, „Кто небо моё разглядит из окна...”. Незмінним постулатом Сковороди була латинська сентенція *non multa sed multum*, що в перекладі означає „не багато кількістю, а багато якістю” [1, 154]. Цим принципом керувалися і Л.Первомайський, і А.Тарковський.

Поети вирізнялися сквородинським потягом до мандрів, який частково зреалізувався під час війни: обидва працювали військовими кореспондентами, мандруючи з однієї армійської частини до іншої. А.Тарковський, підлітком, після завершення громадянської війни, мандрував територією України і Росії у пошуках пристанища. „*Жизнь моя кочевая, / Твой скрежещущий стук...*” (1943) [11, 125]; „*Босой, пошёл на юг по зову / Судьбы скитальческой своей...*” (1976) [11, 333]. Л.Первомайський бажання мандрувати пов'язував із природною потребою митця у свободі і незалежності, проте особисто йому цього вельми бракувало: „Адже я і сам волоцюга за покликом, мені треба все бачити, скрізь бути, рухатися, міняти місця, вдивлятися в довколишній світ, пізнавати нове – жадобі моїй немає меж, а я вимушений обставинами вести похмурий спосіб життя, коли переїзд Ірпінь – Переделкіно видається навколосвітньою подорожжю, поєднаною з несподіванками і ризиком” (1963) [6, 195]. У філософському сенсі мандри Первомайського і Тарковського, як і у випадку Сквороди, асоціювалися з життям і настійними пошуками істини. Ненастанним блукальцем-подорожнім постає ліричний герой у поезіях А.Тарковського „Прохожий”, „Колыбель”, „Дождь в Тбилиси”. Такі безкінечні мандри засвідчують поривання ліричного героя (як і самого поета) віднайти власне місце у Всесвіті, зреалізувати своє призначення; вони стверджують не лише тугу за втраченою батьківщиною і безповоротно минулим дитинством, а й бажання зазирнути у майбутнє. Однією зі спонук до блукань поет вважав самотність: „*Я и сам сную по свету, / Одиночества боюсь, / В сотый раз за книгу эту / В одиночестве берусь*” („Поэт”) [11, 199]. Герой-мандрівник прози Первомайського схильний до ризикованої подорожі у минуле: „Пристрасний шепіт давнини, невловні запахи минулого вели мандрівника через міст від першої його станції до першого міста дорогою споминів, сумних і дивовижних, як і він сам” („Мандрівник”, 1932) [5, 48]. Водночас, Первомайський тяжіє до „подорожі” у внутрішній світ – і в результаті цієї „мандрівки” нівелюється рубіж між внутрішнім і зовнішнім вимірами, виникає „макрокосмос”. „...Бо внутрішній світ тим глибший, чим більше намагаєшся його вичерпати. Мандрівникові раптом здалося, що він бачить все, і світ, в якому стерлися межі між зовнішнім і внутрішнім життям, видався йому безконечним” („3 Пісні Пісень”, 1935) [5, 94]. У А.Тарковського вельми наглядний мотив безперервних блукань душі (зокрема під час нічного сну) у віршах „Душу, вспыхнувшую на лету...”, „Пушкинские эпитафии”, „Ночная бабочка „Мёртвая голова”, „Бабочка в госпитальном саду”. Лірична героїня Психея – символ душі – зізнається: „*Вот и скитаюсь по миру старухой бесколхозной – / Неприкаянная, непрописанная, неодетая, необутая...*” (1941) [12, 102]. Мандрівницею називає душу і Первомайський у вірші „Ти, клене мій, буйний клене...”, 1945.

Нерозлучним „товаришем” Сквороди у його мандруваннях була флейта. Образ цього музичного інструменту зустрічаємо у вірші Первомайського „*Неначе флейти звук печальный, / Що, затихаючи, бринить,*

/ Спливає сном за обрій дальній / Холодна мовчазна блакить” [3, 48] і Тарковського *„Мне послышался чей-то / Затихающий зов, / Бесприютная флейта / Из-за гор и лесов”* [11, 266]. У вірші Тарковського подибуємо ще й образ дудки, який правомірно вважати потенційною варіацією образу флейти („Степная дудка”).

Драматизм творчої долі Сковороди, певна річ, екстраполюється на Первомайського і Тарковського. В кожному разі, факт сирітства Тарковського мимоволі спонукає нас до аналогії з долею Сковороди. Сирітство останнього стало чи не основною передумовою відчуження, бо саме відтоді *„починається доба самотности, уходу в себе, загостреного розладу з самим собою і пристрасного шукання”* [1, 153]. Для А.Тарковського сирітство вочевидь було гірким жеребом: *„[...] в отчем краю / Нелёгкое бремя сиротства / Нести как недолю свою”* [11, 398].

Самотність водночас є передумовою самозаглиблення, самопізнання. Показова у цьому зв’язку теза Сковороди: *„Воистину моя самотність відкрила мені небо”* [8, 255]. В одному з листів до Михайла Ковалинського він, опираючись на думку Аристотеля: *„Самотня людина – або дикий звір, або бог”*, доходить висновку про органічність самотності для поета-філософа: *„[...] для звичайних людей самотність – смерть, але насолода для тих, які або зовсім дурні, або видатні мудреці”* [8, 234]. Сковородинська теза *„Ніде людина так не пізнає себе, як у самотності”* [8, 390] так само прояснює тяжіння Первомайського і Тарковського до екзистенційних шукань. Душевна гармонія і спокій у Сковороди – це радше результат тривалих болісних пошуків, колізій. *„Суцільність Сковороди – трагічна, і гармонія його – наслідок мучительного процесу духовного очищення, ним пережитого”* [1, 156]. Достоту вистражданим є душевний спокій колишнього бійця Первомайського: *„Ти бачив цей солдатський спокій? / Твоєму болю – гріш ціна, / Ховай його в душі глибокій – / На те вогонь, на те війна...”* [3, 454].

Одним із джерел внутрішньої гармонії є природа – звідси пантеїстичні тенденції у філософсько-поетичній спадщині як Сковороди, так і його духовних послідовників ХХ ст. – Первомайського і Тарковського. Сковороду правомірно визнати першим знаковим українським поетом-пантеїстом, тим паче, що він сповідував повернення до природи: *„О діброво, о зелена! Моя матінко свята! / В тобі радість звеселенна тишу, спокій розгорта!”* („Сад божественних пісень”, пісня 12-та) [7, 59]; *„Гей, поля, поля зелені, / Поля, цвітом оздобленні, / Ах, долини, балки, / І могили, й пагорки!”* (Пісня 13-та) [7, 60]. Очевидно, саме таким – залюбленим у природу і схильним до її одухотворення – сприймав Сковороду і Тарковський: *„Птицы молятся, верные вере, / Тихо светят речистые речки, / Домовитые малые звери / По-над норами встали, как свечки”* [11, 332]. Якщо самотність, печаль і сум не є визначальними у світовідчуванні Сковороди, то це, зокрема, завдяки природі. Його життєлюбність вистраждана, зрештою, як і оптимізм Первомайського і Тарковського (мовиться про „трагічний стоїцизм”). І все-таки, попри життєствердні настрої, туга була одним із основних компонентів світовідчування Сковороди: *„В душі його – щілини й дірки, і подих пекла,*

вдираючись руйнуючою бурею, кидає його на різні боки” [1, 156]. Так само, як Сковорода, від душевних ран страждає у зрілому віці і Первомайський. Порівняймо: „Мене посіли рани смертоносні, / Пекельні біди обсіли незносні, / Найде страх і тьма. Ах, люта година – / Злая хвилина! / Терно хвороби нутро шматує, / Душа сумує, до смерті сумує” (Г.Сковорода. Пісня 8-ма) [7, 55] і „Ти корчишся й не спиш у мороці нічному / Від потаємних ран, що лиш вночі болять, / Яких ніколи ти не відкривав нікому. / [...] Від цих смертельних ран ти й досі не помер?” (Л.Первомайський. „Рани”) [3, 416]. Втім обидва воліють долати песимізм. Г.Сковорода: „Печале, прощай! Прощай! Прощай, зла утробо! / Вже кволості край...” (Пісня 16-та) [7, 64]; „Геть ти, скуко, геть ти, муко, з димом, з чадом!” (Пісня 19-та) [7, 66]. Л.Первомайський: „Ні, геть усе, що серце крає, – / Печаль і скруту, скорб і жаль; / Воно утоми ще не знає, / Тверде і пружне, наче сталь” [3, 488].

Твердити, що рання лірика Первомайського поспіль оптимістична, було б надто прямолінійно і не зовсім коректно. Адже мотиви болю („Бетховен”, 1934), самотності і ностальгії тут також наявні. Поетичний цикл „З чужини” (1928) пройнятий тугою за батьківщиною і завершується авторським зізнанням: „Зрозумійте, / як це нелегко / переносити самотність / і знати: / десь далеко-далеко / за морем – друзі” [3, 51]. Іншим прикладом сумного і навіть песимістичного настрою є вірш „Безсоння” (1931): „Що сталося? / І відкіля цей біль, / Що, мов ножем холодним, душу крає? / У небі молодик, неначе з хвиль, / З глибині хмар повільно виринає” [3, 53]. На відміну від цих спорадичних прикладів у Первомайського, рання лірика А.Тарковського маркована майже тотальним песимізмом: „И тонешь ты в озёрном, нежном иле, / Монашеская, тихая тоска” (1928) [10, 17]. І все-таки з віком поет віднаходить у собі сили протистояти житейським негараздам: „А головы не клоню на подушку, / Словно ещё не растратил я сил, [...] Словно не давит мне горе на плечи...” [12, 114].

Г.Сковорода шлях до воскресіння-відродження бачив через Голгофу: „Розпни моє ти тіло, прибий на той хрест, / Хай зовні я не цілий, в нутрі ж бо воскрес. / Засохну зовні я, / В нутрі завітну я, це смерть – на життя” (Пісня 7-ма) [7, 55]. Вилучений з посмертної збірки „Вчора і Завтра” і донедавна невідомий, вірш Первомайського „Знятіє со хреста” тут потребує окремої уваги. „Ось уже з хреста мене знімають. / Закінчив я путь свою земну. / Обмивають, в пелени вгортають, / Зараз покладуть мене в труну” [12, 96]. Мить страти – болісний момент, надто коли цей біль супроводжував упродовж всього земного життя. Відтак ліричний герой Первомайського не в змозі змиритися зі смертю, але й не прагне „вознесіння” для своєї вкрай виснаженої і знесиленої душі. „Камінь підкотить сюди великий: / Хай моя земна зотліє плоть / І з землею зіллється навіки, / Щоб не воскресив мене Господь” [12, 96].

Для Сковороди важливою є думка про духовне „прозріння”, що певною мірою рівноцінне катарсису: „Треба вже прозріти” (Пісня 14-та) [7, 61]. У випадку Первомайського таке „прозріння” внаслідок світоглядної переорієнтації, еквівалентне душевному зціленню, штовхає поета до першої

спроби самогубства: у висліді має місце відродження одразу двох субстанцій – душі і тіла. Первомайський певен: „*Ты істину пізнав, а світ – сліпий, / Завжди з запізненням він прозріває...*” [3, 387]. У Сквороди (Пісня 15-та) і Первомайського („Неподоланий”) простежується зв'язок з біблійною притчею про воскресіння Лазаря. Окрім того, до цієї легенди апелює, на перший погляд, більш емоційно стабільний, погамований Тарковський (вірші „Влажной землёй из окна потянуло...”, „Комитас”, „После войны”), хоч він, врешті-решт, „розподібнює” себе з Лазарем як втіленням життєлюбного первня: „*Уходишь, Лазарь? Что же, уходи! / Ещё горит полнеба за спиной. / Нет больше связи меж тобой и мною. / Спи, жизнелюбец! Руки на груди / Сложи и спи!*” [11, 141].

На відміну від глибокої релігійності Г.Сквороди, віра Л.Первомайського та А.Тарковського не настільки явна, хоча й очевидна. Образ церкви у поезії Тарковського („*Всё ты ходишь в платье чёрном...*”, „*Плыл вниз от Юрьевца по Волге звон пасхальный...*”) – це дещо більше за просто спогад про Україну, хоча й асоціюється саме з батьківщиною. Поет неодноразово звертається до біблійних мотивів і образів (мотив Страшного Суду – апокаліпсис, Ноїв ковчег, притча про блудного сина), алюзій-імен (Адам, Каїн, Авель, Авраам, Ісайя, Давид, Ісус, Іаків, Єремія), „обережно” шукає душевного прихистку у Бога-творця, вірить у присутність ангела-захисника поряд із собою:

*Как Иисус, распятый на кресте,
Зубец горы чернел на высоте
Границы неба и приземной пыли,
А солнце поднималось по кресту...* [12, 70]

За радянської доби таке тяжіння до релігійних мотивів було „максимально допустиме”, щоправда, додаткові корективи вносилися цензурою. Приміром, щойно цитований вірш А.Тарковського „*Как Иисус, распятый на кресте...*”, попри змінений перший рядок („*Пред нами, как распятый на кресте...*”) у машинописному варіанті збірки „*Земле – земное*” і нову назву („*Откуда пришла пам'ять*”), було вилучено з книги [12, 251].

Що ж до Первомайського, то його національна ідентичність (єврейське походження), у певному сенсі, служить доказом поетової релігійності, втім, як і Тарковський, задля самозбереження у жорстких „атеїстичних умовах” тоталітаризму, він не міг це прямо постулювати, попри окремі натяки (алюзії): як-от цитата з Євангелії від Іоанна „*Вначале бе слово...*”, що стала мотто до вірша „*Той давній спір триває й досі...*”. На прикладі цього поетичного твору можемо ще раз пересвідчитися, наскільки суттєвою для Первомайського, котрий навіть вдається до переосмислення біблійної тези, є правда: „*Я знаю з першоджерела, / Що Правда Творення / Велика / Началом всіх начал була*” [3, 493]. Ліричний герой „*Притчі про правду*” постає перед дилемою: „*Чи матір маю правдою убить, / А чи себе занастити лжею?*” [3, 382]. Він має повідомити матір про смерть свого брата, як звелів йому Господь: „*І будеш неньці правду говорити, / Так, як велить письмо моє святе, / Хоч мусять правда та її убити*” [3, 382]. Син не знайшов у собі сили

відкрити матері правду – і милостивість Бога тут не має меж: „*Господь дивився з неба і не міг / Ні матір, ані сина покарати*” [3, 383]. Обізнаність з Біблією і, власне, вагомість релігійності для Первомайського засвідчує низка прямих ремінісценцій з „Пісні Пісень” (прозовий твір „3 Пісні Пісень”, означений автором як рапсодія, 1935). Щоправда, герой раннього оповідання „Парасолька Пінхуса-Моті” (1926), богомільний чоловік з оптимістичним поглядом на життя і потребою молитви, врешті-решт, в силу реальних обставин, зневірюється у Господі і стає боговідступником; остання його думка – відчайдушна, достоту атеїстична: „[...] Бог... Немає! Немає й не було” [5, 9]. Втім це не заважає нам твердити, що для Первомайського, як і для Тарковського, Святе Письмо було незамінним джерелом знань, об’єктом численних тлумачень і переосмислень. Тим паче, що й сам Первомайський усвідомлював силу молитви: „*І якщо помилявся ти колись, / І мертве серце било в мертві груди, / Тепер прийшов останній суд – молись!*” [3, 363].

Незмінно актуальною є теорія філософського самопізнання Сковороди: „*Придивись в нутро собі: друга знайдеш у собі...*” (Пісня 28-ма) [7, 77], – що має стосунок передовсім до Тарковського. Натомість Первомайський був певен: „*Пізнання чужої душі збагачує нас, мабуть, більше, ніж самопізнання*” [6, 185]. І людина, надто митець, стає більш відкритою і уважною до світу і людей у ньому: „*Відбиваюсь я зримо в чужих, невідомих душах, / І пече мене кожна найдальша, найменша рана*”, „*І хвилюють мене берези, бузок і каштани, / І чуже горе, і чуже щастя, і чужі вірші*” („Поезія”) [3, 386]. Водночас, Первомайський обстоює думку, що саме поезія сприяє самопізнанню людини: „*Вона навчилась звіра полювати, / Все винайшла: і колесо, й весло, – / Та довго не могла себе пізнати: / Поезії у неї не було*” [3, 398].

Свого часу Сковорода дійшов висновку: „[...] пізнати самого себе, і відшукати себе самого, і знайти людину – одне і те ж” [7, 155]. Показовими у цьому контексті є поетичні рядки Первомайського: „*Як важко все життя до себе йти, / Дивитись в небо, чашею пролите, – / Спинятися, наводити мости / І за собою зразу ж їх палити*” [3, 445]. Тарковський над проблемою самопізнання чи не вперше серйозно замислюється у вірші „Стань самим собою” (1957): „*Себя найти куда трудней, / Чем друга или сто рублей*” [11, 69]. Шлях до себе досить тривалий і важкий: „[...] *Моя душа к себе / Прислушивается, как Жанна Д’Арк. / Какие голоса тогда поют!*” (1959) [11, 78]. І лише на схилі літ (1975) поет, нарешті сягнувши своєї мети, може зізнатися: „*В пятнах света, в путанице линий / Я себя нашёл, как брата брата...*” [12, 74].

Філософські ідеї Г.Сковороди і роздуми А.Тарковського – передовсім щодо самопізнання і самозаглиблення – суголосні постулатам Сократа (власного тяжіння до давньогрецького мислителя Тарковський либонь не заперечував – вірш „Сократ”). На думку Сковороди – загальноновизнаного „українського Сократа” – людина повинна у собі пізнати добро і зло та навчитися переборювати негатив. А.Тарковський констатує складність, суперечливість і неперервність цих процесів: „*Но за меня добро вставало*

проти зла, / І правда за мене под кривдою умирала” [11, 365]. Для зрілого Л.Первомайського символічним деревом пізнання добра і зла є яблуня, „цвіт” якої став достеменною нагородою для поета-філософа (вірш „Втомившись видом повчальних див...”). Можемо тут прозирати відгомін міфологеми гріхопадіння, реалізованої у Святому Писанні як легенда про первісних людей Адама і Єву, що причастилися до добра і зла, споживши заборонений плід з дерева пізнання (яблуні). У Первомайського ця біблійна притча позбавлена негативного смислового навантаження – пізнання як філософська категорія несе в собі позитивний заряд: „*Птахи розщебеталися веселі, – / І яблуня рожева розцвіла, / Не там – в раю, а тут – в моїй пустелі, / Як древо пізнання добра і зла*” [3, 401].

Знання не обмежують, а навпаки поглиблюють можливості людини, розширюють її овиди, збагачують і удосконалюють її єство. У висліді істинне щастя людини – в успішному самопізнанні, надто в самоутвердженні. „Збери свої думки і в собі самому шукай справжніх благ. Комай всередині себе колодязь тієї води, яка зросить і твій дім, і сусідські. Всередині тебе є та основа, яку Плутарх називає джерелом спокою: намагайся це джерело очистити, черпаючи не з свинячих калюж, а з священних книг святих людей” [8, 288] – незмінно актуальна настанова Сковороди. Достоту невичерпним джерелом людська душа так само є для Первомайського, дарма що з роками те джерело здатне міліти: „*І я читаю тайну джерела, / Неначе власну вистраждану повість, / В якій душа повільно набула / Співучості прозористого скла / І виборола до життя готовність*” [3, 407]. Подібного змісту сповнений образ криниці як символ душі у поезії Тарковського: „*Кто мне поможет воды зачерпнуть из криницы глубокой? / Нет у меня ничего, я всё растерял по дороге...*” (1933) [11, 30].

Сковородинська ідея про „сродну працю” є важливим компонентом філософської концепції „автентичності”: „[...] щастя людини полягає в тому, щоб, пізнавши власну у собі здатність, згідно неї знайти застосування в житті” [8, 397]. Первомайський остаточно формулює цю істину на схилі літ: „*Як добре знати, що тебе веде / Твій власний шлях – єдиний із можливих, / Що легші є, але нема ніде / Таких упертих і таких щасливих*” [3, 445]. Е.Соловей вбачає у Сковороді завершений тип філософа-поета, що здійснив ідеал автентичного буття [9, 361]. На переконання Сковороди, людина повинна жити у цілковитій гармонії з природою та оточенням. Однак суспільні умови часто змушують людину займатися „неспорідненою” діяльністю. Так, Первомайський і Тарковський, не маючи змоги за радянської доби цілком віддатися оригінальній поезії, змушені були витратити творчі сили на інших ділянках літературної діяльності – передовсім у поетичному перекладі. Тим-то переклад для Тарковського – часом нестерпно тяжкий жереб: „*Забурил ли ты, переводчик, / Арифметику парных строчек? / Каково тебе по песку / Волочить старуху-тоску?*” [11, 93]. І все-таки, Тарковський неухильно керувався Сковородинською ідеєю „сродної праці”: „Я вірю, що людина повинна робити те, що їй притаманне за внутрішніми переконаннями. Найулюбленіші мої вірші (можливо, вони і не найкращі) – ті,

в яких я висловив своє ставлення до світу, до речей, до почуттів людських” [12, 239]. Вірш Первомайського „Поезія” – сповідь самобутнього митця, позбавленого свободи творчості, приреченого на втрату автентичності без поетичної стихії: *„Наче мертва трава, зотліваю я серед степу, – / І роса не живить моїх спалених, сплутаних стебел, / І коріння моє всихає і рветься... Без тебе / Сліпий я в світі, глухий і байдужий – без тебе”* [3, 386]. Прямий натяк на втрату автентичності подибуємо і в Тарковського: *„Сам себя потерял я в России, / Вживе, как по суду, мимо дома бреду”* (1957) [12, 120], хоч можна тут углядіти і мотив утрати своїх коренів на чужині.

Барокова антитетика (протиставлення небесного земному, високого – низькому, красивого – потворному, добра – злу, життя – смерті, світла – тіні) – одна з найпосутніших рис барокового стилю і поетичного вислову Сковороди. Буття за своєю суттю – антитетичне, двоїсте. Відтак Сковорода розумів життя як безперервну боротьбу, що й potwierдив у листі до М.Ковалинського [7, 21]. Подібну думку обстоювали як Первомайський (*„До кінця не здаватися, вірші – це свідки, / І учасники, й зброя його боротьби”* [3, 449]; *„Коли тобі – життя прожити, / Як поле бою перейти”* [3, 459]), так і Тарковський (*„Зимний Германн поставил / Жизнь на карту свою, – / Мы играем без правил, / Как в неравном бою”* [11, 224]). Обидва як поети філософського реєстру вельми тяжіють до бінарних опозицій – передовсім екзистенційних. Тарковський зокрема постулював дихотомічну сутність буття: *„И уже я по горло в двухмерную плоскость проник, / Мне хребет размолото на мельнице жизни и смерти”* (1966) [11, 287].

Сковорода міркував стосовно буттєвої опозиції „вічність / проминальність”: *„[...] весна, літо, осінь, зима є властивості, невіддільні від кола світу, подібно як ранок і вечір від денного кола. Все вміщене у часі повинно бути коловоротне, звичайно, перемінно; не розумний, не щасливий той, хто шукає, хто вимагає постійності й вічності в ньому! Коли ж у ньому немає постійності, то й любов до нього повинна мати кінець; звідси печалі, зітхання, сльози відчаю”* [8, 415]. Таким чином, завважаючи одвічне чергування у природі, її мінливість, Сковорода заразом сповідував вічність як безпечальну і постійну первину, надію; натомість проминальність і тимчасовість асоціюються з песимістичними обертонами і тілесним буттям. Первомайський, надто Тарковський, так само віддавали перевагу вічності. Первомайський: *„Це все не біда, лиш вдивляйся пильніше, / І знайдеш поміж тимчасових дрібниць / Те сутнє, що подихом вічності дише, / Неначе під спалахом віщих зірниць”* („Молодість брата”) [4, 3]. Тарковським ця проблема заторкнута у низці поетичних творів: „Близость войны”, „Зуммер”, „Словарь”, „Жизнь, жизнь”, „Новогодняя ночь”, „Памяти А.А. Ахматовой”.

Земним розкошам Сковорода протиставляв духовне багатство, яке має всі переваги над царським вінцем. Співзвучними є філософсько-поетичні міркування Тарковського: *„Но поймём, что в державной короне / Драгоценней звезда нищеты”* [11, 310]; *„И суть не в золоте парадных зал и спален, / А в нищенских горбах и рытвинах развалин”* [12, 69]; *„[...] я не царь, я из другой семьи”* [11, 82]. Аналогію з цією Сковородинською ідеєю

добачаємо і у притчі Первомайського „Жовтий бусел”, яка, на думку автора, має бути уроком для поетів: „Співай за хліб, який тобі дає / Простий народ; коли ж, на лихо людям, / Владар який купити б захотів / Твій спів за золото, а чи за славу – / Заграй у просту дудочку свою...” [3, 331]. Так само, як Скворода, Первомайський і Тарковський остерігалися марноти, засуджували гаєння часу на усілякі безвартісні дрібниці. Скворода: „Ми тебе зовсім марнуєм, / О життя щасливий час! / Мов тягар на спині, чуєм, / Тратим марно повсякчас!” (Пісня 23-тя) [7, 71]. Тарковський: „Пока мы время тратим, споря / На двух враждебных языках...” [11, 219]. У випадку Первомайського, він дещо запізно дійшов цього розуміння: „Я довго йшов пісенним краєм / І ось доходжу до пуття, / Що ми даремно серце краєм / Дрібними кривдами життя. / Що нам ніхто не звірив права / На скарги витратити час...” (1936) [3, 130].

Поетично осмислювана і особистісно переживана Первомайським і Тарковським, алієнація людини у ворожому світі як екзистенціалістсько-філософська проблема постає ще у Сквороди: „Світ – то накопиться злих думок усіляких...” („Мелодія”) [7, 81]; „Кинь світ цей злотворний. Він завжди є темний ад” (Пісня 2-га) [7, 50]. Скворода втікав від світу передовсім у природу як окремий космос, усамітнившись з метою самопізнання. „Часто у вільні від своєї посади години віддалявся в поля, гаї, сади для роздумів. Рано-вранці зоря була його супутницею в його прогулянках, а діброви – співбесідниками його втіхи” (біографічний нарис М.Ковалинського „Життя Григорія Сквороди”) [8, 385]. „Суєта й турботливість світу уявлялись йому морем, безперервно збурюваним життєвими хвилями, яке ніколи тому, хто пливе у гавань, не дає душевного спокою” [8, 385]. Саме цього надто бракувало Тарковському: „Для чего мне дали отпускную, / Разлучили с синевой морскою? / И о чём я плачу и тоскую? / Что вдали от корабля я стою?” (1953) [12, 117]. У його поезії наскрізним є образ-символ човна, що зазвичай шукає своєї пристані: „Идёт по стремнине ладья, / Что сам я у пристани бросил” [11, 323]; „[...] стал я ладьёй на огромной / Бездомной и тёмной волне. / [...] И сам я не знаю, какие / Мне чудятся связи твои / С недоброй морскою стихией, / Качающей наши ладьи” [11, 385-386], або ж корабля („Река Сугаклея уходит в камыш...”, „Мне снится какое-то море...”) чи плота („Тянет железом, картофельной гнилью...”). Подібного символічного змісту сповнений образ човна у поезії Первомайського: „Немовби човен той, підхоплений прибоєм, / Безсилий щось змінить в лихій своїй судьбі...” [3, 385]; його океан як символ Всесвіту суголосої Сквородинському морю. До речі, символіка, яка апелює до філологічної і філософської підготовки, – також питома спільна ознака філософсько-поетичних світів Л.Первомайського та А.Тарковського, що споріднює їх зі Г.Сквородою.

Подібно до Сквороди, обидва поети ХХ ст. прагнуть завершити своє земне буття на лоні природи. Скворода: „О діброво! О свободо! Я в тобі почав мудріть / До тебе, моя природо, шлях свій хочу закінчить” [7, 60]. Первомайський: „В хвилини мої останні, / Прийду я в зелений дім” [3, 236].

Тарковський: „*За то, что в родимую душную землю сойду, / В траву перельюсь...*” [11, 367].

Ключовим образом, що споріднює Первомайського і Тарковського з філософсько-поетичним світом Сковороди, є архетип степу. Первомайський, апелюючи по війні до образу-символу степу, пов'язує саме з ним відродження душі і наснаження силами, гартування духу, прагнення до самопізнання (цикл „Заповідний степ”). Вихід у степ – ніби доконечна потреба для поета. Батьківщина в Тарковського бачиться у ностальгії за степом, на обширах якого відбувалося становлення поета-філософа. Панівний у безмірах степу дух свободи зводить нанівець всі земні блага: „*Что деньги мне? Что мне почёт и честь / В степи вечерней без конца и края?*” [11, 207]. (Тут пряма аналогія зі Сковородою, котрий над усе цінував свободу, – „*De libertate*”, Пісня 9-а). Разом з тим, степ навіює Тарковському пам'ять про давньоримського поета Овідія, оскільки обом судилося вигнання (зосібна Тарковського супроводили рівночасно „культурна еміграція” з України і „внутрішня еміграція” щодо Системи): „*Изгнание чужое вспоминая, / С Овидием и я за дестью десть / Листал тетрадь на берегу Дуная*” [11, 208]. Поет дослівно констатує свою віддаленість від степової України: „*Теперь мне и до степи далеко*” [11, 208]. В іншому вірші, перевтілюючись у того ж таки Овідія, Тарковський передає тугу за батьківщиною („*На чёрной трубе погорелого дома...*”): „*Так вот что мне с детства так горько знакомо: / Видение цезарианского Рима – / Горбатый орёл, и ни дома, ни дыма...*” [12, 128].

В одному з листів до М.Ковалинського Сковорода заздалегідь прописав суть екзистенціальної комунікації як тимчасової, надто заочної, зустрічі двох самітних душ: „Подібно до того, як *музичний інструмент* (підкреслення автора – *Г.С.*), якщо ми його слухаємо здалеку, здається для нашого слуху приємнішим, так бесіда з відсутнім другом звичайно буває набагато приємнішою, ніж з присутнім. Особливо з тобою у мене виходить так, що я тоді більше люблю тебе і прагну твоєї *найприємнішої бесіди* (підкреслення авт. – *Г.С.*), коли ти відсутній і коли без участі тіла душа з душею безмовно і *безтілесно розмовляє і проводить разом час* (підкреслення авт. – *Г.С.*). Тоді ніяка відстань і ніяке пересичення не зменшує приємності, а навпаки, її збільшує, насолода все більше зростає, бо зовсім інше положення і стан невидимого, ніж тілесного і тлінного” [8, 285-286]. Йдеться про душевну спорідненість, співзвучність світовідчування; це має прямий стосунок до творчих особистостей Л.Первомайського та А.Тарковського, пояснює значимість їхнього листування як екзистенціальної комунікації.

Сковорода був природженим педагогом. Він прагнув розкрити закладені природою нахили учня, „допомагати лиш природі у вирощуванні спрямуванням легким, ніжним, невідчутним, а не дочасно обтяжувати його розум науками” [8, 383]. Подібна інтенція була органічною для Первомайського і Тарковського як достеменних майстрів слова, котрі давали слушні поради поетам-початківцям, відзначалися поєднанням зичливості і вимогливості.

Тарковський з великим пієтетом ставився до раритетних видань. Ця любов до книжок – знову-таки спільна риса двох поетів, що водночас споріднює їх зі Сковородою.

Вартий уваги ще один момент. За життя Г.Сковороди його твори не видавалися, проте розповсюджувалися у рукописах, що дало можливість укомплектувати основний масив спадщини „українського Сократа”. Відомо, що Сковорода вдавався до знищення своїх манускриптів, палив їх [1, 171]. Натомість Первомайський і Тарковський, попри імпліцитне бажання бути доступними для широкого загалу, мусили рахуватися зі штатною цензурою. Щоправда, обидва все-таки вдавалися і до самоцензури: вилучали ранні недосконалі поезії зі своїх доробків внаслідок їх критичної переоцінки. Тарковський, як відомо, такі свої твори спалював. Первомайський спокійно ставився до „ліквідації” власних набутоків, більше того, вбачав у цій справі певну користь: „Передивляюсь чорновики, старі рукописи, винищую силу списаного колись паперу. За одним заходом знищив стільки неопублікованих віршів, що іншому вистачило б на добру книгу, а то й на дві. Написані давно, але не опубліковані з різних причин, тепер вони вже не можуть мати значіння ні для мене, ні для когось іншого. А сподівати, що хтось та колись буде займатися моєю „спадщиною” – річ даремна та й не хотів би я, щоб збільшувалась кількість мотлоху, написаного мною... Отже – кошик! Нема за чим жаліти!” (1965) [2, 61].

Таким чином, філософсько-поетичний дух Сковороди виразно присутній у житті і творчості Л.Первомайського і А.Тарковського. Тож маємо підстави твердити, що сквородинська лінія дістала гідне продовження у їхній спадщині.

Література:

1. Ерн В. Життя й особа Григорія Сковороди // Березіль. – 1992. – № 11-12. – С. 152-173.
2. Первомайський Л. „Я люблю одержувати листи...” (Передмова В.Бондаря) // Кур’єр Кривбасу. – 2000. – № 129 (серпень). – С. 52-67.
3. Первомайський Л. Твори: У 7-ми т. – Т. 1. Поезії. – К., 1985. – 533 с.
4. Первомайський Л. Твори: У 7-ми т. – Т. 2. Молодість брата: Роман у віршах. Поєми. Драми. – К., 1984. – 527 с.
5. Первомайський Л. Твори: У 7-ми т. – Т. 3. – К., 1985. – 661 с.
6. Первомайський Л. Хай лишається вогонь. З неопублікованої спадщини: Поезії, проза, нотатки, листи / Упоряд.: С.Пархомовська і Т.Стах. – К.: Рад. письменник, 1983. – 247 с.
7. Сковорода Г. Твори: У 2-х т. – К., 2005. – Т. 1. Поезії. Байки. Трактати. Діалоги. – 528 с.
8. Сковорода Г. Твори: У 2-х т. – К., 2005. – Т. 2. Трактати. Діалоги. Притчі. Переклади. Листи. – 480 с.
9. Соловей Е. Українська філософська лірика. – К., 1999. – 368 с.
10. Тарковский А. Избранное. – Смоленск: Русич, 2001. – 448 с.
11. Тарковский А. Собрание сочинений: В 3 т. – М., 1991. –

- Т.1. Стихотворения. – 462 с.
12. Тарковский А. Собрание сочинений: В 3 т. Поэмы. Стихотворения разных лет. Проза. – М., 1991. – Т.2. – 269 с.
13. Череватенко Л. „І ми не можемо не дочитати свого життя до кінця...” // Дніпро. – 1995. – Ч. 1. – С. 86-96.

Сковородіана кінця XVIII – початку XIX ст. в контексті досліджень духовної пісні усної традиції

Процес записування та вивчення духовної пісні української усної традиції найчастіше пов'язується з межею XIX і XX ст. Однак треба сказати, що й тоді цей процес мав здебільшого принагідний характер. Самі друковані джерела (а їх число наразі важко встановити) дещо порушують усталені погляди та дають підстави стверджувати, що уявлення про жанр починають формуватися вже з кінця XVIII ст. Найсприятливішою у цьому плані виглядає друга половина XIX і початок XX ст., найважчою – більша частина XX ст.

Попри те, спроби вивчати рецепцію духовних пісень від кінця XVIII і в першій половині XIX ст. утруднює малодоступність чи загалом недоступність багатьох джерел. У цій ситуації навіть поодинокі згадки чи дотична інформація про духовні пісні та їх народних виконавців, нечисленні, зате унікальні записи текстів та коментарі до них мають неабияку цінність і дозволяють зробити висновки про популярність духовної пісні в українській усній традиції і про безсумнівну загальну цікавість до неї. Хоча можна припустити, що освічені люди тієї доби керувалися передусім інтуїтивним відчуттям своєрідності жанру, а не усвідомленням його специфіки.

У друкованих пісенниках, що походять з міського середовища й складаються переважно з народних ліричних пісень і романсів, зокрема українських, не раз знаходять собі місце пісні Григорія Сковороди. Про це пише Михайло Сперанський у праці „Малорусская пѣсня въ старинныхъ русскихъ печатныхъ пѣсенникахъ” [1], яка стала одним з джерел для дослідників творчості Григорія Сковороди. До описів російських пісенників кінця XVIII століття вдається також Олександр Андрієвський [2], підтверджуючи присутність Сковородинівських пісень у подібних виданнях. З коментарів О.Андрієвського випливає, начебто описані пам'ятки зберігалися на початку XX ст. у київських фондах, де він і мав можливість їх оглянути [2, VII]. Пошуки першоджерел, на які посилаються і М.Сперанський, і О.Андрієвський, у фондах Львова і Києва наразі не дали позитивного результату. Важко робити в цій ситуації якісь припущення, проте залишається сподівання на можливе збереження пісенників у російських столичних музейних колекціях, на що вказував Михайло Сперанський. За його інформацією, пісня Григорія Сковороди „Ахъ, поля, поля зелены” була надрукована у збірниках „Избранный пѣсенникъ ... в 4-хъ част.” видання 1798 і 1806 років [1, 134], „Всеобщій, новоизбранный пѣсенникъ...” 1805 року [1, 134], „Новѣйшій полный и всеобщій пѣсенникъ” 1818 року [1, 136]. Ще один популярний витвір митця – „Ахъ, ти птичка

желтобока; Не клады гнізда свисока...” – вміщено у „Самый новѣйшій отборнѣйшій Московской и Санктпетербургской пѣсенникъ...” видання 1799 та 1803 року [1, 134], „Новѣйшій и отборнѣйшій всеобщій пѣсенникъ, изданный въ 4-хъ частяхъ” 1812 року (Санкт-Петербург) [1, 134-135]. Треба зауважити, що ранній етап Сквородиніани обмежений самою констатацією факту таких публікацій. Натрапити на аналіз записаних текстів поки що не вдалося.

Із 1816 року маємо „ледве чи не перший відгук харківця про Сквороду” [3, 114] і водночас чи не найраніше спостереження над явищем трансформації авторського твору в народний репертуар. Зі слів Василя Масловича стає зрозуміло, що пісня „Всякому городу нрав і права” глибоко ввійшла в життя мандрівних виконавців, зазнала значних змін або, як сказано, „зіпсована ... без жодного милосердя” і в такому вигляді „гарантувала” захоплення слухачів, так що співці були „завжди певні того, що їм заплатять за неї” [1, 134].

Автори наступних публікацій про Григорія Сквороду роблять спроби охарактеризувати його поетично-музичні взірці, називаючи їх „віршами”, „духовними кантами”, „піснями духовного чи морального змісту”, „псальмами”. Помітне намагання окреслити картину загального поширення творів Григорія Сквороди: „вірші його зробилися народними піснями” [4, 119], „...його псалми і канти до цих пір співають в Україні і згадують Сквороду...” [5, 262].

Учитель з Чернігова І.Кульжинський, який у 1824 році написав „Нѣкоторыя замѣчания касательно Истории и характера Малороссійской Поэзии” [6], вважав Сквороду генієм, що „прославляв своїми піснями Бога” і до того ж справив велике враження „поезією свого життя” [6, 186]. За його словами, неможливо пізнати „дорогоцінний пам’ятник” – українську пісню – і зрозуміти „естетичну красу народного”, не звертаючись до „бардів нації” [6, 46].

Олександрові Хиждеу „вдалося ... зібрати декілька пісень і байок Сквороди, які перейшли в надбання живої народної словесності” [7, 271]. У цих „добросовісних” записах він „намагався зберегти, по можливості, народну специфіку, оригінальність мови” [7, 273]. Перша публікація Хиждеу про українського філософа й поета містить тексти трьох „сквородинівських веснянок” [8], [7, 132-135] з репертуару „одного сліпця в Харкові, що навчився їх – (si fabula vera) – від самого Сквороди в пустині Моначинівській” [7, 133]. В іншій праці О.Хиждеу [9; 7, 138-156] натрапляємо на свідчення виразного у 30-ті роки ХІХ ст. впливу народного мудреця і його творчості на українську усну традицію: „И теперь народ располагает преданиями о Сквороде и его песнями и притчами как своим достоянием, по своему произволу, сообразно с своими понятиями. И теперь каждое умное словцо, каждая складная песня, каждая назидательная сказка кажется народу Сквородиною, которая у него перенята, затвержена и

пересказується за нову. И теперь в некоторых местах, особенно великим постом, поются Сквородинские псалмы, как молитвы, по сельским церквам” [7, 143]. Словом, Сквороді судилося „двозначне щастя перейти в притчу” [7, 143].

Наприкінці свого історично-критичного нарису О.Хиждеу подав короткий „одноприсідний” словничок („обмежився лише тим, що саме відразу виринали з пам’яті” [7, 153]) Сквородинівських слів – ідіотикон [7, 152-153]. Пояснюючи, що таке „дудка”, він мимоволі вказує на деякі особливості тодішнього музикування. За О.Хиждеу, Григорій Скворода насправді грав на флейті (flauto traverso), хоча називав її дудкою, пищавкою, свирілкою. Загалом же, серед українських народних співців вирізнялися дударі, лірники і бандуристи, які мандрували містами й селами. Найбільш сприятливими для них були ярмаркові дні й храмові свята. Якраз ці виконавці знали „кращі часи і старі пісні” [7, 154]. Про торбаністів чи „тробаністів” – придворних співаків-музик, – свідчить О.Хиждеу, Григорій Скворода казав: „Не любы мне; по мне дудары в будни, а лирники в праздник” [7, 154].

У контексті порушених проблем важливими є „Отрывки из записок о старце Григории Сквороде” Ізмаїла Срезневського, доповнені примітками Григорія Квітки-Основ’яненка [10], де безпосередньо розглядається тема музики в житті Григорія Сквороди. Для пізніших дослідників цей порівняно багатий матеріал, поданий почасти дуже мальовничо, послужив основою узагальнень [11]. Але, на жаль, ніхто не в стані перевірити, наскільки правдивими є ті чи інші факти. Так само можна засумніватися й у тому, що значнішу частину репертуару українських рапсодів „суть сочиненія Сквороды” [10, 81]. Окремі описи І.Срезневського сприймаються як образ часу, скажімо, коли сліпі співці „въ сопровожденіи малютокъ, родныхъ или наемныхъ” ходили „изъ двора во дворъ и подъ окнами” наспівували „священныя пѣсни”, які вони ще називали псалмами [10, 81]. Особливо добре вдалося І.Срезневському показати, „какъ скоро и какъ искусно измѣняются народомъ сочиненія, любезныя памяти его” [10, 83] на прикладі Сквородинівської пісні „Всякому городу нрав і права”. Ця пісня виступає тут однією „изъ сихъ Псалмовъ, который болѣе другихъ любимъ народомъ, и чаще другихъ поется слѣпцами” [10, 82], певна річ, на тій території, що потрапляла у поле зору І.Срезневського.

Отже, запис із його „собрания народныхъ Украинскихъ пѣсень” [10, 83] – ранній і водночас яскравий приклад трансформованого твору [12], [10, 84-87], що виявляє виразну спорідненість із текстом чернетки-автографа Григорія Сквороди [13, 68, 470-471], а не значно пізнішого списку, який уклав Михайло Ковалинський [13, 67]. Такий факт може послужити лише на користь твердження про близькі контакти поета-співця з кобзарями і про його симпатії до них. Власне кобзарське середовище було своєрідною лабораторією, яка чи не найпершою приймала, переймала й відразу ж

„опрацьовувала” Сковородинівську творчість. Крім „опрацювань” у вигляді колоритних деталей зі слідами перекручень, додаються ще й „допрацювання”. У цьому випадку це аж десять нових строф, які ще дужче посилювали й без того великий успіх твору. Принаймні, так можна зрозуміти зі слів І.Срезневського та його сучасників. Мабуть окремі моменти цього творіння могли б здобути популярність і в наш час, бо не втрачають, на жаль, своєї актуальності й вражають правдивістю.

Осердя псалми – народний вірш у Сковородинівському стилі. Авторський текст пізнається лише в обрамленні: у перших чотирьох строфах і наприкінці твору. Отож, пісня Григорія Сковороди „Всякому городу нрав і права” знайшла справді глибокий відгук у слухачів простого середовища та водночас викликала сильне зворохоблення в колах народних поетів. Ось для прикладу деякі штрихи до загальної картини світу в їхній інтерпретації:

V.

*... Тотъ на прекрасной женился женѣ;
Въ тѣхъ дома блещутъ внутрь такъ, какъ и внѣ,
Тѣ шестернями на бенкетъ летятъ,
Въ сихъ для гостей чай и пунши кипятъ ...[10, 85].*

VI.

*... Тотъ иностранныхъ себѣ лошадей,
Сей накупилъ драгоцѣнныхъ парчей;
Въ тѣхъ миллионы ревутъ въ сундукахъ;
Въ тѣхъ горчатъ тысячи въ темныхъ углахъ...[10, 85].*

VIII.

*... Тотъ увѣ перинѣ по уши курнулъ,
Какъ послѣ маковки впившись заснулъ.
Съ теплыхъ перинъ не встаетъ до повдня.
У церкву пойдти ему – то есть брідня...[10, 85].*

X.

*... Намъ судья дѣлаетъ истинный судъ,
А въ его истинѣ лжи цѣлый пудъ.
Онъ и на нищихъ раздалъ сто рублей,
Что надралъ съ подданныхъ бѣдныхъ людей...[10, 86].*

XI.

*... Онъ какъ забрался на ту бѣдну честь,
Черезъ свои поклоны, дарчи и лестъ,
Удругъ издѣлался гордъ и спѣсивъ,
Сильно, пріятельно сребролюбивъ...[10, 86].*

XII.

... Честь, благородство за вѣтромъ летитъ;

*Трупъ же смердящій смерть въ яму тащитъ;
Все остается его при двору –
Тѣло несутъ на Холодную Гору... [10, 86].*

Дмитро Багалій писав: „...ми звичайно не одкидаємо думки, що цю Сквородинську псалму з її додатками співали кобзарі, лірники і Ізм.Ів.Срезневський, або хто-будь з його співробітників у збиранні пісень міг записати від харківського кобзаря в той час; я сам записав цю пісню Сквороди від харківського кобзаря на початку 80-х років і її текст мало в чому відрізнявся від запису Ізм.Ів.Срезневського. Я тільки підтримую ту гадку, що це не народня пісня і навіть не народній додаток до Сквородинської псалми, а скорше всього шкільна псалма на вірець тих, що співали кобзарі та лірники” [3, 326-327]. Д.Багалій зауважив і таке: „...додаток до пісні, зроблений однак влучно, що так само зробив би сам Скворода, коли б захотів поширити зміст своєї пісні” [3, 326]. Незважаючи на завищену оцінку „дodatку”, який значно програє Сквородинівським віршам, не можна цілком відкинути версії про ненародність твору. Та разом з тим залишаються деякі сумніви. По-перше, немає певности, що текст, який подав І.Срезневський, точно зафіксований з уст народного співця і не зазнав редагування. По-друге, прості й дотепні доповнення до вірша Григорія Сквороди якраз виказують погляд народного середовища, для якого важливий зміст, а не форма. По-третє, якщо до появи вірша причетні школярі чи студенти, то вони найчастіше також були вихідцями з того ж середовища. І, врешті, по-четверте, вплітання до авторського твору додаткових строф – це передусім типове явище в процесі входження твору до народного репертуару [14, 144-145].

Таким чином, Сквородиніану кінця XVIII – початку XIX століть можна розглядати як важливий етап в історії вивчення українських духовних пісень усної традиції. Ці публікації передусім засвідчують увагу до особистості Григорія Сквороди, а водночас займають помітне місце серед друкованих джерел того періоду, без яких важко уявити студії над народним репертуаром християнського змісту.

Література:

1. Сперанский М. Малорусская пѣсня въ старинныхъ русскихъ печатныхъ пѣсенникахъ // Этнографическое обозрѣніе. – 1909. – № 2-3. – С. 120-144.
2. Андрієвський О. Бібліографія літератури з українського фолкльору. – К., 1930. – Том I. – С. XII-XIII.
3. Багалій Д. Український мандрований філософ Григорій Скворода / Друге, виправлене видання. – К., 1992.

4. Гессъ де Кальве Г. Сковорода, Украинскій Философъ // Украинскій вѣстникъ на 1817^й годъ. – Харьковъ, 1817. – Часть шестая. – Мѣсяць Апрѣль. – С. 119.
5. Снегирѣв И. Украинскій философъ Григорій Саввичъ Сковорода // Отечественныя записки. – 1823. – Часть шестнадцатая. – №43 (ноябрь). – С. 262.
6. Кулжинскій И. Нѣкоторыя замѣчанія касательно Исторіи и характера Малороссійской Поэзіи // Украинскій журналъ. – 1825. – Часть пятая. – №1. – С. 43-54; №2. – С. 89-101; №3. – С. 178-187.
7. Хиждеу А. Избранное. Поэзия, проза, публицистика, письма, мысли, заметки, аналекты / Сост. Н.Романенко; Биогр. очерк и коммент. П.Балмуша. – Кишинёв, 1986.
8. Хиждеу А. Три песни Сковороды // Телескоп. – 1831. – Ч. 6. – № 24. – С. 578-580.
9. Хиждеу А. Григорий Варсава Сковорода. Историко-критический очерк. Отрывок первый: общее основное понятие о Сковороде, объясненное из его собственного сознания. [С доб.] Сковородинского Идиотикона // Телескоп. – 1835. – Ч. 26. – № 5. – С. 3-42; № 6. – С. 151-178.
10. Срезневский И. Отрывки из записок о старце Григории Сковороде // Утренняя звезда. – Харьков, 1833 [1834]. – Кн. I. – С. 67-92.
11. Шреєр-Ткаченко О. Григорій Сковорода – музикант. – К., 1972; Боровик М. Григорій Сковорода і музика // Григорій Сковорода 250: Матеріали про відзначення від дня народження / Упоряд. І.П. Стогній і П.Я. Шабатин. – К., 1975. – С. 186-193.
12. Пісні літературного походження / Упорядкували В.Бойко (тексти), А.Омельченко (мелодії). – К., 1978. – С. 68-69.
13. Сковорода Г. Повне зібрання творів: У 2 т. / Передмова В.Шинкарука, І.Іваня. – К., 1973. – Т. 1. – 531 с.
14. Гнатюк О. Українська духовна барокова пісня. – Варшава-Київ, 1994.

До проблеми теорії та практики перекладу поезії Григорія Сковороди польською мовою

Перед лінгвістичною філософією, з якої черпало і черпає перекладознавство, стоїть чимало проблем. Над ними розмірковують теоретики й практики перекладу. Ось тільки деякі: в чому полягає феномен креативності мови, що є запорукою „присвоювальності”, які функції мови і що саме єднає конкретно взятую мову з іншими мовами світу. Чи є універсальні прикмети мов світу і, коли вони мають місце, то яка їхня роль у розширенні людських можливостей? Чи існують мови гірші й кращі? Чим зумовлюється неможливість перекладу із однієї мови на іншу?

Переклад служить кращому зрозумінню світу й утвердженню тяглості людської культури, є „мостом між народами” (І.Франко). Він займає своє місце „в порядку онтологічному, епістеміологічному та лінгвістичному” [3, 11]. Онтологічний аспект полягає на тому, що переклад виходить з певного буття, яким є вихідний текст, і також певне буття творить текст остаточний, але іншою мовою. Проблему про спосіб існування мовного буття художнього тексту в класичний спосіб розв’язав роман Інгарден. Основи лінгвістичної філософії перекладу заклав Людвіг Вітгенштейн. Роман ґрунтується на двох засадах. Перша: всі людські експерименти, їх перебіг, кожна їхня частина, етап відбуваються за співучасті мови. Друга: всі філософські проблеми, так звані мисленнєві, пов’язані із неточним, неправильним застосуванням мови, і їх вдасться розв’язати або ж передбачити й тим самим уникнути – виключно за допомогою мовного аналізу.

Умберто Еко натомість неодноразово наголошує, що проблема перекладу не полягає виключно на лінгвістичних засадах. „Аби спрацювати, референція мусить бути вшанована в тому пункті, в якому перекладач уповноважується додати щось, чого оригінальний текст не містив. Переклад ніколи не становить простого переходу між двома мовами, але між двома культурами” [5, 113], наголошує він у праці, яка щойно побачила світ, – „Експеримент перекладу”. Втім, насамкінець Умберто Еко також приходить до висновку, що саме лінгвістичні проблеми є фундаментальними в теорії перекладу: „Якщо не хочеш змішувати проблем метамови та медіаційного коду, то це тому, щоб повніше показати, виразніше підкреслити працю інтерпретації та тяглого порівнювання між двома мовами і двома культурами” [5, 122]. Напевно, розмірковує далі У.Еко, найкращим способом на усталення значення слова є його інтерпретація за допомогою дефініції. Якщо, однак, кожен переклад є результатом інтерпретації, то неправда те, що кожна інтерпретація є перекладом, хоча багато хто потрапив у пастку цієї небезпечної метафори.

Існування ідеальної мови, як ми бачили на самому початку, є однією із найбільш дискутованих проблем. Умберто Еко* також ставить питання, „чи існує ідеальна мова, закорінена в універсальній функціональності людського духу; мова, висловлювання якої б могли бути виражені у ментальній мові формальній, названій *the mentalese*, „менталіянській” – такій, яка б дозволила перекласти Бодільяра (Baudelaire’a)” [5, 121]. В ході роздумів та покликання до досвіду й експериментів із тривимірною мовою „аутага” (мова, якою говорять досі між Болівією і Перу) дослідник дає таку відповідь, що коли б така ідеальна мова й була можлива, то постав би певний клопіт: „Мова та могла б напевно перекласти кожен думку, висловлену в іншій мові, яка з багатьох причин не піддається звичайному перекладові, але ціною за те було б, що все, що та мова висловила б за допомогою своїх власних понять, не могло б бути наново перекладеним на наші природні мови. Ідеальна мова була б різновидом чорної дірки, яка б поглинала кожне значення, без можливості його зрекоструювання. Тому, властиво, я волію повернутися до безкінечних комбінацій інтерпретації,” [5, 122] – наголошує вчений.

Проблема перекладу набуває особливої складності, коли йдеться про переклад із давніх мов, як то є в нашому випадку із перекладами творів Григорія Сковороди. Показано, що і в практиці Умберто Еко стався характеристичний випадок**, пов’язаний із перекладом його роману російською мовою Знаний твір “Ім’я троянди” російською мовою переклала Гелена Костюкович. Сам автор твердить, що не хотів модернізувати своїх героїв, навпаки, прагнув, аби читач став у ході читання найбільшою мірою „середньовічним”. Саме з такою метою У.Еко подає назви різних книг стародавніх авторів в цілому своєму творі по-латинськи***. Чому ж саме у випадку із російським перекладом постала проблема? Бо для слов’янського читача (як дещо категорично твердить автор) латинські речення і назви, подані кирилицею, не з’ясували б нічого, оскільки латина не асоціюється в нього ані із середньовіччям, ані з духовним середовищем. У зв’язку із цим перекладачка Гелена Костюкович запропонувала блискучий вихід із

* Юлія Крістева у вступному слові називає Умберто Еко однією із найбільш оригінальних, обдарованих надзвичайною візією творчої уяви постаттю сучасного інтелектуального пейзажу: Італієць, космополіт, поліглот, який вражає своєю незвичною культурою та фантазією (Julia Kristeva, Wprowadzenie (w:) Teksty drugie. Teoria literatury, krytyka, interpretacja. Przełożył Remigiusz Rzyński. Dwumiesięcznik Instytutu Badań Literackich. – 2006. – №6. – S.103).

** „Важливо показати, настільки неоднозначним є протиріччя: ксенофілізації/ націоналізації та архаїзації/модернізації. Саме те протиріччя, – переконує Умберто Еко, – може бути відповідальним за створення різних комбінацій”. Ці рефлексії супроводжують розповідь дослідника про переклад його роману на російську мову і дають повніше уявлення про хід думки вченого

*** „Ішлося про те, аби мій віртуальний (modelowy) читач увійшов в атмосферу середньовічного ордену, ототожнився водночас як із його звичаями і ритуалами, так і мовою. Зрозуміло, мислив про західного читача, який коли навіть не студював латини, а знав принаймні зі слуху, що справджувалося у випадку читачів італійських, французьких, іспанських чи німецьких”(Eco Umberto. Doświadczenie przekładu // Teksty drugie. Teoria literatury, krytyka, interpretacja. Przełożył Remigiusz Rzyński. Dwumiesięcznik Instytutu Badań Literackich. – 2006. – №6. – S.120). Врешті, дивується автор, навіть англійські читачі, які не відбували класичних студій, були в стані схопити латинські висловлювання, такі як *affidavit* чи *subpoena*, приміром, з мови правничої чи з телевізійних фільмів. Навіть американський читач, який не знає латини, все ж таки орієнтується, що йдеться про середньовічну мову духовенства, а коли прочитає „de pentagono salomonis”, може розпізнати щось, що нагадує „pentagon” і „Salomona”.

ситуації: використати замість латини – старослов'янську середньовічну мову, духовно мову ортодоксійної Церкви. В такий спосіб зреалізований Г.Костюкевич переклад посприяв, аби російськомовний читач зміг відчутти дух часу, відчутти часову відстань, саму атмосферу релігійності, зрозуміти (принаймні приблизно), про що йдеться в творі.

Мова поетичних творів Григорія Сковороди – українська мова XVIII століття. Ймовірно, у випадку перекладу польською мовою можна говорити про потрійний переклад – із мови оригіналу сучасною українською мовою, а лише згодом – польською. Григорій Сковорода у польських перекладах [1, 108-117] – це праці Януша Трибусевича та Єжи Літвінюка. Януш Трибусевич є автором перекладу трьох поетичних мініатюр. Зіставлення перекладів Януса Трибусевича з оригіналом Григорія Сковороди увиразнює непроминальність образного відтворення Сковородою миті пережиття, коли настає роз'яснення в природі і в душі:

Przemięła chmura,
A tęcza powstała.
Przewalił się smutek,
Zajaśniał świat cały [1, 108].

Умовою пережиття старої поезії, незрозумілої часом у своїй архаїчній постаті, є своєрідне її оживлення шляхом надання сучасної мовної форми. Януш Трибусевич не вдається до модернізації мови та стилю, його переклад виконує в доброму сенсі консервуючу функцію: оживляє істотний у філософському світі Григорія Сковороди образ голубки, християнської емблеми Духа Святого, і водночас (символічним навантаженням двох останніх рядків) унеможлиблює асиміляцію зі світом сучасним. Важливо підкреслити, що таке беззастережне осучаснення образу голуба в словнику символів Тресіддера кваліфікується як фактично неможливе Так, у словнику символів Дж.Тресіддера підреслено, що навіть термінологія міжнародної політики, в якій є „голуби” і „яструби”, „хоча і є сучасною, заснована на давніх аналогіях” [4, 61].

Gołębico, ptaku czysty, duch ci nie pozwala
Mieszkać w miejscach, które brudne, które świat pokalał,
Tylko trawy i dąbrowy są twoją ostoją-
Tam przyjemnie, tam chłód duszy prawiecznym pokojem [1,
109].

Найбільшою мірою концептуальним, відкритим на багатство інтерпретацій, бачиться наведений нижче переклад Янушем Трибусевичем мініатюри „Gaudia pelle”:

Radość pędzić,
Lęk przeganiać,
Nie dopuszczać nadziei,
A i smutku się wstrzemać.
O, jakże łatwo umysł przyniewolić
Tam, gdzie niewola
U ludzi zwyczajem [1, 117].

Блискучий перекладач і знаний у світі майстер слова Єжи Літвінюк переклав сім творів Григорія Сковороди зі збірки „Сад божественних пісень” („Ogród nabożnych pieśni”): пісні 9-у, 10-ту, 13-ту, 18-ту, 19-ту, 23-тю, 24-ту. Насамперед про пісню десяту, найбільш знану. Перша й остання строфи пісні десятої зазнають кардинальних змін у ході перекладу. Перші рядки Сковороди „Всякому городу нрав и права; Всяка имѣет свой ум голова” у перекладі втрачають універсальне загальнолюдське призначення: „Zwyczaј i prawo mają wsze stany; Swój rozum każdej głowie jest дану”. Як бачимо, Єжи Літвінюк робить акцент на суспільно-класовому моменті, на становому аспекті, який у Сковороди у цій строфі відсутній: „Всякому сердцу своя есть любовь, Всякому горлу свой вкус есть каков”. Рефрен – в оригіналі й перекладі – цілковита емоційно-сміслова злагодженість:

А мнѣ одна только в свѣтѣ дума,

А мнѣ одно только не йдет с ума

Порівняймо:

A mnie zaprzęta jedno na świecie,

A mnie to jedno w głowie się плесіе.

Подальші три строфи пісні десятої – це наративна частина, її переклад є граційно-елегантним. Що іншого бачимо в останній строфі. Тут перекладач послаблює в своєму перекладі не те що звучання, а, швидше, змістове навантаження останньої строфи в десятій пісні Григорія Сковороди:

O, śmierci z kosą swą zamaszystą!

Nie szczędzisz cara między asystą

Ani nie baczysz – chłop czy wielmoża,

Wszystko połykasz jak słomę pożar.

Kto może plunąć na twoje ostrze?

Taki, co wybrał ścieżki najprostsze... [1, 110-111].

У Єжи Літвінюка зникає імператив совісті, натомість постає образ прямої дороги („prosto” – прямо) до правди. В світлі реалій сьогочасної цивілізації такий переклад значною мірою поступається оригіналові, бо ж концепт „совість” об’ємніший і глибший, аніж евфемізм „пряма дорога”. Засада точного відтворення деталей і одночасне акцентування доречно, вона реалізується Єжи Літвінюком у праці над піснями вісімнадцятою та дев’ятнадцятою. Формальних змін тут мінімальна кількість, оскільки мови оригіналу і перекладу є хоча й віддаленими з погляду лінгвістичного, проте все ж близькі з погляду культурного. Творча майстерня Літвінюка мов би наочно демонструє одну із найбільш знаних сьогодні у розмаїтті вибраних теорій перекладу. Маємо на увазі теорію Євгенії Ніди, яка пропонує перекладачеві систему пріоритетів як вихідну базу його праці. Ці пріоритети такі: 1) Суть контексту має домінанту стосовно дослівного змісту (слово в слово) – норма лінгвістична; 2) Динамічна еквіваленція має примат стосовно формальної кореспонденції – норма рецепції того, хто відбирає; 3) Аудитивна (слухова) форма мови має примат стосовно форми писемної – норма комунікаційна; 4) Форми вживані й акцептовані відбирачами, для яких

переклад є призначений, мають примат стосовно форм, які традиційно можуть тішитися більшим визнанням (норма типу реципієнта) [3, 67-68]. Говорячи про примат значення стосовно форми, Євгенія Ніда має на увазі специфічне „значення значення”, точніше виведене з цілого горизонту віднесення вищої організаційної одиниці тексту, який піддається перекладові (такою вищою організаційною одиницею є розділ стосовно абзацу, книги – стосовно розділу, Біблії в стосунку до окремо взятої її книги, християнської релігії в стосунку до тексту Біблії). Тобто, тут важить засада несуперечності у стосунку цілого до складової частини. Теорія Ніди, яка має виразні платонівські риси, відкликається ж бо до універсального, яке має вираз у кожній мові, інтелігібельного послання, закоріненого в поза- і понадмовній сфері автономічного буття. Мова постає тут як місток, який є посередником поміж якісно іншими буттями, як носій правди, медіум абсолюту. Такий переклад, як видається, має місце в перекладацькій практиці більшості майстрів, у тому числі й Яна Трибусевича та Єжи Літвінюка, які вдалися до перекладу поезії Сквороди. Базується така праця на людській здатності до рецепції етичних цінностей, на засаді „духовної самототожності роду людського” (Є.Ніда).

Проблема біблійно-філософських джерел актуалізується Єжи Літвінюком у процесі перекладу пісні 23-ї зі збірки „Сад божественних пісень”. Суть контексту стає в певному моменті домінантною стосовно дослівного змісту. Порівняймо:

О дражайше жизни время,
Коль тебя мы не щадим!
Коль так, как излишне бремя,
Всюду мещем, не глядим!
Будто прожитий час возвратится назад,
Будто рѣки до своїх повернуться ключем,
Будто в наших руках лѣт до прибавки взять,
Будто наш з безчисленних состав ленний вѣк дней

Czasie Zycia drogocenny!
Jakże ciebie nie szczędzimy!
Jakby zagar przeżyte oddawał nam chwile,
Jakby mogły do źródeł zawrócić swych rzeki,
Jakby każdy mógł wziąć jeszcze lat drugie tyle,
Jakby z dni niezliczonych składały się wieki [1, 114].

Наступна строфа демонструє відхід перекладача від оригіналу, в перекладі з’являється біблійний образ „Matuzalema”. Матузалем був дідом Ноя, Бог відміряв йому не 800, а 969 років життя. Але Матузалем – це також і символ старшого від пірамід дерева життя. Тож уведення цього образу загостило звучання мотиву проминальності людського буття, але із акцентом на усвідомленні людиною своєї проминальності, тлінності плоті й безсмерті духа:

Для чого ж ми жить желаем
Лѣт на свѣтѣ восемсот,
Ежели ми их теряем
На всякій бездѣлиц род?
Лутче час честно жить, неж скверно цілий день,
Лутче один день свят от безбожного года,
Лутче один год чист, неж десяток сквернен,
Лутче в пользѣ десять лѣт, неж весь вѣк без плода
Порівняймо:
Czemu sobie lat życzymy
Ośmiuset jak Matuzalem,
Gdy na próżno je trwonimy
Na błahostki, z krótkim żalem?
Lepsza dobra godzina niż strawionych chwil krocie,
Lepszy cnotliwy dzień niż rok cały niegodny,
Lepszy jest prawy rok niżli dziesięć w niecnocie,
Dziesięć lat użytecznych niż żywot bezpłodny [1, 114].

У перекладі Є.Літвінюка цей фрагмент несе в собі візію „просвітлюючої деталі”, яку розбудував як основу своєї теорії Езра Пуунд. Теорія полягає на концепції енергій, які є в мові – слова є як різьблені візерунки (skulpted images), які в свою чергу можна порівняти до слів вигравіруваних на камені. Такий підхід дає перекладачеві більше свободи. Перекладач трактований як митець, який моделює слова так, як різьбяр своє творіння. Теоретичні праці Пуунда походять із двох періодів його власної поетичної творчості. Перша – фаза раннього імажинізму, яка характеризується відходом від традиційної логіки, сяганням до образу і абстракції як засобів виразу. Друга фаза – пізній імагізм або вортицизм (від слова vortex – вихор, вир), який оперує словом в акції (Word in action), а також просвітлюючою деталлю (luminos detali), причому на задній план відходить значення репрезентованих предметів, але головну роль відіграє мовна енергія або форма [3, 71-72]. Центральне місце в його теорії перекладу посідає точне відтворення деталей: поодиноких виразів, виізолюваних і навіть фрагментарних візерунків (images). Техніка Е.Пуунда полягає на вихопленні в тексті поетичного твору ключових слів та відтворенні сітки логічно-експресивних зв’язків, що становить образну (живописну) інтерпретацію твору через передачу його ідейної структури. Переклад є для Езри Пуунда певною мірою рівнозначний інтерпретації та критиці, оскільки відкриває фундаментальну (часом приховану) структуру оригінального твору.

Переклад становить, за переконанням Пуунда, інноваційну чинність, бо ж забезпечує подальше існування творів, приречених на забуття; особливий акцент вчений робить на необхідності доцінювати внесок перекладача-поета в справу консервації тяглості людської думки і людських переживань. Умовою пережиття старої поезії, незрозумілої в своїй архаїчній постаті, є,

отже, її оживлення шляхом надання сучасної мовної форми. Переклад виконує функції зберігаючі: має оживити вартості, погляди, форми бачення, які в давніх часах були істотні, а також уможливило їх критичну асиміляцію зі світом сучасним, і що особливо істотно – переклад поезії має евристичний характер: „відсилає читача до раніших сутнісних якостей оригіналу через еквівалентне достосування до передбачуваної форми твору (після перекладу)” [3, 71-72]. Властиво, переклади творів Г.Сковороди польською мовою потверджують сказане, а водночас діагностує дискусійні моменти, які зумовлюють до сьогодні досить скромну кількість спроб наблизити до польського читача дивосвіт українського філософа.

З-посеред розмаїтих концепцій перекладу перспективною видається також концепція Леві. Вона характеризується стремлінням надати науковий статус дослідям над перекладом з допомогою забезпечення їх певними методами. Один із запропонованих методів – це багатократний переклад на певну мову того самого тексту різними перекладачами, а наступно – зворотний переклад перекладу на мову оригіналу. Такий метод, на думку вченого, мав би уможливити утвердження конкретних зміщень, dokonуваних перекладачами, і виведення на їхній основі певної тенденції, а крім того, міг би також вказати на „зиски і страти” таких експериментів. На думку Леві [3, 89], ці тенденції могли би мати дивергенційний (зосереджуючий) або ж конвергенційний (тобто розпорошуючий) характер, залежно від того, широким чи вузьким колом варіантів користується перекладач. У проекції на переклади творів Григорія Сковороди такий метод може мати перспективи в залежності від кількості якісних перекладів його творів.

Література:

1. Antologia poezji ukraińskiej. Florian Nieuważny, Jerzy Pleśniarowicz. Wprowadzenie Stefan Kozak, Florian Nieuważny. – Warszawa, 1977.
2. Kristewa J. Wprowadzenie (w:) Teksty drugie // Teoria literatury, krytyka, interpretacja. Przełożył Remigiusz Rzyński. Dwumiesięcznik Instytutu Badań Literackich. – 2006. – № 6.
3. Lucyna W. Uniwersalistyczne implikacje teorii przekładu. – Rzeszów: wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, 2002.
4. Тресиддер Дж. Словарь символов. Перевод с английского С.Палько. – М., 1999.
5. Umberto E. Doświadczenie przekładu. Przełożył Remigiusz Rzyński // Teksty drugie. Teoria literatury, krytyka, interpretacja. Dwumiesięcznik Instytutu Badań Literackich. – 2006. – № 6.

Григорій Сковорода взимку

Тема ця підказана численними мистецькими творами: майже на кожному наш філософ зображений босим або ж у легкому одязі та взутті. Якось подумалося: „А що ж робив Григорій Сковорода взимку? Яким було його ставлення до зими, до холоду?” Коли я звернувся до творчої спадщини Григорія Савича, вималювалася така картина.

Почнемо із „Саду божественних пѣсней, прозябшего из зерн священнаго писанія” (1750—80-ті рр.). У знаменитій пісні 3-й Г.Сковорода вигукує:

Весна люба, ах, пришла! Зима люта, ах, прошла!

Уже сады расцвѣли и соловьев навели [1, 62].

Поет не приховує радості, що настали теплі, сонячні дні: процвітає душа, цвіте сад:

Всегда весною там цвѣтет, и лист его не падет [1, 62].

Цим же настроєм просякнута й „Пѣснь 13-я”:

Ах поля, поля зелены,

Поля, цвѣтами распещренны! [1, 70].

Сковороду радують „вод потоки чисты”, „берега трависты”, кучеряве волосся лісів, спів жайворонка та соловейка.

У „Пѣсні 25-ій” Г.Сковорода бажає отцю Гервасію Якубовичу, „отходящему из Переяслава в Белгород на архимандритській и судейській чин в 1758-м году”, аби вітри в дорозі були „погодны, тихи, жарки, ни холодны” (I, 83) і щоб дорога була, мов „гладенький лід” [1, 83].

У латинському вірші Г.Сковороди „*De umbratica voluptate*” (про розраду примарну) знову знайдемо протиставлення зими і весни:

Зиму сурову хто зніс, той побачить теж весну-красуню [1, 106].

Отже, бачимо протиставлення весни й зими.

Протиставлення весни й зими, тепл́а й холоду знаходимо й у філософській спадщині Г.Сковороди. Як правило, весна — це Ісус Христос. У „Бесѣді, нареченной двоє, о том, что блаженным быть легко” (1780-ті рр.) Наеман говорить про „сладко-теплый огонь параклитов”, без якого в душі буває „мраз и скрежет, косность и уныніє”; коли його не маєш, „ни тепл еси, ни хладен”, лишень Ісус виводить людину з цього стану: „Се Господь мой пришел! Се солнце возсіяло и новая весна! Да расточатся и ижденутся со

блевотинами своими души нечестивих от предѣлов весны вѣчныя! Не входит туда неправда” (I, 274).

У „Бесѣді 2-й, нареченной Observatorium specula (еврейски — Сіон)” (1772) Г.Сковорода порівнює з весняними вітрами несформовані юнацькі думки [1, 297].

У „Брані архистратига Михайла со сатаною о сем: легко быть благим” (1783) серед віршованих вкраплень є вірш „Антифон”, де знайдемо такі рядки:

Зима пройде. Солнце ясно
Мыру откры лице красно.
Из одземной клѣти явишася цвѣты,
Мразом прежде побіенны.

Уже всѣ райскія птицы
Ипущенны из темницы.
Повсюду лѣтают, сладко воспѣвают,
Веселія исполненны.

Зеленыи поля в травы,
Шумящии в лист дубрави
Встают, одѣваясь, смотря,
возсмѣваясь,
Ах, коль сладко там взирати! [2, 83].

У „Діалозі. Имя ему – Поток зміин” (1790) знову йде протиставлення „злого времени, чуждой тми” і „пріятности вѣчнаго літа благовременна”. Дух мріє про мить, коли „Зима преїде, дождь отыйде, цвѣты явишася на землѣ, время обрѣзания гроздей приспѣ...” [2, 146].

Серед перекладацького доробку Гр.Сковорода є ода (Iesuitae Sidronii Hosii) (до 1785 р.), а в ній рядки, в яких прославляється сонце:

Пускай юг клокощет и изблеваает тучи! Пускай
сѣвер стрѣляет льдяною дробью! А прекрасное
лице солнца превыспренно там, гдѣ
чин чистых звѣзд блистают.

Не беспокоят свѣта его ни снѣги, ни грады.
Смѣется бурным вихрам и воздушным бѣшенствам,
сіяя на присносвѣтлом ефиріи вышше

всѣх туч и духов поднебесных [2, 175].

Важливе місце зима посідає в листуванні Г.Сковороди. Цікаво, що, скажімо, із 79 листів до Михайла Ковалинського лишень 18 написано в весняно-літній період, решта — в осінньо-зимовий. Зима і весна із образного ряду переходять у побутовий, а звідти — в філософський, як то часто буває в Г.Сковороди, і до певної міри прояснюють його тяжіння до весняно-літньої тематики.

Латиномовний вірш Г.Сковороди „Dum fera saevit...” („Поки лютує зима...”), надісланий Михайлові Козачинському у січні-лютому 1763 р., є варіацією слів „Да не будет бѣгство ваше в зимѣ...”, взятих із „Євангелії від Матвія” („Моліться ж, щоб ваша втеча не сталась зимою, ані в суботу”; 24:20):

Поки лютує зима шалена, моряк не відв'язує
човнів,
А чекає лагідної погоди, тихої весни.
Чекайте і ви дня Божого, коли Святий
Дух Своїм вогнем усе розтопить [...]
Але тримайся пристані, поки *Христос тебе навчить*.
Дорога вночі небезпечна, як і море взимку [...]

[2, 274].

А ось латиномовний вірш, написаний Г.Сковородою у березні 1763 р.:

От вона, молодість року! Природи лице оновилося;
Радо підняв хлібороб звичної праці тягар,
Передбачаючи зиму прийдешню, в турботі
хазяйській,
Саду пильнує свого, ниву свою засіва [...]

[2, 287];

далі Г.С. Сковорода переходить до розмови про вдосконалення душі.

Травневий лист 1763 року, у ньому – латиномовний вірш „На день п'ятидесятниці”, присвячений оновленню сердець, часів, руху небес і життя. Тут є рядки:

Так дерево, мертве взимку, оживає,
Як тільки з висоти зігріє його весняне сонце [2, 296].

Липневий 1763 р. лист Г.Сковороди до Михайла Ковалинського зберіг слова, які вказують на те, що літо для нього мало значні переваги у порівнянні з зимою: „Якщо ти не надаєш значення місцю, де ми могли б, за нашим звичаєм, зручно *поговорити*, передай через хлопчика, — якщо він вільний, — де ми зустрінемося. Бо не завжди буде літо” [2, 304].

Цікаві міркування про зиму знайдемо в листі до Якова Правицького. Важливо підкреслити, що лист писався 18 січня 1787 р. „Ни старости лѣность, ни мрак, ни хлад зимный, ни неисправное перо со чернилом не могло мене удержать, чтоб не ублажить [gratulor, saluto поздравляю, вітаю] граесе – [по-грецьки поздоровляю] тебе в новий сей год! Радуйся в новий год!“. Далі Г.Сковорода говорить про переваги радісного сприйняття світу: „Аще чій дух отчаяніем оледенѣл, тому весь год без весны. Аще чій смысл мертвый, тому весь вѣк без живота“. У постскрипті він додає: „Прости, любезный, что солгал я прислать Вам „Жену Лотову“. Весною хочу Вас поѣтить, аще Богу угодно, и привезу. Аще же, – дайте знать, – Григорія Юріевича. Не печальтесь. Она всегда у Вас. Другое то, что весною во пустынь можно думать об окончаніи ея, а зима безгодна. Я и сіе с нуждою пишу. Михайло мой доселі молчит. Нимало не дивлюся. Блаженны мы, Израилю, яко Бог нам дал по уши покоя и времени” [2, 367-368].

Про зиму в листі до того ж Якова Правицького Г.Сковорода пише 7 жовтня 1787 р.: „Тепер я готовий породити на світ щось, хоч і невелике, але благочестиве, призначене для якогось друга. Тому, я пишу в небагатьох словах, поспішаю явити на світ, поки є для того час. Бо близька, навіть стоїть біля дверей, ворожа музам зима. Тоді вже треба буде не писати, а гріти руки” [2, 371].

У зимовому, датованому 31 грудня 1788 р., листі до того ж Якова Правицького, Г.Сковорода говорить про свою смерть: „Гдѣ и когда умрѣть?” [2, 375].

Ще один, також зимовий, датований 5 січня 1792 р., лист Г.Сковороди до Якова Правицького — тут ідеться про хвороби, старість, німіч: „Аще в сію зиму или весну не совлеку моего тілесного бременаго лѣновища (exuvium), потщуся видити Вас и насладитися бесѣдою во Христії, иже мя віість и аз его...”. Він каже, що „старость и лѣность есть студенокровна” [2, 378].

У зимовому, 1781 р., листі до С.М. Курдюмова Г.Сковорода просить: „...Пожалуйте, пришлите по милости своей одни и коты, что с красными завязками, изрядное дѣло для снѣгу” [2, 403]. Як відомо, *коты* – це вид теплового взуття.

Зимовий одяг фігурує й у листі до того ж С.М. Курдюмова, датованому 5 січня 1784 р.:

„Нынѣ скитаюся в Изюмѣ. Скоро чаю возвратиться в моя присныя степи, аще гдѣ Господь благоволит. Уже пройшла половина зимы, а тулубчик ваш коснит. Аще угодно Богу и вам, пришлите чрез Троф[има] Михайловича, аще же ни, Господня воля да будет” [2, 404]. Слово *коснѣние* означає зволікання, затримка.

Проблема зимового теплого одягу постає й у листі Г.Сковороди до І.І. Єрмолова, датованому другою половиною вересня 1791 р.: „Бога ради, — пише Г.Сковорода, — постарайтесь о шубкѣ ярославской. Зима идет, а старость давно уже пришла. Надобно для нея теплѣе и легче, да сія ж купля и по нищенскому моему капиталу [...]”. Проте проста побутова проблема стає для Сковороди приводом для філософських узагальнень: „Так-то мы, любезный приятель, малодушны, в тѣлесных надобностях попечительны и проворны. Но не щасливы ли примирившаяся с Господом совѣсть в худенкой для зимы шубѣ, неж беззаконниково сердце, хотя [б] его тѣло одѣваемо было соболями? Нѣтъ мучительнѣе, как болить мыслями, мучитись сердцем, зябнуть душею от холодного скрежета и безкуражного отчаянія. О, когда б мы сего морозу хоть впол боялись!” Г.Сковорода вважає, що основне – „веселіє душ”, що „крѣпость тѣла” не є визначальною в житті людини, головне – „душевное веселіє” [2, 412-413]. Розмову про зиму в житті і творчості Г.С. Сковороди завершуємо фрагментом зі спогадів Михайла Ковалинського: „Старость, осіннее время, непрерывная мокрая погода умножили расстройку в здоровье его, усилили кашель и расслабление. Он, проживя у друга своего около трех недель, просил отпустить его в любимую им Украину, гдѣ он жил до того, и желал умереть, что и сбылось. Друг упрашивал остаться у него, зиму провести и вѣкъ свой скончать со временем у него в домѣ. Но он сказал, что дух его велит ему ѣхать, и друг отправил его немедлѣнно” [2, 472].

29 жовтня або 9 листопада за н. ст. 1794 р. Г.Сковорода помер.

Як бачимо, зима, холод у творах Г.Сковороди, як і будь яке інше явище, набуває притаманної філософові багатогранності – вони переходять із християнської площини в чисто побутову, набувають екзистенційного смислу, включаються в поетичну систему Сковороди-поета.

Література:

1. Сковорода Г. Повне зібрання творів: У 2-х т. – К.: Наукова думка, 1973. – Т.1 – 531 с.
2. Сковорода Г. Повне зібрання творів: У 2-х т. – К.: Наукова думка, 1973. – Т.2 – 574 с.

Кордоцентрична концепція Григорія Сковороди та Памфила Юркевича як філософська й етична основа топології шляху в творчості українських шістдесятників

Досить чітко простежується лінія впливу української філософської думки, що увиразнювала себе не так теоретиками, як „мис ленниками” (Д.Чижевський), на розвиток національного письменства, яке завжди жило ідеями вдосконалення світу й людини у світі. Та обставина, що українські мисленники „більше належали до тих, хто ставить проблеми, ніж до тих, хто дає їм остаточну форму ловку” [21, 14], або, іншими словами, невикристалізованість української національної філософської думки на рівні чітко сформульованих теоретичних засад, певною мірою спричинившись до відсутності в українській літературі цілісного українського роману *філософського розгортання* (як-то, скажімо, Прустівська романіана з його концепцією пошуку людською екзистенцією втраченого часу), насправді обертається певним позитивом для самої еволюції української літератури.

Йдеться про відшукування самою літературою власної національної *філософської ідентичності*, інтуїтивне „нащупування” тих „больових точок” антропоцентричного наративного розмислу у формах художньої свідомості, які, зрештою, виводять на „свідомісний рівень” проблеми, характерний для нації на тому чи тому витку соціокультурного розвитку.

З огляду на це, українська література, як і, за Д.Чижевським, українська філософія [21, 14] більше „ставить проблеми”, аніж дає остаточні відповіді. Причому ставить їх *поколіннево сугестивно*, що потверджують феномени літератури Розстріляного Відродження, Празької групи чи українського шістдесятництва ХХ ст. [18], коли „духовні десанти” були інкорпоровані у духовний космос українства з такою потужною сугестивною силою, що спричиняли революційні зміни у свідомості українства. Адже, за Д.Чижевським, „в межах кожної нації існують завше різні групи культурних діячів, що в досить різних ступенях і формах виявляють дух даної нації” [21, 15].

Ця теза повною мірою стосується українського шістдесятництва як унікального художньо-естетичного явища ХХ століття, яке *a priori* було покликане своєю „практичною філософією” образного розмислу обрати *філософію серця*, що її увиразнили як домінуючу філософему в антропологічній думці українства Г.Сковорода і П.Юркевич. Одним з поштовхів творчого „вибуху” шістдесятництва якраз і було „тяжіння серця” до добра, істини, справедливості, яке в міру їхнього шляху індивідуалізації, що йшло як від внутрішнього Я, від ego [17], так і від розуміння процесів, у які вони були вихрево втягнуті силою історичних обставин [1; 2] доповнювалось набутиим, усвідомлюваним почуттям обов’язку, що йшло від родового, національного „ми” [22, 115].

Явище українського художньо-мистецького шістдесятництва лише частково осмислене філософською рецепцією в контексті ХХ століття [9; 15]. Проте з огляду на інтелектуальні інтенції свого оприЯвлення у духовному континуумі нації воно є досить ілюстративною моделлю тієї топології шляху, що її мав на увазі – як шлях оприЯвлення долі, ініціальних випробувань, М.Мамардашвілі [6], по суті, розгортаючи Гегелівську філософему до „шляху, котрим простує суб’єкт світосприймання: він рухається до нового предмета, а отже – до нового сприймання”, коли рух стає „продуцентом оновлення людського досвіду” [15, 13] (В інтерпретації Ліни Костенко це звучить так: „*Хай буде все небачене побаченим*”). Адже саме „мотив шляху [...] відіграє центральну роль в організації дослідницьких інтенцій свідомості” [3, 104].

Топологія шляху як „*плетиво заламаних доріг*” (В.Стус) у контексті явища українського шістдесятництва розкривається щонайменше через три іпостасі. Перше: топологія реального шляху як долі людської („*Амплітуда людська – від колиски до гроба*”, за І.Драчем), шляху як реального втілення свободи/несвободи вибору у розрізі історичного буття нації, помноженого на романтику юнацького віку („*Гей, нові Колумби й Магеллани / Напнемо вітрила наших мрій!*” у В.Симоненка); друге: топологія шляху як внутрішній рух самопізнання, коли сама ця філософема зводиться до тези „Точка, рух якої – тільки **я сам**” [6, 61], рух углиб себе, скерований Сковородинівською максимою „*пізнай себе*” і який виявляється через низку внутрішньо-сутнісних колізій – як, кажучи словами М.Мамардашвілі, „*заново-народження*” („*Народжуйте себе. Допоки світу / Плисти на галактичному крилі*” читаємо в І.Драча або: „*Єси ти сам – з собою врівень, / один на сотні поколінь*”; „*...один як перст стою себе супроти / (супроти себе сам стою супроти)*” у В.Стуса)); третє: топологія шляху як універсальний архетип, що розгортається у творчості як своєрідному способі пізнання світу й себе в цьому світі.

На третій, власне, проектуються два попередні, оскільки в ньому тією чи тією мірою „заломлені” емоційні пережиття й свідомісні осмислення, а відтак, засвоєння й трансформація художньою свідомістю тих реальних „кризозлетів” особистісної долі як варіативності вибору/невибору, що є стимулом до духовної еволюції, а, отже, – і до творчості (однак ця тема потребує окремого дослідження).

Загалом українське художньо-мистецьке шістдесятництво як *філософський феномен* було освячене кантівським розумінням людини-індивідуума, яка *a priori* підкоряється лише вимогам морального закону і вже цим виступає як *мета сама собою*, через що має право на беззастережну цінність і не може використовуватися тільки як засіб. У своєму самопізнанні його репрезентанти виявили себе на стадії воледіяння-свободи свідомого вибору через неусвідомлений екзистенціалізм, який опановувався ними не як філософія знання, а як філософія чину, підійшовши до межі воледіяння-любви як вищого ступеня духовної самореалізації [16].

Однак, антропоцентризм українських шістдесятників мав питому національну доміанту, генетично закорінену в ті первні національної самосвідомості, що й визначають топологію шляху нації („*Так звідки ж ти, Дорого, почалась?*” – запитував Б.Олійник). Адже й українські мисленники „*цінками землю торсали і мацали, / щоб віднайти Дорогу всіх дорог*” (Б.Олійник). Тим-то розглядати філософські підвалини цього художньо-естетичного явища тільки з погляду європейських екзистенційних моделей та Бердяєвського персоналізму релігійно-метафізичного спрямування [9; 16] означало би проігнорувати ті фундаментальні підвалини, що виявляються в поколіннях, зокрема, і в поколінні шістдесятників, на генетичному рівні – як той благодатний ментально-свідомісний ґрунт, в який було привнесено вже пізніші філософські рефлексії, зокрема, інтелектуально-мисленнєві напрацювання ХХ століття.

Філософія, зазначає В.Лісовий, найбільше постраждала унаслідок ізоляції від Заходу та тому, що була перетворена на служницю ідеології. Але, навіть за наявності добрих суспільних передумов, філософське мислення потребує більше часу для обдумування власної концепції: „Важливо було не просто заперечити ідеологію і практику тоталітаризму, а надати цьому запереченню відповідного обґрунтування. З накресленням позитивної перспективи” [4, 145].

В.Табачковський окреслив фахову інтенцію питомої вітчизняної філософії (як дисципліни) середини ХХ століття у назві своєї книжки: „У пошуках невтраченого часу. Нариси про творчу спадщину українських філософів-шістдесятників”. Бачиться продуктивним його підхід до презентації філософів, що їх він намагається „вписати” у явище шістдесятництва, не як покоління канонізованих у часі особистостей (1961—1963), а як певний розгорнутий *поколіннєвий стан*, в парадигмі якого знаходимо вичерпне уявлення щодо „протяжності” творчості професійних філософів упродовж другої половини ХХ століття. Однак, тогочасна ситуація, конкретизована В.Лісовим, виглядає дещо інакше: „Отож, питання, в яких темах чи ділянках (і наскільки!) 60-і –80-ті роки є „втраченими” чи „невтраченими”, вирішується не шляхом загальних міркувань, а шляхом звернення до реальних здобутків – текстів, творів мистецтва тощо. А оцінці минулого однаковою мірою неприйнятне як зневажливе відсікання цього минулого, так і брак критичної оцінки: бо такі ставлення до минулого загрожують поверховим розумінням сучасного і самих нас у цій сучасності. Що стосується філософії, то було б явним спрощенням уявляти, що використання нової риторики (навіть постмодерністської) уже свідчить про справжнє оновлення мислення” [4, 148-149].

Безперечно, в українській філософській практиці середини ХХ ст. не було явища, рівного працям літературознавця І.Дзюби „Інтернаціоналізм чи русифікація?” чи історика М.Брайчевського „Воз’єднання чи приєднання” – ці твори В.Лісовий називає викличними – філософія ж має свої уповільнені мислительні „правила гри”, до того ж йдеться про філософію академічного стибу, затиснуту лещатами ідеологічних вимог. У тому полі марксистсько-

ленінської теорії відображення в 60-ті роки могли з'явитися лише пагони, а не плоди. Саме ці пагони, „збуттєвілі” (В.Табачковський), й постають перед зором читача, а тому є цікавими насамперед як офіційне філософське тло, на якому, чи, радше, всупереч якому і збувалися мистецькі шістдесятники, зокрема й Іван Дзюба, який, звісно, не працював в інтерпретаційному полі філософського розмислу, а проте помітно „підважував” ті основи марксизму, які визначали світогляд тодішніх науковців.

У це мале коло „викличних шістдесятників” академічного рівня В.Лісовий вводить і Євгена Сверстюка (на тій підставі, що він певний час працював в Інституті психології), „підривна” інтелектуальна потуга якого також впливала на загальну атмосферу соціокультурного середовища.

Інтелектуалізм письменників-шістдесятників аксіологічно заґрунтований – він не є абстрактною схоластиком, інтелектуальним хизуванням творчих спроможностей (меж) розуму, раціонального засвоєння цивілізаційного досвіду, оскільки вивірений моральними максимами горизонту етичного бачення, і той антропоцентричний горизонт – найвищої проби: „...сонце завжди серця варте” (І.Драч).

Цікавою з цього погляду бачиться оцінка тогочасної ситуації у російській філософській науці: „Розрив традиції в російській філософії був настільки радикальним, що нове покоління радянських філософів змушене було самостійно відновлювати зв'язок з традиціями філософування взагалі (природно, йдеться про ті особистості, які хотіли відновлювати цей зв'язок). Покоління „шістдесятників” фактично розв'язувало завдання найскладніше, і сьогодні ще далеко не розв'язане – воно відтворювало в Росії традицію філософської творчості і філософського дослідження. І та обставина, що робило воно це самостійно, визначило найважливішу характеристику цього покоління – його прагнення до самоосвіти, у повному розумінні цього слова. Характерною рисою цього покоління стало свідоме прагнення до інтелектуальної самостійності і динамізм – прагнення до постійного пошуку, критичного перегляду і розширення основ свого філософування. Це покоління привнесло у вітчизняну філософську традицію здатність змінювати себе, розширювати основу свого мислення, відкривати нові горизонти, а не обмежуватися рамками усталених галузей дослідження або „точками зору” зовні усвоєних концепцій, шкіл, напрямів, навіть досить авторитетних” [11, 165].

Не вважаючи ці міркування аксіоматичними, усе ж зазначимо, що колоніальне становище ув'язненої філософської думки України не давало й таких можливостей – окрім хіба *відчуття нових тенденцій* у культурному радянському просторі й *відчуття відсутності руху* в полі філософських інтерпретацій та рефлексій – з тими невеликими осягами пошуку, про які мовилося вище.

„...коли починають розмову про творчу спадщину українських філософів-шістдесятників, мають на увазі низку явищ, котрі аж ніяк не вкладалися в прокрустове ложе офіційного марксизму, – уточнює В.Табачковський. – Якщо ж задля легальності – ці явища „підганяли” під

такий марксизм, вони спричинювали актуалізацію в нім смислових шарів, зовсім небажаних для тоталітарної ідеології, яка повсякчас „присягалась” марксизмом. Звернімо увагу на хоча б кілька традиційних для марксизму питань. Мабуть, наріжне серед них питання про роль особистості в історії, особистісний вимір історичної реальності, суспільного буття, культури. Актуалізація його була спричинена хрущовською „відлигою”. Осмислення феномену „культу особи” ініціювало світоглядні роздуми щодо незвідності особистісного виміру історії лишень до „видатних осіб”...” [14, 122]. Зрозуміло, що офіційний філософський особистісний вимір історичної реальності в умовах „відлиги” обертався у замкненому колі суспільного буття – навіть попри створення певного „медитативного середовища” в академічній науці – такий етос, „простір свободного руху”, зазначає В.Табачковський, переконливо змальований у праці М.Мамардашвілі „Як я розумію філософію”, сприяв витворенню „справді творчого співтовариства”, яке згодом за межами України нарекли Київською філософською школою [4, 148-149; 10, 28].

Проте треба віддати належне В.Табачковському за зусилля повернути набуток професійних філософів „обличчям” до західних тенденцій з баченням питома українських сквородинівсько-юркевичівських філософських розмислів у царині антропології – щоправда, той контекст подається лише пунктирно, принагідно.

Цей „відступ” в атмосферу 60-х років ХХ ст. бачиться доцільним з огляду на тезу, згідно якої мислити образами виявилось „доступніше”, ніж мислити категоріями. І вже не риторичним видається запитання, сформульоване Ліною Костенко: „З якої тут ступить ноги?” Далася взнаки ще й та незаперечна обставина, що будь-яка автономна національна філософська думка мусить виявлятися в контексті світової філософської думки, тоді як літературі досить навіть інтуїтивного сприйняття модерного, аби збагатити свою стильову парадигму й відповісти модерними текстами на цивілізаційні виклики часу.

Так, В.Табачковський згадує, як його вразили „силою екзистенціального прозріння” рядки В.Симоненка „*Ти знаєш, що ти – людина?..*” – і це яскрава ілюстрація до думки Юрія Лавріненка, що поети не раз першими відчують, „що з нами відбувається”, рівно як і приклад того, що засобами художнього слова можна коротко і влучно сформулювати цілий філософський постулат, давши поштовх новим інтелектуально-розмісловим інтенціям.

Тим-то вони й здобулись на статус *homo viator* [див.: 8, 320]: „*Тепер, упертий, безвісти одчалою, / бездомного озувши постолі*” (В.Стус).

За таких обставин, коли в „практичній” національній ментальності був відсутній чи, точніше сказати, неприсутній *субстрат мислі філософської*, поети-шістдесятники мусили перетворювати власне літературу на свою філософію практичну, що здобувалася власним екзистенційним досвідом, художньою інтуїцією чутливого серця, а також нематеріалізованими турбулентними потоками, що проникали в соціальну атмосферу та свідомість

цих неофітів крізь товщу ідеологічних стереотипів та заборон: „*Моя душа, запрагла неба, / в буремнім леті держить путь / на стовп високого вогню...*” (В.Стус). Така стусівського духовного наповнення „*тропа вертикальна*” як потяг д’горі і формувала топологію шляху – розгорнутий сюжет особистісних і творчих оприЯвленень та випробувань.

Якщо розглядати соціокультурну ситуацію 60-х років ХХ століття, то напрошується порівняння: українська література замість того, аби бути тінню національної філософії, переставила доданки, сума від яких дала плоди десятиліття поспіль. Тобто, за антропологічною проблематикою вона швидше, аніж офіційна філософія, ставила питання й шукала на них відповіді засобами художнього слова.

Поетичне слово, по суті, було своєрідним екзистенційним зондажем вічних філософських істин у переломленні сучасності – воно часом випереджало філософський розмисел, часом ішло паралельно, часом наче застигало на мить у роздумі, щоб знову йти попереду рівно на *довжину мистецької інтуїції*.

Відбувалася, так би мовити, *екзистенціальна зустріч з іншим ситуативним світом*, за Декартом, яка виробляла своєрідний *духовний інтелект* – як квінтесенцію досвіду вписаності у соціум і культурологічно-комунікаційний простір та особливостей мистецького чуття.

Це була та *крива цивілізаційного поступу* (від інтелектуально насаженої духовності неокласиків через провалля духу сталінщини, війни, й аж далі – застій „розвинутого соціалізму) культури, яка, артикулюючи власне Я як певний імператив, мусила подолати „індивідуалізм без індивідуальностей” (М.Шлемкевич) і здійснити шістдесятницький антропологічний поворот, який для професійних філософів, „засіявшись” у 60-ті роки ХХ ст., визріваючи, розтягнувся на кілька десятиліть.

Та роль пошуку філософічності (досвід світу як проблема практичної філософії), накинута шістдесятникам обставинами, давалася дуже нелегко – вони мусили швидко пройти етап психологізму, спізнаючи „*самоповертання до роздоріж*” (В.Стус) – очевидної підвалини філософії як науки – „вгрузаючи” художньою інтуїцією фактично в „філософський сюжет” доби („*Загруз я по серце / У землю в’язко*” – ці Симоненкові слова є нічим іншим, як зізнанням у своїх антропологічно-художніх розмислах), у ті проблеми й питання, на які все ж довелося шукати філософських відповідей пізніше. Вони сприйняли ці виклики часу („*а треба йти, а треба йти / щосвятом і що буднем*”, за В.Стусом) тією мірою, якою був „заряджений” чи запрограмований їхній талант.

„*Отак і ми: лиш рух. Куди він?*” – запитував Б.Мамайсур, ще не усвідомлюючи, що цей рух покликаний був долати мертву зону стандартизованої буденщини, стереотипного світосприйняття (і в цьому відчутті *мертвої зони* – основна філософська інтенція письменників тієї епохи, недарма ж у Є.Гуцала одна з ранніх повістей мала назву „Мертва зона”, а пізніше й Б.Харчук написав повість „Мертвий час”), а сама *homo viator* „проходити” життя „як зусилля в часі” (за Прустом).

„Мандрівки серця” (назва першої поетичної збірки Ліни Костенко, 1961) як означення внутрішнього плину розгортання психологічної топології шляху, коли світонастановою постає Сковородинівське: „зрозумій людину в собі, від Бога народжену” [12, 177], суголосні топології шляху зовнішнього, „колізійного”, у часопросторі якого розгорталася проблема свободи вибору, коли тільки „відстань—іспит серця”, а сама дорога постає як „пружина узвичаєних терпінь”, що заповідає пройти „лабіринтом бід” (В.Стус). Однак ця детермінованість була взаємозалежною: виклики сучасності, у якій оприявлювало себе шістдесятництво як „дух часу”, напрацьовували відповідну художню свідомість, а внутрішні пережиття, окреслені Драчевим: „Палаю – значить, я живу!”, впливали й на ту світонастанову, що її сформулював В.Симоненко: „Літа не чекають. Мій шлях нелегкий. Спішу все пізнати й збагнути”.

Власне, перед ними постало вічне й нездійснене надзавдання, сформульоване В.Стусом: людина „творить сталий світ на збіглій хвилі”, й при цьому, ясна річ, „страждає і богує”, оскільки ця топологія її внутрішнього шляху, шляху сходження до істинного, сутнісного Я, втрачена у Вічність як постійну опозицію до проминальності людського буття в множинності митей.

Попри те, що поети-шістдесятники декларували „навстіж одчинений” стартовий майдан як „величезне серце” (І.Драч), де серце уявлялося їм майданом-місцем зустрічі Я з Я-інших (майданом як множинністю індивідуальних Я: „А стартовий майдан був величезним серцем, / Навстіж одчиненим”), уся їхня світонастанова була пронизана антропоцентризмом, внутрішнім потрактуванням ними людського індивідуального буття як мети світового цивілізаційного процесу, в якому центральне вольо-діяльне місце належить людині у її Симоненковому розумінні: „Бо ти на землі – людина, / І хочеш того чи ні – / Усмішка твоя – єдина, / Мука твоя – єдина, / Очі твої – одні” з його максимально наснаженою настановою: „Люди—прекрасні”.

Г.Сковорода ототожнює серце людини з її ментальною сферою: „...думка – головна й середня наша точка. Звідси вона зчає й серцем зветься” [12, 157]; за Г.Сковородою, „глибоке серце” „є ніщо інше як необмежена безодня наших думок” [12, 169], де думка постає як „неослабна пружина, безперервний рух” [12, 157]. „Вбудовуючи” топологію внутрішнього шляху людини у психологічні параметри, потверджуючи Сковородинівську тезу, згідно якої „невидимість первенствує” [12, 160], надаючи найвищій креативності біблійному „глибокому серцю”, П.Юркевич наголошує, що існує „якась глибока сутність, якої ніяк не можна вичерпати явленнями мислення” [22, 95-96], а наповнити емоційним, чуттєвим змістом, і саме ця „глибока сутність”, чисте і вільне серце, сповнене любові, є тим внутрішнім керунком, що визначає морально вартісні вчинки людини у просторі свободи вибору.

Першопочатковим і простим, а проте потаєним у людині, на думку П.Юркевича, є „глибина серця, майбутні рухи якого не можуть бути розраховані за загальними і необхідними умовами і законами душевного

життя” [22, 118]: „*Так б'ють з сердець протуберанці – / Повстанці сонця*” (І.Драч). „Однак же серце не переносить раз і назавжди всього свого духовного змісту в ці душевні форми; в його глибині, недоступній аналізу, завжди залишається джерело нового життя, нових рухів і устремлінь, які переходять за межі кінцевих форм душі і роблять її здатною для вічності. Тому і в тимчасових, але особливих умовах завжди залишається можливість для таких незвичайних явищ в області душевного життя, які виступають за межі її звичайного способу дії” [22, 120]. Тим-то „...*окрай / душі впокороної, де усі / початки і кінці зійшлися разом – це все відгадка віщих таємниць, / котрі тебе спостигнуть ненароком*” (В.Стус).

За П.Юркевичем, серце – своєрідний феномен особистості, центр душевного й духовного життя людини, зосередження її пізнавальної діяльності, емоцій та пристрастей, морального вибору – вони мусять проникнути в цю глибину, щоб стати діяльною силою і двигуном нашого духовного життя, а також сферою тієї свободи, яка й визначає міру оприЯвлення людини у бутті.

Антропологема „*філософія серця*”, що дає ключ до відчитання антропологічного коду українства, як знак буття, сугестивно заряджений конгломерат чуттєвої буттєвості, потребує певного дешифрування – як у дискурсі образної філософської думки українства, так і в дискурсі суто „топологічного шістдесятництва” як розгортання долі через низку ситуацій, вчинків, подій і психологічної топології – як розгортання індивідуації через „*лінію серця*”, оскільки вона визначає і модифікує сприйняття, структурування світу, зокрема і його відображення у формах художньої свідомості.

Серце – це той метафізичний „інструмент” внутрішньої індивідуальної оптики світобачення й внутрішнього рефлексивного дискурсу, що зрештою визначає мотивацію вибору й міру свободи. „А порада в серці – голова наших справ, – зазначав Г.Сковорода, наголошуючи, що тільки – серце наше є точною людиною” [12, 167]. Послухаймо поетів: „*Я в серці серця. В серці серця я, / і видно як – на всі чотири боки...*” (В.Стус).

„О серце, бездно всіх вод та небес ширша!.. Яка ти глибока! Все охоплюєш і складаєш, а тебе ніщо не вміщує” [12, 163]. Саме із серцем Сковорода пов'язує процес самопізнання як процес метафізичного осягнення світу – той углиблений в себе топологічний шлях постійних „*зановонароджень*” у самоспаленні внутрішніх криз, бо тільки його емоційна природа дає можливість „спершу пізнати самого себе, прозріти заховану у тілі своєму вічність і наче іскру у попелі своєму викопати” [13, 143].

„...*як зможу / з серцем я слітим стояти / над прірвою бездонною віків?! / Хай серце дивиться!*” – закликав В.Симоненко, розгортаючи Сковородинівську філософему *видючого, зрячого серця*. Те саме й у І.Драча в його трагедії „Ніж у сонці”: „*дивиться серцем*” та М.Вінграновського: „*Тебе дивлюсь я серцем і думками*”. Тут серце наділене презумпцією всевидючості, інтуїтивності, вищої мудрості, непомильності. Окрім того, у М.Вінграновського серце опоетизовується не само собою – воно завше

опредмечене „живою” атрибутикою рідної землі. „Скажи мені, Дніпре, в якому стражданні, / Із серця якого народжений ти?” – шукає поет відповіді на риторичне запитання, як ніхто інший відчуваючи, що саме Дніпро й живить серце українського народу „безсмертям своїм”.

Серце (що означає серединність, осердя) набирає статусу осердя сутнісного досвіду. Це своєрідний духовний фільтр і креативний модифікатор, наділений бінарною опозиційністю, яка полягає, з одного боку, у відкритості до світу/людей, у своєрідній „майданності” як формі спілкування і взаємопорозуміння з *Іншим*, діалогічності, поліінтерпретаційності, а з іншого – у граничній індивідуалізації, монологічності, замкнутості на сутнісному Я, неповторності, самобутності. Така модальність розгортається в енергетичному полі креативної ритмічності, вібраційності, циклічності, що її задає серце всій системі життєдіяльності людини. Причому навіть монолог у цих „обширах” єдності протилежностей постає як молитва, „молитва діалогічна” [19, 131].

Діалогічна природа Сковородинівської філософської просвітительської рефлексії, часто вбрана у шати притчевості, – це, по суті, та демократична поліваріативність ймовірного пошуку істини та віддзеркалення самої діалогічної природи людського серця, яке торує шлях до „істинної людини” – не тільки через діалог з *Іншим/світом*, а й насамперед через діалог із собою – щоразу *Іншим*. У лоні Сковородинівського діалогізму розгортаються пошуки самототожності, розвінчуються ідоли, заперечується саме право на „остаточну”, нав’язану ззовні істину – у ХХ ст. її „підважують”, зокрема, поема-трагедія І.Драча „Ніж у сонці” чи містерія М.Вінграновського „Демон”. Діалог, що завше проходить по лінії, а радше по лезу добро/зло, необмінно передбачає активну співдію категорії совісті: „Дорога в вічність – тільки кружна / по той бік і добра і зла” (В.Стус). Або ж: „Дволикий Янус – кожне людське горе / і сльози серця – тільки лотоки: / чи радості, а чи біди – байдуже” (В.Стус).

Однак „Є для серця така покута – / забувати скоріше зло, /аніж те, що мусило бути / і чого в житті не було” (Ліна Костенко). Таким чином, топологія шляху як модель, що замикає собою „корінь і крона” (однойменна назва книжки І.Драча)– це ще й те нездійсненне, що визначає повноту/неповноту буття й самореалізації, бо тільки у повноті буття людина набуває статусу „істинної людини”.

Серце – як сенсотворна субстанція, де набувають статусу аксіологічні домінанти, завжди залишається тією метафізичною „землею обітованою”, сакральною іпостассю внутрішньо-сутнісного Я, яку людська свідомість завше прагне бачити світло-високою, очищеною від профанного: „Хай звільняється серце чуле / Од туману, брехні і пуг” (В.Симоненко).

Серце завжди більше від власного Я, бо воно вбирає у себе силу-силенну різноманітних інтенцій, перепплаваючи їх у горнілі психічного буття, як це образно сказано у В.Стуса: „серце багатьма човнами / пустилось врозтіч”. „Властиво проблема серця як суто філософська, маючи за мотиваційну підставу термін кордоцентризм, переростає в антропологічну

в тому розумінні, що антропос із грецької – не просто людина, а людина піднята до...” [19, 128].

У Сквородинівській інтерпретації – це підняття до „істинної людини”, та внутрішня топологія шляху, що підкоряється одній настанові: зрозуміти людину в собі.

Серце як *екзистенційна корелята* є також осердя національної етнопсихології, тим глибинним екзистенційним «інструментом», через який етнопсихологічна традиція і досвід, модифіковані сучасною соціокультурною епохою, трансформують свідомість людини, розширюючи її межі й перекодовуючи відповідно до нових цивілізаційних нашарувань і викликів.

„Напростувалася їм путь – спадна, укотиста, узвізна” – скаже В.Стус про своє покоління, творчість якого є образною ілюстрацією до слів М.Вінграновського: „Так уже випростуємось ми!” Через самопізнання, повернення до джерел, через сумніви й болючі пошуки: „Та відчайдушно пролягла дорога / несамовитих. Світ весь – на вітрах”, „терням поросла дорога” (В.Стус), віщуючи їм, прозірливим, передчуття того, що судилося пройти „лабіринтом бід”.

Оця *метафора випростування* як духовного шляху у вимірах максималізму, можлива лише згідно логіки бунтівливого серця, яке живе „всупереч”, долаючи табу, і до якого, за словами В.Симоненка, хай і „близько не підходить / Із своєю міркою Прокруст”, пронизує всю творчість шістдесятників, набравши особливо виразного змісту в поетичній спадщині В.Стуса.

По суті, можемо говорити про ту модель топології особистісного шляху українського шістдесятництва, що її розмикає у Всесвіт своєю довірою до світу й відкритістю усьому новому, незвіданому, втіленому в образ „духовних островів” В.Симоненко, а замикає В.Стус, якому стелиться дорога як „Богом послана Голгофа” і якою він простує (випростується) „через сто зневір”: „Терпи страсну стезю конань, / спізнай смертельні чари / дороги добр і почезань, / свавілля і покари”. І ще: „Благословляю твою сваволю, / дорого долі, дорого болю”, де сплавлено воедино як сам шлях життєвої крутизни – перебігу подій, криз та випробувань, та його внутрішньо-психологічний еквівалент, закодований у місткому слові „біль”. Власне, ці поняття – шлях і біль – у В.Стуса тотожні, нерозривні: „Болить мені путь”.

Це та топологія особистого шляху, осмислена психологічно, яка сповна відбулася у своїй прозорливості, „в передчутті невідомих верст”, розірвавши межі трагічно пережитого „недобутого часу”: „Народе мій, до тебе я ще верну, / Як в смерті обернуся до життя”.

В.Симоненко найжагучіше оромантизовує топологію шляху, заявляючи свою рвйну відкритість новому й невідомому й надає їй того антропологічно-індивідуального виміру, що підносить людську особистість до статусу самодостатності й неповторності: „Є тисячі доріг, мільйон вузьких стежинок, / Є тисячі ланів, але один лиш мій”.

Індивідуальна топологія шляху поетів-шістдесятників невідривна від топології національного шляху, ці шляхи мають сенс лише у повному злитті: „Не шукаю до тебе /ні стежки, ні броду – / Ти у грудях моїх, у чолі і в руках. / Упаду я зорею, мій вічний народе, / На трагічний і довгий / Чумацький твій шлях” (В.Симоненко). Саме тому „За тобою завше будуть мандрувати / Очі материнські і білява хата” (В.Симоненко). Бо то тільки українському серцю відомо: „Як тяжко стукать у чужі оселі, / бездомним будши на своїй землі!” (Ліна Костенко).

Однак саме у Ліни Костенко філософема серця наповнюється більше розумінням підсумку, плодів, аніж тією хронологічно розгорнутою топологією шляху, яка дає їй право на слова: „Страждаю, мучусь, гину, а живу!”, оскільки саме „мандрівки серця” вселяють надію: „Настане день, обтяжений плодами”.

Саме екзистенціалом надії освячені „мандрівки серця” шістдесятників – не як „обчисленням ймовірних шансів”, а філософемою, углибленою у внутрішнє буття людини, розташованої „в рамці випробування” [8, 37].

Топологія шляху у наративній практиці шістдесятників розгортається вивищенням статусу „малої” або „звичайної” людини до рівня самодостатньої, цілісної або „істинної людини”, за Г.Сковородою, чи „повної людини”, за П.Юркевичем, або ж „полісутнісного Номо”, яке вміщає у собі весь антропологічний спектр „неевклідової рефлексивності” [15]

У своїх філософських інтенціях шістдесятники виявили себе як генерація, здатна „тримати час і думку” [7, 194] – і саме тому українське літературно-мистецьке шістдесятництво є резонансним явищем, яке потужно відлунує в сьогодні. Їхній шлях як „горизонтальне прямо стояння” душі був освячений внутрішнім переконанням: „і врович порив: не спиняйся, йди. / То – шлях правдивий. Ти – його предтеча” (В.Стус).

Література:

1. Зарецький О. Офіційний та альтернативний дискурси 1950-80-ті роки в УРСР. – К., 2003.
2. Касьянов Г. Незгодні: українська інтелігенція в русі опору 1960-80-х років. – К., 1995.
3. Крымский С., Парахонский Б., Мейзерский В. Эпистемология культуры. Введение к обобщенной теории познания. – К.: Наукова думка, 1993.
4. Лісовий В. Спогади // Сучасність. – 2004. – №11. – С. 145-149.
5. Мамардашвили М. Необходимость себя. Введение в философию, доклады, статьи, философские заметки. – М.: Лабиринт, 1996.
6. Мамардашвили М. Психологическая топология пути. М.Пруст „В поисках утраченного времени”. – СПб., 1997.
7. Мамардашвили М. Эстетика мышления. – М., 2000.
8. Марсель Г. Нарис феноменології і метафізики надії // Марсель Г. Homo viator. – К., 1999. – С. 36-79.

9. Пахльовська О. Українські шістдесятники: філософія бунту // Сучасність. – 2000. – №4. – С. 65-84.
10. Пономарьов В. Конструювання школи // Критика. – 2003. – Грудень. – С. 28.
11. Пружинин Б. Критика и библиография / Человек. Наука. Цивилизация. К семидесятилетию академика В.С. Степина. – М.: Канон+, 2004.
12. Сковорода Г. Твори: У двох томах. – К.: Обереги, 1994. – Т.1.: Поезії. Байки. Трактати. Діалоги.
13. Сковорода Г. Твори: У двох томах. – К.: Обереги, 1994. – Т.2.: Трактати. Діалоги. Притчі. Переклади. Листи.
14. Табачковський В. У пошуках невтраченого часу. Нариси про творчу спадщину українських філософів-шістдесятників. – К.: Парапан, 2002.
15. Табачковський В. Полісутнісне homo: філософсько-мистецька думка в пошуках „неевклідової рефлексивності”. – К.: Парапан, 2005.
16. Тарнашинська Л. Шістдесятництво: філософія покоління як „публічна свідомість” // П'ятий конгрес Міжнародної асоціації українців. – Чернівці: Рута. – Кн. 2: Літературознавство. – С. 344-352.
17. Тарнашинська Л. Шістдесятництво: свобода вибору як єдина форма індивідуалізації особистості // Актуальні проблеми літературознавства. Збірник наукових праць. – Дніпропетровськ, 2000. – Т.7. – С. 16-21.
18. Тарнашинська Л. Українське шістдесятництво: аберація явища у постмодерному прочитанні // Слово і час. – 2006. – №3. – С. 59-71.
19. Українець С. Етимологія серця в українській філософічній думці: діалогіка монологу // Сучасність. – 1999. – №5. – С. 126-131.
20. Чижевський Д. Історія української літератури // Нариси історії української літератури й критики. Фотопередрук з післясловом Олекси Горбача. – Мюнхен, 1994.
21. Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні. – Мюнхен, 1983.
22. Юркевич П. Сердце и его значение в духовной жизни человека. По учению слова Божия // Памфил Д. Юркевич. Твори. Редакція і вступна стаття Степана Ярмуся. – Вінніпег, 1979.

Григорій Сковорода і Тарас Шевченко: ідейно-стилістичні елементи в творах

Орати добрий ґрунт, що нам заповідали,
Жага Сковороди і пристрасть Кобзаря, –
І світить нам, живим, жива тепер зоря!
М.Рильський.

Іван Франко вважав, що Григорій Сковорода – поява вельми замітна в історії розвою українського народу, мабуть чи не найзамітніша з усіх духових діячів наших XVIII століття. І це дійсно так.

В історії української літератури до появи І.П. Котляревського і Т.Г. Шевченка, можна відмітити такі важливі віхи: „Слово о полку Ігоревім”, твори Івана Вишенського і творчість Григорія Сковороди у XVIII столітті.

Г.Сковорода – український письменник, філософ-богослов, який мав великий вплив на українське громадянство. Сучасники бачили в ньому „мандрівну академію”, вважали цілим університетом. Як зазначав Сергій Єфремов, що „коли треба було тоді знайти на Україні ідейну, чесну та чисту людину – шукали її між „сковородинівцями” [1, 255].

Поява Сковороди припадає на важку добу поневолення українського народу Москвою, жорстокого потоптання національних людських прав, добу панування російського царату.

Оригінальний, своєрідний мислитель, великий гуманіст і народолобець Г.Сковорода виступив проти неправди та неволі, тавруючи користолюбців, кар’єристів, пристосовуванців, егоїстів-„среблолюбців”, і всіх тих, що гоняться за збагаченням. Він ганьбив підлих тиранів, винуватців страждань і поневолення українського народу, називаючи їх „стадом свинячим”, пихатих „наставників”, „лукавих злодіїв”, „рабів наживи”, „хапуг”, „паразитів”, злочинців, що паразитують на шкірі трудового народу.

Цим визискувачам і тиранам Г.Сковорода протиставляє простих людей, працьовитих „синів землі”: українська людина – це „голуб чистий”, це „сокіл ясний”, метою життя якої є щастя, яке здобувається „сродною працею” за своїми здібностями. Найдорожче для людини – свобода і воля.

Сковорода проголошує свою оду свободі та її захисникові українського народу – Богдану Хмельницькому:

Будь славен вовік, о муже ізбранне,
Вольности отче, герою Богдане!

М.І. Костомаров писав: „Григорій Савич Сковорода був поборником свободи в сфері релігійній, моральній, громадській, терпів за це переслідування і, засуджуючи деспотизм оточуючого його середовища, провадив мандрівне життя. Лицемірство, низькопоклонство, гноблення слабих, паразитизм панства, знаходили в Сковороді завжди сміливого

обличителя... Як провідник правди й добра, Сковорода став народним ідеалом мудреця” [2, 20] (Цитую за Є.Шабліовським).

Філософські і поетичні твори Сковороди та його гуманні і демократичні ідеї мали великий вплив на кращих представників розвитку української літератури дошевченківської періоду, зокрема на творчість Івана Котляревського, Г.Квітки-Основ'яненка, Євгена Грибінки та ін.

Славнозвісний сатиричний вірш Г.Сковороди „Всякому городу нрав і права”, згодом став народною піснею, яку співали лірники і кобзарі. Цей вірш зазнав переробки в усній формі, автором якої був І.Котляревський. Цю пісню співає Возний у п'єсі І.Котляревського „Наталка Полтавка”.

Школяр, син кріпака, малий Тарас Шевченко, змалку знав популярні в той час твори Г.Сковороди. Про це він зворушливо згадував на засланні у своєму вірші „До Козачковського” (1847):

... куплю
Паперу аркуш, і зроблю
Маленьку книжечку.
Хрестами
І візерунками з квітками
Кругом листочки обведу
Та списую Сковороду.

Г.Сковорода був настільки популярним серед простого українського народу, серед вчителів, а також церковних служителів, що його вірші і інші твори поширювались серед них рукописним шляхом.

Перший збірник віршів і інших творів Сковороди був надрукований після смерті Т.Шевченка, в 1861 році в журналі „Телескоп”.

Отже, Шевченко-школяр „списував Сковороду” з рукописних списків, а не з друкованих видань. Але, які вірші він переписував, невідомо. Хоча знаємо, що найпопулярнішими віршами Сковороди були: „Всякому городу нрав і права”, „Ой ти, птичко жолтобоко”, „Ах, поля, поля зелені”. Очевидно, Шевченко і „списував” теж і ці пісні, бо сам любив співати народні пісні. Напевно, Шевченко читав і „Басні Харьковскія”, які написані в доступній формі і були цікаві для дітей.

Шевченко знав біографію і основну філософську спадщину Сковороди, як також і педагогічні його твори (П.М. Попов). Ми теж такої думки.

У повісті „Княгиня” (1853) Шевченко згадує про дяка Совгира, який мав „зшиток з синього паперу зі сквородинівськими псалмами, чи то віршами” [12, 12]. Напевно, школяр Тарас, який навчався у нього, „списував” їх.

Особливо цікаві згадки Шевченка про Сковороду у повісті „Близнята”(1855, Новопетровський форт). Називає його „справжнім філософом, який перебуваючи у Переяславі, користувався великою повагою серед людей, в отця Григорія Гречки, протоєрея переяславського, сина Федора Сокири сироти Ничипора за те, що навчав не тільки молитви, слов'янської мови, а також „жидівської, грецької й римської”. Хлопець був дуже здібним від природи і о.Г.Гречка хотів „зробити з нього доктора,

принаймні, любомудрія, себто філософії..., який читав на десятому році віку свого Давида, Гомера й Горація, а на одинадцятому привітав свого начальника з новим роком усіма чотирма мовами, прочитавши йому вірші, написані в Київській Духовній Академії чотирма мовами на пошану митрополиту київському Серапіонові. Наставник, обнявши з радощів учня, промовив: „Зерно впало на добрий ґрунт”; та все ж намір зробити з Сокири філософа всіх наук не справдився.

Минав йому 15-й рік, коли він розпочав навчатися у свого вчителя музики. Отець Григорій знав, що для ліпшого ушляхетнення серця людського потрібна музика і тому листом попросив приятеля свого, філософа Григорія Сковороду, показати своєму улюбленцеві початки музики. Філософ, не гаючись, прийшов у Переяслав разом із своїми нерозлучними друзями – флейтою й собакою, щоб з успіхом навчати хлопця „сладкозвучія”. Наука йшла добре і за рік вони разом з учнем виспівували різні канти й дуети, а на іменинах отця Григорія, по вечері, на велике задоволення гостей, проспівали під акомпанемент гуслів сатиричну пісню Сковороди, що починається так:

Всякому городу нрав и права,

Всяка имѣет свой ум голова... [13, 19].

У цій повісті Т.Шевченко подає кілька відомостей про Г.Сковороду, зокрема, що він навчався у Києво-Могилянській Академії; що він товаришував із майбутнім проповідником Іваном Левандою; згадав, що Сковорода був вихователем молоді, і знавцем музики і співу. Т.Шевченко подав зовнішній портрет Сковороди і розповідав про його подорожі: „Містик-філософ одягне, було, сіру свитину, накриє голову солом'яним брилем, візьме флейту й гайда світ-за-очі. А вірний супутник його за ним. Піде він, було, в Березень, за тридцять верст од Переяслава, по дорозі зійде на стародавню високу могилу, що її звать „Вибла”, зійде за єдиним натхненням і, зачерпнувши з надр її „малую толику” цього, тільки богам властивого дару, поспішає поділитися цією богодаттю з приятелем своїм Якимом Лукашевичем у Березані. Проживши тиждень у приятеля, їде відвідати другого, а там третього, а за місяць, дивись, він уже в Києві: сидить із другом своїм Іваном Левандою на лавочці коло брами й читає імпровізовану дисертацію про зв'язок душі людської з світилами небесними. А наш витія прославлений і дисертації приятеля слухає, і проповідь на ближчу неділю готує. Перебувши трохи в Києві, він опиниться в Стайках, а звідти в Трахтемирові, а ще через день і в Переяславі.

Виклавши лекцію з музики, він знову вирушує на відвідини до друзів своїх, але вже через Яготин до Полтави й далі” [12, 20].

Т.Шевченко доповнює портрет Сковороди із розмов його учня Ничипора Федоровича Сокири, якого він відвідував, розмовляв про народні пісні. І, як пише Кобзар, що „ні один у світі професор літератури не читав так лекції про значення, вплив і цінність народних пісень, як він. І з якою глибокою любов'ю вивчав він слова й мотиви наших прекрасних, сердечних пісень!... І надзвичайно делікатно торкнувся він пісень покійного вчителя

музики Сковороди. Він сказав: то був Діоген наших днів, і коли б він не komponував своїх вінігретових пісень, то було б краще. А тож, бачите, знайшлися й наслідувачі: хоч би князь Шаховський, або Котляревський у своїй „Оді на честь князя Куракіна” – відбиток Сковороди! Тільки й тієї різниці, що вчитель мій, як справжній філософ, ні до кого не підлещувався. Того часу „Енеїда” Котляревського не була ще надрукована” [12, 27].

Описуючи релігійність Ничипора, його знання історії України, її славних гетьманів, Шевченко показав, що успіхи Сокири походять від знань його вчителя Г.Сковороди, який заклав ті знання й уміння, ті риси його характеру, що властиві й Сковороді.

Вихованець Сковороди Никифор Сокира був вірним послідовником ідей свого навчителя-філософа. Шевченко характеризує сквородинівську ідею людського щастя, що ґрунтується на трудовій діяльності, в „сродній праці”: „Щасливий, стократ щасливий той чоловік, що зумів одхилити від себе все недостойне чоловіка і задовольнитися тільки благами, надбаними власною працею. Таким щасливцем був Сокира” [13, 24].

Хоч Т.Шевченко поділяв ідеї Г.Сковороди, але він критично ставився до мови його творів. Устами персонажа твору „Близнята” Никифора Сокири, письменник протиставляє чисту, прекрасну мову українських народних пісень „вінігретовій мові” філософа-поета.

Такої ж думки, як Шевченко, був і П.Куліш, який в своїй поемі „Грицько Сковорода” писав: В промові ділом був мудрець,

В промові слова – мертвий мрець.

Се мрець з живими розлучився,

Що в школі до мерців пристав,

І слово рідне занедбав [6, 322].

Але в цьому ж була вина тодішньої школи, яка під впливом „орди” (нових московських порядків) і церковно-слов’янської мови, що була мовою освіти у вищих школах, як і в Києво-Могилянській Академії, де навчався Г.Сковорода, що розвинув у своїй творчості традиції тодішньої „вченої” літератури:

... псальмами святими жив

І з рідним словом розлучився... [6, 373].

Але мова Сковороди не була російською, як твердили радянські дослідники. Це видно, коли порівняти її з мовою російських письменників українського походження, як, наприклад, В.Капніста, В.Рубана та ін. У творах Сковороди виявляються елементи української мови в фонетиці, морфології, синтаксисі, лексиці й фразеології. Цим самим він підготував ґрунт для створення літературної мови на основі народної пісні, зокрема в ліриці, де виразно відчувається сильний струмінь розмовної народної мови. Хоч за свідченням сучасників, Сковорода „любив природний свій язик і розмовляв чистою українською мовою”, хоча над ним ще тяжіла традиція старої книжної мови, і його мова залишається важкою, „макаронічною”. Як зазначив О.Білецький, „його рідною мовою була українська. Однак, народна українська мова ще не була спроможною висловлювати абстрактні поняття...

Доводилось користуватися сумішшю церковнослов'янських, російських і українських елементів, яка може здатися читачеві важкою і не завжди зрозумілою“ [7, 369].

Мовна невизначеність в літературі перехідного періоду, в якому жив і творив Сковорода, була історично зрозуміла: староукраїнська книжна мова занепала, а нова, заснована на чисто народній основі, ще не набула ролі літературної мови. Відсутність українського алфавіту й правопису змушувала його українські слова транскриптувати російською та старослов'янською, книжною українською.

Г.Сковорода не став фундатором нашої літературної української мови. Цю місію виконав у свій час І.П. Котляревський. Сорокасемирічний філософ був у розквіті творчих сил, коли народився І.Котляревський. Двадцятип'ятилітній Котляревський надрукував „Енеїду” після чотирьох років по смерті Сковороди.

І.Франко підкреслював, що Сковорода зробив велику послугу для розвитку української літературної мови ХІХ ст., а „Басні Харківськія”, „хоч і незграбні щодо мови”, ставив вище за „Саадієвих”.

Уже в ХІХ ст. Т.Шевченко став основоположником сучасної літературної української мови.

Т.Шевченко в передмові до нездійсненого видання „Кобзаря” (1847) висловлював свою думку про мову Сковороди, порівнюючи його з великим шотландським поетом Робертом Бернсом: „І наш Сковорода таким би був, якби його не збила з плину латинь, а потім московщина” [9, 314].

Хочу відмітити, що Г.Сковорода помер за 20 років до народження великого поета, борця проти кріпацтва – Тараса Шевченка, революційні ідеї якого будили український народ до боротьби за визволення із московського кріпосного рабства.

Порівнюючи поетичну творчість Т.Шевченка з творчістю Сковороди, можна знайти в обох поетів багато прикладів спорідненості в ідейному змісті їхніх творів, в гуманізмі й демократизмі, в їхній любові до свого народу і України, в засудженні яничарства і зради, в проповідуванні свободи і у вірі в неминучу перемогу волі, правди, справедливості.

Г.Сковорода і Т.Шевченко були очевидцями важкого поневолення українського народу російським царизмом. І це обох тривожило. Але розуміння шляхів до покращення його становища і життя в них розходяться. Сковорода бачить вихід із цього становища чисто із християнських засад, бо був моралізатором. Він проповідує гармонію природи і світу, боротьбу моральну з бездуховністю визискувачів, відстоюючи внутрішню свободу людини, опираючись на чисто моральних основах, виносячи на перший план ставлення до праці, яка повинна приносити задоволення, до „сродної праці”, до обов'язкової освіти всього народу. Сковорода стверджував, що освіта не повинна бути тільки для жерців науки, але повинна переходити на весь народ, увійти в нього й засісти в серця й душі всіх тих, котрі мають дізнатися про правду, бо і я людина й мені не байдуже те, що людське. Тому він навчав народ, де тільки міг: в школі, в хатах, на цвинтарі, на базарі.

Він байдуже ставиться до грошей, до накопичення матеріальних засобів, до кар'єри, до матеріального добробуту, а на перший план ставить культ людської поваги і дружби, взаєморозуміння і християнської гідності, чесності.

Його ідеалом була людина, що має „внутрішнє серце” і в ньому Бога, чисту душу, душевний спокій. Він засуджував тогочасне рабське життя народу, не ставив питання революційної зміни. Метою його критики було бажання допомогти людині врятувати душу, досягнути щастя, душевний спокій засліпленого на землі, виховати чесну і сильну особистість, котра би була не засліпленою багатством, жадобою до золота і слави. Таку людину він підносив до неба і ставив її вище „царської корони”.

Сковорода ще з дитинства бачив світ багатих, бо жив в палатах Єлизавети, бачив царські палаци, панські двори, монастирські келії і скрізь бачив одне – „зависти, грабленіє, клевета, тяжбы, татьбы, убийства, хулы, лицемерія, лихоимства, любодєянїє”, облуду „породи шулік”, „кубло обманів і злочинців”, які „живуть на землі і ні про що більше не думають, окрім того, як збагатитися, наїстися, напитися, веселитися” [3, 482]. Від цього застерігав своїх вихованців. У листі до свого учня М.Ковалинського писав: „Самый главный враг для человека живет в нашем теле – бес сластолюбия. Сластолюбие есть яд здоровому совету, смерть разуму, слепота душевным очам и не имеет ни единого причастия со светом” [4, 173-174]. Він застерігав його: „Уникай поганих людей! Тікай від них далеко! Пам'ятай це! Позбав мене страху! Ах, як я боюся... Я не заспокоюсь, поки не почую, що ти злих людей уникаєш більше, ніж отруйних змій” [4, 254-255].

Критика тогочасного „світу” велась Г.Сковородою у морально-етичному напрямі, без виразного соціального забарвлення. Але на той час його моральна філософія була суголосного народному світоглядові, морально-етичним нормам простого народу. Хоча у нього уже появлялися й активні заклики до боротьби зі „світом” за зміну життя простого народу: „З світом, поки живеш, треба боротися”. „Пам'ятай, що наше життя – це безперервна боротьба, – писав він М.Ковалинському. – И самая добрая душа тем беспокойнее и несчастливее живет, чем важнейшую должность несет” [3, 323]. А „щастіє наше в нутри нас... пускай никто не ожидает щастія ни от высоких наук, ни о почетных должностей, ни от изобилия... Нет его нигде. Оно зависит от сердца, сердце от мира, мир от званія, званіє от Бога... Сей есть источник всякія утєхи, и царствію его не будет конца” [3, 351].

Такого змісту й пізніший твір „Брань архистратига Михаїла со Сатаною о сем: легко быть благим” (1783 та пізніша редакція 1788), де показана боротьба двох засад у душі людини за шлях до Царства Небесного проти спокуси Сатани і боротьбу із „світом” – з цілком реальними явищами тогочасної дійсності.

За формою і змістом такий же і твір Сковороди „Пря Беса со Варсавою” (час його написання не встановлений), де Варсава (автор) веде з Бісом суперечку про природу людини і доводить, що людина схильна до добра і, що зло не є вродженим; джерелом його є багатство та гонитва за

наживою. Сковорода десь підсвідомо вірив, що „прокинеться народ... очутиться і набере сили” і виступить проти неправди. Він пророкує гнобителям безславний кінець: „Барская умность, будто простой народ есть черный, видется мне смешная... Мудрствуют: простой народ спит – пускай спит и сном крепким, богатырским; но всякий сон есть пробудный, и кто спит, тот не мертвец и не трупище околевшее”.

Т.Шевченко виступив з більш революційним шляхом відродження правди і визволення народу від кріпацтва, висловлюючи свою віру в таких рядках:

Встане Україна
І розвіє тьму неволі....

Сковорода стверджує, що народ ненавидить царя, бо він не є народним царем, і хоч на ньому царська шапка, але вона не дає йому впевненості у спокої, а тому він „нищ и гол”. І радить йому: „Завоюй земной весь шар, будь народам многим цар”... Про це йдеться і в прозових творах („Кольцо”), де автор розповідає про різні емблеми й символи й приходять до висновку, що царська корона і „скіпетр” не можуть умовно зображати „шар земной”, бо вони викликають лише відразу із-за вчинків цих людей, які її носять [3, 275]. Сковорода порушував проблему соціального визволення. Але якими шляхами його здійснити, він ще не міг визначити. Можливо причиною була його глибока релігійність і християнська покірність.

У той час, як Сковорода картає грабіжників з кріпосницького стану лише моралізаторськими настановами, Т.Шевченко пішов далі. Своєю сатирою він робить висновки, що лише революційним способом можна звільнитися український народ від російського кріпацтва. Він засуджує пасивність українського народу, що живе „як ягнята” і „мовчить собі” „витріщивши очі” і чекає, що визволення прийде колись.

Можна простежити деяку ідейну і стилістичну подібність творів Г.Сковороди і Т.Шевченка, хоча, звісно, доробок Кобзаря створений на вищому ідейно-художньому рівні. Прикладом такої є вірш Шевченка „Світи ясний! Світи тихий”, в якому наявні такі рядки:

За що тебе, світе-брате,
В своїй добрій, теплій хаті!
Оковано, омурено,
Багрянцями закрито
І розп'ятієм добито [8, 440].

Символ „розп'яття” використовував і Сковорода, але його він вбачає в несумісним із здеморалізованим світом, тому закликає:

Кинь весь мір сей прескверный. Он – то вточь есть тёмный ад.
Пусть лежит невежь враг черный; ты в горный возвысись град
[4, 9].

І в „Песнь-7”: Сраспи моё ты тело, спригвозди на крест;
Пусть буду звне не целой, дабы внутрь воскрес [4, 16].

Т.Шевченко критикував лицемірів-церковників, що бачимо і в Сковороди. Але це не означає, що вони були атеїстами і боролися проти релігії, церкви, Біблії, як писали радянські вчені, а, навпаки, з глибоко віруючих засад звертають увагу на потребу побороти ці вади.

У поезії „Лицемеры молящиеся” Сковорода називає їх „...мартышки истинныя святости: они долго молятся в костелах, непрестанно во псалтырь барабанят.., бродят поклонниками по Иерусалимам, – по лицу святы, по сердцу всех беззаконные. Сребролюбивы, честолюбивы, сластолюбцы, ласкатели. Сводники, немилосерды, непримерительны, радующіися злом соседским, полагающіи в прибылях благочестіе, целующіи всяк день Заповеди Господни и за алтын оныя продающіи... В сумахах песок иорданский с деньгами. Обвешенныя же книги их суть типики, псалтыри, прологи и прочая. Вся их молитва в том, чтоб роптать на Бога и просить тленностей”, „безбожныя их песни божія” [3, 454]. Вони під виглядом побожних „сатану обожают”. Сковорода звертається до українського народу: „Отвратим очи наши от богомерзких сих ропотников, прошаков, льстецов и лицемеров” [3, 455].

Отже, Сковорода і Шевченко критикували тодішню церкву з її тогочасним здеморалізовано-продажним клиром. Вони не критикували релігію, бо обидва визнавали Бога і Біблію як основи духовного буття людей.

Т.Шевченко релігійною близькістю і настроєвістю подібний до Сковороди. Прикладом може бути переспів ним „Давидових псалмів”, який має цікаві паралелі із євангельськими повторами у Сковороди.

У Шевченка:

Чи ти мене, Боже милый	Блаженный муж на лукаву
Навік забуваєш?...	Не вступає раду... [8, 222].
Мій боже милый [8, 222].	

У Сковороди: „Господь сохранит вхождение твое и исхождение твое, не даст во смятение ноги твоея” [4, 44]; „Дал бы ты воду живу, воле-волю и бездне твоей бездну мою” [4, 22]; „Покой даст Бог на горе сей...” [4, 17] тощо.

Наука про „серце” у Сковороди ґрунтується на поглядах платонізму та на Святому Письмі.

У Старому Завіті написано, що „глибина серця” приступна лише Богові. І Новий Заповіт переймає вислів зі Старого Заповіту, говорячи про „таємну людину серця”. Наука про „серце” проходить через усі часи: від людського поступу Платона, Аристотеля, Філона, Прокла, Отців Церкви, Макара Єгипетського, через схоластиків (Петро Ломбардський, Тома Аквінський, Діонісій Рікель), німецьких містиків (Екгард, Тавлер, Сузо, С.Франко, Вайгель, Беме); гравюри Люйкенса до творів Беме, де широко використана символіка серця. Символічне „серце” зустрічаємо в двовіршах Ангела Сілезія, Етінгера, Гана. Пізніше серед передромантиків і романтиків (кінець XVIII – XIX ст.) тема „серця” була улюбленою у Новаліса, Гаммана, Гердера, Якобі, Фіхте, Баадера, хоча в їхніх творах уже помітне стремління до примирення „голови” і „серця”.

Слід нагадати про звернення до цієї проблеми в українській літературі XVII ст. у творах Кирила Транквіліона-Ставровецького „Зерцало Богословія” (1618) і „Перло многоцінне” (1646) та в його проповідях; в проповідях Йоаникія Галятовського в „Ключі розуміння” (1659); Антонія Радивиловського „Огородок Марії Богородиці” (1676), „Вінець Христов” (1688).

„Філософія серця” Сковороди, його „сердечний спокій”, що переходить у квієтизм, негативно вплинула на „сердечних вдумливих людей”, які відійшли від практичної діяльності, від життєвої боротьби в світ спокійного споглядання природи. І ця перевага почуттєвості над волею із виразною кордоцентричністю, із зосередженням на „серце” притаманна була нашому філософові [14, 249- 250].

Г.Сковорода відрізняє поверхню психічного життя та її глибину, що назвав „серцем”. „Серце” є коренем усього життя людини, вищою силою, що стоїть поза межами душі і духу; воно – шлях до „справжньої людини”, до „преображення душі в дух, а духа в серце”. Думки і почуття людини Сковорода називає „серцем”. Поняття „серце” у нього охоплює психічне життя людини, взяте в його цілісності. Філософ пише: „...истинным человеком есть сердце в человеке, глубокое сердце и одному только Богу познаваемо не иное что есть, как мыслей наших неограниченная бездна, просто сказать душа, то есть истинное существо” [3, 49]. У людини **серце-душа-думки** – взаємопов’язані, це те, що характеризує не „зовнішню плоть”, тіло, а внутрішню, невидиму душу, яка є безоднею думок. Думки є зерном, коренем нашої плоті, і хто пізнає це серце, той буде людиною з Богом. А тому, людина, яка має в серці вдячність, істину, душу, Бога, заслуговує на вічне життя. „Посему великое дело есть сердце, яко оно есть вечность” [3, 509].

Г.Сковорода не міг дати глибокого аналізу „серця” для теорії пізнання підсвідомого людського буття. Але глибину „серця” він підсвідомо називає „безоднею”, і тим самим наближається до пізніших вчених-етнопсихологів та філософів, т.б. людей, які займалися „філософією підсвідомості” (В.Янів).

Уже в XVIII – XIX ст. українські філософи та психологи, як П.Юркевич, П.Лодій, Орест Новицький, Я.Ярема, а пізніше – Д.Чижевський, М.Гордієвський, І.Мірчук, В.Кульчицький, М.Шлимкевич, Ф.Зеленогорський, а також у європейських психологів, як Фройд, Юнг, Кайзерлінг та в ін. намітились основні напрямки вирішення проблем „філософії підсвідомого”.

У Т.Шевченка теж часто натрапляємо звернення до „**серця**” в його поезіях. У нього це вісь стильового спрямування:

Помолюся Господеві
Серцем одиноким,
І на злих моїх погляну
Не злим моїм оком [8, 223].

Або:

А дай жити, **серцем** жити,
І людей любити [8, 228].
Окрадають, добрі думи,
О, холодний камінь,
Розбивають **серце** наше
І співають аміні
[8, 229, „Три літа].

мої високії”, 1847), „Сон” (На панщині пшеницю жала”, 1858), „Сон” („У всякого своя доля”, 1844).

Обидва поети писали в різні часи, але писали про одне: прагнули показати не сон, а дійсність царського режиму в Україні і його всі недоліки: деспотизм, грабування народу, ганебне, розпусне життя дворян-поміщиків, як поневолювачів, українських яничарів-запроданців, канібалізм. Сковорода, хоч і не друкував свої твори, але, маскуючи під жанр „сну”, очевидно, сподівався на майбутнє. Шевченко друкував їх, не боявся відповідати за написану правду, бо чаша його терпіння була переповненою, а тому відкрито закликав народ прокинутись від сну і страху до активної боротьби.

Геніальна сатира Т.Шевченка „Сон” (1844 р.) розпочинається словами, що перегукуються із піснею Сковороди „Всякому городу нрав і права”.

У Шевченка:

У всякого своя доля
І свій шлях широкий:
Той мурує, той руйнує....
Той тузами обирає
Свата в його хаті,
А той нишком у куточку
Гострить ніж на брата...
А той, щедрий та розкішний,
Все храми будує.... [8, 137].

У Сковороди:

Всякому городу нрав и права;
Всякий имеет свой ум голова;
Всякому сердцу своя есть любовь....
Петр для чинов углы панскіи трет,
Федька-купец при аршине все лжет.
Тот строит дом свой на новый манѣр
Тот все в процентах повѣрь!... [4, 19].

Хоча тривалий час розділяє обох поетів, але життя українського народу не змінилося на краще, як і не змінилися самі визискувачі, які дбали лише про себе.

А народ, пише Шевченко:

...мовчить собі,
Витріщивши очі,
Як ягнята: „Нехай” – каже:
„Може так і треба”....

Розчарований байдужістю суспільства до своєї долі Шевченко з гіркотою вигукує:

Україно! Україно!	Московською блекотою
Оце твої діти,	В німецьких теплинях
Твої квіти молодії,	Заглушені!.. Плач, Україно,
Чорнилом політі,	Бездітна вдовице! [8, 142].

Твір „Сон” Т.Шевченко написав після подорожі в Україну, де побачив ще шаленішу картину розгулу дворянської диктатури, проинявся ще більш нестримним гнівом до ненависного йому панства, до всього ладу, що освячував цей кривавий бенкет оскаженілого поміщицтва. До цих вражень прилучились ще свіжі спогади від самої російської столиці – Петербурга, де перебував з 1831 року. Близк і розкіш миколаївської столиці, розгульне життя пихатої воєнщини – „лакейсько-боярського сословія”, як називав

Шевченко, різко контрастували із тим, що побачив поет в кріпацьких селах, в житті „убогих” у тій же столиці, в муштрі кріпаків в армії – „сердешних москаликів”, в долі „заспаних дівчат”, що їх злидні примушували торгувати собою. Все це дало змогу поетові глибше усвідомити суть московсько-кріпацького гніту і виступити проти нього зі сатирично-глузливим словом у комедії „Сон”. За що він був заарештований у 1847 році. Під час обшуку було знайдено рукопис твору поеми „Сон”. Жандарми III відділу зразу зрозуміли революційну суть твору і написали доповідну цареві: „В стихотворении „Сон” Шевченко представляет себя заснувшим и перенесенным сначала в Сибирь, потом в Москву и, наконец, в С.-Петербург. В Сибири он видит преступников в рудниках, гибнущих под ударами наказаний. В Москве описывает изнурение войск на параде, в С.-Петербурге собрание во дворце. Нигде его клеветы столь не дерзки и не наглы, как при описании дворцового собрания..., где ожидали государя императора с трепетом, и когда он вошел, – „ось і сам високий, сердитий виступає”, – все вельможи молча окружили его, разговор шел о отечестве, петлицах и последних маневрах; каждый старался стать ближе к императору, чтобы удостоиться получить от него пощечину или хотя полпощечины; государь подошел к самому старшему, ткнул его в лицо, вельможа со своей стороны ткнул следующего за ним, тот – следунщего и таким образом толчок сверху обошел всех од первого до стоящего у двери, а в собрании раздалось : „ура, ура, ура!” В другом месте казаки у него выражаются: „О, царю поганый! Царю проклятый, лукавый аспиде неситый!”. Шевченко прибегает ко всем едким пасквильным выражениям, где только касается государя императора.... В конце сна он представляет себя перед памятником, воздвигнутым Петру I и Екатерине II, и изливает желчь свою как на того, так и на другую, говоря, что Петр подавил свободу, а Екатерина довершила начатое им”. Із цього доносу на Шевченка видно повний зміст даного твору.

Разом з рукописом „Сну” у портфелі Шевченка були знайдені „дурно нарисованы самые безнравственные картинки..., карикатуры на особ императорской фамилии, в особенности на государыню императрицу” (із спогадів генерала Дубельта).

Твір „Сон” Шевченка ще до арешту розходився таємно в десятках рукописних списків у Києві, Полтаві, Одесі, Москві і Петербурзі, попадаючи навіть у Білорусію, на Кавказ, відіграючи велику агітаційну роль, і це було причиною різних заворух в Україні, „вследствие которого Малороссия и теперь находится в брожении” – відзначив в кінці 1840-х років організатор утопічно-соціалістичного гуртка Буташевич-Петрашевський. А для російських революційних демократів Н.Чернишевського і Н.Добролюбова, для студентства цей твір у 1860р. був одним із засобів революційної пропаганди.

Рукопис Шевченка „Сон” був захований в архівах таємної царської канцелярії. Українські поміщики пропонували „предать сожжению и вечному проклятию этот гнуснейший пасквиль умоисступленного поэта” (слова Лукашевича). Жандарми III відділу присудили: Шевченка „определить

рядовым в Оренбургский отдельный корпус, поручив начальству иметь строжайшее наблюдение, дабы от него ни под каким видом не могло выходить возмутительных и пасквильных сочинений”. Микола І від себе додав: „Под строжайший надзор, с запрещением писать и рисовать”. Цілком зрозуміла така люта розправа. Шевченко виступив проти миколаївської дійсності, геніально розкриваючи жахливі картини каторжного гніту, пограбування українського народу російськими загарбниками і, на відміну від Сквороди, гнівно закликав до боротьби з російським царизмом за визволення України від накиненого російського кріпацтва. Для Шевченка Мати –Україна – це безталанна вдовиця, „земляки-пиявки” від нені відцурались. Але поет твердо вірить, що „не довго вже на цім світі катам панувати”, що молоде покоління повстане проти ворога і визволить Матір-Україну з московських кайданів. Розпочавши свій твір епіграфом з Євангелії, поет закликає земляків: „Дух истины, его же мир не может принять, яко не видит его, ниже знает его” [Ів., гл. XIV, 17], тобто, прийміть у себе Духа Святого та пригляньтесь, що навкруги вас діється, а тоді побачите та пізнаєте, що в нашім житті панують нелюдські, нехристиянські закони, так, ніби і не було Господа на небі, немов би усі на цім світі „і царята і старчата” не були „Адамові діти”. А поки не буде однакової правди, справедливості для всіх, доти не може бути раю на землі. Він закликає: „Схаменіться!”. Поет усе бачене, дійсне безпросвітне життя вкладає у вигляді „сну”, що може приснитися лише „юродивому”.

Г.Скворода, очевидно, вперше використав літературний жанр „сну” в прозі в критичний момент свого життя, перебуваючи 1758 року в Кавраях, де побачив сон, який описав. Життя перед ним пройшло шеренгою візій. І він побачив себе в різних обставинах. Він попадає в царські покої, де веселилися, танцювали і кохалися. Потім „повела його сила” до простого люду, де все це проходило в інших формах, потім він опинився в шинках, де лаялися і кричали з горя п’яні люди. Нарешті, він опинився у храмі, де в „День сошествія Св.Духа” служив літургію. Раптом Скворода почув неприємний запах горілого м’яса. В сусідніх кімнатах храму якісь люди тримали в руках над вогнем „одетого в черну свиту до колен человека с голыми голеньями и в убогих сандалиях, будучи уже убитого, в руках держали при огне, колена и литки жарили и, с стекающим жиром мясо отрезуя, то огрызая, жрали. Коего смраду и скверного свирепства я не терпя, с ужасом отвращая очи, отошол. И сіе делали, будто служители некоторіи. Сей дивный сон не меньше меня утратил, как усладил. А пробудившись, не преминал с сладостью в самой вещи пропел: „Святій Боже...” [4, 474-475].

Скворода вірив про життя в новій „Горній республіці” з новими людьми, що воно буде прекрасним, де всі люди будуть рівними і щасливими: „В горной республике все новое: новые люди, новая тварь, новое творение – не так, как у нас под солнцем все ветошь ветошей и суета суетствий” [3, 48]. Нова людина „провидит отдаленное, прозирает сокровенное, заглядает в преждебывшее, шестает по лицу окіана... Очи его голубины, орліи крылья, оленья проворность, львиная дерзость, горличина верность, пелагрова

благодарность” [3, 418]. І в такому новому суспільстві „духовый человек есть свободный. В высоту, глубину и широту летает безпредельно, не мешают ему ни реки, ни море, ни пустыни” [там же]. Але як цього досягти – Сковорода не знав. Він був виразником соціально-утопічних поглядів і вірив, що покращення життя можна здійснити моральним удосконаленням самого народу шляхом „пізнання себе”, знайти себе у „спорідненій праці”, яка може зробити „потрібне нетрудним, трудне – непотрібним”. Він не розумів, що людина не може бути вільною від суспільства, яке змушує іноді зовсім і до „неспорідненої праці”.

Перебуваючи за кордоном, Сковорода сприйняв вчення гуманістів і просвітителів про силу людського розуму та неминучість перемоги загального добра, щастя і справедливості шляхом обов’язкового навчання і освіти всього народу. І як проповідник правди і добра, став народним ідеалом українського мудреця, філософом-богословом. Свою любов до українського народу і своєї Батьківщини він втілював в творі-притчі „Убогий Жайворонок”. Божа Діва Астрая – це образ Божої Істини, яка „прийшла до нас в Україну”, бо чула, що тут „царствує благочестя і дружба”. Проживши деякий час серед добрих людей, побачивши, вимріяне Сковородою, моральне і духовне суспільство, Божа Діва – Істина знову „переселилася на небесні обителі”.

В Україні в давні часи панувала правда і істина, яка була згвалтована і брутално знищена російською імперською силою. А тому доля України, в якій „панувала ворожнеча”, не була байдужою для Сковороди, він мріяв бачити, щоб тут процвітало добро, злагода і загинула ворожнеча. І він вбачав найвищою силою Бога, що спрямовує людину на перемогу супроти злої волі фальшивої доби.

П.Куліш у своєму творі „Грицько Сковорода” звертається до Т.Шевченка:

Тарасе брате!..
Споглянь же: се перед тобою
Малюю дивний образ я
Святого справді „житія”...
О, чом би, Грицьку, ти зробився,
Коли б Тарасом народився! [5, 520].

В останніх риторичних рядках Куліш висловив жаль, що Сковорода, який заповнив своїх рідних земляків глибоким моральними нормами життя і впливом своєї філософії залишився просвітителем, а не войовничим пробудником волі і добра для нації, як це зробив відкрито і сміливо Т.Шевченко.

Але філософія Г.Сковороди була глибоко національною, вона живилася глибокими знаннями учень світових філософів, починаючи з античності і до його часів. Розвиваючи свою філософію, на ґрунті вчення світових філософів, він розвинув її і на основі національного ґрунту: народного фольклору, козацьких дум, переказів – усьому тому, що йде із глибин українського народного життя, народного епосу, який віддзеркалює віковічну боротьбу

українського народу за незалежне життя, щасливе майбутнє своєї Батьківщини.

Література:

- 1.Сфремов Сергій. Історія українського письменства. – Мюнхен, 1924. – Т.1.
- 2.Шабліовський Є. Гуманізм Шевченка і наша сучасність. – К., 1964. – Т.1.
- 3.Григорій Сковорода. Твори. – К., 1961. – Т.І.
- 4.Григорій Сковорода. Твори. – К., 1961. – Т.ІІ.
- 5.Тарас Шевченко. Твори. – Чікаго, 1961. – Т.ІІ.
- 6.Куліш П. Твори. – Львів, 1909. – Т.2.
- 7.Білецький Олександр. Зібрання праць: У 5 т. – К., 1965. – Т.І.
- 8.Шевченко. Кобзар. Поезія Т.Г.Шевченка. – Х., 1935.
- 9.Шевченко Тарас. Повне зібрання творів. – К., 1964.
- 10.Шевченко Тарас. Твори. Редакція Павла Зайцева. – Чікаго, 1959. – Т.7.
11. Попов П.М. Григорій Сковорода: Літературний портрет. – К., 1961.
12. Шевченко Тарас. Твори. – Чікаго, 1960. – Т.VІІІ.
13. Чижевський Дмитро. Історія української літератури від початків до доби реалізму. – Нью Йорк, 1956.

**Перша друкована поема про Україну:
українська латиномовна література до і після Сковороди**

Сиджу собі у бур'яні і списую Сковороду.
Т.Шевченко.

Почнімо з того, що Григорій Сковорода належить до специфічної культури Гетьманщини – культури Бароко, для якого було властивим черпати з обох основних джерел європейської цивілізації – християнства та античності. Специфіка української культури і літератури зокрема виявляється в тому, що традиційні народнопоетичні засоби й особливості народного світогляду певним чином корелювали первісне значення і християнських і античних топосів, понять, мітологом, адаптуючи їх до українського бачення світу, до вираження українських політичних, мистецьких та побутових проблем.

„За час, що минув від татаро-монгольської навали до появи латиномовних вітчизняних поетів наприкінці XV ст. (виділення моє – М.Т.), українська література пройшла тривалий шлях, рух яким позначено низкою часом значних, а часом майже непомітних змін у структурі компонентів „образу світу”, притаманному українській духовній культурі XIII — XV ст... Включеність української літератури цього періоду до складу православнослов'янського метаписьменства, а разом з ним і до структури загальнохристиянської літератури *Mediae etatis* допускає існування у вітчизняному письменстві процесів, генетично і типологічно подібних до загальноєвропейських” [4, 306].

Ця цитата з книги доктора Юрія Пелешенка, відомого сучасного українського літературознавця, визначає місце і роль поеми С.Ф. Кленовича в літературному процесі України. Саме „Роксоланія” Кленовича — перша відома нам сьогодні публікація латинською мовою про українські землі, яка побачила світ у Кракові 1584 р., тобто рівно через 101 рік після латиномовного першодруку „*Judicium praenosticon...*” вихідця з України Григорія (Юрія) з Дрогобича Котермака; саме „Роксоланія” започатковує процес латиномовного письменства України, поява якого свідчить про настання нового етапу розвитку української культури.

Українська література від свого зародження і аж до XIX ст. творилася водночас кількома мовами: книжною українською, церковно-слов'янською, польською і латинською. Цей факт нині вже позадискусійний; один із перших його відзначив Іван-Далібор Вагилевич в унікальній розвідці „Польські письменники Русини з додатком латинські письменники-русини”, що збереглася в рукописі і яку щойно 1996 року перевидали поляки (sic!) [12]. Ще 1843 р., півтори століття тому, вчений-енциклопедист, світоглядно романтик, бунтар духом, член „Руської Трійці” ствердив факт полімовності

давньої української літератури, уклавши одне з перших біо-бібліографічних видань з неолатиністики й намагаючись у такий спосіб привернути увагу українців до цієї особливості нашої літератури й уберегти від забуття імена кількох десятків авторів, які внесли свою своєрідну лепту у розвиток української культури. І хоча імені Себастьяна Фабіяна Кленовича даремно шукати у цьому виданні, на що є дві причини (по-перше, реєстр Вагилевича не завершений з огляду на короткочасність людського життя, а вагомо – Кленович не був „русином”, тобто українцем), все ж поему „Роксоланія” слід-таки зарахувати до артефактів української літератури хоча б з тої рації, що вже маємо аж три спроби перекласти цей твір українською мовою. Першим увагу на нього звернув Іван Франко, вписавши в контекст українського культуротворення й переклавши ще у кінці XIX ст. частину поеми, де Кленович описує Львів* ; через століття Михайло Білик робить практично повний** переклад поеми і піддає її текст всебічному аналізу у своїй дисертації [1], а остаточно Віталій Маслюк здійснює третій повний переклад [5, 114-167].

Визначальна особливість української літератури полягає у синкретизмі головних образів та ідей, питомих для її творців, а також у тому, що її жанрово-видовий організм позначений синтезом типологічно різних літературних й духовних форм і мотивів, бо упродовж кількох генеральних етапів свого розвитку наша література творилася у різних історико-культурних контекстах, черпала з цілком відмінних джерел.

Від зародження і до монгольського поневолення основним джерелом інспірації українських авторів була візантійська культура й література. Михайло Возняк так оцінив цей етап розвитку національної культури: „Коли в Західну Європу пішов Гомер, Софокл, Платон і Арістотель, Україна дістала з Візантії через південних слов'ян тільки те, що могла прийняти й що мала грецька література візантійського періоду, себто замість літератури класичної Греції головню оповідання про Христа та святих, богословські статті й поучення, все те з виразним аскетичним характером... Ширенню таких засад і мали служити й пам'ятки письменства, що оповідали про те, як жили святі й пустинники і якої слави вони діждалися від Бога за своє відречення від світу. А що візантійський аскетизм заперечував науку, й Візантія не дала Україні зорганізованої школи, вплив аскетичних писань на життя давньої України був величезний і всесильний” [2, 285-286].

Подібну оцінку дає й Дмитро Чижевський: „Між старокиївськими часами та 16 – 18 віками була, розуміється, велика різниця. Посередні відомості про античність у староукраїнській літературі не викликали, скільки нам відомо, безпосереднього знайомства з античною літературою. 16 – 18 віки свідомо стреміли до такого знайомства...” [10, 16].

* Цей уривок твору Кленовича під титулом „Старинний Львів” увійшов до зібрання творів у п'ятдесяти томах: Франко Іван. Старинний Львів (Із латинської поеми Себ[астіана] Кльоновича „Roxolania” // Іван Франко. Зібрання творів у 50-ти томах. – К., 1978. – Т. 11. – С. 366.

** І Михайло Білик та Іван Франко не переклали частини поеми з описом жидівської громади Львова; цей уривок наявний лише у перекладі Віталія Маслюка.

Причини такого стану докладно проаналізував Михайло Грушевський у дослідженні „З історії релігійної думки на Україні”. Зокрема, він наголошує на залежності української церкви від царгородського патріархату та на політичних мотивах свідомого обмеження візантійцями доступу до освіти й літературних джерел: „Присилання митрополитів-греків, що навіть місцевої мови не знали і не розуміли, дає найліпше поняття про тісну і повну залежність нової Руської церкви від старої Візантійської” [3, 34]. „Патріархат царгородський і його представники на Русі – митрополити і всякі духовні греки, що працювали на Русі, мусіли рахуватися з такими можливостями в повній мірі, тому особливу увагу звертали на розвій конфесійної свідомости і релігійної виключности серед своїх вірних, а особливо на релігійне, а з ним і взагалі на духовне відчуження Русі від Заходу” [див.: 3, 36].

Зміст, історичний контекст і основні ідеї літературного процесу доби Пізнього Середньовіччя – наступного етапу розвитку української культури, – як вже згадувалося на початку цього розмислу, викладено Юрієм Пелешенком у цитованій книзі. Наведу ще дві ідеї, бо вони безпосередньо пов’язані із предметом нашого зацікавлення. „В українській культурі епоха пізнього Середньовіччя – це період остаточного утвердження християнства як ідеології. Разом з тим проповідь православного вчення в Україні найчастіше провадилася представниками неписьменного духівництва серед народу, ще доволі міцно зануреного у поганський міфологічний, хтонічний і анімістичний „образ світу”, традиційно притаманний аграрному суспільству”, стверджує дослідник, солідаризуючись у своїх висновках із А.Я.Гуревичем [4, 318]. І там-таки: „Симбіоз поганських і християнських елементів, чи, точніше, „зануреність” церковного вчення у море язичницьких образів, витворили таке унікальне явище, що можна означити як українське народне християнство – важливий компонент традиційної української культури. Ця культура як автентична неповторна система, напевне, сформувалася саме протягом XIII – XVI ст., що підкреслює надзвичайну важливість епохи пізнього Середньовіччя для становлення сучасної української нації”.

Михайло Грушевський описує це так: „Отже,... в XIII – XIV вв. (часи економічного й політичного занепаду України) і в XIV – XV вв. (під польсько-литовською окупацією) православна церковність на Україні наповнилась національним змістом, ширилась серед селянства, старалась наблизитись до нього та його потреб. Цим пояснюється успіхи християнізації української народної маси... Одначе, це не означало з боку народу ніякого відречення від свого старого світогляду та переходу на світогляд церковний. Візантійська церковність переймалась у нас дуже довільно, з великою участю поетичного перетворення, і за поміччю такої поетичної інвенції творилась нова комбінація старого натуралістичного світогляду з православною доктриною та різними релігійними течіями, які заходили в тих часах на Україну” [3, 49-50].

Власне цей стан української культури й зафіксував Сибастіян Фабіян Кленович у „Роксоланії”. У цьому й полягає значення твору для української

культури: чужинець, вражений побаченням і почутим, подав у небезталанній художній формі „світлину” „Роксоланії” – українського краю і звичок та звичаїв його мешканців, ословивши й легітимізувавши, таким чином окремішність й неповторну індивідуальність цього народу з європейського континенту.

Власне це й підмітив свого часу Іван Франко. У статті „Нові праці про Україну” дослідник стверджує своє бачення рідного краю як унікального терену з могутньою інспіруючою аурою, яка мала потужний вплив не лише на споконвічно автохтонні етноси й індивідів, а й виступала активною спонукою мистецьких процесів суміжних країв, а також творчості осіб, які потрапляли у силове поле її дії. Маючи намір достовірно, об’єктивно і вичерпно описати процес розвитку української літератури, Іван Франко намагається розглянути феномен і зсередини і ззовні. Він сумлінно препарує твори авторів-українців різних епох, виявляючи елементи і засоби мистецького вираження, а, з іншого боку, намагається охопити аналітичним поглядом усю широчінь резонування здобутків національної культури, виявити глибину її впливів на адептів із суміжних культуротворчих ареалів європейського континенту. Одним із виявів цього впливу була так звана „українська школа” польської літератури. І в контексті опису цього явища Іваном Франком ми знову подибуємо ім’я Кленовича – одного із засновників „української школи”. У властивій для нього манері образного викладу наукових висновків Франко стверджує: „Те, що історики польської літератури привикли називати „українською школою“ ... виявляється при ближчій догляді верхом значної гори, що осяяна сонцем видніється здалека, але насправду здвигається над значним числом поменших пагорбів і творить немов ефективно закінчення довгого гірського пасма, якого початки губляться десь у сутінках XVI віку. Від „Panoszy“ Папроцького та „Роксоланії“ Кльоновича тягнеться неперервним рядом у польській літературі описування та оспівування України, української природи, українських панів, навіть козаків... та важніших подій української історії... І вже в тих давніх віках можна бачити дві течії в тім польсько-українським письменстві. Маємо письменників, що пишуть про Україну по-польськи і по-латині, та маємо й таких, що пробують писати по-українськи” [8, 113].

Іван Франко акцентує на особному, а проте невід’ємному явищі українського літературного процесу. В українській літературознавчій науці нині вже остаточно стверджена належність до національного культуротворення авторів неукраїнського походження, які, проте, писали про Україну, фіксуючи оком допитливого чужинця особливості звичаїв і побуту, часами невстережних, бо звичних, для самих українців. Таких авторів і їхні твори називаємо тепер „літературними фактами погранич’”: українсько-польського, українсько-білоруського, українсько-білорусько-польського... Ці визначення ґрунтуються на фактах функціонування територіальних історичних спільнот, зі складу яких поступово починають вирізнятися протонаціональні угруповання. Цей процес зумовлює певні контрверсії світоглядного плану: з одного боку, представники здебільша домінуючих у

віджилих історичних спільнотах етнічних груп, налаштовані переважно консервативно, продовжують мислити категоріями *status quo*, ґрунтуючись на спільному культурному минулому, а, з іншого, – вони зі здивуванням помічають крайові особливості укладу життя й зумовлені ними відмінності менталітету тутешніх мешканців. Якщо ці відкриття породжені допитливою натурою гуманіста – *hominis literati*, відкритою на діалог і співрозуміння, на радість з приводу багатоманітності культурного світу, то художнє відтворення помічених особливостей, врешті-решт, стає не лише фіксацією нової етнокультурної групи, але й своєрідною літературною „легітимізацією”, підставою для узаконення й права на існування.

Тут потрібно ствердити ще одну особливість „Роксоланії”: зміст „світлини”, як вже згадувалося, відтворює стан Пізнього Середньовіччя. Проте форма поеми – породження питомої для автора ренесансної доби.

Наступний генеральний етап розвитку української літератури після доби розвинутого, пізнього чи теж високого Середньовіччя – Ренесанс, Відродження. Розпочавшись в Італії, для якої античність була питомим етапом розвитку національної культури, ренесансний рух проник і в інші країни тодішньої Європи. Позаяк більшість європейських держав й народів постали на територіях, де свого часу домінувало римське військо, римське право, римська література, латинська мова, яка була виражальним засобом Західної Церкви, політики і мистецтва, то, властиво, усі європейці вважали грецьку і римську епохи розвитку європейської культури своєю спільною спадщиною. Українські ж території свого часу входили до „Великої Греції” (північне Причорномор’я всуціль осаджене руїнами грецьких колоній, про наших предків свого часу писав Геродот – „батько історії”). На київських горах, як відомо, зупинявся у своїй епохальній місійній подорожі Андрій Первозванний, а трохи раніше на Поділлі господарювала римська імперська адміністрація. Стосунки староукраїнських володарів з Римським престолом ніколи не переривалися, а латинська мова на відміну від грецької, завжди була в активному вжитку місцевих князівських канцелярій – це уможлиблювало сталі політичні контакти з монаршими дворами решти країн Європи.

Література Ренесансу ґрунтовно відрізняється від літературного процесу попередніх діб. Це стосується як форми творів (ренесансна поезія черпала натхнення у артефактах античної культурної спадщини, часто переспівуючи мотиви й теми, запозичуючи винайдені грецькими авторами й модифіковані римськими наступниками жанрові форми), так і ідей. На зміну тематиці Біблійного передання й Святоотцівської літератури як основного інспіруючого джерела для літераторів Середньовіччя приходять концепції античної філософії та ідеї і теми античної літератури. Для ренесансних гуманістів – фактично філологічної школи – властива певна ідеалізація античного мистецтва. „*Altera natura*” – так уявлявся їм „інший, другий світ” античного мистецтва, який концентровано відображає філософські пошуки самоусвідомлення особистості у реальному світі, проте позбавлений протиріч цього, реального світу. Отож, прагнучи до ідеалу, зокрема, прагнучи

створити ідеальний літературний твір, ренесансні й постренесансні автори намагаються оперувати поняттями античної філософії, історії, етики, риторики й поезики, обігрують античні ідеї, часто-густо наповнюючи їх цілком новим змістом, застосовують художні методи насамперед римської літератури, яка уже проробила свого часу подібні маніпуляції із грецькою культурною спадщиною, розвиваючи в такий спосіб власну національну, а згодом імперську культуру. Усвідомлення цієї специфіки культуротворчих процесів і дало привід Д.Чижевському стверджувати, що „16 – 18 віки свідомо стреміли до знайомства” з античною, насамперед римською, культурою. Результат: „До української літератури прийшли численні класичні сюжети, які пізніше увійшли до народної поезії, до казки і легенди. Чимало з них використано і пізнішими поетами” [9, 83-85].

Загалом говорячи про цей період – 16 – 18 ст. – у своїй „Історії української літератури”, Чижевський воліє аналізувати пізніші твори, радше барокові, стверджуючи про „незначність української літератури 16 в.”; у його „Історії” йдеться про власне україномовну (у різних редакціях) літературу. З латиномовних авторів він згадує лишень про „дуже цікавого польського полеміста проти католицизму середини 16 в. Ст. Ожеховського, власне українця (по латині він пише себе Оріховіус та згадує про своє українське походження: *Gente Roxolani*)...” [9, 21]. Намагаючись окреслити стан української культури цього періоду, Чижевський стверджує: „Українські православні утворили певний синтез західної та східної культури (Острозька школа) та з кожним роком все більше черпали з скарбниці західної культури” [9, 24]. Цей процес в Україні дійсно розпочався у XVI столітті й мав дві течії. З одного боку, спроби самоорганізації українців – мешканців міст, які створили масштабний рух „за віднову Церкви”, який ми звикло іменуємо „братським” і основним результатом діяльності котрих стали організація процесу книгодрукування та заснування братських шкіл для українців; паралельно дехто з магнатів, як то князь К.-В.Острозький, створює освітні й наукові осередки, фондує видання книг. Ця лінія, врешті-решт, одержала своє логічне завершення у створенні Києво-Могилянської академії на основі злиття братської та монастирської шкіл. Другою течією, так би мовити, зустрічною, була латиномовна творчість українців і неукраїнців, які писали про Україну, виробляючи у потоці ренесансної та барокової культури центральної і східної Європи власне українську постренесансну літературну стильову течію.

Так чи інак, а процес пізнання й переосмислення античного філософського і мистецького спадку активно міняє менталітет європейців, сприяючи зародженню переконання про самоцінність й самодостатність людської ідентичності, зародження громадянської свідомості. В Україні ці тенденції дійсно виявляться дещо пізніше, у столітті сімнадцятому, коли процес організації братств призведе до утворення Києво-Могилянської академії, коли на карті Європи постане Гетьманщина й коли процес захисту українцями „своїх прав і вольностей” переросте у процес захисту ідеалів демократії перед авторитарними посяганнями. Усе це станеться приблизно

століттям пізніше від публікації „Роксоланії”, проте у наведених фактах криється засаднича світоглядна спорідненість носіїв української культури з носіями культури інших європейських народів. Не випадково уже 1483 року виходець з українських земель Юрій з Дрогобича Котермак дебютує як ренесансний автор у тій-таки Італії. Факт на сьогодні поодинокий, можливо, за браком інформації, проте промовистий. За даними історії літератури, упродовж XIV – XV ст. близько 60 авторів українського походження творили ренесансну літературу на теренах центральної і східної Європи [10, 108]. Це були відомі сьогодні українцям Микола Гусовський, Павло з Кросна, Станіслав Оріховський, Григорій Тичинський, Іван з Туробіна та багато інших авторів з прізвиськами на кшталт Леополіта, Русин, Роксолан тощо. Ця школа ренесансних авторів, яка включала й вихідців з „руських” земель, була безпосереднім контекстом творчості Себастьяна Фабіана Кленовича.

Народився він близько 1545 р. у Сульмежицях на Познанщині [див.: 12]. Його батьком був власник фільварку і млина Ян Клон, а мати Анна походила з родини Петжаків. Не відомо точно, в якому саме закладі і де Себастьян здобував освіту, хоча його творча спадщина засвідчує високу ерудицію. Досконале знання латинської мови, глибока начитаність античною літературою, зокрема грецькою, знання основ тогочасного права — усе це являють його твори. Є відомості, що Кленович навчався у Краківській академії, де й здобув 1567 р. ступінь бакалавра, проте в архівах академії інформація про це відсутня.

Близько 1570 р. поет мандрує через Перемишль до Львова у, як тоді казали, Червону Русь. Очевидно, край його зачарував: власне, у поемі „Роксоланія” відображена цікавість інтерес дослідника-фольклориста до української землі, особливостей побуту й способів ведення господарства місцевого населення, до галицьких лісів і тваринного світу, до міст і містечок Галичини. Поет відтворив не лише щоденний побут, звички і звичаї галичан, але й специфіку світогляду тогочасного населення краю, складний синтез поганської обрядовості й елементів християнської культури. Це зацікавлення поета поганською обрядовістю не випадкове: як пише у вже цитованій „Історії української літератури” Дмитро Чижевський, „Демонологія значно розвинулась на Заході в часи ренесансу. Певна гармонійність світогляду середньовіччя не викликала такої уваги до демонічних сил, як розірвана між релігією та „світом” культура ренесансу та барока. В ці часи, як відомо, виросла цікавість до „магії”, поширились процеси проти відьом...” [9, 83].

Як впливає з історичних фактів, Кленович не довго жив у Львові. Вже з 1574 р. поет осідає в Люблині, де працює у міській канцелярії. У 1575 р. Кленович стає міським писарем, протягом 1576 – 1582 рр. завідував судовою канцелярією Любліна. 1583 р. став лавником – членом міської ради; ця посада відкрила йому шлях до найвищих посад у міській урядовій сфері й водночас звела із кримінальним соціумом тогочасного суспільства. Згодом здобутий досвід Кленович втілює у творі „Worek judaszuw”.

У той час Кленович працює на різних посадах, а з 1589 р. стає керівником школи, за тогочасною термінологією — ректором у Замості. Це

сталося за кілька років до заснування канцлером Яном Замойським академії, яка свого часу стала „alma mater” для багатьох вихідців із галицьких земель. Замойський високо цінував творчість Себастьяна Кленовича, що не раз зазначав у своїй кореспонденції. Досвід педагогічної діяльності Кленович втілював у широко популярному в тогочасних освітніх закладах перекладі „Катонівих двовіршів” – різновиду короткого катехизму з етики. Тоді ж перекладає працю з етики Еразма з Роттердаму „Civilitas morum” й публікує двомовну польсько-латинську версію для шкільного вжитку.

У 1594 р. знову бачимо Кленовича у Львові, де він веде у місцевому суді апеляційну судову справу. Наступного року повертається до Люблина на посаду вйта, а 1594 його обирають до складу міської ради. Останній раз посаду бургомистра займав 1601. Помер 29.08.1602 р. Похований був у парафіяльному костелі Св. Миколая; у ХІХ ст. надгробок Кленовича перенесено до катедрального собору Люблина.

Польські літературознавці різного часу оцінювали доробок Кленовича по-різному. То його вважали за класика польської літератури ренесансу, то вділяють йому скупішої оцінки. Ці контроверсійні судження, як і цікаві факти з життєпису поета й міського урядовця свідчать про неординарність особистості Кленовича. Для нас же цікавим є насамперед той факт, що Себастьян Фабіян Кленович був пов’язаним зі Львовом, з Галицьким краєм і що саме він є автором першої друкованої латиномовної поеми про Червону Русь.

С.Кленович творив усе своє життя, причому теми творів черпав не тільки із літературного процесу раніших часів, як то бачимо на прикладі здійснених ним перекладів, а, насамперед, із власного життєвого досвіду.

Що стосується джерел запозичення сюжетів для komponування поеми, то основним прототипом „Роксоланії”, без сумніву, є „Буколіки” („Еклоги”) Вергілія, на що недвозначно вказує й епіграф до поеми: IV, 3. Крім того, у тексті неодноразово згадано „аркадійських божків” (vv. 90, 136).

Вище мовилось про ґрунтовну ерудицію Себастьяна Фабіяна Кленовича, зокрема про добре знання ним творчості давньогрецьких авторів. Вочевидь, замислюючи свій твір, він пам’ятав і про успіх Вергілія, який йому принесли буколіки й еклоги, і про те, що першовзором для Вергілія був Теокріт. Обидва оспівували „пастуший рай” на Пелопоннесі, проте якщо для Теокріта він був таки реальною Аркадією, грецьким краєм, то Вергілій насправді описує свою італійську вітчизну, говорячи про аркадійські гаї. Упордовж ренесансу жанр буколік був дуже популярним; не дивно, що саме цей жанр запозичив Кленович для опису лісів і пасовиськ Роксоланії-України.

Про те, що Кленович орієнтувався не лише на Вергілієву спадщину, а мав за першовзір і Теокріта, свідчать позатекстові вставки на кшталт оповіді про любов Циклопа до Галатеї, а також переказ про Федора і Федору, яскраве наслідування Теокрітового твору „Чари” („Pytharmakeutria”).

Оцінюючи доробок Кленовича, літературознавець і перекладач твору Михайло Білик прецизійно виявляє також усі доступні авторів „Роксоланії”

історіографічні джерела, які лягли в основу концепції цієї грандіозної (1805 віршових рядків!) поеми, першої латиномовної публікації про звичаї українців. Кленович користується двома джерелами: тогочасними літописами й власноруч зібраними на території Галичини фольклорними переказами та чинними обрядами. Така компіляція дала йому можливість відтворити кольористичну картину побуту і вірувань мешканців українських територій і водночас вписати цей фактаж у систему тогочасних наукових понять про географію та історію краю. Фактично Себастьян Фабіян Кленович уклав „свідоцтво про існування” Русина – етнічного індивідуума на території Центрально-Східної Європи.

Про саме такий замисел польського поета, засновника, за твердженням Івана Франка, „української школи” в польській літературі, свідчить перебіг фабули поеми: від опису території замешкування, детермінованої суміжними „землями” (Німеччина, „литовські межі”, „москвичі” тощо) через опис природних умов і особливостей ведення господарства, торгівельних контактів, виготовлення напоїв (розділи I – V) до опису міст (окремих, VI розділ; описані Львів, Замостя, Київ, Кам’янець, Луцьк, Бузьк, Сокаль, Городло, Белз, Перемишль, Дрогобич, Холм, Красностав) та „талантів і звичаїв” (заклучний, VII розділ): народження і хрещення дитини, дитячі забави; віра („прадідівські закони”), любовна притча про приворіт-зілля з еротичними мотивами (аналог Теокрітового твору, запозичений із Софрона), і, врешті, прикінцевий епізод про похорон і вшановування душ померлих. Сім розділів – сакральне число, опис тринадцяти міст – центральна тема, тричленна тематична структура (контекст, текст (ключові пункти краю – міста), духовний світ), – ці та інші символічні риси твору повинні навіяти реципієнтові почуття епічності, сакральності.

Чи вибір Кленовичем епіграфу саме із IV еклоги Вергілія символізує ідею майбутнього благоденства українських земель, чи хотів автор ренесансної поеми у такий спосіб оповістити світ про з’яву нової етнічної спільноти, чи про відродження колишньої державності „русів”? Радше – ні. Маючи на оці цитовані вище твердження істориків культури про стан українських земель у XVI ст., можна ствердити, що Кленовича насамперед цікавило оте „народне українське християнство” – химерна суміш поганства й християнських обрядів, тобто, Іван Франко таки справедливо оцінив „Роксоланію” як поему етнографічну.

Можливо, вказівка на прототип поеми – на буколіки Вергілія, яка доповнює присвяту львівському сенатові, приховує ще одну ідею: Кленович намагається заявити про свої симпатії до Львова, стверджує себе у ролі *civis Leontopolitensis* й водночас у такий спосіб висловлює свою тугу за рідними познанськими землями, як свого часу римський епік сумував за рідними мантийськими Андами.

Поема Кленовича уже не раз потрапляла і у поле зору українських перекладачів й літературознавців. Без згадки про нього не обходиться практично жоден курс з історії літератури. Чи не вперше у контекст українського культуротворчого процесу її вписав Іван Франко.

Вивченням латиномовної літератури Іван Франко займався доволі інтенсивно. Серед методів інтерпретації художніх текстів Франка наявні переклади латиномовних творів, аналіз образно-стилістичних засобів. Відома наукова скрупульозність і педантизм у розгляді літературного матеріалу, у виявленні джерел запозичень авторами давньої і новітньої української літератури сюжетів і фабул, виважений науковий підхід у процесі уточнення „темних” місць і „білих плям”, характерні для Франка-дослідника.

Фактично доробок видатного вченого, якщо говорити про дослідження латиномовної літератури України, заклав основи сучасної неолатиністики, адже саме його спадщина, толерована режимом минулого століття, стала сполучною ланкою поміж зацікавленнями вчених-україністів ХІХ й другої половини ХХ ст., відродила зацікавленість до специфічних проблем української культури, вкотре насильно погашений черговим „розстрілом відродження”.

Дослідник добре знав „Роксоланію”. У різних працях він аналізує оповіді, зібрані Кленовичем у Галичині і включені у тканину поетичної оповіді. Іван Франко подає також версії цих сюжетів, що побутували в інших етносах європейського континенту, співставляючи їхній зміст із авторськими інтерпретаціями визначних творців національних епосів Європи. Дослідник з легкістю оперує літературними фактами, які поміщаються у хронологічних рамках від 6 ст. до н.е. (старогрецька література) до своїх сучасників – авторів ХІХ ст. У такий спосіб Іван Франко вибудовує монументальну картину тисячолітнього побутування та еволюції популярних в епоху романтизму сюжетів, які, властиво, становили основу „народного” світогляду.

У цьому плані промовиста стаття „Тополя” Т. Шевченка”, поміщена у 28-му томі. Після загальнотеоретичного історико-літературного вступу вчений аналізує декілька сюжетів світової літератури, які становлять фабулу Шевченкової балади. Тут ми й натрапляємо на ім’я Себастьяна Фабіяна Кленовича: „Найдавніший звісний нам (українцям – М.Т.) варіант сеї повісті є галицько-руський, записаний ще около року 1580 польським поетом Кльоновичем і розказаний латинськими дистихами в його поемі „Roxolania” [7, 81]. Далі автор статті докладно викладає зміст переказу, проте не мовою оригіналу („латинськими дистихами”), а подаючи польський переклад без вказівки авторства переладача (очевидно, Сирокомлі?). Паралельно дослідник наводить Шевченкову інтерпретацію відтвореного Кленовичем переказу про „Федора і Федору” [див.: 6], змістом якого є звертання закоханої дівчини до ворожки з проханням привернути милого і фантастичний сюжет перенесення Федора для здійснення бажання. Тут же зустрічаємо ще одну згадку про „Роксоланію” Кленовича як джерело міфопоетичних сюжетів для авторів епохи романтизму, зокрема й для Тараса Шевченка. „І сей зворот узяв Шевченко, мабуть, із званої пісні про чабана, в котрій зілля, варене на огні, приносить невірного чабана до дівчини, хоча цей варіант подібніший до того, про який розказує Кльонович” [7, 85].

Франко зазначає, що Шевченкова балада має специфічний настрій, відмінний від першоджерел: міфологічних переказів й авторських обробок (крім версії Кленовича дослідник аналізує ще твори шерегу авторів-романтиків, зокрема А.Міцкевича, Г.-А.Бюргера та В.Жуковського). У такий спосіб літературознавець демонструє новизну обробки сюжету, здійсненої Шевченком й підтверджує вихідні тези своєї статті, де йшлося про суть зрілої, підкріпленої відповідною мірою таланту, авторської творчості, що власне й полягає у специфічній модифікації відомого літературного матеріалу згідно із авторським світобаченням, яке, за Франком, формується народним, національним світоглядом як середовищем розвитку світосприйняття автора-індивіда.

Свій огляд Франко завершує аналізом заключного мотиву балади Шевченка, викладеного у двох кінцевих катренах балади. Ця фабула – греко-римський мотив про „переміни людей в дерева”. Франко проводить лінію від античних міфологічних переказів, які „особливо люблені були... в Італії в часах Відродження” (дивно, що дослідник не згадав тут про „Метаморфози” Овідія, так звану „Біблію поганства”, де в авторській обробці власне й подані оті перекази про перетворення; саме завдяки цьому творові римського поета міфи і врятувалися від забуття) через „знамениту поему Торквато Тасса „Увільнений Єрусалим”, де обігрується аналогічний сюжет. Цей огляд дозволяє дослідникові вирізнити елементи переказу, які Шевченко обрав для завершення свого твору і таким чином виділити особливості Шевченкового світобачення [7, 86-88].

Властиво, літературознавець мав неначе глибшу мету, аніж створення історії української культури від найдавніших часів. Видається, що насправді він відшукував і намагався науково апробувати поступову еволюцію того образу міфічної України, який раптово постав монолітно завершеним у епічних полотнах і витончених ліричних шкідках Шевченкової поезії.

Проте, як бачимо, Шевченко активно використовував у своїй творчості не лише твори і перекази „народні”, себто фольклорного походження, які виникли на ґрунті українських реалій, але й ті, що були в якийсь спосіб запозиченими в український міфопоетичний обіг й активно тут побутували. Й тут знову звертаємося до „Роксоланії” Кленовича, як одного з джерел і засобу збереження отого українського народного християнства – важливого компоненту традиційної української культури.

Для нас незвичайно цікавий творчий метод Шевченка, який типологічно споріднений із методикою творчості ренесансних авторів й, відповідно, суголосний художньому методу С.Ф. Кленовича. Зрештою, у цьому нічого дивного, адже романтизм, поборюючи й заперечуючи бароко, черпав силу, зокрема й у ренесансі, у його художніх методах. У цьому розумінні два автори, поміж якими трьохсотлітній проміжок, виступають прихильниками типологічно споріднених методик збору матеріалу, його художнього komponування й переробки. Маю на увазі укладання авторами поетичного твору на основі переказів й застосування принципу „imitatio”: Кленович наслідує творчість Вергілія а, глибше, Теокріта; Шевченко

творить, переосмислюючи народні перекази, стилістично і філософськи змінюючи їхній тебр, і водночас синтезує перекази, уже модифіковані народною творчістю і, можливо – як це стверджує Іван Франко, – запозичені безпосередньо із античної епохи. Спільним для обох авторів (і, додамо, для того ж Франка, що підкреслив Д.Чижевський в „Історії літератури” [9, 85]), тобто, питомим для будь-якого автора, що творить художню реальність, є використання міфу – переказу. На початку, природньо, цей переказ є „народним”, тобто, категорія авторства відсутня, а згодом, коли літературна творчість стає фаховим заняттям й за тим чи іншим автором закріплюється право винайдення віршового розміру, жанрової форми або певної стилістики (той-таки бурлеск), процес розвитку всесвітньої літератури і національний літературний процес зокрема стає процесом переосмислення змісту первісного переказу на основі специфіки світосприйняття конкретного автора конкретної доби. Це було найзагальнішим методом у широкому діахронічному річищі латиномовної літератури. Пізніші часи додали ще художній переклад національними мовами як спосіб інтерпретації фабули і її адаптації для потреб місцевого культурного процесу.

Упродовж XVIII ст. цілком міняється мистецька самосвідомість українських авторів, хоча латиномовні твори фіксуємо ще й у столітті дев’ятнадцятому, а чужомовні галузі літературного процесу вигасають, лишаючи по собі хіба топічний матеріал і систему сюжетів і образів, які, зрештою, теж підлягають бурлескному пониженню, як реалії колишньої культурно-історичної епохи. Можливо, в цьому й корениться недооцінка художніх вартостей творчості XVI — XVIII ст. тими дослідниками, які дивилися на давні твори з позицій етико-естетичної доктрини епохи романтизму. І тут доцільно наголошувати про переклади „Роксоланії” як спосіб „українізації” поеми про Україну.

Визнаючи полімовний комплекс творів літературного національного процесу за явище цілком природне й історично вмотивоване, Франко закономірно вважає найбільш питомою для вираження українського світовідчуття й менталітету такої мову українську. Через те й робить масу перекладів із мов чужих: як наукових розвідок з різних галузей науки і культури, так і художніх творів різних діб, які вважав за потрібне ввести у повноцінний культурний обіг в Україні. Річ очевидна, що він не міг залишити поза увагою „Роксоланію”.

Переклад здійснено з дотриманням розміру оригіналу, проте Франко розбиває полотно поеми на катрени, застосовуючи нерегулярно парне римування другого та четвертого рядків.

Михайло Білик, перекладач і дослідник твору Кленовича, який ще у середині минулого століття подав найглибший і єдиний на сьогодні (можливо тому, що вичерпний) аналіз, зокрема текстологічний, поеми, її структурних частин, літописних і фольклорних джерел, наявних на той час перекладів, так оцінює версію Івана Франка: „Ціла поема, а зокрема опис Львова, Києва, Замістя і Каменця видержані у Кльоновица в дуже поважному, урочистому тоні. Цей урочистий тон і настрої вдалось Франкові вповні

зберегти, відтворити образи в тих самих живих, може ще живіших красках. Цей переклад щодо краси зовсім не уступає оригіналові, а радше перевищує його. Коли читаєш оригінал і переклад Франка, то відчуваєш, що той латинський вірш кував майже по-ремісницьки середніх здібностей поет, який вивчив в школі (і вивчив знаменито) техніку латинського вірша, а переклад робив справжній поет, майстер слова і вірша” [1, 190].

Остання фраза Михайла Білика викликає певні розмисли. По-перше, у кінці XVI ст. поняття „справжній поет” (маю на увазі Кленовича) мало трохи інші конотації, аніж у столітті ХХ-тому. Проблема, яку гранично виразно дефінував Горацій у „Посланні до Пісонів”: „Хист чи майстерність потрібна віршам...” (v. 408),- розв’язувалася у ті часи доволі „прозаїчно”, адже „поетичний хист” постренесансної епохи полягав у майстерному наслідуванні античних першовзорів: автор XVI ст. пранув відтворити „*naturam alteram*”, мислений світ, удосконалений варіант світу реального, який передався новітнім часам у античному мистецькому спадку. Одним із визначальних параметрів якості того відтворення була адекватність жанрових ознак замисленого твору: відповідність метрики й стилістики постренесансної поеми, з одного боку, „предметові опису”, а, з іншого, – способів викладу аналогічної теми котримсь із визнаних („класичних – гідних наслідування”) античних авторів. Як сказано у Михайла Білика, „той латинський вірш кував майже по-ремісницьки... поет, який вивчив в школі (і вивчив знаменито) техніку латинського вірша”.

Творчість Григорія Сковороди „...виявляється при ближчій догляді верхом значної гори, що осяяна сонцем видніється здалека, але на правду здвигається над значним числом поменших пагорбів і творить немов ефективно закінчення довгого гірського пасма, якого початки губляться десь у сутінках” віків, у творах українських латиномовних і нелатиномовних письменників, бо він, увібравши творчі традиції Києво-Могилянської академії, ввібрав й особливості української проєвропейської культури.

Література:

1. Білик М.Й. „Роксоланія” С. Ф. Кльоновица. Латинська поема XVI ст. про Русь. Генезис, переклад і літературно-історичний коментар поеми. Дисертація... канд. філол. наук. – Львів, ЛДУ, 1950.
2. Возняк М. Історія української літератури. – Львів, 1920. – Т. 1. До кінця XV віку. – С. 285-286.
3. Грушевський Михайло. З історії релігійної думки на Україні. Друге, удосконалене видання. – Вінніпег, Канада – Мюнхен, Німеччина – Детройт, США, 1962.
4. Пелешенко Юрій. Українська література пізнього Середньовіччя (друга половина XIII – XV ст.). Джерела. Система жанрів. Духовні інтенції. – К., 2004.
5. „Роксоланія”(Поема). Переклав Віталій Маслюк // Українська поезія XVI століття. – К., 1987. – С. 114-167.

6. Себастьян Фабіан Кльонович „Роксоланія”: Поема/ Перекл. з латин. М. Білика. – К., 1987. – 94 с.
7. Франко Іван. „Тополя” Т.Шевченка // Франко Іван. Зібрання творів: У 50-ти тт. – К, 1980. – Т. 28. – С. 73-88.
8. Франко І. „Король балагулів”: Антін Шашкевич і його українські вірші // Франко Іван. Зібрання творів у 50-ти т. – К., 1982. – Т. 35. – С. 113-149.
9. Чижевський Дм. Історія української літератури. Книжка друга. – Прага, 1942. – С. 83-85.
10. Чижевський Дм.. Антична література в Старій Україні. – Мюнхен, 1956.
11. Florczak Zofja. Udział regionów w kształtowaniu się polskiego piśmiennictwa XVI wieku. – Warszawa-Wrocław-Kraków, 1967. – S. 108 et seq.
12. Wagilewicz Jan Dalibor. Pisarze polscy rusini wraz z dodatkiem pisarzy łacini rusini / Do druku przygotował i przedmowa poprzedził Rostysław Radyszewskij. – Przemyśl, 1996. – 318 s.
13. Wisniewska H. Renesansowe życie i dzieło Sebastiana Fabiana Klonowicza. – Lublin, 1985.

Латиномовні вірші Пилипа Орлика – одного із предтеч Григорія Сковороди

Творча спадщина Сковороди охоплює два пласти, цілком традиційні для українського літературного процесу того часу. З одного боку, – це духовний пласт, що ґрунтується на біблійному переданні. З іншого — виразний постренесансний інструментарій віршотворчості, що було стандартним для нормативної поетики доби. Причому ставлення цих складників у Сковородинських творах свідчить про спад, згасання античного струменя.

Автор вживає латинську мову для оформлення титулів до своїх творів, інколи використовує епіграфи зі спадщини античних авторів, укомпоновує до творів різних жанрів слова і фрази латинською й грецькою мовами (це переважно прислів'я, або ж висловлювання античних авторів, які стали крилатими фразами). У масиві літературної спадщини Сковороди немала питома вага перекладів творів латиномовних авторів. Особливістю цих перекладів є те, що вони, властиво, є переспівами-перетлумаченнями (тобто, становлять за своєю суттю „шкільні вправи” у такому вигляді, як рекомендовано нормативними курсами впродовж усієї історії читання курсів поетики і риторики в українських навчальних закладах). Сам Сковорода характеризує їх так: „Цю оду я не переклав, а витлумачив” (мовиться про оду Сидронія Гозія) ; „Це не просто переклад, з грецької мови, а вільний переказ, напівсамостійний твір” (ідеться про твір „Книжечка Плутархова „О спокойствії душі”) . Зверну увагу й на те, що „*Similitudines ex Virg. 2 Aeneidae*” (належність яких Сковороді безсумнівна — вони дійшли до нас в автографі) написані силабо-тонічною системою з паралельним римуванням, тобто належать до того самого жанру, що й „Енеїда” Івана Котляревського.

„Енеїда” Котляревського – твір виразно бурлескного характеру, прототипом для якої слугував одноіменний твір античності. Проте переспівуватися могли й хронологічно ближчі твори, написані різними мовами, які належали до українського літературного процесу. Якщо в приналежності до національного літературного процесу „Роксоланії” Кленовича можна дещо сумніватися, то латиномовна спадщина Пилипа Орлика – лектура, на якій виростали і Григорій Сковорода, й Іван Котляревський.

Латиномовних віршів Пилипа Орлика, спеціально написаних як окремі самостійні твори, на нинішній день не знайдено. Відомо декілька польськомовних творів „*Auctore Philippo Orlik, Cosacco*”, які існують поза збірками: „*Glos lutni Apollinowej przez echo potomnym wiekom podany*”, „*Wiek nauko-trawny*”, „*Do Karola XII* [1]. Особливістю літератури тої доби було написання „макаронічних” творів чи комплексів творів, які склалися із польськомовних частин всуміж із латиномовними, окказіонально –

україномовних упереміш із латино- або ж польськомовними. Якщо мова іде про „вінці поем” („вінці віршованих творів”), то латиномовні частини можна трактувати як самостійні твори. Тому можемо розглядати окремо латиномовні вірші зі складу першої збірки поета „Алцід російський...”, присвяченої, як відомо, гетьманові Іванові Мазепі.

Збірку відкриває герб Дому (роду) Мазеп. Герб, оточений вишуканим й аж до надмірності бароково ампліфікованим геральдичним декором, укладеним із найрізноманітніших військових інсигній (гармати, шаблі, бочки з порохом, бунчуки, прапори тощо переплетені лавровим листям), по правому і лівому краю зображення проставлено анаграму: I. M. H. W. I. S. (гіпотетично: Іван Мазепа, Гетьман Війська Його милості царського). Під зображенням герба розміщено восьмирядковий вірш.

Із третьої по восьму сторінку збірки міститься звернення автора твору до Івана Мазепи: “Ясновельможний милостивий пане”. Ця частина написана макаронічною латиною (тобто, сумішшю латинських та польських фраз). У цьому прозовому тексті Пилип Орлик оповідає про причини, які спонукали його до написання збірки. У тексті використано цитати з античних авторів Сенеки, Овідія.

З дев'ятої по дванадцяті сторінки книги поміщено вірш „Ще раз звернення до того самого ясновельможного пана гетьмана Військ Запорозьких”.

Це „Звернення...” складається з десяти октав. Пилип Орлик звертається до Івана Мазепи, щоб той дозволив йому виголосити привітання з приводу тріумфу гетьмана. За ним слідує „Розмова про тріумфальну перемогу над бусурманом ясновельможного його милості пана Івана Мазепи, гетьмана Військ Запорозьких його царського пресвітлого маєстату войовничого Російського Альціда, описаний поетичним натхненням”. Цей твір є найбільшим у збірці й займає 28 сторінок: з 12-тої по 40-кову. Його можна назвати епічною поемою, скомпонованою за класичними канонами.

Пилип Орлик звертається до „Еха”-„Луни”, щоби цей персонаж його поеми, що є одночасно літературним засобом, допоміг вславити Мазепу, оголосити його подвиги.

Розділ поеми, який так і називається – „Echo”, розпочинається традиційним звертанням до божества. У даному випадкові Орлик закликає вигадливу Луну-поголос, щоби вона прийшла йому на допомогу та й розповіла про подвиги Івана Мазепи. Автор використовує широковживаний бароковий риторичний засіб: „Ехо” є немов алегорією поетичної творчості, яка робить безсмертною славу героя, разносячи вість про нього по всьому світі.

Апогеєм твору „Echo” та усього панегірика є зразок фігурної поезії, що поміщений на п'ятдесятій сторінці збірки. Текст, написаний у формі геральдичного символу з герба Івана Мазепи: Kurcz — роздвоєний зверху хрест — автор обіграє у фігурному вірші як хрест на постаменті з буквою V (Вікторія!) над ним. Оце і є кульмінацією збірки, в якій Пилип Орлик інтерпретує мотиви безсмертя слави, прославляє дім Мазеп, підкреслюючи,

що знак хреста, який поєднаний зі знаком перемоги, повністю визначає суть панування Івана Мазепи в Україні як її оборонця й месника за кривди християн. Графічно-візуальне враження доповнюється анаграмою (букви вірша виділені потовщеним шрифтом) „Іван Мазепа Гетьман військ їх царської пресвітлої мосці запорозьких”.

Орлик моделює у своєму творі тріумфальний вїзд гетьмана-переможця до Батурина — тогочасної столиці України-Гетьманщини. Дійство відбувається в авторській фантазії на кшталт давньоримських тріумфів, в яких докладно описані й розтлумачені панорами ритуалу. З цього погляду панегірична збірка є сценарієм тріумфальних урочистостей.

„Вінець панегіриків” „Альцід російський...” завершують кілька коротких творів. Акровірш польською мовою „Пеан тріумфальний Аполлонової лютні на Віленському парнасі перемозі над варваром Ясновельможному його милості пану гетьманові Військ Запорозьких” містить акронапис: IAN MAZEPА HETMAN WOYSK ICH CARSKIEGO PRZESWIĘTNEGO MAIESTATU ZAPOROZSKICH IO! – VIVAT!: Іван Мазепа гетьман Військ їх царського пресвітлого маєстату Запорозьких: „Гей!” – „Слава!”

Латиномовний твір „Tropheum domitori scytharum” швидше можна назвати інскрипцією-написом. Ідея, котра закладена в основу цього твору, стає зрозумілою, якщо пригадати, що *tropheum* (слово грецького походження) – трофеї – означає пам'ятник на честь перемоги над ворогом, що споруджувався на полі битви із захопленої зброї.

Через усю збірку проходить Гораціанський мотив „*pyramidum altius*” („вище від пірамід”) [див.: 2, 30]. Орлик добре засвоїв ренесансний постулат необхідності співпраці Мнемосини й Кліо (муз пам'яті, історії та поезії), без участі котрих будь-яке людське діяння приречене на забуття. Водночас ця піраміда – курган слави – постає цілком зримо у формі фігурного вірша на прикінцевій сторінці збірки. Вірш-обеліск вибудовано на написі, квінтесенції ідеї автора, яка „червоною ниттю” пронизує усю книгу – від барокового титулу і до закінчення. „*Non plus ultra*” – „Ані кроку далі” – саме такий напис був на стовпах Геракла на краю світу. Цей вираз покликаний символізувати незворотність Мазепиного завоювання. Вірш-піраміду поміщено поміж „трофеєм” („козацьким хлібом”) й фігурним потрійним акровіршем „Тріумфальна арка...”: символами здобутої здобичі й приречення ворога на покору (згідно античної традиції полонені вороги втрачали статус вільних людей і перетворювалися на рабів, проходячи попід аркою-ярмом, змонтованою із трофеїв).

Даний символічний візуальний ряд: „Вікторія” на постаменті у вигляді хреста, Тріумфальний пеан, який слугує інтродукцією до „Трофею”, „Піраміда слави” й „Тріумфальна арка” був би цілком самодостатнім завершенням збірки. Проте Орлик дещо зміщує акценти. „*Aureae Alcidis catenae*” – „Золоті пута Альціда” – це уміння володаря гуртувати довкола себе людей.

Отака ускладнена побудова цього бароково вишуканого „вінця поем” – панегірика Іванові Мазепі з приводу переможного походу проти татарів. Саме у контекст польськомовного панегірика Пилип Орлик вкомпоновує три латиномовні вірші. Наведу тут оригінали й переклад сучасною українською мовою Мирослава Трофимука [див.: 1, 387 – 612].

TROPHAEVM
DOMITORI SCYTARVM
Seu

Ю! ANNI 1695*.

Illustrissimo Zaporoviensium Duci IOANNI MAZEPA.

Assurge Trophaeum,
dum sopita ferro cecidit Barbaries.
Bene est Dux Invictissime,
Superba Bistonidum cervix, cladibus & casibus didicit Martem Rossiacum adorare
Et certe,
Ibi stare decet Trophaeum, ubi ruit superbia,
Quid citas & excitas Nemesim lunata Tyrannis?
Arcta pugnatur arena,
Mors & Mars alternas vices, alternaq[ue] iura capessit.
Fortuna dum blanditur atrox, nocuitq[ue] fuisse beatum.
Exitus belli coronatur exitio,
bellorum meta metus,
extremae necis finis funus,
Cladibus qui stat, surgit ruinis.
Cave tibi Asiaticae latro,
Bellorum lucra sanguine emuntur & nutriuntur.
Hucusq[ue] non vacabit Vindex Rossiacus Chalybs,
quemq[ue] insolens Ottomanica Immanitas gravius cadet demis[suis] iacebit.
Accede & accende Barbare Vcalegon,
Triumphales Duci Rossiaco Pyras,
qui infatales exarsisti rogos,
i[n]famem daturus fumum, ad eliciendas Mahmeto lacrymas
imo & sangvinem.
I, Victor Gloriosissime,
per detruncata hostium cadavera,
per decalcatas Barbarorum cervices,
per contusa Bistonidum Capita,
(ad)//
ad imortale gloriae Capitolium
quacunq[ue] incedis Trophaeum est.
I, victorioso passu,

* Гра слів: Ioanni (лат.) — Іванові; водночас „Ю!” — радісний, триумфальний вигук (укр. відповідник — „Гей!”), anni 1695 (неграматично) — року 1695

Dux Invictissime;
 Quacunq[ue] Martius citat & excitat ardor,
 Triumphales Portae panduntur,
 Luna Tauricana in Arcum flectitur, dum plectitur,
 & dum lucet luget;
 Io triumphe!
 Iam natant in suo sanguine Barbarorum Provinciae,
 DUCALI Tua subiugatae Clava[m],
 nullam fortunatam fortiturae Chersonesum,
 nisi Cupressum
 Io Paeon!
 Iam cruentis pasta bellis, Ottomanica Bellua
 Victore prost(ri)gata ferro,
 dum sperat expirat.
 Io Victor!
 MAZEPIANA Cynthia
 Musurmanicum exhaust Planetam,
 Ut palam sit,
 duas Lunas orbem non posse pati.
 I, Generose Victor,
 Cui melius praestat vincere quam vivere,
 Palmisq[ue] Bistonio tabo irrigatis, orbem reple.
 Fatigabis Tuis laudibus Annales, dum ferro Istrum turbabis.
 Formidabis Trophaea, dum Scythicas nives Musurmanico sanguinae
 Colorabis:
 Capesse igitur Triumphos, Dux Invictissimae
 dum Tuum Nomen & Numem, superba didicit Barbaries
 Caesa cervice adorare.
 Io Paeon! Io Victor! Io Triumphe!

H
 UC
 oculos
 Viator,
 qui invidia[m]
 non lippunt,
 liore no[n] caecu
 tiunt: Vide & fide,
 Pyramide[m] hanc ere-
 xit sua clade Musurma
 nus, IOANNE MAZE
 PA bellante simul & triu[m]
 phante. Ite leves ani[m]ae, quas

sub fatali hoc marmore Bisto
 nidu[m] cadaver e[m]isit, simul & ami-
 sit. Exeste mundi Praedones, &
 Vestram labem, vel Acherontis dilu-
 uio diluite. Spolium est Martiae Virtu-
 tis quod haec tegit Pyramis; ita scilicet
 tegi non legi debentur Musurmanica scele-
 ra. IOANNES MAZEPA DUX ZA
 POROVIENSIS hanc sibi erexit Pyramide[m],
 hostibus in monumentum, suae vero dexteritati
 in immortale gloriae munimentu[m], qui antequam
 contra rebelles bellavit, triumphavit, antequam au-
 ream libertatem ferro emit, Musurmanicam auram
 vindice Marte ademit. Spectaculum hoc vide Viator,
 de mundi spectatoribus erectum. Bustum est Barba-
 rorum quod calcas hospes, calcandum enim est semper nefas
 non elevandum. Cecidit iam caesa Tyrannis, cuius furori
 MAZEPIANUS Vindex favor, in hac Pyramide inscripsit
 N O N P L V S V L T R A.

AVREAE ALCIDIS CATENAE
 Seu
 Aurea Illustrissimi Ducis IO ANNIS MAZEPAE [munificentia]
 Et libertas amat compedes
 seu aureas.
 Dux Illustrissime,
 Augustum hoc mancipium, aureis catenatur angustijs,
 nec timet beatam servitatem,
 sic enim servire est regnare.
 Honoris non oneris sunt vincula, quae munifica dextra
 cordibus inijcit, animis triumphat.
 quippe
 In trophaea succedit, qui in pectora.
 Et saepe trophaeis mista uiret sine caede Laurus,
 nec probrum est Laurum transmutare in aurum.
 Ingenium hoc est Alcidis ingenuum, non solum monstra propulsare, sed & ani-
 mos aureis demancipare
 Catenis.
 Gloriosius enim itur ad Capitolium;
 per captiva praecordia,
 quam per decalcata capita.
 Nec solus Mars victore Chalybe in cruenta arena
 Trophea erigit,

Saepius munificentia ad Aras triumphat.
Quam dolosus est Bellonae fauor!
Furor.
Martius ludus orbis luges.
Saeuit qui Gradiuo fervit.

Трофей
впокорювачеві скіфів
або ж
Ю! ANNI 1695.
Ясновельможному Гетьманові Запорожців Іванові Мазепі.
Підніми Трофей,
доки упокорена зброєю, згинула варварщина
Гоже, Гетьмане непереможний,
Гордовита бістонідів** шия поражена наголову навчилася поважати Руського
Марса
і певно,
там пристало стояти трофею, де повергнута гордовитість.
Чом кличеш й зазиваєш Немезиду***, місячна тираніє?
Борючись на північній арені,
Мор і Марс навпереміну диктують свої права.
Доки Фортуна пригорнеться вередлива, і зашкодить стати шасливим.
Кінець війни вінчає кончина
мета боїв — боязнь,
січ скінчена — мертвих на мари,
хто несе розруху, лихо пожне.
Начувайся, азійський харцизе,
Воєнного зиску плата й пожива — кров.
Іще не ялова Русі сталь-захисниця,
від якої пихата оттоманська жорстокість вщент поляже і згине.
Прийди й запали варварський Укалегон**** —
тріумфальні вогні Руському Гетьманові,
який запалив вогнища недолі,
які задимлять чадом безчестя, щоб пустити Магомету сльози,
та ще й кров.
Іди, щонайславніший витязю,
по знівечених останках ворогів,
по безголових варварів карках,

** Бістони, бістоніди – тракійське плем'я. У бароковій традиції – мусульмани.

*** Немезіда — одна із найдавніших і найшанованіших грецьких богинь. Спочатку вона богиня, яка переслідувала за порушення ладу: за надмірне щастя або гордовитість; пізніше — богиня помсти, іноді долі. Основний храм Немезіди був у місті Рамнунті (пн.-сх. Аттика); звідси походить прикладка Рамнузійська.

**** Укалегон — ім'я троянця, дід якого першим згорів при захопленні Трої.

по потолочених головах бістонідів
 до вічного Капітолію слави,
 входом до якого є Трофей.
 Іди звитяжним кроком,
 Гетьмане непереможний,
 Оскільки кличе і веде Марсовий запал.
 Триумфальні ворота стоять отвором
 Місяць таврійський скрутився в Дугу, покутує,
 блідо світить і квилить:
 Гей, тріумфуй!
 Уже плавають у своїй крові варварів провінції,
 підкорені твоєю ГЕТЬМАНСЬКОЮ булавою,
 Гей, пеана!
 Уже напашена кривавими бійнями, оттоманська почвара
 поконана переможним мечем,
 при надії віддати духа.
 Гей, Переможцю!
 МАЗЕПИНСЬКА Цинтія *****
 Мусульманську вилюднить планету,
 щоб стало явно,
 що на видноколі двом місяцям не місце.
 Іди, шляхетний Переможцю,
 Кому любіш перемагати, аніж вік коротати,
 і пальмами ***** , политими бістонською посокою, засип цілий світ.
 Дразнитимеш славою Аннали ***** , доки шаблею Істр ***** колотитимеш.
 Страшитимеш трофеями, доки Скитські сніги Мусульманською кров'ю
 багритимеш:
 Отож, приймай Тріумф, непереможний Гетьмане
 Аж імення й маєстат твоя, гордовита виучить ваварщина
 безголова молити.
 Гей, Пеана! Гей, Переможцю! Гей, тріумфуй!

Т
 УТ
 очима
 перехожий
 які неприхильн
 істю не запалені,
 яких заздрощі не заслі

***** Епітет богині Діани; Орлик вживає у значенні „місяць“.

***** Пальмова віть – символ вшанування.

***** Аннали (лат.) – досл. щорічні записи; тут – літописні записи, взагалі людська пам'ять.

***** Істр (Hister, Ister) — Істр, тобто Дунай в нижній течії (поміж Паннонією і Мізією); Дунай у верхній течії називався Danubius.

плюють: споглянь і певним
 будь: цю піраміду звів своєю
 поразкою мусульманин, поконаний
 ЙОАННОМ МАЗЕПОЮ, що оце тріумфує.
 Линьте геть марні душі, що вас під цим
 фатальним мармуром бістонідів труп віддав,
 і позбувся. Згиньте, харцизи світу, самі собою, або
 ж зникніть у потопах Ахеронту..... Здобич Марсового чина
 піраміда ся покрила: ото власне: карати, а не попускати
 треба мусульманам злочини. ІВАН МАЗЕПА ГЕТЬМАН ЗА
 ПОРОЗЬКИЙ оцю собі воздвиг піраміду: врагу — могилу, а
 своїй доблесті – курган невмирущої слави; він оце шойно проти
 супостатів на прю став, тріумфував, свободу горду шаблею захистив,
 мусульманську орду Марсом-месником упокорив. Споглядай, подорожній,
 це видовище, зведене для оглядин світові. Знай, чужинцю: що стоїш на домовині
 варварів, бо смертні гріхи – непростимі, волають про помсту. Изгинула уже розгром
 лена тиранія; її скаженій люті Мазепинський месницький дух висік на цій піраміді:
 А Н І К Р О К У Д А Л І*****

Золоті пута Альціда,
 або
 Злота ясновельможного Гетьмана ІОАННА МАЗЕПИ благодійність.
 І свобода любить кайдани,
 але золоті,
 Гетьмане ясновельможний,
 Священний це обов'язок: хто себе скував святими зобов'язаннями
 той не боїться благодайного служіння,
 бо хто слугує, той і торжествує.
 Всесильні, а не насильні пута, якими доброчинна правиця
 прихилиє серця й завойовує душі.
 Бо ж
 трофеєм — прихильність людей.
 Часто переможний Лавровий вінок зеленіє і без вровопролиття,
 ганьби в тому нема, щоб переможний вінець проміняти на гаманець.
 Це шляхетний хист Альціда монстрів побивати,
 але й душі людей золотими приручати
 кайданами.
 Бо славніше прямувати до Капітолію
 захопленими душами,
 аніж стятими головами.
 Не тільки Марс переможною сталлю на закривавленій арені

***** Ахеронт — ріка в Аїді (підземному царстві мертвих), притока Стіксу.

***** Цей віршований „обеліск” чи то курган слави має аналог у культурній традиції, на який, очевидно, і взурався Орлик: ідеться про напис на місці перемоги 300 спартанців під орудою князя Леоніда при Термопілах над переважаючими силами персів.

трофеї зводить,
частіше торжествує добродієність перед вівтарями.
Лукава Беллони ***** прихильність!
Шал.
Марсові робота — всьому миру скорбота
Лютує, хто Градиву ***** слугує.

Література:

1. Орлик Пилип. Конституція, маніфести та літературна спадщина // Орлик Пилип. Вибрані твори – К., МАУП, 2006. – С. 613-620.
2. Q. Horatii Flacci Opera /Ed. Fr. Klingner. – Lipsiae, 1959. – Odae, III, „Ad Melpomenam”; Горацій. Твори / Пер. А.Содомори. – К.: Дніпро, 1982.

***** Беллона — італійська (сабінська) богиня війни, подруга Марса.

***** Марс — син Юпітера і Юнони, батько Ромула, прародич римлян; бог війни (ототожнювався із грецьким Аресом); йому присвячувалися вовк, дятел і дуб (епітет — Градив).

Народні моральні засади в „Сковородіані” Івана Драча

Григорій Сковорода сказав про світ та людину
щось таке, чого не сказали інші, а найголовніше –
сам жив так, як учив.

Валерій Шевчук.

У ті динамічні часи перемін, в які вступило наше суспільство в дев'яностих роках ХХ століття, суттєво модифікувалося все соціальне життя, в тому числі і духовна культура. Зростала напруга, пов'язана із переоцінкою орієнтацій, виникла необхідність змінити наше ставлення до „єдино вірної” картини світобудови й до світу, яку вивчали донедавна. За часів перебудови Іван Федорович Драч став лідером Народного руху України – тієї організації, яка прагнула до державної незалежності, розквіту національної культури, мови, відродження українського народу, його самобутності. Він добре розумів, що в сучасних умовах світоглядні уявлення та переконання можуть сформуватися в умовах переоцінки історичного минулого. Процеси, що пов'язані з розбудовою нашої державності, пробудження самосвідомості і менталітету українського народу, вимагали вивчення творчості національних мислителів, письменників, громадських діячів.

Серед визначних філософів України досить актуальною в політичному відношенні є постать Григорія Савича Сковороди. Філософська система Сковороди достатньо сучасна. В його вченні не лише найсильнішими і найяскравішими, але й найважливішими для сучасності є тези про щастя людини і людства в цілому. Науку про людину та її щастя філософ вважав найважливішою з усіх наук. На мій погляд, саме тому Іван Федорович Драч присвятив великому попередникові цикл віршів під назвою „Сковородіана”:

Насамперед плекай ти пильно
Цвіт непорочності – мудрішай,
Як пахне він, як диха вільно,
Сковороді він найлюбіший!.. [1, 114].

Засади Сковороди зосереджуються на людинознавчій, етико-гуманістичній проблематиці. Головна проблема філософії Сковороди – це проблема людини. Кожна людина як мікрокосмос містить у собі дві засади, які поєднуються одна з другою: у тлінному відображається нетлінне. Нетлінне, тобто вічне, – це Бог. Він не існує десь поза людиною, а стоїть над плоттю, яка не має істинного значення для людини. Залишаючись лише плоттю (що є протилежним до Бога), не прагнучи вийти за її межі, людина губить свою подібність до Бога і перетворюється в прах. Ці засади переніс в свої вірші Іван Драч, ставлячи вище за все християнсько-світоглядні категорії: віру, надію, любов, щастя, правду та інше:

Хто з радістю од бруду й гною
Канал в душі своїй очистить.
Тілесні мають переваги
І бевзні з пихою гордливою.
У смерть, що всім готує цв'яхи,
Йде глупа старість нещасливою.
Душі своєї володіння
Ти переглянь безжальним оком –
Яке ж покільчилось насіння? [1, 114].

Праведне життя, а, отже, вічне, можна побудувати лише на правильних знаннях, на правильних життєвих принципах. Своє завдання І. Драч, як колись і Г.Сковорода, вбачає в тому, щоб донести до людей справжнє уявлення про світ, про людину, її щастя та методи його досягнення. Шляхом міркування над такими „вічними” проблемами І. Драч приходять до таких питань, як: ким є людина, в чому сенс її життя, сенс її діяльності. Й поет таки в своїх творах дає відповідь на ці питання: людина має відповідати тій вищій розумній основі, що визначає сенс людського буття:

Вже наступає юність року,
Нове лице вже пахне всюди!
Нарешті у тяжку мороку,
Але щасливу рвуться люди.
Погідна праця хлібороба...
Щасливий селянин весною [1, 114].

Адже кожна людина має своє призначення, так звану „Іскру Божу”, тому й повинна залишити по собі яскравий слід на землі. А от не припустимим, згубним для людини є жадоба багатства, влади, слави:

Та й для чого нам бажати
Восьмисот предовгих літ,
Коли ми життя на жарти
Байдикуєм з роду в рід!

Ліпше чесно жить годину, аніж цілий день у скверні,
Ліпше один день святий од безбожного року,
Ліпше рік один пречистий, ніж десятки літ осквернені,
Ліпше десять літ пречистих, ніж життя тягти мороку [1, 117].

Отже, праця, громадський обов'язок становлять суть людини. Дана концепція Івана Драча дуже схожа з вирішальною в ученні Г.С. Сковороди, його концепцією „сродної праці”. „Скільки должностей, – пояснює філософ, – стільки сродностей. Сім розных к различным должностям божественнія побужденія означались у них разными разных человекoв именами, своими сродностями прославившихся, однак все сіи дарованія столь различныя, един і той же дух святий действует. Так как, например, в мушкійном органе один воздух разные чрез различныя трубки голоса производит или как в человеческом теле один ум резко по разсужденію разных частей действует” [2, 117]. Григорій Сковорода навчав, що „сродна” праця, яка відповідає

визначеним Богом нахилам людини, дарує людині веселість духу, розвагу, насолоду і душевний спокій, який приносить людині щастя не результатом, а самим процесом його досягнення.

Іван Федорович Драч використав у своєму циклі „Сковородіана” сюжети та матеріали з творів свого великого попередника – філософа; навіть, сам автор даний цикл називає низкою варіацій і переспівів. Але Іван Драч посвоєму, по-новому осмислює твори Г.Сковороди і трансформує їх на сучасний лад, пристосовуючи до важливих проблем нашої доби. Наприклад, у одному з листів Г.С. Сковороди до його улюбленого учня та щирого товариша, першого біографа Михайла Івановича Ковалинського йдеться про убогість людської душі. Таких людей, радить Г.Сковорода своєму другові, треба уникати, краще з ними не товаришувати. Такі поради філософа Іван Драч виклав у віршованій формі:

Погані трави рви жорстоко,
Найшвидше рви терни й ожину –
Багатство глушить слово Боже,
Капусту дику, що без впину
Розкорінилась, цибулину,
Що розтилила хтине ложе,
Зірви та викинь аж до тину –
Брудна їм похіть не pomoже!
Пошвидше ти занось сокиру,
Коли там вигналась кедрина, –
Не любить Бог людину щиру,
Коли прегорда ця людина! [1, 115].

У наведеному уривкові бачимо, що автор активно застосовує символи. У творчості Григорія Сковороди символ посідав центральне місце, але не в значенні алегорії, метафори чи тропу, а „універсальної категорії пізнання духовного єства” [4, 635]. Подібно до Г.Сковороди, в Івана Драча символічний світ – це самостійна реальність, що забезпечує людині можливість осягнення Всесвіту, Бога. За словесним знаком людина має побачити таємничий, духовний, невидимий зміст:

Так в гори олень до джерел все прагне,
Меткіше птиці гонить тіло спрагле,
А спрага пряхить, в нутровинні скута, –
З гаддя отрута,

Так на Голгофу я спішу в заклятті,
Де лікар мій і два між нього таті,
Де Іоанн рида при цій годині
При хрестовині [1, 116].

Отже, символіка для наших поетів – це особливий світ реальності, в якій прихована істина. Символіка – це складова особливої мови спілкування з „розумом світу”.

У центрі творів Григорія Савича Сковороди та основним об'єктом уваги Івана Федоровича Драча є духовний світ людини, з'ясування умов, за яких стає можливим досягнення щастя, правди, волі. На думку наших поетів, шлях до щастя полягає в моральному переродженні і вдосконаленні людини:

Хто дасть мені хоча б сльози, хто дасть мені
сльози дощеві?
Хто дасть мені ридань грози, хто дасть мені
ріки плачевні?

Да гріх ридаю
І омиваю,
У многоводних
Не почивши [1, 115].

В центрі поезії Івана Драча жива людська особистість, в якій відбуваються динамічні процеси безперестанного творення людиною самої себе. Отже, подібно до вчень Г.Сковороди, буття у нашого поета – це постійне моральне діяння.

Основні моральні народні засади Григорія Савича Сковороди знайшли відображення і розвиток у циклі Івана Федоровича Драча „Сковородіана”. Вчення цього видатного філософа-поета має величезний реальний вплив на українське громадянство, в першу чергу, своєю етичною наукою і, ще більший – прикладом власного життя, власною неповторною особою. Іван Драч чітко наслідує свого великого попередника у проповіді гармонії природи і світу, боротьби з бездуховністю людини і ствердження її внутрішньої свободи, соціального оптимізму, байдужості до кар'єри, зневагу до матеріальних благ.

Література:

1. Драч І. Лист до калини. Поезії. – К: Веселка, 1994. – 236 с.
2. Сковорода Г.С. Повне зібрання творів. – К.: Наукова думка, 1973. – Т 2. – 574 с.
3. Шевчук В.О. Григорій Сковорода – людина, мислитель, митець // Шевчук В.О Дорога в тисячу років. – К.: Рось, 1990.

Орнаменталізм у творчості Григорія Сковороди

В українському літературознавстві під орнаменталізмом традиційно розуміють добу літературного розвитку, що розпочинається з XII ст. Зокрема, Д.Чижевський характеризує орнаменталізм як стиль, для якого властиві „різноманітність орнаментальних прикрас, що іноді зовсім закривають провідну думку, тенденцію, змінюють характер твору; „мозаїчність” будови; послідовно „символічний” погляд на світ; стилістика, котра служить не лише змістові, а й має самостійну вартість” [8, 134].

У XVIII ст. в українській літературі спостерігається процес шукання митцями нового стилю, який перебуває десь на умовній межі багатьох інших. Саме тому є всі підстави стверджувати про народження особливого і цілком самостійного напрямку, для якого характерні нові, оригінальні прийоми слововживання, нестандартні принципи komponування твору, бажання передати глибинний зміст, безпосередній структурно-архітектонічний зв'язок поезії та прози.

Орнаментальні форми в українській літературі XVIII ст. констатували народження нової світоглядної та естетичної доби, яка розглядала проблеми буття не в конкретному соціальному аспекті, а з погляду вічності та космосу. Проте питання особливостей розвитку українського орнаментального стилю й досі концептуально не з'ясоване. Спробуємо охарактеризувати сутнісні ознаки стилю Г.Сковороди як вияв рис нової орнаментальної поетики.

У творчості Г.Сковороди критики відзначали наявність „індивідуального своєрідного *імпресіоністично-символічного стилю*” [4, 75], в якому не лише речення – кожне слово стає символом. І вже, синтезуючись, утворює складну формулу символів, які, проте, не суперечать один одному, а співіснують в гармонії.

У межах індивідуальної авторської художньої системи орнаментальний стиль виявлявся по-різному, але завжди був не просто „прийомом прикрашання, а ніс концептуальне навантаження” [7, 116]. Проблематико-тематичне осердя орнаментальних форм – зображення хаосу, боротьби різних почуттів та настроїв у внутрішньому світі персонажів, в особливій гармонії контрастів. Такий спосіб зображення спостерігаємо й у творчості Григорія Сковороди.

Художню структуру творів Г.Сковороди визначає не реальний, об'єктивно-існуючий, світ, а емоції, настрої ліричного героя, система складних асоціативних зв'язків його свідомості. Тому домінантою творів письменника стає акцентована лірична налаштованість, підсилена поетичним ритмом. Особлива експресивність творів досягається синтезом кольору та звуку. Визначальною особливістю творів автора-новатора є те, що вони переважно побудовані на прийомі контрасту.

Контрастність зображуваних художніх деталей зумовлюється, передусім, суперечливим характером людського сприймання, адже всі образи й деталі художніх творів Г.Сковороди постають крізь призму суб'єктивного сприймання героя. Це – по-перше. По-друге, саме прийом протиставлення дає змогу авторові точніше відтворити зміни настрою, ефект миттєвості, динамічності людських почуттів та буття загалом, допомагає „пізнати дисгармонію в своїй людській істоті і зводити в душі боротьбу, доки не осягнеться повної гармонії” [1, 113].

Дуже часто контрастні наскрізні деталі проходять через увесь твір і стають своєрідною композиційною основою. Вони переплітаються в структурі твору, створюючи виразну картину суперечності людських почуттів, думок, самого життя. Однією з найсуттєвіших особливостей лірико-філософського типу творчості Г.Сковороди, як зазначає Е.Соловей, є „стійке тяжіння до антитези” [7, 134]. „Саме людське пізнання, – пише дослідниця, – характеризується діалектичною суперечністю” [7, 135]. Цілком закономірно, що автори, звертаючись до вічних філософських проблем про сенс людського існування, межі й можливості пізнання людиною світу та власної суті, широко використовують антитезу. Яскравим прикладом даного підходу є твори: „Бджола і Шершень”, „Собака і Кобила”, „Ой ты, птичко желтобоко”, які всуціль побудовані на контрастах.

Креативна модель світу та буття людини створена письменником на основі різнопланового використання антитези. Проте, світ творів митця, всупереч широкому використанню контрастних образів, деталей, картин, є уособленням абсолютної гармонії. Адже саме антитеза, на думку Е.Соловей, втілює споконвічну ідею „рівноваги першопочатків”, яка асоціюється зі східними символами буття „їнь” та „янь” [7, 139].

Контрастна в своїй основі орнаментальна поетика руйнує норми традиційних прозових жанрів. Дійсність практично розпливається у складній, вишуканій тканині оригінальних поетичних образів. На нашу думку, однією з прикметних рис українського орнаменталізму XVIII ст. є те, що обидві площини художнього твору – завуальована дійсність та яскравий поетичний символ чи знак цієї дійсності – слово-образ – однаково могутньо промовляють до реципієнта.

Характерною ознакою орнаментальної стильової течії XVIII ст. стає реінтерпретація давнього художнього прийому обрамлення. Здається, пояснення цього треба шукати у бажанні митців активізувати й тримати в тонусі увагу читача. Нова поетика націлена на значущість слова. Безперечно, що повтор (рефрен, лейтмотив), обрамлення сприяють усвідомленню важливості сказаного. Прийом обрамлення, який часто використовує Г.Сковорода, приводить до цілковитої смислової відкритості тексту, його гіперсимволізації, як це спостерігаємо у збірці віршів „Сад Божественных песней”. Динамічний, змінний характер орнаментального прийому обрамлення зумовлюється всуціль суб'єктивованою формою оповіді, коли враження, емоції „Его” заступають реальні події та факти, важать більше, ніж

політичні, суспільні рухи, коли особистість екзистенціює не у суспільстві, не в історико-побутових вимірах, а в Космосі. Власне, усвідомлення залежності людини од вічних законів Всесвіту, Космосу, Землі, а не тільки від соціальних умов, допомагає воскресити архаїчні ходи міфомислення.

Ще однією особливістю орнаментального стилю XVIII ст. є виняткова ліризація творів. Ліричний струмінь у Г.Сковороди окреслюється активним використанням засобів, що увиразнюють семантично-асоціативне поле поетичної творчості: анафори, внутрішні повтори, епіфори.

У поезіях, трактатах Г.Сковороди часто зустрічаються образи-символи:

- Храм, церква – людська душа;
- Сонце – світло людської душі, віра, внутрішній світ;
- Біблія – добро, „ліхтар”;
- Змій – втілення як добра і мудрості, так і зла, підступності.

Стилеві митця притаманні емоційно-змістовні означення-епітети, які збільшують ефективність впливу художніх образів, тексту в цілому: *глибоке серце; ширша небес; тверде ясне уявлення; глибока вода.*

Оригінальна авторська метафоризація образного світу текстів створює картину інтуїтивного осягнення буття як ліричним героєм, так і самим творцем. Метафори об'єднують у своєму семантичному полі найвіддаленіші чи найнесумісніші асоціації, розгортаються в цілісний внутрішній сюжет, створюють нову, складну, закодовано-символічну реальність.

Отже, орнаментальна поетика як феномен особливого бачення і відчуття світу знайшла вияв у творчості Г.Сковороди. Особливе поглиблення чи саморозростання змісту художнього слова, властиве орнаменталізму, реалізується у творах письменника через наскрізні, домінуючі, повторювані образи. Причому смислові зв'язки народжуються цими глибокими метафоризованими образами не лише у творі, а й поза ним, у взаємодії, коли вони підтримують стабільність загального контексту й потребують відповідних зусиль читача – праці уяви, активного процесу асоціювання. В інтуїтивному виборі лейтмотивних понять і образів виявляється близькість Григорія Сковороди з митцями своєї доби, однієї художньо-мистецької традиції, одного духовного кореня.

Література:

1. Багалій Д. Погляди на особу Сковороди. – К., 1992. – 167 с.
2. Барабаш Ю. Григорій Сковорода: Сковорода – Шевченко // Слово і час. – 1997. – № 7. – С. 27-29.
3. Вшановуємо славетних: До ювілеїв Г.Сковороди і О.Кобилянської. Репертуарний збірник. – К.: Мистецтво, 1973. – 247 с.
4. Головаха І. Філософ-гуманіст Г.Сковорода. – К.: Політвидав України, 1973. – 75 с.
5. Грушевський М. З історії релігійної думки на Україні. – К., 1992. – С. 116-126.

6. Ерн В. Життя і особа Г.Сковороди // Березіль. – 1992. –№ 11. – С. 150-173.
7. Іваньо І. Філософія і стиль мислення Г.Сковороди. – К.: Наукова думка, 1983. – 270 с.
8. Чижевський Д. Історія української літератури (від початків до доби реалізму). – Тернопіль, 1994. – 455 с.

Тлумачення поняття „здорової душі” Григорієм Сковородою (на матеріалі латиномовних листів до Михайла Ковалинського)

Обсяг творів Г.Сковороди, написаних латинською мовою, значний. Нині ми звертаємося до них знову, прагнучи аналізувати латиномовне надбання української літератури із сучасного погляду. Адже тривалий час у філології переважало сприймання латини як гальмівного чинника у розвитку національних культур.

Ідейно-естетична спадщина українського мислителя, залюбленого в мудрість, тісно співставляється з античною філософською традицією, зокрема, найближчими йому були погляди Сократа, Платона, Аристотеля, стоїків. З античності запозичений Г.Сковородою метод пошуку істини через діалог. Філософ сприймав світ як такий, в якому все складається з двох натур. Тому діалогічність для нього – не лише літературна форма, а й власне спосіб духовного існування. Однак, справді плідним може бути лише спілкування зі співрозмовником тип якого влучно охарактеризовано ще у Святому Письмі: „Хто може вмістити, нехай умістить”.

Такого співрозмовника Григорій Савич знайшов серед своїх підопічних у часи вчителювання у Харківському колеґіумі. В одному зі своїх листів Михайлові Ковалинському Сковорода, упевнившись у прихильності учня до давньогрецької літератури, палко стверджує: „в моїй душі утверджується така любов до тебе, яка зростає з кожним днем, і для мене немає в житті нічого приємнішого, ніж розмовляти з тобою і такими, як ти” [3, 226]. Листи до М.Ковалинського (переважно латиною, почасти – грекою) водночас можуть служити добротними зразками епістолярії того часу та джерелом тлумачення власних поглядів Г.Сковороди, оскільки вони написані за всіма правилами жанру і не переобтяжені побутовими деталями. Досліджувані тексти особливо цікаві тим, що мислитель звіряє свої думки доброзичливому і шанобливому молодому адресатові, а, отже, не полемізує, а пояснює, навчає з усією любов’ю і терплячістю.

У листах вирізняється тематика, важлива для обох співрозмовників. Оскільки саме виховна мета є головною в цьому спілкуванні, коло тем окреслює Учитель. Однією з таких тем є здоров’я – духовне і тілесне, – саме так, з акцентом на духовному як первинному чинникові формування гармонійної натури. „Якщо ти здоровий, я радію; якщо до того ти ще й веселий, радію ще більше, бо веселість – здоров’я гармонійної душі. Душа, вражена будь-яким пороком, не може бути веселою” – звертається Г.Сковорода у 18-му листі до юного Михайла [3, 285].

Причину виникнення і розвитку душевної недуги Сковорода описує коротко, але виразно: „Надмірність породжує пересиченість, пересиченість – нудьгу, нудьга ж – душевний смуток, а хто хворіє на це, того не можна назвати здоровим” [3, 220]. Хвороба вражає передусім душу, але вона

неминуче матеріалізується: „ми не хворіли б тілом, якби раніше не хворіли душею” [3, 265]. Тож, для того, аби не занедужати тілесно, потрібно дбати про тілесне здоров'я. Коли ж якась смутна думка затрималася довше, від неї „лікування у тому, щоб бути веселим і бадьорим” [3, 290].

Сміху як прикметі здорової душі присвячений окремий (9-й) лист Григорія Савича, в якому він розлого відповідає на, здавалося би, не таке значне й запитання учня: „чому я всміхнувся і ніби сміхом привітав тебе”, „всміхаючись писав я цього листа, і ти, я думаю, його читаєш із усмішкою” [3, 233]. Наставник каже: сміх – рідний брат радості, що часто замінює її; „отже, ти питаєш, чому я був веселий учора? Слухай же: тому що я побачив твої радісні очі, я, радісний, вітав того, хто радіє, радістю” Тут він згадує і про Ісаака, чие ім'я перекладається як сміх, радіщі – у листах Григорій Савович не раз називає Михайла нащадком Ісаака: „Бувай здоров, нащадку Ісаака!” [3, 257] чи просто: „Бувай здоровий і веселий!” [3, 253].

Як на джерело радощів, а звідси – душевного здоров'я, Сковорода вказує на дружбу. Однак, вибирати приятелів треба дуже обачно, оминаючи підлабузників і криводушних. Бо нерідко нещирі друзі привчають молоду людину до непомірності, спокушаючи запевненнями, що для чистого все чисте; у таких випадках треба рішуче побороти соромливість і твердо відмовити [3, 266], а надалі і взагалі відмовитися від спілкування з такими людьми, – застерігає наставник. Якщо „ми хочемо підтримувати зносини з людьми, які ще до цього часу здорові, але розум яких пошкоджений і насичений отруйним вченням”, ми ризикуємо втрапити в їхнє становище [3, 265].

В одному з пізніх послань Сковорода розповідає про зустріч з ченцем, якого „страшенно мучить демон печалі, і який звичайно називають бісом меланхолії. (...) Даючи поради цій людині, я сам ледве не пропав. (...) Дуже важливе значення має, з ким щоденно спілкуєшся і кого слухаєш. Бо поки ми слухаємо, ми їх дух в себе вбираємо” [3, 338]. Ця історія виглядає особливо повчальною, поскільки вчитель, визнаючи, що сам піддався смуткові, показує, як поборов цей стан: уві сні він звернувся за допомогою до Всевишнього: „Якщо Бог всюди, якщо він присутній і в цьому черепку (при цьому я підняв черепок з землі), то для чого ти шукаєш розради в інших місцях, а не в самому собі? Адже ти є кращий з усіх створінь” [3, 339].

Прикметним є те, що, на відміну від багатьох мудреців, Григорій Сковорода не протиставляє душу і тіло, усвідомлюючи, що людина – це поєднання одного та іншого, а відтак вона мусить ставитися однаково дбайливо до обох частин своєї натури. У багатьох напучуваннях Сковорода порівнює душу й тіло та їхні функції: „обов'язково і саме щоденно підкидай у душу, як у шлунок, слово або вислів” [3, 222], „...те, що побачиш і почувеш, перетворюй у споживний і рятівний сік, як тварина, що повинна бути принесена у жертву Богові” [3, 256]; про спілкування з різними людьми він каже: „їжа добра, але що з того, якщо вона не подобається твоєму шлунку” [3, 252] тощо.

Здоров'я Григорій Савович закликає пильнувати як зіницю ока (*et valetudine tanquam oculos custodi* [3, 250]). Він зворушливо піклується про Михайла: „Прищик, який вскочив на обличчі, благаю, не чіпай і не дряпай” [3, 294]. Дізнавшись, що учень занедужав, застерігає його: „В жодній галузі в народі немає такої кількості знавців, як у медицині, і немає нічого такого, про що б народ так мало знав, як про лікування хвороб. За винятком загальноновживаних простих ліків, відкидай усі” [3, 226].

Натомість сам Сковорода виявив неабияку обізнаність з медичними теоріями античних лікарів: він зазначає, що Гален, міркуючи про здоров'я, радив хлопчикам і юнакам вживати холоднішу, а старим – теплішу їжу, і тлумачить цю думку так: з гарячої їжі розвивається зайва вологість, а звідси – катар, нежить, гній, вологість, згущена жаром. Плутарх так само вважав причиною всіх хвороб надлишок вологи в тілі: „хвороба, всяка зараза і запалення не можуть прищепитися, коли тіло холодне, позбавлене слизу і легке, як корок (...), то зроби його тоншим, скорочуючи надмірну їжу й уникаючи вогню, породженого вином, звідки всі пороки душі, а з останніх, у свою чергу, – всі хвороби тіла” [3, 265].

Сковорода конкретизує зв'язок між духовними та тілесними недугами: людина, яка зловживає м'ясом та алкоголем, довго зупиняється на тривожному роздумі – „звідси передчасне старіння, коли не щось гірше” [3, 266]. У 26-му листі, вміло користуючись латинською клінічною термінологією, він перелічує хвороби та стани, які, за його спостереженнями, найбільш поширені серед людей: короста (*scabies*), пропасниця (*febris*), водянка (*hydrops*), епілепсія (*epilepsia*), кашель (*tussis*), виснаження (*lassitudo*) тощо.

Наставник напучує: „не шкодь і не руйнуй свого тіла” [3, 265]; не втомлюється нагадувати: „Хочеш бути легким і здоровим старцем? Дотримуйся змолоду тверезості і непорочності” [3, 259]. Однак з нашого цитування не повинно складатися враження про ці листи (а їх загалом налічується близько восьми десятків) як про добірку повчань. Попри невелику кількість, картинки з життя у листах Григорія Савовича зворушливі, як і його освідчення Михайлові, на початку їхнього листування, – справді незвичайне, але близьке і зрозуміле кожному філологові: „я тебе любив би, навіть якщо б ти зовсім був неписьменним” [3, 226].

Переймаючись долею талановитого юнака, наставник, здається, керується у справі виховання лікарським принципом: „Передусім не шкодь!” Він з увагою сприймає слова Михайла, повагою до нього проймаються усі відповіді та зауваження: „Невже ти тому не прислав мені жодного листа, що я повважав твої вірші дещо необробленими?” [3, 229]. Прагнучи удосконалити цю молоду людину, він свідомий того, що перед ним – особистість, обдарована від народження, і вигукує якогось разу: „Ти й надалі будь таким, який ти тепер!” [3, 225].

Для Сковороди втілення здорової душі – це молодий Михайло Ковалинський. Григорій Савич бачить його незіпсованим юнаком, спраглим знань, залюбленим в античну мудрість, легким (але не легковажним) і

веселим, а, отже, здоровим. Певною мірою учитель ідеалізує свого підопічного, але це можна зрозуміти і пояснити радощами, які охоплюють самотника („Самотня людина – або звір, або Бог” [3, 231]), якому, врешті, вдається відшукати товариша й однодумця. Знайти ж близьку людину у своєму молодому учневі – ще більша радість, бо це означає кінець зневіри, адже тепер ти точно знаєш, що твої думки і міркування матимуть довше життя, ніж твоє власне.

Література:

1. Кримський С.Б. Феномен мудрості у творчості Г.Сковороди // Вісник НАНУ. – 2002. – № 12. – С. 54-61.
2. Малахов В. Етика: курс лекцій. – К.: Либідь, 1996. – 288 с.
3. Сковорода Г.С. Листи до Михайла Ковалинського // Сковорода Г. Повне зібрання творів: У 2 т. – К.: Наукова думка, 1973. – Т. 2. – С. 226-320.

Принципи барокового універсалізму в поезиці Митрофана Довгалевського „Сад поетичний”

Літературне бароко, що самобутньо виявило себе в Європі та слов'янських країнах (в першу чергу в Польщі та Україні), стало потужним стимулюючим фактором для розвитку літератури й культури в цілому. Бароковий універсалізм складається із стилеутворюючих ознак естетичної думки, в основу якої покладено прагнення до всеосяжності, синкретизм та антиномічність художнього мислення, трансісторизм, емблематичність, словесну пишність, декоративність та посилену орнаментарність, містичні одкровення, пошук Краси у сфері трансцендентного, зображення світу в його повноті. Актуальність вивчення теоретичних засад барокового мислення обумовлена не лише недостатнім рівнем висвітлення цього питання в сучасному літературознавстві, але й фактом історичної повторюваності та циклічності розвитку мистецтва, виникнення феноменів необароковості в художніх культурах перехідних історичних періодів, поясненню яких сприятиме ґрунтовне знання джерел цього культурного явища.

Естетична цінність українських поетик доби Бароко привертає увагу вчених з кінця ХІХ ст. Одними з перших дослідників цього питання стали М.Булгаков [1], М.Максимович [11], М.Петров [11], П.Попов [15], В.Резанов [17], праці яких мали переважно описовий та систематизуючий характер. У ХХ ст. з'явилися вагомі узагальнюючі праці О.Білецького [23], І.Голенищева-Кутузова [3], Р.Лужного [9], Д.Наливайка [13]. У підсумкових дослідженнях – монографіях В.П.Маслюка „Латиномовні поетики і риторики ХVІІ – першої половини ХVІІІ ст. та їх роль у розвитку теорії літератури на Україні” [10] і Г.М.Сивоконя „Давні українські поетики” [19] окреслено естетичну проблематику, представлену в українських латиномовних поетиках ХVІІ – ХVІІІ ст.

З теоретичної спадщини, що залишили професори Києво-Могилянської академії, найбільш вивченою виявилася поетика Ф.Прокоповича „Про поетичне мистецтво” (1705). Завдяки її публікації Г.Кониським у 1786 році вона отримала статус навчального посібника, була перекладена російською мовою, увійшла в зібрання праць мисленика [16, 227-455], стала частиною антології „Історія світової естетичної думки”. У зв'язку з доступністю поетики Феофана Прокоповича для широкого кола дослідників, безумовно, глибокою та багатоаспектною працею, затвердилася думка про винятковість поетики Прокоповича та її цінність як такої, що найповніше відбиває естетичні пошуки доби. У той же час, сучасні дослідники давніх київських поетик вважають працю Митрофана Довгалевського одним із кращих курсів теорії поезії [7, 10; 19, 28; 24, 87-88].

Об'ємний курс „Сад поетичний” (1736 – 1737), що був прочитаний українським культурним діячем ХVІІІ століття, професором Києво-

Могилянської академії, драматургом та теоретиком Митрофаном Довгалевським, став однією з найменш вивчених поетик доби Бароко. Дати життя автора, на жаль, залишилися невідомими, як і окремі факти його життєпису. Доля його основної теоретико-літературної праці, що була написана протягом чотирьох років („Hortus Poeticus”), тривалий час була доступною лише вузькому колу спеціалістів, а публікація перекладу цієї праці українською мовою (зроблена В.П.Маслюком), з’явилася тільки в 1973 році. У дослідженнях, окремо присвячених поезиці Митрофана Довгалевського, відмічається її маловивченість та необхідність поглибленого студіювання [7; 13; 10; 20].

Отже, загальна необхідність подальшого студіювання літературно-естетичної думки доби бароко визначає **актуальність** поглибленого вивчення поезики Митрофана Довгалевського в контексті осмислення автором специфіки зрілих барокових літературних форм, активної рецепції ним естетичних досягнень попередніх днів та праць сучасників. Теоретичними джерелами, з якими був ознайомлений Митрофан Довгалевський, один із найосвіченіших людей свого часу, були трактати й поезія античних (Платона, Аристотеля, Вергілія, Горація, Овідія, Ювенала, ін.) та ренесансних теоретиків поетичного мистецтва (І.Віди, Ю.Ц.Скалігера, Я.Понтана), праці авторитетного польського діяча М.К.Сарбєвського. Водночас, естетичні погляди Митрофана Довгалевського, викладені в курсі „Сад поетичний”, не тільки підводили підсумки художнього досвіду епохи, але й сприяли становленню творчих поглядів визначних українських митців XVIII століття. Серед ймовірних слухачів курсу Митрофана Довгалевського „Сад поетичний” (1736 – 1737) міг бути і Григорій Сковорода.

Зміст українських латиномовних поетик та риторик XVII – XVIII ст. складала основні філософсько-естетичні питання: сутність поезії, її мета та призначення, роль поетичного вимислу, фантазії тощо. Вони представляли науку про написання віршів, яка містила загальні рекомендації та викладала типологію основних і другорядних технічних прийомів. Автори курсів свідомо спиралися на праці своїх попередників, однак, як люди творчі, вносили корективи, яких потребувала від них доба. Характерною особливістю стає те, що теоретичні праці оформлюються практично як художні твори, що відповідало стильовим вимогам того часу. Поезія уподібнюється лірі, джерелові, садові, троянді, а митець, відповідно, дбайливому садівникові, віртуозному майстрові.

„Сад поетичний” Митрофана Довгалевського ґрунтується на основних теоретичних принципах „Поетики” Аристотеля (з розподілом на роди, жанри, види, уявлення про утилітарну функцію літератури, акцентом на її повчальному, розважальному та спонукальному характері (Горацій) та ін.). Однак, існують принципові відмінності в естетичному змісті цих праць. Перш за все, словесна орнаментарність мислителя доби Бароко протистоїть ясності викладання античних теоретиків. Уже повна назва праці Митрофана Довгалевського несе настановний характер: „Сад поетичний, – пише автор, – вирощений для збирання квітів віршованого та прозового слова в Київській

Могиляно-Заборовській академії для більшої користі українському садівникові і його прославленій Батьківщині біля Йорданського і Марійського морів у році, в якому особливо чудове місто дало наказ здобути зброєю Озов, 1 вересня, 1736” [5, 24].

Підназва поезики Митрофана Довгалевського пов’язана з одним із основних образотворюючих топосів барокової літератури – образом саду, або вертограду. Використання топосу саду в літературі XVII- XVIII століття, з одного боку, продовжувало традиції середньовічної та ренесансної літератури, а з іншого – досягло небаченого розквіту та було позначене опрацюванням нових смислових нашарувань. „Протягом своєї історії, – відмічає І.І. Свирида в дослідженні „Між *sacrum* і *profanum*: топос саду”, – сад виявляв інспіруючи міць, виступав певним виробником смислів. Його образ мав тенденцію обростати множинністю значень. Через топос саду зображалося найширше коло явищ – природно-біологічних і релігійно-конфесійних, моральних і естетичних, політичних і ідеологічних. Сад став постійним мотивом священних книг, виступав в текстах найрізноманітнішого плану” [18, 114].

Так, з одного боку, сад є породженням культурної діяльності людини, а з іншого, залишається частиною природи. З погляду теоретика поезії, поетичний хист, подібно до саду, є водночас сублимацією фізичних спроможностей людини і талантом „від Бога”, частиною божого промислу. Так само і *belle nature*, що втілювала ідеал краси в культурі XVII-XVIII століть, відрізнялась від *nature sauvage* домінуванням ідеї впорядкованості, якої підсвідомо прагнула людина перехідної доби, вбачаючи в ній особливі переваги. Тому так важливо було упорядковувати, тобто дотримуватися певних правил в процесі трансляції поетичного натхнення як природної складової. „Сад поетичний” Митрофана Довгалевського став наукою перевтілення сумбурних поетичних шукань у гармонійне та впорядковане ціле.

Образ саду розвивається в подальших розділах та підрозділах праці, що мають назви „квітів” та „плодів”. У структурно-композиційні особливості поезики автором покладений принцип кола. Образ саду сприймається теоретиком як коло і уподібнюється ним цілому всесвітові: „Розташування і будову всесвіту, – пише він у вступі, – відповідно охоплює замкнуте коло” [5, 30]. Два розділи праці (поетика та риторика) отримали назву „огорож”, що метафорично порівнюється автором із цілком природним прагненням людей „оточувати повсякчас великі та славні міста валами і мурами”, захищаючи їх як від природної стихії, так і від агресії чужинців. У першій огорожі містяться три „квітки” (підрозділи), присвячені висвітленню *основ предмету, завдань і призначення поезії*, її родів та видів. Перші дві „квітки” мають по п’ять „плодів”, остання десять. П’ятьма „плодами” першої „квітки”, присвяченої аналізу вступних понять поетичного мистецтва, стали роздуми про сутність, назву поезії, її походження, переваги та значення, визначення її завдань, предмета та форми, мети, користі та поділу.

Наступними п’ятьма „плодами”, що належать „квітці” другій – „*Про*

роди віршів”, стає окреслення специфіки польського та слов’янського віршування з ілюстраціями польською та давньоукраїнською мовами; аналіз допоміжних засобів латинських віршів (просодія, стопа, склад, буква тощо); теорія ампліфікації як основи віршування (перифраза, синонімія, фігура еналяге, тропи тощо); відомості про метр та складові віршової строфи (розташування стіп, цезура, скандування, закінчення, період, види віршів за їх винахідниками або метричною організацією); розбір найпоширених родів віршів (дактилічних, гекзаметричних, пентаметричних, ямбічних, трохеїчних, анапестичних). Третя „квітка”, що має десять „плодів”, присвячена вивченню десяти основних, за поділом автора, *видів поезії*: епічної; трагічної, комічної, сатиричної, буколічної та землеробської; елегійної, ліричної, епіграматичної; епітафії, емблеми, символу, заголовків та ієрогліфів; загадок як поетичних творів; захоплюючої та курйозної поезії (з теорією резонуючих, леонінських, філомелічних, доповнювальних, асонансних, співвідносних, онограматичних, чотирикутних, узгоджених, зворотних, кабалістичних, числових та інших віршів).

Друга „огорожа”, пов’язана із викладанням основ риторики, або поетики прози, складається з однієї „квітки”, що має шість „плодів”, в яких йдеться про *тропи* (метафора, синекдоха, метонімія, антономазія, оноματοпея, катахреза, металепис, алегорія, іронія, перифраза, гіпербатон, гіпербола); „*фігури*” слів (повторення, антистрофап, подвоєння, метонімія, поліптон, синонімія, полісиндетон, градація, парономазія (асонанс), протиставлення тощо) та „*фігури*” думок (запитання, несподівана відповідь, упередження, поправка, вагання, звернення до слухачів, прозопопея, апострофа, гіпотипозис, апосіопеза, епопея, емфаза, затримка, пропущення, уступка, передача на розсуд, заклинання, побажання, прокляття, епіфонема, вигук); структуру та характеристику „періодів”; їх поділ та будову, риторичні місця та хрію.

Слід відзначити, що найбільш розширеними розділами поетики стали ті, що пов’язані зі специфічними засобами власне барокового світовідбиття. Так, Митрофан Довгалецький докладно зупиняється на теорії ампліфікації, вважаючи словесну пишність та орнаментальність однією з основних ознак досконалої поезії. Сучасні теоретики літератури традиційно трактують цей стилістичний прийом як “нагромадження” однорідних мовних засобів [2, 22], [8, 32]. Автори давніх київських поетик, ідучи за античними теоретиками (Цицероном, Квінтіліаном, Кипріаном Соарцем) приділяли йому багато уваги як стилістичному засобові, що „хвилює душі та викликає довіру” (Йосип Кононович-Горбацький), „додає предметові величі” (Ф.Прокопович). „Ампліфікація, – дає визначення Митрофан Довгалецький, – це поширене пояснення слів або доказів шляхом вживання інших слів або доказів, які мають таке саме значення або принаймні підтверджують те саме” [3, 132]. Попередники останнього виділяли чотири види ампліфікації: *збільшення, порівняння, розмірковування, нагромадження* (Йосип Кононович-Горбацький, ідучи за Квінтіліаном) та три види: *збільшення, порівняння і нагромадження* (Феофан Прокопович). Автор „Саду поетичного”,

узагальнюючи попередній досвід, розрізняє два види ампліфікації: *речову та словесну*. Речова ампліфікація здійснюється через поширення речей, про які мовиться, важливими сентенціями, поняттями, періодами, алегоріями.

Матеріалом розширень стають внутрішні та зовнішні джерела. До перших належить: визначення; перелік частин; значення назви; фактор подібності; протилежні та другорядні дані; попереднє, теперішнє та майбутнє; матеріальні, формальні, спонукальні та фінальні причини; найрізноманітніші порівняння (від більшого до меншого, від меншого до більшого, від рівного до рівного. Прикладом старанної, вишуканої речової ампліфікації, теорію якої детально розробляє автор поетики, може слугувати уривок зі вступу до „Саду поетичного”: „Цей сад, безперечно, принесе втіху скорботним душам, спонукатиме байдужих на прекрасні вчинки, а оцінивши належне добродійства, надихатиме на ще більші подвиги, стримуватиме жорстоких, викриватиме зарозумілих, віддаватиме хвалу чесним, затаврує ганьбою нечесних і, крім того, не тільки із своїх сучасників, разом з наглядачем царських садів, але й з нащадками майбутніх поколінь зробить та підготує працьовитих садівників” [5, 28]. Другим, зовнішнім джерелом декоративного розширення речення теоретик називає повчання, історію, розповідь, параболу, прислів'я, сентенції, закони, Святе Письмо, обряди стародавніх народів, силу природного розуму. Цей вид поетичного мистецтва, зазначає автор, – тісно пов'язаний з риторикою та вважається „найбільш майстерним, труднішим та величавим” [5, 132].

Словесна ампліфікація спрямована на звеличення простих, незначних речей шляхом додавання величавих, милозвучних та метафоричних слів, завдяки чому досягається ефект звеличення понять, про які мовиться. Такі ампліфікації пов'язані зі словесним забарвленням внаслідок заміни слів, зміною будови і фігур речення. Заміна слів передбачає вживання інших слів у властивому або невластивому розумінні; слів, які прямо або метафорично означають одне й те саме. Засобами заміни виступають тропи, перифраза, звертання та синонімія. Автор поетики, як і його попередники, вимагає дотримуватися принципу відповідності стилеві змісту твору (декоруму).

Митрофан Довгалецький складає окремий підрозділ, в якому докладно розглядає метафоричне значення імен античних богів (у римському варіанті) та міфологічних істот; земель та гір, присвячених богам; назв рік (золотоносних, потойбічних) з метою їх широкого синонімічного вживання. Особливе місце відводиться характеристиці муз як уособлення конкретних видів поетичного мистецтва. У формі віршованих повчань (як вже готові приклади для метафоричного або синонімічного вживання) автор надає імена, ситуації, події, характеристики, пов'язані з відомими з античної міфології та історії героями: учнів та ораторів, славетних ратних мужів та жінок, багатих людей, пияк, злодіїв, розбійників, музикантів, мореплавців, благодійників, марнотратців, щасливих, красивих, мужніх, вдалих та невдалих, божевільних, гордих, гидких, шляхетних злидарів тощо.

Включення в інший культурний контекст через звертання до античних історичних осіб чи „фіктивних божеств”, що синонімічно уособлюють певні

поняття чи якості речей, Митрофан Довгалевський називає *інвокацією*, надаючи прийомові наступне визначення: „звертання про допомогу до божества, або до святих, або до покровителів цього мистецтва, завдяки яким оспівуємо предмет” [5, 175]. Теоретик зауважує, що прикладом справжньої Краси слугують біблійні образи: „Проте, – пише він, – краще зробить християнський поет, якщо звернеться до того, від кого приходить всяка допомога, тобто до трисвятого найбільшого Бога, єдиного в своїй єдності і троїстого у своїй трійці, або замість музи – до найсвятішої богорівної” [Там само]. Укладач поезики не надає характеристики християнській образній символіці, адже знання біблійних сюжетів не потребувало додаткового викладання.

Міркування про види поезії привели Митрофана Довгалевського до виділення *епічної поезії* як провідної через „високі якості” її предмета: визначні подвиги, героїчні дії видатних людей, що надихають слухачів до подібних вчинків. Наступними в ієрархії поетичних жанрів видами стали: поезія трагічна, комічна, землеробська, буколічна, сатирична, елегійна, лірична. Не зважаючи на привілейоване місце, характеристика цих видів поетичної творчості, розміщених окремо в шести „плодах” розділу, займає лише двадцять рукописних зворотів поезики. Наступні чотири „плоди” пов’язано з теорією поширених за доби Бароко курйозних та фігурних віршів, що стали її візитною карткою як протипага соціально-побутовому консерватизмові. Не зважаючи на меншу кількість підрозділів, відведених на студіювання жанрових модифікацій останніх віршів, їх розбір займає тридцять сім, для порівняння, сторінок рукописного тексту. Такий крен свідчить про неабиякий інтерес та зацікавленість теоретика поезії створенням складних, зашифрованих поетичних творів, тісно пов’язаних з ідеєю **синтезу мистецтв**.

Так, в запропонованих теоретиком видах віршів переважають такі, що набувають синкретичного (зорового та слухового) вигляду через побудову на основі кодування за принципом цифрового шифрування, лабіринту, кросворду; розглядається специфіка ієрогліфічних віршів як варіанта словесного образу, подібного собі зображенням, графічних віршів-загадок з використанням нотних знаків, астрономічних символів тощо. Теоретик вступає у полеміку з Феофаном Прокоповичем (їх праці відділяють тридцять років), який не визнавав „курйозних” (фігурних) віршів та визначив їх як „найпоширенішу хворобу” сучасності, через що зацікавленість ними спадає після виходу курсу останнього. Довгалевський, навпаки, надає розгорнутий жанровий та естетичний аналіз цього виду поетичної творчості, відлік яких починається з епіграми.

Роздуми про суть, поділ та частини епіграматичної поезії пов’язані з викладанням теорії концептизму, адже клаузула епіграми обов’язково передбачає дотепний висновок. Широке використання тропів та інших поетичних засобів при ампліфікації певних означень, зокрема в епіграмах, має на меті не лише свідоме забарвлення, але й влучне, дохідливе і дотепне означення речей. Принцип концептизму (дотепності, гостроти), широко

опрацьований у поетиках київських дидакалів, а також курсі М.К.Сарбєвського „De acuto et arguto” (1619 – 1620), який мав значний вплив на розвиток естетичної думки в Україні; теоретично осмислюється він і Митрофаном Довгалєвським як один з основних чинників поетичного мистецтва. Якщо в античній теорії поезії переважала суто утилітарна, повчальна функція мистецтва (Аристотель, Гораций), то за доби Бароко домінує фактор естетичного кодування ідей в контексті настановного та корисного розуміння його. Джерелом дохідливості стають двозначність, гра слів, незвичайність та яскравість порівнянь, метафоричність, широке використання фігур та тропів, антиномічність логічних суджень, дотепний висновок.

За Довгалєвським, „наука дотепності” має шістнадцять джерел, що продукують смислові концепти: визначення (щодо властивості чи природи певної речі або особи); перелік частин, значення власних імен; етимологічна спорідненість слів; проведення паралелей між родом й видом; зіставлення подібних та неподібних речей; наведення протилежностей; введення додаткових характеристик речі, особи, місця; антецедент та консеквент; зазначення причин (матеріальних, формальних, спонукальних, фінальних); порівняння на підставі подібності; інтертекстуальні алюзії; гра слів (парономазія); неочікувана повчальна згадка та „зовнішні місця” (божественні та людські свідчення; дійсні, видумані та історичні приклади; закони; загальновідомі вислови). Теоретик докладно аргументує кожне положення, підкріплює його численними прикладами. Висновками щодо природи й характеру дотепу в мистецтві поезії стає виділення не тільки зовнішніх, але й „неочікуваних” внутрішніх джерел, які ґрунтуються на виникненні суперечливого, непередбаченого висновку.

Наступні види віршів, об’єднані у „плід восьмий”, – *епітафія*, *емблема*, *символ та ієрогліф*, роздгаються як різновид епіграматичної поезії. Якщо за античної доби головним призначенням епітафії була повчальна функція, то в літературі нового часу цей жанр поетичної творчості набуває виразного сатиричного колориту, що яскраво пропагує і автор „Саду поетичного” через наведення низки жартівливих прикладів. Емблема, символ та ієрогліф об’єднуються в розділі, як і у попередніх поетиках київських дидакалів, на підставі подібності, наявності в кожному з цих видів фігурного зображення з аналізом існуючих дефініцій. Так, трьома обов’язковими частинами емблеми позначено зображення (малюнок), напис (заголовок), підпис (вірш). За змістом розрізняються емблеми природні, штучні, богословські та історичні. Основною відмінністю символу від емблеми зазначено характер напису, що має бути стислим та відсутністю підпису.

Автор розрізняє два види символів: героїчний та моральний із відповідним призначенням кожного – прославлення та повчання. Теоретик докладно зупиняється на аналізі джерел для символів: порівнянні, протиставленні, відчуженні та алюзії. Перші два джерела пов’язані з утворенням символів на основі речей, що мають подібні або протилежні якості. Символи, що виводяться на основі відчуження, створюються шляхом

зображення чужих, не притаманних властивостям певної речі характерних ознак, наслідків. І, відповідно, символи на основі алюзій виводяться з причинно-наслідкових натяків. Малюнок символу передбачає його буквальне або містичне (невласне) розуміння. Останнє може відбуватися алегорично, метафорично і анагорично. Ієрогліф, як останній в цьому ряді різновид епіграфічної поезії, відрізняється від попередніх жанрових модифікацій відсутністю заголовків, будь-яких написів. Предметом ієрогліфів зазначено різноманітні природні речі, асоціативно прив'язані до певних понять.

Митрофан Довгалецький виокремлює в підрозділ („плід“) *загадки* як поетичні твори. На жаль, до сьогодні загадка в сучасній вітчизняній фольклористиці є маловивченим жанром. Ще менш дослідженим залишається функціонування загадки як основи поетичних тропів в поезії ХХ ст. (П.Тичини, Б.-І. Антонича, В.Голобородька, І.Калинця, ін.). На нашу думку, необароковий колорит поезії перехідних періодів обумовлює звертання до загадки як змістоутворюючої площини твору. Як і попередники, Митрофан Довгалецький розрізняє загадки *словесні* з розподілом на „гриф“ (з метафоричним описом словоутворюючих літер) та „логогриф“ (з описом складових певного поняття); *сміслові*, зміст яких формується із двозначних, омонімічних або алегоричних слів) та *малюнкові*, із утворенням певних означень за допомогою відповідних малюнків понять або малюнків окремих словоутворюючих букв. Теоретик розрізняє загадки *граматичні* (із використанням літер, читання яких за старослов'янським алфавітом продукує смислові нашарування); *музичні* (через використання музичних нот із відповідними підписом складів); *арифметичні* (з частковим або повним цифровим кодуванням); *астрономічні* (із застосуванням астрономічних знаків).

Останній, найбільший за обсягом „плід“ розділу, присвячений аналізу видів поезії, пов'язаний із розбором „*захоплюючої*“, або *курйозної* поезії. Наслідком заангажованого ставлення до барокового світобачення та засобів його відбиття за радянських часів стала упереджена думка про „периферійність“ курйозної поезії в літературі ХVIII ст. Таке твердження сформувалось внаслідок орієнтації на доступну поетику Феофан Прокоповича, близьку до класицизму. Як свідчать подальші розвідки вітчизняних вчених (В.Маслюк), викладання теорії курйозних віршів міститься не тільки в ранніх відомих поетиках („*Lyra*“, „*Liber artis poëticae*“), розміщених там навіть перед теорією драми, але й продовжується протягом усього ХVIII ст. Сучасні літературознавці, віддаючи належне певному формалізму курйозних та фігурних віршів, переважно позитивно оцінюють віртуозність та поетичну майстерність укладачів курйозної поезії як „величезне досягнення словесного мистецтва“ (Л.Софронова), що розвивала у поетів-початківців „поетичну майстерність, кмітливість та влучність вислову“ (В.Колосова), сприяла „посиленню гнучкості поетичної мови“ (А.Елеонська), відіграла „позитивну роль у становленні й розвитку української літератури“ (В.Маслюк). Історія розвитку літературного процесу доводить, що зацікавленість фігурними віршами є не просто примхою

окремої епохи (тим більше не свідченням її виродження), а залишається явищем загальнокультурного масштабу, що актуалізується у складні, перехідні періоди розвитку людства (переважно в творчості поетів-модерністів та постмодерністів) як свідчення кризи художньої свідомості, синтезуючої розрізнені естетичні явища, що є темою спеціальних досліджень [4; 6; 12; 21; 22].

Митрофан Довгалецький надає докладний розбір наступних видів віршів курйозної поезії: резонуючий; римований, або леонійський; філомелічний, доповняльний, парилептіанський, асонансний, вірш з однаковим початком і закінченням, співвідносний, онограматичний, протейський, чотирикутний, узгоджений, раковий, кефалономастичний (акровірш), геральдичний, градаційний, анафори стичний, епіфоричний, піфагорійський, кабалістичний, числовий, хроновірш та вірш-лабиринт. Теоретик відзначає необхідність особливого мистецтва як у написанні, так і у читанні подібних творів, вказує на майстерність та працелюбність видатних людей, що ними займаються та водночас застерігає від упередженого ставлення до захоплюючої поезії як до творів, праця з якими викликає особливі труднощі. Радісне, творче ставлення до створення подібних віршів як демонстрація поетичної майстерності, естетичного смаку, ерудиції та таланту людини виступає основною ознакою при їх характеристиці.

Проведене дослідження переконливо доводить, що поетика Митрофана Довгалецького є виразним маніфестом художніх принципів літературного бароко. Понятійно-категоріальний апарат її становлять визначення *поетичний вимисел, концепт, дохідливість, користь, віртуозність, об'єкт поетичного зображення, наслідування, повчальна функція*; опозиції: *справжній поет/віршоплет, досконалий/недосконалий, штучний/природній* тощо. В „Саді поетичному” відсутні будь-які напластування з інших (класицистичних чи ренесансних) стильових характеристик, що було властиве багатьом теоретикам поетичної творчості XVIII ст. „Сад поетичний” є працею, що узагальнює естетичний досвід переднього століття, енциклопедичним зібранням принципів художнього мислення доби Бароко. Універсалізм мислення Митрофана Довгалецького визначає бажання структурувати абстрактно-теоретичні поняття художньої творчості з опорою на природні явища („сад”, „квітка”, „плід”), інтелектуалізм, прагнення до синтезу мистецтв та раціонального осмислення метафізичних явищ.

Література:

1. Булгаков М. История киевской Академии. – СПб., 1843.
2. Гаспаров М.Л. Амплификация // Литературный энциклопедический словарь. – М., 1987.
3. Голенищев-Кутузов Н. Барокко и его теоретики // XVII век в мировом литературном развитии. – М., 1969. – С.102-153.
4. Горбачев Д.Е. Украинское барокко и российский авангард // Русский авангард 1910-1920-х годов в европейском контексте. – М., 2000. – С. 234-244.

5. Довгалевський Митрофан. Поетика (Сад поетичний). – К., 1973.
6. Заярная И.С. Барокко и русская поэзия XX столетия: Типология и преемственность художественных форм. – К., 2004.
7. Іваньо І.В. “Поетика” Митрофана Довгалевського // Митрофан Довгалевський. Поетика (Сад поетичний). – К., 1973.
8. Літературознавчий словник-довідник / За ред. Р.Т. Гром’яка. – К., 2006.
9. Лужны Р. „Поэтика” Феофана Прокоповича и теория поэзии в Киево-Могилянской академии (первая половина XVIII века) // XVIII век: Роль и значение литературы XVIII века в истории русской культуры. – М.: Наука, 1966. – Вып. 7. – С. 47-53.
10. Маслюк В.П. Латиномовні поетики і риторики XVII – першої половини XVIII ст. та їх роль у розвитку теорії літератури на Україні. – К., 1983.
11. Максимович М. Латино-польские сочинения писателей малороссийских // Киевлянин. – 1850. – Кн. 3. – С. 81-94.
12. Михед П.В. Пізній Гоголь і бароко: українсько-російський контекст. – Ніжин, 2002.
13. Наливайко Д.С. Українські поетики й риторики епохи Бароко: Типологія літературно-критичного мислення та художня практика // Наукові записки Національного університету „Кієво-Могилянська академія”. Філологічні науки. – 2001. – Т.19. – С.3-17.
14. Петров Н.И. Киевская академия во второй половине XVII века. – К., 1895.
15. Попов П. З історії поетики на Україні (XVII – XVIII ст.) // Матеріали до вивчення історії української літератури. – К., 1959. – Т.1. – С. 393-403.
16. Прокопович Феофан. Сочинения. – М.-Л., 1961.
17. Резанов В. До історії боротьби літературних стилів // Записки Ніжинського інституту соціального виховання. – 1931. – Т. 11. – С. 3-49.
18. Свирида И.И. Между sacrum и profanum: топос сада // Опозиция сакральное / светское в славянской культуре: Сборник статей. – М., 2004. – С. 114-130.
19. Сивокінь Г.М. Давні українські поетики. – Харків, 2001.
20. Сивокінь Г.М. Сад поетический // Вопросы литературы. – 1974. – № 4. – С. 254-260.
21. Смирнов И.П. Барокко и опыт поэтической культуры XX века // Славянское барокко: Историко-культурные проблемы эпохи. – М., 1979. – С. 334-360.
22. Тертерян И.А. Барокко и романтизм: К изучению мотивной структуры // Iberica: Кальдерон и мировая литература. – М., 1986. – С. 163-179.
23. Хрестоматія давньої української літератури (доба феодалізму) / Під ред. О.Білецького. – К., 1952.
24. Luzny R. Pisarze kręgu Akademii Kijowsko-Mohylanskiej a literatura polska. – Krakow, 1996.

Розділ III.
Педагогічна спадщина Григорія Сковороди та методика вивчення його творчості

Олександра Загарук
(м. Бурштин)

„Світ ловив мене, та не впіймав”: семінарське заняття в 9 класі за творчістю Григорія Сковороди

Тільки вироблені в учнів уміння самостійно здобувати знання і належно їх осмислювати підготують старшокласників до дорослого життя. Серед багатьох ефективних форм самостійної роботи, які „спрямовані на глибоке осмислення учнями літературних явищ, розвиток творчих здібностей, відтворюючої уяви, пам’яті тощо” [4, 60], методисти виділяють семінарські заняття. Саме семінари належать до активних форм організації навчання у сучасній школі. Їх варто практикувати у старших класах поряд з основною формою – уроком, адже „вони розвивають вміння і навички в учнів самим здобувати знання, усно виступати перед аудиторією з повідомленнями і рефератами, використовуючи для їх підготовки матеріал з одного чи з кількох джерел” [2, 157].

Ніла Волошина наголошує на таких ключових моментах семінарських занять:

- запроваджуються з 8 класу;
- проводяться не частіше двох – трьох разів на рік;
- результати самостійної роботи учнів завжди на них обговорюються;
- вони органічно вписуються в класно-урочну систему і зовсім її не виключають;
- їх проводять з метою „розвитку навичок опрацювання учнями самостійно певної теми, поглиблення чи узагальнення вивченого матеріалу” [2, 157];
- перед заняттям проводиться підготовча робота вчителя і учнів: визначається проблема семінару, питання, які потрібно на ньому обговорити; за кожним визначеним питанням закріплюється доповідач і опонент, пропонується ознайомитися з доступною науково-популярною літературою;
- обговорення змісту семінару складається зі: вступного слова вчителя, виступів доповідачів і опонентів, обговорення проблеми цілим класом, підсумкового слова вчителя.

Як зазначають методисти Т.Бугайко і Ф.Бугайко, „основа семінарських занять – самостійне дослідження кожним учнем вільно обраної теми з тих, що становлять окремі питання єдиної проблеми” [1, 86]. Важливою ознакою семінарських занять є спосіб їх проведення. Від того, як організовуватиметься пізнавальна самостійність старшокласників на занятті,

залежатиме якість засвоєння і усвідомлення навчального матеріалу, формування відповідних вмінь і навичок. Працюючи ще на консультаціях з учнями, вчитель уже знає, що вони підготували, яким чином будуть висвітлювати своє питання. У конспекті до семінару предметник планує структуру заняття: за кожним пунктом плану повинен бути хтось закріплений. Це можуть бути доповідач (або кілька доповідачів), опоненти, окрема підгрупа класу або всі учні. Також вчителем передбачається чіткий хід заняття: дискусії, бесіди, додаткові евристичні запитання, словникова праця тощо. Така організація необхідна для проведення семінару на високому науковому рівні, адже недостатньо підготовки тільки одних учнів, учитель теж має певні зобов'язання – вміло і професійно керувати самостійною пізнавальною діяльністю старшокласників, бути готовим до непередбачуваних поворотів під час обговорення.

У шкільній програмі під час вивчення творчості Григорія Сковороди в 9 класі пропонуються окремі твори зі збірок „Байки Харківські” та „Сад божественних пісень”. На семінарському занятті за творчістю цього письменника ми рекомендуємо детальніше розглянути життєві принципи і погляди філософа, оскільки його поради, повчання, роздуми є актуальними, доцільними і на сьогоднішній час.

На початку заняття звертаємо увагу старшокласників на епіграф, який записано на дошці: „Світ ловив мене, та не впіймав”. Його зміст розкриємо лише наприкінці семінару, коли всі питання вже буде обговорено. Однак, упродовж заняття слова Г.Сковороди повинні бути в центрі роздумів учнів, щоби потім дати їм глибокий, ґрунтовний аналіз.

Далі акцентуємо на плані семінару, бо у ньому передбачені не лише питання, а й форма їх висвітлення:

1. Життєпис Г.Сковороди: вдача, характер, світогляд, уподобання поета-філософа (реферат, евристична бесіда).
2. Аналіз „Байок Харківських” крізь призму життєвих принципів і поглядів Г.Сковороди (повідомлення, реферат, праця в групах, евристична бесіда).
3. Епістолярій Г.Сковороди – мудрі поради людству (евристична бесіда).
4. Проблематика поезій збірки „Сад божественних пісень” (евристична бесіда, праця в підгрупах).
5. Філософські трактати Г.Сковороди (евристична бесіда).
6. Найважливіші, найактуальніші Сковородинські постулати. Крилаті вислови, їхня суть і глибина (евристична бесіда, дискусія).

Одного учнівського повідомлення про Г.Сковороду недостатньо, щоб збагнути всю велич і талант цього поета-філософа. Тому для аналізу життєвого шляху Г.Сковороди варто запропонувати старшокласникам написати ще й відгуки на прочитані біографічні твори про митця. Зокрема, не можна оминати художніх полотен Луки Ляшенка „Блискавиця темної ночі”, Василя Шевчука „Предтеча”, Івана Драча „Григорій Сковорода”, Павла

Тичини „Григорій Сковорода. Симфонія”. Основні дати життя і творчості Г.Сковороди учень-доповідач може оформити у спеціальну таблицю і під час розповіді акцентувати увагу всього класу на відповідній даті. Найбільш влучні цитати з епічних біографічних творів про поета-філософа, в яких розкривається багатство внутрішнього і тілесного світів митця, пропонуємо усім старшокласникам записати в зошитах. Як узагальнення цього пункту плану поставимо до учнів запитання:

1. Які особливі риси характеру і вдачі Г.Сковороди вам найбільше імпонують?
2. Як ви вважаєте, чому митець в кінцевому результаті обрав стежку мандрівного філософа?

Ще до Сковороди байка як літературний жанр пройшла свій шлях розвитку. На цьому етапі семінару старшокласники повинні уважно прослухати реферат про композиційні особливості байки та етапи її становлення і записати їх в зошит. Вони повинні запам'ятати, що байка складається з двох частин: оповідної та повчальної, а сам „жанр байки обов'язково вимагає повчальності, морального напучення, настанови. Крім цього, байка – це завжди інакомовність, двопланове оповідання, із сюжету якого завжди випливає повчання, дидактична спрямованість” [7, 126].

Байки Г.Сковороди мають свої особливості, на яких має заакцентувати учнівську увагу у своєму повідомленні ще один старшокласник. Школярі повинні усвідомити, що:

- байки були прозовими;
- назви алегоричних звірів і птахів мали українські, запозичені з Біблії та античної літератури, імена;
- мораль у Сковородинських байках називається силою, яка „нерідко більша за обсягом, ніж сюжет самої байки, інколи вона переростає у цілий філософський трактат” [9, 44].

Далі учні працюють в підгрупах. Ще на консультаціях старшокласники об'єдналися у підгрупи, кожна з яких отримала окреме завдання:

I підгрупа – аналіз байок, в яких розроблена тема „сродної праці”, навчання, науки як рушія і розвитку суспільства („Змія і Буфон”, „Верблюди і Олень”, „Годинникові колеса”, „Оселка і Ніж”, „Собака та кобила”, „Бджола та Шершень”, „Дві Курки”, „Зозуля та Дрізд”, „Нетопир і двоє пташат – Горленя та Голубок” тощо). Свій аналіз байок підгрупа повинна розпочати з виступу учня, який пояснить всьому класові ідею „сродної праці”;

II підгрупа – аналіз байок, присвячених темі справжніх людських цінностей („Ворона і Чиж”, „Голова і Тулуб”, „Жайворонки”, „Баба та Гончар”, „Два коштовні камені – Діамант і Смарагд”, „Олениця та Кабан” тощо);

III підгрупа – аналіз байок, в яких осуджується прагнення до багатства, маєтків, різних титулів („Чиж і Щиглик”, „Щука і Рак”, „Жаби”, „Соловей, Жайворонки та Дрізд” тощо);

IV – аналіз байок, в яких порушується проблема дружби („Собака і Вовк” тощо).

На завершення цієї інтерактивної праці можна запропонувати старшокласникам усно заповнити таблицю:

Тематика збірки „Байки Харківські”

На семінарі методом евристичної бесіди до обговорення низки запитань залучаються всі учні класу:

1. На чому ґрунтується окреслені вже погляди Григорія Сковороди. Зіставте життєві погляди поета-філософа і мораль байок.
2. Чи доцільними і правильними вони є?
3. Чи втратили свою актуальність байки митця? Чому?
4. Які фразеологізми ви виписали з цих творів?

Для обговорення наступного пункту нашого семінару вчитель може порекомендувати ознайомитися з листами Г.Сковороди, уривки яких вміщені в різних виданнях. Також варто запропонувати працю Б.Степанишина „Українська словесність від прадавніх часів до середини ХІХ століття”, в якій науковець зібрав фрагменти листування поета-філософа до різних осіб. На семінар ми винесли епістолярій Г.Сковороди тому, що у ньому вміщені життєві поради, мудрі висловлювання, філософські роздуми, які є особливо актуальними й вагомими для кожної людини.

Евристичну бесіду за листами Г.Сковороди пропонуємо провести за такими запитаннями:

1. Про які актуальні проблеми розмовляє автор зі своїми адресатами?
2. Проаналізуйте мудрі Сковородинські поради крізь призму сьогодення. Чому вони залишаються актуальними й зараз? Як найчастіше людство ставиться до щирої і відданої дружби, таланту, творчості, Бога, старості, матеріальних і духовних цінностей тощо?
3. На які поради Г.Сковороди вам особисто найбільше треба звернути увагу?
4. У листах Г.Сковороди є багато крилатих висловів. Знайдіть їх і прокоментуйте.

Із 1753 року Г.Сковорода працює викладачем піітики в Переяславському колегіумі. Значення слова „піітика” ще на початку семінару варто вивісити на дошці, щоб в потрібний момент ознайомити з ним старшокласників. Цей термін означає теорію поезії, поетику, яка займається структурою, творчими прийомами поетичних творів, принципами їх аналізу. Курс піітики якраз займав почесне місце серед наук, що викладались у Києво-Могилянській академії. У цей час митець розпочинає не лише працю над збіркою „Сад божественних пісень”, а й пише підручник з поетики, в якому вміщує свої власні погляди на мистецтво віршування („Роздуми про поезію і керівництво до мистецтва її”), за що і був звільнений з роботи: „...автор поставив собі за мету оживити, як він висловлюється, „керівництво до мистецтва” прекрасного, вивести його з порослих мохом церковних і

монастирських стін, зробити доступнішим, ближчим народові” [3, 11]. Невипадково Г.Сковорода часто називають новатором у поетичному мистецтві. Вчителеві варто наголосити старшокласникам на особливостях поезики митця:

- силабічний вірш поета тяжіє до силабо-тонічного, тобто маємо рівномірне чергування наголошених і ненаголошених складів у стопах;
- Г.Сковорода використав так звані „вільні”, або неточні рими;
- у збірці „Сад божественних пісень” є взірці всіх дев’яти традиційних родів силабічного вірша, „як це подано, наприклад, у поезиці Гедеона Слонимського, яку мусив читати і детально вивчати Сковорода, якщо вчився у Києво-Могилянській академії” [7, 129].

Для філософського аналізу візьмемо програмні твори: „De Libertate”, „Всякому місту – звичай і права”, „Гей ти, пташко жовтобоко”. Перед працею над поезіями, яку пропонуємо провести в підгрупах, акцентуємо старшокласникам, що, крім традиційних художніх засобів, поет використав рефрени і антитези. Значення цих літературознавчих термінів варто записати у словнички. Кожна підгрупа отримає окремий вірш:

I підгрупа – „De Libertate”;

II підгрупа – „Всякому місту – звичай і права”;

III підгрупа – „Гей ти, пташко жовтобоко”.

Усі старшокласники працюють над такими пунктами:

- основна думка поезії;
- художні засоби та їхня роль у вірші;
- рядки, які є афоризмами в поезії;
- актуальність піднятих питань у творі.

О.Слоньовська у своїх „Конспектах з української літератури” для 9 класу пропонує у слабкому класі „попрацювати над змістом поезій, які входять у шкільну програму, а з філософських трактатів розглянути лише „Розмова, звана Алфавіт, чи Буквар світу...” [7, 130]. Свою позицію дослідниця мотивує тим, що цей трактат „найлегший для сприймання, ідея „сродної праці” – вибору фаху за здібностями – всім зрозуміла” [7, 130]. У сильних класах О.Слоньовська радить розглянути ще й інші трактати „Розмова п’яти подорожніх про істинне щастя в житті”, „Кільце...”. Оскільки семінарське заняття передбачає підготовку в позаурочний час, тобто учні мають можливість самостійно попрацювати з додатковою літературою в бібліотеках, а все незрозуміле з’ясувати на консультаціях, то старшокласникам теж можна порекомендувати прочитати ці всі трактати.

Розмову про трактати Г.Сковороди проведемо методом евристичної бесіди. Спочатку з’ясуємо тлумачення літературознавчих термінів „трактат”, „діалог”. Далі поставимо учням низку запитань:

1. Що для людини, на думку одного з героїв трактату „Розмова п’яти подорожніх про істинне щастя в житті” Григорія, має бути важливішим – турбота про матеріальний чи духовний світ?

2. Чи можуть різні достатки, високі посади тощо „потішити дух”? А що зможе?

3. Як ви зрозуміли вислів: „Скільки ж мільйонів сих нещасних дітей і день і ніч волають, нічим не задоволені: одне їм дадуть у руки, – вони плачуть за чимось іншим” [6, 137]?

4. Чи потрібно дбати і доглядати за тілом? Чому?

5. Що краще, на думку Г.Сковороди, „...живитися самим зіллям суворим і при тому мати злагоду й утіху на серці, ніж над розкішним столом сидіти гробом повапненим, повним жеровитої черви, що день і ніч безнастанно гризе душу” [6, 140]?

6. Які поради дав стародавній мудрець Едіп своєму синові?

7. Поясніть вислів „хлопчиком був я веселий, нині маю усього з надлишком, одного немає – веселоців” [6, 145].

8. Розтлумачте мораль „Байки про котів”: „Кіт охочий до риби; та води боїться”. Се лихо переслідує кожного, хто ласий не на звання, а до прибутків” [6, 149].

9. Розкрийте ідею „сродної праці”.

У філософських трактатах Г.Сковорода піднімає питання людського щастя. Однак, це поняття для нього неоднозначне, багатогранне. Його він розглядає крізь призму різних критеріїв. Тому для узагальнення і підсумування праці над трактатами пропонуємо старшокласникам заповнити таблицю і розтлумачити ідею кожної вписаної тези:

У чому полягає людське щастя?

- ми не можемо знайти щастя, „тому що не знаємо, в чому воно полягає. Початок справі – знаття, звідки йде бажання, від бажання – пошук, потім отримуємо результат, ось і задоволеність, тобто те, що отримуємо і що для людини благо” [6, 137];

- „...добрий кінець – оце і є щастя...” [6, 140];

- „Коли ставиш дім, будуй його для обох частин свого єства – душі і тіла. Коли вдягаєш і прикрашаєш тіло, не забувай і про серце” [6, 140];

- „Не будь нахабою і вискочнем, ступай потихеньку, життя – то шлях небезпечний; привчай себе задовольнятися малим, не наслідуй розтратників свого серця для зовнішніх приваб” [6, 144];

- „Щастя твоє в тобі самому: пізнавши себе, пізнаєш усе, а не пізнаєш себе – ходитимеш у темряві і боятимешся там, де страху й не бувало. Пізнати себе вповні, пізнати і здружитися з собою – се невід’ємний світ, справдешне щастя і досконала мудрість” [6, 144];

- „Мова моя тоді спокійніша, коли кожна людина не лише добра, але і споріднену собі всіма сторонами знаходить роботу. Се і є бути щасливим, пізнати себе чи свою природу, взятися за своє споріднене діло і бути з ним у злагоді з загальною потребою” [6, 147].

Останній пункт нашого семінару є своєрідним узагальненням, підсумуванням усього сказаного, а тому потрібно провести дискусію, в ході якої старшокласники продемонструють знання нового матеріалу, рівень

засвоєння прослуханої інформації, вміння вправно вести полеміку, обґрунтовано висловлювати власну думку. Дискусію пропонуємо організувати на основі таких тез:

- потрібно думати не тільки про тіло, а й про душу і серце;
- чи подається щастя людині в готовому вигляді? А може, людина зразу народжується щаслива?

Власну точку зору необхідно підкріпити відповідними цитатами з листів, трактатів, байок, поезій Г.Сковороди.

Література:

1. Бугайко Т.Ф., Бугайко Ф.Ф. Навчання і виховання засобами літератури. – К.: Радянська школа, 1973. – 176 с.
2. Наукові основи методики літератури. Навчально-методичний посібник / За редакцією доктора педагогічних наук, професора, члена-кореспондента АПН України Н.Й. Волошиної. – К.: Ленвіт, 2002. – 344 с.
3. Олійник М. Подвиг Григорія Сковороди // Олійник М. Незрима мить: Нариси, повість-есе / Передм. П.Кононенка. – К.: Радянський письменник, 1983. – С.10-19.
4. Пасічник Є. Українська література в школі. – К.: Радянська школа, 1983. – 319 с.
5. Поліщук Ф. Григорій Сковорода. Життя і творчість. – К.: Дніпро, 1978. – 264 с.
6. Сковорода Г. Сад пісень. Вибрані твори. – К.: Веселка, 1972. – 204 с.
7. Слоновьовська О. Конспекти з української літератури: Нове прочитання творів 9 кл. – К.: Рідна мова, 2000. – 591 с.
8. Степанишин Б. Українська словесність від прадавніх часів до середини ХІХ століття. Посібник для учнів 9 класу загальноосвітніх шкіл, гуманітарних гімназій, ліцеїв, коледжів та студентів-філологів вищих шкіл. – Тернопіль: Підручники і посібники, 1999. – 272 с.
9. Українська література: конспект / Юлія Солод. – К.: Козаки, 1996. – 384 с.

Виховний зміст художньо-естетичних цінностей у філософсько-педагогічній спадщині Григорія Сковороди

Об'єктивні процеси інтеграції освіти в європейський простір потребують поглибленого вивчення творчої спадщини тих представників вітчизняної історії, світогляд яких сягав далеко за межі як їх власного життя, так і тих проблем, що визначали їхню діяльність. Саме у творчості Григорія Сковороди на національній основі визначився якісно новий рівень української інтелігентності, в якому виявилися традиції православно-християнського мислення із залученням здобутків європейської енциклопедичної вченості. Маючи неабиякі здібності й безпосередній досвід з літературної і музичної діяльності, Григорій Сковорода природно звертав увагу на ті проблеми виховання, в яких зосередилась світоглядна навантаженість художньо-естетичних цінностей, що мають як вічні, незалежні від людини, ознаки, так і слугують своєрідним критерієм саме людських рис й визначають ступінь того загальнолюдського, що робить кожну людину людиною.

Аналіз філософсько-педагогічних ідей Григорія Сковороди висвітлюється в сучасних філософських, філологічних й педагогічних дослідженнях. Вчені обґрунтовують його діалогічний і образно-символічний характер мислення (В.Горський); визначають єдність педагогічних і морально-етичних проблем, що розкривають соціальну природу людини (І.Стогній, С.Рик); аналізують художні особливості морально-етичних засад творчості Г.Сковороди (Н.Смірнова); виділяють проблему відображення світу в музичних творах Г.Сковороди (М.Сидоренко, О.Сироїд); виокремлюють в поезиці Г.Сковороди її спрямованість до інтерпретації Біблії (Г.Токмань). У наведених дослідженнях започатковуються загально-концептуальні засади окресленої нами проблематики виховного змісту художньо-естетичних цінностей світогляду Г.Сковороди, що мають ґрунтуватися як на рівні цілісного аналізу філософсько-педагогічної позиції Григорія Сковороди із залученням в обіг наукового пошуку досить широкого діапазону сучасного гуманітарного знання, так і в межах нашого дослідження, на рівні конкретного означення тих компонентів, що розкривають сутність виховного змісту художньо-естетичних цінностей у філософсько-педагогічній спадщині Г.Сковороди й визначають мету нашої статті.

Характеристики художньо-естетичних цінностей світогляду Г.Сковороди визначають той стиль мислення філософа, який походить від образно-символічної інтерпретації дійсності. Вчені вказують на продовження Г.Сковородою традицій використовувати символіку й алегорії з метою мотивації „пошуку прихованих істин” [3, 54], та “пошуку правди і добра, шляху до людського щастя” [2, 87]. Отже, художньо-естетичні цінності у

творчості Г.Сковороди мають прихований характер, вони стимулюють їх пошук через емоційну вибірковість й активізацію творчого мислення особистості. Втім, символізм художньо-естетичних цінностей Г.Сковороди має безпосередній виховний вплив, конкретизуючись у самому діалозі з читачем. Адже, у такому спілкуванні відчувається, як вважають філософи, заповнення певної порожнечі, тобто невияснених місць [4, 66].

Ідея естетичного пронизує майже всі твори Г.Сковороди. Філософ звертає увагу, що краса „во всѣх наших всякаго рода дѣлах и рѣчах душа, польза”, а без неї „все мертво и гнузно” [6, 147]. Художнє ж виявляється через мистецтво, адже „...живопись пишет красками” і в ній діє „язык огненный” [6, 283]. Щоб усвідомити мистецтво на рівні цього „языка огненного”, треба зрозуміти, що „краски на картинѣ всяк видит, но чтоб рисунок и живость усмотрѣть, требуется другое око, а не имѣяй оное слѣп в живописи. Скрып музыкального орудія каждое ухо слышит, но чтоб чувствовать вкус утаеннаго в скрыпеніи согласія, должно имѣть тайное понятія ухо, а лишенный онаго для того лишен движущей сердце радости, что нѣм в музыкѣ” [6, 367]. Отже, таїна, прихованість, „язык огненный” художньо-естетичного є символом чогось іншого, тому що „той лиш існує, хто схований” [6, 104]. Щоб скинути маску з художньо-естетичного, має відбутися боротьба, насамперед із власними шаленими пристрастями [6, 105]. Бо у межах власних пристрастей художньо-естетичні цінності не усвідомлюються, вони приховані. Г.Сковорода застерігає, що „сирены нѣжно, складно, ясно, громко и самыми преславными модными соловушками воспѣвают” [6, 268]. Їх розуміють й морські хвилі, й пагорбки, майже, пні підіймаються й танцюють. Немає ані тварини, ані звіра, щоб их не разумѣл, щоб не скакал и с воскликновением не всплескал в длани, и не дивно, что вселенную влекут за собою” [там само].

Таким чином, у боротьбі за художньо-естетичні цінності людина змушена протиставити не тільки власні пристрасті, а й пристрасті всього видимого всесвіту. Отже, саме символізація художньо-естетичного вказує на шлях, який дає змогу подолати межу видимого і невидимого. Цей шлях починається із боротьби з собою й веде до „пророческих пѣсней” [7, 48], пісень перемоги [7, 49], у яких „Премудрость во исходѣх поется” [7, 50]. Високе призначення художньо-естетичного, за такою логікою Г. Сковороди, полягає у сходженні до Бога, що яскраво розкривають слова: „...воспой с Аввакумом пѣсенку сію: „Господь Бог мой, сила моя, и учинит нозѣ мои на совершение, и на высокия возводит мя, еже побѣдiti мнѣ в пѣсни (поющей) его”. Видишь? Коль высоко восходят пророческія музы! Примѣть и ражжуй сіе: „Побѣдiti в пѣсни”. Сирѣчь взойтiti туда, куда Божія муза ведет” [7, 50-51]. Наведені приклади свідчать про надання Г.Сковородою глибокої

виховної сили художньо-естетичним цінностям і розуміння ним впливу цієї сили мистецтва на людину, що спонукає саму людину до боротьби зі своїми пристрастями.

Формою існування художньо-естетичних цінностей є художні образи. У творах Г.Сковороди символізм і алегоричність художніх образів має концентровані ціннісні ознаки, якими філософ намагається пояснити розумову діяльність людини і ті основи творчого бачення митцем дійсності, що надають можливість й іншим бачити не лише художні образи, а й пізнавати за допомогою мистецтва дійсність. Г.Сковорода навчає, що „краски не иное что, как порох и пустоша; рисунок, или пропорция и расположение красок – то сила”. Він пояснює це тим, що „все сии головы, как рисунок, так фигура, и план, и симметрия, и размер, не иное что есть, как мысль” [6, 164]. У творі „Діалог. Імя ему – Потом зміин” наводиться філософсько-педагогічний приклад про художника, який намалював на стіні оленя і павича. Його молодший син зрадив, споглядаючи малюнки, а старший не розумів, чому радіє молодший. Коли з часом художник стер малюнки й зображення зникли, маленький хлопчик став плакати, а його брат сміявся над цим. Що є причиною сміху й плачу? – запитує філософ – й відповідає: „Ах не называй краску образом. Она есть одна точию тѣнь во образѣ, а сила и сердце есть рисунок, сирѣчь не вещественная мысль и тайная начертанія, до коих то пристаёт, то отстает краска” [7, 138]. Учений пояснює, що старший хлопчик це розуміє, тому й сміється, адже, насамперед, ці образи знаходяться „во умѣ живописцу. Они не родились и не погибнут” [Там само]. На думку Г.Сковороди, художні образи мають вічне існування, вони обумовлюють міру застосування тих чи інших барв. Ця міра визначає конкретне ціннісне ставлення митця до усвідомленої значущості цих художніх образів, а також засобів, за допомогою яких ці художні образи стають зрозумілими й виявляються у видимому світі. У такому підході Г.Сковорода продовжує естетичну традицію Стародавньої Греції, за якою митець наділяється особливим даром володіти таємницею вічності й проникати за допомогою художніх образів у сутність всього існуючого.

Отже, художні образи як форми художньо-естетичних цінностей, маючи вічне існування, стають для митця діючим інструментом, що виявляє людські пороки й прославляє достоїнства. Підтвердженням цього висновку має бути виховний зміст художніх образів, Божественних пісень і байок самого філософа.

Визначальною ідеєю виховного змісту художньо-естетичних цінностей світогляду Г.Сковороди є означені ним особистісні якості, які розвиваються у людини, відданої музам. Така людина порівнюється із цикадою, тому що „цикади живляться росою”, а „оскільки святилищем муз називається то гора росоносна, то найчистіше джерело”, вони напувають людину й відновлюють „спрагли душі” [7, 322]. У формуванні особистісних якостей виділяється основна риса – благочестя. Для його виховання небезкорисною є саме пісня, яка „не великий камінь, а дуже маленький камінець”, втім, „всередині він, без

сумніву, має іскорку і не позбавлений леза, щоб вирізати плотські пристрасті” [7, 353]. Отже, виховна дія художньо-естетичних цінностей спрямовується до відновлення „спраглої душі”, й „вирізання плотських пристрастей”. Вельми важливим також має бути й зберігання душі „людини цілою, здоровою, незіпсованою”, що досягається завдяки прищепленню помірності й незайманості [7, 312]. Таким чином, у визначених особистісних якостях людини Г.Сковорода звертає увагу на цілісність їх розвитку завдяки гармонійності фізичного, розумового й морального виховання, що співзвучне з просвітницькими ідеями. Втім, до виховання у людини особистісних якостей, Г.Сковорода виявляє значніші суворіші вимоги. Надаючи художньо-естетичній діяльності у цих вимогах провідного значення, він закликає: „Запойте на Давидовых гусях. Обличите его невѣжество. Иждените бѣса” [6, 196]. Ставлення до художньо-естетичного виявляє ступінь розвитку особистісних якостей людини. Учений вказує, що „інако поют в костелѣ, а інако на маскарадѣ” [6, 267]. Отже, людині, яка знаходить втіху на маскарадах, призначені пісні, що співають „дурномудрыя дѣвы, сладкосласныя // сирены” [6, 281]. Їхній спів філософ порівнює зі співом підлабузника з його елеєм [6, 207]. Такий спів означає „просто сказати, грязь рыночную”, а музика характеризується як „мутна, раздорна и скверна, дышущая столпотворением” [6, 321].

Таким чином, спрямованість виховного змісту художньо-естетичних цінностей на розвиток особистісних якостей людини відображує у творчості Г.Сковороди характеристику їх двох протилежних рівнів. З одного боку, причетність людини до художньо-естетичних цінностей свідчить як про гармонійність розвитку її особистісних якостей, так і про формування основної риси – благочестя. З іншого – художньо-естетичні цінності приховані, їх важко розгадати, отже, вони неусвідомлено підмінюються спотвореним, неякісним мистецтвом.

Надаючи характеристику виховному змісту художньо-естетичних цінностей, Г.Сковорода визначив досить чіткі критерії фахової майстерності, творчих здібностей та особистісних якостей митця. Критерієм майстерності митця має бути високий рівень його художнього виконання, адже „искусный пѣвец простой пѣснѣ, придает вкус” [7, 66]. Філософ, визначаючи стрижневу ознаку мистецтва – його емоційність, у зверненні до митця запитує: „Развѣ ты позабыл, что искусство во всѣх священных инструментов тайных не стоит полушки без любви?” й наказує: „Пой дерзновенно!” [6, 192]. Втім, майстерність музиканта має спиратися на доскональність володіння технікою виконання, а саме: „как в свѣцкой музыкѣ один тон без другаго согласнаго не может показать фундамента, а приобщение третьяго голоса совершенную дѣлает музыку, так точно и в Давидовых // гусях одна струна сумнительна, если ее с другим стихом не согласить. А при троих же свѣдителях

совершенно всякій глагол утверждается” [там само]. Оволодіння технікою будь-якого мистецтва не можливе без наполегливої праці, в якій митець бачить своє призначення, тому що „любит день и ночь погружать мысли своя в мысли ея, примѣчая пропорцію, написывая и подражая натурѣ”. Така праця значніше для художника, ніж „сладчайшее, самую славу превосходящее увеселение” [6, 430].

Поширюючи ідею сродної праці на призначення митця, що досить влучно відображується у байці Езоповій, в якій вовк став грати на флейті менует, не маючи до цього ніякого розуміння, Г.Сковорода розвиває стрижневий принцип щодо винятково дійсного мистецтва. Справжнім мистецтвом володіють тільки обрані, тому, „что истина всегда в малолюдном числѣ просвѣщенных // божіих человѣков царствовала и царствует”, а „из всѣх живописцев и архитекторов... живописная истинна не во многих мѣстах обитае, а самую большую их толику постѣло невежество и неискуство” [6, 332]. Таким чином, тільки справжнє мистецтво має виховну силу художньо-естетичних цінностей, які приховуються у майстерності обраних митців. За такою логікою, професійна доскональність справжнього митця має розкрити художньо-естетичні цінності, тобто виявити саму мету мистецтва. Адже, той, хто навчився „псалму Давидову”, має „согрѣтое сердце”, що є „огненный духа святого язык”. Отже, такий митець повинен сповіщати „новое на небеси и на землѣ поющій чудо воскресенія” [6, 190].

Таким чином, у визначених характеристиках професійної діяльності митця, Г.Сковорода, використовуючи у якості оперативного засобу світоглядний символізм біблейських мотивів, переконливо затверджує пріоритетність християнських художньо-естетичних цінностей та подальший розвиток цієї думки спрямовує до обґрунтування ідеї освяченості справжнього мистецтва.

Виховне навантаження естетичного змісту в творчості Г.Сковороди пояснюється, насамперед, спорідненістю краси з добром. Ця єдність розкриває естетичне в якості ознаки будь-якої справи, освяченої Богом, адже „благословенное Господом дѣло, будьто полная роза и благовонный ландыш, сокровенно дышет красотою... Отсюда, я думаю, родился у них чудесный сей догмат: „Доброта живет в одной красоте” [6, 424-425]. Якщо, за наведеним догматом, доброта не існує без естетичного, то краса, що освячена, має різні назви: „Она называется образ Божій, слава, свѣт, слово, совѣт, воскресеніе, живот, путь, правда, мир, судьба // оправданіе, благодать, истина, сила Божія, имя Божіе, воля Божія, пламень вѣры, царство Божіе и проч. А самые первѣйшие христіане называли ее Христом” [6, 149]. Наведені назви мають символічно-алегоричний зміст, який пояснює сутність естетичного через отримання Божої благодаті й затвердження християнських цінностей.

Освятиність художнього, що існує в мистецтві й має піднесеність емоційно-естетичного змісту, протиставляються мистецтву, яке призначене для фізичних розваг. Цю думку філософ конкретизує таким виразом: „А как стрѣла сія парящая взирает к одному точию востоку, так і сей орган одному богу пѣснь воспѣвает. Очень вздорно и худо разногласит, и сам свое мѣшает сличное согласие если стать на нем играть для плоти и крови” [6, 369]. У цьому протиставленні освяченому мистецтву надається містична сила, яка має бути перепорою для використання його у розважальних діях. Сила освяченого мистецтва спроможна звеличити славу Божую й передати могутність релігійних переконань людини. У такій думці філософа зосереджується вся енергія його емоційного світобачення, а саме: „Вдруг согласная зашумѣла музыка. Один хор пѣл: „Отверзите врата вѣчная”... Поднялись врата... Там особливим согласієм пѣли хоры следующие „Коль красны дома твои, Иакове, и кущи твоя Израилю, ядже водрузи Господь, а не человек” [6, 344].

Отже, суттєвою характеристикою виховного змісту художньо-естетичних цінностей є обґрунтування Г.Сковородою ідеї освяченості мистецтва, яка затверджується ним на засадах діалектичного принципу, у постійному порівнянні й протиставленні освяченого мистецтва мистецтву бездуховному. У цих порівняннях філософ завжди емоційно відстоює свою позицію: „Не можно довольно надивиться, коль согласная сих проповѣдников труба и музыка! Сія пресличная святаго духа мусикия противится в чело оной идола деирскаго музыкѣ, кую поминают певцы во храмах так: „Согласная возшумѣ пищальская пѣснь – почитати златосотворенный, безшумный истукан” [6, 320-321]. У протиставленні мистецтва, що співає „пѣсни бездушному // истукану, тлѣнному сему мыру, со златою его главою – солнцем” і музика, яка „не слична... без святаго духа твоего” [7, 115]; у них розкривається позиція письменника щодо язичницьких художньо-естетичних цінностей. Прикладом позбавлення цих традицій доцільно вважати наведений філософом зразок української народної пісні „Соловечку, сватку, сватку” [7, 118].

Таким чином, у затвердженні ідеї освяченості художньо-естетичних цінностей Г.Сковорода спирається на їхню об’єктивну пріоритетність як над цінностями буденно-розважального мистецтва, так і над мистецтвом язичницької традиції. Саме такий підхід визначає обумовленість виховного змісту художньо-естетичних цінностей їх соціокультурними характеристиками, що підтверджується зосередженням уваги філософа на цінності народного мистецтва.

У філософсько-педагогічному розумінні ним виховного змісту художньо-естетичних цінностей ідея освяченості мистецтва є центральною. Її спрямованість до духовно-морального виховання людини розкриває діалектичний метод мислення вченого, який у християнській педагогіці

пояснюється вимогою пізнання людиною світу насамперед у його убогості. За Г.Сковородою, „...в Библии иное на лицѣ, а иное в сердцѣ. Так как Алкивиадская икона... с лица была шуточная, а внутрь сокрывала великолѣпіе Божіе. Благодарный и забавный есть обман и подлог, гдѣ находим под лжею истину, мудрость под буйством, а во плоти Бога... Вот прямое... сієсть твореніє! А такіє писатели суть точные пїиты, и нимало не дивно, что Мойсея зовут обманщиком” [7, 30-31]. Отже, освяченість художньо-естетичного є також прихованою. Втім, саме в діалектиці християнської традиції ця прихованість пояснюється життєстверджуючим призначенням виховання. Шлях сходження людини до духовності визначається Л.Модзалевським тим, що „християнство спочатку становиться вороже ставлення до світу, але тільки для того, щоб перемогти його істиною й привести його до неї. Тому й людині необхідно спочатку позбутися чуттєвого світу і в палкому пориві віри злетіти до неба, щоб згодом принести на землю все небесне, істинне, досконале...” [5, 177]. Саме таку характеристику має виховний зміст художньо-естетичних цінностей у творах Г.Сковороди. За цією логікою визначається виховний зміст його байок. Щоб розкрити справжнє призначення людини, філософ виявляє її нікчемні якості і протиставляє ним свій ідеал.

У творчості Г.Сковороди через діалектику виховного художньо-естетичного змісту затверджуються цінності самого життя: „У нас полза со красотою, а красота же с ползою нераздѣльна. Сія благодвоеобразна, и мати и дѣва, и дѣвствует и раждает едину дщерь. Она нарицается... – честь, цѣна, но безцѣнная, сирѣчь благодатная, дарная, даремная... сирѣчь жизнь, живот и вѣчно текущій источник” [7, 98]. Отже, через естетичне філософ виявляє цінність самого життя – його вічність, благодатність, плинність. Як вважають учені, саме з піснею філософ порівнює життя людини: „гарне не тривалістю, а чесністю” [3, 25]. Ідеалом життєвої гармонії вважається взаєморозуміння, в якому „водворялася простота и царствовала дружба, творящая малое великим, дешевое дорогим, а простое прїятным” [7, 124]. У цьому виразі розкривається той шлях виховання особистості, який сучасні вчені називають виховною технологією сходження від конкретного до загального [1, 14]. Впроваджуючи цю ідею через сутність художньо-естетичних цінностей, Г.Сковорода виокремлює їх від мистецтва, в якому „о фигурах рѣчь дышет гаданій мраком” й показує, що „самая кратчайшая сказочка заключает в узлѣ своем монумент сладчайшія вѣчности; как корка зерно, а перлова мать жемчужину и как луна солнечный свѣт отдает по всей земле своей” [7, 20].

Таким чином, найважливіші ідеї світогляду видатного мислителя зосередилися у виховному змісті художньо-естетичних цінностей, що визначило гуманістичність його філософсько-педагогічної позиції й

окреслило шлях сходження людини від конкретного, художньо-естетичного, до вічного, Божого.

Література:

1. Бех І.Д. Виховання особистості: У 2 кн. – К.: Либідь, 2003. – Кн. I: Особистісно орієнтований підхід: теоретико-технологічні засади: Навчально-методичне видання. – 280 с.
2. Горський В.С. Історія української філософії: Курс лекцій. – К.: Наукова думка, 1997. – 286 с.
3. Іваньо І., Шинкарук В. Григорій Сковорода // Сковорода Г.С. Повне збір. творів: У 2 т. – К.: Наукова думка, 1973. – Т.1. – С. 11-57.
4. Ингарден Р. Художні цінності та естетичні цінності // Філософська думка. – 2005. – № 6. – С. 65-87.
5. Модзалевский Л.Н. Очерк истории воспитания и обучения с древнейших до наших времен / Научная редакция, вступительная статья, предметный указатель М.В. Захарченко. – СПб.: Алетейя, 2000. – 429 с.
6. Сковорода Г.С. Повне збір. творів: У 2 т.– К.: Наукова думка, 1973. – Т.1. – 531 с.
7. Сковорода Г.С. Повне збір. творів: У 2 т. – К.: Наукова думка, 1973. – Т.2. – 574 с.

Педагогічна спадщина Г.Сковороди в історико-педагогічній літературі кінця ХІХ – початку ХХ ст.

Сучасна освіта переорієнтовується на методологію особистісно орієнтованого навчання, що передбачає оновлення процесу навчання в напрямку розвитку творчого потенціалу дитини.

Пошукові нових освітніх технологій сприятиме осмислення, узагальнення й конструктивне використання філософсько-педагогічних ідей видатного українського філософа Г.Сковороди, який відіграв значну роль в розвитку освіти в Україні. Історіографічний підхід щодо творчого доробку Г.Сковороди дає можливість з'ясувати концептуальні положення педагогічної системи філософа й виділити ті компоненти, що є актуальними для розбудови національної системи освіти.

Початок наростаючої хвилі дослідницького інтересу до педагогічної спадщини філософа припав на 90-ті рр. ХІХ ст. Історико-культурна ситуація кінця ХІХ – початку ХХ ст. сприяла актуалізації гуманістично й національно орієнтованої ідейно-теоретичної спадщини Г.Сковороди. У цей період демократична інтелігенція активно боролася за українську державність, відродження національної свідомості, утвердження духовних цінностей і моралі, розбудову нової української школи.

Історіографічний аналіз свідчить, що перші наукові спроби осмислення педагогічного доробку просвітителя пов'язані з іменами таких видатних педагогів-науковців, як Д.Багалій, М.Демков, С.Русова, М.Сумцов. Серйозним поштовхом до студій у галузі скворородинознавства було видання творів мислителя за редакцією Д.Багалія (1894).

У 1894 р. надрукована розвідка С.Русової „Странник Григорий Саввич Сковорода. Биографический очерк”; у часописі „Мир божий” – стаття „Григорий Саввич Сковорода, украинский народный учитель и философ”, а в 1897 р. у журналі „Русская школа” – стаття „Виховні ідеї Г.С. Сковороди”.

Проаналізувавши філософсько-педагогічні ідеї просвітителя, С.Русова виділила засадничі положення педагогічної спадщини просвітителя: духовність – провідна якість особистості, сутність людини – в постійному розвитку, самопізнанні, самовдосконаленні, а також наголосила, що новаторські педагогічні ідеї філософа були спрямовані проти схоластики і стали засадничим етапом в історії розвитку педагогічної думки в Україні.

У 1894 р. Л.Майков надрукував рецензію на книжку „Сочинения Григория Саввича Сковороды, собранные и редактированные проф. Д.И. Багалеем”, де стверджував, що у „проповідях” просвітителя гармонійно поєднувалися „елементи сократичної філософії і християнського вчення”, що закликали народ до самовдосконалення й праведного життя і тим самим сприяли моральному піднесенню суспільної свідомості [4, 421-422].

Н.Стеллецький у своїх працях, присвячених творчості Г.Сковороди,

доводив, що просвітителю завжди шукав гуманістичні підходи щодо розуміння Всесвіту й місця людини в ньому, тому сутність навчально-виховного процесу вбачав у створенні умов для гармонійного й всебічного розвитку особистості. Засадничими принципами його педагогічної системи автор вважав ідею природовідповідності, думки про виховуючий характер навчання, а також вимогу щодо послідовних, неперевних, систематичних виховних впливів на особистість [8, 455]. Зміст освіти, підкреслював вчений, педагог підпорядковував основному завданню – підготувати дитину до життя. Особливе місце для духовного формування особистості відводив Біблії, для розвитку вмінь критично мислити – творам Плутарха, Цицерона, Горація та ін. [8, 461]. Пріоритетними для просвітителя, на думку дослідника, були методи, що сприяли мотивації до навчання й були орієнтовані на активну пізнавальну діяльність учнів: бесіди, дискусії, праця з текстами давніх авторів, спостереження під час екскурсії та ін. [8, 460].

Ф.Кудринський на сторінках часопису „Киевская Старина” опублікував ґрунтовну розвідку про творчу спадщину Г.Сковороди „Філософ без системи”, де охарактеризував просвітителя як мандрівного філософа й народного педагога, для якого педагогічна творчість була змістом його життя, що надавала можливість „пробудити народ до активного життя, до вдосконалення, до оптимізму й віри в краще майбутнє” [3, 442]. Називаючи Г.Сковороду „типовим представником мандрівного малоруського духу”, дослідник підкреслив, що просвітителю був „упевненим народним учителем добра” [3, 446], для якого „вільне вчителювання було не професією, а результатом звичайного морального спонукання” [3, 442]. Прогресивний зміст педагогічних ідей мислителя проявився, на думку автора, у вимозі гармонійного й всебічного розвитку особистості, заклику до всестанового характеру освіти, у принципі природовідповідності, думках про необхідність морального самовдосконалення, в оптимістичному погляді на сутність людського життя [3, 442-443].

Ф.Кудринський зауважив, що Г.Сковорода був педагогом-новатором, тому що подібний підхід до навчально-виховного процесу не був усвідомлений та обґрунтований в педагогічній теорії й практиці того часу.

Лейтмотивом розвідки можна вважати тезу автора про виховне значення творчої спадщини педагога: „потрібні і необхідні суперечки про ідеї й устремління мислителя, але не можна заперечувати його сили, моральної величі” [3, 456].

Дослідник був впевненим, що зрозуміти ідейно-теоретичну спадщину мислителя можна тільки осмисливши „дух епохи”, яку охарактеризував як „епоху заворушень та змін у всіх сферах суспільного життя Слобідської України” [3, 449]. На підставі ґрунтовного аналізу культурних обставин XVIII ст. дослідник зробив висновок, що український просвітителю „був філософським відлунням складного процесу суспільного життя свого часу і його філософія стала різноманітною й калейдоскопічною, як люди, явища, з якими доводилося йому спілкуватися” [3, 270]. Тому, на думку Ф.Кудринського, ідейно-теоретичній спадщині мислителя притаманні

складні переплетіння філософських, етичних, педагогічних, релігійних понять. Називаючи Г.Сковороду складним для розуміння філософом, дослідник обґрунтував концептуальний підхід щодо осмислення творчості просвітителя: „при викладі й аналізі думок Сковороди відмовитися на деякий час від тенденції до систематизації й сприймати його філософські твори як виявлення різноманітних філософських напрямків, тобто бачити в його думках не стільки систему, скільки самі думки, не позбавлені, певна річ, відносної цілісності й завершеності, але й не позбавлені багатьох протиріч, недомовок й неточностей” [3, 268].

Погоджуючись з правом на існування такого підходу щодо вивчення творчості мислителя, зауважимо, що, на нашу думку, смислоутворюючим центром, навколо якого вибудовується педагогічна система поглядів просвітителя, є проблема сутності людини: її ставлення до самопізнання, до природи, до Бога.

Починаючи зі середини 90-х рр. XIX ст., багато написав про Г.Сковороду відомий педагог, громадський і культурний діяч того часу М.І. Демков (1859 – 1939). У своїх працях „Русская педагогика XVIII века” (1896), „История русской педагогики” (1897, 1910), „Русская педагогика в главнейших её представителях” (1898), „Старые и новые педагоги, их жизнь, мысли и труды” (1912), „Очерки по истории русской педагогики” (1917) та багатьох інших, автор характеризував Г.Сковороду, насамперед, як „християнського мислителя” [2, 481], вчення якого ґрунтувалось на „християнських засадах” [2, 483]. Повторюючи думки попередніх дослідників творчого доробку філософа (Д.Багалія, Г.Данилевського), вчений теж підкреслив, що за ступенем поваги, яким користувався Г.Сковорода серед народу, його можна було б назвати „мандрівним університетом”.

Вивчивши твори мислителя й критично проаналізувавши розвідки Г.Данилевського, М.Ковалинського, Н.Стеллецького, М.Сумцова про творчість філософа, вчений зробив висновок, що Г.Сковорода був не лише філософом, а й „самобутнім народним учителем” [2, 464], релігійним проповідником, який намагався морально вдосконалити суспільство [2, 478].

М.Демков підкреслив, що такі педагоги, як Г.Сковорода, більш за все турбувалися про поширення серед народу знань і культури, формування у населення загальнолюдських і християнських цінностей; стимулювали потребу самопізнання та самовдосконалення, сприяли вихованню любові до наук, сіяли в душах людей паростки добра. На думку автора, основними ідеями педагогіки Г.Сковороди були принципи природовідповідності, народності, ідея про виховуючий характер навчального процесу. Тому, складаючи педагогічну хрестоматію, вчений відібрав уривки із творів філософа, що доводили основні постулати педагогічної системи мислителя („Вдячний Еродій”, „Убогий Жайворонок”).

М.Демков заперечував тим дослідникам, які порівнювали Г.Сковороду із російським вченим М.Ломоносовим, наголошуючи, що ближче до істини знаходились науковці, які називали українського філософа „руським Сократом”, виділивши наступні паралелі для співставлення: мету життя

вбачали в пробудженні у співвітчизників моральних почуттів і добрих прагнень, а в основу філософсько-педагогічного вчення поклали принцип „пізнай себе” [1, 128].

Праці І.Франка мали цінність для нашого дослідження в тому сенсі, що допомогли осмислити історико-культурну атмосферу XVIII ст. Автор підкреслив, що доля поставила українського філософа на „розграні двох великих епох... Можна би сказати, що се старий міх, налитий новим вином”, коли, з одного боку: „Стара козацько-гетьманська Україна конала політично, підточувана царсько-чиновницьким централізмом, та видихалась і духовно, переживуючи стару києво-могилянську схоластику, опереджена з погляду наукового столицями, котрі колись від неї брали перші імпульси до наукового розвою” [13, 434], а з іншого – зародження нових суспільних стосунків: „...зав’язки нових змагань, нові ідеї і погляди, котрі мусили з часом витворити новий рух духовний – змагання та відродження і піддвиження українського народу, а тим самим і української народності” [13, 434]. На думку І.Франка, подібна історична ситуація вплинула на світогляд мислителя і його ідейно-теоретичну спадщину: „...хоч форма суспільно-політичної діяльності Сковороди була стара і традиційна, то зміст його науки був новий, а бодай зглядно новий серед тодішньої суспільності” [13, 434].

Таким чином, І.Франко наголосив, що в творчості мислителя неповторно проявилось єднання традиційної форми культурно-просвітницької діяльності серед народу й новий зміст його виховних ідей.

У 1910 р. вийшла книга І.Франка „Нарис історії українсько-руської літератури”, в якій автор, критично проаналізувавши літературні і філософські твори письменника, зробив висновок про прогресивний характер його творчості, а також акцентував увагу на значенні просвітницької діяльності мислителя для розвитку освіти на Слобожанщині.

У 1912 р. в Москві вийшла книжка В.Ерна „Григорій Саввич Сковорода. Жизнь и учение”, в якій автор наголошував, що центральним постулатом в педагогічній концепції філософа були положення про те, що виховна робота повинна спиратися на духовні закони розвитку людини й світу. Зasadничими ідеями педагогічної системи Г.Сковороди, на думку автора, були ідеї „сродності” й природовідповідності.

Розвідка В.Ерна викликала спеціальну статтю М.Сумцова „Сковорода і Ерн” („Літературно-науковий вісник”, 1918, кн. I), в якій автор критикував думки російського дослідника щодо висвітлення історичного процесу в Україні й обґрунтував твердження про закоріненість творчої спадщини Г.Сковороди в українську культуру, наполегливо доводячи зв’язок його педагогічних ідей з національною традицією.

М.Сумцов регулярно, починаючи з кінця XIX ст., звертався до ідейно-теоретичної спадщини Г.Сковороди. Світогляд українського філософа вчений характеризував як „релігійно-філософський” [11, 160], а його філософію як „інтуїтивну, символічну і гуманну” [11, 154], засадничими постулатами якої були: віра в Бога, думка про першочергове значення

„сродності” для формування особистості, переконання в тому, що найкращі якості людини треба асоціювати із серцем, вважаючи його осередком і скарбницею життя.

Дослідник різко критикував В.Ерна, який „...одним махом відрізав Сквороду від українського народу та української школи, зробив його раптом „русским человеком” [11, 160]. М.Сумцов переконливо довів, що український мислитель не „русский философ”, не „родоначальник русской философии” (про що так багато в своїх розвідках наголошував В.Ерн, намагаючись відокремити Г.Сквороду від української культурної традиції), а „...остання розкішна квітка старого життя, світогляду українського народу, його старого письменства, колишньої могилянської школи, кривий син свого народу, його чула, гарна, люб’язна та многодумна дитина” [11, 165], просвітницька діяльність якого була присвячена служінню українському народові, піднесенню його моральності, релігійності, культури, а в його філософсько-педагогічних поглядах простежувалась культурна національна традиція „...з усіма часними її прикметами і особливостями, з її схоластичністю, символізмом, риторизмом, літературністю в формі діалогів, байок, прикладів, порівнянь, біблійних текстів і т. д.” [11, 166].

М.Сумцов обґрунтував закоріненість ідейно-теоретичної спадщини мислителя в українську філософську традицію, розкривши зв’язок його вчення з думками Івана Вишенського, Варлаама Лашевського, Теофана Прокоповича і підкреслив, що творчість мислителя зазнала також впливу античності, Біблії, патристики.

Лейтмотивом практично всіх праць М.Сумцова про Г.Сквороду була впевненість в тому, що зрозуміти творчість філософа можна лише тоді, коли „...пильно придивитись до культурного життя українського народу, до його старої школи й письменства” [11, 165].

Характеризуючи соціальний статус мислителя, вчений називав його „старцем”, наголошуючи, що „...старець не бродяга, а задумлива релігійна людина, почасти подібна до мандрівних дяків, просвітній діяч, що переходив з міста на місто, з села в село, навчаючи людей грамоті і співу...” [11, 167].

У 1912 р. наступне видання творів Г.Сквороди було здійснене В.Бонч-Бруєвичем (один том із запланованого двотомника). Перший том „Собрание сочинений” був випущений у Санкт-Петербурзі. Другий том так і не вийшов, тому видання 1912 р. залишилось незавершеним, але воно на тривалий час стало доступним і авторитетним зібранням текстів українського філософа.

У 1913 р. була надрукована ґрунтовна розвідка А.Товкачівського про творчий доробок Г.Сквороди, де засадничим аспектом педагогічних роздумів українського філософа автор вважав ідею гармонійного розвитку кожної особистості: „Скворода був безоглядним, послідовним індивідуалістом. Для нього розвиток індивідуальності був кінцевою умовою щастя людини, законом природи, порушення якого потягне за собою жорстку кару” [14, 495]. На думку автора, просвітитель відстоював необхідність розвитку природних можливостей особистості, що дасть змогу сформувати вільну, творчу людину, підготувати її до активного життя.

Таким чином, дослідження, спрямовані на вивчення педагогічної спадщини Г.Сковороди, розпочались в кінці XIX ст. Вчені обрали об'єктивний шлях: аналізувати творчість просвітителя на основі ретельного вивчення й осмислення його праць. Дослідники вивчали соціально-економічні, політичні, загальнокультурні фактори, що детермінували засадничі положення педагогічної спадщини Г.Сковороди. Були зроблені перші кроки у з'ясуванні внеску просвітителя у педагогічну науку в питаннях мети, змісту, форм і методів навчально-виховного процесу. Дослідники визнали видатну роль, яку відіграв мислитель в історії вітчизняної педагогічної думки, заклавши основи національного виховання. Науковці наголошували на прогресивних положеннях його педагогічної системи: на ідеї природовідповідного виховання, принципі народності, теорії „сродної” праці, новаторських дидактичних методах, демократичних і гуманістичних поглядах на педагогічний процес.

Література:

1. Демков М.И. Г.С. Сковорода // Демков М.И. Русская педагогика в главнейших ее представителях: Опыт педагогической хрестоматии. – М., 1898. – С. 127-131.
2. Демков М.И. История русской педагогики. – М., 1910. – Ч. II: Новая русская педагогика (XVIII-й век). – 627 с.
3. Кудринский Ф. Философ без системы: Опыт характеристики Григория Саввича Сковороды // Киевская Старина. – 1898. – №1. – С. 35-63; №2. – С. 265-282; №3. – С. 436-457.
4. Майков Л.Н. Рец. на кн.: Сковорода Г.С. Сочинения собранные и редактированные проф. Д.И. Багалеем. – Х., 1894. – 615 с. // Журнал Министерства народного просвещения. – СПб., 1894. – Ч. 296. – № 12. – С. 420-430.
5. Русова С. Григорий Саввич Сковорода, украинский народный учитель и философ // Мир божий. – 1894. – Ноябрь. – С. 48-72.
6. Русова С. Странствующий украинский философ Григорий Саввич Сковорода // Киевское слово. – 1894. – 29 окт. (№ 2441). – С. 1.
7. Русова С.Ф. Воспитательные идеи Г.С. Сковороды // Русская школа. – 1897. – № 5/6. – С. 40-48.
8. Стеллецкий Н. Странствующий философ Григорий Саввич Сковорода // Труды Киевской духовной академии. – К., 1894. – Т. 2.– № 7. – С. 449-478; Т.2. – №8. – С. 608-629.
9. Стеллецкий Н. Харьковский коллегиум до преобразования его в 1817 году. – Х.: Тип. губерн. упр. 1895. – 219 с.
10. Сумцов М.Ф. Предисловие [к работе] „Житие Сковороды, описанное другом его М.И.Ковалинским” // Киевская Старина. – 1886. – № 9. – С. 103-113.
11. Сумцов М.Ф. Історія української філософської думки // Збірник Харківського історико-філологічного товариства. – Х., 1998. – Т. 7. – С. 149-182.

12. Франко І. Нарис історії українсько-руської літератури до 1890 р. // Франко І. Повне зібрання творів: У 50 т. – К.: Наукова думка, 1984. – Т.41. – С. 194-470.
13. Франко І. Рецензия на кн.: Сковорода Г.С. Сочинения, собранные и редактированные проф. Д.И. Багалеем // Франко І. Повне зібрання творів: У 50 т. – К.: Наукова думка, 1981. – Т. 29. – С 434-438.
14. Товкачівський А. Григорій Савич Сковорода // Українська хата. – 1913. – Березень. – С. 170-185; Квітень. – Травень. – С. 258-274; Червень. – С. 359-362; Липень. – Серпень. – С. 479-496.

Концепція національного буття українського народу на тлі розтерзаної Батьківщини (за творчістю Григорія Савича Сковороди)

Діяльність Григорія Савича Сковороди припадає на другу половину XVIII століття. Для України цей період ознаменувався морем сліз, ріками крові та кремезними горами печалі. Катерина II ліквідує Запорізьку Січ, обітницю волі та національної гідності українців, і офіційно узаконює на Лівобережжі та Слобожанській Україні кріпосне право.

Московське самодержавство тотально плюндрує українську націю, роблячи з величного народу нікчемних рабів, які самостійно жити та мислити неспроможні. Україна на ці дії відгукується визвольними повстаннями. На Правобережній Україні в 1760-х роках досягає апогею гайдамацький рух, спрямований проти феодально-кріпосницького та національно-релігійного гноблення з боку польської шляхти. Антифеодальне повстання Є.Пугачова (1773 – 1775), що спалахнуло в Росії, викликало новий резонанс і на українських землях, де провідним ідеалом національної свідомості залишалось вільнолюбне козацтво. Проте козацька верхівка тепер лише „тепле місце” в самодержавній ієрархії царизму. Духовні потреби цих людей були витіснені бажанням збагачення, прагненням кар’єрного зростання, здобуттям почестей та нагород у людей, що гвалтували їхню Батьківщину – матір. Іван Якович Франко називає згодом XVIII століття „віком занепаду і духовної кризи нації”, маючи на увазі вищі верстви українського суспільства.

Григорій Савич виступає з протестом проти світу ненависті, жорстокості, соціальної нерівності, владолюбства та користі. Сковорода – це жива душа української нації, що ридає гіркими слізьми втрачених доль...

16 років як ми незалежне, демократичне суспільство. Але це лише зовні, бо й досі точиться запекла боротьба українців за мову, культуру, історію... Московія активно ж насаджує нам своє – „по-сусідськи радить”... Виховуючись у московських школах, наша інтелігенція поступово втрачала національне коріння. Велика частина України опинилася під владою Польщі, Австрії. Молодим людям чужа культура, мова, історія... Стає зрозумілим пануюче непорозуміння між одним народом, між двома синами однієї матері. Це велика трагедія нації, що порушує гармонію всесвіту.

Дуже важливим сьогодні є створити національну концепцію, щоб, нарешті, об’єднати народ у величну націю – українців.

Активні спроби пошуку шляхів виходу держави з ярма тоталітарної Росії привели до усвідомлення необхідності ідентифікації нашої нації як унікального самобутнього явища. Національна ідентичність кожної людини – це важливий крок на шляху прогресу як в житті економічному, політичному, так і в культурі, освіті, літературі. Національна несвідомість однієї людини – це запука всесвітнього нещастя, бо кожен народ вносить щось своє в скарбницю всесвітньої культури. Література, на наш погляд, є

найважливішою складовою на шляху поступу нації. Вироблення національної концепції буття народу – це життєтворча сила для українців, що ввібрала в себе необмежені можливості духовного розвитку суспільства. Національна концепція і сучасне суспільство у проекції є поняттями апріорними, тому пропонуємо перевести їх у інтродекційну сферу сприйняття. Життєтворчий потенціал очікуваних результатів взаємодії цих понять у такому разі зросте. І ми зможемо повернути їх на користь народу, підпорядкувавши формуванню національного світогляду, високої національної свідомості та утвердженню української ідеї „єдиного сонця” [6, 59-85].

Для розробки цієї проблеми вважаємо за доцільне звернутися до творчості геніального українського філософа Григорія Савича Сковороди, який усе своє життя поклав на олтар пошуку істини.

Творчість Сковороди – це всевітня скарбниця великої мудрості наших пращурів, що могутнім творчим потенціалом приваблювала багатьох вчених. В літературознавчій науці цій темі присвятили дослідження такі вчені, як Д.Багалій, Д.Козій, І.Мірчук, Д.Чижевський, Д.Прокопов, І.Куташ, Яворський, А.Товкачевський, В.Петров [3, 587-602].

Провідною рисою ментальності нашого роду є його танатологічно – містичний світогляд. Навколишній світ сприймається українцями крізь призму релігійного відчуття дійсності. І творчість Сковороди яскраво ілюструє цю особливість. Проте не можна стверджувати, що цей факт є результатом взаємодії різних аксіологічних систем. Маючи гармонійну, духовно цілісну особистість, Сковорода виявив прихильність до Біблії як до найціннішої скарбниці мудрості. Опанування сакрального світу, містично – трансцендентна інтродекція буття стає динамічною силою, що творить живе слово митця:

Остав, о дух мой, вскорѣ всѣ земляныи мѣста!
Взойди, дух мой, на горы, гдѣ правда живет свята,
Гдѣ покой, тишина от вѣчных царствует лѣт,
Где блещит та страна, в коей неприступный свѣт!
Оставь земны печали и суетность мірских дѣл!
Будь чист, хоть на час малый, дабы ты выспрь возлетѣл,
Где Іаковль господь, гдѣ не вечерня заря,
Гдѣ весь ангелскій род лице его выну зрят [5, 35].

Г.Сковорода мріє опинитися в світі, де „правда живет свята”. Бажання доторкнутися до неосяжної таємниці людського буття переповнює автора. Пізнаючи всевіт, митець намагається розпізнати закони внутрішньої будови людини, що творять її особистісно-ідентичні риси.

Для виокремлення національної концепції не менш важливою є гармонійна єдність українців з природою. Ця ментальна риса зберігається в генетичній національній пам'яті народу і є провідною структурою

ідентифікації українця у світовій культурі. У творчості Сковороди природа і людина є неподільною цілісністю. Слово стає породженням сутнісної гармонії цих аксіологічних понять. Гармонія людини і природи – це пульсуюче серце у творчості Сковороди, що народжує правдиве слово. Творчість Григорія Савича стає сильнішою за його людське єство, тому і визначає свободу творчої волі митця. Цей складний процес народжує несвідомі інтуїтивні відчуття незаних глибин людського буття. Поєднуючись з трансцендентно-містичним відчуттям, гармонії людини і природи, творить нову реальність, де всі національні явища і речі здобувають сили:

Весна люба, ах, пришла! Зима люта, ах, прошла!

Уже сады расцвѣли и соловьев навели.

Ах ты, печаль, прочь отсель! Не безобразь красных сел,

Бѣжи себѣ во ад! Не для тебе рай и сад.

Душа моя процвѣла и радостей навела.

Щастлив тот и без утѣх, кто побѣдил смертный грѣх.

Душа его – Божій град, душа его – Божій сад [5, 36].

Вірш дає яскраву картину ідеального світу, де людина і природа перебувають в стані гармонії, творячи неосяжні пороги омріяного щастя, а всемогутня сила людського розуму досягає свого апогею, „душа” стає „Божім градом”, „Божім садом”...

Характерною рисою української душі – є загострене відчуття високої моралі. Причому ця ментальна категорія не є актом ізольованої внутрішньої одиниці. Моральна поведінка веде людину в широкий світ, розкриваючи невидиму сферу поза видимою реальністю.

Загострене відчуття моралі, справедливості, честі були причиною ворожнечі, переслідувань з боку „церковних мракобісів”. Митець відмовився прийняти чернецтво, хоча йому обіцяли за це високий церковний сан, почесні. Спостереження за зростанням злочинства, несправедливості; занепад духовних ідеалів спонукали Сковороду виробити вчення, в якому загальносуспільна пюндрація вічних цінностей переноситься в сферу моралі:

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 [5, 49].

Навколишній світ, за Сковородою, це поєднання двох категорій: видимої і невидимої. Філософ розуміє видиму складову буття як матеріальну річ: небо, сонце, земля, плоть... Ці структури позбавлені вічного характеру, а існують лише у тимчасовому стані, є перехідними, мінливими.

Таким чином, будь-яка матеріальна річ не має вартості, бо тлінна. Але існує інша категорія – вічна, безмежна, всеосяжна. Це дух. І він притаманний кожній речі як втілення вічної моралі. Таке містичне творення двох паралельних світів нагадує принцип тіней: кожна матеріальна річ на сонці проектується на площину, утворюючи тінь, щось потойбічне, темне, трансцендентно-містичне... Людина є частиною природи, тому теж розпадається на дві категорії: видиму матеріальну плоть та невидиму душу. Коли в людині переважає матеріальна структура, вона стає безчесною, лицемірною, фальшивою. Коли ж провідною стає духовна категорія, то людина стає вічною. Відкриваючи двері в царину духовності, людина отримує спасіння:

Не пойду в город богатый. Я буду на полях жить,

Буду вѣкъ мой коротать, гдѣ тихо время бѣжит.

О дубрава! О зелена! О мати моя родна!

В тебѣ жизнь увеселенна, в тебѣ покой, тишина!

Города славны, высоки на море печалей пхнут.

Ворота красны, широки в неволю горьку ведут.

О дубрава! О зелена!.. и прочая...

Не хочу ѣздить за море, не хочу красных одеж.

Под сими крыется горе, печали, страх и мятеж [5, 42].

Коли людина дивиться на світ крізь призму загостреного відчуття моральності, то все навколо набуває справжньої цінності, від бажаного твориться прекрасне. Все життя людина змагається за щастя, за свободу...

Ще здавна українці відзначалися працьовитістю. Поняття людина і праця на нашому національному ґрунті зрослися в одну глибоко філософську категорію. Сковорода, розмірковуючи над цими ментальними структурами, розробив теорію „сродної праці”. Митець вважав, що ідеал суспільства, де кожна людина реалізує свої природні нахили та вміння у „сродній праці” і отримує від цього задоволення, можна втілити в життя за допомогою освіти та самопізнання.

Категорія праці у творчості Сковороди абстрагується від матеріальної структури світу, набуваючи містично-філософської сили. Поняття „сродної праці” розробляється паралельно з моральними законами буття, проектуючи ці дві категорії в реальність, ми отримуємо вічну душу і зір моралі. Акт праці виокремлює людину з навколишнього середовища, робить її унікальною, неповторною...

Російська тоталітарна система лютим звірем розтерзувала ніжне тіло української культури, поляки та австрійці насаджували свою мову, історію... Століттями вороги плюндрували нашу землю. Образливо до гострої сердечної болі, до глибини душі, що увібрала в себе всі муки закатованих людей. Сьогодні ми катуємо один одного: українець не розуміє українця. Образливо стає ще більше. Гостріше відчуваєш біль непорозуміння, полум'я братерських чвар знищує столітні надбання нації вщерть. В такій ситуації

розроблення національної концепції є священною справою. Творчість Сковороди – це мапа незримой волі, прагнення духу до свободи.

Прагнення до свободи, моральної чистоти вільного духу, гармонія зі світом природи, трансцендентно-містичне світовідчуття – все це складові національної концепції буття українського народу в такий складний і вирішальний час.

У майбутньому плануємо продовжувати виокремлювати складові частини національної концепції, формуючи повноту довершеності патріотизму.

Література:

1. Гочаренко І. Наш національний характер // Хроніка 2000. – К., 2000. – Філософський спадок століть. – Т. 2. – С. 66-78.
2. Козій Д. Нарцис у духовному світі Сковороди // Хроніка 2000. – К., 2000. – Філософський спадок століть. – Т. 2. – С. 33-37.
3. Петров В. До характеристики філософського світогляду Сковороди. Вчення Сковороди про матерію // Хроніка 2000. – К., 2000. – Філософський спадок століть. – Т. 2. – С. 587-602.
4. Прокопов Д. Д. Чижевський і символістичний „сфінкс” Сковороди // Хроніка 2000. – К., 2000. – Філософський спадок століть. – Т. 2. – С. 68-78.
5. Сковорода Г.С. Вірші. Пісні. Байки. Діалоги. Трактати. Притчі. Прозові переклади. Листи. – Київ, Наукова думка, 1983. – 542 с.
6. Штепа П. Московство: його походження, зміст, форми й історична тяглість: Видання п'яте. – Дрогобич: Видавнича фірма „Відродження”, 2005. – 412 с.

Григорій Сковорода та монастирі Слобожанщини

Ставлення великого українського філософа Григорія Сковороди до офіційної церкви та її представників було далеко не однозначним, але беззаперечним є той факт, що досить значну частину свого життя мислитель провів саме в монастирях – цих головних форпостах духовенства.

Мандрівний спосіб життя, відсутність постійного житла змушували його шукати притулку, особливо в холодну пору року. І він знаходить такий притулок в оселях своїх друзів, учнів, однодумців, а також – у монастирях.

Навіть до того, як він стає мандрівним філософом, тобто до 47-річного віку, життя його часто пов'язане з монастирями. Так, перебуваючи на службі у С.Томари, він довгий час гостює в Троїце-Сергієвій Лаврі під Москвою і, ймовірно, там отримує першу пропозицію постригтися в ченці. Очевидно, він був частим гостем і в ігумена Переяславського монастиря Гервасія Якубовича, і саме близьке знайомство з ним послужило тому, що саме Гервасій Якубович рекомендує Сковороду на посаду вчителя Харківського колегіуму. Працюючи в самому колегіумі, він принаймні перші два періоди (1759 – 1760 та 1762 – 1764 рр.) проживає в келіях Покровського монастиря. Це доводять листи Сковороди до його найближчого та улюбленого учня Михайла Ковалинського.

В одному з листів він пише: „Звонок кличет меня в греческий клас”, що безумовно свідчить про те, що житло вчителя знаходилось у безпосередній близькості до будинку колегіуму. В своїх листах він викриває атмосферу інтриг, задрощів, цькування непокірних, що панує в монастирі. Все це, безумовно, викликало тільки відразу талановитого педагога, і єдине, що його тут утримувало, була його щира дружба з Михайлом Ковалинським „...Одверто кажучи, заради тебе одного, залишив мій такий приємний спокій, пустився на життєві хвилі, протягом двох років зазнав стільки ворожнечі, зіткнувся з такими наклепами, з такою ненавистю” [2, 351]. Отже, саме з Ковалинським пов'язане перше повернення Сковороди до Харківського колегіуму. Але що ж спонукало філософа покинути його? Безумовно, пропозиція того ж таки Якубовича постригтися в ченці. І тут ми натрапляємо на роль ще одного слобожанського монастиря в житті Г.Сковороди – Белгородського.

Саме сюди приїздить 37-річний педагог, щоб отримати призначення в Харків і благословення єпископа Белгородського Йоасафа Миткевича. До речі, Григорій Сковорода дуже високо оцінює останнього: „Пастырь просвещен, кроток, милосерд, незлобив, правдолюбив, престол чувства, любви светильник. В вертограде сего истиннаго вертоградаря Христова и я свято и благочестиво три лета – 1760-тое, 3-тє и 4-тє был делателем, удивлялся прозорливому его щедрому и чистому сердцу с тайною моею любовію” [1, 84-85]. Тут не можна не захоплюватися „прозорливості” самого

філософа. Адже в середині ХІХ ст. Йоасаф Миткевич був причислений до лику святих православної церкви. Саме він доручає Гервасію Якубовичу запропонувати Сковороді постригтися в ченці під час приходу останнього в Белгородський монастир влітку 1760 року. Він же пропонує Г.Сковороді повернутися в монастир 1762 року, не ставлячи при цьому жодних умов. Саме з Белгородського монастиря поступив наказ єпископа Самуїла Миславського (однокурсника Сковороди в Київській академії) про остаточне звільнення педагога з посади вчителя за його неординарний курс катехизису [2, 459]. Але, викладаючи цей предмет у 1768 – 1769 навчальному році, Г.Сковорода вже не мешкав у келіях Покровського монастиря з іншими викладачами-ченцями, а проживав на „свободной квартире” з дозволу губернатора Є.Щербініна [2, 498]. Мабуть, немало залили йому сала за шкуру монахи-співмешканці своїми інтригами та доносами в другий період його роботи в колегіумі (1762 – 1764 рр.).

Та все ж, ставлення Сковороди до чернецтва було далеко не однозначним. Безперечно, він поважав „истинное монашество”, тобто чернецтво по-справжньому духовне, внутрішнє, а не зовнішнє і формальне. Більше того – він сам себе вважав таким „истинным” ченцем. Недаремно ж в листі з Вільшанської Іванівки до свого приятеля пише: „Имам моему монашеству полное упокоение...” [2, 357].

Ідеалом же чернецтва Сковорода вважав досягнення стану „чистого сердца”, саме того стану, якого він сам досягає в 69-річному віці, про що щиросердно зізнається своєму товаришеві Якову Правицькому в листі від 30 травня 1791 року: „Сорадуйся же и мне. Ибо и аз, милостию Вышняго, сего небесного торжества и сопричасником быти сподобихся. Сей мой един есть и жребий, и наследие, и премудрость; конец, цвет и плод жизни и трудов моих упокоение; и вся благая мне – сердце чистое” [2, 376].

Важливий період у житті і творчості нашого перворозума пов'язаний із Сіннянським монастирем, що знаходився на території сучасного села Писарівка Золочівського району на Харківщині.

Заснований в 20-х рр. ХVІІІ ст. Петром І і закритий Катериною ІІ всередині 80-х рр., цей монастир був помітним осередком духовності в нашому краї. Спочатку він належав до Белгородської єпархії, а згодом, за словами самого Сковороди, митрополитом Іустином подарований Києво-Печерській лаврі [2, 32]. Саме тоді, можливо, в кінці 1770-х рр., ігуменом монастиря був Юстин Звіряка, двоюрідний брат Сковороди, який до цього був типографом у Печерській лаврі та настоятелем Китаївської пустині під Києвом. Це той самий Звіряка, про якого так негативно відгукується Павло Тичина у своїй Симфонії, зображуючи його невігласом і самодуром. Насправді ж, цей суворий чоловік у чернечій рясі був одним з небагатьох людей, яким філософ довіряв свої найпотаємніші думки.

Саме в цьому відлюдному і затишному місці Сковорода пише переважну частину (5 розділів) одного з основних своїх богословських трактатів „Жена Лотова”. „В самом открытіи намесничества Харьковского, во время непрестанных осенних дождей, прогоняя скуку, написал я сию

книжицу в монастыре Синнянском” [2, 32] – згадує він у листі-присвяті до свого трактату. Тут же він відзначає перевагу свого улюбленця М.Ковалинського над Юстином Звірякою в розумінні його твору: „Брат мой, Иустин Звѣряка, бывший тогда игуменом, не могл чувствовать вкуса у Жене моей Лотовой. Однак был типографом изавлялся книгами елинскими и римскими. Но ты любезный друже имеешь вкус не зверскій” [2, 32].

Як і Яків Правицький, будши представником офіційної церкви, Іустин Звіряка не міг поділяти усіх поглядів Сковороди щодо інтерпретації Біблії. А саме цій темі був присвячений вищевказаний трактат.

Рік „скитания в монастыре Синнянском” 1780 виявився для Г.Сковороди напрочуд плідним. Крім названого трактату, він складає тут і пісню 30 свого „Саду Божественных песень”. Для Г.Сковороди – це надзвичайна продуктивність. Адже, за твердженням В.Ерна, він створював в середньому один свій значний твір протягом двох років. Крім того, він тут порушує одне зі своїх основних правил – писати лише в теплу пору, і „Жену Лотову” пише пізньої осені. Напевно в монастирі була така атмосфера, яка сприяла злету творчої думки філософа.

Надзвичайно цікаві обставини внутрішнього, духовного життя мислителя пов’язані з Охтирським монастирем.

У 1770 році він гостює в Китаївській пустині під Києвом того ж таки Юстина Звіряки. Як пише М.Ковалинський, „Три месяца пробыл тут с удовольствием. Но вдруг приметил в себе внутреннее движение духа непонятное, побуждающее ехать из Киева” [2, 462]. Але брат його заперечує проти від’їзду. Тоді філософ приходить на Поділ, і йому тут вчувається сильний запах трупів. Це остаточно спонукає його покинути Київ. Через два тижні він приїздить до Охтирки і поселяється в монастирі у свого приятеля архимандрита Венедикта. Тут його наздоганяє звістка, що в Києві чума і в місті вже карантин. За словами М.Ковалинського, „сердце его до толѣ почитало Бога, аки раб; от толѣ возлюбило Его, аки друг” [2, 463]. Як свідчить сам філософ, він, вставши рано, пішов у сад прогулятися. „Первое ощущение, которое осязал я сердцем моим, была некая развязаность, свобода, бодрость, надежда исполненіем. Введя в сіе расположение духа всю волю и всѣ желанія мои, почувствовал я внутрь себя чрезвычайное движение, которое преисполняло меня силы непонятной” [2, 463]. Отож, ця подія послужила поворотним моментом в житті філософа, поставивши його остаточно на шлях служіння Богові.

Ці нові моменти пов’язані зі Святогірським монастирем, де Г.Сковорода, ймовірно, відвідує чи не єдиного прихильника серед викладачів Харківського колегіуму Лаврентія Кордета. Нам достеменно відомо, що він морально підтримує останнього в його „почесному засланні”, на високій посаді ігумена цього монастиря, і, безперечно, визнає його гідним цієї посади. В листі до Йова Базилевича Сковорода високо оцінює колишнього префекта колегіуму як людину широких та глибоких наукових інтересів, духовного наставника, який „Непрестанно в школах, храмах проповедывал,

наставлял непросвѣщенную и свицкими мненіями ослѣпленную юность студентскую словом и житием...” [2, 390].

І в даному, і в інших випадках бачимо розуміння філософом ролі монастирів, як центрів освіти, духовності і в деякому розумінні навіть науки.

Певний час Сковорода, за свідченням М.Ковалинського, проживає в Курязькому та Сумському монастирях „ради приятних положеній природи жительствовав” [2, 464].

І вже останній життєвий шлях приводить мислителя в Курязький монастир (Знаменський).

Після зустрічі з М.Ковалинським у с. Хотєтово Орловської губернії, старий і хворий Г.Сковорода 26 серпня 1794 року вирушив у дорогу до рідної України. За словами біографа, „Приѣхав в Курск, пристал он к тамошнему архимандриту Амвросію, мужу благочестивому. Проживя нѣсколько тут ради непрерывных дождей и улуча ведро, отправился он далѣ, но не туда, куда намѣривал” [2, 473].

Можливо, філософ по дорозі до свого вічного пристанища – слободи Іванівки – відвідав ще й Белгородський монастир. Але нам це достеменно невідомо.

Отже, монастирі відігравали помітну роль у житті нашого першорозума, і, безумовно, ця тема потребує більш детального і глибокого наукового дослідження.

Література:

1. Сковорода Г. Повне зібрання творів: У 2-х тт. – К., 1973. – Т.1. – 531 с.
2. Сковорода Г. Повне зібрання творів: У 2-х тт. – К., 1973. – Т.2. – 574 с.

Мемуаристика як одне з основних джерел пізнання постаті і творчого доробку Григорія Сковороди в 9 класі

Мемуаристика (з франц. *memoire* – дослівно „пам’ять”, „спогад”) – це літературно або публіцистично чи й хронологічно запропоновані читачам записки сучасників певних подій. Причиною звернення до мемуарів у наш час стає насамперед те, що справжнє життя письменника завжди цікавіше, ніж вигадане життя його героїв, тому серед усіх видів літературної творчості мемуарна література сьогодні займає одне з найповажніших місць. Й хоча мемуарна література деякими своїми жанрами зараз часто наближається до жанрів художньої літератури, та все ж таки мемуари відрізняються від белетристики своїм прагненням до точного зображення дійсності. Інша річ, що провести чітку грань поміж мемуарною та художньою літературою не завжди вдається.

Мемуаристика, яка стосувалася життя і творчості Григорія Сковороди, довгий час існувала більше в усній формі (легенди, перекази), ніж у письмовій (у цьому вигляді вона насамперед була представлена не суто спогадами, а епістолярною літературою, зокрема листами). Довгий час єдиним найбільшим і найпершим дослідником життєвого шляху генія вважався приятель й учень митця, Михайло Ковалинський, який написав нарис „Жизнь Григория Сковороды” у рік смерті філософа. Проте вже в ХІХ столітті інтерес до особи Г.Сковороди різко зріс. Російська імперія почала вважати мудреця своїм вітчизняним філософом, а Лев Толстой захоплювався життєвим стоїцизмом мислителя й планував написати роман про Григорія Сковороду: „Багато в його світогляді є дивовижно близького мені. Я недавно ще раз його перечитав. Мені хочеться написати про нього. І я це зроблю. Його біографія, мабуть, ще краща за його твори, але які гарні й твори!” [10, 8]. Знайшлися свідчення, що про свого попередника добре відгукувався зачинатель української літератури Іван Котляревський. А значно пізніше науковці небезпідставно приходили до висновків, що не було б такого палкого бажання передових людей відкрити в Харкові університет, якби ця земля не була сходжена Сковородою, про якого тут десятиліттями не втихали розмови: „Коли Василь Назарович Каразін, молодий тридцятирічний дворянин, узявся за організацію Харківського університету, його заходи закінчилися в 1803 році удачею саме тому, що більшість із дворян, які внесли нечувану на той час суму в 618 тисяч карбованців сріблом, вже були підготовлені до цього. Це все були або учні, або знайомі, або друзі Григорія Савича Сковороди” [10, 8], „...Саме Сковорода активізував громадську думку українців у ті часи, коли Україна вже стала колонією Росії, своєю діяльністю прискорив і зробив можливим відкриття першого університету в Україні” [6, 125].

Стосовно появи Івана Котляревського, то О.Гончар однозначно акцентував на наступності цього митця в літературному процесі та тому суттєво найважливішому першопоштовхові до переходу на вищу сходинку в еволюції української літератури – літератури нової, чільна участь у якому однозначно належала Г.Сковороді: „У Котляревського були попередники. Був Іван Вишенський, пристрасний полеміст-сатирик, був знаменитий філософ Григорій Сковорода зі своїми мудрими піснями-кантатами. До попередників автора „Енеїди” можна віднести й тих безіменних дяків-бакалярів, мандрівних бурсаків, неспокійних інтелектуалів своєї доби, що створили цілу сатиричну літературу, яка поширювалася в рукописних копіях, створили вертепну драму, дотепні пародії на біблійні сюжети, – духовний процес епохи, що передувала „Енеїді”, був позначений неабиякою активністю” [2, 13].

Як важливий джерельний матеріал для вивчення доби, мемуари своєю безпосередністю і великою суб’єктивністю вигідно відрізняються від типових пам’яток історіографії в точному розумінні цього слова. У мемуарних творах більше, ніж у яких-будь інших текстах, відображується національна свідомість і соціальна приналежність автора. Ці чинники визначають тематику спогадів, обумовлюють ставлення автора до описаних подій. До того ж, подані мемуаристами факти не сухі й відсторонені, а живі, болючі, навіть якщо від того часу, коли все описане відбувалося, стекло немало води.

Використання мемуаристики під час вивчення творчості Григорія Сковороди в 9 класі доречно й високоефективне, оскільки така праця дає можливість старшокласникам вникнути в добу, в якій жив і творив геніальний син українського народу – мандрівний філософ, поет і музикант, педагог і перекладач, без якого не було б української нації та й України в цілому, адже з-поміж великих імен, якими може пишатися український народ, поряд Тарасом Шевченком й Іваном Франком, ми завжди називаємо ім’я Григорія Сковороди, „нашого перворозуму, великого просвітителя, бунтівливого мудреця” [7, 5]. Найкращим методом для такої праці вважаємо інтерактивний метод „круглого столу”. У системі Інтернет та численних газетних й журнальних публікаціях, передмовах до творів Г.Сковороди учні, яким вчитель дав відповідні завдання заздалегідь, знайдуть чимало цікавої інформації саме для такої дискусійної праці.

Наголосивши на непересічності постаті Г.Сковороди для української нації, вчитель у своєму вступному слові повинен цікавити підопічних до учнівської дискусії про місце народження та батьків Сковороди. Наприклад, один з виступаючих скаже, що рід генія українського народу незвичайний і до недавнього часу був малодосліджений. Батько, як припускали вже давно, був небагатим козаком: „У козацькому переписі Чорнуської сотні Лубенського полку за 1745 рік записано: „Двор Пелагии Сковородыхи, которой сын обретається в певчих”. Батька названо не поважним ім’ям Сава, а зневажливим „Савка”, що вказує на приналежність родини до малоземельних, тобто незаможних козаків” [10, 9]. Інший учень частково

заперечить таку інформацію, оскільки мати Григорія Савича, як з'ясувалось недавно, походила із заможної полковничої родини Шангіреїв, а батько, як сьогодні припускають деякі дослідники, був священиком або походив зі священницької родини.

Стосовно місця народження майбутнього генія, науковці, як це підкреслять виступаючі учні, теж мають різні думки. В.Яременко подає дату народження Григорія Сковороди 3 грудня 1722 року, орієнтуючись на відкриття Петра Пелеха, який при визначенні дати опирався на лист М.Ковалинського від 22 листопада 1768 року. Про місце народження В.Яременко пише так: „У рідному селі Чорнухах Григорій затримався до 11 – 12 років” [10, 9]. Дійсно, в одному з листів Григорій Савич змалював краєвиди рідного села, що цілком вкладаються в опис підсоння Чорнух: „Земелька ця пагориста. Гаями, садками, горбами, джерелами розцяткована. На такому місці я народився біля Лубен” [8, 15]. Але Дмитро Шупта твердить, що він народився не в Чорнухах, а в с.Харсіках під Чорнухами: „...За даними ревізьких книг, в с. Чорнухах ніколи не значилось мешканців на прізвище Сковорода, їх виявлено тільки в с. Харсіках, що під Чорнухами” [9, 3].

У ті часи знання грамоти для козаків було таким же необхідним як і майстерне володіння шаблею. Початкову освіту малий Гриць здобув у церковнопарафіяльній школі при козацькій сотні. Саме тут він осягнув граматику, часопис, псалтир. Учителем, який передав своєму здібному учневі не тільки розуміння знаків письма, а й переповнив його душу красою пралісу, медовими долинами та можливістю далеких доріг, був мандрівний дяк. Про цей етап у житті генія вихованець і біограф Михайло Ковалинський розповідає: „...Григорій на сьомому році від народження відзначався схильністю до набожності, талантом до музики, охотою до науки і твердістю духу. В церкві він добровільно ходив на крилас і співав чудово, приємно. Улюблений же й майже завжди ним повторюваний спів його був оцей Івана Дамаскіна в образі золотому, що на Даїрському полі поставлений, три твої отроки не дотримали безбожного повеління” [8, 18].

Батько особливо пишався успіхами свого сина в школі й тому, не вагаючись, дозволив продовжувати науку в найкращому на той час закладі: „Київська академія вабила кожного, вчитися в ній – було мрією багатьох. Перед її брамою зупинився зачудовано в 1734 році 12-літній Григорій Сковорода” [10, 9]. Звичайно, в Києві обдарованому підліткові навчання давалося легко, і невдовзі Сковорода перевершив своїх однолітків у похвалах і успіхах.

Правда, Григорій кілька разів переривав навчання для мандрів Україною, але знову і знову повертався у свою „альма матер”, в якій загалом провчився більше десяти років. Уже в час навчання в Києві перед Сковородою стелилася дорога до вершин слави, але в Російській імперії жоден талант не належав його носієві, а талановита людина була іграшкою в руках сильних світу цього: „Соліст академічного хору і початкуючий композитор, Сковорода відзначався в науках і впевнено йшов до мети. Але

згідно царського указу, дев'ятнадцятирічний студент із класу філософії стає солістом придворного хору цариці Єлизавети... 1744 року цариця Єлизавета перебувала в Києві, а з нею і двірський хор. Сковорода дістав звільнення з капели в чині „придворного уставщика” і повернувся в Київську академію” [10, 10].

Щоб активізувати працю „круглого столу” й заставити учнів висловлювати власні припущення, вчитель ставить перед класом запитання:
– *Чому ж Сковорода не зміг продовжити навчання, хоч цього дуже бажав і заради цього й прибув до Києва з російської столиці?*

Учні підкреслять, що Сковорода продовжив навчання у класі філософії і вже планував ніколи не повертатися до Росії, але керівництво Києво-Могилянської академії нагадало Сковороді, що царський двір вимагає його повернення, причому якнайшвидшого. Щоб уникнути примусового депортування на Північ, Г.Сковорода вдався до хитрощів. Він розумів, що Україна ввійшла до складу Російської імперії, і тому тут йому не заховатися, а тому підписав угоду-контракт на посаду півного-уставника Токайської комісії, яку очолював улюбленець цариці Єлизавети генерал-майор Федір Вишневський, а його Г.Сковорода знав особисто. Угода нібито означала виконання Г.Сковородою умов його беззастережної підпорядкованості царському дворові, але водночас Григорій Савич мав на увазі, що Ф.Вишневський зі своєю обслугою, а, отже, й хором, збирається за кордон, де має забезпечити заготівлю й експорт до Росії токайських вин, які в той час вважалися найкращими в світі й особливо цінувалися на бенкетах в царському дворі. Як тільки Ф.Вишневський зі супроводжуючим персоналом опинився в Угорщині, Г.Сковорода зумів домовитися з ним, щоб відпустили його подивитися на Європу та виїхав із Угорщини до Відня, Офена, Пресбурга та інших відомих міст, де намагався познайомитися з людьми, які славилися на той час великою вченістю. Г.Сковорода мандрував Німеччиною, Словаччиною, Польщею, відвідував європейські університети, де слухав лекції відомих тоді професорів, систематично поглиблював свої знання. Він досить добре володів офіційною тоді в Європі латинською мовою, досконало вивчив німецьку, розумів по-грецьки, знав давньоєврейську й це дало йому змогу оволодіти новими знаннями, спілкуючись зі світового рівня вченими, контактів з якими Григорій Савич не мав та й не міг мати ні в Україні, ні в Росії. Коли термін п'ятирічної угоди закінчився, двадцятивосьмирічний Г.Сковорода повернувся в Україну високоосвіченою людиною. Тепер він не просто, як губка, вбирав чужі ідеї, а почав висловлювати власні.

Проживаючи у приятелів, які прагнули застосувати вченість Григорія для його ж матеріальної забезпеченості, Сковорода отримав місце вчителя поезії у Переяславському колегіумі. Хоча нібито на високу посаду Григорій Савич був прийнятий за запрошенням тамтешнього єпископа, невдовзі виявилось, що єпископ не міг схвалювати новий погляд Сковороди на поезію і на мистецтво в цілому. Викладачеві почали диктувати, як він має і чого саме навчати. Робили це здебільшого самовпевнені у своїй всемогутності

й обмежені, інтелектуально люди, які панічно боялися поступу вперед й найменшого новаторства в будь-якій справі. Одному з переслідувачів, єпископові Никодимові Срібницькому Г.Сковорода відповів різко: „Одна справа – архієрейський посох, а інша – смичок” [10, 6]. Ревізія начальством Переяславського колегіуму курсу лекцій „Рассуждение о поэзии и руководство к искусству оной”, котрий читав Г.Сковорода, призвела до того, що, як згадує М.Ковалинський, Григорій Савич „изгнан был из училища Переяславского не с честью” [10, 11].

До такого вирішення справи Г.Сковорода підійшов по-філософськи мудро й у ненайкращих життєвих перипетіях побачив перст Божий, вирішивши, що оптимальним виходом для нього самого буде закінчення Києво-Могилянської академії, тим більше, що для цього залишилося всього лише поновитися на останньому, чотирирічному богословському курсі. Проте провчився Григорій тільки два роки: „Навесні 1753 року київський митрополит Тимофій Щербацький як найкращого студента академії посилав Г.Сковороду домашнім учителем в с. Каврай до свого приятеля, козацького полковника і поміщика Степана Томари. Сковорода навчав свого вихованця Василя Томару думати, а не повторювати з чужих вуст або книжок нісенітниці” [10, 12]. Про такий метод підготовки молодого покоління до дорослого життя Г.Сковорода згодом алегорично розповів у притчі „Вдячний Еродій”, де герой висловлює свою думку про те, що батьки дають дітям крила, а вони вже самотужки навчаються літати: „[Батько] дав мені крила, а я сам навчився літати. Він дав мені добре серце, а я самостійно здобув навички й радість, тобто втішаюся вдячністю. Він лиш часто випалює мені бур'яни, розуміє мої вчинки несумісні із вдячністю, зрошує бесідою, яка схиляє мене до вдячності. „Сину – часто кличе він мене, – сину мій! Гей, вчися вдячності. Вчися вдома й у дорозі, засинаючи і прокидаючись” [8, 90]. Проте у поміщицькому домі Сковороді велося не найкраще, адже в родині Томари було все геть інакшим, ніж це здавалося нормою Григорієві Савичу. Батько вихованця ніколи не розмовляв з учителем, хоча Григорій Савич постійно обідав з ним за одним столом, але малий Василько неабияк тягнувся до свого наставника, який мав у нього великий авторитет. Маючи вільну хвилину Григорій, завжди ішов в поля, гаї, сади для обдумування життєвих ситуацій і розумів, що всі земні чини й посади – марнота й суєта. „Не вибравши жодного становища, закарбував він твердо на серці своїм, що позначить життя повстримністю, малим достатком, терплячістю, добросердям, простотою звичаїв, щиросердістю, облишивши всі суєтні шукання, всі спроби збагатитися, весь тягар надмірностей. Таке самовідречення доброуспішно наближало його до любомудрості” [7, 5]. Але насправді вчитель боляче сприймав бундючну й зверхню поведінку батька свого вихованця. Перекази донесли свідчення, що одного разу Григорій Савич за ледарство жартома назвав Василька свинячою головою, про що запопадні слуги негайно донесли пихатій та гордовитій поміщиці. Старий Томара негайно вигнав Сковороду з маєтку. Фактично саме про цей момент йдеться у філософській праці Григорія Сковороди „Товариська розмова про

душевний мир”: „Трапилося мені не без успіху бути учасником розмови: дві особи почали підступно картати мене і глузувати наді мною, добираючи в розмові такі діамантові слова, що принижували потай мій простий рід і низький стан, і тілесну незугарність. Соромно мені згадувати, як затривожилося моє серце, а на більше від них я й не сподівався; насилу після довгих роздумів повернув я собі спокій...” [7, 93]. Сковороду почав приваблювати смак свободи від суєти й життєвих пристрастей в убогості, але в гармонії з самим собою, в спокої і самотності.

Хоча невдовзі гордовитий багатій Томара перепросив Сковороду й умовив ще на п'ять років залишатися навчителем його сина, як тільки Василька віддали до офіційної школи, Григорій Савич розпочав свій мандрівний спосіб життя, якого дотримувався цілих двадцять п'ять років. Як свідчать сучасники мислителя, увесь цей час він проводив у злагоді природою, спав чотири години на добу, прокидався рано-вранці, був вегетаріанцем, молився опівночі, задовольнявся малим і ніколи не бажав стати заможною людиною чи зайняти високу посаду. За все життя Сковороді декілька разів пропонували стати ченцем, однак він відмовлявся, хоча все життя й так прожив монахом у миру, дотримуючись заповідей і не спокушаючись на жодні зваби світу цього. Як справедливо перепитує дослідник творчості Г.Сковорода з Торонто: „І що з того, що був би Сковорода єпископом чи великим професором? Він не сколихнув би народу живим прикладом свого життя і практичним здійсненням своєї науки. Шлях, що його він вибрав, був єдиним, на якому він міг би найкраще здійснити своє завдання” [7, 110].

Учні наведуть документальні факти, що свідчать про те, що в 1759 році на вимогу білгородського єпископа Г.Сковорода готовий був поновитися на викладацькій роботі в Харківському колегіумі, навіть зрадив таким змінам у своєму мандрівному житті, адже замість одного учня тепер мав навчати цілий клас. До того ж, Г.Сковорода викладав не лише піїтику, а й добре грав, співав, водив своїх підопічних на прогулянки у тінистий гай на горі за фортечними мурами, займався не тільки навчанням, а й всестороннім вихованням учнів. Водночас Григорій Савич бачив, що чимало випускників Харківського колегіуму з чим у цей заклад прийшли, з тим і підуть, оскільки навчання для них було каторгою, а слабкий інтелектуальний рівень цих нащадків скоробагачів не відповідав рівню вимог до знань в колегіумі. Чи не з цієї причини Г.Сковорода в „Езоповій байці” вперше виклав ідею „спорідненої праці”, за якою людина має обирати в житті ту справу, яка відповідає її природним нахилам.

Проте, хоча зарахування Г.Сковорода викладачем Харківського колегіуму не викликало жодних заперечень в адміністрації навчального закладу, адже існувала письмова рекомендація, що була беззаперечним наказом „студенту богословських наук Григорію Сковороде быть учителем пиїтики в Харьковском коллегіуме в числе других наставников, вышедших из Киевской академии”, через рік єпископ почав вимагати, щоб той прийняв чернецтво, адже за синодальною інструкцією викладачами повинні були бути

лише ченці. На пропозицію стати ченцем Григорій Савич відповів категоричною відмовою: „Невже ви хочете, щоб я примножив число фарисеїв? Їжте жирно, пийте солодко, одягайтесь м'яко й ченцюйте! А Скворода вважає чернецтвом життя незагарбницьке, задоволення малим, стриманість, позбавлення всього непотрібного, щоб набути найпотрібніше, нехтування всіма примхами, щоб самого себе зберегти в цілісності, загнутання самолюбства, щоб повніше виконати заповідь любові до ближнього, пошук слави Божої, а не слави людської” [10, 6]. Деякі сучасники Григорія Савича залишили здогади, що й Києво-Могилянську Академію Скворода теж не закінчив з тієї причини, що не бажав ставати теологом й одягати чернечу рясу.

Однак уже на той час він був у дружніх стосунках з учнем Харківського колегіуму Михайлом Ковалинським, з яким разом і повернувся в його маєток. Але в основному проживав у селі Стариці коло Білгорода у своїх знайомих. Багатьох людей, які знали Григорія Савича особисто, цінували його розум та освіченість, дивувало те, що він відмовлявся займати будь-які прибуткові посади, а на запитання харківського губернатора відповів напрочуд влучно: „Світ подібний до театру: щоб зіграти в театрі роль з успіхом і похвалою, беруть ролі за здібностями. Дійова особа в театрі не за місце ролі, а за талановиту гру взагалі похвали заслуговує. Я довго роздумував над цим і після багатьох спроб побачив, що не зможу зіграти в театрі світу ніякої ролі вдалішої, крім низької, простої, безпечної, самотньої і я свою роль вибрав, взяв і задоволений” [10, 6-7]. Після цих слів губернатор почав ще більше поважати Григорія Савича й часто запрошував його до себе в гості. Простота життя, висота знань, великий і довголітній подвиг Сквороди у любові до мудрості захоплювали і водночас відкидали „мудрагелів” того часу, які прикривали співчуттям до матеріальної убогості мандрівного мислителя свою заздрість і бідність душевну. Проте, Скворода завжди віддалявся від багатих людей, великих товариств і чиновних знайомств. Натомість любив бути серед простих людей, неохоче вступав у розмову з незнайомими, крім простолюдинів.

Твори, написані Г.Сквородою раніше, були уривковими, хоч він й пробував себе у віршах і прозі, а також усно практикувався у філософському викладі своїх думок. Та, віддавшись свободі, філософ наповнився спокоєм духу, життєвою безсуєтністю і написав свій перший філософський твір „Нарцис, або про те: пізнай себе”. У ньому йдеться вже не тільки про „сродну працю”, а й про вкрай необхідне кожній людині духовне самовдосконалення. На закінчення уроку доречно повести мову про те, що більшість філософських ідей українського мислителя не тільки не застаріли, а, навпаки, в наш час їхня актуальність підтверджена багатьма людьми зі світовими іменами.

Особливо цінними підказками для поживлення дискусії про „сродну працю” та „пізнання самого себе” на уроці вивчення біографії Г.Сквороди в 9 класі, на наш погляд, є книга сучасного психолога Дейла Карнегі „Як завойовувати друзів”, зокрема розповідь про мільярдера Джона Рокфеллера.

Свій перший мільйон доларів Джон отримав уже в 33 роки, а через десять років став засновником найбільшої в світі монополії, але погоня за наживою зробила його неврастеніком і настільки підірвала здоров'я, що його шлунок вже не приймав жодну їжу й мільярдер мав вигляд живої мумії: „Він був найбагатшою людиною у світі, проте був змушений харчуватися гірше від найбіднішого із жебраків... Він втрачав здоровий глузд і його люто ненавиділи”. Йому пророкували, що ось-ось помре, а він – дожив до 98 років! Як це сталося? Бо усвідомивши, „чого варті гроші в системі людських цінностей”, змінив своє ставлення до них, щедро їх жертвуючи на розвиток освіти, медицини й науки. Він фактично заснував Чиказький університет; „ми можемо подякувати Рокфеллеру за чудо пеніциліну й десятки інших відкриттів”, які він фінансував „в галузі туберкульозу й малярії, тифу й дифтерії тощо”. Завдяки цьому заспокоївся, зникла безперервна нервова напруженість – „він став щасливою людиною” [3, 118].

Леонід Махновець у своїй праці „Григорій Сковорода” писав: „Він прожив славне, велике, істинно людське життя, віддавши його пошукам істини, добра, краси. Його ніколи не вабило „лакомство нещасне” світу сього. Він зневажав багатство, розкоші, надмірності. Улюбленим його афоризмом-девизом були слова, що потрібне – нетрудне, а трудне – непотрібне” [7, 104]. Й висновок Л.Махновця, й розповідь Д.Карнегі про чудесне зцілення мільярдера Дж.Рокфеллера лише підтверджують істинність розуміння мети людського життя Григорієм Сковородою ще за два століття до віку атома й космічної ракети.

Також варто згадати і ту важливу деталь, що у торбі мандрівного філософа завжди була сопілка і Біблія. Коли його запитали, про що навчає Біблія, Григорій Савич відповів так: „Про людське серце. Поварські ваші книги вчать, як задовольнити шлунок; собачі – як звірів душити; модні – як чепуритися; Біблія вчить, як облагородити людське серце” [4, 34]. Саме серце і душа були основою життя мислителя, а сенсом існування – збереження їхньої чистоти. Коли ж його запитали, що таке філософія, – відповів: „Головна мета людського життя. Голова людських справ є дух людини, думки, серце. Кожен має мету в житті, та не кожен має головну мету, тобто не кожен займається головою життя... Філософія, або любов мудрості, спрямовує все коло справ своїх на той кінець, щоб дати життя нашому духові, благородство серцю, світлість думкам як голові всього. Коли дух у людини веселий, думки спокійні, серце мирне, то все світле, щасливе, блаженне. Оце є філософія” [4, 34]. На підтвердження правоти геніальних висновків Г.Сковороди у своїй практиці ми пропонували дев'ятикласникам фрагментарно обговорити книгу професора Івана Климишина та його дочки Ольги „Синиці й журавлі: У пошуках першооснов буття”. На основі цієї книги учні роздумували над висловом Василія Великого, що жив у четвертому столітті нашої ери: „Людина – це звір, якому звелено піднятися до неба” [3, 95], а також висловлювали свої думки з приводу цитати Артура Шопенгауера та її пояснення І.Климишиним: „Категорія морального обов'язку наповнюється змістом лише в рамках теологічної програми”.

Тобто, мораль отримує свій зміст завдяки вірі в Бога! І цей моральний закон, і притаманне кожній людині почуття власної гідності врешті-решт створюють переконання в тому, що „не хлібом єдиним живе людина”! Звідси й формується програма для людини: бути у світі, але бути не від світу! Тобто „устромлятися від звіра до неба” [3, 119-120].

У сучасних школах, де закладаються основи сприймання світу, слід глибинно використовувати мемуари про життя та твори мислителів світового рівня, зокрема Григорія Сковороди. Як писав Павло Загребельний, „він належав усій землі. Слідів провінційної обмеженості не знайдемо в ньому, бо мислення справжньої вільної людини залежить не від географії, а від того, чи зобов’язана ця людина своїм становищем комусь, чи ні. Сковорода нікому не був зобов’язаний. Він незалежний, був мудрецем, що намагався побороти обставини, твердо дотримуючись взятих для себе правил і не підкоряючись загальній думці, коли вона віддаляє нас від правди й чеснот” [7, 97].

Незважаючи на всі досі відомі факти з життя генія Сковороди, його мандри і самотнє життя залишається малодослідженим сучасниками Григорія Савича. Великим набутком вважається лише те, що про нього народом складено багато легенд, чимало з яких брали свій початок з реальних подій. В одному з переказів мовиться про те, як цариця Катерина II, яка під час подорожі Україною дійсно розмовляла зі Сковородою, й запропонувала йому вибрати будь-яку посаду у Петербурзі, на що філософ відповів: „Я не покину Україну. Мені сопілка і вівця дорожчі царського вінця” [7, 120]. Іншого разу, коли цариця намагалася принизити особистість мандрівного мислителя, нагадавши, що той, живучи у Петербурзі, був чистий і жив у достатку, а в Україні ніяких матеріальних благ не має, то мудрець відповів з гумором: „Е! Вельможна мати, хіба ж ти де бачила, що скворода була біла, коли на ній печуть та смажать і вона все у вогні!” [7, 120]. Мудрість і водночас дотепність відповідей Григорія Савича завжди вражала оточуючих.

Мемуарна література може постачати великий історичний матеріал не лише для літературних дослідів, але й для самих митців слова. Наприклад, на основі спогадів-переказів про Григорія Сковороду Василь Шевчук написав чудовий роман „Предтеча”, який під час „круглого столу” аналізували два найдібніші учні, що прочитали цей біографічний високохудожній твір. Також мемуарні твори дають великий простір для вивчення побутового характеру доби та психології окремих осіб, тому опрацювання дев’ятикласниками спогадів сучасників Г.Сковороди та статей сучасних літературознавців про Григорія Савича допомогли учням краще зрозуміти унікальність українського мислителя, який своїми філософськими поглядами випереджував найрозумніших людей планети щонайменше на ціле століття.

Література:

1. Войтович В. Предтеча Месії України // Сковорода Г. Пізнай в собі людину / Ред. В.Войтович. Пер. М.Кашуби; пер. поезій В.Войтович. – Львів: Світ, 1995. – С. 5-9.

2. Гончар О. Безсмертний полтавець // Гончар О. Про наше письменство. –К.: Радянський письменник, 1972. – С. 5-20.
3. Климишин І., Климишин О. Синиці й журавлі: У пошуках першооснов буття. – Івано-Франківськ: Нова зоря, 2006. – 128 с.
4. Сковорода Г. Пізнай в собі людину / Ред.. В.Войтович. Пер. М.Кашуба; пер. поезій В.Войтович. – Львів: Світ,1995. – 528 с.
5. Сковорода Г. Сад пісень / Передмова, упорядкування та примітки В.Яременка. Переклади Миколи Зерова, Петра Пелеха, Валерія Шевчука. – К.: Веселка, 1983. –190 с.
6. Слоньовська О. Конспекти уроків з української літератури: Нове прочитання творів. – Кам'янець-Подільський: Абетка, 2002. – 512 с.
7. Стадниченко В. Іду за Сковородою: Сповідь у любові до вчителя: Документальна повість-подорож. – К.: Криниця, 2002. – 171 с.
8. Стадниченко В., Шудря М. Наш перворозум. Григорій Сковорода на портреті і в житті: Фотокнига. – К.: Спалах, 2004. – 178 с.
9. Шупта Д. Де ж народився Григорій Сковорода? // Літературна Україна. – 1997. – № 43. – С. 3.
10. Яременко В. Життя і слово Григорія Сковороди // Сковорода Г. Сад пісень / Передмова, упорядкування та примітки В.Яременка. Переклади Миколи Зерова, Петра Пелеха, Валерія Шевчука. – К.: Веселка, 1983. – С. 5-20.

Вдячність як моральна категорія в творах Григорія Сковороди

Григорій Сковорода був одним із перших в історії української громадської думки, хто звернувся до людини, її розуму, до її моральних почуттів та ідеалів. За словами Н.П. Волкової, він є „представником етико-гуманістичного вітчизняного просвітництва”. Відомий український історик-дослідник М.В. Левківський відзначає: „Заслугою Г.Сковороди є те, що він розкрив принцип гуманізму як розуміння вихователем думок, переживань та прагнень дитини, віру в благородне особистісне начало та силу виховання. За Г.Сковородою, цей принцип реалізується лише за умови, коли вихователь виявлятиме високу чуйність і повагу до виховання” [1, 181-182].

Дослідники творчості Григорія Сковороди пов'язують його ідеї з етичною концепцією Плутарха. Так, у підручнику „Персоналії в історії національної педагогіки. 22 видатні українські педагоги” підкреслюється практична значущість виховної концепції педагога: „Незаперечною заслугою Г.С. Сковороди є те, що він переніс етичну концепцію Плутарха у сферу практичної виховної діяльності. Він прагне навіть, щоб М.Ковалинський у своєму житті завжди керувався настановами Плутарха. Звертаючись до юнака, Великий мислитель писав: „Я вирішив послати тобі деякі найпрекрасніші і особливо витончені афоризми з нашого Плутарха..., – це біди квіточки, зібрані від різних часів. Я не хочу, щоб тобі залишалися невідомими ці вишукані вислови, які мені дають величезну насолоду” [2, 25].

За переконанням Григорія Сковороди, людина є частиною природи: „мікрокосмосом” у „макрокосмосі”. Філософський принцип гуманізму він розглядав як втілення у вихованні поваги педагога до дитини. Виховання, за його твердженням, має бути „спорідненим”. У нього це втілюється в ідеї „сродності” виховання, тобто це життя за внутрішнім блаженним духом, що означає: навчатися тому, до чого народжений, обрати шлях життя згідно своєї натури, своїх можливостей. Виховний ідеал Г.Сковорода-педагог вбачав у всебічному формуванні „істинної людини”, якій притаманні такі моральні якості, як працьовитість, терплячість, доброзичливість, доброчесність, скромність, милосердя та ін. Особливе місце в його творах належить вихованню у дітей вдячності. Саме аналіз цього аспекту обрано за мету даної статті.

Категорія „вдячність” як моральна якість проходить червоною ниткою через усю творчість Григорія Сковороди. На наш погляд, особливої уваги в контексті обраної теми статті заслуговують твори: притчі „Благодатний Еродій”, „Убогий Жайворонок”, декілька байок із збірки „Басні Харьковскія”, афоризми. У цих творах письменник розглядає питання ідеалів виховання та шляхів їх досягнення. Основним завданням морального виховання філософ вважає формування у дітей та молоді якісних переконань шляхетності та вдячності. „Невдячний” та „аморальний” для Г.Сковороди –

поняття-синоніми. Моральне виховання він пов'язував із розвитком інтелекту, вихованням звички до розумової та фізичної праці. Розум – основний регулятор людської діяльності. Власне тому мисленик наголошував на основному завданні виховання й освіти – розвитку у дитини інтелекту, його природних нахилів і здібностей. Виходячи з положень гуманізму, він звертав увагу на особливе значення у вихованні поваги та любові педагога до особистості дитини. Він підкреслював, що чуйність і чесність можуть сформувати в юнацтва лише ті педагоги, котрим ці якості глибоко притаманні. Характерними для філософських роздумів Г.Сковороди є ідеї духовного перетворення людини для пошуків і досягнення людського щастя. В його філософській спадщині утверджується ідеал загального земного щастя людей на основі сповідування ними переконань про потребу дотримуватися в житті спорідненої праці і поєднання інтересів особистості з суспільними інтересами. Моральні чесноти, на думку філософа-педагога, виростають з любові до інших людей, до праці, яка приносить їм користь. Мотивами його багатьох творів виступають ідея розумного життя і моральної чистоти: „Чиста совість – ідеал для людини типу Сковороди: людина з чистою совістю не боїться загрози смерті. На думку поета, людське життя, подібне до пісні, гарне не тривалістю, а чесністю. Адже „лучше час чесно жить, неж скверно целый день”. Критерієм цінності життя в його піснях виступає моральний принцип – доброчесність, „чисте серце”, „добре сумління” [3, 25].

Байки Г.Сковороди теж мають ідейно-моральну спрямованість. Він підносить у байках до рівня етично-естетичних ідеалів почуття дружби, любові, розум та інші позитивні якості, підкреслюючи, що справжня цінність людини визначається не зовнішньою красою, не титулами, не багатством, а внутрішніми якостями – працьовитістю, чесністю, справедливістю, шляхетністю, вдячністю. Дані переконання розвинені в байці „Пчела и Шершень”:

„– Скажи мнѣ, Пчела, для чего ты столь глупа? Знаеш, что трудов твоих плоды не столько для тебя самой, сколько для людей полезны, но тебе часто и врѣдят, принося вмѣсто награждения смерть, однак не перестаете дурачитись в собираніи меда...

– Ты високій дурак, господин совѣтник, – отвечает Пчела. – ...Нами несравненно большая забава собирать мед, нежели кушать. К сему мы рождены и не перестанем, поколь умрем... О сем-то естествоѣ сказал древній Епіку слѣдующее: „Благодарение блаженной натурѣ за то, что нужное zdolала нетрудным, а трудное ненужным” [3, 127].

Духовне і моральне Григорій Сковорода розумів як два протилежні моральні чинники – чинники добра і зла. Тілесне, матеріальне як джерело і чинник зла набуває у нього незалежності від духовного як чинника добра. Досягнення добра, блага, на думку педагога, є основою всіх людських вчинків, і тому те, що справді корисне для людини, і є бажаним для неї, а

отже, і прекрасним. Користь з красою і краса з користю нероздільні; їх єдність і є джерелом справжнього людського життя.

Поняття „вдячність” (у Григорія Сковороди – „благодарность”) у сучасному тлумаченні розуміється як подяка, готовність відповісти за послугу, допомогу, зроблене добро. В педагогічній літературі в структурі моральних якостей людини категорія вдячності, на жаль, не знаходить свого відбиття. Отже, Виховання вдячності не передбачається метою виховної діяльності навчально-виховних закладів. Можливо, з цим можна було би й погодитись за умови глибокої просвітницько-педагогічної праці з батьками та озброєння їх уміньми виховання вдячності в родині. Як правило, йдеться про формування духовних цінностей, почуття причетності до традицій свого народу, виховання любові й добра, поваги до батьків, до старшого покоління.

Виховання дітей, на думку Сковороди, є основним обов'язком батьків. Саме вони повинні навчити дітей добра. Письменник-педагог підкреслював, що у батьків має бути три обов'язки: благо породити, турбувати про здоров'я дітей, навчити їх вдячності – умінню поєднувати особисті потреби з потребами інших людей, любити їх і бути вдячними їм.

У притчі „Благодарный Еродій” він дає тлумачення вдячності: „Благодарность же есть твердь и здравіе сердца, приємлющаго все во благо и укрепляющагося. Плоды блаженныя жизни суть радость, веселіе и удовольствие, а кореню зерном есть благодарность. Она есть дух чистый, тихий, благодушный, благовоный, весна и ведро свѣтлаго смысла... Ах! Дѣти мои, дѣти мои! Вот вам надежда и гавань! Еухаристіа.

Пишек. А что ли сіе слово значит (еухаристіа)?

Еродій. Еллины сим словом называли благодареніе.

Пишек. И так сим-то образом вас учил ваш отец? Кому же вы сіе благодареніе воздавать будете?

Еродій. Богу, родителям и благодетѣлям. Оно богу жертва, родителям честь, а благодѣтелям воздаяніе” [4, 107].

Григорій Сковорода був переконаний у тому, що виховувати у дітей вдячність слід „доброю волею”, а не насиллям. Метою виховання він вважав, насамперед, потребу прищепити дітям благородні почуття, такі, як любов, дружба, вдячність. На думку педагога, людину характеризує не стільки її розум, скільки „благое сердце”, „добра воля”, що й визначає схильність до здійснення добрих вчинків. Він був сповнений віри в гуманну „благость” людини і саме тому надавав важливого значення вихованню прчуття вдячності, а невдячність вважав корінням зла і нещастя. Так, словами Ерозія відповідає Пишеку: „Он (отец) вродил мнѣ благое сердце, я же самовільно навикаю и глумлюся, сирѣчь забавляюся благодарностію... не благодарная воля – ключ адских мученій, благодарная же воля есть всѣх слабостей рай” [4, 107]. І далі звертається: „Сыне, сыне мой! Ей, учися единыя благодарности. Учися, сидяй в дому, летяй путем, и засыпая, и просыпаясь.

Ты рожден еси благо, и сия наука есть дер природы твоя. Да будет она тебѣ сладчайшим // и вечерним, и ранним, и обѣдним куском! Знай, что всѣ протчїя науки суть рабыни сея царицы” [4, 107].

У притчах „Благородный Еродій” та „Убогий Жайворонок” Григорієм Сковородою розвинена ідея про те, що серце людини схильне до істини й добра. Особливе значення має виховання вдячності як однієї з найважливіших умов досягнення щастя. „Розкриваючи наявність двох протилежних поглядів на багатство й щастя, Сковорода доводить, що умовою досягнення надійного і спокійного життя є поміркованість, уміння користуватись тим, чим людина володіє від природи, а не багатство, прагнення до якого суперечить добродієчності і щасливому життю” [4, 517].

Твір „Благородный Еродій” Григорій Сковорода присвятив „лютезному другу” Семену Никифоровичу Дятлову. Звертаючись до нього, автор пише: „Таковое сердце вродив птенцам твоим, будеш им сугубый, сирѣчь истинный отец; чада же твоя будут истинныи, благодарныи, благочестивыи и самодовольныи еродіи... Сія птица освятилася в богословская гаданія ради своя благодарности, прозорливості и челоуѣколюбія... Они кормят и носят родителей, паче же престарѣлых” [4, 99-100].

У частині „Притча, наречення Еродій” розмірковує мавпа, „по древній своїй фамилии именуемая Пишек со птенцем Еродіевым о воспитаніи:

Еродій. Лечу за пищей для родителей.

Пишек. Вот бѣда! Ты ли родителей, а не они тебя кормят?

Еродій. Сія нѣсть бѣда, но веселіе и блаженство мое. Они кормили мене в младости моей от молодых ногтей моих, а мнѣ подобает кормить их при старости их. Сіе у нас нарицается... сирѣчь возблагодарвать, или взаємно пеларгствовать, и еллины весь наших птиц род называют пеларгос. Но мы их не точію кормим, но и носим за немощь и старость их...

Пишек. Гдѣ вы обучаетесь во отроческіи лѣта?

Еродій. Нигдѣ. Мене и брата научил отец, а мати сестру.

Пишек. ...Как быть без воспитания?

Еродій. Для того же то самого сами нас воспитали наши родители” [4, 101].

Словами Еродія Григорій Сковорода переконує молодь у тому, що вдячність батькам, іншим є благом для людини й цю якість слід формувати у собі. „Еродій. Развѣ же то гн тожде есть: благое чествовать и благій дар за благо почитать? Благочесті чествует тога, корда благодарность почет за благое. Благочестность есть дер благодарности. Благодарность есть дер Духа вѣры” [4, 113]. І завершується розмова Еродія з нишком основними настановами батькам: „Вот вам два голубиния крила! Вот вам двѣ денницы! Двѣ дщери благодарности – благочестность и самодовольность. „И полещу и

почію”. Да запечатлється же сія бесіда славою отця мого сею: главизна виховання єсть: 1) благо родить; 2) сохранишь птенцам младое здравіе; 3) научить благодарности” [4, 117].

Розвиток педагогічних ідей Григорія Сковороди щодо найважливішого завдання батьків – виховання вдячності знаходимо в педагогічній спадщині Василя Сухомлинського. Так, у своїй праці „Батьківська педагогіка” видатний учений розкриває сутність моральної категорії „синівська любов”. Він підкреслював, що у скарбниці народної моралі найгостріше й найглибше осудження серед людських пороків мають такі, як невдячний син невдячна дочка. Він переконував батьків у необхідності виховувати у батьків почуття вдячності. Василь Сухомлинський запевняв їх у тому, що немає вищої радості для людини, ніж вдячність дітей за добро і благо, створене батьками в ім’я їхніх сина і дочки. І немає нічого гіршого й сумнішого почуття для батьківського й материнського серця, ніж відчувати, що син, дочка байдужі, безсердечні, що вони забули про все добре, зроблене для них матір’ю в батьком.

Таким чином, аналіз поглядів Григорія Сковороди на проблему виховання вдячності свідчить про те, що ця категорія як моральна якість є основною складовою у формуванні особистості і, як стверджував великий педагог, моральний розвиток дитини має спиратися насамперед на її вдячність батькам.

Література:

1. Левківський Л.В. Історія педагогіки: Підручник. – К.: Центр навчальної літератури, 2003. – 360 с.
2. Персоналії в історії національної педагогіки. 22 видатних українських педагоги: Підручник / А.М. Бойко, В.Д. Бардінова та ін.; Під заг. ред. А.М. Бойко. – К.: ВД „Професіонал”, 2004. – 576 с.
3. Сковорода Г.С. Повне зібрання творів: У 2 т. – К.: Наукова думка, 1973. – Т.1. – 531 с.
4. Сковорода Г.С. Повне зібрання творів: У 2 т. – К.: Наукова думка, 1973. – Т.2. – 574 с.

**Проблема професійно – творчої самореалізації педагога
засобами духовно – морального виховання в творчості Григорія
Сковороди.**

Хто постає між вічністю
і часом, світлом і пільмою,
істиною і неправдою, добром
і злом і хто має переважне
право вибрати істинне, добре,
досконале, все це здійснюючи
насправді, в будь – якому
місці, бутті, становищі,
званні, мірі – той мудрий,
той праведний.

Таким є муж, про якого тут ітиме
мова.

М.Ковалинський.

Виховання – вічна, як світ, проблема. Відколи існує людство на землі, відтоді воно змушене дбати про відтворення і продовження свого роду. Передачею генетичного коду, рідної мови, виробничого та побутового досвіду, матеріальної та духовної культури від батьків дітям забезпечується прогрес суспільства, єдність, наступність і спадкоємність поколінь [10, 3].

Кожен конкретний народ через свою національну систему виховання продовжує себе в своїх дітях, генерує національний дух, менталітет, характер, психологію, традиційну родинно – побутову культуру, спосіб життя. Тому цілком природним й об'єктивно закономірним є наше нестримне прагнення мати свою власну національну систему виховання.

Національною називаємо ту систему виховання, яка історично склалась на українському народному ґрунті й своєю метою, змістом та засобами підпорядкована самобутній природі української дитини, потребам забезпечення її належного фізичного, чуттєво – вольового, інтелектуального, духовно – морального й естетичного розвитку, засвоєння національних та загальнолюдських цінностей, формування довершеної особистості.

Усі компоненти духовності українського народу, як і його матеріальної культури, становлять національні здобутки, які є серцевиною освіти і виховання. Матеріальні та духовні надбання пізнаються, шануються і примножуються працею рук, зусиллями мозку і енергією серця, теплотою і багатством душі кожного вихованця – господаря своєї долі, своєї країни. Професійна культура, наука, духовність рідного народу та кращі здобутки культури інших народів становлять основний національний і загальнолюдський зміст освіти та виховання підростаючих поколінь.

Пошуки нових шляхів і форм використання традицій, звичаїв свого народу і загальнолюдських цінностей в національній системі навчання і виховання підростаючого покоління – першочергове завдання вітчизняної школи.

Національні цінності – симбіоз людських зусиль та мудрості, насичений багатообразною формою, це альфа і омега духовності народу. Мораль народу (совість, правдивість, гідність, справедливість, добро, чесність і т.д.) є їхньою суттю. Формуючи в учнів основи народної моралі, ми водночас формуємо і основи загальнолюдської, збагачуємо скарбницю загальнолюдських цінностей. На кожному етапі свого розвитку українське національне виховання інтегровано вбирало в себе кращі здобутки світової культури, що акумулювались у народних традиціях і звичаях, які утверджують добро, любов, красу, справедливість у своїх сферах життя, зокрема, у справі плекання молодого покоління.

Виховання – процес довготривалий. Воно здійснюється під впливом людей, життєвих явищ, матеріальної та духовної сфери; здійснюється поза школою, у позашкільних закладах, в родині в процесі навчання і в суспільно – корисній праці; здійснюється всім устроєм нашого життя, в силу напів функціональності виховання зачіпає всі якості особистості.

Не випадково видатні педагоги минулого Я.-А. Коменський, Ж.-Ж. Руссо, Й.-Г. Песталоцці, А.Дістервег та інші висловлювали думку про суть, роль та значення духовно-морального виховання. Їхні ідеї не втратили своєї актуальності і в наш час.

Першим з видатних педагогів минулого в Україні, хто осягнув сутність духовно – морального виховання та народної педагогічної мудрості і сказав про неї своє вагоме слово, був філософ – просвітитель і поет – гуманіст другої половини XVIII ст. Г.С. Сковорода. За словами М.Вінграновського, він був: „першим розумом нашим”. Доба, в якій народився і яка сформувала особистість Сковороди, була надзвичайно важкою: тотальна русифікація України, денаціоналізація верхів українського громадянства, що було наслідком угоди Богдана Хмельницького, коли царська Росія перетворила Україну під кінець XVIII ст. у звичайну свою провінцію. Г.Сковорода став свідком усіх централізованих заходів, „обрусенія” й утисків у духовному житті українців. На власні очі мудрець бачив, як „Велику Руїну” додушували чужі і свої, як Україна втрачала політичну і духовну незалежність. На перший план він ставив духовно – моральне виховання. Самопізнання у Г.Сковороди невіддільне від віри, але цей процес спрямований у нього на участь людини „у гармонійній діяльності суспільного організму”. Він хоче перетворити людину на Бога за суттю, а не за благодаттю, зробивши її тим самим щасливою [8, 42]. З позиції української етнопедагогіки, духовно-моральне виховання передбачає формування людини високої духовності і чистої моралі.

Народні погляди на виховання, опоетизовані Г.Сковородою, розсіяні у його розмовах, численних листах до улюблених учнів, трактатах, поетичній творчості.

Тема духовно-морального виховання є основою у творі „Благодарний Еродій”. Написав його 1787 р. і присвятив своєму другові С.Дятлову: „...Соплел я в сіє 1787-є лето маленькую плетеницу, или корзинку, нареченную „Благодарный Еродій”. Се тебе дар друже” [9, 99]. Твір подарований, як він пише, приятелєві для виховання сина:

„Ты видь отец еси и сам птенцы твоя воспитуеши. Я ж есмь друг твой, принесшій плетенку сію” [9, 99].

Філософ розглядав освіту як засіб здійснення свого ідеалу.

У творі „Благодарний Еродій” він гостро критикував феодально – аристократичну систему навчання і виховання за її формалізм, відірваність від практичного життя, неспроможність сформувати сильну і вільну особистість, за ігнорування природних здібностей дітей.

На противагу такій системі виховання, в основі якої лежить ідея придушення природи дитини, Сковорода, як Руссо (1712-1778) і Песталоцці (1746 – 1827), відстоював ідею природовідповідного виховання.

Назва притчі „Благодарний Еродій” – символічна: журавель (Еродій) – птах особливо розумний і родинний – це образ української людини. Цьому птахові властива велика любов до родини, до дітей. Героєм твору обрано Ерозія, бо „Сія птица освятилася в богословская гаданія ради своея благодарности, прозорливості и человеколюбія” [9, 99].

Виховання дітей в українських родинах завжди здійснювалося в дусі релігійності, послуху, поваги до своїх батьків та вдячності їм за все, що вони роблять для своїх дітей, і тому і притча так і називається. Журавель був символом турботливих батьків, наш народ любить цих птахів, оберігає як частину своєї культури.

Родині Еродіїв Сковорода протиставляє багату, пихату родину мавпи Пішек як зразка панського виховання. Виклад притчі – контрастний, сатиричний. Думки Еродія і Пішека – протилежні через різне виховання в різних середовищах. Говорячи про дві системи тодішнього виховання, Сковорода виступає як проти лицемірного, церковно – схоластичного виховання, так і проти світського виховання людини в дусі ненажерливості, гонитви за наживою. Він обстоює виховання, спрямоване на розкриття природних здібностей дитини, виступає проти чужоземного виховання, і переконаний, що освіта повинна охоплювати усі верстви суспільства – як чоловіків, так і жінок.

У притчі „Благодарний Еродій”, лелека Еродій каже мавпі Пішек: „У вас воспитаніє зло драгое ... Ми воспитываемся даром. Вы же великою ценою”. Мавпа відповідає, що нема потреби морочитися за сотню карбованців у рік, а заплатити модним вихователям і через 5 років дитя буде „умница”. Еродій відповідає: „Деньга достает и за морем. Но где ее взять? А воспитаніє и убогим нужно есть” [9, 102].

У цьому творі Сковорода підносить ідеал виховання, здійснюваний родиною еродіїв (лелек) на демократичній основі, котре включає комплексний підхід: трудове, національне, народне і, що найголовніше,

безкоштовне. „Мавп'яче” виховання письменник-педагог висміює, бо переконаний, що за гроші розуму не купиш.

Молодий лелека Еродій виховувався не на модних реверансах, не на салонних танцях (як донька Мавпи), а на народних піснях, хороводах, на зразок пісні „Мак”, яка відтворює процес весняної сівби маку:

Соловеечку, сватку, сватку!

Че бывал же ты в садку, в садку?

Че видал же ты, как сѣют мак?

Вот так, так! Сѣют мак!... [9, 118].

Наука, поезія, етика, естетика повинні допомогти людині стати щасливою, знайти місце в суспільстві, незалежно від соціального стану. Ось чому Г.Сковорода працював як з дітьми, так і з старшими людьми, навчаючи їх, вносячи світло знань у їхні душі.

Словами свого героя Еродія із притчі „Благодарний Еродій” він підкреслює, що основне не тільки народити, але і виховати дитину: „Благо родить и благо научить...”. Ничто же лучше благаго воспитанія: ни чин, ни богатство, ни фамилія, ни милость вельмож, разве благае рождение. Оно едино есть лучше всего и всего, яко семя щастію и зерно воспитанію” [9, 101-102].

Не залишає мислитель осторонь у вихованні роль батьків як найближчих вчителів, які формують характер дитини в сім'ї, висміює модних іноземних гувернерів, найманих годувальниць і т.ін.

За Сковородою, людина повинна бути гармонійно вихованою: здоровою тілом і духом, вільною, щасливою, добродійною, з добрим серцем: „Кій плод тонкая наука”. Але зазначає, що шлях до виховання доброго серця лежить через виховання ясного розуму, бо людина діє здебільшого за велінням розуму. Без розуму людина уподібнюється тварині, яка не розуміє, що робить. І така людина не розрізняє, де її щастя, де добро, а де зло.

А тому освіта повинна бути основою виховання всіх людей. Сковорода підводить підсумок розмови Еродія і Пішек про виховання:

„...главизна воспитанія есть: 1) благо родить; 2) сохранить птенцеви младое здравіе; 3) научить благодарности” [9, 116-117].

Вихователь і вчитель повинні бути прикладом у вихованні, бо „нельзя построить словом, если тое ж самое разорять делом”.

У правильній освіті дітей він бачив майбутніх людей „благаго серця” з „добрими мислями”, які є „сім'я благих діл”.

У дітей потрібно виховувати критичне ставлення і відповідальність за свою поведінку: „Ум остр во многих, но не обучились разсуждать”, щоб досягти „венца жизни” – загального щастя.

Дітей потрібно виховувати за Божими заповідями і особливо наголошувати на повазі до своїх батьків, на вдячності за те, що дали їм життя.

Благодарность „есть дух чистий, тихий, благодущный, благовонный, весна и ведро светлого смысла. Не трещит там молнія и гром. Вопреки же,

все терніе раждаются от несытия пиявицы зависти, завить же от ропота, ропот же от неблагодарния воли, наповнишся сердечное ведро неусипаемим червием, безперервно денно и ночью душу грызущим. Ах! Дети мои, дети! Вот вам надежда и гавань!” [9, 107].

Невдячність – це джерело усіх вад в неправильно вихованій дитині, а слід знати, що „во благодарности (рече) так сокрилося всякое благо, как огонь и свет утаился во кремешке” [9, 109].

Твір Сковороди „Убогий жайворонок” написаний після „Благодарного Еродія”. У ньому автор продовжує опрацьовувати свою концепцію про виховання і розвиток природних здібностей у людини.

Розуміючи, що для нового суспільства потрібні люди освічені, працьовиті, у притчі „Убогий жайворонок” Сковорода протиставляє два стилі життя: з одного боку, – правдивого, простого, чесного, хоча й убогого, якого дотримується Жайворонок, а з іншого, – хижацького, зажерливого, панського, яким живе Тетервак (Салакон). Останній не працює, лише дивиться, де можна щось привласнити, загарбати.

Г.Сковорода протиставляє поглядам Салакона (Тетервака) погляди Жайворонка, в яких виражає власну думку про виховання. Так, батько Жайворонка Сабаша Алауда повчає свого сина: „Услыши глаз отца твоего и спасешся от сети, яко же серна от ловцов... чуждая беда научит тебе, дерзкий же и безсердый сын... И сіе есть бедственное...да болит тебе ближняго беда!.. Не забуди притчи... Песика бьют, а левик боится. Кая польза читать многія книги и быть беззаконником? Едину читай книгу и довлеет. Возри на мір сей. Взглянь народ человеческий. Он ведь есть книга, книга же черная, содержащая беды всякого рода, аки волны, восстающие непрестанно на море ...Не все ли читают сію книгу?.. Все читают, но не смысленно ... на ноги взирают, не на самый мір... не на главу и не на сердце смотрят... Тетервак видит сеть и в сети ядь, или снеть... Он видит хвост, ноги и пяту сего дела, главы же и сердца сея твари, будто самыя птицы, не видит ... слей по сердцу. Тело телом, а сердце зрится сердцем... Ты же, сыне мой, читая книгу видимого и злаго сего мира возводи сердечное твое око ...на самую главу дела, на самое сердце его, на самый источник его, тогда, узнав начало и семя его, будешь прав судья всякому делу, видя главу дела и самую исту, истина же избавит тя от всякия напасти ... суди учинок тетерваков...” [9, 125-126]. Мислитель переконаний, що на тетерваків накинута сітка, бо вони цього заслужили. І під цим символом „сітки”, Сковорода розумів, що прийде і час на панівні стани, які як тетерваки, будуть знищені і настане спокійне життя для народу.

В образі убогого Жайворонка філософ зобразив мудрий, добрий, щирий, релігійний український народ, якого за всі ці якості полюбила свята Діва і явилась в убогу родину.

Педагогічними роздумами відзначається і твір Сковороди „Разговор называемый Алфавит, или Букварь мира”. У ньому, зокрема, йдеться про виховання хлопця: „Некоторый молодчик был моим учеником. Дитина подлинно рожден к человеколюбию и дружбе, рожден все честное слышать и

делать. Но не рожден быть студентом. С удивлением сожалел я о его остолбенелости. Но как только он отрешился к механике, так вдруг всех удивил своим понятием без всякого руководителя” [8, 420]. І далі педагог робить висновок: „Мертва совсем душа человеческая, не отрешенная к природному своему делу, подобна мутной и смердящей воде, в тесноте заключенной. Внушал я сія непрестанно молодцам, дабы испытывали свою природу. Жалко, что заблаговременнее отцы не печатлеют сего в сердце сыновьям своим. Отсюда – то бывает, что воинскую роту ведет тот, кто должен был сидеть в оркестре” [8, 420].

Герой трактату Григорій пояснює Афанасію, що є сотні звань, професій, але потрібно синові допомогти вибрати те, що йому від природи дано, бо „Разве не знаешь, что грунт от честно носимья должности – не она от грунта зависит? И не видишь, что низкое звание часто приобретает грунт, а высшее теряет?.. без сродности все ничто...” [8,421].

Як глибоко мислить педагог! Дійсно, якщо професія набута без Божого дару, то це буде лише мука і жодних задоволення і користі ні собі, ні іншим не принесе. Як каже Сковорода: „Самое изрядное дело, без сродности делаемое, теряет свою честь и цену так как хорошая пища делается гадкою, приеваемая из урынала. Сіе внушает предревняя старинных веков пословица она: „От врагов и дары – не дары”...Останься ж в природном твоём званні, сколько оно не подлое. Лучше тебе попрощаться с огромными хоромами... с великолепными названиями, нежели растатся с душевным миром...” [8, 422-423].

А далі Григорій стверджує: „Правда, что наука приводит в совершенство сродность. Но если не дана сродность, тогда наука что может совершить? Наука есть практика и привычка и есть дочь натура. Птица может научиться летать – не черепаха” [1, 438].

Усе це означає, що природні задатки в людини можна удосконалити, ще більше розвинути для практичних цілей. Мистецтво удосконалює природу.

Г.Сковорода повчав: „Если кто щастливо живет в изобилии, не потому щастлив, что в изобилии, но что в изобилии с Богом. А без сего гораздо его щастливее природный нищий. Не все рождены к изобилию. Естли математик, медик или архитектор щастлив, конечно, щастье тое зависит от природы, родившія его к тому. А без ея он бедная и смешная тварь. З Богом святым низкое возводится, а без его не зводится и высокое. Щастье наше внутри нас... пуская никто не ожидает щастья нет высоких наук, ни от почтенных должностей, ни от изобилия... нет его нигде. Оно зависит от сердца, сердце от мира, мир от звания, звание от Бога. Тут конец. Не ходи далее. Сей есть источник всякия утехы, и царствию его не будет конца” [8, 439]. Усі ці роздуми і вислови Сковорода актуальні були в усі часи і не втратили значення і сьогодні для виховання дітей і дорослих.

На відміну від І.Канта, в якого світ „лежить у злі”, Григорій Сковорода джерелом цього зла вважає не природу людини, а, навпаки, невідповідність її природі.

Він ставить передусім завдання – виховати людину – громадянина. З погляду Г.Сковороди, кожна людина має посісти певне місце в світі не за багатством чи знатністю, а за „сродністю”, тобто відповідно до своїх природних задатків. У розвиткові природних сил і можливостей людини Г.Сковорода особливо великого значення надавав озброєнню знаннями і вільній творчій праці.

Принцип „сродності” пов’язаний був з теорією „природного права”. Він виникав з ідеї народної педагогіки, за якими, виховуючи дітей, слід насамперед зважати на їхні природні можливості і нахили.

Праця як життєтворча основа у художньо-філософській поезії Г.Сковороди мислиться не лише фізичною діяльністю, а й працею думки, напруження духовних і моральних сил, сутність яких визначається народними критеріями.

Ідучи за народними традиціями, Г.Сковорода створює гімн праці: „Бездна дух есть в человеце, вот всех ширшій и небес. Не насытиш тем вовеки, что пленяет зрак очес” [8, 69].

Він доводив, що праця лише тоді плідна, лише тоді веде до щастя, коли вона „сродна”, відповідає нахилам і покликанню кожної людини.

Філософ-письменник, педагог мислив і про ідеальні стосунки між людьми, що йдуть від їх духовної сутності, а не від „плоті”. Так і виникла, очевидно, ідея „горньої республіки” – символічного світу, справжньою сутністю якого є образ ідеальних стосунків, що встановлюються відповідно до справді людських прагнень та інтересів людини. Це – ідеальний образ „справді людського способу життя” [10, 39].

Мета людини, за вченням Г.Сковороди, в її плаванні по „житейському морю”, в досягненні заповітного берега. „Гавань есть блаженство”. Щоб досягти мети, потрібно вміти перемагати багато небезпек. А поборовши їх, людина, пливучи „житейським морем”, ширше розпускає крила свого розуму, хоч і „трудно взять от земли на горы небесны” [8, 99].

Пізнати свої здібності, виявити їх і розвивати у найбільш відповідній сфері діяльності – ось у чому найвища мета людського життя. Григорій Сковорода захоплений невичерпним багатством людської душі, безконечною різноманітністю її духовного світу:

Душа его – божій град, душа его – божій сад [6, 62].

Ключ до морального удосконалення людей Г.Сковорода шукав у праці, в науці, в освіті народних мас. Він твердив, що високі моральні якості людини, її добрі почуття і вчинки є результатом істинного знання.

„На думку філософа, – зазначає М.Редько, – причинами, що породжують моральні вади, є соціальні умови, неправильне поставлене виховання, темнота і неосвіченість” [6, 27].

Вирішальну роль у формуванні людини Григорій Сковорода відводив вихованню „благого серця”, називаючи його „главою чоловіка”. Відстоюючи ту думку, що для суспільства, насамперед, потрібна людина високих моральних якостей, філософ писав: „Кій плод тонкая наука без сердца

благого? Разве еже орудіє злобы, бешенству меч и притчею сказать „крила и роги свиніи” [7, 104].

Шлях до виховання „благого серця” філософ вбачав у розумовій освіті, вважаючи, що суть думки „семя благих дел” [9, 106].

Він стверджував: „У нас польза со красою, красота же с пользою нераздельна” [7, 98].

Нудьга, сум, журба, вважає філософ, постають лише тоді, коли душа людини втрачає „сродне” заняття. Він писав: „Увеселеніє сердечное обитает в деланіи сродном... Если же отнять от нея сродное действе, тогда – то ей смертная мука...ничем не довольна...”.

Для Григорія Сковороди життєрадісність людини є не лише ознакою її фізичного здоров'я, але й ознакою моральною. Він стверджував, що „веселість – це здоров'я гармонійної душі. Душа, вражена яким-небудь пороком, не може бути веселою” [9, 250]. Отже, педагог виходив з того, що дії людини детерміновані, що вони зумовлені постійним „законом сродності”. Лише пізнавши свою природу і закон свого щастя, людина може спрямувати власні дії на досягнення гуманних ідеалів.

„Жизнь не то значит, чтоб только есть и пить, но быть веселым и куражным”, „И ситость телесная не даст куража сердцу, лишенному свое пищи” [9, 6]. І далі: „Жить значить: родиться, кормиться, расти и умаляться, а жизнь есть плодприношение, прозябшее от зерна истины” [9, 7]. Джерело щастя він шукав у навколишньому світі, в боротьбі, в праці.

У байці про двох котів Г.Сковорода висміяв тих, хто лише заради прибутків домагається чинів, у яких немає ні покликання, ні любові. Кіт, ласий до риби, почав ловити її, хоч і боявся води. Нове заняття позбавило його щастя: „Природному охотнику больше веселія приносит самая ловля и труд, нежели поставленній на стол жареный заец” [6, 430].

Отже, принципи виховання не повинні бути запозиченими, а їх треба виробляти протягом життя, відповідно до традицій та історії кожного народу.

Для Григорія Сковороди способом вільного шукання істини було мандрівництво. Воно було „можливістю вгамувати духовну спрагу, формою творчої зосередженості і самореалізації, самопізнання й морального самовдосконалення. Це була...людина бароко, своєрідний національний тип творчої особистості” [8, 24].

У Григорія Сковороди виділяються декілька провідних образів – символів, які допомагають пізнати духовно – моральні аспекти світогляду вченого. Це – образ „горнього путі”, „божого саду”, „духовного царя”. Ідеал, що мислився через ці символи, постає в образі людини високих поривань до „правди святої”, яка „чистим духом” проникає в безкінечність Всесвіту. Образ – символ „горнього путі” – це ключ до розуміння вчення про людину:

Веди мене с тобою в горній путь на крест;

Рад я жить над горою, брошу долню персть [8, 64].

Улюбленим поетичним образом вченого педагога Сковороди був гордий і чистий, прудконогий і благородний олень. Він піднімається дедалі

вище – до сонцесяйних вершин, спускається до джерел кришталевих, він п’є „животворящую” воду і дивиться на світ з гірських верховин.

„Гори”, „храм”, „небо” – це символи високої народної мудрості. Вищий ступінь на „горньому путі” – сад. У Г.Сковороди цей образ – наскрізний.

Для поета, філософа, педагога досконала та людина, душа якої – „Божий сад”, цебто по-християнськи досконала, гуманна й зразкова.

Педагог вирощує сад, щоб він „духовних царів”, людей волі – доброї, святої, щоб, керуючись нею, люди духовно збагачували й досягали щастя.

Цікава епістолярна спадщина мислителя. Вона багата, хоч ще не вся зібрана. Листи мають велику цінність. У листі до Кирила Ляшевецького він, наприклад, пише: „Але послухай, що мене особливо вразило у Сенеки... „всередині нас – священний дух, який стежить за нашими добрими і злими ділами й береже нас; як ми з ним поводимося, так і він поводить з нами. Добрий муж без Бога ніхто” [9, 385].

У своїх листах філософ часто осмислює ті філософські і суспільні проблеми, на яких він зосереджується у творах. Багато листів мають і побутовий характер, що дає можливість зрозуміти його як людину. Знаходимо окремі поради Сковороди як перекладати іншомовних авторів рідною мовою, як робити виписки тощо – все це є у „Філологічних виписках” [9, 425-428]. Завдяки його учневі М.Ковалинському маємо велику кількість листів Сковороди як його, так і до нього. Ці листи написані староукраїнською і латинською мовами.

Наша мета полягає в тому, щоб на матеріалах деяких листів показати його педагогічні ідеї. В листах до М.Ковалинського він дає поради щодо навчання. „Немає години, – пише Г.Сковорода в листі від 9.VII.1762, – не придатної для занять корисними науками, і хто помірно, але постійно вивчає предмети..., тому навчання – не труд, а втіха. Хто думає про науку, той любить її, а хто її любить, той ніколи не перестає учитись ..., але як тільки цього предмета (улюбленого – Т.Д.) не стане, він вже переживає найжорстокіші любовні муки. Чому це? Тому що, коли не любити всією душею корисних наук, то всякий труд буде марним... Мені добре відомо, як любиш ти наукові заняття, і я зовсім не хочу сказати, що тебе потрібно заохочувати...” [9, 220-221].

Дружба з М.Ковалинським робила Сковороду щасливим. І на згадку про це він пише декілька грецьких сентенцій:

1. „Найкращий путівник в старості – це мудрість ... тобто наука, бо людину в старості залишає все, крім науки”.
2. „Прекрасна і велична любов до чесноти”..., де любов до чесноти, там повинна бути гідність.
3. „Маючи друзів, вважай, що ти володієш скарбом”. Ніщо, каже Сенека, так не радує, як вірна дружба.
4. „Прекрасне важке”.
5. „Короткий шлях до зла”. Але прийми один вислів із Святого письма: Павло в посланні до свого ... Тимофія ... пише: „...Великим надбанням є благочестя разом з помірністю. Благочестю властиво

шанувати Бога і любити ближнього” [2, 222]. Це означає, що „людина задоволена своєю долею ... будь задоволений тим, що маєш” [9, 221-222].

Коли читаєш ці вислови, які по зернях збирав наш філософ для повчань української молоді, то важко недооцінити таку людину, яка присвятила себе іншим.

Сковорода пише: „Ні про що не турбуватися, ні за що не переживати – значить не жити, а бути мертвим, адже турбота – рух душі, а життя – це рух. Одні піклуються про одне, інші про інше; я ж турбуюся про прихильних до мене, дружні мені душі отроків і юнаків. Але де труд, там і спочинок. Де турбота там і радощі” [9, 350]. Так і радів Сковорода, бо турбувався за добробут друзів, щоб зазнати втіхи. „Бо що може бути солодшим, як коли тебе любить і прагне до тебе добра душа? Що може бути приємнішим. Отже, можна з певністю сказати, що Г.Сковорода – перший український мислитель, який так відверто, безпосередньо поставив людину і її щастя в центрі своїх філософських пошуків і роздумів. Пропагуючи власні погляди словом і справами, особистим прикладом, він утверджував основні напрями передової педагогіки: гуманізм, демократизм, високу моральність, любов до вітчизни. Педагогічними творами й практичною вчительською діяльністю зробив великий внесок у науку про духовно – моральне виховання як основу професійно-творчої самореалізації педагога.

Література:

1. Барабаш Ю. Причинки до теми: Гоголь, українське літературне бароко // Слово і час. – 1992. – №9. – С. 19-27.
2. Бондаренко Ю., Пасічник Є. Школа: Проблеми ментальності та національної самосвідомості // Слово і час. – 1993. – №6. – С. 29-35.
3. Дистервег А.О. природосообразности и культуросообразности в обучении. – М., 1970. – С. 138-179.
4. Коменский А.Я., Локк Д. Педагогическое наследие. – М., 1970. – С. 6-104.
5. Мишанич О.В. Г.Сковорода і усна народна творчість. – К., 1996. – С. 150-157.
6. Редько М. Світогляд Г.Сковороди. – Львів, 1967. – С. 27-29.
7. Сивокінь Г. Григорій Сковорода як читач Біблії // Слово і час. – 1993. – №9. – С. 5-13.
8. Сковорода Г. Повне зібрання творів: У 2-х т. – К., 1973. – Т.1. – 531 с.
9. Сковорода Г. Повне зібрання творів: У 2-х т. – К., 1973. – Т.2. – 574 с.
10. Стельмахович М.Г. Народна педагогіка. – К., 1985. – 329 с.
11. Стратій Я.М. Концепція Бога у філософії Г.С.Сковороди // Сковорода Григорій. Дослідження, розвідки, матеріали. – К., 1992. – С. 42-47.
12. Шевчук В. Копай криницю в середині себе // Літературна Україна. – 1992. – 10.XII.

Порівняльний аналіз дидактичних поглядів Г.С. Сковороди і Х.Д. Алчевської щодо використання методу читання художніх творів

Дидактика як система наукового знання про освіту та навчання підростаючих поколінь відноситься до найбільш розвиненої галузі педагогіки, яка має глибоке коріння. Термін „дидактика” вперше зустрічається у творах німецького педагога Вольфганга Ратке (Ратіхія) (1571-1635) для позначення мистецтва навчання. Подальший розвиток основних дидактичних систем та концепцій заходимо в працях Я.-А. Коменського, І.-Ф. Гербарта, Й.-Г. Песталоцці, А. Дистервега, К.Д. Ушинського. Засновником наукової дидактики вважають видатного чеського педагога та просвітителя Я.-А. Коменського, який започаткував дидактику як „загальне мистецтво всіх навчати всьому”.

Сучасні ідеї дидактики як загальної теорії навчання та освіти висвітлені у працях А.М. Алексюка, В.І. Бондара, Ш.І. Ганеліна, Є.Я. Голанта, С.У. Гончаренка, Л.В. Занкова, Б.П. Єсіпова, М.О. Данилова, О.Я. Савченко та ін.

Аналіз педагогічної спадщини видатного українського філософа, просвітителя-гуманіста, письменника Г.С. Сковороди засвідчив, що дидактичні погляди на принципи навчання, зміст освіти, методи навчання та самостійної роботи знайшли широке висвітлення. Дидактичний доробок педагога не втратив своєї актуальності та значущості для сучасного етапу розбудови української національної освіти.

Мета статті полягає у розкритті дидактичних поглядів Г.С. Сковороди на застосування методу читання художніх творів та здійсненні порівняльного аналізу з дидактичними ідеями навчання дорослих у педагогічній спадщині Х.Д. Алчевської.

При цьому зазначимо, що порівняльний підхід в історико-педагогічних дослідженнях застосовується педагогами протягом тривалого часу. Прикладом можуть слугувати праці К.Д. Ушинського [11]. Завдяки цьому методові можна з'ясувати особливості та динаміку розвитку педагогічних ідей у спадщині різних педагогів, порівняти їх, виявити спільні та відмінні риси.

Попередньо вважаємо за необхідне охарактеризувати основні дидактичні ідеї та погляди видатних українських педагогів-просвітителів Г.С. Сковороди та Х.Д. Алчевської.

Науково-педагогічні погляди Г.С. Сковороди як українського мислителя формувалися під впливом історичної доби XVIII століття, яку європейські культурологи називають добою Просвітництва. Саме у XVIII ст. на основі значних наукових здобутків стало можливим реально, а не утопічно, поставити питання про вдосконалення людини як основи досягнення суспільного прогресу.

Свої педагогічні погляди просвітитель-гуманіст виклав у діалогах, віршах, притчах, листах („Вхідні двері до християнської доброчинності”, „Дружня розмова про душевний світ” та інших). Проблемам виховання присвячені його притчі „Вдячний Еродій”, „Убогий Жайворонок”, „Байки Харківські”). Визначальними в системі педагогічних поглядів Г. Сковороди є ідеї демократизму, гуманізму, народності та патріотизму. Церковно-схоластичному і дворянсько-аристократичному вихованню він протиставив „иной род воспитания”. Одним із перших в історії педагогічної думки України Г.Сковорода висунув ідею всебічно розвиненої особистості. Тому в його творах чимало слушних міркувань з приводу морального, трудового, фізичного, естетичного, розумового виховання [9, 109].

Сковорода зробив істотний внесок у скарбницю вітчизняної культури, філософії, іноземних мов, літератури, педагогіки. Його багатопланова літературна, філософська, педагогічна спадщина належить до визначних надбань вітчизняної культури XVIII ст.

У часи видатного українського філософа, демократа та просвітителя Григорія Савича Сковороди (1722 – 1794) навчання зводилося в основному до механічного заучування текстів підручників. Г.С. Сковорода, як гуманіст, рішуче відходить від тогочасної догматичної педагогічної практики, пориває з нею, та висуває нову систему принципів і методів навчання, практично доводить їх доцільність, дає ряд корисних порад про розвиток „натури” дітей, їхніх природних нахилів і здібностей [4, 109].

Основними положеннями, що утворюють систему дидактичних поглядів Г.С. Сковороди, є: пробудження у молоді прагнення до знань, формування навичок розумової праці; розвиток бажання навчатися, спонукання до ініціативи, самостійності, наполегливості в опануванні знаннями. Мету освітньої діяльності педагог вбачав у вивченні та розвиткові природних задатків дитини, формуванні в неї здатності мислити, розвитку духовних сил. При цьому висувається дидактичний принцип – орієнтуватися на вік дитини, викладати доступно, точно, ясно, доказово, забезпечуючи активність, самостійність, любов до науки [3, 43].

Певне зацікавлення становлять поради Г.С. Сковороди щодо праці над книгою. Зокрема, він радить здійснювати три види виписок з прочитаних книг: короткі виписки, замітки, історичні виписки. Основою навчання вважав наявність зацікавлення, бажання пізнавати нове, до чого має спонукати вчитель. Особливо часто у своїх творах порушує питання значення самостійності у навчанні. Серед засобів та методів навчання педагог виділяв читання художніх творів.

Читання, за словами багатьох видатних педагогів, вчених, психологів, відіграє важливу роль у навчанні, вихованні й розвиткові людини. Читання запроваджує в „пам’ять учня літературну мову” (М.І. Жинкін), розвиває „дар слова”, „читання – це віконце, через яке діти бачать і пізнають світ і самих себе” (К.Д. Ушинський) [8,169].

Дійсно, читання – це унікальний інструмент прилучення учнів до художньої і науково-популярної літератури, до періодичних видань. Тому

на різних етапах розвитку школи формуванню читацьких вмінь приділялось багато уваги. Як зазначає відомий вітчизняний учений О.З. Мазуркевич, „прогресивні українські педагоги й письменники ще в ХІХ столітті відстоювали право на створення й розвиток в Україні шкіл для дітей трудящих, де б навчання велося рідною мовою, ... дбали про вивчення літератури в школі, про виховання молодих поколінь на кращих художніх творах” [2, 69].

Г.С. Сковорода гаряче закликав вивчати художню літературу. Він розглядав її як джерело дійсно людської радості і як важливий засіб пізнання людиною самої себе і навколишньої дійсності. Він вважав, що успіхів у навчанні досягають ті учні, які працюють з книгою, здатні до роздумів, спостережень.

Працюючи у Харківському колеґіумі, Г.С. Сковорода, окрім лекційних курсів з поетики, синтаксису, грецької мови та „благодравності”, приділяв значну увагу такому навчанню слухачів читанню книг, як класичних, так і новітньої літератури. Він формував у них уміння думати, самостійно усвідомлювати значення прочитаного матеріалу, застосовувати здобуті знання на практиці, у реальному житті. На думку Г.С. Сковороди, кожна людина повинна опанувати широке коло знань, і, що важливо, навчитися користуватися ними. Тим самим педагог висуває принцип навчання, реалізація якого передбачає обов'язковий зв'язок читання з навколишнім світом. Після того, як він був звільнений з викладацької діяльності за вільнодумство, він не зраджував своїм принципам і навчав простий український люд тим же істинам, „засівав їхні душі зернами правди, гуманізму й волелюбства”.

Г.Сковорода надавав великого значення врахуванню в освітньому процесі природних здібностей кожної людини, її індивідуальності та самобутності. Таким чином, мовимо про подальший розвиток педагогом одного з найважливіших принципів дидактики – принципу природовідповідності (Я.-А. Коменський, Й.-Г. Песталоцці, К.Д. Ушинський). Г.С. Сковорода особисто добирав літературу кожному зі своїх учнів, надаючи їм конкретні поради у праці з книгою, з питань самоосвіти та самовдосконалення. При цьому він невпинно застерігав від читання тієї літератури, яка може бути шкідливою.

Г.С. Сковорода як педагог намагався навчити своїх підопічних потребі усвідомлювати те, що вони прочитали, щоб полегшувати засвоєння матеріалу. Для досягнення цього результату він вважає, що не слід читати дуже швидко і занадто багато, тому що голові потрібен час, щоб сприйняти матеріал і обдумати його, проникаючи в саму суть викладеного: „Затѣм, как можно, стараться в мѣру кушать, не обременяя желудка мыслей наших. Здоровой и чистой вкус малым доволен, а засоренная глотка без мѣры и без вкуса жерет. Для сего-то не велит Бог святить себѣ скотов, не имѣющих жванія. Много жрать, а мало жевать – дурно. Многія, к тому разномысленныя

чтущій книги, не будет благоучоным”, „Скушай одно со вкусом и довлѣет. Нѣт вреднѣе, как разное и безмерное” [6, 36-37]. Також, при читанні художньої літератури, педагог закликав звертати увагу на художні образи, які у своїй сутності зберігають зміст всього твору.

Г.С. Сковорода дбав про естетичне виховання у процесі ознайомлення з художньою літературою взагалі, а поезією зокрема, які є засобами естетичного виховання людини, її облагороджування.

Поділяючи погляд Р.Ф. Суровцевої, вважаємо, що Г.С. Сковородою були вироблені дидактичні засади шкільного читання літератури, які можна визначити наступним чином:

- любов до книги, до літератури;
- дбайливий добір творів для читання;
- запобігання шкідливого впливу „отруйної” літератури;
- дотримування певного режиму (читання в міру);
- усвідомлення прочитаного, засвоєння змісту, тобто свідоме читання;
- вироблення художніх смаків у процесі читання, сприймання художніх образів;
- використання виховної сили літератури у формуванні характеру і морального обличчя учня, рис справжньої Людини;
- поєднання естетичної та пізнавальної функцій читання [7, 251].

На основі вище викладеного зазначимо, що Г.С. Сковородою були опрацьовані та впроваджені в просвітницько-педагогічну практику основні елементи дидактичної системи: принципи, методи навчання, а читання літературних творів розглядалося педагогом як важливий засіб формування освіченої та духовно розвиненої особистості.

Серед прогресивних вітчизняних вчених і педагогів, які розглядали читання як засіб розвитку мовлення й мислення дітей, активізації пізнавальної діяльності учнів і джерело їхнього духовного розвитку, можна назвати й Х.Д. Алчевську (1841 – 1920), видатного діяча народної освіти, організатора й керівника недільних шкіл.

Разом із колективом Харківської недільної школи вона створила навчальний посібник „Книга дорослих”. Цей посібник був складений таким чином: перший рік навчання „Книга дорослих” призначалася для учнів, які закінчили букварний період. У цьому випуску вміщені художні твори, науково-популярні матеріали, оповідання, байки, вірші, народні пісні тощо. У книзі другого року навчання матеріали згруповані за розділами: ботанічний, зоологічний, географічний, історичний, літературний. Для третього – за такими розділами: географічний, історичний, з фізики, хімії і технології, гігієни, азбука законодавства. Найбільший з розділів – літературний. Всього до „Книги дорослих” увійшло 173 художні твори та уривки. На заняттях активно використовувалося пояснювальне читання (воно неодмінно мало бути свідомим) і розмова про прочитане з використанням наочності. Взагалі, кожен урок мав дарувати нове знання,

бути взаємною працею вчителя й учня. А додому спеціальних завдань не було, окрім тих, які в сучасній школі називають позакласним читанням.

Багато уваги Христина Данилівна приділяла праці з книгою, ознайомленню дітей з українською та зарубіжною літературою, використовуючи як засіб виразне читання.

Як відомо, літературні твори несуть дитині радість, захоплюють змістом, силою впливу художніх образів, виразністю мови, мелодійністю віршів. Книга відкриває перед дитиною світ недоступних явищ, допомагає їй орієнтуватися у навколишньому світі, пізнавати дійсність.

У своїй праці Христина Данилівна акцентувала увагу на тому, що вихователеві необхідно правильно й правдиво доносити до маленьких слухачів образи творів, допомагати їм правильно зрозуміти ідею твору, виразно його прочитати або образно розповісти.

Виразність надає художньому слову здатність викликати емоції, почуття слухача, підкреслювати основне, індивідуальне в образі, узагальнювати суттєві ознаки. Вона загострює враження і уяву, тобто підсилює розумову діяльність людини.

Читання літературних творів дітям є важливим засобом як розвитку мовлення, так і їхнього естетичного виховання.

У навчанні читанню Х.Д. Алчевська й вчителі її школи відмовилися від старого буквоскладального методу і, будучи послідовниками К.Д. Ушинського, вдавалися до застосування його звукового методу, що об'єднував аналіз і синтез, вміщував систему аналітико-синтетичних вправ зі звуками, складами, словами. Використання цього методу давало можливість опиратися на живе мовлення: для аналізу дітям пропонувалися народні прислів'я, загадки. Тексти, які читалися на уроці, були доступними, допомагали розвивати мислення й мовлення учнів.

Заслуговує на увагу і метод вивчення читацьких зацікавлень, розроблений у 70 – 80-х роках ХІХ ст. Х.Д. Алчевською. Протягом кількох років вона з'ясовувала, чи розуміє читач суть творів, як діти засвоїли їх зміст, чи сподобалась книжка, які думки викликала вона. Розмови велися за спеціально підготовленими запитаннями. Відповіді й переказ усього змісту запису велися дослівно. Було зібрано понад 1500 матеріалів і відгуків на твори О.Пушкіна, М.Лермонтова, М.Гоголя, Марка Вовчка, І.Тургенєва, Ф.Достоевського та ін. У листі до Л.М. Толстого Х.Д. Алчевська писала: „Що становить нашу справжню гордість, так це ведення бібліотеки: ми рецензуємо кожен книгу перед тим, як вона надійде до школи, читаємо рецензії в нашому педагогічному засіданні, тоді даємо читати десяткам учениць різних за віком і різного розвитку, розпитуємо, як засвоєно ними й чи сподобалось прочитане, і записуємо з їх слів у наші шкільні зошити... Тепер ми нарахували до п'ятисот рецензій на книги для народного читання поза школою й до тисячі відгуків на них учениць” [1, 203].

Наслідком цієї кропіткої праці Христини Данилівни та її вчителів став анотований методико-бібліографічний покажчик книжок у трьох томах

для народного й дитячого читання „Що читати народові?” (1884 – 1906). У третьому томі вміщено розділ „Видання дня народу українською мовою”. Серед рекомендованої української класики – твори Т.Шевченка, І.Котляревського, Марка Вовчка, І.Нечуя-Левицького, П.Куліша, Ю.Федьковича, М.Коцюбинського, В.Стефаника, Лесі Українки та інших авторів. Появу книжки вважали „надзвичайним явищем”, а саме видання „розумною книгою”. Свої багаторічні спостереження Х.Д. Алчевська підсумувала у передмові до третього тому покажчика: „Особливої літератури читачі з народу не потребують, вони тонко розуміють і цінують все велике, прекрасне, талановите у нашій загальній літературі”.

Книга „Що читати народові?” переконливо спростовувала твердження окремих методистів про те, що простим селянам недоступні твори великих поетів і письменників [5].

Внаслідок проведеної праці, Х.Д. Алчевська дійшла висновку, що художня література впливає на формування світогляду читачів, пробуджує громадську активність, розвиває їх мислення і мовлення, творчі здібності. Вихід у світ кожного з томів „Що читати народові?” ставав справжньою сенсацією. Л.Толстой і Г.Успенський, А.Чехов і В.Короленко, І.Франко й Леся Українка, організатори міжнародних виставок у Парижі, Антверпені, Чикаго, де книга здобула найвищі нагороди, стверджували її величезне значення в духовному житті народу. У сучасній початковій школі методичні знахідки Х.Алчевської (метод вивчення читацьких інтересів, відгуки на прочитане, бібліографічний покажчик) широко використовуються на уроках позакласного читання.

Теоретична, літературно-педагогічна творчість і практична діяльність Христини Данилівни Алчевської ввійшли до історії вітчизняної педагогічної думки яскравою сторінкою. Її педагогічні думки, публіцистичні та літературні праці, а також вчительський досвід значно вплинули на практичну діяльність школи, збагатили педагогіку України новими положеннями.

На підставі вище викладеного можна зробити висновок, що, як Г.С. Сковорода, так і Х.Д. Алчевська, спрямовували свою педагогічну діяльність на формування всебічно розвиненої особистості, яка прагне нових знань, опанування нормами моралі та естетики, високої духовної культури. Засобом досягнення цієї мети педагоги вважали художню літературу, а читання як один з найефективніших методів дидактичної системи.

Порівняльну характеристику дидактичних поглядів Г.С. Сковороди та Х.Д. Алчевської, в тому числі методу читання художніх творів, викладемо у таблиці, що наводиться нижче.

Порівняльний аналіз дидактичних поглядів Г.С. Сковороди та
Х.Д. Алчевської щодо використання у педагогічній практиці методу
читання художніх творів

Параметри порівняння	Г.С. Сковорода	Х.Д. Алчевська
Мета використання методу читання художніх творів	Пробудити прагнення до знань; формувати навички розумової праці; розвивати бажання навчатися, здатність до роздумів, спостережень, та самостійних висновків; розвивати духовні сили особистості	Формування світогляду читачів; пробудження громадської активності; розвиток мислення, мовлення, творчих здібностей; естетичне виховання
Принципи	Природовідповідності, зв'язку з довкіллям, доступності, активності, індивідуального підходу	Громадянської спрямованості, культуровідповідності, „пояснювального читання”, орієнтація на навколишній світ
Форми та засоби реалізації	Групове читання, бесіди, обговорення прочитаного, листування	Читання на уроці, бесіди з використанням наочності, складання відгуків на прочитане, листування., праця в бібліотеці
Суб'єкт навчання	Слухачі та учні закладів, простий люд	Учні (діти та дорослі), жіноча освіта
Вимоги до художніх творів	Духовно-гуманістичне спрямування, патріотичність, гармонійність духовно-виховного та пізнавально-розвивального аспектів, легкість та доступність для сприймання, правдивість та реалізм	Гуманістичні ідеали та цінності, патріотичність, гармонійність змістовно-стилістичних засобів, легкість у сприймання, зрозумілість, правдивість
Рекомендації щодо добору літератури	Індивідуальний підхід до добору літератури, пропонування власних творів	Методико-бібліографічний покажчик книжок для читання „Що читати народу?”

На основі аналізу даних таблиці можна зробити висновок про наявність як спільних дидактичних поглядів Г.С. Сковороди та Х.Д. Алчевської на метод читання художніх творів, так і відмінних. Подібними є погляди на мету

застосування методу читання художніх творів, яка полягає, перш за все, у формуванні в слухачів навичок розумової праці, розвитку мислення, творчих здібностей. Схожими виявилися положення про принципи навчання (зв'язок читання з навколишнім життям), суб'єкти навчального процесу (дорослі, „простий люд”), форми організації (обговорення прочитаного, листування тощо).

Самобутнім є бачення кожним із педагогів окремих завдань читання художніх творів. Так, Г.С. Сковорода вважає, що мета використання методу читання художніх творів може полягати також у спонуканні слухачів до спостережень, розвитку духовних сил особистості. На думку Х.Д. Алчевської, використання цього методу спрямоване на пробудження громадянської активності людини, естетичне виховання підростаючих поколінь.

Сковорода у вимогах до художніх творів, в основному, наголошує на дидактичних аспектах впливу літератури, тоді як Алчевська – на виховних.

На підставі вище викладеного можна зробити висновок про досить широке застосування у XVIII – XIX ст. методу читання художніх творів у процесі освіти, розвитку та виховання особистості. Це потребувало, в свою чергу, опрацювання дидактичних засад його впровадження у практику навчання юнацтва та дорослих. У творах видатних українських педагогів-просвітителів Г.С. Сковороди та Х.Д. Алчевської розкриваються цінні дидактичні ідеї застосування цього методу, що не втратили своєї актуальності та значущості для сучасного навчально-виховного процесу.

Література:

1. Алчевська Х.Д. Передумане і пережите. – М., 1912.
2. Мазуркевич О.З. Нариси з історії методики української літератури. – К., 1961.
3. Мосіяшенко В.А., Курок О.І., Задорожна Л.В. Історія педагогіки України в особах: Навчальний посібник. – Суми, 2005.
4. Педагогічні ідеї Г.С. Сковороди: Збірник статей / Ред. колегія: О.Г. Дзевєрін (відп. ред.) та інші. – К., 1972.
5. Підлужна Г. Становлення методики читання в українській школі (XIX – початок XX століття) // Рідна школа. – 2002. – №2.
6. Сковорода Г.С. Повне зібрання творів: У 2 т. – К., 1973. – Т. 2.
7. Суровцева Р.Ф. Педагогічна спадщина Г.С. Сковороди як передумова становлення розвитку інноваційної діяльності вчителя літератури // Вісник. – 2007. – №3. – С. 245-254.
8. Сухомлинський В. О. Серце віддаю дітям. – К., 1969.
9. Сисоєва С.О., Соколова І.В. Нариси з історії розвитку педагогічної думки: Навчальний посібник. – К., 2003.
10. Тичина П.Г. Григорій Сковорода // Павло Тичина в армії великого стратега. – К., 1952.
11. Ушинский К.Д. Избранные педагогические произведения: В 2 т. / Под редакцией А.И. Пискунова – М., 1974.

Григорій Сковорода – український Горацій, Сократ та Езоп в одній особі (Просемінарське заняття в 9 класі)

Незважаючи на те, що шкільна програма не заперечує вивчення на одному уроці біографії митця, а на інших – його творчості, дуже важливо, щоб життєвий шлях Григорія Савовича Сковорода уже під час першого знайомства учнів з мислителем, поетом і байкарем в уяві дев'ятикласників не існував відрубно від його ж проявів геніальності, адже Г.Сковорода випереджував своїх сучасників щонайменше на століття, а до багатьох його філософських висновків людство лише наближується у наш час. Оскільки переважно для проведення біографічних тем з літератури у старших класах передбачається шкільна лекція, ми простудіювали думки видатних педагогів про ораторське мистецтво вчителя. Нам заімпонувало, що В.Сухомлинський у свій час плекав надію, що в педагогічних інститутах буде введено спецкурс, який відкриє можливість освоювати виховні засоби усного слова. До того ж, В.Сухомлинський всебічно й глибоко підійшов саме до уроків української літератури, практикував використання на цих уроках наочності, широко впроваджував самостійну роботи учнів, пошукову роботу над художніми текстами, усні доповіді.

І хоча тип уроку – це передбачувана вчителем, заздалегідь ним спланована для реалізації на практиці під час вивчення певної теми модель уроку, форма, якій властиві спільні ознаки, а її внутрішня наповненість відповідає певному блоку вимог до закладеного темою змісту, сучасний вчитель не повинен забувати, що урок може спонтанно змінювати русло: лекція, незалежно від планів учителя, здатна переходити в бесіду, бесіда – в дискусію, дискусія – в пошукову працю або навпаки. Крім цього, здебільшого дидактична мета досягається на уроці не відразу, а поетапно. Іншими словами, на кожному ступені сходження до мети відбувається досягнення часткових або локальних цілей, тому завжди залишається обов'язковим виконання певних завдань на кожному етапі уроку, що є мікроелементами всієї макроструктури. Про це знаходимо думки в Б.Осипова, В.Онищука, Ю.Бабанського, Т.Бугайко, Ф.Бугайка, Є.Пасічника, Н.Волошиної. Доречним є зауваження О.Горб: „Дидактики розрізняють зовнішню і внутрішню організацію уроків. Багато вчених вважають, що зовнішня (макроструктура) уроку найменшою мірою піддається зміні. Ефективність кожного уроку визначається не стільки його макроструктурою, як мікроструктурою (внутрішня організація уроку), що може передбачати різні методи і прийоми навчально-пізнавальної діяльності учнів, види роботи” [2, 4]. Моделюючи уроки з української літератури, під час яких мають розглядатися біографічні теми, вчитель повинен передбачати взаємозв'язки між найсуттєвішими компонентами навчального процесу, виокремлювати внутрішній стержень, в „шухлядках” якого умовно

розміщуватиме навчальний матеріал й ті методичні засоби та прийоми, які планує використовувати на практиці під час уроку. Найменший компонент уроку – вміст „шухлядок” – дуже часто, не дивлячись на невелику питому вагу, надзвичайно важливий, бо в загальній сумі такі дрібні компоненти складають „мотор” усього уроку. Педагоги по-різному називають нами йменовані „шухлядками” найменші складові уроку. Н.Половнікова на їх позначення вживає термін „клітинка уроку”, О.Матюшкін – „крок”, В.Фоменко – „момент уроку”, М.Данилов – „пізнавальне завдання”, проте нами введений термін „шухлядка” акцентує на тому, що в процесі реалізації вчительського задуму на практиці під час уроку кожному „шухлядку” треба в продуманий момент вчасно відчинити, а її зміст продемонструвати й залучити учнів до активної праці з цим матеріалом, інакше сплановане вчителем напередодні, під час написання конспекту уроку, не зреалізується не лише частково, а й взагалі.

Важливим також є частотність проведення певних типів уроків у шкільній практиці, а до того, „плануючи мікроструктуру уроків, на перше місце слід ставити рівень пізнавальної активності й самостійності учнів у виконанні навчальних завдань” [2, 5]. Якщо ж для окремо взятого класу посилені передбачені вчителем завдання і види праці, то в мікроструктуру доцільно вводити низку завдань для самостійної роботи. Але якщо до цього моменту старшокласники взагалі не практикували подібне або зміст уроку несприятливий для впровадження самостійної роботи в такому обсязі, вчитель мусить обирати інші прийоми, адже оптимальний результат досягається тісними зв'язками між дидактичною метою та способами її досягнення, між структурою і методикою конкретного уроку. З.Шевченко пише: „У практиці роботи шкіл різного типу все частіше зустрічається така форма роботи, як навчальні семінари. Ця форма навчання пройшла довгий і складний шлях, її доцільно використовувати в гімназіях, ліцеях, профільних класах загальноосвітньої школи” [5, 147]. Проте без належного керівництва самостійною працею учнів в момент підготовки до семінару така форма навчання результату не дає. Однак, частота проведення семінарів, за З.Шевченко, не може перевищувати 2 – 3 разів на рік у 9 класі і 2 – 3 разів на півріччя в 10 – 11 класах [5, 148].

Учительська лекція, безперечно, дає можливість учням отримати знання найлегшим для них способом, проте найлегший шлях далеко не завжди означає шлях найбільш ефективний, оптимальний. Практика засвідчує, що учень лише тоді глибоко засвоює знання, коли сам прикладає певну кількість зусиль для їх отримання. Бо здобута школярами інформація, почерпнута від учителя під час лекційного викладу лише прослуховуванням, так само легко забувається і дуже швидко „вивітряється” з пам'яті учнів. Щоб уникнути цього, до праці на уроці потрібно максимально залучати клас. Це може бути й передбачена вчителем участь старшокласників у окремих фрагментах семінарського заняття, яка проявляється у підготовці учнями заздалегідь і в їхніх виступах на уроці з повідомленнями, доповідями, рефератами, й участь школярів у інтерактивних формах праці в групах та

парах. Проте справжній, повноцінний, з усіма компонентами, шкільний семінар, як підказує багаторічна практика, у дев'ятому класі проводити ще зарано, тому ми скористалися настановою О.Горб про нетрадиційні уроки літератури, тобто уроки з неусталеною структурою: „Під поняттям „неусталена” розуміється змінна, нетрадиційна структура за змістом, побудовою, організацією навчальної діяльності, що цілком виправдана і широко практикується нині в школі” [2, 8].

Для створення належного наукового підґрунтя свого варіанту відповідного уроку, ми вважали за потрібне повсякчасно не випускати з уваги такі наукові праці з загальної педагогіки: „Оптимізація процесу навчання” Ю.Бабанського, „Педагогіка” Н.Волкової, „Педагогічна корекція” В.Кащенко, „Вибрані педагогічні твори” К.Ушинського, „Педагогіка” М.Фіцули, „Педагогіка” В.Ягупова, а також загальнонавчаних у світі класиків сучасної психології: А.Адлера „Зрозуміти природу людини”, Б.Ананьєва „Про методи сучасної психології” та „Людина як предмет пізнання”, М.Вертгеймера „Продуктивне мислення”, Л.Виготського „Історія розвитку вищих психічних функцій”, О.Леонтєва „Проблеми розвитку психіки”, А.Маслоу „Мотивація і особистість” та „Психологія буття”, Е.Фромма „Мати чи бути?”, В.Дружиніна „Психологія загальних здібностей”; користувалися книгою „Основи психодіагностики” під редакцією О.Шмельова. Було уважно простудійовано найновіші досягнення вікової психології, насамперед ті видання, в яких теоретично узагальнені дослідження сучасних російських та українських вікових психологів: посібники І.Кона „Психологія старшокласника” та „У пошуках себе: Особистість і її самосвідомість”, книгу „Психологія особистості” під редакцією Ю.Гіппенрейтер і А.Пузиря, монографію З.Карпенко „Герменевтика психологічної практики”. В пригоді стали праці з педагогічної психології: О.Власової „Педагогічна психологія”, Г.Мюнстерберга „Психологія та вчитель”. Вивчення літератури в школі розглядається сучасними методистами не як самоціль, а як засіб навчання, виховання і розвитку школярів. Реалізація цієї триєдиної мети можлива тільки за умови використання оптимального підбору методів і прийомів. Є.Пасічник вважав особливо ефективними уроки, де використовується проблемність у навчанні, а також де вчитель пропонує учням спектр різнорівневих завдань. Б.Степанишин ефективними вважав літературні ігри й учнівську творчість. Н.Волошина вважає ефективними як самі уроки, так і позакласну роботу. Г.Токмань радить запроваджувати інноваційні технології, О.Ісаєва – інтерактивні методи, Л.Мірошниченко – інтеграцію.

Поєднання лекції та семінару в тих компонентах, які виявилися найбільш прийнятними для розкриття іпостасі Григорія Сковороди як генія в контексті несприятливої суспільної атмосфери, дало прекрасний результат. Учитель, який, безперечно, завжди знає від учнів більше, дав можливість дев'ятикласникам використати свої самостійно здобуті знання, підправляючи (при необхідності), уточнюючи або заперечуючи ними сказане. Оскільки клас був поділений на провідні групи „Історики”, „Філософи”, „Краєзнавці”,

„Літературознавці”, „Музикознавці”, в цих групах ми не дотримувалися принципу їх формування як більш-менш співрівних за інтелектуальним потенціалом. Навпаки, до групи „Філософи” ввійшли найздібніші школярі, найбільш сумлінних і працьовитих об’єднали в групи „Музикознавці” та „Літературознавці”. У групи „Історики” й „Краєзнавці” довелося об’єднувати учнів з невисоким рівнем знань (й це ні на мить не випускали з уваги), тому й завдання в цих групах було найпростіше: знайти в мережі Інтернет чи в бібліотеці відомості про історичну обстановку в Україні, а також інформацію про те, що цікавого відбувалося на теренах області, на території якої народилися й живуть учні, в часи Г.Сковороди. Не слід також забувати, що „кожне питання, винесене на семінарські заняття, треба розглядати з усією доступною для учнів повнотою... Отже, виникає необхідність „закріпити” за кожним питанням одного чи двох доповідачів. Це слід робити за активної участі самих школярів: доповідач повинен любити свою тему, цікавитися нею, а не виконувати роботу, силоміць нав’язану педагогом” [1, 91].

Ще раз підкреслюємо, що семінари можуть використовуватися не лише як окреме заняття, а й як вкраплення в урок будь-якого типу, хоча, найприроднішим таке поєднання відбувається зі шкільною лекцією, адже виступи учнів між добре продуманими етапами вчительської лекції перемикають увагу всього контингенту класу, урізноманітнюють форму навчання. Сучасний шкільний семінар передбачає різні форми завдань: загальні, групові, індивідуальні (на підготовчому етапі до семінару використовуються різні форми роботи: реферат, доповідь, повідомлення, тези, план усного виступу). Чи не з цієї причини навіть те, що раніше вважалося прерогативою семінарів, сьогодні вже розцінюється як інтерактивний метод, наприклад, „круглий стіл”, „симпозіум”, „інтерв’ю”. Як найбільш універсальні й результативні інтерактивні технології О.Ісаєва пропонує „рольові ігри”, „семінар”, „мозкову атаку”, „дискусію”, „засідання прес-клубу” [3, 52-54]. При цьому не варто випускати з уваги працю з підручником, з художніми текстами, а також з допоміжною літературою. В Українській гімназії № 1 ми для додаткового читання запропонували дітям роман у віршах „До цілющої води” колишнього вчителя, педагога з багатолітнім стажем Тараса Табачина. Назване видання корисне ще й передмовою О.Слоньовської, а також вміщеними в книжці фотографіями пам’ятників Г.Сковороді у Сковородинівці, у Чорнухах, у Києві, у США, фотографією Знака лауреата премії ім. Г.Сковороди та фотографією п’ятсотгривневої купюри із зображенням Г.Сковороди. Всі знімки на певних етапах уроку було використано як промовисту наочність.

У кожній з перелічених груп учнів роль вчителя була різною. Якщо в групах „Філософи” він виступав опонентом до виступаючих на уроці, в групах „Музикознавці” та „Літературознавці” – консультантом під час підготовки рефератів, то в групах „Історики” та „Краєзнавці” під час виступів старшокласників перебирав роль лідера і повсякчасно допомагав цим групам якнайкраще висвітлити передбачені задалегідь питання.

Хоча урок розпочався стандартно і спочатку в лекції учителя мовилось про час і місце народження Григорія Савовича, становлення Сковороди як особистості, основний розрахунок на ефективність уроку було зроблено на виступи самих старшокласників. З цієї причини прийшлося враховувати особливості сприймання, засвоєння матеріалу і показники пам'яті учнів під час кожної фази уроку. Сучасний російський психолог С.Висоцька після багатьох років проведення експерименту облікувала синусоїду уваги старшокласників під час цікавих, особливо вдалих з погляду шкільної дидактики, іншими словами – вірцевих уроків у старших класах. Виявилось, що протягом перших чотирьох хвилин уроку учні засвоюють 60% почутого. У цей період до слабовстигаючих школярів, які слухають відповіді своїх однокласників, опитуваних учителем, деколи „доходить” те з навчального матеріалу, чого вони не могли збагнути ні під час викладу нової теми на попередньому уроці, ні самостійно, під час підготовки домашніх завдань. До 23 хвилини уроку увага учнів зростає, а тому під час викладу вчителем нового матеріалу, що переважно припадає на 5 – 23 хвилину уроку, учні загалом здатні зрозуміти й запам'ятати до 80% того, що пояснює вчитель. Проте після 23 хвилини настає спад уваги аж до рівня 40%, а в останні 5 – 6 хвилин старшокласники здатні сприймати всього лише 6% того, про що веде мову вчитель чи що пояснюють інші виступаючі. Дуже важливо знати кризові точки уваги на уроках гуманітарного циклу, до яких належать і уроки української та зарубіжної літератури. С.Висоцька такими вважає 14 – 18 хвилини уроку (перший спад уваги); другий спад відбувається через 11 – 14 хвилин після першого, третій – ще через 9 – 11 хвилин, і останній – ще через 8 – 9 хвилин. Якраз під час спадів уваги варто пропонувати учням розглянути наочність, записувати цитату з дошки, прочитати уривок з підручника, задиктовувати їм якусь важливу інформацію, але в жодному разі не можна у формі лекційного викладу в період кризи уваги класу усно подавати найважливіше з нового матеріалу, оскільки коефіцієнт корисної дії від цього дуже малий.

Отже, перший етап лекції вчителя у нашому випадку тривав усього чотири хвилини, щоб наступні найбільш ефективні моменти було використано на здобування учнями знань самостійно. У цей час виступили „Історики” та „Краєзнавці” (разом 5 хвилин), „Літературознавці” (3 хвилини), „Музикознавці” (10 хвилин) та „Філософи” (10 хвилин). У моменти спаду уваги (за С.Висоцькою) вчитель пропонував учням розглянути портрет Г.Сковороди, прослухати арію возного з опери І.Котляревського „Наталка Полтавка”.

Фрагмент уроку, який мав виразні риси семінарського заняття, дав можливість учням не просто засвоювати запропоновані вчителем чи іншими однокласниками знання, а й самим брати активну участь в обговоренні вузлових питань. Наприклад, після виступу одного з групи „Музикознавців” про А.Веделя, учні погодились, що великий композитор, очевидно, народився саме в квітні 1767 року, оскільки в святцях на цей місяць за старим стилем припадають імена великомучеників Артемона (13 квітня) і Артемія

(29 квітня). Заімпонувала дев'ятикласникам й та інформація, що Ведель, скоріше всього, насправді мав прізвище Ведельський, адже саме так підписувався його батько Лук'ян Власович, відомий у Києві різьбяр, котрий мав власну майстерню й виготовляв іконостаси для церков. Виховання в інтелігентній сім'ї, здібності скрипаля-соліста, глибока вроджена духовність накладала відпечаток і на зовнішність молодого Веделя. Учням глибоко в душу запав спогад сучасника Артема Лук'яновича, співака хору Києво-Могилянської Академії В.Аскоченського: „Це був красивий юнак з очима, що випромінювали світло, мав ніжний голос, спокійний характер і вів себе надзвичайно тактовно”. Діти навіть повели мову про обов'язковий вплив внутрішнього багатства людської особистості на обличчя носія таланту. Забігаючи дещо наперед (це пригодиться згодом під час вивчення біографій І.Котляревського та Г.Квітки-Основ'яненка), вчитель акцентував учням, що служба в армії тоді вважалася великою честю і передбачала певну грошову винагороду як і в час проходження, так і після виходу у відставку, тому харківський губернатор А.Леванідов подбав, щоб навіть музиканти з його капели мали військове звання. Таким чином, А.Ведель дослужився до посади ад'ютанта штабу з капітанським рангом. Правда, під час розформування Харківського намісництва Г.Ведель не отримав пенсії, оскільки наказ чітко регламентував, щоб з моменту відсторонення від військової служби музикант був „на собственное пропитание оставлен с тем же чином ношения мундира”. Для А.Веделя втрата джерела фінансування, як для більшості талановитих людей, нездатних займатися заробітчанством, стала першою трагедією. Він повернувся з Харкова до Києва, писав музичні твори, керував хорами в Київському Братському Богоявленському та Софіївському соборах, але тут високопоставлені духовні особи настійливо вимагали від А.Веделя негайно стати послушником Києво-Печерської Лаври і бути на повному утриманні монастиря, а не вимагати плати за свою роботу як людина світська. Цей біографічний факт композитора дуже нагадує постійне спонукання й Григорія Сковороди, щоб він став „стовпом церкви” й покинув мандрівне життя, тому учні проводять паралель про особливості того часу й підневільність навіть високоталановитих людей від суспільно-релігійних вимог. Оскільки в Україні після втрати незалежності почалася ще й лавина доносів і наклепів, що їх дуже заохочував російський царський уряд, обурений відмовою А.Веделя прийняти послушництво, митрополит і архімандрит Києво-Печерської Лаври І.Малицький безпідставно звинуватив А.Веделя в тому, що нібито саме цей музикант на чистих сторінках книги „Служба преподобному отцу нашему Нилу” написав „нелепості”, в яких висміював російську царську родину. Хоча єдиним речовим доказом була досить сумнівна „подібність почерку”, київський комендант наказав заарештувати музиканта й негайно ув'язнити. У в'язниці тонкий душею А.Ведель нервово захворів. Батько намагався випросити у влади дозволу взяти хворого сина додому, але 9 років Артема протримали в неволі, що тільки погіршило його самопочуття. Цікаво, що не лише імператор Павло I, а й Олександр I вважали за краще, щоб композитор був „в дом сумашедших

для содержания без выпуска отдан”. Дозволили батькові забрати геніального композитора з божевільні лише напередодні смерті А.Веделя. Поховали композитора на Щекавицькому кладовищі, але зараз воно повністю зруйноване й могили А.Веделя не збереглося. Хоча протягом цілого століття твори цього геніального музиканта були заборонені, їх знали і все-таки виконували. З того, що збереглося, до нас дійшло 31 хорівий концерт, 6 тріо, 2 літургії Івана Золотоустого, всеношна і один світський кант.

Інший учень з групи „Музикознавців” підготував реферат про Максима Березовського. Крім загальновідомих відомостей про великі успіхи цього музиканта в Італії, про те, що в Болонській академії його ім’я викарбувано золотими літерами, учнів не менше зацікавило й те, що в постановках у „Оперному домі” опер Арайї „Олександр в Індії” (опера про О.Македонського) та Манфредіні „Упізнана Семіраміда” М.Березовський виступив як чудовий соліст, виконавши провідні арії, а імператор Петро III після прослухання цих опер своїм указом зарахував Максима Березовського до співаків „Італійської кампанії” з річною оплатою 400 рублів, що на той час вважалося величезним багатством. Учні також дискутували з питання поєднання мажорних і мінорних тонів у музиці М.Березовського, що сучасники музиканта називали щасливим поєднанням полум’яної італійської мелодії з грецькою ніжністю. Коли вчитель поставив питання, звідки, на думку дев’ятикласників, походять джерела такого поєднання (шляхом інтерактивних методів „прес” та „акваріуму”), старшокласники прийшли до думки, що саме з української пісенності, оскільки вона характеризується як тонкою зажураю, так і вогненным темпераментом. Під час виступів учні особливу увагу приділили шлюбові М.Березовського з дочкою придворного валторніста німця Фрідріха Юбершера. Спочатку одруження Максима з Францискою було просто неможливе, оскільки Максим був православним, а наречена – католичкою. Дозвіл на цей шлюб прийшлося Березовському просити в самої імператриці й 17 жовтня 1763 року подружній статус композитора з Францискою офіційно скріпився у церкві. Водночас учні близько до серця сприйняли те, що, як і Ведель (та й Сковорода), М.Березовський на найвищих етапах свого таланту відчував матеріальні нестатки. Граф Григорій Орлов час від часу допомагав Березовському грошми в Італії, на перспективу обіцяв зробити директором майбутньої Музичної академії в Кременчуці, але „забував”, що коштів на прожиття композиторові треба було постійно. До того ж, Максим Березовський несподівано навіть для свого великодержавного покровителя взявся за заборонену тематику. Досить лише навести назви його опер „Марія”, „Омелян Пугачов”, „Хортиця” або назви інших, менших за обсягом, творів – „Хор запорожців”, „Арія кошового”, щоб збагнути, що ці твори розцінювалися російськими можновладцями як відверта крамола, а їхній автор автоматично підпадав під статус „неблагонадійного хохла”, що задумав розбудити в нащадків запорожців бажання волі й незалежності для неньки України. Панічно боявся царський двір, особливо імператриця Катерина, патріотизму музичних текстів М.Березовського, від яких віяло козацькою

вольницею, нагадуванням українцям про втрачену незалежність. Як і на А.Веделя, на нього посипалися доноси заздрісників й лизоблюдів, що й призвело до трагічної розв'язки в житті композитора: у березні 1777 року він закінчив життя самогубством. Більшість творів М.Березовського безповоротно втрачені для нащадків. З великих творів збереглася лише партитура одинадцятої симфонії і згадка про тринадцяту.

Якщо про М.Березовського (1745 – 1777 рр.) та А.Веделя (1767 – 1808 рр.) дев'ятикласники ще до вивчення творчості Г.Сковороди мали певні уявлення зі вступної теми „Давня література”, під час вивчення якої окремі учні виступали з доповідями про цих композиторів, а тепер лише пригадали основні шаблі життя цих композиторів, то для оглядового уроку за творчістю Г.Сковороди у фізико-математичному класі школи-лицею № 23 при Прикарпатському національному університеті імені Василя Стефаника одному учневі з групи „Музикознавці” було запропоновано підготувати реферат про життя і творчість Дмитра Бортнянського. Це завдання аргументується тим, що не варто згущувати похмурі фарби, внаслідок чого дев'ятикласникам може здатися, що всі талановиті українці у XVIII столітті тільки те й робили, що гинули, не маючи належних умов і можливостей реалізувати свій талант. Довголітнє і в основному щасливе життя як Дмитра Бортнянського, так і Григорія Сковороди переконує учнів у тому, що й у найскладніших умовах можна було зробити інший вибір. Правда, життєві вибори Г.Сковороди та Д.Бортнянського теж суттєво відрізняються, але це лише дає підстави для дискусії на уроці, а зіставлення і порівняння долі двох великих українців наштовхує учнів на роздуми і власні висновки.

Дмитро Бортнянський
(1751 – 1825)

Як свідчать біографічні факти, Дмитро Бортнянський був земляком Максима Березовського. Обидва народилися в Глухові Чернігівської губернії (сьогодні цей районний центр входить у склад Сумської області), де в ті часи знаходилася єдина в Російській імперії школа мистецтв, яка готувала співаків і музикантів для Санкт-Петербурзької придворної капели. Та якщо нема точних відомостей, у якому віці забрали в російську столицю М.Березовського, то є документальні факти, що Дмитра Бортнянського в семирічному віці разом ще з кількома хлопчиками з України направили в Санкт-Петербург. Здібності малого Дмитрика були настільки великими, що за його індивідуальне навчання взявся регент (він же трохи пізніше – директор) придворної капели, теж українець – Марко Полторацький. Коли імператриця Єлизавета Петрівна прослухала талановитого юного співака, вона віддала його в науку до італійського композитора Б.Галуппі, балетного і оперного капельмейстера, чії опери в Росії в той час мали шалений успіх. Уже з 1768 року сімнадцятирічний Дмитро Бортнянський вчиться у Венеції, куди йому дав прекрасну рекомендацію Б.Галуппі, продовжує вдосконалювати свій талант у Римі, Милані, Болоньї. Отримавши ґрунтовну освіту, Д.Бортнянський сам береться за композиторську діяльність. Він пише сонати для клавесина, укладає хоріві твори, ставить опери на античну тематику: „Креонт”, „Алкід”, „Квінт Фобій”. Простажувавшись більше ніж десять років за кордоном, Д.Бортнянський повертається в Росію, служить придворним композитором, забавляє царських осіб грою на клавесині, стає вчителем музики Марії Федорівни, сестри майбутнього імператора Павла I. У цей час Д.Бортнянський пише опери та хоріві концерти для кожного світського і духовного свята,

а для юної Марії Федорівни спеціально – камерні твори. У 80-х роках XVIII століття з'являються найкращі твори Д.Бортнянського: опери „Свято сеньйора”, „Сокіл”, „Син-суперник”. Автора цих шедеврів призначають директором Придворної капели після М.Полторацького, щедро фінансують. Для театральних спектаклів Д.Бортнянський організовує окремих хор, на його вимогу з України в Петербург привозять десятки талановитих дітей, які співають ангельськими голосами. Сам Д.Бортнянський повністю віддається творчості: пише більше 100 творів хорової духовної музики, з яких 35 чотириголосих і 10 двоголосих хори, кантату „Співець у таборі російських солдатів”. Водночас він працює на посаді викладача музики у Смольному інституті благородних шляхтянок, особисто відбирає кандидатів до малолітніх співаків, започатковує публічні концерти. Д.Бортнянський підтримує дружні стосунки з російськими літераторами Г.Державіним та А.Фонвізіним, збирає безцінну колекцію картин, живе заможнo і у великій славі. Закономірно, що довгорічна служба при дворі, талант і активна діяльність забезпечили Д.Бортнянському безсмертя й в наступних століттях. На його творчості згодом виростили такі українські композитори, як М.Лисенко, М.Леонтович, К.Стеценко, Л.Ревуцький.

Аналізуючи умови життя Д.Бортнянського, учні високо ставлять його талант, але при цьому роблять висновок, що заради реалізації свого таланту цей композитор забув про Україну, практично не навідувався в рідний край, все свідоме життя прожив або в Італії, або в Росії в Петербурзі. Почувши такий висновок, учитель пропонує учням дати відповідь на дуже важливе запитання: „Й сьогодні можна почути, як Д.Бортнянського, М.Березовського, А.Веделя називають російськими композиторами”. Цьому є дві причини: 1) українці генетично, вони справді значний проміжок часу таки жили в російській столиці; 2) України в той час як окремої держави не існувало, Східна Україна входила в Російську імперію. Тож виникає закономірна необхідність вирішити, чому Україна не має права зрікатися спадщини Д.Бортнянського, М.Березовського, А.Веделя? Після виступів і належного підведення висновків, учитель розповідає про перебування в царській капелі Григорія Сковороди, цілком пристойні умови для проживання там – і водночас його невгамовне бажання волі, намагання вирватися з Петербурга в рідний край, що Г.Сковороді й вдалося зробити, на відміну від багатьох талановитих українців.

На запитання, чому, наприклад, А.Ведель і М.Березовський не могли жити за принципом Г.Сковороди „Світ мене ловив, та не впіймав”, отримала завдання відповісти група „Філософів”, які простудіювали книгу М.Шлемкевича „Загублена українська людина”. Вони зробили правильний висновок, що ідеал „сковородинської людини” [8, 22] на практиці виявився недосяжним для більшості українців, адже для його втілення в життя треба було знехтувати дахом над головою, родиною, навіть мінімумом життєвих благ, як це вдалося зробити з усіх його сучасників лише Григорієві Сковороді. Після цього було зачитано цитату з передмови до книжки „До цілющої води” і запропоновано учням висловити власну думку, погодившись чи заперечивши висновок О.Слоньовської: „Світ ловив мене, та не впіймав”... А той „світ” був же не чим іншим, як добре налагодженою, диявольською за суттю імперською Системою Катерини II, що згодом розродилася собі подібною Системою Миколи I-Тормоза, як його охрестив

Кобзар... Протистояв Григорій Савович не просто світові, як потребам тіла, а все державному монстру, і це протистояння було далеко не простим і не таким безпечним, як декому здається в відстані століть" [6, 3].

Група „Філософів” також розглядала основні постулати філософського вчення українського мислителя, крім уже проаналізованого „Світ мене ловив, та не впіймав”. Сковорода визнавав існування „двох натур” і „трьох світів”. „Дві натури” – це видиме і невидиме. Видиме – все зматеріалізоване, в тому числі й звірі та люди. Невидиме – Бог. Кожен з трьох світів теж має по дві натури – видиме й невидиме. Першим світом є Всесвіт, в якому нема ні початку, ні кінця. Метою філософа, на думку Г.Сковороди, є не зовнішній опис видимого, а проникнення в його суть, в невидиме. Другим світом є мікрокосм – світ людини. Сковорода вважав, що пізнання самою себе людиною не обмежені. Третім, за Г.Сковородою, є світ символів. Хоча Біблію філософ вважав результатом творчості, її символи, на думку українського філософа, – таємничі, Божественні. Виходячи з вчення про дві натури в кожному з трьох світів, Г.Сковорода робить висновок, що людина здатна на прекрасні вчинки і є щасливою тільки тоді, коли узгоджує свою поведінку з природними здібностями. Вслід за Сократом, український мислитель стверджує, що людина має їсти стільки, щоб жити, а не жити, щоб їсти. Як Сократ проповідував на вулицях і майданах, так і Сковорода вибрав для себе роль мандрівного „старчика”. Думки Григорія Савовича про „сродну працю” – це не просто думки про працю за здібностями, а про щасливу реалізацію свого людського „Я”. „Несродна” праця, як наголошує Г.Сковорода, веде до деградації і людини, і всієї людської цивілізації, яка в такому випадкові розвиває не духовність, а рветься до наживи. Що дуже важливо, філософська спадщина Г.Сковороди багатогранна, а значущість його висновків і пророчих припущень полягає в тому, що на них можна покладатися через два століття, і в наш час, коли людина накликає небезпеку на всю планету й на всю цивілізацію результатами свого втручання в природу, результатами своєї хижацької „несродної” праці.

Н.Кузьміна, прискіпливо аналізуючи особливості діяльності педагогів з однаковим стажем роботи, здійснює висновок, що різниця між висококваліфікованим та малокомпетентним учителем полягає насамперед у різній представленості в системі професійних знань психологічних компонентів. Водночас вона радить поділити психологічні компоненти на три групи: диференційно-психологічний компонент (знання про особливості засвоєння навчального матеріалу конкретними учнями, з урахуванням індивідуальних та вікових характеристик школярів); соціально-психологічний компонент (знання про особливості навчально-пізнавальної та комунікативної діяльності класу й окремих школярів); аутопсихологічний компонент (знання про власні психолого-педагогічні особливості).

Належна освіта й висока компетентність дозволяє вчителю переструктурувати всю систему вже засвоєних знань та способів діяльності таким чином, щоб формувати у своїх вихованців диференційно-, соціально-аутопсихологічні компоненти [4, 25]. Російський науковець О.Алферов теж

вказує, що психолого-педагогічна компетентність учителя включає сукупність знань, умінь та навичок з психології та здатність на практиці використовувати їх у праці з учнями. Отже, уроки з невстановленою структурою як просемінари, тобто пропедевтичні уроки підготовки до справжніх семінарів у наступних класах старшої школи є надзвичайно важливими для практикування в сучасній школі.

Література:

1. Бугайко Т., Бугайко Ф. Навчання і виховання засобами літератури. – К.: Радянська школа, 1973. – 176 с.
2. Горб О. Типологічні різновиди уроків української літератури в середній школі: Автореферат дисертації на здобуття наукового ступеня кандидата педагогічних наук. – Запоріжжя: Видавництво Запорізького державного університету, 2000. – 19 с.
3. Ісаєва О. Інтерактивні форми та види роботи при вивченні зарубіжної літератури в школі // Всесвітня література та культура в навчальних закладах України. – 2002. – № 3. – С. 53-55.
4. Карпенко З. Герменевтика психологічної практики. – К., 2001. – 160 с.
5. Наукові основи методики літератури: Посібник для студентів вищих навчальних закладів / За ред. Н.Волошиної. – К.: Ленвіт, 2002. – 344 с.
6. Слоновьська О.В. У час, як правив царством демон злий // Табачин Т. До цілющої води. – Івано-Франківськ: СІМІК, 2007. – С. 3-4.
7. Табачин Т. До цілющої води. – Івано-Франківськ, 2007. – 176 с.
8. Шлемкевич М. Загублена українська людина. – К., 1992. – 157 с.

Джерела поняття „громадянське виховання” в історії педагогічної думки в Україні

В умовах становлення та розвитку Української держави виникла соціальна потреба у формуванні творчої особистості, яка змогла б розв'язувати як щоденні, так і перспективні завдання, що забезпечать не просто виживання, а прогрес нації. Тому проблеми громадянського виховання у нашій державі набувають особливої актуальності.

Національне відродження і державна незалежність України стали могутніми стимулами для формування світогляду і характеру молоді в душі української національної ідеї.

В Україні ідея і практика виховання громадянина зовсім не нові. До них звертався ще автор патріотичних „Повчань”, великий київський князь Володимир Мономах. Тією чи іншою цю проблему не обійшли у своїй творчій спадщині й у педагогічній діяльності представники різних ідейних та ідеологічних напрямів: народники, ліберали, національні демократи, націоналісти, комуністи, щось встигли навіть і монархісти. К.Ушинський, Б.Грінченко, С.Русова, Я.Ярема, А.Макаренко, Г.Вашченко, В.Сухомлинський і багато інших, включаючи й цілу плеяду педагогів у сучасній Україні, навіть будучи ідейними антагоністами поміж себе, приділяли ключову увагу вихованню людської гідності, спорідненості зі своїм народом, відповідальності особи перед соціумом. Кожен відповідно до своїх ідейних позицій і переконань.

У Державній національній програмі „Освіта” (Україна ХХІ століття, 1994 р.), розділі „Національне виховання” визначено основну мету національного виховання, яка означає „набуття молодим поколінням соціального досвіду, успадкування духовних надбань українського народу, досягнення високої культури міжнаціональних взаємин, формування у молоді незалежно від національної належності особистісних рис громадян Української держави”, „...прищеплення шанобливого ставлення до культур, звичаїв, традицій усіх народів, що населяють Україну...” [6, 12].

Виховання такої особистості вимагає насамперед удосконалення патріотичного виховання, врахування особливостей розвитку суверенної України, її потреб у відродженні нації, використання традиційного вміння і бажання українського народу працювати на благо своєї держави.

Залучення до національних культурних надбань, розкриття перед молоддю найбільш цікавих сторінок історії нашої культури та розмаїття імен видатних українських учених, художників, композиторів, митців слова допомагає усвідомленню того, яким талановитим, інтелектуально і духовно багатим є наш народ. А крім того, знає в усьому світі. Взяти хоча б тих відомих діячів української культури, які гідно працювали на ниві культур

інших народів. Серед сотень імен – Юрій Котермак, Феофан Прокопович, Георгій Кониський, Михайло Остроградський, Микола Гоголь, Костянтин Ушинський, Ілля Рєпін, Володимир Вернадський, Юрій Кондратюк.

Великий виховний вплив на людину справляють народні звичаї і традиції, які надійно захищають національну самобутність українців. Вироблені й успадковані народом, вони протягом багатьох віків допомагають йому відтворювати свою духовну і матеріальну культуру, свій характер та психологію у своїх дітях. Кожний народний звичай несе в собі щось гуманне і демократичне, справляючи могутній вплив на людину.

Формування світогляду молоді в душі української національної ідеї починається із засвоєння духовних надбань рідного народу. Без пізнання культурно-історичних традицій, звичаїв, обрядів не можна говорити про формування творчої особистості, що нерозривно пов'язане із відродженням нації. Це зумовлює необхідність нового підходу до виховання учнівської молоді.

Як зазначив В.О. Сухомлинський, „громадянськість – це пристрасть людського серця, і донести до юних душ її можна лише тоді, коли сам повстаєш перед своїми вихованцями як громадянин” [10, 430-431].

Громадянське виховання – новий напрям у розвитку української школи, і хоча в усі часи й епохи в усіх цивілізованих країнах стояло завдання виховати громадянина, особливо актуальною ця проблема стала сьогодні, з появою самостійної та незалежної держави, оскільки громадянськість найтісніше пов'язана з державністю.

Отже, звернемося спочатку до того, що ж розуміється під терміном „громадянськість”. У Словнику української мови дається таке визначення носія громадянськості: – це „особа, що належить до постійного населення якої-небудь держави, користується її правами і виконує обов'язки, встановлені законами цієї держави” [8, 56].

До основних складових громадянськості можна віднести: моральну й правову культуру (почуття власної гідності, внутрішня свобода особистості, дисциплінованість, повага й довір'я до державної влади, готовність виконувати свої громадянські обов'язки) в гармонійному поєднанні патріотичних, національних та загальнолюдських почуттів. Моральна культура включає в себе національні й загальнолюдські цінності, а правова культура виступає суб'єктивною основою й передумовою існування правової держави, для якої характерний високий ступінь попиту громадянських якостей.

Звідси виховання громадянськості – це емоційно-почуттєве прилучення дітей до різних форм знання, розуміння, діяльності й поведінки, спрямованих на прояви громадянськості.

Основною ж метою громадянського виховання є формування особистості, якій притаманні демократична громадянська культура, усвідомлення зв'язків між індивідуальною свободою, правами людини та її громадською відповідальністю, готовність до компетентної участі в житті суспільства.

Вивчення історії культури нашого народу має велике значення у справі виховання в молоді почуття національної гідності. Ставши на шлях побудови громадянського суспільства, наша молода держава може використати у розв'язанні цього завдання як власну спадщину суспільно-педагогічної думки (нагадаємо лише прізвища Г.Сковороди, М.Драгоманова, М.Грушевського, В.Сухомлинського), так і європейський досвід громадянської освіти, до якого Україна як член Ради Європи має долучатися в інтелектуальному та в організаційному планах.

Громадянський дух наших співвітчизників високо цінувався на всіх шаблях буття українського народу.

У відродженні української культури й освіти особливу роль відігравали братства (XVI – XVII ст.), відомі як організації релігійного характеру.

Основним завданням братства вважали поширення освіти поміж українським населенням та оборону православ'я перед натиском католицизму та протестантизму; братства набули релігійного характеру і, зрештою, стали на сторожі національних потреб, відкриваючи школи та друкарні. Такі школи значною мірою сприяли розвиткові національної свідомості, піднесенню національно-культурного руху в Україні.

Наступним кроком було відкриття Києво-Могилянської академії, вищої школи, що формувалася упродовж кількох десятиліть, засновником якої був Київський митрополит Петро Могила. В її аудиторіях Петро Могила збирав цвіт українського народу – молоді і професорів – кращих представників науки, культури й освіти свого часу. У своїх працях (найвідоміші з них „Євангелія вчительне”, „Антологія” – збірник молитов і повчань про поведінку в різних життєвих ситуаціях) він спробував викласти основи громадянського виховання юнацтва, морально-виховні принципи Академії.

Просвітницьку діяльність Петра Могили в Україні високо оцінював Іван Франко. Він називав основною справою життя Петра Могили „заснування Києво-Могилянської колегії, яка повинна була стати забралом православ'я і південно-руської національності, користуючись тією ж зброєю, якою вівся на них напад з боку ворога – наукою і просвітництвом” [1, 65].

При Академії функціонували відділи соціально-психологічної адаптації та Києво-Могилянське братство, яке успадкувало заповіти свого знаменитого попередника – Богоявленського братства, маючи за мету:

- утверджувати національну свідомість громадян України;
- примножувати і вкорінювати благочестивість у народі;
- поширювати просвітництво.

У Києво-Могилянській колегії-академії здобули освіту шість гетьманів України: Іван Виговський, Іван Мазепа, Пилип Орлик, Павло Полуботок, Іван Самойлович, Юрій Хмельницький. Ще один гетьман України – Петро Конашевич-Сагайдачний, який був одним із засновників Київської академії, навчався в ній. Тож продовжимо перелік її вихованців. Адже добре відомо, що славу будь-якому навчальному закладу приносять насамперед його випускники. Києво-Могилянська „школа” – „колегія” – „академія” є цьому яскравим підтвердженням: Олександр Безбородько, Петро Гулак-

Артемівський, Григорій Політика, Григорій Сковорода, Дмитро Туптало навчалися тут.

За словами Дмитра Чижевського, „грунт для утворення двох явищ – релігійна полеміка і національна школа”. На думку вченого, „як релігійна полеміка з необхідністю вимагала вищих теологічних студій”, так і народна школа, що постала й поширилася зусиллями релігійно-національних організацій – братств, „привела до зорганізування вищої освіти з релігійним забарвленням” [7, 12].

Проблеми громадянського виховання дітей та молоді – це вічні проблеми, які знаходяться у центрі уваги педагогів, вихователів, вчителів, громадських та політичних діячів.

Щоб виховати молоде покоління у дусі української національної ідеї, потрібно з перших днів перебування в школі вводити дітей у чарівний світ культурно-історичних надбань рідного народу. Цьому вихованню сприяють вивчення рідної мови, історії народу, краєзнавства, родоvodu, природи рідного краю, народної міфології, фольклору, національного мистецтва, народного календаря, національної символіки, народних прикмет, вірувань, родинно-побутової культури, звичаїв, обрядів. Ці знання спрямовані на вироблення народного світогляду і залежать від таких неодноразових факторів: мети виховання взагалі, політики суверенної України і завдань, які стоять перед суспільством.

Формування духовності тісно пов'язане з релігійними виховними традиціями, побудованими на основі віри в Бога і сповідування християнської моралі. На ролі й значенні релігії у вихованні громадянина наголошували видатні педагоги та філософи Ю.Котермак, Я.-М. Коменський, Петро Могила, Феофан Прокопович, Георгій Кониський, Й.-Г. Песталоцці, О.Духнович, К.Д. Ушинський, М.Грушевський ін. Протягом століть українська церква пильно оберігала національну самобутність українського народу, виховувала повагу молоді до старших, почуття милосердя, регламентувала доброзичливі стосунки між людьми.

Визнаючи об'єктивність природних законів, Феофан Прокопович вважав, що вони діють і в історичному розвитку, і в людській діяльності. Людину він вважав рівною всій природі, а велич людини – в її творчій праці, завдяки якій створюються всі матеріальні і духовні цінності.

У дослідженнях М.Грушевського з проблем етнокультурного становлення української людяності показано як формувалася народний світогляд наших предків, релігійна свідомість. На думку мислителя, християнська церква повинна робити благородну справу духовного очищення та оновлення народу, сприяти створенню української нації як духовної єдності.

Як зазначав М.Грушевський у своїх творах, „українцями же було названо людей таких, що добро українського народу ставили метою свого життя і про нього хотіли дбати” [4, 37].

Історична пам'ять та національна самосвідомість є чистим джерелом духовності та культури народу. „Хто не знає свого минулого, той не вартий

майбутнього”. Цю істину знаємо зі школи. Учні на 80-90% взагалі змалку – активні люди. Вони бажають проявити себе індивідуальними лідерами. Ці якості закладені в людині з дитинства і мають позитивне значення в подальшому розвитку і формуванні характеру. Настав час, коли повертаємося до своїх життєдайних джерел, до народної творчості, історії та культури рідного краю, залучаємось до духовних надбань предків.

Видатний педагог В.О. Сухомлинський постійно підкреслював, що справжнє народження дитини як громадянина, мислячої, натхненної благородними ідеями особистості, трудівника, борця за торжество правди і щастя, сім'янина відбувається тоді, коли дитина відчуває себе часткою народу і в ній, як сонячний промінь у краплі води, відбивається багатовікова історія цього народу, його велич і слава, його любов і надія. Він вважав, що джерелом, яке живить могутнє почуття любові до Вітчизни, є любов до матері, батька, рідного куточка землі, захоплення величчю своєї Батьківщини, її минулим і сьогоденням [11, 37].

У зміцненні патріотичних почуттів велику роль відіграє героїко-патріотичне виховання, покликане формувати бойовий, морально-психологічний дух, виховувати глибоке розуміння громадянського обов'язку, готовність стати на захист інтересів України. У багатовіковій історії України важливе місце належить козацтву. За слушним висловом В. Б. Антоновича, в ньому найвиразніше і найяскравіше визначилася „провідна ідея, що виявляла собою жадання народу” [12, 67], основою якої був принцип демократизму і рівного політичного права для кожної особистості. Ці засади простежуються на прикладі діяльності козацтва в різних сферах суспільного життя. Так, освоюючи степові простори, козаки, всупереч панівному феодальному способу виробництва, розвивали власне господарство, що базувалося на вільнонайманій праці. Грунтуючись на глибоких історичних традиціях, козацтво відродило перерваний іноземними загарбниками державотворчий процес в Україні. Вагомий його внесок у розвиток матеріальної культури та духовного життя народу. Зрештою, із середини XVII ст. козацтво почало репрезентувати перед світом український етнос, а українці дістали назву „козацького народу”.

Героїчні сторінки історії українського народу, його збройних сил – це живодайний матеріал у справі військового виховання молоді. Взяти хоча б той факт, що в національній українській педагогіці тривалий час ідеалом досконалої людини служить український козак – символ волелюбності та безмежної любові до Батьківщини. Ці справжні лицарі дивним чином поєднували в собі мужність, душевну щедрість і доброту. Гордістю переповнюється серце, коли перечитуєш свідчення про українське козацтво турецького літописця Наїма: „Можна з упевненістю сказати, що неможливо знайти на землі людей сміливіших, які б так мало турбувалися про своє життя і так мало боялися смерті” [2, 132]. Його враження ніби доповнює італійський професор Доменіко Чомполі: „Козаки – це надзвичайно симпатичні типи слов'янського племені, горді, відважні лицарі, які сміливо дивляться у вічі смерті, завжди готові до двобою з нею” [12, 9].

Усе життя присвятив дослідженню Запорозької Січі український історик Д.І. Яворницький, не тільки написавши на цю тему низку фундаментальних праць, які містять багато цінного матеріалу, а й зібравши унікальну колекцію пам'яток запорозьких часів, що може і зараз прислужитися справі національного виховання молоді.

„Козак” – термін тюркського походження і запозичений українцями від південних сусідів” [14, 108-111]. Щодо його генези існує чимало версій, більшість яких розглянуто в дослідженнях Д.І. Яворницького та Г.І. Халимоненка.

У широкому розумінні „козак” – це вільна людина, шукач пригод, бурлака. Водночас цей термін застосовувався для означення прикордонника, вправного вершника, найманого воїна, степового розбійника, добичника тощо.

М.С. Грушевський поділяв процес становлення козацтва на дві стадії: а) як побутове явище від княжих часів до другої половини XVI ст.; б) як організовану „суспільну верству”, яка формувалася протягом XVI ст. [5, 74].

Потужним імпульсом консолідації українського козацтва, формування його самосвідомості та утвердження організаційної структури стала Запорозька Січ.

Із 1625 р. Запорозька Січ стала центром організації повстанських загонів для боротьби проти коронного війська. Саме там з'являються письмові звернення до українського народу, зміст яких відбивав прагнення широких соціальних верств. На Січі конкретизувалися методи і завдання визвольного руху. Недаремно в листі до короля Владислава IV від 27 червня 1636 р. урядовий комісар у козацьких справах Адам Кисіль визнавав, що Запорожжя завжди було „капітулою всіх змовників проти існуючого порядку” [7, 45].

Одним із найважливіших факторів консолідації козацтва на Січі стало перетворення її у своєрідний осередок визвольного руху українського народу.

Саме на Запорожжі здобув авторитет і визнання Криштоф Косинський, який очолив виступ козацтва проти панського свавілля. Останній похід на волості (1593) гетьман Косинський здійснив із Січі. Цей шлях став у майбутньому основним для руху повстанських сил аж до часів Богдана Хмельницького. Очоливши повстання влітку 1594 р., Северин Наливайко відправив з Брацлавщини посольство на Запорожжя із закликом до спільних дій. Із Січі на допомогу повстанцям виступив загін на чолі з Григорієм Лободою. Навіть після Солоницької битви Сигізмунд III видав універсал від 1 вересня 1596 р., в якому містилося суворе попередження: „Тех запорожцев, абысте с Запорожья на Украину, где бы ся выгребать хотели, не пуцали, и противко ним, яко неприятелей коронных конно, збройне повстали и пристани до берегов мощно боронили, заховалибытеся в том всем водлуг конституции” [2, 157].

Ідея народного виховання посідає провідне місце у статтях, книгах, підручниках К.Д. Ушинського. Визначаючи основні аспекти виховання дітей,

він вважає, що справжня любов до батьківщини повинна поєднуватися із знанням мови, традицій і звичаїв народу.

Виховання світогляду молоді здійснюється не тільки школами, але й закладами позашкільної освіти. Йдеться насамперед про районні та обласні станції юних туристів. „Феноменом ХХ століття” називають туризм. Швидкий розвиток туризму – це знамення часу, який характеризується розширенням політичних, наукових і культурних зв'язків між країнами і народами світу. Сьогодні Україна перебуває в глибокій кризі. Щоб вийти з неї, слід залучити широкі маси молоді до цінностей світової цивілізації і вітчизняної культури, духовних історичних і народно-традиційних джерел його життєдіяльності. Тільки радикальне підвищення загальнокультурного рівня може створити реальні передумови для розв'язання всієї сукупності економічних, соціально-демографічних, екологічних, політико-правових і національно-етнічних проблем, забезпечити подальший розвиток національно-культурного поступу України, а також формування характеру і світогляду молоді в дусі української національної ідеї.

Український народ пройшов тисячолітнє випробування, зберігши націю у найжахливіших соціальних потрясіннях. Він – гуманний, оптимістичний, самодостатній, орієнтує на працелюбність, чесність та має щирий патріотизм. Він зможе дати духовну наснагу і для створення життєздатної національної моделі громадянського суспільства.

Література:

1. Алексюк А.М. Педагогіка вищої освіти України. Істрія. Теорія. – К., 1998.
2. Архив ЮЗР. – Ч. 3. – Т. 1.
3. В.С.Горський, М.Л. Ткачук, В.М. Нічик та ін. Філософська думка в Україні: Біобібліографічний словник. – К.: Пульсари, 2002.
4. Грушевський М. Хто такі українці і чого вони хочуть. – К., 1917.
5. Грушевський М. Історія України-Руси. – К., 1995. – Т. 7.
6. Державна національна програма „Освіта” (Україна ХХІ століття). – К., 1994.
7. Національна бібліотека України ім. В. І. Вернадського. Інститут рукопису (ІР).— Ф. 2. – Спр. 13402.
8. Словник української мови: В 11 т. – К., 1971. – Т. II.
9. Стельмахович М.Г. Народна педагогіка. – К., 1986.
10. Сухомлинський В.О. Методика виховання колективу // Вибр. твори: В 5 т. – К., 1976. – Т.1.
11. Сухомлинський В.О. Батьківська педагогіка. – К., 1978.
12. Українські народні думи та пісні на історичні теми. – К., 1990.
13. Ушинський К.Д. Про народність у громадському вихованні // Вибрані педагогічні твори: В 2-х т. – К., 1983. – Т.2.
14. Халимоненко Г. Інститут козацтва: тюркського й українського // Східний світ. – К., 1993. – № 1.

Г.С. Сковорода – музикант, композитор, співак

Основним жанром фахової музики XVII ст. був партесний концерт. Поряд з ним розвивалися й інші музичні жанри: кант, псалма, одноголосна пісня з інструментальним супроводом. Особливого розквіту в народно-пісенній культурі України XVII ст. набувають історичні пісні, думи та народні пісні: ліричні, жартівливі, побутові, чумацькі та інші. Між згаданими жанрами існували зв'язки. На кант і псалму впливала народна пісня. Кант, в свою чергу, впливав на партесний концерт.

На початку XVII ст. поруч із кантом бурхливо розвивається у міському побуті жанр одноголосної пісні з музичним супроводом клавикордів, бандури, торбана, згодом фортепіано. В останній чверті XVII ст. вона витісняє кант із музичної практики і сама еволюціонує у так звану пісню-романс. Деякі зразки пісень-романсів набувають значного поширення і переходять у народно-пісенну культуру. Такі пісні частіше збереглися у вигляді мелодій без музичного супроводу, бо акомпанемент переважно імпровізувався і рідко коли записувався.

Авторство сольних пісень першої половини XVIII ст. як і кантів встановити зараз досить важко. Їх створювали студенти колегіумів та Києво-Могилянської академії, регенти хорів і вчителі співів, просто музиканти-кріпаки. Тільки поодинокі прізвища дійшли до нас.

Подальший розвиток сольної пісні з музичним супроводом, власне пісні-романсу, чи то канту, пов'язаний з іменами багатьох поетів і композиторів другої половини XVIII ст. Чільне місце серед них належить Г.С. Сковороді, який був найвидатнішою постаттю у культурному і літературному житті України XVIII ст.

Творчість і діяльність видатного українського філософа-посвітителя, поета і музиканта, письменника-гуманіста Г.С. Сковороди була важливим етапом у розвитку української світської художньої пісні другої половини XVIII ст.

Теми викриття соціального гноблення трудящих, визиску людини людиною, заклик до чесного трудового життя, до морального самовдосконалення, до пошуків істини звучали не тільки в літературно-філософських творах Г.С. Сковороди. Вони – основна тема багатьох байок, притч, віршів, а особливо пісень, в яких філософ бачив засіб пропаганди своїх волелюбних ідей. У художній формі його пісні і байки доповнювали і поглиблювали його вчення, надавали йому більш доступної й популярної форми.

Взагалі, музика і пісня стали для Сковороди одним із важливих засобів висловлювання своїх філософських ідей, соціальних поглядів. Він бачив у мистецтві не розвагу, а шлях до людського серця, до пробудження людської думки. Г.С. Сковорода був прекрасним співаком і музикантом. Він чудово

розумів велику силу музики і притримувався думки, що філософські ідеї, оформленні в музично-поетичну форму, більш доступніші і зрозуміліші широкому загалу, емоційніше сприймаються і надовше запам'ятовуються.

Музика пробуджує найпотаємніші сторони людської душі, чудовим знавцем якої був Г.С. Сковорода. З усіх філософів світу він чи не єдиний, хто так широко використовував музику, пісню в своїй філософській діяльності.

Володіючи композиторським хистом, Сковорода був оригінальним у виборі музичних форм та засобів щодо поширення своїх філософських поглядів та світогляду. Вірячи в могутню силу музики, більшість своїх поетичних творів складає у формі пісень, тобто в музично-поетичному жанрі, де музиці має належати чи не провідна роль. Якщо звернутися до життєпису Г.Сковорода, то неважко помітити, що музика була супутницею його життя, з нею пов'язані всі основні щаблі його творчості і діяльності.

Посилаючись на біографа Г.С. Сковорода Михайла Ковалинського, на музично-біографічні довідки Володимира Ерна, на праці історика Київської академії В.Аскоченського, письменника і драматурга Григорія Квітки-Основ'яненка, слід зазначити, що, навчаючись у сільській школі, де Григорій Сковорода здобував початкову освіту, вже там виявилася його жадоба до науки й знань, до співу й музики. „Григорій на сьомому році від народження виявив свої обдарування до музики... До церкви він ходив з охотою, співав відмінно та приємно” [3, 440].

Із 1738 року Григорій Сковорода навчався в Києво-Могилянській академії, і там музика й поезія становлять його улюблені заняття та відпочинок. У Київській академії він з першого разу звернув на себе увагу диригента співацької капели і вступив до студентського хору. Здібності до музики і приємний голос дали привід взяти його до Придворної співацької капели в Петербурзі, де він дістав ґрунтовну для того часу музичну освіту і звання „придворного уставщика”. Це звання давалося, як правило, кращим співаком Придворної капели; воно означало заспівувача в хорі з гострим музичним слухом. Проспівавши в Придворній капелі два роки, Г.Сковорода отримує від імператриці Єлизавети Петрівни дозвіл на продовження свого навчання в Києво-Могилянській академії.

Улюбленим його заняттям, як і раніше, залишається музика. Як зазначає М.Ковалинський, „він складав духовні концерти, поклавши деякі псалми на музику. Крім церковної, він складав багато пісень у віршах і сам грав на скрипці, флейті, бандурі і гусях – приємно і зі смаком” [3, 459].

Духовні канти та пісні Г.С. Сковорода того періоду не були запроваджені до церковного вжитку, а виконувалися келійно у приватних звичайних зібраннях київського духовенства, яке любило заповітну старину.

Перші, професійно-фахові, музичні твори він написав у 1757 році в с.Кавраї на Переяславщині, будучи домашнім учителем у місцевого поміщика Степана Томари. Серед них відомий кант „Всякому городу нрав і права”, який увійшов у збірку „Сад Божественних пісень” під №10. Цей твір Г.Сковорода став одним з найяскравіших зразків художньої сатири XVIII ст. Ще за життя філософа він став широко розповсюджуватися у побуті. В ньому

висловлється продажність і розгульність панства, крутійський суд, брехливе купецтво, гонитва за чинами та багатством. Усім тим негативним проявам життя Г.С. Сковорода як філософ, протиставляв свій морально-етичний ідеал – людину, в якій совість, як чистий криштал, котра за будь-яких умов не бажає сприймати мораль і привила їхнього життя. Викривальний пафос цієї пісні, широкі узагальнення „нравів” різного панства, чиновництва, купецтва зробили її одним з кращих творів українського сатирично-гуманістичного віршування другої половини XVIII ст. У цьому творі Г.С. Сковорода піддав нищівному висміюванню та осудженню різні сторони сучасного йому суспільства. Та широка критика „світу” і його мерзот, що мала місце в його філософських трактатах, у цій пісні зібрана немов у один фокус. Кожен рядок твору, кожен образ несе у собі велике смислове навантаження, за ним криється комплекс тогочасних явищ і фактів.

На привеликий жаль оригінальна мелодія цього канту до нас не дійшла. Відомі його три варіанти:

1). В драмі-опері „Наталка Полтавка” І.П. Котляревського, написаній 1818 року.

2). У збірнику „Васильківський соловей” С.Карпенка, що вийшов друком у Києві 1864 року.

3). Запис фольклористами тексту й мелодії від харківського кобзаря Ліберди у 1920 році.

Сучасними бандуристами частіше виконуються перший та третій варіанти. Усі три мелодії відмінні між собою, хоча виростили з одного кореня. Це передусім – тридольність, опора мелодії на тоніко-домінантну гармонію, наявність кадансових зворотів з VII підвищеним ступенем. Цікаві відомості про побутування цього канту в репертуарі народних співців-кобзарів подає Гнат Хоткевич, пригадуючи XII архелогічний з’їзд у Харкові 1902 року. Він розповідає про цікаве його виконання лірником Самсоном Веселим і бандуристом Іваном Нетесою. Та більшість фольклористів і дослідників музичної творчості Г.Сковорода стверджують, що варіанти тексту і мелодія у виконанні харківського кобзаря Ліберди, найближчий до оригіналу Сковорди. В ньому все залишено майже без змін. І слова і мелодія не втратили своїх основних авторських рис.

Г.С. Сковорода не залишив нам власноручних нотних записів своїх музичних творів, проте його пісні, віднайдені у збірниках та відомі в усній народній традиції, дають змогу зробити висновки про загальну спрямованість, тематику, жанри, мелодико-інтонаційні джерела його музичної творчості.

Немає сумніву в тому, що Г.С. Сковорода був не лише знаменитим філософом, а й видатним музикантом і композитором свого часу. Музично-поетична творчість – його канти та пісні – ще й досі не зібрана і не вивчена. Проте численні згадки про них у біографічних матеріалах, побутування цих пісень серед народу дають можливість зробити висновок про загальний характер його творчості, про роль Г.С. Сковорода у розвитку світської

побутової пісні. Виходячи за межі світської, зокрема любовної пісні-романсу, Г.Сковорода звертається до значно ширшого кола тем.

Серед пісень його пізнішого періоду переважають громадянські, соціальні мотиви. Його канти, пісні по всій Україні розносили мандруючі народні співці-кобзарі та лірники. І.Срезневський, один із перших дослідників життя і творчості Г.С. Сковорода, писав: „Хто з українців не знає, принаймні не чув про сліпців... Це українські рапсоди. Більшість пісень, яких вони співають, є твори Г.С. Сковорода” [5, 30].

До речі, Г.С. Сковорода дуже схвально відгукувався про народних співців України – кобзарів. Заняття співака-бандуриста він вважав вродженим покликанням людини, а не розвагою, його поважного і високого мистецтва для інших. Сковорода твердив, що коли людина народилася хліборобом або гончарем, або бандуристом, то повинна йти за своїм покликанням, займатися „сродною працею”. Гра бандуриста, носія народно-поетичного слова в розумінні Сковорода – також праця за покликанням і натхненням, як і будь-яка інша.

Важливим джерелом для вивчення пісенної творчості Г.С. Сковорода є його текстовий збірник „Сад Божественних пісень”, в якому збереглися тексти його пісень і кантів. Праця над збіркою була завершена в 1785 році. До неї входить 30 оригінальних музично-поетичних творів, написаних ним в 50-х – 80-х роках XVIII століття.

Необхідно ще раз підкреслити, що після 1764 року улюбленим заняттям Сковорода була музика. Музика і спів стали щоденною потребою. Не залишив він цього заняття і в старості. Грав він і співав завжди, зберігаючи поважність, задумливість і суворість.

У пісенній творчості Г.С. Сковорода переважає лірика, не поширена в той час любовна лірика (вірш-пісня), а лірика громадянська, філософська. Не особисті мотиви звучать в них, а значно глибші, морально-етичні теми. За жанровими ознаками „Сад Божественних пісень” можна вважати збіркою духовної лірики, філософської, пейзажної. Він – один із перших українських поетів, який звернувся до пейзажної лірики і почав оспівувати красу рідної природи. У XVIII ст. цей жанр досяг в українській літературі свого розквіту, і те, що Сковорода віддав йому належне – явище закономірне. Як композитор він писав свої пісні для співу, для виконання, тому кожна з них мала свою мелодію, складену автором.

Григорій Савич Сковорода не лише складав, а й виконував свої пісні, акомпануючи собі на музичному інструменті. Популярність його пісень серед народу була великою, багато з них ставали народними. Сам Сковорода здавався небуденною людиною, а праведником, що і своїми словом і піснями „замовляє” душевні й сердечні рани самотніх людей, недужих, зневажених і убогих. Ті пісні, які були близькими і зрозумілими народові, ставали улюбленими і називалися „Сковородинівськими”. Більшість поетичних творів залишилася надбанням книжної літератури. Своєю іноді досить складною формою, філософсько-релігійним змістом вони не могли бути до кінця зрозумілими широким верствам народу, могли конкурувати з

фольклорними перлинами українського народу кінця XVIII – XIX століть. Цікаво торкнутися теми зв'язків Г.С. Сковороди з народною піснею та народною музикою. Музика і спів приносили йому велику насолоду. Але не всякий спів любив Сковорода, не всякий спів був йому приємний. Він був проти такої музики, яка писалася тільки для звеселення слуху. До такої музики і співу ставився скептично, бо вона була далекою від демократичного розуміння ролі музики і співу в житті людини. Він відстоював те мистецтво, яке близьке людям, приносить користь, полегшує працю. Живучи серед простого народу, Сковорода навчав музиці і співу селянських та козацьких дітей. Навчав співу за нотами і використовував супровід музичних інструментів. Дослідник творчості Г.Сковороди І.Срезневський пише: „Переходячи з міста в місто, з села в село, дорогою він завжди або співав, або, вийнявши з-за пояса свою улюблену флейту, награвав на ній свої мелодії” [5, 12].

З найздібнішими зі своїх учнів, які були щедро обдаровані музично, Сковорода часто співав багатоголосні канти та різні дуети. М.Ковалинський згадує, що його самого Сковорода навчав музики. Музику він вважав справою серйозною, не просто для розваг створену, а мистецтво співу високо цінував. Він казав, що досвідчений співак може надати чарівності простій пісні. Особливо помітним була зацікавленість до народної, за його словами „селянської”, та міської побутової пісні. Вітаючи свого товариша Гервасія Якубовича піснею, він зазначає, що вона майже зовсім селянська і проста, написана простонародною мовою, однак „при всій своїй простонародності і простоті вона щира, чиста і безпосередня” [3, 382]. Сковорода творив свої мелодії у характері народних, на інтонаціях, поспівках, і навіть мелодіях народних і побутових пісень. Яскравим прикладом цьому є 18-а пісня „Саду” „Ой ти, пташко жовтобоко”. У ній автор найближче підійшов до поетики народної творчості. У музичній практиці цей твір ділиться на дві пісні, які мають своє музичне вираження й оформлення. Перша пісня починається словами:

Ой ти, пташко жовтобоко,
не клади гнізда високо.

Друга пісня:

Стоїть явір над горою,
Все киває головою!.

Нотний запис цього твору є у збірнику С.Карпенка „Васильківський соловей” (Київ, 1864 р.).

Перша половина пісні „Ой ти, пташко жовтобоко” має строфічну пісенну форму і за характером мелодії наближається до народних ліричних пісень-романсів. Музичний супровід можна здійснювати на різних музичних інструментах, зокрема й на бандурі. В тексті пісні спостерігаються деякі зміни, обумовлені, очевидно, тривалим побутуванням пісні в усній народній традиції. Її популярність велика і за межами України. Це підтверджується, зокрема, включенням тексту пісні і до такого видання, як „Самый новейший,

отборнейший Московский и Санкт-Петербургский песенник, собранный из лучших и ныне употребляемых песен” [5, 80].

Отже, такі публікації привертали увагу громадськості до творчості українського поета, сприяли пошвавленню збирання його творів. Повертаючись знову до цього твору, слід зазначити, що в ньому поет філософ Г.С. Сковорода в алегоричній формі висловлює протест проти соціальної нерівності й несправедливості. Цей твір створений Сковородою на лоні сільської природи, у тісному спілкуванні з простими людьми. Свідченням цього є майже чиста народна українська мова. У першій половині твору основним образом є пташка, що уособлює знедолену людину. Тут чітко відчувається ритміка та мелодика народних пісень. Пісня написана в народно-пісенному ключі з використанням народнопоетичної образності. Кожна із трьох восьмирядових строф має свою закінчену думку. Перша – звертання до пташки, друга – образ явора над горою, потічка і третя – авторський висновок-роздум над своєю долею, бажання прожити свій вік тихо і спокійно, зневага до тих, хто „високо вгору пнеться”.

Другу частину 18-ї пісні „Саду” Г.С. Сковороди у збірнику „Васильківський соловей” подано як окремий твір. Цікаво відзначити, що в даному випадкові музична інтерпретація тексту виливається у форму типової української пісні романсу починаючи від слів „Стоїть явір над горою”. Загалом, у ній поет також стилізував свій вірш під народну пісню, відійшов від книжної лексики і міцно оперся на народне образно-поетичне слово. В цьому варіанті твору об’єднано також два вірші, але вони становлять єдине композиційне ціле.

Другу пісню „Стоїть явір над горою” слід розглядати як лірико-філософську. „Суєтності світу” з його гонитвою за багатством та наживою протиставляється спокій і велич природи, чесне життя, чесне сумління – найбільші чесноти людини. Мотив пошуку душевного спокою на лоні природи характерний для всієї творчості Г.Сковороди.

Завершуючи мову про збірку Г.С. Сковороди „Сад Божественних пісень” слід сказати, що назва збірки не відображає його основного характеру, бо власне „божественних” пісень в ній мало. Не Бог, а природа, людина, її думки і почуття стали основним її змістом.

Крім 30 пісень, що ввійшли до збірки „Сад Божественних пісень”, Сковороді належать ще 20 пісень, фабул, епіграм, перекладів і переспівів, що не ввійшли до неї. Ці пісні в народі побутували під назвою „Сковородинівських”.

Відомий український літературознавець та фольклорист М.Сумцов у своїй розвідці „До історії видання малоросійських історичних пісень”, критикуючи свого часу видання М.Драгоманова „Політичні пісні українського народу XVIII – XIX ст.” (1883 – 1885 рр.), писав про сім варіантів пісні „Про правду і кривду”, відомої і нині в народі під назвою Сковородинівської.

Знаний кобзар України Остап Микитович Вересай свідчив художникові Левові Жемчужникову, що цю пісню написав Г.С. Сковорода. В ній мовиться

про гостру соціальну нерівність. Звичайно, в цьому творі відчутні сліди лірницьких та кобзарських переробок, а також імпровізацій на дану тему. Можна допустити, що текст пісні значно віддалений від свого первісного вигляду, тобто того, в якому він міг бути в свій час перейнятий кимсь із лірників чи кобзарів від Г.С. Сковороди.

Завершуючи розгляд теми, в якій викладена спроба стисло окреслити творчість Г.С. Сковороди як композитора, музиканта і співака, хочеться ще раз сказати про визначну роль Г.Сковороди і його майже легендарної пісенної творчості у фольклорних процесах і в формуванні пісні-романсу з інструментальним супроводом в українській професійній музиці XVIII ст.

В особі Г.С. Сковороди поєдналися талановитий поет, композитор, професійний музикант-виконавець. Свої вірші він мислив і складав як твори музично-поетичні. Вони виконували важливу соціальну функцію й були дійовим засобом пропаганди передових для того часу ідей. Г.Сковорода збагатив музично-поетичну творчість новою тематикою, новими мотивами й образами, близькими народним масам.

Його музична мова, зберігаючи деякі елементи старого стилю кантів, найбільше тяжіла до народно-пісенного мелосу. Водночас його пісні знаменують собою народження нового жанру – сольної пісні з інструментальним супроводом, що багатогранно відображувала духовний світ людини.

Утвердженню ідей свободи, справедливості, соціальної рівності, духовної і моральної краси людини, критиці тогочасного суспільства і присвятив Г.С. Сковорода свою філософську, поетичну і музично-пісенну творчість.

Усю його поетичну та музичну творчість пронизує одна наскрізна ідея – пошуки тих шляхів, якими людина може знайти щастя. Народна мрія про щастя – ось той ідеал, до якого прагнув Григорій Сковорода, пошукам якого присвятив все своє життя.

Сьогодні наш народ живе у вільній незалежній державі. Він свято зберігає пам'ять про одного із найкращих синів України. Філософська, поетична і музична спадщина Г.С. Сковороди дбайливо зберігається і вивчається. Можна з певністю сказати, що всенародна любов і шана до Г.С. Сковороди збережеться і в прийдешніх поколіннях українського народу.

Література:

1. Боровик М.К. Григорій Сковорода і музика // Матеріали про відзначення 250-річчя з дня народження. – К.: Наукова думка, 1975. – С. 186-193.
2. Верба Г. Григорій Сковорода і музика // Сковорода Григорій: Образ мислителя – К., 1997. – С.417-430.
3. Сковорода Григорій. Повне зібрання творів: У 2 т. – К., 1973. – Т.2. – 574 с.
4. Мишанич О.В. Григорій Сковорода і усна народна творчість. – К.: Наукова думка, 1976. – 150 с.
5. Шреєр-Ткаченко О. Григорій Сковорода – музикант. – К.: Музична Україна, 1972. – 93 с.

Літературно-естетичні та філософські погляди Григорія Сковороди (методичні поради до уроку літератури в 9 класі)

Відновлення української державності, інтеграція в європейське і світове співтовариство, відмова від тоталітарних методів управління державою і побудова громадянського суспільства передбачають орієнтацію на духовні пріоритети, людину та її права, націю. Відповідно до цього визначаються нині й основні напрямки реформування навчально-виховного процесу в школі. Концепція гуманітарної освіти є елементом нової освітньої ідеології, яка зі шкільних лав повинна формувати особистість – гідного представника української нації. Національна ідея, як стрижень усієї системи виховання, має відігравати роль об'єднуючого, консолідуючого чинника в суспільному розвитку, спрямованого на вироблення патріотичної життєвої позиції людини. Національний характер виховання полягає у формуванні в молодій людини, незалежно від її етнічної приналежності, почуття громадянина України.

Запитання: „Людино, хто ти еси?“, поставлене ще в сиву давнину, й досі не знаходить адекватної відповіді, а, навпаки, породжує розмаїття поглядів на природу та сутність людини і сенс її буття.

Саме під час вирішення цих проблем окреслюються обриси таких понять, як національна свідомість, почуття громадського обов'язку, працьовитість, чесність...

Хто з вчителів не намагався втілити ці прекрасні моральні якості в життя? Виховання їх і є одним з пріоритетних завдань словесника, адже найбільше щастя для нього – робити світ гуманнішим, виховувати у школярів доброту, порядність, любов до рідного краю, родини, бажання навчатись, пізнавати світ для розквіту власної держави.

Вплив засобів мистецтва слова, християнської моралі та етики на юну душу – величезний. Це своєрідний художній літопис українців, що нерозривно пов'язаний з національними і культурними традиціями.

Загальнолюдські моральні цінності особистості виховуються на ідеях національної філософії, на народних ідеалах, традиціях, звичаях і обрядах, тобто на культурно-історичному досвіді, здобутках нації впродовж багатьох століть.

Морально-етичні засади є наскрізною темою в творчості видатного українського просвітителя, філософа, письменника Григорія Сковороди.

Багато проблем, поставлених Сковородою, в наш час, як ніколи, актуальні. Автор сміливо виставляє на осуд і посміховисько („Пісня 10-а”) галерею своєрідних типів, які, прикриваючись законом, дбають лише про власний добробут:

Панські Петро для чинів тре кутки,
Федір-купець обдурити прудкий,

Той зводить дім свій на модний манір,
Інший гендлює, візьми перевір!...
Той безперервно стягає поля,
Сей іноземних завозить телят.
Ті на ловецтво готують собак,
В сих дім, як вулик, гуде від гуляк...

Григорій Сковорода, стикаючись з неправдою і злом, ставав гнівним і непримиренним критиком людських вад. З вини людей суспільне життя стало нерозумним і прийшло в стан цілковитого занепаду. Великий гуманіст жив сподіваннями на майбутнє, де не буде „рабського іга”, „тяжкої роботи”, нічого „зложадного”, „хамського”.

Пропонуємо методичну розробку теми: „Літературно-естетичні погляди Григорія Сковороди, його поетична творчість” (9 клас).

Урок перший

Тема: Літературно-естетичні погляди Г.Сковороди, його поетична творчість.

Мета: Розкрити особливості поетичного світу Сковороди, джерела його натхнення; розвивати чуття слова; виховувати патріотизм як любов до малої і великої батьківщин, рідної природи, пісні.

Обладнання: виставка творів Г.Сковороди, ілюстрації до його творів.

Тип уроку: комбінований.

Хід уроку

Вступне слово вчителя. На минулому уроці ми вивчали життя і творчість Сковороди. Прочитаймо ще раз поетичні рядки відомого мислителя, пам’ятаючи про увагу до слова, виразність і чистоту нашого усного мовлення під час обговорення. Вірші будемо читати в перекладі сучасною українською мовою, іноді порівнюючи їх з оригінальним текстом.

Система запитань:

- Які твори Г.Сковороди ви вивчали?
- Що вас приваблює у цих творах?
- Які думки українського філософа актуальні сьогодні?
- Які сучасні письменники присвячують свої твори Г.Сковороді?
- Як ви гадаєте, чому й нині літератори звертаються до образу нашого геніального краянина?

Робота з текстами творів.

„Всякому городу нрав і права.” Виразне читання.

Система запитань:

- У яких філософських притчах Г.Сковороди розвинена ця тема? (Її мотиви звучать у творах „Алфавіт...”, „Вдячний Еродій”, „Убогий Жайворонок”).
- Яка провідна думка цього сатиричного твору? (Осуд холуйства і дрібної суєти світу, яка заважає людині жити в ладу із власною совістю та природовідповідністю, що є основою людського щастя і сенсу життя).

- Які художні особливості сатири автора? (Лаконічне зображення типових образів людей тодішнього суспільства і уявне випробування їх перед обличчям самої смерті як підсумку життя людини).

Виразне читання і аналіз учнями поезій Григорія Сковороди „В город не піду багатий”, „Гей, поля, поля зелені”, „Ой, ти птичко жовтобоко”, „Вольность”.

- Яка спільна риса всіх прочитаних поезій? (Тема – зображення життя людини в гармонії з природою, гармонією, що наповнює життєдайною силою).
- Яка ідея прочитаних творів? (Благословення людини, здатної відстояти своє право на життя в ладу з власною совістю та вподобаннями).
- У чому художня самобутність віршів? (В їхній пісенності. Недаремно багато творів Г.Сковороди стали народними піснями, в них зображені єдність почуття й думки).
- Що слугувало джерелом поетичного натхнення Григорія Сковороди? (Любов до рідного краю, природи, глибоке розуміння її ролі в житті людей, невичерпна українська народна творчість, вроджена поетичність душі Сковороди).
- Чому збірку віршів автор назвав „Садом божественних пісень” і як вони перегукуються з філософією і реальними вчинками поета?

Домашнє завдання: прочитати афоризми Г.Сковороди.

Урок другий

Тема: Філософські погляди Г.Сковороди. Значення творчості письменника.

Мета: Усвідомити, що життєві переконання Григорія Сковороди невіддільні від його творчості; оцінити внесок письменника в розвиток філософської думки; визначити провідні ідеї сквородинської філософії і значення їх у сучасному житті; виховувати повагу до надбань минулих поколінь і почуття відповідальності за власне життя.

Обладнання: виставка творів письменника, наукові праці про них, світлини пам’ятників філософові.

Тип уроку: комбінований.

Хід уроку

Вступне слово вчителя. Життєвий шлях дорога українського мисленика – це втілення в своїх діях і працях його переконань. Життя великого мудреця було різномайтим: від стриманості в побуті до найвищого злету у славі, музиці, любові до рідного краю, в істині, добрі та красі. Саме тому так чітко видно у творах Сковороду-філософа та Сковороду-поета. Простежимо це на конкретних творах, при цьому співставимо втілені в них ідеї зі своїми поглядами й розумінням навколишнього світу.

Робота з текстовим матеріалом.

Прочитання уривку з „Алфавіту ...”

Бесіда за змістом твору:

- Яка ідея прочитаного твору?

- До якого висновку підводить нас Г.Сковорода у цьому творі?
- Якими рядками з тексту можна підтвердити те, що філософа цікавили проблеми виховання?

Виразне читання уривку з притчі „Вдячний Еродій”.

Бесіда за змістом твору:

- Що (в розумінні мислителя) є виховання?
- Дайте відповідь на запитання Сковороди: „Чи є плодом тонка наука, коли недобре серце? Яка користь з янгельської мови, коли в ній немає доброї думки”? Наведіть приклади із сучасного життя.
- Які художні засоби у розглянутих творах свідчать про поетичність світосприйняття та мовлення Г.Сковороди, а також про виразні риси менталітету українців?

Слово вчителя.

Отже, Григорій Сковорода своєю творчістю передавав те, що змушений був пережити у власному житті, здобути у власному досвіді. Усі філософські висновки – це наслідок розмови чи диспуту з конкретними людьми. Тому істина, дарована Г.Сковородою нам і прийдешнім поколінням для того, аби ми не відкривали вже відкрите, а з довір'ям і розумом користувалися його життєвим досвідом у сучасному світі. Бо світ лише ззовні дещо змінився – людська же сутність залишилася такою ж, як і за часів письменника.

Розглянемо ще один жанр його творчості – байки (притчі). Слово „притча” запозичене з Біблії – це твір, глибоко символічний, в якому істина висвітлюється не прямо, а в прихованій формі за нібито звичайною розповіддю про нібито звичайні речі. Згадаймо притчу про сівача, розказану Ісусом Христом своїм учням. Що вона означає? (Слова Вчителя сприймаються лише тими, хто здатний їх сприйняти.) Так ось тепер, вдумуючись у зміст притчі Сковороди „Убогий Жайворонок”, давайте подбаємо, щоб не на камінь, а на серце й в душу нашу падали зерна істини – слова письменника.

Учні переказують притчу „Убогий жайворонок”.

Бесіда за змістом твору.

- У чому полягає повчальний зміст пісеньки Сабаша?
 - Що є запорукою волі для кожної особистості?
 - Як ви гадаєте, чому Г.Сковорода закінчує свій твір притчею „У друга вода солодша від меду”?
 - Яка ідея твору і в чому цінність її для нас?
- Аналіз байок „Бджола та Шершень”, „Олениця та Кабан”.

Отже, Григорій Сковорода – це чи не найвидатніша постать не лише в давній українській літературі, а й узагалі в колі видатних людей України і людства. Водночас ми за такий короткий час знайомства з ним тільки ледь доторкнулися до часточки його незвичайного розуму й духу. Але за життя ще кожному з вас доведеться повернутися до спадщини Григорія Сковороди, як до цілющого джерела – і ви щоразу знайдете там для себе щось нове,

потрібне. Він став Учителем не тільки для свого покоління, а й для всіх наступних. Діяльність Сковороди підготувала ґрунт для появи в Україні І.Котляревського, Т.Шевченка та інших видатних письменників-гуманістів.

Бесіда.

- Що найбільше вас вразило із життя і творчості Г.Сковороди?
- Які морально-етичні якості проповідує письменник у своїх творах?
- Які афоризми особливо вразили вас своєю мудрістю, спонукали до роздумів над власним життям?
- Що допоміг вам з'ясувати сьогоднішній урок?
- Чи можна вважати життя Г.С. Сковороди прикладом?

Отож, пізнаваймо Сковороду, – а в ньому пізнаваймо світ, себе, свій народ, свої духовні цінності.

Оцінювання знань учнів.

Література:

1. Бовсунівська Т. Образи смутку в поезії Григорія Сковороди // Дивослово. – 2002. – № 3. – С. 5-7.
2. Варенко В. Виховання християнської моралі на уроках української літератури // Шляхи підвищення ефективного вивчення української мови та літератури (Матеріали всеукраїнської міжвузівської науково-практичної конференції). – К., 2000. – С. 123-125.
3. Гармаш М. Методична розробка теми „Григорій Сковорода. Життя і творчість” // Дивослово. – 1999. – № 8. – С. 26-28.
4. Програма з української літератури для середньої загальноосвітньої школи. 5-11 класи (Проект) // Дивослово. – 2001. – № 9. – С. 17-18.
5. Сковорода Г. Твори: У 2 т. – К, 1994. – Т 2. – С. 103-125.
6. Філософія: Навчальний посібник / І.Ф. Надольний, В.П. Андрущенко, І.В. Бойченко, В.П. Розумний та інші. – К., 1997. –С. 3-20.
7. Українська література: Посібник для старшокласників і абітурієнтів / За редакцією М.К. Наєнка. – К., 1995. – С. 16-23.

Публікації

Інокентій Гізель „Трактат про душу” (Вступне слово і переклад Ярослави Стратій)

Творчість Інокентія Гізеля, українського богослова, філософа, церковного й суспільного діяча XVII ст. розвивалась у руслі схоластичної парадигми філософування, яка домінувала у вітчизняній думці доби бароко. Її вивчення дає змогу відстежити процес становлення в Україні теоретичного богослов'я, ранньомодерної професійної філософії в її шкільному варіанті, специфіку пошуку шляхів розв'язання філософських і світоглядних проблем, актуальних для людей тієї доби.

Інокентій Гізель є автором латиномовного філософського курсу під назвою „Твір про всю філософію” („Opus totius philosophiae”), прочитаного ним у Києво-Могилянській академії впродовж 1645–1646 р., а також трактату „Мир с Богом человеку” (1669), написаним староукраїнською мовою. Через відсутність перекладів цих творів сучасною українською мовою вони є малодоступними для широкого загалу інтелектуальної громадськості, що у свою чергу порушує неперервність культурного успадкування, перешкоджає зв'язку „минулого” й „сучасного” української культури, історичному розумінню. З духовної спадщини цього автора опубліковано лише уривки з натурфілософського трактату Інокентія Гізеля у монографії Я.М. Стратій „Проблемы натурфилософии в философской мысли Украины XVII в.” (К., 1981), її ж переклад уривків з „Трактату про душу” у хрестоматії „Історія філософії України” (К., 1993), уривки з „Метафізичного трактату” у перекладі М.Д. Роговича у цій же хрестоматії, розлогі уривки з твору Інокентія Гізеля „Мир с Богом человеку” подаються також у статті Л.М. Довгої „Соціальна утопія Інокентія Гізеля” у збірнику „Україна XVII століття: суспільство, філософія, культура” (К., 2005). Філософські ідеї Інокентія Гізеля аналізуються Я.М. Стратій у згаданій вище монографії та інших працях, присвячених дослідженню філософської спадщини професорів Києво-Могилянської академії, зокрема й у її праці в співавторстві з В.С. Горським, А.Г. Тихолазом, М.Л. Ткачук „Київ в історії філософії України” (К., 2000). Подаємо вперше перекладений з латинської мови уривок з „Трактату про душу” („Tractatus de anima”) Інокентія Гізеля.

Трактат про душу загалом

Питання I. Про щойність (*De quidditate*).

548 зв.

Що таке душа?

Аристотель подає два визначення природи душі. Одне з них звучить так: душа – це перший акт органічного тіла, характерною ознакою якого є здатність до життя (*potentiam vitae*). Згідно з іншим його визначенням, душа – це перша причина, завдяки якій ми живемо, відчуваємо, рухаємось та існуємо. Стосовно першого визначення напрошується [такий] сумнів. По-перше, що розуміється під терміном „акт”? Відповідаємо: акт витлумачується по-різному. Насамперед під ним розуміють все те, що є сушим (*quod est ens*). У цьому сенсі ми говоримо, що перша матерія (*materia prima*) є ентитативним актом (*esse actum entitativum*). По-друге, будь-яку здійснену, пов'язану з чимсь форму (*pro omni forma inhaerente*). Так, уважається, що білість є актом білого тіла. По-третє, [його розуміють] як дію (*pro operatione*). Так, саме по собі нагрівання вважається актом того, що нагріває. По-четверте, як те, що безпосередньо надає буття складникові (*compositum*) і оформлює саму матерію. У цьому сенсі душа вважається актом, до того ж не будь-яким актом, а першим актом, тобто субстанціальним. А першим [актом] вона називається тому, що дії [завдяки яким вона себе виявляє], власне кажучи, розглядаються як другі, вторинні акти.

По-друге, виникає сумнів стосовно того, що слід розуміти під цією частинкою [визначення] „органічного тіла”? Зазвичай під „органічним тілом” воліють розуміти саме наділену органами матерію (*materiam ipsam organisatam*), тобто таку, що містить відповідні // органи і належним чином налаштована до сприйняття душі. Отож, таке тіло або така наділена органами

549
матерія (*materia organisata*) не розглядається як така, що має душу. Інші надають перевагу розумінню органічного тіла як тіла одушевленого (*corpus animatum*), так що, коли кажуть, що душа є першим актом органічного тіла, то це начебто те саме, що стверджувати, що вона є одушевленим тілом. Однак, перша інтерпретація видається більш правдоподібною. Адже органічне тіло, позаяк воно є суб'єктом душі, не включає в себе душу. Знову ж таки душа, оскільки вона є актом органічного тіла і становить сутнісний план, основу (*essentialem ordinem*) органічного тіла, не повинна бути у нього включеною.

Якщо ти стверджуватимеш, що формальна причина замикається своїм формальним наслідком, як білість замикається тим, що надає тілові білого кольору, то душа прямо замикається своїм формальним наслідком, зміст якого полягає в тому, що робить тіло одушевленим. Таким чином, під тілом, наділеним органами, розуміється тіло одушевлене. Відповідаємо: формальна причина замикається своїм формальним наслідком у першому акті, а не в акті другому. Адже визначення не даються на підставі других актів (*per actus secundos*). З цього випливає, що, коли стверджується, що білість є актом

білого, то це теж саме, що сказати, що білість може зробити тіло білим. Так і тут: є душа, яка може зробити живим тіло, наділене органами. Таким чином, органічне тіло, про яке йдеться у визначенні душі, ще не є дійсно (*actu*) живим, воно є живим тільки потенційно (*in potentia*).

По-третє, є сумнів щодо того, як треба розуміти наступну частинку [визначення, де говориться про органічне] тіло, що має здатність до життя. Відповідаємо: згідно з першою [висловленою] думкою [ця частина визначення] розуміється тільки так, що душа є актом органічного тіла, яке ще не має життя, але може його мати. Згідно ж другою [точкою зору], // 549 зв. життя розглядається як вітальна дія (*pro operatione vitali*).

Однак, є закиди проти вище наведеного визначення. Перший закид полягає в тому, що визначення повинно відповідати тільки одному визначеному. Проте наведене [визначення] відповідає другому. Бо ж відповідає воно зерну пшениці, яке кидається у землю і з якого завдяки його розкладові знову виростає багато зерен. Адже, такому зерну притаманна здатність до життя. Відповідаємо: коли стверджують, що душа є актом органічного тіла, наділеного здатністю до життя, то мають на увазі здатність найближчу, безпосередню (*de potentia proxima*). Що ж до зерна пшениці, то йому властива лише здатність віддалена, опосередкована (*potentia remota*). По-друге, з того, що потенція, здатність не може бути актом, а душа є потенцією, здатністю, впливає, що вона не може бути актом. Доводимо менший засновок. Душа є суб'єктом своїх здатностей або акцидентів. Відповідаємо: ніщо не є одночасно й відразу актом і потенцією стосовно того ж самого. В кожному разі заперечуємо, що душа є актом і потенцією стосовно того ж самого. Бо вона є актом щодо тіла і потенцією, здатністю стосовно своїх акцидентів.

По-третє, те, що привноситься суцшому в акті, привноситься акцидентально. Але душа привноситься суцшому в акті, а саме тілові, наділеному органами (*corpore organisato*). Отже, вона привноситься акцидентально і тому не утворює субстанціального складника (*compositum substantiale*). Відповідаємо, заперечуючи менший засновок. Наділене органами тіло не є завершеним суцщим (*non est ens completum*) або суцщим у завершеному акті (*ens in actu completo*). Для того ж, аби щось уважалось привнесеним акцидентально, потрібно, щоб воно було привнесеним суцшому в завершеному акті.

Що ж стосується другого вищенаведеного визначення душі, то в ньому, треба думати, душа визначається з урахуванням дистрибутивно (*distributive*) нижчих [створінь]. У цьому сенсі душа є началом, що дає життя рослині, завдяки якому живуть і відчують молюски, з допомогою чого живе, відчуває // 550

рухається локально, у просторі досконалим рухом досконала тварина, через що живе, відчуває, розвивається і мислить людина. Проте, це визначення є не щойнісним (*quidditative*), а радше описовим (*descriptiva*). Правильно, позаяк душа сама по собі, якщо її позбавити здатностей, не є принципом, достатнім для здійснення життєвих дій. Вона є лише основним (*radicale*) принципом, і тільки разом із здатністю утворює певний принцип, достатній для здійснення своїх функцій.

Розділ. Скільки складових частин душі і скільки видів одушевлених [створінь]?

Згідно з Аристотелем, душа поділяється на рослинну (*vegetativa*), чуттєву (*sensitiva*) і розумову (*rationalis*). Цей поділ усім відомий, адже в живих істотах трапляється чимало особливих відмінностей, що вивищуються над матерією або радше над речами, непричетними життю, які, вочевидь, жодним способом самі не здійснюють свого руху ні до природного, властивого їм місця (*in proprio loco*), ні до можливого, передбачуваного вимушеного стану (*praesupposito statu violento*).

Перший ступінь (*gradus*) вивищення властивий тим живим істотам, які здійснюють свій рух у спосіб, відповідний представникам рослинного світу (*vegetabilium*) або рослинам, що їм дано Богом вітальну здатність (*potentia vitalis*), завдяки якій вони таким чином рухаються. Другий ступінь життя характеризує тих, які спрямовують себе до здійснення руху і до [утворення] форми, що не є принципом доцільного руху (*principium motus non tamen ad finem*). Бо ж так рухаються нерозумні тварини, оскільки не // 550 зв. визначають для себе мету своїх дій або руху, проте спрямовують себе до здійснення руху завдяки своїм вітальним здатностям.

Третій ступінь життя притаманний людям, які на додачу скеровують себе самих до мети в силу властивого їм уміння її визначати.

Відповідно існують лише три роди живих або одушевлених істот, а саме: рослинний, чуттєвий і розумний (*vegetativum, sensitivum et intellectuale*). І доводимо. Скільки є родів одушевлених істот, стільки наявно родів душ. Але існує лише три роди душ, виокремлених на основі різних рівнів піднесення над неживими формами і діями, як видно з вище наведеного пояснення. Отже, існує три роди одушевлених істот. Більший засновок доводимо. Стільки є конкретного, скільки абстрактного і не більше. Однак існує лише три абстраговані [роди] одушевлених істот. Отже, існує тільки три [роди] одушевлених. Доведемо по-друге. Якби існувало чотири [роди] одушевлених істот, то саморухоме (*loco motivum*) становило б якийсь власний [рід]. Але цього немає. Отже, відпадає й попереднє. Більший засновок очевидний. Менший доводимо. Справді, чому б це розглядати саморухоме таким, що більше надається до виокремлення в особливий рід, відмінний від чуттєвого, ніж те, що літає, пірнате, (*volatile*), плаває у воді, водоплавне, (*aguatile*) чи то виявляє якісь спонукальні, бажальні ознаки (*appetitivum*). Проте, обґрунтування щодо першого, не видається, переконливішим, ніж щодо другого. Бо й те, що плаває у воді, й те, що літає в повітрі, не становить роду, відмінного від чуттєвого, а являють собою види чуттєвої душі. Отже й саморухоме (*loco motivum*) буде видом, що підпадає під чуттєвий [рід].

Потрібно зважити також і на те, що ті, котрі встановлюють чотири роди одушевлених істот, не виводять // 551 з однієї основи число одушевлених істот і число душ. Бо ж воліють число душ виводити з різного рівня їх вивищення (*ex diversa elevatione*) [над

матерією], як уже зазначалося, а число одушевлених – з різного зовнішнього вигляду душ у своїх суб'єктах (*ex diversa habitudine animarum ad sua subiecta*). Оскільки ж такий зовнішній вигляд є чотирьох видів (*quadruplex*), то й буде чотири роди (*genera*) одушевлених істот. І кажуть: є такі, що лише ростуть (*vegetant*), як рослини; такі, котрі тільки відчують і не рухаються, як молюски; такі, що відчують, рухаються і мислять, як людина; і ще інші, які ростуть, рухаються і відчують, але не мислять, і ці просто називаються чуттєвими (*sensitiva*).

Проте, це обґрунтування безпідставне. Адже, нехай було б, що число одушевлених істот виводилось би із зовнішнього вигляду [душ] у своїх суб'єктах; але ж воно виводилось би тільки з зовнішнього вигляду тих [душ], з яких одна не суб'єктується в іншому. А саморухоме суб'єктується у чуттєвому [роді]. В іншому випадку з зовнішнього вигляду душі чуттєвої у водоплавній, пернатій [істоті] виводилось би багато родів чуттєвого одушевленого.

Питання про життя, смерть, голод і спрагу.

Розділ про життя і смерть.

Філософ визначив життя як перебування вегетативної душі разом з теплом і цим вказав на необхідність для збереження живої істоти [присутності] тепла у поєднанні з вологістю. Проте, ця дефініція розгортається через три роди причин. Дійсно, формальною причиною життя є душа, єдина і така, що надає тілові форму (*anima unita et informans corpus*). На цю причину вказують слова – через перебування душі (*per mansio animae*). Матеріальною причиною є [та причина], яка впорядковує, підготовлює тіло [до прийняття] душі, тепло (*corpus dispositiva animam, calor*). Бо, хоча й життя в жодному разі не може існувати без змішування первинних якостей, вочевидь тепла, холоду, вологості й сухості, однак вважається, що особливо воно зосереджене у теплі. Адже, тепло є одним з найважливіших інструментів вітальних функцій, тому що за його наявності члени утримуються [в такому стані], аби вони належним чином виконували свої обов'язки; – у разі ж [його] відсутності вони стають нерухомими і мертвають. Оскільки ж поживою цього ж таки тепла є вологість (*humiditas*), вважається, що життя полягає в теплі й вологості. Під цим однак [теплом] не слід розуміти будь-яке [зовні] засвоєне [тепло], а тільки внутрішнє, розлите по всьому тілові, як природу й умову [існування] кожного члена. // 568 зв.

Однак, постає питання, чи тепло здійснює життєві функції таким чином, що для їх [відправлення] в жодний спосіб не долучається холод сам по собі (*per se*) а лише акцидентально (*ex accidente*), оскільки воно [тепло] так регулює свою силу, щоб забезпечити наявність поміркованого тепла без ніякого холоду і щоб не виникало жодної потреби в холоді для [здійснення] будь-якої вітальної дії; насправді потребує заперечення те, що холод має тільки акцидентальне відношення до належної співмірності [частин і якостей організму], бо для [підтримування] нормального стану (*temperaturam*) будь-

яких органів потрібен холод сам по собі (*per se*). Так, орган зору, каже Аристотель, є холодним і вологим, правильна будова мозку також сполучає в собі холодне й вологе, а нормальний стан частин для [здійснення] вітальних дій потрібен не лише акцидентально, а й сам по собі.

Коли вдатися до з'ясування, чи можуть існувати певні природні причини довготривалості і короткочасності життя і якими вони є, то відповідь є [такою]: хоча Бог і є першою і основною причиною, від якої веде свій початок як природне життя, так і його якість, проте, Він, відповідно до належного порядку руху природи, водночас через вторинні причини віддав життя – довге або коротке – [у розпорядження] наділеним душею тілам. [Цим], здається, непогано займаються фізики, які досліджують природні причини. Серед останніх, вочевидь є внутрішні й зовнішні. Внутрішніми є частково довготривалість або короткочасність поєднання, зв'язку душі з органічним тілом, частково різна структура (*dispositio*) співвідношення частин або вітального теплого й вологого стосовно доброякісності і злоякісності, від якої залежить якість цього поєднання. // 569

Справді, чим кращою і досконалішою є вітальна сумірність частин, темперамент, тим довше зберігається поєднання душі з органічним тілом і триває життя тіла одушевленої [істоти]. А чим гіршим і недосконалішим є вітальний темперамент, тим менше часу зберігається поєднання, зв'язок душі з органічним тілом і триває тілесне життя одушевленої істоти. Зрештою, вітальний темперамент тоді вважається добрим, коли вітальне тепле й вологе, чи то вроджене, чи привнесене не грішить ні щодо кількості, ні стосовно якості, або [його не є] ні забагато, ні замало, тобто коли тепле не є надмір рясним і потужним, що швидко споживає і витрачає вологе; ні надто в малій кількості й слабке, що скоро охолоджується і виснажується, а є [таким], що утримується в помірному стані. Відповідним чином і вологе, коли воно не є ні надто рясним, тому що [тоді] швидко виснажує, знесилює тепле; ні коли його замало, бо [тоді] воно скоро споживається і закінчується, ні коли воно надто водяне, рідке (*aquosum*) й кволе (*tenuis*), тому що легко руйнується, а [є таким], що перебуває у помірному стані. І тому є густим, насиченим (*pinguis*) таким, що нагадує мідь (*aereum*) і має силу чинити опір і теплоту, і холодному, які на нього діють. До цих двох причин внутрішніх додається 3-я, а саме, різна структура органів тіла з огляду на кількість, якість, тривалість (*continuationem*) і положення (*situs*). Адже, чим вона [структура] краща й досконаліша, тим довше зберігається життя, а чим вона гірша, тим воно коротше. Серед іншого, слід звернути увагу на те, що вологість (*humidum*) повинна бути подібною до міді, міцною, в'язучою, гнучкою і такою, що добре забезпечує внутрішній зв'язок (*bene cohaerens*).

Звідси стає зрозумілим, по-перше, чому худі, виснажені найбільше порівняно до інших відзначаються короткотривалістю життя. // 569 зв.

Адже причина полягає в тому, що вони мають вологість у малій кількості, до того ж вона водяниста й землиста, блідо-жовта (*terreum*) і тому легко витрачувана (*facile consumptibile*). По-друге, чому ті [живі істоти, що]

живуть на землі (*terrestria*), є більш довговічними, ніж ті, [що живуть] у воді (*aquatiles*).

Безперечно тому, що вони мають водянисту вологість, що здатна легко втрачати силу (*facile dilubile*); по-третє, чому страх прискорює хворобу. Причина – в тому, що він дуже сильно стискає вітальні духи і загоняє [їх] до внутрішніх частин [тіла], де вони під дією утвореного холоду цілком замерзають. Внаслідок цього зовнішні стають заціпенілими, застигають, а внутрішні від надмірного тепла сохнуть. Звідси, у разі вичерпання вологості [настає] смерть. По-четверте, чому п'яниці скоріше помирають. Причиною [цього] є [те], що, засвоївши тепло, вони швидко витрачають основну рідину (*humidum radicale*) і, руйнують вроджене тепло, оскільки вичерпують його поживу. Тому Платон застерігав не пити вина до п'ятнадцяти років, щоб, вдаривши жаром вина по хмелю молодого віку, вогонь не додався до вогню і смерть не пускала корені раніше, ніж до тіла надійдуть потрібні сили.

Стосовно зовнішніх причин, треба знати, що для довготривалості або короткочасності життя має дуже важливе й особливе значення вплив небесних тіл і з'ява зірок. Далі – нормальний стан країни, крім цього – характер і корисність харчування, аби воно не було ні надмірним, ні недостатнім. Якість їжі також має чимале значення для життя. Справді найкориснішою для нього є їжа, що містить помірне тепло й вологу. Холодне ж і сухе, як таке, що вичерпує тепло й рідину, – менш поживне. Так вкорочує життя надмірна й непосильна праця, душевні потрясіння, нездорові чуттєві насолоди, невпинні турботи, глибокий сум та інше, що або руйнує вроджене тепло або вимушено душить. Людське життя можна продовжити зусиллями вправних лікарів, втім ні завдяки людині, ні завдяки ангелу // 570

воно не може зберігатися довго з допомогою вже наявних засобів, за винятком дерева життя. Перша частина зрозуміла, бо завзяття лікарів може зарадити і відвернути чимало зовнішніх негараздів, полікувати хвороби, що трапляються. Другу ж частину доводимо. Адже у кн. Буття 3 [говориться], що Адам для того був вигнаний з Едемського саду, „аби лишень він не простяг своєї руки й не взяв ще й з дерева життя, а з'ївши, не став жити повіки!”. Отже, є доказ, що поза межами раю для Адама, що осягнув природу усіх речей, немає жодної можливості віднайти якийсь засіб [вічного продовження свого життя].

Робимо закид. По-перше, зменшена основна волога (*humidum radicale*) може поновлюватись завдяки притаманному Ангелові вмінню [відтворювати її] до тієї кількості, на яку вона скоротилася, бо ж Ангел знає, наскільки її стало менше, знає також, скільки поживної вологи він може відновити і на додачу підтримує, покращує і зберігає всі необхідні для успішного здійснювання здатності живлення якості. А з другого боку, така пожива *de facto* існує. Це відомо з того, що волога *de facto* в якійсь кількості поповнюється і збільшується, бо, якби цього не відбувалося, жива істота, досягнувши саме належного розміру, мала б таку ж за числом кількість вологи і не більшу, ніж вона в неї була спочатку при народженні. Що це хибне [твердження] зрозуміло, бо [в такому разі] або той самий за числом

акцидент повинен би був переходити від суб'єкта до суб'єкта, що неможливо, або ця волога мала б розширитися так, аби охопити всі частини живої істоти. Відповідаємо: основна волога (*humidum radicale*), хоча й може екстенсивно (*extensive*) поновлюватися чи то завдяки наполегливості й умінню, чи то вольовим зусиллям, спричиненим вимогою їжі, тобто шляхом додаткового утворення (*per adgenerationem*) нової частини щільної і вологої для іншої подібної, раніше існуючої частини, проте інтенсивно (*intensive*) // 570 зв. поновлюватись і збільшуватись вона не може. Імовірніше вочевидь, справа мається так, що в цій самій щільній частині, приміром, плоті, яка стала твердою в силу тепла й сухості, утворюється вологість, завдяки якій ця ж таки частина робиться вологішою. Смысл цього полягає в тому, що хоча й шляхом додавання (*per additionem*) вологої субстанції речі легко зволожуються, як, наприклад, шматки тканини, проте, оскільки вологість є властивістю малої активності, а сухість – найбільшої опірності, то [при цьому] і за наявності постійно діючого тепла [речі] завдяки утворенню нової вологості у [їх] внутрішніх сухих частинах можуть зволожуватися надзвичайно, вкрай важко. Звідси випливає тільки те, що з вичерпанням вологості, найважливіші члени висихають і пропадають.

Окрім цього далі потрібно ретельно з'ясувати, що являє собою жива істота у першому акті. Перш, ніж викласти роз'яснення, необхідно зазначити, що життя одним є в акті першому, а іншим – в акті другому. Життя в першому акті є самим принципом видобування, розгортання життєздатного тіла (*principium elicitivum corporis vitalis*). Життя у другому акті є ніщо інше, як [принцип] розвитку життя в акті першому (*exercitivum vitae in actu primo*) або є вітальною дією, яка здійснюється або як шлях (*per modum viae*) і є діяльністю, що походить від принципу життя (*actio orta a principio vivente*), або в спосіб мети (*per modum termini*) і є метою, сформованою завдяки здійсненню згаданого способу.

Це зазначивши, ставимо питання: Якою є справді та причина (*ratio illa*), завдяки якій жива істота конститується у першому акті. Треба, отже, сказати, що жива істота, створена у першому акті, конститується завдяки тому, що конституїрована відповідно до простору, стану або природної організації (*in loco ac statu seu dispositione naturali*), вона є принципом внутрішнього саморуху, саморозвитку (*principium movendi se ab intrinseco*). Є рація, оскільки зазначена причина підходить для будь-якої і кожної зокрема створеної живої істоти.

Робимо закид: З цього твердження випливає, що доутворення вогню (*adgeneratio*) є вітальним, бо й вогонь, конституїований відповідно до свого стану, простору і природної організації, здійснює внутрішній саморух в той час, як, піднесений до солом'яної підстилки, утворює поєднання нової частини продукованої // 571

форми з раніше існуючою. Відповідаємо шляхом заперечення висновку: для доведення цього [заперечення] необхідно констатувати, що доутворення вогню внутрішньо не спричинюється у тому сенсі, в якому потрібно з огляду на життя і тому, що він виникає лише шляхом нарощування безпосередньо

дотичних між собою [частин] (*per juxtapositionem*) подібно до того, як вода, розливаючись, спадає на воду, а не завдяки внутрішньому прийняттю у себе й потягу, як відбувається живлення, і через те, що доутворений вогонь (*ignis adgeneratus*) сам по собі не потребує бути поєднаним з попередньо існуючим, а й сама дія доутворення вогню (*ipsa actio adgenerativa ignis*) лише в непрямий спосіб (*indirecte*) і акцидентально (*per accidens*) закінчується поєднанням (*terminatur ad unionem*), прямо ж і сама по собі – іншим вогнем.

Щодо смерті, то їй дають визначення в різний спосіб. Дійсно, одні вважають, що вона є розкладом, псуванням (*corruptio*) вродженого тепла, інші – виснаженням (*absumptio*) тепла або рідини, чи одного й другої, ще інші [ототожнюють] її з відокремленням душі від тіла. Є й такі, що визначають смерть як позбавлення життя (*privatio vitae*); і, нарешті, дехто, краще порівняно до інших, – [як] субстанціальну загибель одушевленого тіла.

Смерть поділяють на природну й насильницьку. Природною є така, яка спричинюється внутрішнім принципом, вочевидь у разі, коли вроджене тепло виснажує основну вологу і через безперервну активність розсіює її, перетворюючи на пару, а наслідком виснаження вологи стає висихання членів. І хоча заподіяну цим способом живому створінню смерть можна було б уважати насильницькою, адже вона відбувається всупереч і проти внутрішнього прагнення окремої живої істоти, що понад усе хоче жити, все ж таки вона називається природною, бо трапляється, сказати б, з власного дозволу природи, безпосередньо через конфлікт частин тіла між собою.

Смерть же насильницька стається [тоді], коли вітальне тепло дочасно через [застосування] якоїсь сили виснажується і нищиться. Це трапляється від переохолодження, або від перегріву, опіків, або з причини ядухи, чи внаслідок ослаблення або змарнування.

Внаслідок переохолодження (*per refrigerationem*) [смерть настає тоді], // 571зв. коли вітального тепла стає надто багато від зовнішнього або привнесеного холодного – останнім є або повітря, або елемент, або змішане тіло. Живі створіння гинуть в цей спосіб тоді, коли їх згублює надзвичайний холод, дію якого вони зазнають на собі або від повітря, або від води, в яку вони потрапляють, або від отруйного зілля, або від аптекаря, що приготує отрути, або від отруєних напоїв.

Від перегріву (*per inflammationem*) [смерть настає], коли вітальне тепло так розпалюється і збуджується від тепла зовнішнього й привнесеного, що набуває попросту властивості надприродної й смертоносної. Від задухи (*per suffocationem*) [смерть настає], коли вроджене тепло стискається і утамовується або через надто велику кількість води й численних екскрементів, або внаслідок перехоплення й перешкоди для дихання гарячими випарами. Так помирають п'яниці, хворі на водянку, апоплектики, і, які страждають на ядуху, судоми, а також ті, що гинуть у воді.

Від ослаблення, підриву здоров'я (*per resolutionem*) і марнування (*per dissipationem*) [смерть стається тоді], коли вітальне тепло надто зменшується або внаслідок раптової і непомірної витрати з одного боку вологи, а з другого

– вітального духу, або з причини надмірного розтікання обох і [їх] виходу, виділення. Так помирають ті, що [обтяжені] невтомною і непомірною працею у поті чола, турботами, що позбавляють сну, чиє тіло від великих навантажень і бідувань виснажується; а також і ті, які потерпають від надмірного виділення або крові, або сімені, і нарешті ті, що зазнають потрясіння від якоїсь великої і неочікуваної радості.

Додатки

Любов Забарило
(м. Переяслав-Хмельницький)

Писемний фонд меморіального музею Г.С. Сковороди в місті Переяславі-Хмельницькому як об'єкт бібліографічного дослідження

В Україні унікальні фонди мають не лише великі універсальні бібліотеки, але й спеціальні, вузівські, а також бібліотеки музеїв та архівів. У багатьох із них є значна кількість іменних колекцій та колекцій установ, раритетів з україніки, видань іншими мовами світу. Все це надбання нації, основа духовної спадщини України.

У бібліотечних фондах зосереджений інформаційний потенціал суспільства, всі духовні багатства, які накопичені людством. Якість і об'єми роботи будь-якої бібліотеки значною мірою залежать від добору книг, часописів та інших документів у її фонді. Фонд бібліотеки – складна структура і потребує від фахівців усебічних знань, наукового підходу до його формування.

Музейні фонди мають найцінніші скарби, вміщують різноманітну інформацію. Вони являють собою зібрання пам'яток історії, матеріальної та духовної культури, що мають наукове, історичне чи художнє значення. Фонд включає складові трьох видів: речові, зображувальні, письмові. Останні представляють для бібліотек неабияку цікавість, бо вони подібні до документів, які зібрані в них. До них відносяться законодавчі акти, рукописні книги і стародруки, мемуари, листи, твори художньої, технічної, природничої літератури з помітками, правками, автографами авторів (власників).

Цим критеріям цілком відповідає фонд меморіального музею Григорія Сковороди, створеного за рішенням уряду України у 1972 році, коли відзначалося 250-річчя від дня народження відомого філософа, поета і педагога. Музей знаходиться поряд із величним Вознесенським собором, і вважається окрасою стародавнього міста Переяслав-Хмельницького. Він розташований у приміщенні, де знаходився колегіум, в якому викладав піїтику Г.Сковорода. У музеї відтворено обстановку кінця XVIII століття. Цегляне приміщення колегіуму було побудоване єпископом Іваном Козловичем у 1753 році (попереднє, дерев'яне, згоріло під час пожежі у 1748 році). Колегіум являв собою одноповерхову споруду з чотирма класними кімнатами, вестибюлем та бібліотекою. У 1783 році єпископ Іларіон Кондратовський зробив прибудову до головного будинку ще одного класу. У наш час вся експозиція музею розміщується у сімох залах (вестибюль, клас філософії та богослов'я, клас поетики, бібліотека, навчальна кімната для молодших класів, келія, клас синтаксису).

Відкриття колегіуму в жовтні 1738 року стало значною подією не тільки для Переяслава, але й для всієї південної частини Лівобережжя. Навчання у

колегіумі за часів Г.С. Сковорода складалося з шістьох класів: фари (аналогії), інфіми, граматики, синтаксими, поетики, риторики. Пізніше відкрилися ще два класи: філософський (1774) та богословський (1778). У навчальному закладі було чимало книг, якими користувалися великий філософ та його учні. Оскільки основним предметом викладання була латина, та латиною написані підручники та читалися курси лекцій з філософії, поетики, риторики, богослів'я, проводилися диспути, обговорювалася поезія давніх, декламувалися вірші середньовічних поетів-латиністів. Водночас – діти опановували слов'янську, українську, польську та грецьку мови. Знання грецької мови мало практичне застосування при вивченні богословських джерел, художні твори також писалися нею. Крім того, у навчальному закладі було багато релігійної літератури, потрібної для забезпечення навчального й виховного процесів. У колегіумі викладалися й інші предмети, зокрема, медицина, арифметика, геометрія, нотний спів, іконопис. Після реорганізації навчального закладу в 1862 році частина книг потрапила до Покровської церкви та Вознесенського монастиря, частина – до чоловічої гімназії та у приватні книгозбірні. У період руйнації храмів і нищення релігійної літератури деякі книги були потай збережені. Згодом їх було передано до музею.

Другим джерелом надходжень став маєток князя Горчакова у селі Ташань. Частина князівської книгозбірні потрапила до місцевих жителів, яку вони потім передали до музею. Багато рідкісних книг знайдено музейними працівниками в Києві в обмінно-резервних фондах, а також у сховищах стародруків Москви, Санкт-Петербурга. Книжкові фонди музею нараховують близько 10000 примірників. Це – рукописні книги, стародруки і рідкісні видання XVII-XIX століть – своєрідна духовна скарбниця людства. Вони різні за форматом, писані латиною і старослов'янською мовами. У фондах музею зберігаються унікальні книги петровської доби, прижиттєві видання М. Карамзіна, М. Покровського, байки Лафонтена (видані в 1755 році), різноманітні книги з природничих наук, вітчизняної і зарубіжної історії та культури, фольклору, історії філософії і психології. Зокрема, це „Енциклопедичний словник” Ф.А. Брокгауза та І.А. Ефрона у 82-х томах (виданий у Санкт-Петербурзі у 1890-1904 роках), „Енциклопедичний словник” Товариства „Брати А. і І. Гранат і К” у 33-х томах (7-ме та 8-ме видання за редакцією Ю.С. Гамбарова, В.Я. Железкова, М.М. Ковалевського), „Утешение философское” Боеція (1794), „Основания умственной и нравоучительной философии с сокращённой историей философии” І.Г. Гейнекція (1766), „Три книги о должностях” М.Т. Цицерона (1761), „Афинских ночей записки” А.Геллія (1787), „Письма персидские” Г.Монтеск'є (1792), „Разговор в царстве мёртвых” Г. Фонтенеля, „Життя фламандських майстрів”(1753), „Опис Дунаю. Спостереження географічні, астрономічні, гідрографічні, історичні та фізичні” (переклад з латині, видання 1725 року). А такі книги, як „Слова и речи” Феофана Прокоповича та „Сочинения” Михайла Ломоносова читав сам Г.Сковорода. Є в музеї книга, яку тримав у руках великий філософ, це „Псалтир” видання кінця

XVII століття латинню. Цю книгу подарував музеєві дитячий лікар Чубинський, котрий отримав її у спадок від прадіда. Прадід торгував у Києві на Подолі, і цією книгою розплатилися з ним за продукти запорожці, розповівши, що цю книгу читав їм Сковорода.

Переяславський колегіум дав освіту багатьом видатним людям. Серед його вихованців – М.М. Херасков, письменник і поет, ректор Московського університету, віце-губернатор берг-колегії в Петербурзі. В експозиції музею представлено портрет М.Хераскова та прижиттєве зібрання його творів. Зберігаються в музеї також праці випускників цього відомого навчального закладу, згодом відомих дослідників української мови Й.М. Бодяньського та П.Г.Житецького. Й.М. Бодяньський відомий ще й тим, що він, будучи студентом, виявив у бібліотеці колегіуму і вперше дослідив та описав Пересопницьке Євангеліє (Пересопницьке Євангеліє – пам'ятка української культури. Рукописний переклад з болгарської чотирьох Євангелій давньоукраїнською літературно-писемною мовою, здійснений архімандритом Пересопницького монастиря Григорієм у 1556-1561 роках. Зберігається у Національній бібліотеці України ім. В.І. Вернадського). Це – найдавніший збережений рукописний твір давньоукраїнською мовою. На Пересопницькому Євангелії присягають на вірність народові Президенти України. Крім того, у фондах музею зберігаються твори самого Г.С.Сковороди та література про його життя і творчість, написана І.Ф. Драчем, Ф.М. Поліщуком, В.Я. Стадниченком, О.В. Мишаничем. Філософські погляди Г.С. Сковороди досліджували в своїх працях І.А. Табачников, О.Беканідзе, Т.А. Білич, І.Головаха, І.Стогній, П.Г. Дяченко, А. Ніженець та інші автори, наукові праці котрих розміщуються в окремій залі музею.

Починаючи з 2002 року, писемні фонди меморіального музею Григорія Савовича Сковороди стали об'єктом бібліографічного дослідження, яке проводять співробітники наукової бібліотеки Переяслав-Хмельницького ДПУ імені Григорія Сковороди. За цей час було досліджено і здійснено наукове опрацювання близько 2000 джерел. Це – книги і періодичні видання, які знаходяться у шести залах музею. На даний момент залишилось дослідити книги, які зберігаються у сьомій залі музею. При цьому здійснювалися послідовні процеси, які забезпечували ідентифікацію цих документів і відображення в краєзнавчому каталозі. Ідентифікація документа являє собою множину бібліографічних даних, записану за певними ознаками, тобто бібліографічний опис. Оскільки об'єктами бібліографічного опису були не лише книги, але й наукові журнали та збірники, проводився також і аналітичний опис писемних джерел. При цьому подавався набір відомостей про документи, що характеризують їхні найважливіші ознаки: прізвище автора (якщо воно є в книзі), назва книги, час, місце, мову видання, обсяг книги тощо. У випадках, коли деякі примірники книг не містили певних даних, оскільки мали дефекти, дані подавалися зі слів наукових працівників музею і заносились у квадратні дужки (суб'єктивна інформація). Зміст документів розкрито через

індексування, тобто зарахування їх до певної групи, класу. Для повного і точного відображення документів у пошуковому масиві та для оперативного пошуку, проводилося багатоаспектне їх відображення, тобто відображення в індексі ознак за змістом. При цьому користувач отримав змогу знайти потрібний документ за максимальною кількістю ознак, що йому відомі. На документи заповнювалося стільки каталожних карток, скільки вони мають індексів, поєднаних знаком плюс. При визначенні класифікаційних індексів даних документів використовувалася класифікаційна система ББК (Бібліотечно-бібліографічна класифікація). ББК враховує специфіку об'єкту систематизації і практичні зручності. В основу структури ББК закладені принципи об'єктивності і розвитку, які відображають ідею зв'язку, послідовності і спадковості явищ. Ці принципи виражені в певній послідовності і субординації відділів і розділів ББК, в переході від нижчого до вищого, від простого до складного.

Ще з давніх часів, з появою великих зібрань документів з'ясувалося, що оперативно ознайомитися з великою кількістю документів можливо, якщо коротко подати основні відомості про них у стислому вигляді. Тоді для розшуку потрібного документа немає потреби переглядати тексти багатьох документів, а досить ознайомитися лише з короткими повідомленнями про них. Якщо ж ці короткі повідомлення поділити на групи відповідно до певних ознак документів, то можна переглядати відомості не про всі документи, а лише про ті, що увійшли до певної групи. Саме за таким принципом будуються різноманітні інформаційно-пошукові системи – автоматизовані банки бібліографічних даних, бібліографічні покажчики, бібліотечні й бібліографічні каталоги та картотеки тощо.

Одним із ефективних способів розкриття змісту фондів установ, які утримують ці фонди, є створення краєзнавчих каталогів. Основними завданнями краєзнавчої роботи бібліотек є допомога в розвитку соціального і науково-технічного прогресу свого краю, виховання у читачів почуття любові до батьківщини, турботи про збереження природи і пам'яток історії та культури, допомога закладам і організаціям, дослідникам краю у знаходженні і використанні його природних ресурсів, вивчення його історії і культури, застосування і пропаганди передового досвіду новаторів промисловості, сільського господарства, науки і культури. У зв'язку з цим особлива увага приділяється підвищенню рівня інформаційного забезпечення фахівців. Ефективне функціонування інформаційного обслуговування читачів неможливе без краєзнавчих каталогів. Краєзнавчий систематичний каталог – це складова довідково-бібліографічного апарату наукових бібліотек, джерело даних про документи, які вміщують у собі інформацію з певного краю, області, району, нашої країни.

З 80-х років ХХ ст. активно ведеться робота зі створення та вдосконалення краєзнавчих каталогів в академічних, вузівських, науково-технічних, шкільних та інших бібліотеках, а також створюються зведені краєзнавчі каталоги, які поєднують в собі відповідні фонди бібліотек певного краю. З часу свого заснування (1986 рік), бібліотека Переяслав-

Хмельницького ДПУ імені Григорія Сковороди працює над створенням Зведеного краєзнавчого каталогу. Він має такі розділи: „Історія краю”, „Культура, наука краю”, „Наукові праці викладачів університету”, „Архівний фонд бібліотеки”, „Фонд музею В.Г. Заболотного”, „Фонд музею Г.С. Сковороди”.

У даному каталозі показано особливості краєзнавчої літератури як об'єкту систематизації, створено зручності для забезпечення як найбільш складних наукових запитів вчених – краєзнавців, так і запитів інших категорій читачів. Існують ділення, які розкривають не тільки зміст документа, а і їхній вид, форму, призначення. Під час праці над створенням каталогу було глибоко і багатоаспектно розкрито зміст періодичних видань, наукових збірників, а також видань, що продовжуються. Застосування системи ББК у краєзнавчому каталозі покращило його якості і підвищило ефективність використання. При відборі підрозділів класифікації спеціального варіанту ББК, а також їхніх найменувань необхідно було врахувати специфіку краєзнавчої літератури і тематику читацьких запитів на неї. Якраз специфіка і характер краєзнавчої літератури викликали ті зміни і уточнення, які внесені до спеціального варіанту в порівнянні з таблицями ББК, покладені в основу каталогу. Усі зміни та уточнення, що внесені в наш каталог, не суперечать науковим і методологічним основам побудови ББК. Збережена послідовність основних розділів ББК і їх позначення. Водночас, із врахуванням необхідності ширшого відображення у каталозі літератури релігійної тематики, у наш варіант каталогу введено додаткові ділення (релігійна література, відібрана за назвами та авторами). У процесі праці були зроблені й інші уточнення.

Рубрики каталогу відрізняються одна від одної за наповненням тем, складом тих чи інших частин (є рубрики більш наповнені темами, підтемами, картками, є й менш наповнені) і унікальні за своїм змістом.

Основні розділи каталогу: „2 Природничі науки”, „3 Техніка і технічні науки”, „4 Сільське і лісове господарство”, „5 Охорона здоров'я. Медичні науки”, „6/8 Суспільні і гуманітарні науки”, „9 Література універсального змісту”.

Розділ 2. „Природничі науки” має середнє наповнення (близько 60 карток). Другий ряд представлений такими підрозділами: „20 Природничі науки в цілому”; „22 Фізико-математичні науки”, який в свою чергу підрозділяється на такі ділення: „22.1 Математика”, „22.3 Фізика”, „22.6 Астрономія”; „24 Хімічні науки”; „26 Науки про Землю”, який деталізується через ділення: „26.1 Геодезія. Картографія”, „26.2 Геофізичні науки”, з подальшим діленням на „26.22 Гідрологія” та „26.23 Метеорологія”; „26.3 Геологічні науки”; „26.8 Географічні науки”(найбільш наповнений розділ „26.89 Країнознавство. Краєзнавство”); „28 Біологічні науки”, де є наповнення за роздільниками „28.0 Загальна біологія”, „28.5 Ботаніка”, „28.6 Зоологія”.

Розділ 3. „Техніка і технічні науки” найменш наповнений (всього 13 карток). У другому ряду знаходяться такі підрозділи „30 Техніка і

технічні науки в цілому”(окремо виділено „30.604 Промислові підприємства”); „31 Енергетика” (складається з підрозділів: „31.31 Теоретичні основи теплотехніки”, „31.32 Теплотехнічні виміри і контроль”); „35 Хімічна технологія. Хімічне виробництво” (наповнені підрозділи „35.41 Силікатні виробництва”, „35.746 Фарби”); „38 Будівництво” (як складова його „38.711 Житлове будівництво”); „39 Транспорт” (представлено „39.42 Судна. Суднобудування”).

Розділ 4. „Сільське і лісове господарство” налічує 10 карток. Другий ряд складається з таких підрозділів „41 Загальне рослинництво”; „42 Спеціальне рослинництво”; „44 Захист рослин”; „46 Спеціальне тваринництво”; „48 Ветеринарія”.

Розділ 5. „Охорона здоров'я. Медичні науки” вміщує 11 карток. У другому ряду виділено такі підрозділи: „5г Історія медицини”; „51 Соціальна гігієна. Гігієна побуту і відпочинку”; „52 Загальна патологія. Мікробіологія. Фармакологія”.

Розділ 6/8. „Суспільні і гуманітарні науки” має в нашому каталозі найбільше наповнення (близько 1700 карток). Він характеризується найбільш розгалуженою структурою, оскільки така знань як суспільні та гуманітарні науки, складається з груп наук, галузей діяльності, окремих наук, проблем, тем. Другий ряд каталогу складається з низки переліку основних груп наук: „60 Суспільні науки в цілому” (наповнений картками підрозділ „60.5 Соціологія”); „63 Історія. Історичні науки”, який в свою чергу поділений на підрозділи: „63.2 Джерелознавство. Допоміжні історичні дисципліни”, „63.3 Історія”, де згрупована література з всесвітньої історії („63.3 (0) Всесвітня історія”), історії Росії („63.3 (2 Рос.) Історія Росії”), історії України („63.3 (4 Укр.) Історія України”), історії зарубіжних країн („63.3 (4/8) Історія частин світу і зарубіжних країн”), з виділенням основних періодів: „2”-первіснообщинний лад, „3” – давній світ, „4” – середні віки, „5” – нова історія, „6” – новітня історія; „63.4 Археологія”; „63.5 Етнографія”, відділи „65 Економіка. Економічні науки”, „66 Політика. Політичні науки”, „67 Право. Юридичні науки”, „72 Наука. Наукознавство” мають найменше наповнення; відділ „74 Освіта. Педагогічна наука” найбільше наповнений у таких підвідділах: „74.03 (0) Всесвітня історія освіти і педагогічної думки”, „74.03 (3) Історія освіти і педагогічної думки в зарубіжних країнах”, „74.03 (4 Укр.) Історія освіти і педагогічної думки в Україні”; відділи „76 Засоби масової інформації. Книжкова справа”, „78 Бібліотечна справа. Бібліотекознавство. Бібліографія. Бібліографознавство”, „80 Філологічні науки” та „82 Фольклор. Фольклористика” наповнені поодинокими картками; відділ „83 Літературознавство” посередньо наповнений (окремо виділені підрозділи, що характеризують періодизацію літератури, а також належність до певних народів; література про конкретних письменників збирається за іменними роздільниками: „Н.В. Гоголь”, „Ф.М. Достоевський”, „А.С. Пушкін”, „А.П. Сумароков”, „Г.С. Сковорода”, „Є. Славинецький”, „Нестор Літописець”); відділ „84 Художня література (твори)” має

наповнення з таких підвідділів: „84 (0) Світова література (твори)” (окремо виділені письменники „Клавдіян К.”, „Галлер А.”, „Оссіан”), „84 (2) Твори літератури Росії і СРСР” (вміщує іменні роздільники: „Карамзин Н.М.”, „Ломоносов М.В.”, „Пушкін А.С.”, „Сумароков А.П.”, „Дмитревський А.”, „Палицын А.”, „Карабанов П.”, „Мартынов І.”, „Хвостов Г.”, „Шихматов С.”), „84 (4 Укр.) Література України (твори)”(складається з роздільників: „Величковський І.”, „Ляшенко Л.”, „Шевчук В.”, „Ярош Я.”, „Нижник І.Й.”, „Сковорода Г.С.”); „84 (4/8) Література Європи (твори)”(зібрані художні твори таких письменників: Байрон Д., Шекспір В. (Великобританія), Флеммінг П., Шиллер Ф. (Німеччина), Матюрин, Вольтер Ф., Мольєр Ж., Лафонтен Ж. (Франція); відділ „85 Мистецтво” має наповнення за такими роздільниками: „85.11 Архітектура”, „85.14 Живопис”, „85.31 Музика”, „85.941 Хорові твори”, „85.989 Духовна музика”; відділ „86 Релігія. Містика. Вільнодумство” (займає в каталозі одну скриньку, це близько третини від загальної кількості) поділений на підвідділи: „86.2 Релігієзнавство”, „86.3 Окремі релігії”, „86.33 Релігії Сходу”, „86.37 Християнство”, „86.372 Православ’я”, „86.375 Католицизм”, „86.376 Протестантство”, „86.38 Іслам”, крім того, окремо виділені за допомогою роздільників певні релігійні книги і книги певних авторів: у підвідділі „86.3 Окремі релігії” є роздільник „Камінь віри”, підвідділ „86.37 Християнство” має роздільники: „Апостол” (Апостол - богослужбова книга. Містить 2 частини – „Діяння апостолів” і „Послання апостолів” з поділом на глави і визначенням читань на всі дні року), „Біблія” (Біблія – збірник книг, які складають Святе Письмо християнства. Складається з Старого Завіту і Нового Завіту. Використовується у богослужбовій та богословській практиці християнства та іудаїзму), „Старий Заповіт” (Старий Заповіт – зібрання „священних книг”, що складають першу, дохристиянську частину Біблії), „Новий Заповіт” (Новий Заповіт – частина Біблії, котру, як святе письмо, вшановують лише християни), „Григорій Богослов” (Григорій Богослов – Назіанзин (бл.330 – бл.390) видатний представник патристики, один з Отців церкви, патріарх Константинополя. Разом з Василієм Великим опрацював вчення про Трійцю, полемічно захищаючи яке здобув титул „Богослов”); „Євангеліє”(Євангелія – ранньохристиянські твори, що оповідають про життя Ісуса Христа, розкривають зміст його вчення); „Канони Богородичні” (Канони – зібрання біблійних книг, священних для іудеїв та християн); „Октоїх” (Октоїх – богослужбова книга православної церкви, що містить чиноспілкування церковних служб. Пісенспіви цих служб за способом співу поділяються на вісім гласів, кожен з яких вживається протягом одного тижня); „Патерик” (Патерик – збірник коротких релігійно-повчальних оповідей про „отців”-монахів, їх аскетичне подвижницьке життя); „Пентікостаріон”, „Після служб”, „Послідування”, „Пролог”(Пролог – давньоукраїнська назва Мінологій, збірок коротких життєписів святих, розміщених за календарним порядком відзначення днів їх пам’яті), „Псалтир” (Псалтир – збірник із 150 пісенспівів. Він входить у Старий Заповіт. Єврейська назва збірника – Техіллім, тобто похвальні пісні),

„Симфонія” (Симфонія – книга, що містить за алфавітним порядком усі слова, фрази і вирази, з указівкою місця їх знаходження в Біблії); „Тредіон”, „Тріюдь” (Тріюдь – назва двох богослужбових книг у православ’ї. Тріюдь Пісна містить піснеспіви і молитви, присвячені Великому посту, а Тріюдь цвітна – Великоднім і наступним святкам); „Типікон”, „Християнське читання”. У підвідділі „86.372 Православ’я” окремо виділені книги: „Акафіст” (Акафіст – особливі церковні служби, що складаються з панегіричних співів і молитов на честь Христа, Богородиці та святих); „Діяння Святих Апостолів”, „Життя Святих” (Життя Святих – життєписи мучеників, аскетів, князів та інших, проголошених церквою святими); „Іван Золотоуст” (Іван Золотоуст – видатний візантійський церковний діяч, богослов, проповідник, один з отців церкви, архієпископ Константинополя. Прихильник суворого аскетизму. Боровся проти втручання держави в духовні справи. Згодом віднесений до сонму святих); „Книга діянь Апостолів”, „Книга життя святих”, „Мінея” (Мінеї Четві – церковний збірник про життєпис святих у порядку святкування їхньої пам’яті; богослужбові пісні, повчання, канони, молитви на кожний день місяця та увесь рік); „Додаток до видань Святих Отців”, „Служби”, „Служебник” (Служебник – богослужбова книга для священнослужителів православної церкви, в якій вміщено тексти релігійних відправ на кожний день згідно з порядком їх проведення і церковним календарем); „Зібрання повчань”, „Стихири”, „Творіння Святих Отців”, „Требник” (Требник – у православ’ї – богослужбова книга, яка містить тексти треб і виклад порядку їх проведення); „Труди Київської Духовної Академії”, „Часослов” (Часослов – церковно-богослужбова книга, яка містить псалми, молитви, співи та інші тексти добового кола богослужіння). Підвідділ „86.375 Католицизм” має роздільники: „Молитовник”, „Псалмник” (Псалми – короткі і порівняно нескладні за формою релігійні пісні і гімни, які входять у Псалтир); „Служебник”. Завершує розділ „6/8 Суспільні та гуманітарні науки” підрозділ „87 Філософія”, де окремо виділені відділи „87.21 Метафізика. Онтологія”, „87.22 Гносеологія”, „87.3 Історія філософії” (складається з всесвітньої історії філософії; філософії Росії і СРСР; філософії України, з виокремленням роздільника „Г.С. Сковорода”; філософської і суспільної думки окремих зарубіжних країн); „87.4 Логіка” та „87.7 Етика”.

Розділ „9 Література універсального змісту” містить близько 170 карток, має наповнення у підрозділі „92 Довідкові видання”. У цьому підрозділі виділено окремими роздільниками „Енциклопедичний словник” Брокгауза Ф.А. і Ефрона І.А. та „Енциклопедичний словник” товариства „Брати А. і І. Гранат і К”.

У наш час бібліографічна праця наукової бібліотеки – інформаційна і довідкова – ведеться з використанням різноманітних видів аналітико-синтетичної обробки. Без різних видів такої обробки не може забезпечуватися належне обслуговування читачів. Процеси складання бібліографічних описів, систематизації, предметизації, анотування, складання бібліографічних документів широко використовуються в

бібліотеках. Без них неможливо комплектувати й організувати фонд документів, неможливо інформувати читачів про склад і зміст цього фонду. Оскільки значна кількість різноманітних документів зберігається в музеях діячів науки, мистецтва, громадських і політичних діячів, то їх також треба опрацьовувати, щоб використовувати в науково-дослідницькій діяльності.

Література:

1. Библиотечно-библиографическая классификация: Рабочие таблицы для массовых библиотек. – М.: Либерия, 1999. – 680 с.
2. Библиотечно-библиографическая классификация: Таблицы для краеведческих каталогов библиотек. – М.: Книжная палата, 1989. – 322 с.
3. Інформаційні звіти роботи бібліотеки Переяслав-Хмельницького державного педагогічного університету імені Григорія Сковороди за 2002 – 2006 роки.
4. Кушнарєнко Н.М., Удалова В.К. Наукова обробка документів: Підручник. – К.: Вікар, 2003. – 328 с.
5. Махінчук М.Г. Обереги нашої пам'яті: Книга для читання з історії Рідного краю. – Одеса: Аспект, 1998. – 224 с.
6. Махінчук М.Г. Переяславський скарб: Документальна повість. – К.: Молодь, 1989. – 200 с.
7. Меморіальний музей Г.С. Сковороди / Переяслав-Хмельницький державний історико-культурний заповідник. – К.: Реклама, 1980. – 20 с.
8. Нікітіна В. Осяяні світлом слова і мудрості Сковороди. Скарби землі Київської // Київська правда. – 2004. – 16 березня. – С.3
9. Переяслав мовою музеїв / Науковий консультант В.П. Мельник. – Переяслав-Хмельницький: Світа, 2000. – 52 с.
10. Яковенко А. Краєзнавчий каталог як головна ланка в системі краєзнавчих бібліографічних ресурсів // Гуманітарний вісник ДВНЗ „Переяслав-Хмельницький державний педагогічний університет імені Григорія Сковороди”. Спеціальний випуск. Педагогіка. – Тернопіль: Астон, 2006. – С. 397-405.

Меморіальний музей Г.С. Сковороди в місті Переяславі-Хмельницькому. Історія. Сьогодення. Перспективи

Меморіальний музей відомого українського філософа й просвітника, педагога й музиканта Г.С. Сковороди був відкритий в місті Переяславі-Хмельницькому 28 листопада 1972 року з нагоди святкування 250-річчя від дня його народження. Але цьому передувала велика наукова, дослідницька та пошукова робота працівників тодішнього історичного музею.

Ще в 1971 році ім'я видатного українського просвітника Г.С. Сковороди було внесене до календаря ЮНЕСКО „Святкування річниць великих людей та подій 1971 – 1972 рр.” [1, 13] Були створені Всесоюзний, Республіканський та Обласний комітети з відзначення 250-річчя від дня народження Г.С. Сковороди. До складу останнього, який очолила заступник голови виконкому Київської обласної Ради депутатів трудящих Хорозова Людмила Іллівна, від Переяславщини ввійшли Сікорський Михайло Іванович – директор історичного музею, Швидкий Давид Тарасович – голова районної Ради депутатів трудящих, Фесенко Петро Олександрович – секретар РК КПУ.

18 квітня 1972 року було прийнято рішення Київської обласної Ради депутатів трудящих за №212 „Про відзначення 250-річчя з дня народження Г.С. Сковороди”. Серед затверджених заходів, що стосувалися нашого міста, були:

- На будинку колишнього колегіуму в м. Переяславі-Хмельницькому, де викладав Г.С.Сковорода, встановити меморіальну дошку з барельєфом мислителя.

- Провести ремонт колишнього будинку колегіуму, в якому викладав Г.Сковорода, та створити в ньому експозицію, присвячену життю та діяльності Г.С.Сковороди.

Коли музею була передана споруда колишнього колегіуму, де розпочав свою педагогічну діяльність і поетичну творчість Сковорода, вона знаходилась у дуже занедбаному стані. Стіни чорні від кіптяви, дошки підлоги прогнили. Тому потрібно було провести великі ремонтно-реставраційні роботи. І всі ці роботи та ще й створення експозиції потрібно було виконати в надзвичайно короткий термін – з травня по жовтень 1972 р. Здавалось би, – нереальне завдання. Бо й, справді, хвалитись тоді ще не було чим. Книги? Їх було мало. Тогочасна обстановка колегіуму? Не збереглася. Особисті речі Сковороди? Немає. Картини, портрети? Не густо. Усе це ще треба було розшукати.. Але як з'ясувалось пізніше, створення музею не було спонтанністю. Увіковічити пам'ять українського філософа було давньою мрією директора музею М.Сікорського. Як згадує Михайло Іванович, цей образ дивного старця, що ходив між людьми, навчав їх розуму і не мав від того ніякої користі, ще в дитинстві запав йому в серце. Виховуючись в

Чигирині в дитячому будинку, він з товаришами часто ходив на базар і там чув від кобзарів пісні Сковороди „Всякому городу нрав і права”, „Ой, ти, пташко жовтобока”. І згодом, коли доля привела його, М.Сікорського, до Переяслава, коли він дізнався, що тут зберігся колегіум, де працював Григорій Савович, у нього вже тоді зародилась ідея створення музею Сковороди [2, 117]. Розпитував у старожилів міста про майно, книги з колишнього колегіуму. Вияснив, що частина його залишилась у Вознесенському монастирі, де що потрапило до чоловічої гімназії. В одного з жителів міста – Білецького, що походив із заможних міщан, знаходилась частина речей з Покровської церкви, які він взяв у 30-ті роки під час закриття церкви. Правда, передавати музею він їх не хотів, і тільки після його смерті родичі передали чимало цікавих книг із бібліотеки колишнього колегіуму. Майже два десятки книг з колишньої бібліотеки князя Горчакова передав учитель Ташанської школи І.І. Кириченко. У місті був знайдений стіл тогочасного періоду та сквородинівський секретер.

Ще в 1953 році М.І. Сікорський познайомився з відомим скульптором Іваном Петровичем Кавалерідзе. Познайомив їх наш земляк Володимир Гнатович Заболотний. Кавалерідзе передав музеєві бюст філософа, макет пам'ятника Сковороди в Києві. Меморіальна дошка на колегіумі – теж його витвір.

Цікава історія і українських народних інструментів, що експонуються в одній з вітрин музею. Проживала в Переяславі родина Козловичів. Кілька їх поколінь були відомими в місті скрипалями. З покоління в покоління у цій родині передавалась оповідь про те, що в їхній хаті бував Сковорода, брав уроки гри на скрипці. Ця скрипка і передавалась нащадкам як реліквія, пов'язана з відомим філософом. Та не хотіли розлучатись з нею господарі. Довелось довго вмовляти їх зробити добру справу для музею. Щось подібне було і з кобзою, яка зберігалась в родині Іваницьких. Дійшли перекази про те, що на ній грав Сковорода. Іваницькі теж не хотіли розлучатися з дорогим для них інструментом. Переговори тривали майже 20 років, доки вона теж потрапила до музею. Так поступово і стікались експонати, які зайняли своє місце в музеї Г.С. Сковороди. [3, 118]

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.

Так, в Пологах-Яненках було знайдено цікаве полотно невідомого художника XVIII ст. „Цимбаліст”, а зі села Медведівка Чигиринського району привезено народну картину „Біля селянської хати”. На Переяславщині віднайшлися дерев'яні тарілі позаминулого століття, оздоблені різьбою меблі. По одній, по кілька поверталися книги з бібліотеки Переяславського колегіуму.

Один з етапів діяльності Г.С. Сковороди на Переяславщині – посада домашнього вчителя у поміщика Степана Томари. Тому в експозиції не можна було обминути цей період його життя. Майже два дні обходили музейні працівники с. Кавраї. Жодних слідів. Крім кількох незначних

етнографічних експонатів, що не мали стосунки до Сковороди, нічого не знайшли. Та бувають несподівані приємні випадки. Очікуючи на автобус, сіли на березі ріки відпочити. Підійшов до них старий дідусь. Поступово розговорився. Виявилось, що співрозмовник був конюхом у сім'ї Томарів, і в нього зберігся диван з маєтку поміщика, який йому подарували за службу. Але не відразу продав дід свій „скарб”. Та в кінцевому результаті диван зайняв належне місце в музейній експозиції поруч із стільцями, що їх передала родичка Томар, яка проживала в Переяславі і адресу котрої підказав дід-конюх.

У червні 1972 року, після закінчення ремонтних робіт, розпочалася праця над створенням експозиції музею. Найактивнішу участь у ній взяли тодішні „ветерани” музею Нестеровська Євдокія Сергіївна – завідувач фондами та Юзвікова Олена Іванівна – науковий працівник.

Та найбільша заслуга у створенні такої оригінальної експозиції, звичайно, Михайла Івановича Сікорського. Навести хоча б приклад із задумом про створення класу. Замовили реставраторам столи; привезли лави, що завбачливий Сікорський приготував ще раніше; з'явилась катедра для вчителя; знадобилась і дошка, що була знайдена в колишній чоловічій гімназії. Все 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 на другий день зайшли до класу, то зацікавили від здивування. Клас ніби ожив: на столах з'явилися розкриті підручники, на вішалці висіли свити спудеїв. Було враження, що ніби дійсно студенти вибігли на подвір'я на перерву.

Спочатку музей входив у відділ дожовтневого періоду історичного музею, яким завідував В'ячеслав Андрійович Юзвіков, а в помічники йому науковим працівником була прийнята Венера Мокіївна Дем'янчук – корінна росіянка, яка навіть не все розуміла українською мовою. Здавалося б, невдалий вибір. Але подальша її діяльність довела протилежне. Венера Мокіївна досконало вивчила всю творчість Сковороди, його життєпис, була особисто знайома з усіма сковородинознавцями, шанувальниками творчості філософа і зробила великий внесок в подальше збагачення і вдосконалення експозиції музею. Зокрема, вона є одним з перших організаторів проведення Сковородинівських читань.

І ось настав день 28 листопада 1972 року. Делегація, очолювана заступником Голови Ради Міністрів УРСР Петром Тимофійовичем Троньком, прибула в давній Переяслав. У складі делегації – члени Всесоюзного і Республіканського ювілейних комітетів, письменники, представники творчих спілок, вчені з Москви, республік колишнього Радянського Союзу.

На святково прикрашеній площі Богдана Хмельницького переяславці вручили гостям хліб-сіль. Потім всі вирушили вулицею Сковороди до приміщення колегіуму, біля якого відбувся багатолюдний мітинг і відкриття меморіальної дошки.

Настав хвилюючий момент – учасники ювілейної делегації заходять до музею Г.С. Сковороди. Авторіві цієї статті випала велика відповідальність провести першу в нововідкритому музеї екскурсію. Усі були вражені побаченим. З великою увагою роздивлялись все довкола. Але найбільше здивувала і зацікавила гостей експозиція класу. По обличчях було видно, що такого ніхто не чекав тут побачити. Тут же, в класі, Петро Тимофійович Тронько вручив директоріві Михайлу Івановичу Сікорському двотомник вибраних творів Сковороди, ювілейну медаль роботи народної художниці Галини Кальченко, платівку з записом пісень Сковороди [1, 27] Ці подарунки згодом теж стали експонатами і поповнили експозицію музею.

Ще довго після закінчення розповіді екскурсовода гості ходили залами музею, детальніше ознайомлюючись з експозицією. Потім делегація вирушила до с. Чорнухи, на батьківщину Сковороди. А до музею йшли і йшли переяславці, знайомились з експозицією. Багато з них, впевнена, вперше відкрили для себе це ім'я.

Та з відкриттям музею не завершилось створення експозиції, яка з кожним роком все збагачувалась і розширювалась.

Поскільки келія Вознесенського монастиря, в якій жив Сковорода, не збереглася, вирішено було в одному з вестибюлів колегіуму відтворити її обстановку. Постало питання і про відновлення бібліотеки колегіуму. Але для створення цих експозицій потрібно було зібрати велику кількість літератури того періоду, зокрема, книг, якими користувався Сковорода, підручників, за якими навчалися семінаристи. І знову розпочалася копітка збирацька праця. Пошукову роботу очолили Дем'янчук В.М. та Нікітіна В.В. До неї підключились наукові працівники Доброскок Л.І., Козій Г.І., Захарчук Н.О. У фондосховищах Центральної наукової бібліотеки Академії наук України, що були розкидані у підвалах житлових будинків по всьому Києву, довелось перебирати не один завал підтоплених, вкритих десятилітнім порохом книг, які вважались дефектними і які нам дозволили відібрати для музею. Але Києвом пошукова праця не обмежилась. Працювали в бібліотеках Москви, Санкт-Петербурга, де на наше велике прохання працівники бібліотек також поділилися стародруками. А скільки книг було знайдено в людей на горищах, у скринях! Завдяки цій титанічній пошуковій праці фонди музею поповнились майже 10 тисячами стародруків.

Маючи таку велику колекцію книг, і було створено експозиції келії та бібліотеки, які і нині вражають відвідувачів своєю довершиністю та унікальністю.

У музейній мережі України наш меморіальний музей займає особливе місце. Він – один з трьох державних літературно-меморіальних музеїв Г.С. Сковороди в Україні (крім нього такі музеї є ще в Чорнухах та Сковородинівці). Особливістю експозиції нашого музею є те, що вона детальніше і ширше подає інформацію про переяславський період життя Г.С. Сковороди, висвітлює його новаторську педагогічну діяльність, початок літературної творчості.

Крім експозиційної та пошукової праці, в музеї Г.С. Сковороди проводиться велика науково-дослідницька та освітня робота. У залах музею проведено не одну тисячу екскурсій. Всі школярі міста і району, а також студенти нашого педагогічного університету побували на Сковородинських уроках. Працівники музею виступають перед жителями зі змістовними лекціями про життя та діяльність Г.С. Сковороди. Меморіальний музей Г.С. Сковороди є також одним з центрів наукового вивчення української культури XVIII – XIXст. Звідусіль приїжджають до нас науковці, які працюють над темами, пов'язаними з життям і творчістю Г.С. Сковороди, історією Переяславського колегіуму, внеском його випускників у розвиток української культури, науки, освіти. Великою допомогою цьому слугуватиме зведений каталог стародруків, над яким спільно працюють науковці музею та працівники бібліотеки Переяслав-Хмельницького державного педагогічного університету.

Хочеться зупинитися і на проведенні Сковородинівських читань, що ось уже втринадцяте збирають науковців до Переяслава.

Перші Сковородинівські читання були проведені у 1983 році на базі меморіального музею Г.С. Сковороди. Серед їх організаторів Михайло Іванович Сікорський, Венера Мокіївна Дем'янчук, а також ентузіасти-вчені з Інституту філософії та Інституту літератури Олекса Васильович Мишанич, Іван Петрович Стогній, Валерія Михайлівна Нічик та багато інших [4, 86]. Згодом вони переросли у справжній центр з вивчення життя і творчості нашого великого народного філософа.

За матеріалами Сковородинівських читань видано три збірники: „Сковорода Григорій: дослідження, розвідки, матеріали” (Київ, 1992 р.), „Сковорода Григорій: образ мислителя” (Київ, 1997 р.), „Сковорода Григорій: ідейна спадщина і сучасність” (Київ, 2003 р.).

У перспективі перед науковцями музею стоять нові завдання, серед яких: створити на подвір'ї музею скульптурно-портретну галерею визначних діячів Переяславського колегіуму; розробити і замовити скульптурну композицію „Г.Сковорода серед бурсаків Переяславського колегіуму”; постійно поповнювати експозицію новими скворородинознавчими виданнями, сучасними мистецькими творами, присвяченими Г.С. Сковороді. В експозицію музею слід вмонтувати аудіо-систему для створення фонового звучання творів Г.С. Сковороди, а також додати відеоблок із фільмами про філософа.

Про простоту й дохідливість експозиції, про її неперевершену самотність влучно висловився один з основних її творців генеральний директор Національного історико-етнографічного заповідника „Переяслав”, Герой України М.І Сікорський: „Ця проста, на перший погляд, експозиція була етапом у розумінні музейного будівництва у робітників заповідника. Мірою поєднання образності та документальності ми брали ідеї Григорія Савича. Три світи... Світ загальний, світ Біблії, світ людини... Сродна праця стає й нашим ідеалом. Сковородинівські думки вийшли поза стіни колегіуму. Що є праця наших працівників, що так щиро обробляють, прикрашають,

слідкують за багаточисленними предметами – символами нашого духу? Це є сквородинівська „сродна праця”. І це є найголовніший елемент Музею Переяславщини. Музей живе саме цією інтуїцією добробуту” [5, 27].

Література:

1. Григорій Сковорода. Матеріали про відзначення 250-річчя з дня народження. – К., 1975. – 254 с.
2. Махінчук М. Переяславський скарб Михайла Сікорського. – К., 2005. – 296 с.
3. Махінчук М. Обереги нашої пам’яті. – Одеса, 1998. – 221 с.
4. Мишанич О. На переломі. – К., 2002. – 438 с.
5. Сікорський М. Музеї землі Переяславської. – Ніжин, 2004. – 39 с.

Тетяна Палатна
(м. Переяслав-Хмельницький)

**Постать Г.С. Сковороди в творах образотворчого мистецтва
меморіального музею Г.С. Сковороди в м. Переяславі-Хмельницькому**

Хоч худорлявий, довговидий,
Обличчям любо виглядав...
Сорочка на ньому біленька,
Одежа проста та чистенька
Пошита гарно жупанком.
Ні мужиком, був не панком...
Був чистий голуб-чоловік.
П.Куліш.

Так змальовує портрет Сковороди П.Куліш в своїй поемі „Грицько Сковорода”. Загадкова постать великого українського філософа приваблювала багатьох дослідників, поетів, музикантів, художників. Та духовний образ Г.С. Сковороди не можна цілком уявити без портрета.

Ще за життя з Г.Сковороди було зняте стереоскопічне поличчя, так званий портрет-парсуна, автором якого був маляр-богомаз з села Іванівка, що на Слобожанщині, Лук'янов.

„Парсуна” – портрет реальної особи, виконаний іконописними прийомами. „Парсуна” з латинської перекладається як „особа”. За доби Козаччини в нас не вдавалися до пластичного опрацювання людської зовнішності, а радше писали парсуну, яка поєднувала в собі як старі іконописні традиції, так і нові риси. Характерною рисою парсуни було те, що вона лише умовно передавала портретну схожість. Увага художників зосереджувалась не на обличчі, а позі зображеного, багатих деталях, аксесуарах, зображенні гербів, написів. Особистість, індивідуальність в них майже не виявлено. Лук'янов не мав спеціальної художньої освіти, тож на портреті він передав лише певні притаманні Г.Сковороді риси обличчя та його атрибути: кирею, підперезану поясом у синьо-жовті басани, за нього заткнута сопілка (флейттраверс); у правій руці – рукописна книга „Алфавіт... миру”.

Цей портрет надіслав Андрій Ковалівський, поміщик села Іванівки, Михайлові Ковалинському, учневі та приятелеві Григорія Сковороди. Про це свідчить лист А.Ковалівського, датований 2 квітнем 1794 року, де, зокрема, зазначається: „Благословенной старыц Сковорода, утружденной болезнями по власти божіей, понемногу начал обмагатца, и живописец здѣшный Лукьянов партрет с нево снял, которой к Вам сам доставлю с украинским домашним гостинцем...” [3, 483].

На основі парсуни в кінці XVIII століття було написано кілька портретів олійними фарбами. Місце їх перебування перераховує у 1894 році

український історик Дмитро Багалій: музей образотворчого мистецтва Харківського університету; Імператорська публічна бібліотека Петербурга; колекція медика й поета Володимира Степановича Александрова (на його думку портрет він дістав від свого колеги Рейпольського, а той замовив це зображення для себе, коли ще був живий Сковорода). Тоді ж виявилось, що портрет має й Рум'янцевський музей у Москві, а інший, із книжкою в руках, належить збирачеві української давнини лікареві Степану Даниловичу Носу (місто Городня, Чернігівської губернії) [4, 5].

Ще один з портретів народного філософа датований кінцем XVIII століття зберігається в меморіальному музеї Г.С. Сковороди м. Переяслава-Хмельницького. Хоч портрет і дійшов до наших днів, на жаль прізвище художника так і загубилось у часі. На портреті точно передані риси смаглявого обличчя, живі карі очі, сила духу, розум, незламність Григорія Савовича у тому складному світі, який усе життя ловив вільнодумця-філософа, але так і не спіймав.

Яскравий образ філософа відтворив художник Валентин Василенко на портреті, що зберігається в музеї нашого міста. До написання цього портрета художникові слугувала гравюра, виконана академіком В.Мате, а той, в свою чергу, для власного твору вибрав „александрівську” олію і „мещереківську” гравюру (із книжкою в руці).

Художники XIX століття продовжували висвітлювати образ Г.С. Сковороди у своїх творах. Деякі з них експонуються в нашому музеї. Серед них, зокрема, серія акварелей художника Юрія Юрійовича Павловича „З життя Сковороди”. Він був співробітником Інституту фольклору та етнографії. Його акварелі приваблюють не тільки цікавим сюжетом, а й точним відтворенням одягу та елементів побуту селян, адже художник широко досліджував ці спектри української культури, в оточенні якої формувалась особистість Г.Сковороди. Тематика творів Ю.Павловича охоплює різні періоди життя філософа. Акварель „Сковорода в саду коло академії” присвячена його студентським рокам; „Спудеї 1744 року зустрічають імператрицю Єлизавету” – петербурзькому періодові, коли Сковорода перебував у придворній капелі. Такі як „Сковорода в селянській хаті”, „Сковорода розмовляє з селянами в Охтирці”, „Сковорода говорить з людьми коло церкви”, „Сковорода в Зембровських лісах” розкривають мандрівний період його життя. Як відомо, Сковорода не був кабінетним ученим. Свої погляди він спочатку викладав усно, найпростішим і водночас вимогливим слухачам – селянам, козакам, міщанам, а вже згодом оформляв їх у діалоги і трактати. Від простих людей засвоював він погляди на світ, на природу, на щастя людини.

У музеї експонується літографія 1900 року, на якій зображений задумливий народний філософ у повний зріст в довгополій киреї із книжкою в руці. Це твір художника Сергія Васильківського. Обрамлення для портрета у вигляді українських краєвидів виконане художником Миколою Самокишем. Ця літографія входила до альбому „Из украинской старины”, що виданий у Санкт-Петербурзі 1900 року.

Серед монументальних полотен музею хочеться виділити твір художника В.С. Кравченка „Г.С. Сковорода”, на якому відтворений образ мандрівного філософа на лоні українських степів, в простому селянському одязі, з задумливим цілеспрямованим поглядом у далечінь. Уже три століття безмежними просторами України – селами і містами, тінистими гаями і жайворонковими полями, колегіумами і монастирями, університетами і академіями – мандрує, опираючись на посох, людина із привітним до всіх усміхом на вустах, із саквами через плече, в яких вмістилися лише Біблія і флейта.

Привертає увагу яскравим колоритом картина „Г.С. Сковорода – філософ-мандрівник” художника Г.І. Мегмедова. На ній зображений мислитель, що відпочиває під віковим деревом. Полотно приваблює насиченими синіми кольорами ріки, неба, що відбиваються в задумливих очах поета. Григорій Савович понад усе любив природу, наш переяславський степ. Вони надихали на творчість:

Весна люба, ах, пришла!
Зима люта, ах, пройшла!
Уже сады расцвели
И соловьев навели [2, 62].

Г.Сковорода критично ставився до тих, хто обрав у житті шлях свій всупереч природним здібностям. Цей погляд письменника-філософа відобразив художник В.В. Кохаль на полотні „Сковорода в Лаврі”. Молодий Григорій виходить з її стін, одягнений в традиційну кирею, з книжкою в руці. Він задивлений у далечінь, в очах читається рішучість. Ченці Лаври з осудом дивляться йому вслід, не розуміючи намірів студента та не розділяючи його поглядів.

У серпні 1764 року Сковорода зі своїм учнем М.Ковалинським приїхав до Києва. Під час огляду Києво-Печерської Лаври зустрів серед монахів своїх колишніх товаришів по навчанню, знайомих і родичів, які умовляли і його стати монахом, передрікаючи йому блискучу духовну кар’єру. За словами М.Ковалинського, монастирська братія ходила за ним невідступно, говорячи:

„Полно бродить по свѣту! Пора пристать к гавани, нам извѣстны твои таланты, святая лавра приймет тя, аки мати свое чадо, ты будешь столб церкви и украшение обители”. Філософ, дотримуючись власного вчення про споріднену працю, відповів із сарказмом: „Ах, преподобные!.. я столботворения умножать собою не хочу, довольно и вас, столбов неотесанных во храме божіем” [3, 456-457]. Збентежені такою відповіддю, монахи, нічого не відповівши, розійшлися. Цю подію і відтворив на картині „Зустріч з монахами” художник Є.Д. Лученко. Будучи глибоко віруючою людиною, він водночас з тим різко критикував її служителів за духовне невігластво, догматизм та схоластику, негативно ставився до культу церковної обрядовості, що притаманний московській православній церкві, тому й відмовився від запропонованих церковних санів, за що його й звільнили з викладацької роботи.

Однією з художніх перлин музею є серія акварелей київського художника Георгія Кириловича Ткаченка присвячена Г.С. Сковороді. Творчий почерк Георгія Ткаченка глибоко самобутній, хоча в його творах зовсім не відчуваємо свідомого прагнення здивувати глядача самобутністю, приголомшити яскравою декоративністю. Натомість гідне вміння художника надати прозорим і ліричним акварельним аркушам урочисто-піднесеного звучання. В цьому його спадкоємний зв'язок з найкращими здобутками вітчизняного пейзажного малярства, зокрема з традиціями шевченкової „Мальованої України”.

На акварелі „Повернення на батьківщину” Г.Ткаченко відобразив любов Григорія Сковороди до отчого краю. В одному з листів Григорій Савович змалював образ рідного закутка: „Земелька ця пагориста. Гаями, садками, горбами, джерелами розцяткована. На такому місці я народився біля Лубен”.

Йдучи степовим шляхом до рідного села, Григорій насолоджувався природою своєї малої батьківщини, милими йому куточками Чорнух. Ще швидше забилося його серце, коли він здалеку побачив дерев'яну дзвінницю свого рідного села. Та згодом постала перед ним гірка правда, що вже немає в нього батька. Він дізнається, що його рідні перемістились в царство мертвих. Цей сумний стан душі Григорія відтворив художник Г.Ткаченко ще на одній зі своїх акварелей – „На цвинтарі”.

На час особливо напруженої праці над своїми творами Сковорода любив залишатися на самоті, вибирав для проживання віддалені від міст і великих сіл місця на пасіках, в садах, лісах, що належать монастирям і знайомим поміщикам. Це знайшло своє відтворення ще в одній з акварелей Г.Ткаченка – „На пасіці”. Сковорода був великим працелюбом. Він спав 4 години на добу, прокидався до сходу сонця і приступав до праці. Кабінетом йому була не добре облаштована кімната, а бідна хатка пасічника або селянина.

Сучасні художники формують образ Г.Сковороди з особливостей його способу життя, філософських поглядів, літературної спадщини. В меморіальному музеї представлена серія гравюр та літографій художників ХХ століття.

На літографії „Сковорода в науці у дяка” художник Олексій Чернець показав дитячі роки Григорія. У церковнопарафіяльній школі при козацькій сотні здібний до музики учень Гриць Сковорода отримав перші уроки співу. Григорія дяк дуже любив, бо він був слухняним, гарно навчався, у будні ходив до школи, а у свята відвідував церкву й співав у церковному хорі.

Музика та українська пісня супроводжували Г.С. Сковороду впродовж усього його життя. Він чудово розумів велику силу музики та її вплив на емоційний і внутрішній стан людини. Сковорода був людиною широких обдарувань, мав хист композитора та співака, чудово грав на багатьох музичних інструментах. Сопілка була його обов'язковим атрибутом. Він ніколи з нею не розлучався. Це відтворено на гравюрі „Пісня добру” художника Миколи Попова. На передньому плані зображений молодий

Сковорода, що сидить на пеньку і грає на сопілці. Перед ним простираються чудові краєвиди українського села, до якого направлений його спів. За спиною зображений світ жадібності, здириництва, розпусти та зла. Найчастіше Сковорода доносив свої філософські ідеї, волелюбні погляди до широких верств населення музично-поетичними засобами. Адже музика торкається найпотаємніших сторін людської душі.

Г.Сковорода залишив багату музично-поетичну спадщину. Його пісні ставали народними і називалися „сковородинівськими”. Його вірші та канти підхоплювали народні співці України – кобзарі і розспівували їх на всіх великих шляхах, називаючи їх „псальмами”. На літографії „Григорій Сковорода і кобзар” художник Мар’ян Маловський відтворив зустріч мандрівного філософа з кобзарем, Сковорода уважно слухає виконання народного співця.

Сільське життя на лоні природи і постійне спілкування з простим народом дали великий запас вражень молодому Сковороді. Він познайомився з фольклором, тоді ще не зібраним і не опублікованим. Чудова українська природа, прекрасні твори народної творчості стали згодом для філософа і поета джерелом натхнення, образної мови і тем для роздумів.

Г.С. Сковорода був палким співрозмовником і добрим оратором, проповідником. Тому не випадково художник Василь Касіян назвав свою літографію „Сковорода говорить”. На ній Григорій Савович зображений в оточенні селян, козаків, міщан, які уважно його слухають. Як свідчать сучасники, його розповіді були легкими для сприймання, пересипані прислів’ями, жартами, висловами із Св.Письма. Він не ділив людей за становими ознаками, а за моральними. Як християнський гуманіст і син свого народу, захищає простий люд: „Панська вигадка, – каже Сковорода, – що простий люд є чорним, здається мені смішною, як вигадка тих, так званих філософів, що земля є мертвою. Як мертва матір родить живих дітей? І як з черева чорного люду вилупились білі пани?” [5, 70]

Усім своїм життям Г.С. Сковорода був пов’язаний з народом. Він ніс у народ слово правди та мудрості й одночасно сам навчався у нього, переймав у нього погляди на багато явищ і фактів тогочасного життя. Поняття «народ» у Сковороди має конкретно-історичний зміст, не позбавлене морально-етичного та суспільно-соціального характеру. Народ-трудівник протиставляється паразитуючим і колонізуючим верствам суспільства. Ця ідея яскраво висвітлена в літографії „А мій жребій з голяками”, на якій художник Віталій Кравченко зобразив постать мандрівного філософа, що з недовірою дивиться на високе духовенство. Поруч з ним зображені сліпий лірник з хлопчиком-поводирем, які уособлюють світ українського трудового народу. Сковорода не ставить своїм завданням примирити ці два світи – світ українського народу й праці та світ розбещеного й беззаконного панства й розкоші. Світ багатства він зневажає та осуджує, а світ праці, світ простого нашого народу всіляко підносить [1, 65].

Переяславському періодові життя і діяльності Г.С. Сковороди присвячені літографії В.Левицького „Г.С. Сковорода в Переяславському

колегіумі” та Валерія Панфілова „Конфлікт Г.Сковорода з єпископом в Переяславі”. У жовтні 1750 року, після повернення з-за кордону, Сковорода на запрошення переяславського єпископа Никодима Срібницького займає посаду вчителя поезії у місцевому колегіумі. Як переповідав пізніше М.Ковалинський, Г.Сковорода, маючи обширні знання, значно більші, ніж давали тогочасні навчальні заклади, написав свій курс поезії „Рассуждения о поэзии...” не традиційно, а по-новому. Це не сподобалося єпископові, який хотів, щоб цей курс читався традиційно. Сковорода не погодився з вимогою єпископа змінити вироблені ним правила для поезії, **„которыя были простѣе и вразумительнѣе для учащихся, да и совсѣм новое и точное понятіе давали об оной”** [3, 441]. На літографії художник В.Панфілов зобразив епізод суперечки між єпископом та вчителем. Єпископ з гнівом висловлює своє незадоволення. Сковорода же стоїть незалежно, бо впевнений у своїй правоті, притискаючи до грудей трактат. Цей конфлікт з єпископом став причиною того, що його влітку 1751 року змусили покинути Переяславську колегію.

Із каврайським періодом життя філософа-письменника пов’язана літографія „Сон”, яка була написана художником Анатолієм Базилевичем під враженням від прочитаного уривку з однойменного твору Сковорода. На літографії відтворені картини життя різних верств суспільства: моральна розбещеність вищого світу, лицемірство й жадоба до наживи серед духівництва, житейська мораль простого люду. На цьому тлі виділяється образ Сковорода, який, закривши очі і стискаючи руками голову, з жахом усвідомлює, що сутність людини недосконала.

Ще одним самостійним твором, що розкриває літературний доробок Сковорода, є гравюра художника В.Н. Статінова „Дерево життя”, яку він подарував музею в дні святкування 250-річчя з дня народження нашого філософа. Це – воістину дерево життя Г.Сковорода, адже на дереві замість листя зображені герої його творів, а внизу – автограф його знаменитої сатиричної пісні „Всякому городу нрав и права”.

На літографії „Сковорода у Ковалинського” художник Іван Філонов зобразив останню зустріч учителя та учня. З М.Ковалинським Сковорода не бачився дев’ятнадцять років. Як пише В.Ерн, „Ковалинський, підхоплений „виром світу”, поїхав до Петербургу служити, а потім за кордон і, перетерпівши багато горя, в ранзі „тайного советника”, повернувся на батьківщину”. Сімдесятитрьохлітній Сковорода, не дивлячись на значну віддачу, приїхав до свого товариша розділити „нікчемність його”. Григорій Савович пробув у М.Ковалинського три тижні, і за цей час допоміг повернути йому душевний спокій. Це їхнє побачення було останнім. На прощання Сковорода сказав М.Ковалинському: „Может быть, больше я уже не увижу тебя. Прости! Помни всегда во всѣх приключеніях твоих в жизни то, что мы часто говорили: свѣт и тьма, глава и хвост, добро и зло, вѣчность

и время. Дух мой признал тебя способнѣйшим принять истину и любить ея” [3, 472].

У наш час кожен художник, котрий звертається до образу Сковорди, намагається наблизити далекого предтечу до своїх поколінь. І щоразу Григорій Сковорода „осучаснюється”, стає поруч із своїм народом, стає його однодумцем. Постать Сковороди повсякчас набуває живих людських рис, і нащадки мають цей образ собі за дороговказ у житті, за того, хто чолом сягав зірок.

Література:

1. Мишанич О. На переломі. – К. 2002. – 438 с.
2. Сковорода Григорій. Повне зібрання творів: У 2 т. – К., 1973. – Т. 1. – 531 с.
3. Сковорода Григорій. Повне зібрання творів: У 2 т. – К., 1973. – Т. 2. – 574 с.
4. Стадниченко В., Шудря М. Наш перворозум Григорій Сковорода на портреті і в житті. – К., 2004. – 176 с.
5. Тетерина Д. Григорій Сковорода – український письменник, філософ і педагог. – Київ – Мюнхен, 2001. – 321 с.

Пам'ять нащадків (Увічнення постаті Григорія Сковороди у Переяславі-Хмельницькому)

Яскравою подією громадського життя Переяслава-Хмельницького нинішнього року є святкування такої поважної дати як 1100-річчя літописної згадки про місто. Ювілейні заходи допоможуть більш пильно придивитися до образів видатних українців, долі яких тісно пов'язані з Переяславом.

Переяслав... Кожен камінь дихає тут старовиною. Його вулицями ходили колись купці, площі міста бачили стрункі лави козаків на чолі зі своїми полковниками, гетьмана Богдана Хмельницького. На велелюдних базарах можна було почути не лише українську, а й єврейську, російську мови. Важко уявити, що сучасне тихе містечко було колись потужним bastіоном Київської землі на південному сході, одним з найвизначніших центрів освіти й культури ще за часів Всеволода Ярославича та Володимира Мономаха, а в добу козаччини відіграло роль дипломатичного центру держави.

Переяслав став святинєю, до якої подорожують люди, щоб прилучитися до мудрості славних синів України, яких плекала переяславська земля. Саме вона стала на певний час притулком для видатного поета і філософа Григорія Сковороди. Двадцятивосьмирічний юнак був запрошений переяславським єпископом Никодимом Срібницьким на посаду викладача поезики в колегіумі у червні 1753 року. Однак, підготовлений ним курс „Рассуждение о поэзии и руководство к искусству оной” місцевому єпископові не сподобався і був заборонений. Згодом Григорій Сковорода отримав місце домашнього вчителя для сина Степана Васильовича Томари і певний час проживав у селі Коврай Переяславського полку в родині полковника. Переяславщина стала натхненницею для подальшої філософської та літературної діяльності молодого навчителя. Саме тут були написані вірші, що увійшли до знаменитої збірки „Сад божественних пісень”.

Усе, що народжується, – живе, розвивається. І з часом, відведеним для нього долею, зникає з лиця Землі. Зникає, але не безслідно. На цьому дивовижному, незбагненному принципі незнищенності буття тримається оптимізм людського розвитку. Це – стрижень, на якому ґрунтується і докола якого обертається історична творчість людства. Такою ж незнищеною є людська пам'ять, яку зберігають музеї міста. Серед музейного розмаїття Переяслава-Хмельницького особливе місце належить меморіальному музеєві Григорія Сковороди, розташованому у приміщенні колишнього колегіуму, відкритому при Вознесенському монастирі у 1738 році, з яким пов'язано багато славетних імен наукової та духовної еліт України. Саме у ньому видатний філософ займався викладацькою діяльністю і одночасно мешкав тут, у монастирській келії.

Музей відкрито з нагоди 250-річчя від дня народження митця. Експонати збиралися фахівцями на Переяславщині, Черкащині, Полтавщині. Експозицію музею у 1972 році створювали Є.С. Нестеровська, О.І. Юзвікова, В.М. Дем'янчук, М.І. Сікорський. Постаць мислителя втілили у своїх скульптурних роботах ленінградський скульптор І.М. Хитров, який створив фігуру Сковороди, розміщеної у класі поетики музею; В. Луцак – автор пам'ятника, встановленого біля входу в музей; відомий скульптор І.П. Кавалерідзе – автор великого бюсту філософа, розташованого в одній із зал, а також меморіальної дошки; В. Бурда – автор скульптури, що знаходиться в музеї.

Ще один пам'ятник українському просвітникові, створений скульптором П.Романюком, знаходиться біля Музею кобзарства і одночасно біля входу до території Воскресінської церкви, зведеної на підвалинах храму часів Київської Русі, освяченої патріархом Філаретом і відкритої у грудні 2006 року.

Із Переяславом пов'язане систематичне і всебічне дослідження творчості письменника-філософа. Адже саме в музеї Григорія Сковороди у 1982 році були започатковані Сковородинівські читання, які вже мають свою історію. З плином літ до них долучалося щоразу більше представників вітчизняної гуманітарної науки, студентська молодь й з 1989 р. вони проводяться в нашому університеті. У 1999 році на базі Переяслав-Хмельницького державного педагогічного інституту, якому у 1994 році було присвоєно ім'я Г.С. Сковороди, організаційно оформлено переяславський осередок сковородинознавства. На сьогодні у Переяслав-Хмельницькому педагогічному університеті, який носить ім'я видатного філософа, письменника, педагога, успішно діє навчально-науково-дослідницький Центр сковородинознавства, очолений вченим-медієвістом, доктором філологічних наук, професором кафедри літератури і методики навчання Миколою Павловичем Корпанюком. В університеті на високому організаційному і науковому рівні проводяться Сковородинівські читання з 1989 року, а в навчальній аудиторії імені Григорія Сковороди студенти опановують майстерність професії педагога. Бюсти Григорія Сковороди, встановлені в аудиторії, читальній залі бібліотеки, університетському музеї історії освіти, створив місцевий скульптор С.Ю. Куций, заслужений художник України.

До активного проведення сковородинознавчих студій у вищому навчальному закладі долучився і колектив університетської книгозбірні, збираючи та здійснюючи аналітико-синтетичну обробку друківаних матеріалів про життєвий та творчий шлях мислителя. Плідна співпраця ізлюбомудрами-сковородинівцями, науковцями, викладачами університету І.П. Стогнієм, Г.М. Вербою, М.П. Корпанюком, завідувачкою музею Григорія Сковороди В.В. Нікітіною сприяє підготовці нових інформаційних продуктів у рамках творчого проекту „Григорій Савич Сковорода”. Бібліографи вузівської книгозбірні Губар Л., Забарилло Л., Яковенко А., Глієва А. здійснили бібліографічну обробку книг бібліотеки музею Сковороди (а це стародруки, найпопулярніші видання VІІІ ст., сучасників

мандрівного філософа), додавши їх до реєстру зведеного краєзнавчого каталогу університетської бібліотеки. Є тут і читальна зала імені Григорія Сковороди, в якій функціонує постійно діюча тематична книжкова виставка, присвячена життю і творчості українського Сократа.

У вересні 1997 року на території університету було відкрито пам'ятник Григорію Сковороді (скульптор І.С. Зарічний).

Вдячні переяславці увічнили ім'я Григорія Сковороди у своєму місті. 29 січня 1954 року у Переяславі-Хмельницькому одну із центральних вулиць, на якій розташовані культурні та освітні заклади міста, було названо іменем видатного філософа і просвітника.

Вражає своєю монументальністю приміщення міської гімназії (відкрита у 2000 році), збудоване у 1877 році. Колись тут розташовувався гуртожиток духовного училища, у роки радянської влади – дитячий будинок, під час гітлерівської окупації у ньому містилася німецька комендатура, а з 1958 року після проведення відбудови частини приміщення, що постраждала від бомбардувань, відбулося урочисте відкриття навчального корпусу педагогічного училища, яке у роки свого існування готувало високопрофесійних фахівців для шкіл України. Сучасні гімназисти глибоко вивчають творчість Григорія Сковороди, талановитого філософа і поета, людини допитливої, яка поклонялася науці і критично ставилася до дійсності. Пізнання багатогранності його таланту відбувається на уроках історії і літератури, під час проведення тижнів української мови і літератури, позакласних заходів.

Поруч з гімназією розташований ансамбль Вознесенського монастиря, зведення якого почалося з будівництва Вознесенського собору за кошти гетьмана Івана Мазепи у 1695 році. Вознесенський собор був центром релігійного життя міщан. З монастирських споруд збереглися до нашого часу триярусна дзвіниця та приміщення колегіуму, збудовані, як і собор, у стилі українського бароко. Саме у колишній семінарській бібліотеці у 30-х роках ХІХ століття відомим філологом-славістом Осипом Бодянським, до речі, випускником Переяславського колегіуму, була відкрита видатна пам'ятка української писемної культури – Пересопницьке Євангеліє (1556 – 1561), подароване Іваном Мазепою Переяславському кафедральному соборові. Це перший відомий переклад канонічного тексту українською літературно-писемною мовою. На Пересопницькому Євангелії та на Конституції Президенти України під час інавгурації присягають українському народові. На даний час книга знаходиться в Інституті рукопису Національної наукової бібліотеки України ім. В.І. Вернадського.

На вулиці Григорія Сковороди знаходиться приміщення районної бібліотеки для дітей та дорослих. Бібліотека була створена у 1907 році і розташовувалася у приміщенні Народного дому. У 1920 році її було перенесено до будинку, де містився відділ освіти. Під час війни приміщення було зруйноване і розграбоване. У 1943 році розпочалося відродження книгозбірні, збір вцілілих книг. У 1954 році бібліотеку перенесено в інше приміщення (спочатку це була приватна садиба переяславського правника,

потім – приміщення архіву). Тут вона знаходиться й нині. Бібліотеку очолювала Грузінова Єлизавета, після війни – Яковенко Марія Пилипівна, у 1965-1986 рр. – Шнайдер Софія Борисівна, з 1986 року її незмінним директором є Харіна Світлана Володимирівна.

Із протилежного боку вулиці знаходиться народний центр культури „Зустріч”, на базі якого діють численні мистецькі гуртки для дітей та молоді, покликані розвивати духовну сферу особистості, художні колективи.

Поряд з бібліотекою розташована фабрика художніх виробів, один з цехів якої розміщується у колишній синагозі, єдиній з єврейських культових споруд, що збереглася до наших днів. Продукція фабрики – швейні вироби, оздоблені художньою вишивкою, – відома в усій Україні.

2006 рік став роком повномасштабного відродження видатних українців, таланти яких плекала переяславська земля. Ті численні наукові та культурні заходи, проведені у закладах освіти та культури міста з нагоди ювілейної дати Переяслава-Хмельницького, сприятимуть поглибленню уявлень про феномен Г.Сковороди, всіх тих непересічних особистостей, чії долі пов`язані з Переяславщиною і чия діяльність була спрямована на примноження духовної культури свого народу. Геніальний Григорій Савич і сьогодні розповідає щось важливе нам. У його творах містяться істини про природу і психологію людей, важливі для становлення і розвитку людської особистості. Всім нам є що почерпнути з доробку великого мислителя.

Безмежний світ Сковородіани

Переяслав-Хмельницький – місто більш як з тисячолітньою історією, що посідає особне місце в національному житті українського народу. Сьогодні це місто-музей, де зосереджені безцінні пам'ятки нашої духовності та етнографічний центр, що відображає процес формування української нації. Переяславська земля є центром формування нашої державності і козацтва.

В умовах розбудови суверенної Української держави, котра проголосила своєю державною політикою національно-культурне відродження, великого значення набуває питання бібліотечного краєзнавства, основним змістом якого є виховання любові та дбайливого ставлення до рідної землі, її ресурсів, пам'яток історії та культури, поваги до інших націй і народностей, до розвитку науки, мови, літератури, народної творчості та мистецтва краю, до вивчення місцевих традицій та примноження культурного надбання.

Багатотисячолітня історія України характеризується яскравою крайовою самобутністю, що знаходить свій прояв і в культурі, і в усній народній творчості, і в літературі. Життя та творчість, а відтак, і біографії відомих українців є органічною частиною нашого духовного і культурного спадку. Вносячи історичний досвід українського народу до світової духовної скарбниці, треба усвідомлювати, що біографії творців національної культури повинні бути ретельно досліджені і дбайливо введені до наукового обігу, доведені до свідомості широких кіл громадськості. Біографії і біографіка є неодмінними складовими бібліотечної діяльності, що визначають певні форми праці книгозбірень. Розвиток та диференціація різних наук зумовили і виникнення великої кількості довідково-бібліографічних засобів, що становлять певну систему ресурсів української біографістики. Значна частина краєзнавчих бібліографічних видань – це персональні покажчики, які разом з подібними посібниками краєзнавчого характеру допомагають створити панораму культурного життя України.

Взагалі, біобібліографія – цікавий науковий жанр. Хронологічна й тематична систематизація дає можливість по-новому поглянути на здійснене в тій чи іншій галузі, побачити ким насправді є та чи інша особа, як вона розвивалася, причому без тенденційних ідеологічних прикрас, а так, як про це свідчать уперті факти бібліографії.

Про Григорія Сковороду написано багато, але сьогодні, в умовах глобальних змін, які відбуваються в нашому суспільстві, важливо знову і знову повернутися до його ідей, творчості, аби перейнятися стилем мислення і життя, стилем слова і вчинку, що роблять цього великого мислителя прикладом духовної зібраності і волі.

Творча спадщина Сковороди, як і його самобутній життєвий шлях, складають яскраву сторінку вітчизняної науки і культури. Він належить до найвидатніших виразників української ментальності XVIII століття і посідає

почесне місце в історії. У його творах відобразилися світогляд, стиль і спосіб мислення, жива душа культури українського народу, що розвивалась і збагачувалась упродовж віків. Роздуми мислителя зосереджувалися навколо проблем людини, її щастя, спорідненої праці, морального вдосконалення, врешті, свободи й незалежності. Переяславській древній землі судилося стати на якийсь час притулком визначного поета й філософа. Переяславщина стала для Сковороди поштовхом для подальшої науково-філософської, просвітницької та літературної діяльності, він називав її своєю другою матір'ю. Тому наше місто й стало одним із сквородинівських центрів, де всебічно і систематично досліджується творчість мислителя.

Цілком зрозуміло, що якомога ширше залучення надбань сквородиністики як фахівцями, так і численним освітянським загалом унеобхіднює створення біобібліографічного покажчика саме на Переяславщині. Тому безперечним досягненням в цьому напрямку є випуск біобібліографічного покажчика „Григорій Сковорода (1722 – 1794)” бібліотекою Переяслав-Хмельницького державного педагогічного університету імені Г.С. Сковороди. Це – наш перший вагомий доробок, над яким колектив бібліографів працював протягом чотирьох років. Укладачі посібника ставили за мету вичерпно і повно представити цінний науковий доробок українського філософа. Праця над покажчиком вимагала ретельних пошуків матеріалів, уточнень, опрацювання унікальних видань. Було використано 625 одиниць бібліографії, джерелами відбору документів стали фонди університетської бібліотеки, меморіального музею академіка В.Заболотного, меморіального музею Г.С. Сковороди, колекції книг із архівів професорів І.П. Стогнія та І.М. Ярового. Покажчик вміщує матеріали, опубліковані за період з 1899 по 2005 роки. Укладачі намагалися максимально повно ввести у покажчик окремо видані книги, наукові статті, публіцистичні виступи, рецензії, промови, матеріали збірників наукових праць, конференцій та дипломні роботи студентів.

У посібникові в хронологічній послідовності подано бібліографію творів великого гуманіста. Так, розділ „Матеріали про життя та діяльність Г.Сковороди” включає в себе такі підрозділи, як „Історія”, „Педагогіка”, „Літературознавство”, „Художні твори про Сковороду”, „Мистецтво”, „Релігія”, „Філософія й етика”, „Психологія”. Також посібник має матеріали про увічнення його пам'яті та перелік бібліографічних видань. Література розташована у хронологічному порядку, а в межах року – за алфавітом авторів чи назв творів. Окремо подані цитати із творів Сковороди, його крилаті вислови. Хронологічне розташування матеріалів про Григорія Сковороду зумовило наявність в ньому допоміжного іменного покажчика, який допоможе фахівцям у користуванні даним виданням. Хочеться звернути увагу користувачів на анотації, які подані біля кожного опрацьованого джерела і коротко розкривають зміст книги, статті тощо. Бібліографічний опис здійснено згідно з чинними державними стандартами.

Показчик доповнює невелика кількість фотосвітлин, які дають уявлення про безцінну скарбницю нашого міста – меморіальний музей Григорія Сковороди.

Показчик адресовано науковцям, викладачам та аспірантам, студентам, усім, хто цікавиться науковою думкою та історією України.

Бібліографи-укладачі видання – О.Шкира, А.Яковенко, І.Корж, Л.Губар, А.Глієва, Л.Забарило. Титульний аркуш та зміст видання представлено українською та англійською мовами (переклад Н.Обертій, бібліографа). Автори передмови – ректор ПХДПУ ім. Г.Сковороди, доктор історичних наук, професор В. Коцур та завідувач меморіального музею Григорія Сковороди, старший науковий працівник В.Нікітіна. Наукові редактори видання – доктор філологічних наук, професор М.Корпанюк та доктор педагогічних наук, професор С.Нікітіна. Комп'ютерний дизайн і верстку здійснено А.Спіжовою, Г.Пономаренко, Т.Деркач.

Повнотекстовий електронний варіант показчика представлено на веб-сторінці бібліотеки.

Сьогодні бібліографічний показчик уже затребуваний і цілком використовується науковцями і студентами університету, музейними працівниками, школярами міста. Також він є актуальним для щойно створеного в університеті Всеукраїнського навчально-науково-дослідницького Центру Сковородинознавства під керівництвом доктора філологічних наук, професора М.П. Корпанюка.

Григорій Савич Сковорода, визначний філософ, народний навчитель, мислитель, письменник-просвітитель залишив нащадкам дорогоцінну спадщину – власноручний список своїх творінь і короткий напис на розгадку наступним поколінням: „Світ ловив мене, але не спіймав”. У творчому плані Григорій Сковорода вражає невичерпністю теми, його духовний світ та світ сковородіани безмежний. Тому працівники бібліотеки продовжують збирати матеріал для випуску наступного бібліографічного видання, щоб і надалі долучатися до славної Сковородинівської традиції.

Література:

1. Патока В. Сучасні літературознавчі бібліографічні посібники – одне з важливих науково-інформаційних джерел з питань філології // Бібліотечна планета. – 2003. – №2. – С. 4.
2. Рева Л. Деякі проблеми розвитку української біографіки // Бібліотечна планета. – 2000. – №2. – С. 39-41.
3. Сікорський М.І. Національний історико-етнографічний заповідник „Переяслав” // Культура. Історія. Традиції. – 2003. – №2. – С. 4.
4. Григорій Сковорода (1722-1794): Біобібліограф. показчик / Уклад. О. Шкира, А. Яковенко, І. Корж та ін. – Переяслав-Хм., 2006. – 166 с.

**Із поеми „Сковорода у Переяславі”
(фрагмент)**

1. Інтродукція

Хилилося додолу чорне віття,
Коли він крізь негоди мандрував.
Жорстоке вісімнадцяте століття
Невпинний вітер в Україну гнав.

В вертепах старосвітської марноти,
З подобою старого кабанця –
Плелись малоросійські „патріоти”
У дорогих парчевих жупанцях.

Там Березовський нам у лихолітті
Диригував крізь поміщицький сміх
... Марудне вісімнадцяте століття
Топтало часто геніїв своїх!

Якими йде доріжками твій край?
Вітчизни – бард собі не вибирає!..
Вона в ньому сама і пекло, й рай.
І в ній самій – він світ увесь кохає.

Бо недаремно падають у сміття
Всі рабські постулати, чорне зло...
Хоробре вісімнадцяте століття
Уже новими днями зацвіло.

Гряде веселий світ – на переліття!
На перехресті всіх шляхів, часів,
Благословенне вісімнадцяте століття, –
Благословен, хто істину зустрів!

2. Монолог для фуги

Перед вікном душі моєї
Спинився він перепочити.
І думи чисті, як лілеї,
Я намагався зрозуміти.

Син України та Планети,
Слов'янський Фауст подорожній
Прорвав рутінницькі тенета
І золоті сильця вельможні.

Перед вікном душі твоєї
Спинилося сліпе ім'я:
„Спи на багні, свята лілеє,
Спи, Малоросіє моя...”.

Спи, доки буря в славі гряде
І заспіва Дніпро-ріка.
Гаркуша й Неживий устануть
І вдарить грім Залізняка!

Й поляжуть – молоді, здорові...
Та сльози сплинуть, як роса...
І проти їх „сліпої” крові
Твоя волатиме душа.

Перед вікном душі твоєї
Здригнувся голос солов'я.
Танцює панство, архирей,
Спить Українонька твоя...

... Але ще стане Переяслав!
І загойда прощальний зір,
Щоб череду хлоп'ята пасли,
І панував на серці мир.

Будь славна, матінко-природо,
За легіт ніжно-золотий!..
Твоя гармонія і врода
Благословляють розум мій.

Будь славен, городе ізбраний, –
Хай мир тебе благословля!
І ти, наш велетню Богдане,
Що нашу землю визволяв...

Прощай!.. Однак всі істини, ідеї
Не зрозуміти, не дійти...
... Перед вікном душі твоєї
Заграли фуги золоті...

Осінь, 1976 рік.

**„Григорій Сковорода”
(Уривок із поеми-симфонії „Видива на дорозі”)**

По Трахтемирівським шляху,
щоб уклонитися козацькій давній славі,
ішов Григорій.
Ген Дніпро, могили...
І дуб, перунами розбитий...
Шерхло в горлі
чи то від долину, чи від думок.
Бринінням степу, пахощами рутними
щось озивалось... Україно, ти?
Він твій мізинець, мамо.
І – надія...
Він з посохом довічним пілігрима
шукає істини,
а істина – в тобі.
Підняв за крильце жайвориний трупик
(гроза була – із градом!)
і впустив на битий шлях.
За проса сизим плесом угледів пастухів коло багаття...
Пекли картоплю, певно.
А корови – ген попаски по тирсі шелесткій.
Він підійшов.
– Сідайте з нами, дядьку! –
Пірце цибулі, сало – на тарілці лопуха.
Сини народу? Ні, сини природи,
ще поки що сини природи... Сонце,
і дощ, і груддя, і та ж сама тирса
щодня із ними розмовляють,
та не дух.
Якщо ж і дух... то лиш хіба припишклий
старий-старезний український чорт.
І скільки голованів солі з’їсти
ще треба їм...
І орачам сліпим...
Присівши на терпкий кожух пастуший,
Сковорода блукав очима
по кучках, по брудних ногах хлоп’ячих...
Нараз – почулося? – сопілки звук.
Він з рук хлоп’ячих попросив сопілку і теж підніс до уст.
А ба! Як грає...
Чи не змінити посох на сопілку?

Пастуша радість – то чогось і варте.
Принаймні-бо дорожче, ніж той жезл єпископський...
І жест мов жезл!
І золота полуда – у власть держаних,
в яничарів доморослих
із совами – совістю,
в лукавих, які шанують догму
і сахаються свободи,
одну лиш люблячи – свободу на розбій!
А він... він інший сповідує катехізис.
Нехай за морем мрія,
смерть же за плечима,
не по підошвах судить – по чолі і серцю
і вірить, що ядучим мухам
орлів не викусать,
що, врешті, наймудріший –
хто сіє хліб і хліб той випікає,
хоч жаль віків наруги й віроломства...
Отак вже є: обман і суєта,
зважніла ієрархія,
лоби перенаджені –
і проти них сопілки свіжий голос,
що від початку аж до смертної печатки!..
Він перейшов чистилище і пекло,
аби збагнути, значить, голос цей?
Бо ж, певно, в ньому –
та душа народу,
та щира простота, задля якої
у світ явився він з своїм трудом тверезим...
О пастушата, чисті і наївні,
ученому – зуміли дати урок,
самі того не знаючи,
Буває: що не дається мудрому,
те в дітях, у неуках засвітиться...
Для них же його псалми спасенні...
Й, може, вперше
Григорій думав: весь я ваш, лиш ваш,
але ж чи зрозумієте мене ви?
Як донести вам дух високий? В стрій який?
І, може, звідки знати, вперше зацеміло йому,
що рідне слово занедбав?
Що словом – дань платить схоластиці?
Що в море полинув – і живлюще мов...
Та хвилі мертві...
Понад живим тим морем – хвилі мертві.

І, певно, захотілося йому
кастильської ковток, людської...
– Дядьку, хе-хе! заснули... дайте-но
сопілку,
корів пора вже гнати. –
І Григорій знов шляхом Трахтемирівським
простує,
і щось росте із задуму,
мов з насінини дерево...
Ген-ген село, вершок тополі вигляда,
мов щогла корабля,
а біля нього – вітрило хмарки...
Думає Григорій, і плугом думки
незбагненність оре.
Немов шукає втраченого часу,
а час же не дзвіниця – не стоїть на місці...
Лиш звук сопілки – вічний звук сопілки
із ним повік – благословляє
не рабовласників,
не чревовласників,
а сонце власників,
а сонцевласників!

Коломієць В.Р. Вибране: Поезії. – К.: Дніпро, 1985. – С. 83-86.

Зміст

Передмова „І знову йдемо до Григорія Сковороди за наукою”.....	3
--	---

Розділ І.

Творчість Григорія Сковороди

в історико-філософському та світоглядному контексті

Володимир Білодід Христологія Григорія Сковороди.....	5
Станіслав Бондар Образ промислу в православній філософії Давньої Русі та в історіософських побудовах Г.С. Сковороди.....	15
Надія Гаврилюк Порядок як основа світобудови у вченні Г.С. Сковороди.....	25
Дмитро Дудко Григорій Сковорода і народні ересі манихейського походження.....	33
Марія Карп'юк Духовний досвід Г.С. Сковороди в контексті проблем людини й людства ХХІ століття.....	40
Марія Кашуба Розуміння творчості в філософії Григорія Сковороди.....	52
Олена Кравченко Преображення особистості як основа етичного вчення Г.С. Сковороди...	59
Віктор Куц Праця як естетична категорія в творчості Григорія Сковороди.....	67
Алла Рубан Світоглядні аспекти філософської антропології в творчості Г.С. Сковороди.....	72
Михайло Скринник Філософія Григорія Сковороди і німецький романтизм: паралелі та аналогії.....	80
Іван Стогній Григорій Сковорода про свободу і духовність особистості.....	88
Євген Харьковщенко „Разговор о премудрости” Григорія Сковороди: спроба систематизації софійного вчення у вітчизняній філософії.....	94
Юрій Харьковщенко Концепція „сродної праці” Григорія Сковороди в ідеї християнської республіки.....	99
Віталій Шевченко Святе Письмо і творчість Григорія Сковороди.....	103
Якушко Катерина „Мистецтво життя у мові” в творчості Г.С. Сковороди: деякі аспекти проблеми.....	111

Розділ II.
Літературна творчість Григорія Сковороди
в контексті національного та світового письменства

Тетяна Александрович	
Етимологія імені у прозі Григорія Сковороди.....	116
Тетяна Белімова	
Щастя як онтологічна категорія в прозі Григорія Сковороди та Віктора Домонтовича.....	124
Анна Біла	
Сковородинівський код у дискурсі шістдесятництва (на матеріалі творчості Василя Стуса).....	130
Петро Білоус	
Архетипна символіка у творчості Григорія Сковороди.....	139
Катерина Борисенко	
Способи поєднання художнього і нехудожнього письма в богословсько-полемічному трактаті Дмитра Туптала „Розыск о раскольнической брынской вірі”.....	145
Микола Булда	
Григорій Сковорода в дослідженнях і творчості земляків.....	154
Микола Васьків	
Опозиції й антиномії роману Валер’яна Поліщука „Григорій Сковорода”.....	162
Лідія Гнатюк	
Мовні погляди Григорія Сковороди.....	169
Олександра Казанжи	
„Філософія серця” Григорія Сковороди у творчій інтерпретації Василя Капніста на засадах естетики передромантизму.....	178
Катерина Каплюк	
Образ філософа-борця у творчості Романа Іваничука.....	188
Микола Корпанюк	
Тема та образи чеснот у поезії Григорія Сковороди.....	193
Богдана Криса	
Герменевтика у сенсі Григорія Сковороди.....	204
Володимир Литвинов	
Антибароковий характер „Поетики” Теофана Прокоповича.....	210
Ігор Лімборський	
Позиція „аутсайдера” в літературній спадщині Григорія Сковороди та європейський контекст.....	220
Світлана Луцій	
Філософські ідеї Григорія Сковороди в прозі Валер’яна Підмогильного.....	227
Раїса Мовчан	
Топос Григорія Сковороди в українській прозі 1920-х років.....	238
Людмила Мостова	
Людинознавство в творчому доробку Г.С. Сковороди.....	249

Володимир Погребенник	
Учительна мудрість Григорія Сковороди – лірика і байкаря.....	256
Володимир Подрига	
„Філософія серця” Григорія Сковороди в художній інтерпретації В.Наріжного, О.Сомова, А.Погорільського.....	261
Євген Прісовський	
Україна і світ у симфонії Павла Тичини „Сковорода”.....	274
Олег Рарицький	
„Сковородинські думки” Володимира Підпалого: екзистенційний вибір поета.....	278
Ганна Синьоок	
Григорій Сковорода в житті і творчості Леоніда Первомайського та Арсенія Тарковського: типологічні студії.....	283
Олена Сироїд	
Сковородіана кінця XVIII – початку XIX ст. в контексті досліджень духовної пісні усної традиції.....	293
Валентина Соболев	
До проблеми теорії та практики перекладу поезії Григорія Сковороди польською мовою.....	301
Микола Сулима	
Григорій Сковорода взимку.....	308
Людмила Тарнашинська	
Кордоцентрична концепція Григорія Сковороди та Памфила Юркевича як філософська й етична основа типології шляху в творчості українських шістдесятників.....	313
Дарина Тетерина-Блохин	
Григорій Сковорода і Тарас Шевченко: ідейно-стилістичні елементи в творах.....	325
Мирослав Трофимук	
Перша друкована поема про Україну: українська латиномовна література до і після Сковороди.....	340
Олександра Трофимук	
Латиномовні вірші Пилипа Орлика – одного із предтеч Григорія Сковороди.....	354
Катерина Чегаринська	
Народні моральні засади в „Сковородіані” Івана Драча.....	364
Світлана Чорнобильська	
Орнаменталізм у творчості Григорія Сковороди.....	368
Людмила Шевченко-Савчинська	
Тлумачення поняття „здорової душі” Григорієм Сковородою (на матеріалі листів до Михайла Ковалинського).....	372
Тетяна Шевчук	
Принципи універсалізму в поетиці Митрофана Довгалевського „Сад поетичний”.....	376

Розділ III.

Педагогічна спадщина Григорія Сковороди та методика вивчення його творчості

Олександра Загарук	
„Світ ловив мене, та не впіймав”: семінарське заняття в 9 класі за творчістю Григорія Сковороди.....	386
Олександра Крюкова	
Виховний зміст художньо-естетичних цінностей у філософсько-педагогічній спадщині Григорія Сковороди.....	393
Ірина Кулик	
Педагогічна спадщина Григорія Сковороди в історико-педагогічній літературі кінця XIX – початку XX сторіч.....	401
Наталія Мазеїна	
Концепція буття українського народу на тлі розтерзаної Батьківщини (За творчістю Григорія Савича Сковороди).....	408
Валерій Манженко	
Григорій Сковорода та монастирі Слобожанщини.....	413
Марія Мимоход	
Мемуаристика як одне з основних джерел пізнання постаті і творчого доробку Григорія Сковороди в 9 класі.....	417
Лідія Нестеренко, Олена Стаєнна	
Вдячність як моральна категорія в творах Григорія Сковороди.....	427
Світлана Нікітчина, Олександр Нікітчин	
Проблема професійно-творчої самореалізації педагога засобами духовно-морального виховання в творчості Григорія Сковороди.....	432
Оксана Олексієнко	
Порівняльний аналіз дидактичних поглядів Г.С. Сковороди і Х.Д. Алчевської щодо використання методу читання художніх творів...442	
Надія Савчук (Кріль)	
Григорій Сковорода – український Горацій, Сократ та Езоп в одній особі (Просемінарське заняття в 9 класі).....	450
Вікторія Сайковська	
Джерела поняття „громадянське виховання” в історії педагогічної думки в Україні.....	461
Микола Сидоренко	
Григорій Сковорода – музикант, композитор, співак.....	468
Наталія Юрійчук	
Літературно-естетичні та філософські погляди Григорія Сковороди (методичні поради до уроку літератури в 9 класі).....	475

Наші публікації

Інокентій Гізель „Трактат про душу загалом”.....	480
--	-----

Додатки

Любов Забарило	
Писемний фонд меморіального музею Г.С. Сковороди в місті Переяславі-Хмельницькому як об'єкт бібліографічного дослідження.....	490
Валентина Нікітіна	
Меморіальний музей Г.С. Сковороди в м. Переяславі-Хмельницькому. Історія. Сьогодення. Перспективи	499
Тетяна Палатна	
Постать Г.С. Сковороди в творах образотворчого мистецтва меморіального музею Г.С. Сковороди в місті Переяславі-Хмельницькому.....	505
Ольга Шкира	
Пам'ять нащадків (Увічнення постаті Григорія Сковороди у Переяславі-Хмельницькому).....	512
Алла Яковенко	
Безмежний світ Сковородіани.....	516
Володимир Коломієць	
„Григорій Сковорода” (Уривок із поеми-симфонії „Видива на дорозі”).	519
Олег Князенко	
Із поеми „Сковорода у Переяславі” (фрагмент).....	522
<u>Зміст</u>	524

Наукове видання

**ГРИГОРІЙ СКОВОРОДА –
ДУХОВНИЙ ОРІЄНТИР ДЛЯ СУЧАСНОСТІ**
Збірка наукових праць
Переяслав-Хмельницьких 13-х Сковородинівських читань

Головний редактор: проф. В.П. Коцур.

Відповідальний редактор: проф. М.П. Корпанюк.

Художнє оформлення та комп'ютерна верстка М.М. Малинки.

Видання проілюстроване світлинами Чорнухинського літературно-меморіального музею Григорія Сковороди та його експонатів, виконаними С.Цимбалом і В.Колетевським.