

**СУЧАСНІ РЕЦЕПЦІЇ
СВІТОГЛЯДНО-ЦІННІСНИХ
ОРІЄНТИРІВ ГРИГОРІЯ СКОВОРОДИ**

колективна монографія

(за загальною редакцією кандидата юридичних наук Д.С. Луніна)

Полтава

Чернишов В.В.

*кандидат філософських наук, доцент, Національний університет
«Полтавська політехніка імені Юрія Кондратюка», м. Полтава, Україна*

ПОСТАТЬ ГРИГОРІЯ СКОВОРОДИ: МІЖ РОЗМАЇТТЯМ ОБРАЗІВ ТА ДІЙСНІСТЮ

Вступ. Уже більше двохсот років, довкола життя, науки та творчого доробку Г.С. Сковороди точаться запеклі наукові (і не тільки) дискусії. Численні дослідники, у фокус уваги яких, так чи так, потрапив Сковорода і його творчість, намагаються осягнути його постать і ті тексти, які вийшли з під його пера. Результатом цих досліджень і дискусій стала поява великої дослідницької літератури, яка мала на меті прояснити і пояснити як фігуру Сковороди, так і його науку, витлумачити для «сучасного читача» незрозуміле у доробку мислителя. Проте, не без жалю, варто зазначити, що збільшення обсягу дослідницької літератури та інших публікацій, присвячених Сковороді, далеко не завжди призводило до прояснення його постаті, науки, так само як переклади його творів сучасними мовами часто не тільки не прояснюють, а навпаки затемнюють зміст його творів.

Григорій Сковорода – значна, але складна культурно-історична постать XVIII століття, але вплив його творчості виходить далеко за межі його історичного часу. Саме тому, можна сказати, що його життя і вчення, які тісно переплетені, є актуальними й понині, хоча, читаючи його праці, кожен, так чи так, інтерпретує їх, виходячи з власного досвіду, власних прагнень й уподобань, інтерпретуючи їх тією мірою, якою може їх осягнути.

Цей погляд, безперечно, ставить питання про можливість об'єктивного осягнення життя та творчості Григорія Сковороди. Проте, це питання, яке є радше риторичним, на нашу думку, воно не має вичерпної відповіді – так, Сковороду можна осягнути тією мірою, якою людина може пізнати іншого. Звичайно, можна розкласти відомі факти його життя, можна ретельно проаналізувати його тексти, але щось невловне залишиться, що інтуїтивно осягається як те надважливе, що є головним – саме це головне постійно вислизає, щойно ми намагаємось осягнути постать і науку Сковороди. Можливо саме тому, один із найпроникливіших дослідників життя та творчості Сковороди, харківський професор Леонід Володимирович Ушкалов (на превеликий жаль уже покійний) назвав свою останню книгу про життя та вчення Сковороди «Ловитва невловного птаха», та й сам Сковорода у своїй епітафії сказав про себе – «Мір ловил мене, но не поймал».

Проте, ця «невловимість Сковороди», жодним чином, на нашу думку, не знімає і не заперечує цінності доробків усіх тих, хто більше двох останніх століть досліджував його життя та творчість, хто щиро (а хто й не дуже щиро) прагнув осягнути його життя та науку – усі вони, так чи так,

прислужилися тій великій меті, яка так багато важила і для самого Сковороди – явленню істини, блага і краси Того, хто «більший, ніж наше серце, і він усе знає» (1 Йо. 3.20).

Головним методологічним принципом даного дослідження є поєднання дослідження історичної динаміки життя та творчості Сковороди зі статикою і цільністю його образу як цільної й довершеної особистості, яка торує свій шлях, зважаючи передусім на ті цінності, які так чи так здаються їх значущості й гідні наслідування, збереження та культивування – саме у цьому, на наш погляд, і є «увесь Сковорода».

Основна частина. В історії української культури та мислення, мабуть не знайдеться іншої такої постаті як постать Григорія Савовича Сковороди (1722-1794) – мислителя, про якого написано неоглядно багато й, у той же час, який так і залишився практично непізнаним. Феномен Сковороди до сьогодні продовжує випромінювати таємниче світло загадки, лишаючись каменем спотикання і яблуком розбрату для численних дослідників його життя та творчості. Сковорода неупинно відмовляється полишити царину таємниці.

Життя людини – одна з найглибших таємниць буття. Недарма у більшості містичних традицій людина уподібнюється глибині, а то й узагалі безодні. Що складнішою є особистість, що більше вона є багатогранною, тим складнішою і невичерпною є для іншого процес її пізнання – тим більше, якщо той, хто пізнає відділений від того, хто пізнається значною відстанню простору і часу, належить до іншої культурної парадигми, сповідує інші життєві цінності, а отже, має інші схильності, прагнення та пріоритети. За таких умов, освоєння й осягнення світу іншого – життя іншої особистості, навіть достатньою мірою документованого, є нелегкою справою, а іноді навіть нездійсненою справою. Будь-яка спроба такого осягнення, зазвичай обертається створенням хибного образу, який – як це не прикро – буде безмірно далеким від історичної правди буття особистості. Про Сковороду написано неоглядно багато, але що з усього цього є дійсно цінним? Що дійсно несе у собі хоча б потенціал наближення до розчаклування тієї таємниці, ім'я котрої – Григорій Савович Сковорода?

Метою цієї невеличкої розвідки є історико-філософське осмислення постаті Григорія Сковороди.

Головною методологічною установкою цього дослідження є установка на створення критичної історико-філософської реконструкції фігури Сковороди, що може бути досягнута, передусім, за допомогою звернення до свідчень самого мислителя. Ця установка реалізується за допомогою використання критико-аналітичного, герменевтичного, компаративного (порівняльного) і описового методів.

1. ОБРАЗИ ШОСТАСІ ЙОГО...

«Pro captu lectoris habent sua fata libelli...» – говорить Теренціян Мавр – «Доля книг залежить від їх сприйняття читачами...». Ці слова цілковито

підходять як до долі творів Сковороди, так і до його постаті, настільки виразної, що вона приваблювала увагу не тільки сучасників, а й – із плином часу – все нових і нових дослідників. Доля праць Сковороди була надзвичайно драматичною. Як це не дивно, але тільки у 2011 році з'явилося дійсно повне, академічне видання зібрання творів Сковороди. До того більшість учених і просто зацікавлених творчістю Григорія Сковороди були змушені знайомитися з його творчістю за виданнями, м'яко кажучи, недосконалими, повними помилок, а то й прямого спотворення оригінального тексту. Не важко уявити, наскільки це було несприятливим для адекватного сприйняття і розуміння постаті мислителя й утруднювало адекватну оцінку його творчості. Але, про твори Сковороди буде ще сказано нижче, коли мова піде про його творчість. Зараз же, наше завдання інше – потрібно виявити і виділити основні образи Григорія Сковороди, які були сформовані у процесі осмислення його постаті у вітчизняній та зарубіжній історико-філософській науці, установити й описати причини, що призвели до їх формування, вибудувати типологію цих образів.

Дослідження життя і творчості Григорія Сковороди розпочинається невдовзі після завершення його земного шляху. Її початок був покладений першою біографією мислителя, написаною його учнем і близьким другом Михайлом Ковалинським (1745-1807). Образ, створений Михайлом Ковалинським, без сумніву, відзначається великою історичною правдивістю, а його *«Жизнь Григорія Сковороды, писана 1794 года в древнем вкусь»* є цінною пам'яткою – свідченням людини, яка знала Сковороду безпосередньо і знала близько. У той же час, Михайло Іванович Ковалинський – людина свого часу – дворянин, офіцер, чиновник, масон, незважаючи на свою учнівську пошану і глибоку, багаторічну дружбу зі Сковородою, має все ж таки свій образ Сковороди, що певною мірою відрізняється від, так би мовити, «оригіналу»; та, інакше і бути мабуть не може.

Сковорода – праведник. Саме це твердження є лейтмотивом його життєпису, написаного Михайлом Ковалинським. Мабуть, це і є той ідеальний засновок, який спонукав автора взятися за перо, а також основний стрижень, довкола якого обертається і розгортається увесь цей твір, який має на меті явлення того, що таке праведність – практичну маніфестацію й ілюстрацію самої ідеї праведності, яка була реалізована у житті конкретної людини. Праведник – це той, хто поєднав у своєму житті мудрість із доброчесністю. Як будь-який праведник, Сковорода є дещо «не від цього світу», але у той самий час він є гармонійним – у ньому не відчувається розлому, трагічного дисонансу, котрим позначені «люди цього світу» (можливо і сам Ковалинський). У ньому усе гармонійно – гармонійно єднаються давнина і сучасність, скороминуще і вічне. Давнє у ньому – це укоріненість у традиції, культурі. Сучасне – це він сам, як діяч, сама його особистість, котра є вільною і су-часною – тобто, суголосною часові, котра підпорядковується лише внутрішньому «голосу Духа».

Після Михайла Ковалинського, цікавість до постаті Григорія

Сковороди з навою силою виникає на хвилі появи – у першій половині XIX століття – романтизму. Якщо основною спонукою до написання «Життя Григорія Сковороди» Ковалинським були його бажання увічнити пам'ять улюбленого вчителя і діти моральний урок читачам, явивши образ сучасного праведника, то подальші праці з'являються саме під впливом романтизму. Цей вплив у цілому визначив як погляд авторів цих праць на постать Сковороди, так і ті образи Сковороди, які вони створили.

Уже у 1817 році, в журналі «Український вісник» виходять друком дві праці, які зовсім подають напрочуд відмінну інтерпретацію постаті Сковороди. Мова йде про статтю Густава (Густава Адольфа) Густавовича Гесса-де-Кальве та «Спогади» Івана Пилиповича Вернета. Роком раніше, у 1816 році, про Сковороду згадував також Василь Маслович у своїй брошурі, присвяченій байці та авторам байок. Саме Василь Маслович, уперше назвав Сковороду «Стоїк-філософ або харківський Діоген». Гесс-де-Кальве та Вернет дають цілковито протилежні характеристики Сковороди. Гесс-де-Кальве створює образ добре освіченої, скромної, безкорисливої, доброї і чутливої людини, котра гостро реагує на несправедливість та недосконалість сучасному їй світу. Вернет, натомість, створює образ Сковороди як самолюбного і самовпевненого мізантропа, котрому не вистачає чутливості і терпіння у поводженні з оточуючими його людьми. Можна припустити, що причиною неприйняття Вернетом Сковороди, з яким, за його власним свідченням, він був знайомий особисто, криється, по-перше, протилежність філософських позицій Вернета і Сковороди – Вернет у дусі свого часу стоїть на позиціях доби Просвітництва, тоді як Сковорода займає дещо відмінну позицію (про це мова піде нижче). По-друге, Вернет, безумовно, виступає тут з ретроградних позицій, тоді як Гесс-де-Кальве пропонує образ Сковороди, забарвлений у тони романтизму. І, по-третє, у критиці Вернета на адресу Сковороди можна побачити банальні заздрощі до зростаючої цікавості до постаті Сковороди, на тлі відсутності цікавості до, власне, постаті Вернета.

У романтичному ключі бачать постать Сковороди і автори наступних праць: Іван Снегирьов, Ізмаїл Срезневський, Олександр Хіждеу (Хашдеу, Хішдеу, Hâjdeu) та деякі ін. Більшість цих авторів першої половини XIX століття створюють «романтичний образ» Сковороди. Основними рисами цього образу є:

(1) підкреслення народного походження Сковороди – з низів суспільства, Сковороду проголошують «людиною з народу», яка мабуть, на думку цих авторів, має цілком очевидно являти прихований потенціал народного духу;

(2) небажання помічати у Сковороді його вченості – вони або просто ігнорують факт потужної лінгвістичної, літературної і філософсько-богословської підготовки Сковороди, або не приділяють цьому факту жодної уваги, вважаючи його, ймовірно, неважливим або малозначущим.

Романтичний образ Сковороди – це образ «українського Сократа»

(О. Хіждеу), просякнутого пафосом пошуку мудрості й патріотичного виховання співвітчизників. Цей образ є безкінечно далеким від образу «праведного», «пресельника», «странника» і «гражданина всемірного», який був накреслений Михайлом Ковалинським.

Проте, фальшивість романтичного образу Сковороди, невідповідність його фігури самому духу романтизму іноді відчувалася доволі різко навіть у цей період. Достатньо згадати реакцію Ореста Степановича Евецького (підтриману Вісаріоном Белінським) на статтю Олександра Хіждеу, у якій Евецький відмовляється визнати (романтичну) цінність постаті Сковороди як «українського Сократа» і називає його «звичайним малоросійським юродивим». Ця позиція стане більш зрозумілою, якщо пригадати, наприклад, про реакцію Белінського на видання «Обраних місць із переписки з друзями» Гоголя. Як поворот Гоголя від романтизму до реалізму (серцевиною якого було для нього серйозне релігійне життя) і спроба осмислення дійсності, що впливала із цього повороту були ворожо сприйняті Белінським, який раніше вітав ранні твори Гоголя, так само і постать Сковороди, що не вмістилася у «прокрустове ложе» образу романтичного героя, була огульно охаяна Орестом Евецьким. Така реакція, як Белінського, так і Евецького є зрозумілою – вона виходить з глибокого особистого несприйняття, а отже і неприйняття тих цінностей, котрі видавалися фундаментальними для Гоголя і Сковороди – цінностей християнської культури, та й самого Християнства.

Те, що Сковорода зовсім не відповідає архетипу «романтичного героя» стало ще більш зрозумілим після виходу друком у 1861 році томику творів Сковороди (видання І. Лисенкова). Доволі показовою тут є рецензія на це видання Всеволода Володимировича Крестовського, яка продовжила традицію негативних відгуків на постать та творчість Сковороди, засновану Вернетом та Евецькими. Надзвичайно негативний відгук Крестовського (як до того і відгук Евецького) – це передусім реакція на зовсім невиправдану романтизацію образу Сковороди; очікування зустрітися з «романтичним героєм» на сторінках його творів, що не виправдалися, вилилися у гіркоту їдкої рецензії.

Проте, романтичний образ Сковороди не був подоланий і забутий – незважаючи на свій майже лубочний примітивізм, він, так би мовити, був вже надто «ідеологічно зручний». Ідеологічна зручність цього образу (безвідносно щодо його адекватності історичній постаті Сковороди) була сповна оцінена як пафосними народниками-утопістами ХІХ століття, так і кукловодами ідеологічних маніпуляцій ХХ століття. Іноді і сьогодні цей образ викликають із забуття і воскрешають теми ті, хто будує повітряні замки ідеології, морочачи голову довірливим обивателям.

Уже проти Крестовського захищав цей образ Сковороди Микола Іванович Костомаров, теж з романтично-народницьких позицій. У подібному ж ключі, оцінювали постать Сковороди і Тарас Шевченко, Пантелеймон Куліш, Комишанський, Ізмаїл Срезневський, Григорій

Данилевський, Іван Франко, Олександра Єфименко та деякі інші. Зберіг свою привабливість цей образ і для «діячів» радянського «сковородинознавства».

Від Миколи Костомарова та Григорія Данилевського практично загальником, тяжівших до ствердження романтичного (або романтизованого) образу Сковороди стало твердження цінності Сковороди для його часу, при практично повному забутті дійсного смислу творів мислителя. Сковороду зображували або у вигляді характерного бродячого простака з флейтою та вівцею, котрий запросто відмовляє імператрицям – чим не «звичайний малоросійський юродивий» Ореста Євещького? Або у вигляді непримиримого борця за щастя пригнічених класів і трудового народу, котрий «ріже всім правду-матку і не зважає на особу» – і єпископам, і монахам у Лаврі, і дідичам, і харківському губернатору, і, знову таки, імператрицям. Такий же «юродивий» образ Сковороди був увічнений і в радянському кінематографі.

Альтернативою цьому, здебільшого фантастичного образу «юродивого» Сковороди, став образ, сформований дещо пізніше, а саме у контексті підготовки до сторіччя з дня завершення земного шляху Сковороди у 1894 році, трудами цілої плеяди професійних істориків, філософів та богословів. Здавалося, що дослідження життя та вчення Сковороди вийшло на прямий шлях наукового знання, залишаючи на стороні всі безплідні умозріння і фантазії минулих часів – оскільки, до дослідження життя та науки Сковороди, нарешті, була застосована наукова методологія, вийшло друком зібрання творів Сковороди, яке претендувало на академізм. У той самий час, дослідження цього періоду показали, наскільки суперечливим і далеким від істини може бути сприйняття одного й того самого матеріалу різними вченими.

Після перших (доволі незграбних) спроб співвідносити вчення Сковороди з раціональною традицією Нового часу, оформилися дві цілком визначені тенденції у сприйнятті його творчості: перша наполягала на приматі у Сковороди християнської традиції, тоді як друга, стверджувала відносну самостійність його мислення з орієнтацією на зразки античної думки – платонізм і філософію доби еллінізму (головним чином, філософію стоїків та епікурейців).

У контексті першого підходу, були створені кілька образів Сковороди, які представляли його:

- (1) православним церковним богословом-проповідником;
- (2) вільним православним мислителем (релігійним філософом);
- (3) релігійним вільнодумцем або, навіть, єретиком (вар. – масоном), який знаходився у прихованій або відкритій опозиції до Православної церкви. Другий підхід був представлений дуже небагатьма дослідниками, котрі, в принципі, теж не відкидали наявності у Сковороди християнських переконань і не стверджували несумісності його філософії із цими переконаннями.

Іван Франко відзначає розмаїття поглядів на постать Сковороди. Асоціюючись здебільшого з оцінками Сковороди як народного мислителя, він висловлює цікаву думку про перехідний характер цієї постаті, яка стоїть на розграні двох великих епох, де зустрічаються старе та нове. Франко говорить про перехідний і синтетичний характер Григорія Сковороди і називає цю «перехідність» головною рисою усієї творчості Сковороди. Він називає Сковороду «старим міхом, налитим новим вином», який у старих формах могилянської ученості висловлює нові думки. Дещо пізніше, Федір Кудринський узагалі «намалював» достатньо парадоксальний образ Сковороди як «філософа без системи», створити яку йому ніби завадила жвавість його розуму та багатоманітність зацікавлень.

Автор першої великої праці, присвяченої Сковороді, Володимир Ерн бачить його послідовником «східнохристиянського логізму», заснованого на «християнському платонізмі» та святоотцівській традиції, який протистоїть «меонічному» у самих своїх основах західному раціоналізмові Нового часу. Для Ерна Сковорода є перший, по-справжньому руський філософ. До образу Сковороди, створеному Володимиром Ерном примикають у своїх оцінках постаті Сковороди також Олексій Лосєв, Ернест Радлов, Борис Яковенко, Георгій Флоровський, Микола Лоський та деякі інші, які вважають Сковороду зачинателем сучасної російської філософії, першим російським філософом.

У 20-30-ті роки ХХ століття, на хвилі національної свідомості, яка щойно пробудилася, група українських інтелектуалів формує образ Сковороди як майже виключно «українського філософа», міцно укоріненого у національному ґрунті, нерозривно пов'язаного з народною культурою, релігійністю і традиціями української ученості XVII-XVIII століть. Тут навіть радше можна вести мову не про один образ, а про цілий ряд образів – у більшості випадків кожен з цих авторів бачить і формує свій образ Сковороди, які співпадають тільки у їх спільному абрисі.

У радянській історіографії, починаючи з післяреволюційних робіт Дмитра Багалія та Матвія Яворського, закріплюється і фактично «канонізується» погляд на Сковороду як «філософа-пролетарія», в основу якого покладено класовий підхід. Цей образ частково зберігає риси того романтичного образу, який домінував у ХІХ столітті, але також він вбирає у себе риси образу «народного філософа», міцно пов'язаного з рідним народним ґрунтом, який формували українські інтелектуали 20-30-х років ХХ століття, а також образа «філософа-єретика», створеного деякими дослідниками кінця ХІХ – початку ХХ століть.

Утім, говорити про єдиний образ Сковороди (як і про його історичну адекватність) у радянській історіографії не доводиться – це був суцільно «ідеологічний продукт», поставлений на службу пануючій (тоталітарній) політичній ідеології, який лише частково й у незначній мірі залежав від поглядів й уподобань авторів, які його формували.

Спочатку Сковороду проголошують «філософом і релігійним

реформатором», який «сповідував релігію, але без догматів, тобто філософську релігію, котра була для нього філософією, а філософія релігією»; культурним діячем, «який закликав усі класи до пробудження», стверджують антицерковний й антиклерикальний характер його діяльності, пантеїзм та матеріалізм, сектантську позицію у стосунку до Православної церкви; проголошують його «декласованою особистістю», чий світогляд не може бути корисним сучасникам.

Дещо пізніше, у 30-50-х роках, формується образ Сковороди як «просвітителя-демократа, котрий виступає проти феодально-кріпосницького ладу, людини залізної волі, монолітної натури, котра не знала компромісів» (Орест Трахтенберг). У 50-60-х роках, автори праць про Сковороду йдуть іще далі – створюють образи Сковороди як селянського просвітителя, «революційного демократа», а також матеріаліста і атеїста, котрий боровся з суспільними забобонами (головним чином, з релігією) і «закликав народ до революційного пробудження». Особливо підкреслюють прагнення Сковороди до «зміцнення зв'язків між двома братськими народами – російським та українським».

У 70-80 роки, поруч із «ідеологічно усталеним» образом Сковороди, про який була мова, з'являється інший, більш привабливий і за своєю суттю альтернативний – образ Сковороди як гуманіста, вільного (ба, навіть, вільнодумного) мислителя і педагога. Цей образ формується зусиллями молодих учених покоління 1960-х років. Його лейтмотивом є прагнення до свободи, а філософія Григорія Сковороди проголошується філософією свободи. Проте, що частіше, творці цього образу розуміють цю свободу радше у соціально-політичному (на кшталт свободи хіпі), ніж у духовно-містичному ключі, як вірогідно міг би розуміти її і сам Сковорода. Багато в чому цей образ зберігає свою актуальність і сьогодні, оскільки він є відносно нейтральним, найбільш популяризованим, а отже найвідомішим пересічному обивателеві.

Дещо осторонь стоїть ціла низка образів Сковороди, створених зусиллями вчених-емігрантів та закордонних дослідників творчості Сковороди. Окрім Петра Бобринського, який розробляв тему зв'язків Сковороди з масонством, тут особливо потрібно відзначити образ Сковороди як містика, створений Дмитром Чижевським у Німеччині 1930-х років. Незважаючи на те, що сама паралель з рейнськими містиками – Майстром Екгартом, Йоганом Тавлером, Гуго Сузо, Ангелусом Силезіусом, Якобом Беме – може здатися дещо натягнутою, але сама інтуїція є цікавою і, здається, вірною, особливо якщо врахувати, що рейнські містики лишень одна з гілочок великого дерева традиції, яка сягає своїм корінням у вчення Діонісія Псевдо-Ареопагіта. Також можна відзначити образ Сковороди як «*philosophus ludens*» – «граючого філософа», запропонований Тарасом Закидальським.

Останнє десятиліття ХХ і перше ХХІ століття, незважаючи на розмаїття нових досліджень про Григорія Сковороду, у цілому пішли

шляхом повного прийняття або часткового комбінування окремих рис уже наявних досліджень про Сковороду, підкреслюючи елітарність його мислення. Нові образи Сковороди уже практично не створюють – якщо не сприймати всерйоз такі екзотичні і, можна сказати, навіть фантастичні образи Сковороди, як, наприклад, образ «Сковороди-язичника» або образ Сковороди як «ведичного мудреця і майстра кундаліні», явно неоязичницького або окультно-популярного характеру у стилі руху «New Age».

Отже, підбиваючи підсумок усьому сказаному вище, можна зробити висновок про те, що в результаті висвітлення постаті Сковороди у літературі була сформована значна кількість його образів, які у жодному разі не можуть бути між собою узгоджені. Наскільки кожен із них є істинним? Як відрізнити фантазію від реальності? Як зрозуміти, у якому із них відображається постать реального Григорія Сковороди, а в якому з цих образів автор з любов'ю і цікавістю – як уперше, розглядає самого себе, як сквородинівський Наркіс, який сидить при люстерці чистих вод? Суперечності у погляді на постать Сковороди стосуються практично усіх аспектів як його життя, так і його вчення. Чи був Сковорода народним або елітарним мислителем? Єретиком або ортодоксом? Як він співвідносив себе з Церквою узагалі, і з Православною церквою зокрема? Чи дійсно він був справжнім самобутнім мислителем, чи просто пропонував своїм слухачам і читачам засвоєнні їх від інших «прописні істини»? Був він гуманістом чи містиком? Філософом чи богословом? Проповідником? А якщо і тим, і другим, і третім, то ким більше, ким у першу чергу? Чи усвідомлював Сковорода свою національну і культурну приналежність, або йому більше імпонувало бути «громадянином усесвіту»? На ці і інші питання різні автори відповідали по-різному, і справа навіть, часто, не в ідеологічній упередженості. А отже, хто ж такий Григорій, син Сави Сковороди? Морок образів щільно закриває його постать, котра, у свою чергу, заступає його іпостась. Невже дійсно є такою вірною та епітафія, яку він сам собі і склав, що була написана на його могилі – «Мір ловил мене, но не поймал»?

2. ЖИТТЄ І ЖИТТЯ ГРИГОРІЯ СКОВОРОДИ: ПЛОТЬ І ДУХ

Про дитинство та юність Сковороди ми знаємо дуже не багато, оскільки бракує джерел, окрім окремих архівних даних, єдиним більш-менш достовірним джерелом є «Життя Григорія Сковороди», написана Михайлом Ковалинським, а тому більшість авторів були або змушені обходити мовчанням, або віддатися у безмежну владу власної фантазії. Проте, окреслимо хоча б те, що є більш-менш відомим.

Григорій Савович Сковорода народився у селі Чернухи Лубенського полку Київського намісництва 22 листопада (за Юліанським календарем) 1722 року. Його батьки – батька звали Сава, а мати – Пелагея, обидва були казацького походження. Можливо, його батько також був висвячений і ніс послух священника у рідному селі.

Дитинство майбутнього мислителя пройшло у Чорнухах. Із особистих якостей у цей період звертають на себе увагу його релігійність, любов до музики і до церковного богослужіння, прагнення до пізнання і твердість духу. Ось, як про це говорить Михайло Ковалинський: «Григорій по сьомому году от рожденія примѣтен был склонностію к Богочтенію, дарованіем к музыкѣ, охотою к наукам и твердостію духа. В церквѣ ходил он самоохотно на крилос и пѣвал отмѣнно приятно...».

Після досягнення Григорієм певного віку, за його власним бажанням, батько віддав його на навчання до Києво-Могилянської Академії. Радше за все це сталося у 1734-35 роках. Після зарахування його до придворної капели імператриці Єлизавети Петрівни 12 жовтня 1742 року, Сковорода був змушений перервати своє навчання у Києво-Могилянській академії та вирушити до Санкт-Петербурга. Не пробувши там і двох років, скориставшись прибуттям двору до Києва у серпні 1844 року, він добровільно звільнився з капели у чині придворного уставника. Цей чин відповідав найнижчому – XIV рангу «Табеля про ранги» від 24 січня 1722 і давав право на особисте дворянство. Сковорода повернувся до Києва для продовження навчання, але чи просто він став старшим, чи перебування у Петербурзі розширило його кругозір, але, як свідчить М.І Ковалинський, «Круг наук, преподаваемых в Кіевѣ, показался ему недостаточным. Он возжелал видѣть чужіе краи». Сковорода вирішив вирушити за кордон – до Європи. Незабаром представилася і можливість – 6 квітня 1745 року імператриця Єлизавета Петрівна видає наказ про відновлення місії в угорський Токай для поставки до двору вина. Начальником місії призначається генерал-майор Федір Степанович Вишневський. Сковорода їде у складі місії як «церковник, способный к службѣ и пѣнію». Наприкінці серпня – на початку вересня 1745 року місія залишає межі Російської імперії і прибуває до Угорщини.

Закордонна подорож – період життя Сковороди нітрохи не кращий, а може бути навіть ще гірше документований, ніж його дитинство, перебування у Києві та Петербурзі, його подальше життя, – у той же час, у літературі, присвяченій Сковороді, цей період неодноразово ставав ґрунтом для рясної міфотворчості та домислів, яких тут набагато більше, ніж справжнього знання. Від Гесса-де-Кальве до Леоніда Махновця та сучасних авторів встановилася традиція говорити про закордонні подорожі Сковороди, розширюючи їхню географію не лише на Угорщину, Словаччину та Австрію, згадані Ковалинським, а також Пруссію, Німеччину, Чехію, Польщу, Італію. Із цим ніяк не можна погодитися. Географічні пункти, позначені Ковалинським – «Вѣна, Офен, Презбург» (т.е. Вена, Будапешт, Братислава) – лежать прямому шляху з Токая до Відня (відстань – 472 км). Коли Ковалинський говорить щодо «прочихъ окольныхъ мѣстахъ», «гдѣ, любопытствуя по охотѣ своей, старался знакомиться наипаче с людьми ученостію и знаніями отлично славимыми тогда», то логічно припустити, що він має на увазі саме «окільні місця»

навколо цього шляху, а ніяк не далі. Якби Сковорода справді навчався у німецькому Галлі у Християна Вольфа чи відвідав Рим, як стверджують деякі автори, Ковалинський обов'язково про це згадати би, але ним згадані лише Токай, Будапешт, Братислава, Відень і «прочія окольнія мѣста», які, мабуть, позначають незначне відхилення від цього маршруту, тобто. шлях із Токаю до Відня і назад. Ковалинський цілком виразно свідчить, що Сковорода мандрував не самостійно, а «с Генералом сим», тобто Федором Степановичем Вишневським, і «имѣл он случай, с позволенія его и с помощію его, поѣхать из Венгріи в Вѣну, Офен, Презбург и прочія окольнія мѣста...», тому розширювати географію його закордонних подорожей, порівняно з повідомленням Ковалинського, немає жодних підстав.

Із закордону Сковорода повернувся у жовтні 1750 року, як пише Ковалинський: «наполнен ученостію, свѣдѣніями, знаніями, но с пустым карманом, в крайнем недостаткѣ всего нужнѣйшаго...». Якийсь час він живе у своїх колишніх приятелів та знайомих, – починається період інтенсивного та напруженого пошуку себе, свого місця у житті. Невдовзі переяславський єпископ Никодим Сребницький запрошує його посісти місце вчителя поетики у Переяславському колегіумі. Сковорода погоджується.

Але офіційна педагогічна кар'єра у Сковороди не складається. Не пізніше початку червня 1751 року єпископ, який запросив його, через консисторію домагається звільнення Сковороди з Переяславського колегіуму, звинувачуючи його у нововведеннях, непослуху і гордині. Обставини цієї справи досить темні; утім, зазвичай вважається, що предметом чвари, а отже і приводом до конфлікту та єпископського обурення став курс поетики, розроблений Сковородою і орієнтований на сучасні європейські зразки викладання.

У той же самий час, Г.С. Сковорода не полишав надії реалізувати себе на педагогічній ниві. Після скандального звільнення з Переяславського колегіуму, періоду поневірянь та крайньої потреби (до кінця не зрозуміло, наскільки тривалим був цей період), ймовірно, навесні 1753 року Сковорода стає домашнім учителем у маєтку поміщиків Тамар – він навчає сина Степана Тамари (Томари) Василя. Контракт було укладено на один рік, але в результаті конфлікту, про який досить барвисто оповідає Ковалинський, Сковороду було звільнено з посади і вигнано з маєтку ще до закінчення терміну – ймовірно наприкінці зими – напочатку весни 1754 року. Сковорода знову вирушає до Переяслава, де живе в одного зі своїх друзів, імовірно до кінця 1754: «Убог, скуден, нужен, – розповідає Ковалинський, – приѣхал он к приятелю своему, одному Сотнику переяславскому, человѣку добродушному и страннолюбивому». Наприкінці 1754 – на початку 1755 року до Москви вирушає знайомий Сковороди Володимир Каліграф; Сковорода їде з ним – у нього з'являється можливість відвідати Москву та Троїце-Сергієву Лавру. Побувавши у

Москві та Сергієвому-Посаді (де йому пропонували залишитися на посаді викладача Академії, але ця перспектива була ним відкинута), Сковорода повертається до Переяслава. Степан Тамара знову пропонує йому стати домашнім учителем сина. Сковорода відмовляється, зважаючи на як на колишній скандал, так і на забобони господаря та його домашніх, але, зрештою, все ж таки погоджується: «...Приятель его, будучи упрошен от Тамары, обманом привез его в деревню к нему ночью спящего». Степан Тамара його все ж таки умовив. З цього моменту до літа 1759 року, у селі Каврай, у родовому маєтку дідичів Тамар, Сковорода провів, можливо, один із найщасливіших і безтурботних періодів його життя, але все ж таки щось точило його з середини, щось не давало спокою – він усім серцем шукав свого місця у житті, відчуваючи, що той стан, який він так вільно обрав, не є його справжнім місцем, а справа – не є тією, до якої він насправді створений: «Лѣта, дарованія душевныя, склонности природныя, нужды житейскія звали его попеременно к принятію какогo-либо состоянія жизни. Суетность и многозаботливость свѣтская представлялась ему морем, обуреваемым безпрестанно волнами житейскими и никогда плывущаго к пристани душевнаго спокойствія не доставляющим».

Відповідь все не надходила – покликання не прояснювалося. За її відсутності і за очевидної неможливості зробити правильний вибір Сковорода приймає, мабуть, єдине вірне у цій ситуації рішення: «Не рѣша себя ни на какое состояніе, положил он твердо на сердце своем снабдить свою жизнь воздержаніем, малодовольством, цѣломудріем, смиреніем, трудолюбіем, терпѣніем, благодушеством, простотою нравов, чистосердечіем, оставитъ всѣ искательства суетныя, вся попеченія любостыжанія, всѣ трудности излишества. Такое самоотверженіе сближало его благоуспѣшно к любомудрію», – він вирішив стати філософом.

Пам'ятником цих духовних шукань та внутрішньої боротьби, яка відбувалася у душі Сковороди (і закінчення якої було ще близько) є його поетичний збірник – «Сад Божественних пісень». Це зовсім «рання Сковорода», він ще не зробив головних відкриттів свого життя, він йде практично «навпомацки», лише інтуїтивно передчує головні ідеї, які повноцінно розкриються пізніше, знайшовши своє відображення у його трактатах та діалогах.

На каврайський період життя припадає і перша виразна містична подія у його житті, яку сам Сковорода вважав за своє духовне народження. Йдеться про сон «опівночі, листопада 24 числа, 1758 року» (за Юліанським календарем). Цей сон, який, за словами Мирослава Поповича, «більше схожий на галюцинацію або маячню», на наш погляд, став результатом глибокого та тривалого внутрішнього процесу, який відбувався у душі Сковороди – пошуку сенсу власного життя та свого місця у світі.

Сковороді виповнилося тридцять шість років (22 листопада). Народжений у козацько-селянському середовищі Гетьманщини, він уже встиг побувати студентом Києво-Могилянської академії, співучим у

придворній капелі, уставником при будинковій церкві російської дипломатичної місії в Угорщині, учителем поетики в Переяславському колеґіумі, і, нарешті, був домашнім учителем (gouverneur, як тоді казали) у поміщиків Томар, утім, здається, в жодному з цих станів він не відчував себе досить комфортно. У цьому сні йому здавалося, що він розглядає «различныя охоты житія челоуѣческаго по разным мѣстам». Ці «охоты» є найбільш загальними, можливими соціальними типажами життя: придворне життя, міщансько-селянське життя та життя священнослужителя. Жоден з цих типів не був Сковороді до вподоби, хоча священниче покликання і знайшло певний відгук у його серці – за його свідченням, він «чувствоуал внутренно сладчайшее удовольствие, котораго изобразить не могу», але факт, що «однако и тут челоуѣческими пороками осквернено», відштовхнув його і від цієї «охоты».

Цей каврайський сон можна вважат початком філософської біографії Сковороди. Можна сказати, що духовна біографія Сковороди як мислителя, а отже і його філософія, починається з почуття духовної насолоди, змішаної зі страхом: «Сей сон не меньше усладил меня, как и утрашил» – розповідав Сковорода.

Він зрозумів, що ці «охоты житія челоуѣческаго», між якими він так довго і безуспішно намагався знайти своє покликання, зробити вибір, вгадати власне призначення, є лише приманками, якими «світ» ловить людей, відводячи їх від справжньої та істинної мети. А яка справжня мета? – Відкриття її Сковородою було ще попереду. Тепер він точно знав, чого він робити не буде, але що ж йому робити? Це він знав це не менш точно – шукати Істину.

Можливо, саме після цієї події Сковорода засвоїв ті життєві звички, які, як відомо, зберігав до кінця життя: «Он одѣвался пристойно, но просто; пишу имѣл состоящую из зелій, плодов и молочных приправ; употреблял оную ввечеру по захожденіи солнца; мяса и рыбы не вкушал не по суевѣрію, но по внутреннему своему расположенію; для сна отдѣлял от времени своего не болѣе четырех часов в сутки; вставал до зари и, когда позволяла погода, всегда ходил пѣшком за город прогуливатьса на чистой воздух и в сады; всегда весел, бодр, легок, подвижен, воздержен, цѣломудр, всѣм доволен, благодушествующ, унижен пред всѣми, словохотен, гдѣ не принужден говорить; из всего выводящій нравоученіе; почтителен ко всякому состоянію людей; посѣщал больных; утѣшал печальных; раздѣлял послѣднее с неимущими; выбирал и любил друзей по сердцу их; имѣл набожество без суевѣрія, ученость без киченія, обхожденіе без лести». До речі, творити Сковорода, згідно з тим же Ковалинським, починає теж безпосередньо після цієї події: «Григорій, – говорит М.И. Ковалинский, – наполняясь живыми чувствами истинн, изображал то пером в сочиненіях простых, но сильных». Тобто саме з листопада 1758 року слід вести початок літературної діяльності Сковороди принаймні його поетичної діяльності.

Сон 24 листопада 1758 року – перший безпосередній факт містичного життя Григорія Сковороди. До речі, як було зазначено вище, сам Сковорода вважав цю подію своїм другим, тобто. духовним народженням. У своєму листі, адресованому Михалу Ковалінському, від 22 листопада 1763 року він пише: «In lucem me nocte parens hac edidit olim, / Нас соєрі vitae prima elementa puer. / Altera nox post orta fuit, qua, Christe Deus mi, / In me natus erat Spiritus ille tuus. / Nam mea frustra genitrix enixa fuit, ni / TU genuisses me, o lux mea, vita mea!» – «Колись у цю ніч привела мене мати на світ. / Цієї-бо ночі подав я і перші ознаки життя. / А другої ночі, о Христе, мій Боже, / В мені народився твій Дух Пресвятий, / Бо марно би мати моя народила мене, / Якби не родив мене ТИ, о світло моє, о життя»»).

Здається, що у житті Григорія Сковороди цей сон відіграв роль подібну до тієї, яку зіграла в житті Блезя Паскаля подія, яка відбулася 23 листопада 1654 (за Григоріанським календарем) і яка отримала назву «другого навернення», в результаті якого Блез Паскаль, подібно до того як згодом і Сковорода, твердо вирішив залишити світське життя, повністю присвятити себе духовному життю та релігійно-філософським пошукам – пошукам Бога. Можливо, саме після цієї події Сковорода почав особливо уважно ставитися до власного духовного світу, у ньому розвинулася та глибока схильність, чи навіть краще сказати – потреба в інтроспекції, яку відзначають більшість дослідників його життя та творчості.

Можливо, саме тоді Сковорода вперше відчув наполегливі внутрішні спонукання, які він називав «спонуканнями духу» (що не може не нагадати історію з «даймоном» Сократа). Якою була природа цього духу і те, як уявляв її сам Сковорода до кінця не зрозуміло. Не зрозуміло, чи Сковорода ототожнював цей «дух» безпосередньо зі Святим Духом – другою іпостасью Трійці, чи він вважав його лише іскрою, певним відблиском Божественного Духа, чимось співприродною людині – наприклад, «голосом природи» в людині. Утім, Сковорода вважає, що цей дух наставляє його слухатися волі Божої. Упродовж усього свого життя Сковорода саме цей дух вважав за свого безпосереднього керманича, намагався постійно до нього прислухатися, невпинно йому підкоряючись. Усі подальші події життя Сковороди Ковалінський інтерпретує як відповідь учителя на ці «спонукання духу», з якими він прагнув досконало узгоджувати власне життя.

Завершивши свою місію як вихователь Василя Степановича Тамари влітку 1759 року, за рекомендацією свого знайомого архімандрита Гервасія Якубовича та запрошенням єпископа Іоасафа Міткевича, Сковорода стає викладачем поетики у Харківському колегіумі, де успішно викладає упродовж 1759-1760 навчального року. Після закінчення навчального року він їде до Білгорода до Гервасія Якубовича, який на прохання єпископа спочатку вмовляє, а потім намагається змусити

Сковороду прийняти чернецтво. Визріває конфлікт. Сковорода йде з Білгорода до села Стариця, де якийсь час веде життя самотника, але потім таки повертається до Харкова.

Улітку 1761 року, вірогідно, відбувається знаменна подія – знайомство Сковороди із юним Ковалинським, котрий до останніх днів земного життя мислителя залишиться його відданим другом, а після завершення його земного шляху напише його першу біографію. Пам'яткою їхньої дружби також є сімдесят дев'ять листів Сковороди, адресованих Ковалинському. Більшість із них була написана між 1762 і 1764 роками, хоча згодом листування продовжувалося, із деякими перервами: останній лист датований 2 квітня 1794 року. Ця дружба стала значною екзистенційною подією в житті Сковороди й безумовно вплинула на його творчість.

З 1761 по 1766 рік Сковорода, знову під патронатом єпископа Йосафа Міткевича та архімандрита Гервасія Якубовича, викладає синтаксис та грецьку мову в Харківському колегіумі. 1764 року, під час поїздки разом із Ковалинським до Києва, у Києво-Печерській Лаврі Сковороді знову наполегливо пропонують прийняти чернецтво – він знову різко відмовляється. У 1766 року, коли було відкрито так звані «додаткові класи» – для шляхетських дітей, Сковороді було доручено курс «Християнського добронравія», манера викладання якого не сподобалася правлячому архієрею – єпископу Порфирію Крайському. Сковорода знову змушений залишити викладання й усамітнюється у селі Гужвинське, неподалік Харкова, у володіннях його друзів – поміщиків Земборських.

Імовірно з 1768 року, якийсь час, з перервами, Сковорода мешкає у селі Гусинка у поміщиків Сошальських. У житті Сковороди починається період, який впритул підведе його до головних відкриттів його життя, тієї мети, до якої він так щиро, хоч і не завжди усвідомлено, прагнув. Це був період ще більш інтенсивних духовних зусиль, духовного пошуку відповідей на нагальні питання та внутрішні спонукання духу – період самопізнання, який зрештою відкрив Сковороді двері до Богопізнання. Пам'ятниками духовних зусиль Сковороди цього періоду, його щирих спроб розібратися в собі та світі служать два його перші філософсько-богословські діалоги – «Наркіс, або про те: Пізнай себе» та «Книга Асхань, про пізнання самого себе». Вінцем цього періоду – періоду самопізнання – стали дві події, які змінили як погляди на життя, і саме життя Сковороди.

Минуло майже дванадцять років після того знаменного сну у селі Каврай, який явив Сковороді марність шаблонних уподобань, спрямовуючи його на шлях самопізнання. У 1770 відбулися дві події, які остаточно ствердили Сковороду у впевненості в Божественній природі його внутрішніх спонукань, того внутрішнього духу, поклик якого він у собі відчував.

У 1770 році, перебуваючи в Києві, куди поїхав із одним зі своїх друзів – О. Ю. Сошальським, – Сковорода раптово відчув ніби глибоке, проте

незрозуміле внутрішнє збентеження, внутрішню турботу: «вдруг примѣтил в себѣ внутреннее движение духа не-понятное, побуждающее его ѣхать из Кіева». Попри вмовляння свого родича Юстина Звіряки, в якого Сковорода мешкав упродовж трьох місяців у Китаївській пустині, і який намагався його втримати в Києві, Сковорода вирішує полишити це місто. Він іде до своїх київських приятелів і просить відправити його «в Україну», кажучи, «что ему дух настоятельно велит удалиться из Кіева». Нарешті, спускаючись на київський Поділ, «почувствовал он (Сковорода – В.Ч.) обоняніем такой сильной запах мертвых трупов, что перенестъ не мог и тотчас повернулся домой. Дух, – каже Ковалинський, – убѣдительно погнало его из города, и он с неудовольствием отца Іустина, но с благоволеніем духа отправился в путь на другой же день».

Сковорода вирушив до Охтирки, де настоятелем тамтешнього монастиря був його давній приятель архімандрит Венедикт. Ймовірно, стан внутрішнього збентеження й турботи, відчутий у Києві Сковородою, переслідував останнього впродовж усієї двоти-жневої подорожі. Тільки «Прекрасное мѣстоположеніе и приязнь добродушнаго Монаха сего успокоили его». Аж тут вони отримали звістку про моровицю, яка почалася в Києві. Отже, не випадково дух гнав Сковороду з міста. Ця подія надзвичайно вразила мислителя, він остаточно переконався, що у світі існує Божественний промисел, що піклується як про світ у цілому, так і про кожне конкретне створіння зокрема: «Сердце его дотолѣ почитало Бога, аки раб, оттолѣ возлюбило его, аки друг». Сама можливість прийняття деїзму як релігійно-інтелектуальної хвороби XVIII століття була повністю подолана.

Саме тут, в Охтирці, відбулася ще одна подія, котра разом із каврайським сном і дивовижним порятунком від київської моровиці є третьою знаменною, можна навіть сказати, містичною подією біографії Сковороди. Ідеться про незвичайний стан – стан містичного екстазу, про який із особливим захопленням філософ, за кілька місяців до завершення свого земного шляху (і через двадцять чотири роки після самої події), розповідав своєму улюбленому учню під час їхньої останньої зустрічі в селі Хотетові. «Имѣя разженныя мысли и чувства души моей благоговѣніем и благодарностію к Богу, встав рано, пошел я в сад прогуляться. Первое ощущение, которое осязал я сердцем моим, была нѣкая развязанность, свобода, бодрость, надежда с исполненіем. Введя в сіе расположение духа всю волю и всѣ желанія мои, почувствовал я внутрь себя чрезвычайное движение, которое преисполняло меня силы непонятной. Мгновенно изліяніе нѣкое сладчайшее наполнило душу мою, от котораго вся внутренняя моя возгорѣлась огнем, и казалось, что в жилах моих пламенное теченіе кругообращалось. Я начал не ходить, но бѣгать, аки бы носим нѣким восхищеніем, не чувствуя в себѣ ни рук, ни ног, но будто бы весь я состоял из огненнаго состава, носимаго в пространствѣ круго-бытія. Весь мір исчез предо мною; одно чувство любви, благонадежности,

спокойствія, вѣчности оживляло существованіе мое. Слезы полились из очей моих руче-ями и разлили нѣкую умиленную гармонию во весь состав мой. Я проник в себя, ощу-тил аки сыновнее любви увѣреніе и с того часа посвятил себя на сыновнее повино-веніе Духу Божію».

Цей містичний екстаз вразив Сковороду не менше, ніж випадок із порятунком від київської моровиці. Він побачив у ньому безпосередню Божественну відповідь своїм прагненням і пошукам. Відповідь пролунала, «давая знать, коль близ нас есть Бог, ко-лико промышляет о нас, хранит нас, якоже кокош птенцы своя, под крылѣ своя собрав, аще мы точію не удаляемся от него во мрачныя желанія воли нашей разтлѣнной». Період пошуку себе закінчився віднаходженням Бога й самого себе в Богові. Віднині Сковорода буде робити все, щоб не віддалятися від Бога. Віднині його життя – життя мандрівного проповідника, а головна й найулюбленіша книга – Святе Письмо, Біблія. Упродовж двадцяти чотирьох років після подій 1770 року, останніх років його земного шляху, Сковорода жив істиною цього об'явлення, яке відбилося як на його науці, так і безпосередньо на його особистості. Саме з цього моменту, як зауважує Дмитро Чижевський, починається «містично-письменницька діяльність Сковороди».

Релігійність Сковороди – релігійність містична (а не розумова), тобто. така, в якій найреальнішим, але таємничим чином людині відкривається потаємне. Вона безпосередньо пов'язана з ідеєю прихованості Бога та його об'явлення тим, хто його шукає. Сам феномен духовного життя, як його розуміє Сковорода, необхідно містичний, оскільки безпосередньо пов'язаний зі сферою таємничого, потаємного, прихованого від цікавості сторонніх очей. Духовне життя – шлях людини до Бога та життя за Богом. Це шлях поступового сходження, посвяти та освячення, проникнення до глибин сенсу Божественної Премудрості, осягнення волі Божої про себе та світ, споглядання таємниць Божественного промислу.

Релігійна істина відкривається незвичайною, таємничою мовою знамень і символів, яка, на перший погляд, може здатися абсурдною, але при ближчому ознайомленні в ній відкривається бездонна глибина сенсу Премудрості. Ця, начебто, проста ідея отримує у Сковороди надзвичайно сильне твердження – можливо саме тому, що всі теоретичні постулати знаходять досконале підтвердження у фактах життя мислителя. Містика суб'єктивної релігійності перебуває у кореляції з об'єктивністю Божественного Промислу. Якщо Промисел є ставлення Бога до світу, то містичність є входженням у таємницю Промислу, а отже, поставлення себе в Божественну присутність, входження людини до Бога. Дія Промислу проявляється у самому існуванні людини і світу, тоді як духовне життя людини є глибокою таємницею, а його пізнання є втаємниченням.

Після подій 1770 року у житті Григорія Сковороди починається період мандрівок, який триватиме до кінця його земного життя: «По разным обстоятельствам, – говорить М.И. Ковалинский, – живал он у многих:

иногда мѣстоположеніе по вкусу его, иногда же люди по Минервѣ его привлекали его проживать нѣкоторое время; непремѣннаго же жилища не имѣл он нигдѣ, почитая себя пришельцем на земли во всем разумѣ слова сего. Полюбя Тевяшова, воронежскаго помѣщика, жил у него в деревнѣ и написал тут сочиненіе «Икона Алкивіадская», которое и приписал ему в память признательности своей к дому сему. Потом имѣл пребываніе в Бурлуках у Захаржевскаго, ради приятных положеній природы; жительствовавал у Щербинина в Бабаях, в Ивановкѣ у Ковалевскаго, у друга своего в Хотетовѣ; в монастырях Старо-Харьковском, Харьковском училищном, Ахтырском, Сумском, Святогорском, Сѣннянском и проч[ая] по нѣсколько времени. Иногда жил у кого-либо из сих и у других, совершенно не любя их пороков, но для того только, дабы чрез продолженіе времени, обращаясь с ними, бесѣдуя, разсуждая, нечувствительно привлечь их в познаніе себя, в любовь к истиннѣ, в отвращеніе от зла и примѣром жизни заставить любить добродѣтель. Впрочем, во всѣх мѣстах, гдѣ жил он, избирал всегда уединенный угол, жил просто, один, без услуги». Як видно з цього повідомлення, головною метою цих мандрівок була проповідь, але проповідь як словом, а й справою – особистим прикладом свого життя. Позбавлена якогось хизування і крикливості, ця смиренна і майже непомітна проповідь мала на меті не стільки формувати теоретичні переконання, хоча і це неминуче відбувалося, скільки відвертати від пристрастей і пороків, спрямовуючи на шлях справжнього добродісного, християнського життя.

Наприкінці земного шляху Сковороди трапився ще один епізод, котрий є надзвичайно виразним свідченням вірності філософа тому особистому об'явленню, яке він отримав 1770-го й у світлі якого прожив останні 24 роки свого життя. Ковалинський розповідає: «Старость, осѣннее время, безпрерывная мокрая погода умножили расстройку в здоровьѣ его, усилили кашель и расслабленіе. Он, проживя у друга своего около трех недѣль, просил отпустить его в любимую им Украину, гдѣ он жил до того и желал умереть, что и собылось. Друг его упрашивал остаться у него зиму провести и вѣк свой окончатъ со временем у него в домѣ, но он сказал, что дух его велит ему ѣхать, и друг отправил его немедлѣнно. Напутствуя его всѣм потребным, дав ему полную волю, по нраву его, выбрать, как хочет он, куда, с кѣм, в чем ѣхать ему, представил ему для дороги, в случаѣ надобности, нужный запас, говоря: – Возмите сіе; может быть, в пути болѣзнь усилится и заставит гдѣ остановится, то нужно будет заплатить... – *Ах, друг мой!* – сказал он: – *неужели я не приобрѣлъ еще довѣрія к Богу, что Промысл его вѣрно печется о нас и даст все потребное во благовременность?* Друг его замолчал с приношеніем своим» (курсив мій – В. Ч.).

Отже, можна сказати, що згадувані нами події є, безумовно, фактами духовної біографії Сковороди, кожна з яких маркує певну віху його духовної біографії. Сукупність таких віх, у свою чергу, знайшла

відображення у творчості мислителя.

Земний шлях Григорія Сковороди завершився на світанку 29 жовтня 1794 (за Юліанським календарем) у селі Пан-Іванівка на Харківщині (нині село Сковородинівка Золочівського району Харківської області), у маєтку одного з його учнів та друзів – поміщика Андрія Ковалевського.

Отже, розглядаючи життя Григорія Сковороди можна помітити, що його життєвий шлях може бути логічно поділений на три періоди: 1) 1722-1758; 2) 1758–1770; 3) 1770-1794. Перший період охоплює 36 років, другий – 12, третій – 24 роки. Перший період – дитинство та юність Г.С. Сковороди – період становлення особистості та невпинних пошуків свого місця у житті, – це період пошуків себе. Другий період приносить кілька знакових подій, які поступово підводять Сковороду до відкриття, як він гадав, його місця у житті, обрання того способу життя та прийняття тієї місії, для якої він і був створений, прийшов у цей світ – цей період може бути названий періодом віднаходження себе. І, нарешті, третій – мандрівний період – це період реалізації своєї місії у світі, період діяльний, який був певною сумою, результатом його екзистенціальних зусиль.

Звичайно, також слід зазначити, що датування подій, яке наведено у даній роботі є не більш ніж приблизне. На даний момент існує кілька хронологій життя Григорія Сковороди, найточнішою з яких вважається хронологія, запропонована Леонідом Махновцем. Утім, усі вони мають радше гіпотетичний характер.

3. ТВОРИ ГРИГОРІЯ СКОВОРОДИ ТА ЙОГО УЧЕННЯ

Учення Сковороди не менше, ніж його життєвий шлях, є «каменем спотикання» серед дослідників його життя та творчості. Але і ми теж не можемо обійти стороною це питання: то, чому ж учив Сковорода? Що він проповідував?

Досліджуючи творчу спадщину Г.С. Сковороди, передусім, потрібно, з одного боку, подолати спокусу бачити її як щось єдине, цілісне і, так би мовити, монолітне, статичне. Сковорода мав дуже непростий життєвий шлях, який, без сумніву, передбачав і певну духовну динаміку, духовну еволюцію, позначену більш чи менш радикальною зміною поглядів. З іншого боку, дослідник творчості Григорія Сковороди мусить виділити те головне і постійне, що є, так би мовити, екзистенціальним стрижнем, буттєвою віссю мислителя, навколо якої оберталось як його зовнішнє життя, так і відбувалися всі зміни та пертурбації його творчого шляху. Можливо, тоді проясниться і питання самої сутності його вчення, й у світлі пізнання цієї сутності стануть зрозумілими й окремі елементи вчення Сковороди, і навіть природа тих змін, які з ним відбувалися.

Цією духовною віссю, екзистенційним центром Сковороди, на наше глибоке переконання, є його релігійність, задля якої він відкидає усе інше: «Не хочу и наук новых, кромѣ здраваго ума. / Кромѣ умностей Христовых, в коих сладостна дума» , – каже він у одному із своїх ранніх творів –

«Пѣснь 12-я» из его «Сада Божественных пѣсней».

Децо пізніше, у листі до єпископа Кирила Ляшевецького від 19 липня 1761 року, Сковорода пише: «Sed vis clarius ostendam meum animum? Accipe: omnia relinquo et reliqui, hoc solum per omnem vitae cursum acturus, ut intelligam, quid sit mors Christi, quid significat resurrectio. Nam nemo potest surgere cum Christo, nisi prius cum eodem moriatur» – «Але ти хочеш, щоб я ясніше показав свою душу. Прошу: я все лишаю й залишив, щоб за все своє життя досягти тільки одного – зрозуміти, що таке смерть Христа й що означає його воскресіння. Бо ніхто не може воскреснути з Христом, якщо спершу не помре з ним».

Знаменним є також епізод, який трапився 26 серпня 1794 року, про який оповідає Михайло Ковалинський: «Старость, осѣнное время, непрерывная мокрая погода умножили расстройку в здоровьѣ его, усилили кашель и расслабление. Он, проживя у друга своего около трех недѣль, просил отпустить его в любимую им Украину, гдѣ он жил до того и желал умереть, что и собылось. Друг его упрашивал остаться у него зиму провести и вѣк свой окончатъ со временем у него в домѣ, но он сказал, что дух его велит ему ѣхать, и друг отправил его немедленно. Напутствуя его всѣм потребным, дав ему полную волю, по нраву его, выбрать, как хочет он, куда, с кѣм, в чем ѣхать ему, представил ему для дороги, в случаѣ надобности, нужный запас, говоря: – Возмите сіе; может быть, в пути болѣзнь усилится и заставит гдѣ остановится, то нужно будет заплатить... – Ах, друг мой! – сказал он: – неужели я не приобрѣл еще довѣрія к Богу, что Промысл его вѣрно печется о нас и даст все потребное во благовременность? Друг его замолчал с приношеніем своим».

Отже, Григорій Сковорода – передусім релігійний філософ. Свого часу на це звернув увагу о. Василь Зеньковський, зазначивши, що «Сковорода стає філософом, тому що його релігійні переживання вимагають цього, – він рухається від християнської своєї свідомості до розуміння людини та світу...».

Як було зазначено вище, якщо прийняти Каврайський сон 24 листопада 1758 року за початок духовної біографії Сковороди, а отже, і його філософської діяльності, то можна сказати, що вони починаються із почуття духовної насолоди, змішаної зі страхом.

Це почуття вимагало прояснення, тому зовсім не дивно, що історія філософствування Сковороди починається із наполегливого імперативу – «Γνωθι σεαυτόν» – «Nosce te ipsum» – «Пізнай себе!». Вимога до самопізнання, ще не цілком осмислено, звучить як і його перших поетичних творах, і у його перших діалогах. Збереже свою актуальність цей заклик і згодом, хоч його значення і буде децо переосмислене, доповнене новими змістами, відкритими Сковородою в ході тієї філософської та богословської роботи, яку мислитель продовжуватиме упродовж усього його життя.

На ранньому етапі своєї творчості Сковорода інтерпретує цей

імператив у споглядально-естетичному ключі. Символом такого пізнання, за Сковородою, є його «Наркісс». Самопізнання у цей період він розуміє як усвідомлення наявності і первинності у собі духовного елемента, від якого залежить уся решта людської істоти – «тілесна периферія». «Пізнати себе» означає для Сковороди відкрити, побачити у собі красу Божественного первообразу – образ Божественного Логосу. Це відкриття, на думку Сковороди, має принести плід, зробити безпосередню зміну у житті того, хто відкрив у собі цей образ, наповнити її змістом, допомогти у подоланні афективних станів та екзистенційних страхів – перш за все страху смерті, який, мабуть, був досить сильний у Сковороди.

Поряд із темою самопізнання, і ніби в результаті її розробки, у її ключі, виникає вчення, яке згодом стане хрестоматійним, – вчення про дихотомію світобудови. Ніби цілком у раціоналістичному ключі Нового часу Сковорода стверджує наявність у світі двох природ – духовної та тілесної, невидимої та видимої, вічної та тимчасової. Утім, ця подібність картезіанському раціоналізму є радше лише видимістю, оскільки ця особливість фізичного існування усвідомлюється Сковородою радше як відображення метафізичної дійсності буття, яка, у свою чергу, осмислюється ним як діалектика Творця та творіння, первообразу та образу, вічності та часу, іпостасі та природи. Що, до речі, зовсім знімає зі Сковороди будь-які звинувачення в пантеїзмі, які так часто йому пред'являли.

Цілком традиційно для християнської культури свого часу на ранньому етапі своєї філософсько-богословської творчості Сковорода стверджує ідею про короткочасність та труднощі земного життя, необхідність вольових (аскетичних) зусиль для боротьби з гріхом – винищення злої, болісної волі; він звертає всі свої надії та сподівання до Неба та майбутнього життя. Земне життя сприймається ним як юдоль плачу, скорботи та страждань, невпинне вмирання, яке може скінчитися або остаточною вічною смертю, або Воскресінням і вічним життям.

Після 1770 року тон його творів дещо змінюється, на передній план виступає тема пошуку і здобуття справжнього щастя вже у земному житті. Мабуть, після подій 1770 року з моровицею у Києві та містичним екстазом в Охтирці, Сковорода трохи по-іншому почав дивитися на земне життя, повному відчув його красу та цінність.

Тема самопізнання зберігається, але набуває гуманістичних рис. Тепер Сковорода інтерпретує самопізнання, передусім, як необхідність розкриття, пізнання у собі власної «сродності», покликання – тобто. тієї мети, місії у світі, до якої людина приведена до буття Божественним Провидінням. Паралельно стверджується легкість дотримання цього Божественного голосу «сродності» чи «натури», тобто легкість та простота добродісного життя. Мабуть, Сковорода відчував, що це вчення потрібно вимагає певної «теодицеї», тобто пояснення наявності у світі зла та його природи, що ускладнює сродний, а отже і природний шлях добродісного

життя. Наявність у світі зла Сковорода пояснює у традиційній християнській манері як добровільне ухилення від істинної мети. У той же час, це «добровільне ухилення від мети» не цілком добровільне – воно стимулюється світом, який занурений у безодню гріху та пороку.

Цілком у християнському ключі Сковорода розвиває вчення про «світ (гріх)», який ловить людину, відводить її від справжньої мети, збиває на манівці. В основі світу, який «ловить людей», лежить колективна звичка до зла (яка стала практично другою натурою), яка укорінилася на рівні суспільних стереотипів та забобонів. У своєму ухилянні від блага, світ переймається злом і сам стає злим, уловлюючи все нових і нових людей, які не пізнали себе і своєї спорідненості. Тобто слідувати Божественному голосу сродності (покликання) і бути щасливим легко, але не легко вирватися з пут застарілих думок, нав'язаних суспільством стереотипів, упереджень і забобонів, подолати власну боязкість перед необхідністю зробити вибір.

Цьому «світу гріха», у філософії Сковороди протистоїть інше співтовариство – «Горня республіка». Вчення Сковороди про Горню республіку можна назвати його екуменічним (тобто вселенським) богослов'ям. Це вчення безпосередньо перегукується із вченням стародавньої Олександрійської богословської школи взагалі і Климента Олександрійського зокрема, про приналежність до Церкви як тілу Божественного Логосу всіх, хто узгодив із ним своє життя, діючи у Святому Дусі, незалежно від того, чи належали вони до християнської церкви у її історичному бутті чи ні. «Горня республіка» – це сама католицька або соборна Церква, у її вічному і немінучому вимірі – іпостасі Божественного Логосу. Її існування не обмежується часом існування історичного християнства. Це «вічне Християнство» розширюється до масштабів усієї людської історії, починаючи із Нового Адама – тобто Христа, який онтологічно передує Старому Адаму, який, у свою чергу, своїм гріхопадінням започаткував смертне і грішне людство – «світ гріха». Протистояння цих двох протилежних духовних спільнот, свого часу було осмислене св. Августином у його «De vera religione» та «De civitatis Dei» як протистояння «місту земного» та «місту Божого», яке створює драму людської історії. У житті конкретної людини це протистояння осмислюється Сковородою як протистояння доброї та злої волі, тобто життя згідно волі Божої або всупереч цій волі.

Сковорода розробляє філософію шляхів досягнення щастя.

Насправді, прагнення щастя, того щоб бути щасливим, існує у кожній людини – за Сковородою, воно є вродженим кожній людині, питання полягає лише в тому, щоб не схибити і не скерувати це прагнення на те, від чого щастя не залежить. І тому потрібно чітко уявляти, що є причиною щастя і що робити, щоб бути щасливим, тобто. необхідно мати справжні знання про природу щастя і способи його досягнення.

Людина, за Сковородою, може реалізовувати своє буття у трьох світах

– великому світі (макрокосм), світі малому (мікрокосм) та світі символічному. Макрокосм – це увесь Всесвіт. Мікрокосм – сама людина у її психофізичній реальності. Світ символів – світ буттєвих архетипів та засобів комунікації. Ці «три світи» і є безпосереднім полем пізнання людини. Можна сказати, що за своєю сутністю великий світ, за Сковородою є лише простором – «Theatrum mundi», у якому розгортається драма буття. Людина (і людство) як мікрокосм є носієм часу – він історичний за своїм визначенням. Будучи обмеженою у часі за самим своїм земним існуванням, людина, змушена узгоджувати з ним усе своє життя – час є полем вибору, результатом реалізації якого стане вічне спасіння або вічний осуд та мука. Світ символів – священний світ Біблії – організована, а отже архітепівана система засобів розуміння та комунікації, – на думку Сковороди – це засіб, який не дає людині загубитися у величезності макрокосму, допомагає їй іти у вірному напрямку – до Бога-Творця усіх цих трьох світів як єдиної кінцевої мети їхнього буття.

Кожен із цих світів, за Сковородою, складається з матерії та форми. Але матерія стає «чимось» лише за наявності форми, а отже форма – онтологічно первинна і їй має бути віддана перевага. Форма онтологічно протистоїть матерії, а отже має нематеріальний, духовний характер. Кожна форма має свій сенс і свою мету – безглуздих форм не існує, – таким є, певне, переконання Сковороди. Щасливим може бути лише той, хто збагнув сенс і значення своєї форми, свого призначення, реалізувавши його найдосконалішим чином. Тоді і його матерія буде збережена у досконалості форми, набуде властивостей «небесної плоти» – обожненого і прославленого людського єства воскреслого Христа. А якщо ні, і людина віддасть онтологічну перевагу матерії, вона буде приречена на нещасне, безрадісне і безпорадне, пекельне існування – безрадісне і по суті безглузде підтримання матеріального благополуччя земного тіла, яке закінчиться вічною смертю і розкладанням цього єства.

Причина щастя людини, за Сковородою, криється у відповідності людини Божественному задуму щодо неї, коли людина усвідомлює сенс (λόγος, ratio) і образ чи модус (τρόπος, modus vivendi) власного існування – Божественний задум про людину та її реалізацію людиною у житті. Саме у цьому і полягає пізнання та реалізація сродності або покликання. Звісно, треба сказати, що це вчення Сковороди, як і більшість елементів його філософсько-богословської доктрини, має свою паралель у святоотцівській традиції, зокрема у св. Максима Сповідника, – але яке це, власне, має значення, якщо вірити, як вірив Сковорода, у безначальність та нескінченність Істини.

Говорячи про філософську концепцію Сковороди, можна сказати, що Сковорода вчить саме так, а не інакше, не тому, що так його навчили чи так потребує авторитету церковної традиції, а тому, що він справді, на досвіді пізнав істину цього вчення. Його філософія – християнський реалізм – знаходиться у ключі традиції шукання і віднаходження Істини,

витоки якої сягають у глибину віків. Проте, ця приналежність до традиції вільна – вона не детермінує напрямок філософських досліджень, не обмежує дослідника у виборі досліджуваних об'єктів та засобів дослідження, не впливає на форму викладу його результатів. Можливо, саме ця свобода у дослідженні Істини (і добровільне слідування за нею, покірність її поклику) була і є каменем спотикання, найбільшою загадкою, яку так і не дано розгадати дослідникам-детерміністам.

Висновки. За час, який минув від закінчення земного шляху Григорія Сковороди, у літературі, присвяченій дослідженню його життя та творчості, було висловлено величезну кількість думок, створено значну кількість різних, часто суперечливих образів Сковороди. Пояснити їхню появу, звісно, можна, але примирити їх, мабуть, неможливо – надто вже по-різному бачився дослідникам Сковорода. Іноді навіть складається враження, що це зовсім не образи Г.С. Сковороди, а лишень відображення його дослідників.

Аналіз життя Григорія Сковороди відкриває нам образ людини-подорожнього, людини-прочанина зі своїми страхами і слабкостями, гріхами і пристрастями, але який щиро прагне і наполегливо шукає Істину, який вірить у її рятівний характер, у те, що тільки Істина може стати основою насправді вільного, добродісного людського життя. Перипетії цього шляху дуже добре відомі, щоби довго на них зупинятися. Але був і результат цих пошуків, цих зусиль – Сковорода все ж таки «приобрѣл довѣріе к Богу, что Промысл его вѣрно печется и даст все потребное во благовременность...». А плодом від цього плоду і була його філософія – філософія щастя і блаженства, духовної досконалості і солодкості існування, які людина може набути у мирі з Богом, собою, світом і ближніми.

Особистість Григорія Сковороди (як і будь-яка особистість) є таємницею і загадкою. До неї можна торкатися, можна проникати в її таємницю, але чи вона може бути розгадана, пізнана до кінця, адже суб'єктивність особистісного буття навряд чи може бути об'єктивована (якщо тільки не йдеться про культ особистості!). Отже, якщо об'єктивація особистості неможлива, то чи така вже неможлива об'єктивація постаті та образу?

Мабуть, зрозуміти Сковороду можна, тільки дуже цього захотівши, захотівши внутрішньо, по-справжньому, як можна хотіти чогось вкрай необхідного, без чого і бути, здається, неможливо... Його треба прийняти, як приймають іншого, тільки тоді, можливо він справді відкриється, як відкривається до пізнання особистість іншого. Цей процес пізнання неминуче самозабутній і самовідданий. Потрібно забути про себе, відкинути себе, перестати нав'язувати іншому свої власні стереотипи й уподобання, відмовитися від егоїстичних спроб довести будь-що свою правоту, з усією смиренністю вслухатися в його голос, що лунає крізь щільність часу, вдивитися у факти його біографії (якими б мізерними і

неважливими вони б не здавалися). І може тоді, коли той, хто вдивляється і вслухається, стане таким, хто бачить і уважає, відповідь прийде сама собою і піднявшись із таємних глибин буття, виступить той єдиний, істинний образ – образ його іпостасі – старця Григорія Варсави, Данила Мейнгарда Сковороди...

Список використаних джерел

1. Бартоліні М.Г. «Пізнай самого себе». Неоплатонічні джерела в творчості Г.С. Сковороди. Пер. з італ. М. Прокоповича за уч. К. Новікової; наук. ред. перекладу О. Сирцової. Київ: Академперіодика, 2017. 160 с.
2. Ковалинський М. Життя Григорія Сковороди. Сковорода Г. Повна академічна збірка творів. За редакцією проф. Л. Ушкалова. Харків–Едмонтон–Торонто: Майдан; Видавництво Канадського Інституту Українських Студій, 2011. С.1344-1386.
3. Махновець Л.Є. Григорій Савович Сковорода: Біографія. Київ: Наукова думка, 1972.
4. Попович М.В. Григорій Сковорода: філософія свободи. Київ: Майстерня Білецьких, 2007.
5. Сковорода Г. Повна академічна збірка творів. За редакцією проф. Л. Ушкалова. Харків–Едмонтон–Торонто: Майдан; Видавництво Канадського Інституту Українських Студій, 2011. 1400 с.
6. Ушкалов Л.В. et al. Два століття сковородіани: Бібліографічний довідник. Харків: Акта, 2002.
7. Ушкалов Л.В. Григорій Сковорода: семінарії. Харків: Майдан, 2004.
8. Ушкалов Л. Ловитва невловного птаха: життя Григорія Сковороди. Київ: Дух і літера, 2017.
9. Чернишов В.В. Григорій Сковорода як читач «De Consolatione Philosophiae» Северина Боеція. Філософська думка, 2014, № 5. С. 42-61.
10. Чернишов В.В. Еволюція філософських поглядів Григорія Сковороди у зв'язку з його духовною біографією. *Sententiae, Volume XXXVII, Issue 1, 2018. С. 65-86.*
11. Чижевський Д.І. Філософські твори: у 4-х тт. (Т. 1). Київ: Смолоскуп, 2005.
12. Шевчук В.О. Пізнаний і непізнаний Сфінкс: Григорій Сковорода сучасними очима: розмисли. Київ: ПУЛЬСАРИ, 2008.
13. Erdmann E. von. *Unähnliche Ähnlichkeit. Die Onto-Poetik des ukrainischen Philosophen Hryhorij Skovoroda (1722-1794).* Köln: Böhlau, 2005.
14. Pilipowicz D. *Rozmowa o duchowym świecie. Hryhorij Skoworoda: Filozofia - Teologia- Mistyka.* Kraków: Sywajpolt Fiol, 2010.