

TOŻSAMOŚĆ i PAMIĘĆ

Konteksty
kulturowe
i społeczne

pod redakcją
Denysa Pilipowicza
Rafała Kęsa

S T U D I A
UKRAINOZNAWCZE

TOŻSAMOŚĆ I PAMIĘĆ
KONTEKSTY KULTUROWE I SPOŁECZNE
STUDIA UKRAINOZNAWCZE

TOŻSAMOŚĆ I PAMIĘĆ
KONTEKSTY KULTUROWE I SPOŁECZNE
STUDIA UKRAINOZNAWCZE

pod redakcją
Denysa Pilipowicza
Rafała Kęska



Kraków 2020

© Copyright by individual authors, 2020

© Copyright by Denys Pilipowicz, Rafał Kęsek, 2020

Recenzenci

dr hab. Anna Horniatko, prof. UAM (Polska)

prof. dr hab. Bohdan Hud', LUN (Ukraina)

Opracowanie redakcyjne

Justyna Ostafin

Skład i łamanie

Anna Basista

Projekt okładki

Marta Jaszcuk

ISBN 978-83-8138-333-2 (druk)

ISBN 978-83-8138-334-9 (on-line, pdf)

<https://doi.org/10.12797/9788381383349>

Publikacja dofinansowana przez Wydział Studiów Międzynarodowych
i Politycznych Uniwersytetu Jagiellońskiego

WYDAWNICTWO KSIĘGARNIA AKADEMICKA

ul. św. Anny 6, 31-008 Kraków

tel.: 12 421-13-87; 12 431-27-43

✉ publishing@akademicka.pl

Księgarnia internetowa: <https://akademicka.com.pl>

SPIS TREŚCI

Wstęp	7
-------------	---

CZEŚĆ I KONTEKSTY KULTUROWE

abp Ihor Isichenko „Prawosławny sarmata” przeciwko mitowi Bohdana Chmielnickiego	11
Agnieszka Gronek Ikony anonimowego malarza z zachodniej Łemkowszczyzny z lat 80. XVII wieku. Charakterystyka stylu.....	29
Alicja Z. Nowak Katolicko-prawosławne spory o celibat w XVI-wiecznej Rzeczypospolitej.....	53
Denys Pilipowicz Tożsamość filozofa. Przyczynek do tematu Skoworoda i Ukraina	75
Anna Michalko Rola <i>Trebnika</i> św. Piotra Mohyły w zachowaniu tożsamości religijnej rodzin ukraińskich	93
Agnieszka Matusiak Rana – tożsamość – podmiot. Zmagania kultury i literatury ukraińskiej z traumą postkomunistyczną. Od postkolonialności do dekolonialności (zarys projektu badawczego)	115
Olga Kich-Maslej Trudne dziedzictwo. Problem cmentarzy ukraińskich na terenach postmigracyjnych Polski Południowo-Wschodniej	133

CZĘŚĆ II

KONTEKSTY SPOŁECZNE

Oleksandr Kornijewskij, Artem Fylypenko

Retrospektywna refleksja nad „porażką” w świadomości społecznej narodów Europy Środkowo-Wschodniej 165

Joanna Bobula

Konfederacja pamięci. Ukraińskie postsowieckie narracje narodowe między akceptacją a odrzuceniem (zarys problemu) 183

Paweł Sekuła

Wpływ katastrofy czarnobylskiej na proces kształtowania ukraińskiej opozycji antykomunistycznej w Związku Sowieckim 207

Michał Urban

Współczesny Lwów: między tożsamością narodową a historycznymi zaszłościami 223

Roman Kalytchak, Nataliya Romanyuk

Zakładnicy przeszłości? Lwowska Rada Obwodowa a stosunki ukraińsko-polskie ... 241

Rafał Kęsek

Problem tożsamości i samoidentyfikacji politycznej mieszkańców terenów okupowanych we wschodniej Ukrainie (w latach 2014–2020)..... 263

Noty o autorach 281

Indeks osobowy 285

Denys Pilipowicz

Uniwersytet Jagielloński

 <https://orcid.org/0000-0002-4388-2707>

e-mail: denys.pilipowicz@uj.edu.pl

Tożsamość filozofa

Przyczynek do tematu Skovoroda i Ukraina

The philosopher's identity

A contribution to the theme of Skovoroda and Ukraine

Summary

This article is devoted to the cultural identity of Hryhorij Skovoroda – one of the most outstanding Ukrainian philosophers of the 18th century. The incorporation of Ukrainian lands into the Moscow Empire and the ensuing centuries-long domination of Russian culture led to the adoption of valuable phenomena present in the culture of subordinate nations. As a consequence, from the beginning of the 20th century, the interest in the philosophy of Hryhorij Skovoroda in Russian science was related to calling him a Russian philosopher and studying his thought in the context of the history of Russian philosophy. Based on the research on the language of the works of Hryhorij Skovoroda, the analysis of his philosophical views and the lack of references in his works to Russian culture, it seems that the thesis that Hryhorij Skovoroda was a representative of the Ukrainian culture of the 17-18 centuries is based on Western European cultural patterns.

Keywords

Hryhorij Skovoroda, cultural identity, philosophy, Ukrainian culture

Hryhorij Skovoroda – filozof, poeta, mistyk, wybitny myśliciel XVIII w. – zwraca uwagę badaczy od XIX w. Ciągłe rozrastająca się bibliografia poświęconych mu prac liczy ponad dwa tysiące pozycji¹. Wśród nich dominują dwa główne nurty badań spuścizny mistyka – literacki oraz filozoficzny. Skovoroda był bowiem typem humanisty obdarzonego talentem literackim, mistykiem, którego idee filozoficzne, teologiczne pełnię wyrazu osiągały w bogatym, symbolicznym oraz hermetycznym języku, co, jak dowodził Dmytro Czyżewski, stawia twórczość myśliciela w jednym szeregu z takimi przedstawicielami europejskiego mistycyzmu, jak Ja-

¹ *Два століття скovorодіяни. Бібліографічний довідник*, ред. Л. Ушкалов, С. Вакуленко, А. Євтушенко, Харків 2002.

kob Böhme, Valentin Veigel czy Angelus Silesius² i umieszcza Skovorodę w platońskiej tradycji filozoficznej³.

Na marginesie refleksji naukowej znalazła się natomiast kwestia tożsamości kulturowej czy też narodowej Skovorody, choć nie była ona całkowicie pomijana. Już pierwsze prace rosyjskich historyków, np. Władimira Erna, wyraźnie postrzegały H. Skovorodę w kontekście rosyjskiej kultury, przyczyniając się tym samym do zainicjowania dyskusji wokół jego przynależności kulturowej. Dominacja imperialnej ideologii rosyjskiej, która przejmowała wszelkie wartości zainteresowania, ważne zjawiska kulturowe powstające na ziemiach sobie podporządkowanych⁴, oraz rodząca się w XIX w. ukraińska idea narodowa wywoływały coraz większe zainteresowanie badaczy tym tematem. Jego aktualność i potrzeba poczynienia nowych ustaleń jest zresztą dostrzegalna także we współczesnym dyskursie naukowym, przejawiającym w tej kwestii niekonsekwencję lub brak pewności. Za przykład niech posłuży skądinąd ciekawy i wartościowy artykuł Teresy Obolevitch poświęcony zestawieniu antropologii i sofologii Skovorody oraz Hildegardy z Bingen, w którym myśliciela określa się mianem: „ukraińsko-rosyjskiego wędrownego filozofa”, „rosyjskiego Sokratesa”, „Sokratesa na Rusi”⁵.

Kwestia przynależności kulturowej Skovorody uwzględnia kilka głównych poziomów: biograficzny, językowy, filozoficzny, literacki, a jej ramy nakreślił D. Czyżewski w fundamentalnej monografii *Філософія Г.С. Сковороди*, w rozdziale *Сковорода й Україна*⁶. Ponieważ dzieło to w swoim wymiarze konceptualnym ustaliło na długie dziesięciolecia aktualną do dziś tradycję badawczą w skovorodoznawstwie, istotne wydaje się zreferowanie obecnych tam ustaleń w interesującym nas zakresie.

Podjęcie przez Czyżewskiego tematu charakteru kulturowego twórczości Skovorody, jak się wydaje, było reakcją na niekiedy skrajnie nieobiektywne podejście uczonych rosyjskich. Zarówno jeden z pierwszych na tym polu – W. Ern, jak i działający w Rosji mołdawski uczony Aleksander Chiżdeu umieszczali postać charkowskiego myśliciela w rosyjskim kontekście kulturowym, posuwając się niekiedy do jawnych falsyfikacji, jak to miało miejsce w przypadku wykorzystywania przez Chiżdeu spreparowanych przez siebie pseudoskoworodowskich źródeł, cytatów na poparcie tezy o rosyjskim patriotyzmie Skovorody, który miał być poprzednikiem

² Д. Чижевський, *Філософія Г.С. Сковороди*, Варшава 1934, s. 181-205.

³ *Ibidem*, s. 205-209.

⁴ О. Пахльовська, *Проблема спадщини в українській культурі та форми її імперської експропріації*, [w:] *За право бути собою. Українська державницька історіографія*, Київ 2008, s. 40-53.

⁵ T. Obolevitch, *Antropologia i sofologia w twórczości Grzegorza Skovorody i Hildegardy z Bingen. Analiza porównawcza*, [on-line] https://www.researchgate.net/publication/284550651_Antropologia_i_sofologia_w_tworczości_Grzegorza_Skovorody_i_Hildegardy_z_Bingen_Analiza_porownawcza/link/5659af5608aefc2aac4c3b7/download – 4 VIII 2020.

⁶ Д. Чижевський, *Філософія Г.С. Сковороди*, s. 174-181.

rosyjskich słowianofili⁷. Jako naturalna konsekwencja takich koncepcji jawi się więc pytanie o stosunek H. Skoworody do Ukrainy oraz miejsce kultury ukraińskiej w jego twórczości. Formułując tezę o ukraińskim charakterze spuścizny myśliciela, Czyżewski skoncentrował się na następujących wątkach: 1) właściwy dla stylu Skoworody konceptyzm, symbolizm, stanowiący jednocześnie istotną cechę literatury ukraińskiego baroku, a wywodzący się z tradycji zachodnioeuropejskiej; 2) charakter filozofii Skoworody typowy dla zachodnioeuropejskiej tradycji w jej mistycznym, neoplatoniskim nurcie; 3) obecność zarówno w sferze obrazowej, jak i ideowej przejawów zakorzenienia w ówczesnych ukraińskich realiach społecznych i krajobrazie kulturowym; 4) język dzieł Skoworody jako przykład literackiego języka ukraińskiego właściwego dla XVIII w.

Jak zaznacza Czyżewski, XVIII-wieczna Ukraina mimo politycznego podporządkowania imperium rosyjskiemu nie miała jeszcze wielu tradycji wspólnych z kulturą rosyjską⁸. Dotyczy to w szczególności tradycji filozoficznych, kształtujących myśl Skoworody: platonizmu, chrześcijańskiego neoplatonizmu czy wreszcie mistycyzmu. Rosja w tym okresie skłaniała się ku tendencjom oświeceniowym, przeważnie francuskiego oświecenia, krytykowanego przez Skoworodę⁹. Z kolei nurt mistyczny w filozofii rosyjskiej pojawia się dopiero pod koniec XVIII w., i to pod wyraźnym wpływem takich ukraińskich przedstawicieli, jak Symeon Todorski czy Semen Hamalija¹⁰.

Tradycja antyczna w połączeniu z jaskrawym barokowym konceptyzmem kształtującym ukraińską kulturę barokową jest również charakterystyczna dla Skoworody, jako kontynuatora spuścizny Akademii Kijowsko-Mohylańskiej. Na poparcie swojej tezy Czyżewski przytacza szereg cytatów z dzieł profesorów Akademii: Warłaama Łaszczewskiego, Teofana Prokopowicza, oraz ukraińskich twórców epoki baroku: Joannicjusza Galatowskiego, Łazarza Baranowicza.

Nie bez znaczenia dla ogólnej oceny twórczości Skoworody jest bliskość jego poezji z ukraińską pieśnią duchowną¹¹ reprezentowaną w poczajowskim zbiorze *Богослужник*¹², w którym nieprzypadkowo umieszczono jedną z pieśni charkowskiego filozofa.

Kolejna istotna kwestia skupia się wokół języka dzieł Skoworody, przez roman-tyków ukraińskich oskarżanego o brak wrażliwości na mowę ludu, używanie form

⁷ Swoją krytykę opinii Chizdeu Czyżewski opiera na ustaleniach Dmytra Bahalija. Zob. *ibidem*, s. 174.

⁸ Wnikliwą analizę procesów kształtowania się tożsamości rosyjskiej i ukraińskiej przeprowadził Serhij Płochij: С. Пlochий, *Походження слов'янських націй. Домодерні ідентичності в Україні, Росії та Білорусі*, Київ 2015.

⁹ Д. Чижевський, *Філософія Г.С. Сковороди*, s. 174.

¹⁰ *Ibidem*, s. 175.

¹¹ О. Гнатюк, *Українська духовна барокова пісня*, Варшава–Київ 1994.

¹² Ю. Медведик, *Українська духовна пісня XVII-XVIII століть*, Львів 2006, *Історія української музики. Джерела*, вип. 6.

zrusyfikowanych bądź archaicznych. Zarzucając krytykom myślenie ahistoryczne, Czyżewski zwraca uwagę na charakter dzieł mistyka, wśród których dominują traktaty filozoficzne wykorzystujące specyficzną leksykę, oraz odnosi się do procesu kształtowania nowożytnego ukraińskiego języka literackiego, którego początkowa faza skupiała się na poezji (Iwan Kotlarewski). Znacznie później, już po śmierci Skoworody, podjęto pierwsze próby opracowania ukraińskiej terminologii filozoficznej, bazując na nowej podstawie językowej¹³. Mimo wykorzystywania przez myśliciela archaicznych form językowych, leżących u podstaw kształtowania się także nowożytnego języka rosyjskiego, zachowana zostaje w jego dziełach ukraińska specyfika językowa, „ukraińska redakcja” języka cerkiewnosłowiańskiego, daleka od ówczesnego rosyjskiego wzorca językowego¹⁴. W swojej krytycznej ocenie kwestii obecności rosyjskich elementów językowych u Skoworody Czyżewski posuwa się do radykalnego wniosku: „і мова Сковороди, й його літературний стиль не мають із мовою та літературним стилем сучасної йому російської літератури нічого спільного”¹⁵.

Kolejny ważny wątek pracy Czyżewskiego odnosi się do charakteru poglądów filozoficznych Skoworody. Jak zaświadcza biograf filozofa – Mychajło Kowalynski – myśliciel był raczej „pielgrzymem” uciekającym od świata, „obywatelem świata”, o czym zresztą mówił sam filozof: „мудрому челоуіку весь мір єсть отечеством...”. Analizując jednak biografię oraz korespondencję Skoworody, Czyżewski wykazuje przywiązanie myśliciela do jego „małej ojczyzny”. Co ważne, nie stoi to w sprzeczności z wyżej cytowanymi fragmentami dzieł, jeśli potraktować je jako przejaw chrześcijańskiej wizji człowieka, którego prawdziwym domem jest Królestwo Niebieskie. Za takim podejściem przemawia szereg analogii do europejskiego mistycyzmu Mistrza Eckharta, Jakoba Böhme czy Jana Amosa Komeńskiego. Paradoksalne zestawienie nauki o Królestwie Niebieskim z przywiązaniem do konkretnego miejsca traktowane jest jako przykład właściwego dla filozofii Skoworody – antytetyzmu¹⁶. Miłość do ziemskiej ojczyzny, jej narodowy ukraiński charakter przejawiają się na wiele sposobów, wśród których fakty biograficzne w ujęciu Czyżewskiego zasłużyły jedynie na krótką wzmiankę. Więcej miejsca poświęcił on twórczości literackiej Skoworody, w szczególności bajkom i obecnym w nich alegorycznym postaciom kosa i ubogiego skowronka, które wyraźnie wskazują na kontekst ukraiński, odzwierciedlając, jak zauważa Czyżewski, „typy narodu ukraińskiego”¹⁷.

W kontekście obecnej w spuściźnie Skoworody krytyki społecznej, niejednokrotnie interpretowanej w radzieckiej nauce z pozycji ideologii marksistowskiej,

¹³ Zob. М. Мозер, *Причинки до історії української мови*, Харків 2008.

¹⁴ Д. Чижевський, *Філософія Г.С. Сковороди*, s. 176.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ *Ibidem*, s. 177.

poglądy charkowskiego filozofa odnoszą się wyłącznie do realiów ówczesnego społeczeństwa ukraińskiego:

критика суспільства в Сквороди, спрямована на у к р а ї н с ь к е суспільство його часів! Пише він „Всякому городу нрав и права” або переробляє Горация – перед його очима у к р а ї н с ь к і пани, купці, міщани: в кожному разі всі ті, що відриваються від рідного ґрунту, – селян та ремесників немає серед тих, що їх Скворода висміває [...]”¹⁸.

Co ciekawe, wspominając w przytoczonym cytacie znaną pieśń *Всякому городу нрав и права*, Czyżewski nie poświęca więcej miejsca centralnej postaci tego utworu – hetmanowi kozackiemu Bohdanowi Chmielnickiemu, jedynie w przypisie czyni uwagę, że bez względu na wydźwięk utworu znamieną jest wzmianka dotycząca właśnie ukraińskiego bohatera narodowego¹⁹.

Istotne znaczenie badań Czyżewskiego przejawia się w tym, że nie tylko nie wywołały one po dziś dzień zasadniczej krytyki, lecz także zainspirowały współczesne badania przedwcześnie zmarłego wybitnego ukraińskiego uczonego Łeonida Uszkałowa. Jego esej nieprzypadkowo został zatytułowany *Скворода та Україна*, będąc hołdem dla spuścizny Czyżewskiego popularyzującej dzieło Skoworody w nauce światowej²⁰.

Leonid Uszkałow, podążając szlakiem wytyczonym przez Czyżewskiego, skupia się na cechach łączących twórczość Skoworody z ukraińską tradycją literacką. Przykładem jest sentencja „Всякому городу нрав и права”, która w opinii badacza stanowi analogię do wcześniejszych dzieł Kłimentija Zinowiewa czy fragmentu traktatu Piotra Mohyły *Litos*²¹. Podobnie rzecz ma się ze znanym conceptem „Epikur – Chrystus” z pieśni 30 poetyckiego zbiorku Skoworody *Sad pieśni nabożnych*, który nawiązuje do bogatych wzorców barokowego konceptyzmu, obecnych w dziełach takich ukraińskich twórców, jak Joanniejusz Gałatowski, Antonij Radywyłowski czy Teofan Prokopowicz²².

Kwestią, która według Uszkałowa wzbudzała największe kontrowersje, był język dzieł Skoworody. Wychodząc poza znane już z pracy Czyżewskiego argumenty, Uszkałow powołuje się na świadectwa Fedira Łubjanowskiego oraz biografa mistyka – M. Kowałyńskiego, którzy potwierdzali fakt używania przez filozofa w codziennej komunikacji właśnie języka ukraińskiego. Faktem, który według Uszkałowa uwiarygodnia powyższą tezę, są także dane mówiące o używaniu języka ukraińskiego przez prawie 88% mieszkańców Słobodzkiej Ukrainy jeszcze w II połowie XIX w. pomimo

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ *Ibidem*, s. 180, przyp. 25.

²⁰ Л. Ушкалов, *Скворода та Україна*, [w:] *idem, Есеї про українське бароко*, Київ 2006, s. 133-162, *Висока полиця*.

²¹ *Ibidem*, s. 137.

²² *Ibidem*, s. 137-139.

trwającego nieprzerwanie od dziesięcioleci procesu rusyfikacji tych terytoriów²³. Znamienne w tym kontekście i warte przytoczenia są słowa T.I. Seliwanowa dotyczące sytuacji językowej w Charkowie początku XIX w.: „w szkołach samego Charkowa nauczyciele rozmawiali z uczniami po – ukraińsku”, w związku z czym „z nakazu władz złamaliśmy ich i nauczyliśmy rozmawiać po rosyjsku”²⁴.

Pomimo dużego zainteresowania tematem języka dzieł Skoworody nie udało się, w ocenie Uszkałowa, poczynić satysfakcjonujących wniosków, co związane było m.in. z pominięciem istotnej kwestii badania znaków diakrytycznych w rękopisach filozofa, które po pobieżnej analizie Czyżewskiego wskazują na fakt, że Skoworoda wykorzystywał „ukraiński system akcentuacyjny”²⁵. Zresztą sam filozof w przypadku kilku utworów określił ich język jako prosty („sermone vulgari”) bądź „małorosyjski”, czyli ukraiński. Podążając przyjętym przez Uszkałowa tokiem myślenia, uzasadnione wydaje się przywołanie poczynionych w tym względzie ustaleń polskich historyków języka, które chyba niesłusznie zostały w omawianej pracy pominięte. W polskiej nauce temat ten podjął Michał Łesiów w artykule *Мова творів Григорія Сковороди*²⁶. Na podstawie przywoływanych już wspomnień M. Kowalewskiego badacz przyjął tezę dotyczącą wpływu najbliższego otoczenia na kształtowanie świadomości językowej myśliciela, czego przejawem była obecność w jego dziełach elementów dialektalnych jego rodzinnej Połtawszczyzny²⁷. Drugim okresem, który wyraźnie wpłynął na sferę językową Skoworody, były lata spędzone w Akademii Kijowsko-Mohylańskiej. Wtedy to myśliciel zapoznał się z ówczesnym wzorcem ukraińskiego języka literackiego, którego podstawę stanowiły formy południowosłowiańskie, czy też cerkiewnosłowiańskie z wyraźnym udziałem elementów języka polskiego, mowy potocznej, a od XVIII w. zwiększających się wpływów języka rosyjskiego wraz z narastającymi procesami kolonizacyjnymi na ziemiach ukraińskich²⁸.

Łesiów, charakteryzując stan badań tytułowego zagadnienia w nauce ukraińskiej, zwraca uwagę na różną ocenę udziału wspomnianych komponentów językowych w twórczości Skoworody. Część uczonych, jak Petro Buzuk, Kostiantin Nimczynow, Pawło Pluszcz, prezentuje pogląd mówiący o dominacji rosyjskiego języka literackiego XVIII w. z dodatkiem elementów cerkiewnosłowiańskich i ukraińskich, choć jak ironicznie zauważa Łesiów, teza ta nie musi być bezkrytycznie przyjmowana, ponieważ nie została poparta pogłębioną analizą językoznawczą²⁹. Osobną grupę stanowią uczeni uznający dominację elementów cerkiewnosłowiańskich w języku

²³ *Ibidem*, s. 140-141.

²⁴ *Ibidem*, s. 141, tłum. moje – D.P.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ М. Лесів, *Мова творів Григорія Сковороди*, [w:] *idem, Українська літературна мова XVII-XVIII століть. Зібрані твори*, ред. В. Пилипович, Перемишль 2016. Pierwotnie tekst pod tym samym tytułem ukazał się w czasopiśmie „Наша Культура” 1972, № 12, s. 6-7, 10-11.

²⁷ *Ibidem*, s. 145.

²⁸ *Ibidem*, s. 147.

²⁹ *Ibidem*, s. 148-150.

Skoworody, co wyraźnie potwierdza opinia Oleksy Syniawskiego sformułowana na podstawie analizy rękopisu traktatu *Ізраїльський змій*: „Стихії мови Сковороди йдуть в такій послідовності: слав’янська, українська, російська, а далі ще позначаються також впливи латинської [...], грецькі й деякі інші”³⁰. Dopełnia ten przegląd opinia sformułowana przez wspomnianego już powyżej D. Czyżewskiego, który język Skoworody określa mianem klasycznego ukraińskiego języka literackiego XVIII w. ukształtowanego przez kijowską tradycję literacką³¹. W podobnym duchu wypowiadają się również Iwan Ohijenko czy Jurij Szewelow. Ważne w kontekście badania tożsamości kulturowej Skoworody jest podkreślenie roli łaciny, która, jak słusznie zauważył uczony, nie ogranicza się jedynie do cytatów, sentencji, leksyki, lecz stanowi odrębną sferę jego twórczości³².

Przeprowadzona przez Łesiowa analiza języka dzieł H. Skoworody skupiła się na korelacji elementów rosyjskich, staroruskich, cerkiewnosłowiańskich oraz potocznych i temu też uczony poświęcił najwięcej miejsca w omawianej pracy. Źródłem badania uczynił dzieła reprezentatywne dla twórczości charkowskiego filozofa pod względem gatunkowym, treściowym i stylistycznym: traktat *Убуждишся видѣши славу его*, trzy pierwsze pieśni poetyckiego zbioru *Сад божественныхъ пѣсней* oraz trzy bajki z cyklu *Басни харьковскія*.

Analiza wspomnianego traktatu filozoficznego wykazała dominację elementów językowych cerkiewnosłowiańskich, widoczną w częstym przywoływaniu cytatów biblijnych właśnie w wersji cerkiewnosłowiańskiej³³. Charakterystycznym przejawem tej formy językowej jest brak pełnogłosu właściwego dla języków wschodniosłowiańskich. Z innych zjawisk swoistych dla form cerkiewnosłowiańskich autor wymienił m.in.: występowanie „жд” zamiast wschodniosłowiańskiego „ж” (np.: *убуждишся, розсуждающее*), początkowe „па” w miejsce ukraińskiego „po” (np.: *разводит, разві, расцвілі*), występowanie słów z początkowym „є-” („e-”) (np.: *еже, ежели*), samogłoskę „o” w pozycji prasłowiańskiego „ъ”, co w głównej mierze uwidacznia się w odniesieniu do przyimków i prefiksów „co-”, „bo-”, „voz-” (np.: *содержиши, во грады, возлетіл*)³⁴, samogłoskę „i” w pozycji przed jotowaną (np.: *божія, людіе, смиренія*), wreszcie zakończenie „-aro” w dopełniaczu przymiotników liczby pojedynczej rodzaju męskiego i nijakiego (np.: *истиннаго, огненнаго*) czy zakończenie zaimków i przymiotników rodzaju żeńskiego w dopełniaczu „-я” zamiast „-ї” (np.: *от нея, ея, матере моя*)³⁵. W opinii Łesiowa zjawiska te dowodzą istotnej roli elemen-

³⁰ Cyt. za: *ibidem*, s. 150.

³¹ *Ibidem*, s. 151-152. Nie negując prawdziwości tezy D. Czyżewskiego, Łesiów zwraca jednak uwagę na jej zbyt radykalizm, przejawiający się w negowaniu wszelkich wpływów rosyjskiego języka literackiego.

³² *Ibidem*, s. 153.

³³ Tendencja ta charakteryzuje również pieśni Skoworody; zob. *ibidem*, s. 155.

³⁴ Autor zauważa, że choć zjawisko to charakterystyczne jest również dla języka rosyjskiego, to jednak pierwotnym źródłem bez wątpienia jest język starosłowiański. Zob. *ibidem*, s. 157.

³⁵ *Ibidem*, s. 155-158.

tów cerkiewnosłowiańskich w procesie kształtowania się staroukraińskiego języka literackiego, co szczególnie pielęgnowano w życiu naukowym i religijnym Akademii Kijowsko-Mohylańskiej – *alma mater* H. Skoworody³⁶.

Analiza występowania ukraińskich elementów językowych w wybranych przez Łesiowa dziełach Skoworody pozwoliła na sformułowanie opinii, że stanowią one organiczny element języka filozofa. Na pierwszym miejscu wymienić należy, dostępną już przez D. Czyżewskiego, kwestię akcentuacji zachowanej w autografach utworów Skoworody (np.: *вѣснѹ, принѹсил, говѹрѹм*). Z innych cech charakterystycznych wspomnieć trzeba: wymianę „y” na „в” (np.: *вход* zamiast *уход*), twarde brzmienie spółgłoski „ч” (np.: *тысячы*), zakończenie celownika „-ови” (np.: *чоловѣкови, Христови*), zakończenie „-мо” w formach czasownikowych (np.: *розбиваймо, испытуймо*) czy formy wołacza typu: *невѣсто, отче, герою Богдане*. Godna szczególnej uwagi jest w tym kontekście frazeologia bogata w ukraińskie przysłowia, powiedzenia czy zwroty idiomatyczne (np.: *краще мені сухар з водою, ніж цукер з бідомо; високо полетіла та недалеко сіла*)³⁷.

Ostatni wątek analizy dość pobieżnie skupia się na obecności elementów języka rosyjskiego, takich jak: akanie, przekazywanie litery „ђ” poprzez „е”, zakończenia przymiotnikowe „-ой”, formy zaimkowe typu *меня, етій* czy formy rzeczownikowe (np.: *о праведниці, в коляскі*)³⁸.

Choć M. Łesiów nie przeprowadził dogłębnej analizy ilościowej trzech głównych składowych języka Skoworody, która dałaby niepodważalny dowód na dominację któregoś z nich, to z przedstawionego opisu jasno wynika, że najmniej istotną rolę odegrał język rosyjski, a sądząc z proponowanych przez badacza wniosków odnoszących się do roli utworów H. Skoworody w rozwoju ukraińskiego języka literackiego, pierwszeństwo przypada ukraińskim elementom: „Йому [Skoworodzie – D.P.] припала роль підготувати ґрунт для дальшого розвитку української літературної мови на народній основі”³⁹.

Przedstawiona powyżej refleksja nad językową sferą tożsamości kulturowej, narodowej, ale również indywidualnej w przypadku spuścizny H. Skoworody obejmować powinna także twórczość epistolograficzną. Zebrana w akademickim wydaniu dzieł myśliciela – najpierw w latach 70., a w 2010 r. poprawiona i opublikowana pod redakcją Ł. Uszkałowa – korespondencja filozofa obejmuje lata 1762-1794. Najważniejszym spośród adresatów był uczeń i przyjaciel Skoworody – Mychajło Kowalynski, któremu poświęcono 79 listów pisanych po łacinie⁴⁰. Wyjaśnienie przyczyn

³⁶ *Ibidem*, s. 159.

³⁷ *Ibidem*, s. 160-162.

³⁸ *Ibidem*, s. 163.

³⁹ *Ibidem*, s. 164-165.

⁴⁰ Epistolografia nie jest jedyną sferą użycia łaciny. Skoworoda posługuje się nią w kilku dziełach poetyckich, wykorzystywanych jako materiał dydaktyczny w nauczaniu szkolnym, np. *Fabula, Fabula de Tantalō, Est quaedam maerenti flere voluptas* i inne. Łacińskie są również tytuły niektórych jego traktatów,

wykorzystania łaciny w twórczości epistolograficznej nie może ograniczać się jedynie do przyjęcia nasuwającej się tezy o jej dydaktycznym charakterze, jako elementu doskonalenia umiejętności językowych młodego ucznia. Przeczy temu zarówno ponad 30-letni okres, podczas którego trwała korespondencja, jak i bardzo niekiedy intymny charakter i głęboka filozoficzna tematyka listów. Wybór łaciny nie wynika również z dominującej wśród elit intelektualnych konwencji, na co mogą wskazywać ustalenia austriackiego slawisty Michaela Mosera. Charakteryzując XVIII w. w dziejach języka ukraińskiego, wysnuł on wniosek dotyczący pogłębiającego się wpływu języka rosyjskiego, co stanowiło przejaw konsekwentnej polityki Moskwy, której celem było podporządkowanie ziem wcielonych do imperium. Świadczy o tym wprowadzony już w 1720 r. na podstawie decyzji cara Piotra I oraz Świętego Synodu zakaz publikowania ksiąg w innych językach niż rosyjski w drukarniach Kijowa i Czernihowa⁴¹ oraz późniejsza likwidacja drukarni czernihowskiej. Kolejne kroki poczynione w tym celu to: stworzenie Kolegium Małorosyjskiego w 1722 r., na którego czele stał Rosjanin, wprowadzenie języka rosyjskiego jako wykładowego w Akademii Kijowsko-Mohylańskiej w połowie XVIII w. oraz likwidacja Siczy Zaporoskiej w 1775 r.⁴² Naszkicowany powyżej proces polityczny ściśle odpowiadał chronologii zmian w dziejach języka ukraińskiego, który Moser proponuje podzielić na trzy okresy: a) lata 1700-1722, kiedy to źródła pisane wykazywały znikome oddziaływanie języka rosyjskiego; b) lata 1723-1764, gdy wspomniane powyżej działania polityczne przyczyniły się do zwiększenia ilości rosyjskich elementów językowych, szczególnie w dokumentach o charakterze oficjalnym; c) okres między 1765 a 1786 r., w którym dokumenty redagowane były wyłącznie w języku rosyjskim z niewielkimi interferencjami języka ukraińskiego⁴³. Twórczość Skoworody przypada na okres od lat 50. XVIII w. do śmierci filozofa w 1794 r., zrozumiała więc staje się trudność w jednoznacznym określeniu jej językowego charakteru, co zresztą potwierdza Moser, powołując się na opinię Jurija Szewelowa: „Так само й твори Григорія Сковороди ледве чи можуть вважатися україномовними у властивому розумінні”⁴⁴. Nakreślenie szerszego kontekstu politycznego i kulturowego tłumaczyć może zatem obecność rosyjskich elementów językowych w dziełach Skoworody, choć nie rozstrzyga jeszcze o ich dominacji.

W odniesieniu do korespondencji filozofa nasuwa się pytanie, dlaczego w warunkach coraz większej dominacji języka rosyjskiego na dziesięciolecia obiera

np. *Observatorium Specula*, czy pojawiające się tam cytaty z autorów klasycznych; zob. Г.С. Сковорода, *Повне зібрання творів у двох томах*, т. 1, Київ 1973, s. 91, 98, 296.

⁴¹ М. Мозер, *Санкт-петербурзька „деукраїнізація” мови „Синопису”*, [w:] *idem, Причинки...*, s. 225.

⁴² *Idem, Мова східноукраїнських грамот і ділових паперів у XVIII ст.*, [w:] *idem, Причинки...*, s. 281.

⁴³ *Ibidem*, s. 286-287.

⁴⁴ *Ibidem*, s. 285. Niestety ocena ta nie została przez autora pogłębiona.

on właśnie łacinę za podstawowy kod komunikacji. Jednym z istotnych motywów tego wyboru była niewątpliwie tradycja zapoczątkowana w kręgu Akademii Kijowsko-Mohylańskiej w XVII w., kiedy to łacina jako język oświaty i nauki stanowiła podstawę komunikacji europejskich elit intelektualnych, których częścią byli ukraińscy uczeni i twórcy. Ten sam wzorzec kształcenia obowiązywał w kijowskim okresie życia Skoworody i był wykorzystywany przez niego we własnej działalności dydaktycznej w kolegiach Perejasławia oraz Charkowa, a później w kontaktach z ulubionym uczniem i najbliższym przyjacielem – M. Kowałyńskim. Co warto odnotować, w zachowanej, lecz niestety niepełnej korespondencji Kowałyńskiego adresowanej do Skoworody wszystkie listy z lat 1779-1788 pisane były w języku rosyjskim. Na ten sam okres w korespondencji Skoworody przypadają dwa listy: z lat 1787-1788 oraz 1790, w których filozof posłużył się językiem słowiańskim. Ostatni zachowany list do Kowałyńskiego z kwietnia 1794 r. został już jednak napisany po łacinie. Co ciekawe, w przypadku listu z połowy 1767 r. mamy do czynienia z przykładem stylu makaronicznego – połączenia języka słowiańskiego z wtrętami łacińskimi. Podobny zabieg spotykamy w listach Skoworody datowanych na lata 80., kierowanych do innych adresatów. Niestety tych kilka zachowanych dokumentów nie pozwala na sformułowanie wniosków natury ogólnej dotyczących przejawów możliwych zmian w tożsamości ich twórcy. Natomiast fakt konsekwentnego wykorzystywania łaciny w tak osobistym kontekście wskazuje, że Skoworoda do końca swoich dni pozostał przedstawicielem typu kultury ukształtowanego na ziemiach ukraińskich pod wpływem zachodnioeuropejskich wzorców, dla których znajomość antycznej spuścizny, studia nad grecką tradycją filozoficzną, literaturą rzymską i język łaciński były istotnym przejawem tożsamości kulturowej ukraińskich elit XVII-XVIII w.

Nie mniej istotna od problematyki językowej, a w naszym odczuciu kluczowa jest kwestia charakteru myśli filozoficznej H. Skoworody, filozoficznych źródeł, tradycji, które ją ukształtowały. Jej zgłębienie pozwoli odpowiedzieć na pytanie, na ile uprawnione jest obecne w pracach rosyjskich historyków myśli filozoficznej określenie Skoworody mianem rosyjskiego filozofa. W naszej ocenie takie podejście tłumaczyć może jedynie fakt politycznego podporządkowania części ziem ukraińskich imperium moskiewskiemu w wyniku rozejmu andruszowskiego 1667 r. Zmiany polityczne, mimo że inicjowały także procesy przemian społecznych i kulturowych, nie wiązały się jednakże z natychmiastowymi i dogłębными konsekwencjami w tych sferach, w szczególności w kulturze. Powstaje wobec tego pytanie, czy myśl Skoworody odzwierciedlała specyfikę rosyjskiej filozofii XVII-XVIII w., czy łączyły je wspólne tradycje.

Czyżewski w szeregu prac poświęconych filozofii H. Skoworody, w szczególności jej źródłom i możliwym inspiracjom, zwracał uwagę na bezpośrednie odwołania do filozofii antycznej. Analizując główne wątki myśli Skoworody – koncepcję antropologiczną, przejawy myśli metafizycznej, etycznej – czy też formę jego dzieł filozoficznych, przybierających postać dialogów, Czyżewski przekonująco nakreślił

obszar możliwych analogii do myśli Sokratesa, a nade wszystko Platona⁴⁵. Choć nie był on pierwszym badaczem, który dostrzegał owe podobieństwa, podążając szlakiem wytyczonym przez Władimira Erna⁴⁶ i Dmytra Bahalija⁴⁷, swoją ogromną erudycją i znajomością filozofii europejskiej znacznie rozszerzył zakres tych badań. Dziś znajduje godnych kontynuatorów. Wspomnieć tu należy m.in. Łeonida Uszkałowa czy Mariję Kaszubę, którzy analizowali obecność tradycji antycznej w dziele Skoworody⁴⁸ w wymiarze zarówno literackim, jak i filozoficznym, w szczególności zaś reminiscencje antycznej tradycji platońskiej i platonizmu chrześcijańskiego⁴⁹.

Jeśli więc uznamy platoński charakter myśli Skoworody, wyniknie z tego pytanie o źródła myśli platońskiej na ziemiach ukraińskich włączonych do imperium moskiewskiego, które kształtowały świadomość filozoficzną mistyka. Ważne ustalenia w tym zakresie poczynił Anatolij Tichołaz, który w znakomitej monografii *Platonizm w Rosji*⁵⁰ osobne miejsce poświęcił dziejom platonizmu przed rozkwitem tego nurtu w XIX-XX w. Jego krytyczne studia oparte na weryfikacji zarówno faktów, jak i formułowanych teorii i mitów rzucają światło na interesujące nas zagadnienie, a także nakreślają szerszy kontekst kulturowy i historyczny procesu kształtowania się rosyjskiej myśli filozoficzno-religijnej oraz roli, jaką w niej odegrała kultura ukraińska. Zakwestionowaniu uległa przede wszystkim teza formułowana po dziś dzień zarówno przez rosyjskich, jak i niektórych ukraińskich uczonych dotycząca wpływu idei Platona oraz recepcji jego dzieł na terenach Rusi Kijowskiej po przyjęciu chrześcijaństwa przez księcia Włodzimierza:

Niestety nie dysponujemy żadnym faktem, który świadczyłby, że od X do, przynajmniej, XV wieku w Rosji ktokolwiek studiował dzieła Platona [...]. Nic więc dziwnego, że najbardziej rozpowszechnioną formułą (nieniosącą wszakże żadnej informacji), wykorzystywaną w pracach dotyczących staroruskiego wykształcenia, jest twierdzenie, zgodnie z którym ruscy erudyci „znali” idee Platona, Arystotelesa i innych autorów. O stopniu tej znajomości można więc jedynie rozprawiać⁵¹.

⁴⁵ Д. Чижевський, *Філософія Г.С. Сковороди*.

⁴⁶ В.Ф. Эрн, Григорий Саввич Сковорода. Жизнь и учение, Москва 1912.

⁴⁷ Д. Багалій, *Український мандрований філософ Григорій Сковорода*, Київ 1926.

⁴⁸ Л. Ушкалов, О. Марченко, *Нариси з філософії Григорія Сковороди*, Харків 1993; Л. Ушкалов, *Григорій Сковорода і антична культура*, Харків 1997.

⁴⁹ Л. Ушкалов, О. Марченко, *op. cit.*, s. 4-29. W tym kontekście zob. również М. Кашуба, *Г. Сковорода і неоплатонівські традиції в Україні*, [w:] *Спадщина Григорія Сковороди і сучасність. Матеріали читань до 200-річчя з дня смерті Г. Сковороди 21-22 грудня 1994*, ред. А. Карась, Львів 1996, s. 56-61; М.Г. Бартоліні, *Пізнай самого себе. Неоплатонічні джерела в творчості Г.С. Сковороди*, Київ 2017, *Skovoroda World Studies*.

⁵⁰ A. Ticholaz, *Platonizm w Rosji*, przeł. H. Rarot, Kraków 2004, *Jagiellońskie Studia z Filozofii Rosyjskiej*, t. 8.

⁵¹ *Ibidem*, s. 14.

Krytycznej weryfikacji Tichołaza podlegała nie tylko kwestia bezpośredniej znajomości dzieł Platona, lecz również teorie, które, jak postulował Aleksandr Abramow, tłumaczyły zaistnienie na ziemiach ruskich myśli platońskiej w sposób pośredni, poprzez schrystianizowany platonizm oraz neoplatonizm areopagityczny czy też tradycję hezychastyczną. Proces przejmowania tradycji platońskiej związany był więc z pierwszym i drugim wpływem bułgarskim oraz trzecią falą wpływu łacińsko-polskiego na ziemiach ruskich. Analiza adaptacji greckiej tradycji naukowej po przyjęciu chrześcijaństwa na Rusi, fakt, że przez długie wieki ograniczała się ona jedynie do nauki czytania i pisania, co postulowano na ziemiach rosyjskich jeszcze w połowie XVI w., prowadzi uczonego do następującego wniosku:

W konsekwencji, aby nie uznawać tego, co pożądane, za rzeczywiste, należy przyjąć, iż w rezultacie spotkania pogańskiej Rusi z chrześcijańskim Bizancjum nie doszło do żadnego „przyswojenia licznych osiągnięć antyku”, a cała znajomość greckiej filozofii prezentowana przez staroruskich erudytów sprowadzała się do ubogich informacji, które pochodziły z kompilacji przełożonych na język słowiański⁵².

W wątpliwość podaje również Tichołaz zasięg i samą możliwość wpływu tradycji areopagitycznej na ziemiach rosyjskich, uwzględniając chociażby takie jaskrawe fakty, jak brak pełnego tłumaczenia korpusu dzieł Areopagity na język rosyjski do lat 90. XX w. oraz dokonane przez kopistów głębokie zniekształcenia tłumaczeń fragmentów korpusu, które docierały tutaj wcześniej z Athosu. Podsumowując swoje rozważania, uczony stwierdza:

Jak zatem widać, Ruś, która stała się jakoby spadkobierczynią greckiej kultury prawosławnej, otrzymała *Corpus* [*Areopagiticum* – D.P.] niemal pięćset lat później niż łaciński Zachód, dostała go w nieautentycznej formie i w tłumaczeniu na język, który już w momencie przenikania przekładu na Ruś był tam mało zrozumiały. Nic więc dziwnego, że nie można znaleźć w spuściźnie literackiej Rusi z okresu od XIV do XVII wieku oryginalnego tekstu, który zawierałby jawne ślady *filozoficznego* areopagitycznego wpływu⁵³.

W podobnym duchu potraktowano przejawy wpływów tradycji hezychastycznej na ziemiach rosyjskich, których głównym popularyzatorem był wychowanek Akademii Kijowsko-Mohylańskiej – Paisjusz Wieliczkowski. W recepcji monastycyzmu rosyjskiego ograniczała się ona do praktyki ascetycznej, w której centrum znalazła się tradycja „modlitwy serca” – „modlitwy Jezusowej”⁵⁴.

Trzeci, „łacińsko-polski” wpływ na rosyjską kulturę filozoficzną związany był ze scholastycznymi tradycjami arystotelizmu obecnego w kursach filozofii prowadzonych w Akademii Kijowsko-Mohylańskiej przez takich chociażby profesorów, jak

⁵² *Ibidem*, s. 23, 28.

⁵³ *Ibidem*, s. 36-37.

⁵⁴ *Ibidem*, s. 43-46.

Teofan Prokopowicz, Stefan Jaworski czy Hryhorij Konyski⁵⁵. Ale i wobec tej tezy Tichołaz formułuje słuszne i dla naszej pracy szczególnie ważne uwagi, z których pierwsza odnosi się do traktowania w nauce radzieckiej wszystkich ziem włączonych do Związku Sowieckiego jako przestrzeni jednorodnej kulturowo. Konsekwencją przyjęcia takiej perspektywy było pojmowanie wszelkich odbywających się w tej przestrzeni procesów kulturowych jako przejawów nieprzerwanej wspólnej tradycji. Świadomie pomijano przy tym fakt, że ziemie ukraińskie przez stulecia stanowiły część całkowicie odmiennego od rosyjskiego, zachodnioeuropejskiego kręgu cywilizacyjnego. Świadectwem tej przynależności był program Akademii Kijowsko-Mohylańskiej skonstruowany na podstawie wzorca europejskiego scholastycyzmu⁵⁶, dla którego filozofia Arystotelesa czy Platona stanowiły naturalne podstawy myślenia filozoficznego.

Jak zauważył Tichołaz, dominacja w kijowskich kursach filozoficznych arystotelizmu nie wykluczała zainteresowania wśród przedstawicieli kręgu mohylańskiego myślą platońską, czego dobitnym przykładem jest właśnie twórczość H. Skoworody. Jednak w odniesieniu do procesu rozprzestrzeniania się platonizmu na ziemiach rosyjskich wpływy tradycji mohylańskiej można rozpatrywać dopiero po włączeniu Ukrainy do imperium moskiewskiego, wcześniej bowiem, jak zaznacza badacz: „filozoficzne idee, które rozprzestrzeniały się w ukraińskich warstwach akademickich, na Rusi były faktycznie nieznane”⁵⁷. Jeśli więc przyjąć przedstawioną powyżej argumentację Tichołaza dotyczącą genezy myśli platońskiej na ziemiach rosyjskich, to po pierwsze należy uznać, że tradycja ta kształtowała się pod wpływem zachodnich wzorców kulturowych przejmowanych przez profesorów i absolwentów Akademii Kijowsko-Mohylańskiej. Po drugie zaś w odniesieniu do źródeł platonizmu w myśli Skoworody Tichołaz stwierdza wprost: „Nie będziemy też zapominać, że jego [Skoworody – D.P.] platonizm nie jest pochodzenia «wschodniego»: to właśnie prozachodnia Akademia Mohylańska w Kijowie go wykształciła, mimo specyficznego stosunku do niej samego G. Skoworody”⁵⁸. W ten sposób odrzucić można tezy odnoszące się do możliwości przejęcia zainteresowania myślą platońską przez Skoworodę z tradycji rosyjskiej, czy też „rosyjski” charakter owego platonizmu. Za odrzuceniem takich tez przemawia również sposób traktowania Platona i innych myślicieli antycznych przez samego Skoworodę. W warunkach utożsamienia oficjalnej

⁵⁵ Ф. Прокопович, *Філософські твори*, т. 1-3, Київ 1979-1981; Г. Кониський, *Філософські твори*, т. 1-2, Київ 1990; С. Яворський, *Філософські твори*, т. 1, Київ 1992, т. 2, Львів 2018.

⁵⁶ М. Ткачук, *Філософська спадщина Києво-Могилянської академії: стратегії дослідження*, [w:] *Україна XVII століття: суспільство, філософія, культура*, Київ 2005, s. 73-83; В. Котусенко, *Викладання філософії в єзуїтських колегіумах XVI-XVII століть та в Києво-Могилянській академії*, [w:] *Україна XVII століття...*, s. 83-108; R. Łużny, *Pisarze kręgu Akademii Kijowsko-Mohylańskiej a literatura polska. Z dziejów związków kulturalnych polsko-wschodniosłowiańskich XVII-XVIII w.*, Kraków 1966, *Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego*, z. 142, *Prace Historycznoliterackie*, z. 11.

⁵⁷ A. Tichołaz, *op. cit.*, s. 54.

⁵⁸ *Ibidem*, s. 59.

ideologii państwowej imperium moskiewskiego z rosyjskim prawosławiem, tak niechętnym i podejrzliwym w stosunku do antycznej filozofii pogańskiej, co niejednokrotnie wybrzmiewa na kartach rozprawy Tichołaza, nie do pomyślenia byłoby słowa o proroku Platonie zawarte w traktacie *Silenus Alcibiadis*: „Изъясняет боговидец Платон”⁵⁹ czy tak typowy dla ukraińskiego baroku i dla samego Skoworody przywoływany już koncept „Epikur – Chrystus” zawarty w pieśni 30 poetyckiego zbioru *Sad pieśni nabożnych*⁶⁰. Również Horacy określany jest w pieśni 24 wspomnianego zbioru jako prorok: „римскаго пророка Горатія”⁶¹.

Na zakończenie należy poruszyć kwestię obecności w dziele Skoworody przejawów stosunku filozofa do kultury rosyjskiej czy władzy carskiej. Analiza utworów filozoficznych, literackich czy epistolografii myśliciela nie wykazuje żadnych wzmianek na ten temat. Nie napotkamy u Skoworody odwołań do Moskwy czy Petersburga jako ośrodków politycznych i kulturalnych imperium; nie wspomina on też o władcach imperium. Kontekst religijny jego myśli wydaje się pozbawiony wymiaru konfesyjnego. Skoworoda jako filozof na wskroś przeziąknięty myślą chrześcijańską nie utożsamia się z instytucjonalnym prawosławiem, stając się radykalnym przeciwnikiem wzorców moskiewskich, które władzę polityczną utożsamiały ze zwierzchnictwem religijnym w formie cesaropapizmu uzurpującego sobie prawo do wpływania na kwestie dogmatyczne. W konsekwencji cerkiew instytucjonalna, w tym także monastycyzm, stawała się instrumentem realizacji władzy politycznej. To właśnie krytyka tak rozumianego monastycyzmu doprowadziła do zwolnienia Skoworody z posady nauczyciela poetyki w kolegium charkowskim. Kowałyński tak przedstawił reakcję swego nauczyciela na propozycję obrania życia monastycznego w Charkowie: „Развѣ вы хотите, чтобы и я умножил число фарисеев? Ёжте жирно, пейте сладко, одѣвайтесь мягко и монашестуйте!”⁶². Podobną propozycję złożono Skoworodzie podczas podróży do Moskwy w 1754 r., kiedy to ihumen monasteru Troicko-Siergijewskiego starał się nakłonić myśliciela do pozostania w klasztorze. Jak zaświadcza Kowałyński, „[...] любовь его к отечественному краю отвлекала его [Skoworodę – D.P.] в Малороссию”⁶³.

Skoworoda, będąc świadkiem radykalnych zmian kulturowych, społecznych i politycznych mających na celu narzucenie na ziemiach ukraińskich włączonych do imperium moskiewskiego nowych rosyjskich wzorców kulturowych, pozostał człowiekiem starych czasów. Jak pisał D. Czyżewski, Skoworoda był ostatnim wielkim ukraińskim barokowym twórcą: „Але з ним [Skoworodą – D.P.] літературне

⁵⁹ Г.С. Сковорода, *op. cit.*, т. 2, s. 6.

⁶⁰ *Ibidem*, т. 1, s. 89. Na ten temat zob. D. Pilipowicz, *Rozmowa o duchowym świecie. Hryhorij Skoworoda. Filozofia – teologia – mistyka*, Kraków 2010, s. 28-52, *Biblioteka Fundacji św. Włodzimierza*, t. 15.

⁶¹ Г.С. Сковорода, *op. cit.*, т. 1, s. 82.

⁶² *Ibidem*, т. 2, s. 447.

⁶³ *Ibidem*, s. 443.

барокко не дожеврїло, а догорїло повним полум'ям до кінця та враз згасло. Згасло разом з притаманною українському барокку літературною мовою”⁶⁴. Filozofia autora *Sadu pieśni nabożnych*, oparta na tradycji antycznej i myśli chrześcijańskiej, wykraczała poza wąskie ramy kulturowe czy konfesyjne, nie zrywając mocnych więzi z własną kulturą. Jako filozof ukraiński Skoworoda umiłował kulturę łacińską, jako filozof chrześcijański i mistyk wielbił Sokratesa i Platona.

W odniesieniu do twórczości Skoworody trafne wydaje się pojęcie beczasowości, sformułowane przez Leszka Kołakowskiego⁶⁵ w odniesieniu do chrystologii niemieckiego mistyka XVII w. – Angelusa Silesiusa. Przepełniona beczasową symboliką, wykraczającą poza kategorię czasu i historii w dążeniu ku ojczyźnie uniwersalnych, wiecznych prawd, spuścizna Skoworody stanowi istotny przejaw europejskiej myśli mistycznej XVII-XVIII w.

Bibliografia

Źródła

Konyskyj H., *Filosoofski twory*, t. 1-2, Kyjiw 1990.
Prokopowycz F., *Filosoofski twory*, t. 1-3, Kyjiw 1979-1981.
Skoworoda H.S., *Powne zibrannia tworiw u dwох tomach*, Kyjiw 1973.
Jaworskyj S., *Filosoofski twory*, t. 1, Kyjiw 1992, t. 2, Lwiw 2018.

Кониський Г., *Філософські твори*, т. 1-2, Київ 1990.
Прокопович Ф., *Філософські твори*, т. 1-3, Київ 1979-1981.
Сковорода Г.С., *Повне зібрання творів у двох томах*, Київ 1973.
Яворський С., *Філософські твори*, т. 1, Київ 1992, т. 2, Львів 2018.

Monografie

Bahaliy D., *Ukrajinskyj mandrowanyj filosof Hryhorij Skoworoda*, Kyjiw 1926.
Bartolini M.G., *Piznaj samoho sebe. Neoplatoniczni dzerela w tworczosti H.S. Skoworody*, Kyjiw 2017, *Skovoroda World Studies*.
Czyżewskyj D., *Filosofija H.S. Skoworody*, Warszawa 1934.
Czyżewskyj D., *Istoriya ukrajinskoji literatury. Wid poczatkiw do doby realizmu*, Niu-Jork 1956.

⁶⁴ Д. Чижевський, *Історія української літератури. Від початків до доби реалізму*, Нью-Йорк 1956, s. 253.

⁶⁵ L. Kołakowski, *Świadomość religijna i więź kościelna. Studia nad chrześcijaństwem bezwyznaniowym XVII wieku*, Warszawa 1997, s. 419.

Dwa stolittia skovorodijany. Bibliohrafcznyj dowidnyk, red. Ł. Uszkałow, S. Wakułenko, A. Jewtuszenko, Charkiw 2002.

Ern W.F., *Hryhoryj Sawwycz Skoworoda. Żyzn y uczenye*, Moskwa 1912.

Hnatiuk O., *Ukrajinska duchowna barokkowa pisnia*, Warszawa–Kyjiw 1994.

Kołakowski L., *Świadomość religijna i więź kościelna. Studia nad chrześcijaństwem bezwyznaniowym XVII wieku*, Warszawa 1997.

Łużny R., *Pisarze kręgu Akademii Kijowsko-Mohylańskiej a literatura polska. Z dziejów związków kulturalnych polsko-wschodniosłowiańskich XVII-XVIII w.*, Kraków 1966, *Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego*, z. 142, *Prace Historycznoliterackie*, z. 11.

Medweduk Ju., *Ukrajinska duchowna pisnia XVII-XVIII stolit'*, Lwiv 2006, *Istorija ukrajinskoji muzyky. Dżerela*, wyp. 6.

Mozer M., *Pryczynky do istoriji ukrajinskoji mowy*, Charkiw 2008.

Pilipowicz D., *Rozmowa o duchowym świecie. Hryhorij Skoworoda. Filozofia – teologia – mistyka*, Kraków 2010, *Biblioteka Fundacji św. Włodzimierza*, t. 15.

Płochij S., *Pochodżennia słowjanskych nacij. Domoderni identycznosti w Ukrajini, Rosiji ta Bilorusi*, Kyjiw 2015.

Ticholaz A., *Platonizm w Rosji*, przeł. H. Rarot, Kraków 2004, *Jagiellońskie Studia z Filozofii Rosyjskiej*, t. 8.

Uszkałow Ł., *Hryhorij Skoworoda i antyczna kultura*, Charkiw 1997.

Uszkałow Ł., Marczenko O., *Narysy z filozofiji Hryhorija Skoworody*, Charkiw 1993.

Багалій Д., *Український мандрований філософ Григорій Сковорода*, Київ 1926.

Бартоліні М.Г., *Пізнай самого себе. Неоплатонічні джерела в творчості Г.С. Сковороди*, Київ 2017, *Skovoroda World Studies*.

Гнатюк О., *Українська духовна бароккова пісня*, Варшава–Київ 1994.

Два століття сквородіяни. Бібліографічний довідник, ред. Л. Ушкалов, С. Вакуленко, А. Євтушенко, Харків 2002.

Медведик Ю., *Українська духовна пісня XVII-XVIII століть*, Львів 2006, *Історія української музики. Джерела*, вип. 6.

Мозер М., *Причинки до історії української мови*, Харків 2008.

Плохій С., *Походження слов'янських націй. Домодерні ідентичності в Україні, Росії та Білорусі*, Київ 2015.

Ушкалов Л., *Григорій Сковорода і антична культура*, Харків 1997.

Ушкалов Л., Марченко О., *Нариси з філософії Григорія Сковороди*, Харків 1993.

Чижевський Д., *Історія української літератури. Від початків до доби реалізму*, Нью-Йорк 1956.

Чижевський Д., *Філософія Г.С. Сковороди*, Варшава 1934.

Эрн В.Ф., *Григорий Саввич Сковорода. Жизнь и учение*, Москва 1912.

Artykuły naukowe

- Kaszuba M., *H. Skoworoda i neoplatoniwski tradycji w Ukraini*, [w:] *Spadszczyna Hryhorija Skoworody i suchasnist'*. Materialy czytany do 200-riczczia z dnia smerti H. Skoworody 21-22 hrudnia 1994, red. A. Karaś, Lwiv 1996.
- Kotusenko W., *Wykladannia filozofiji w iezujitskich kolehiumach XVI-XVII stolit' ta w Kyjewo-Mohylanskij akademiji*, [w:] *Ukrajina XVII stolittia: suspilstwo, filozofija, kultura*, red. Ł. Dowha, N. Jakowenko, Kyjiw 2005.
- Łesiw M., *Mowa tworiw Hryhorija Skoworody*, [w:] M. Łesiw, *Ukrajinska literaturna mowa XVII-XVIII stolit'*. Zibrani praci, red. W. Pyłypowycz, Peremyszł 2016.
- Mozer M., *Mowa schidnoukrajinskych hramot i dilowych paperiw u XVIII st.*, [w:] M. Mozer, *Pryczynky do istoriji ukrajinskoji mowy*, Charkiw 2008.
- Mozer M., *Sankt-peterburzka „deukrajinizacija” mowy „Synopsysu”*, [w:] M. Mozer, *Pryczynky do istoriji ukrajinskoji mowy*, Charkiw 2008.
- Pachłowska O., *Problema spadszczyny w ukrajinskij kulturi ta formy jiji imperskoji ekspropriaciji*, [w:] *Za prawo buty soboju. Ukrajinska derżawnycka istoriohrafija*, Kyjiw 2008.
- Tkaczuk T., *Filozofska spadszczyna Kyjewo-Mohylanskoji akademiji: stratehiji doslidżennia*, [w:] *Ukrajina XVII stolittia: suspilstwo, filozofija, kultura*, red. Ł. Dowha, N. Jakowenko, Kyjiw 2005.
- Uszkałow Ł., *Skoworoda ta Ukrajina*, [w:] Ł. Uszkałow, *Eseji pro ukrajinske baroko*, Kyjiw 2006, *Wysoka połycia*.
- Кашуба М., Г. Сковорода і неоплатонівські традиції в Україні, [w:] *Спадщина Григорія Сковороди і сучасність. Матеріали читань до 200-річчя з дня смерті Г. Сковороди 21-22 грудня 1994*, ред. А. Карась, Львів 1996.
- Котусенко В., *Викладання філософії в єзуїтських колегіумах XVI-XVII століть та в Києво-Могилянській академії*, [w:] *Україна XVII століття: суспільство, філософія, культура*, ред. Л. Довга, Н. Яковенко, Київ 2005.
- Лесів М., *Мова творів Григорія Сковороди*, [w:] М. Лесів, *Українська літературна мова XVII-XVIII століть. Зібрані праці*, ред. В. Пилипович, Перемишль 2016.
- Мозер М., *Мова східноукраїнських грамот і ділових паперів у XVIII ст.*, [w:] М. Мозер, *Причинки до історії української мови*, Харків 2008.
- Мозер М., *Санкт-петербурзька „деукраїнізація” мови „Синопису”*, [w:] М. Мозер, *Причинки до історії української мови*, Харків 2008.
- Пахльовська О., *Проблема спадщини в українській культурі та форми її імперської експропріації*, [w:] *За право бути собою. Українська державницька історіографія*, Київ 2008.

Ткачук Т., *Філософська спадщина Києво-Могилянської академії: стратегії дослідження*, [w:] *Україна XVII століття: суспільство, філософія, культура*, ред. Л. Довга, Н. Яковенко, Київ 2005.

Ушкалов Л., *Сковорода та Україна*, [w:] Л. Ушкалов, *Есеї про українське бароко*, Київ 2006, *Висока полиця*.

Netografia

Obolevitch T., *Antropologia i sofiologia w twórczości Grzegorza Skoworody i Hildegardy z Bingen. Analiza porównawcza*, [on-line] https://www.researchgate.net/publication/284550651_Antropologia_i_sofiologia_w_tworczosci_Grzegorza_Skoworody_i_Hildegardy_z_Bingen_Analiza_porownawcza/link/5659af5608aeafc2aac4c3b7/download.

Monografia zawiera istotne spostrzeżenia z zakresu ukrainoznawstwa, szczególnie aktualne i potrzebne dziś, w dobie walki Ukrainy, niepodległej przecież od 1991 r., o integralność terytorialną i zachowanie tożsamości narodowej, pielęgnowanie pamięci historycznej i dalsze budowanie nowoczesnego społeczeństwa europejskiego. Monografia z pewnością zainteresuje kulturoznawców, literaturoznawców, historyków i socjologów, a także wszystkich tych, którym nieobce są zagadnienia z zakresu ukrainoznawstwa oraz wschodoznawstwa.

z recenzji

dr hab. Anny Horniatko, prof. UAM



ISBN 978-83-8138-333-2



9 788381 383332

<https://akademicka.pl>