

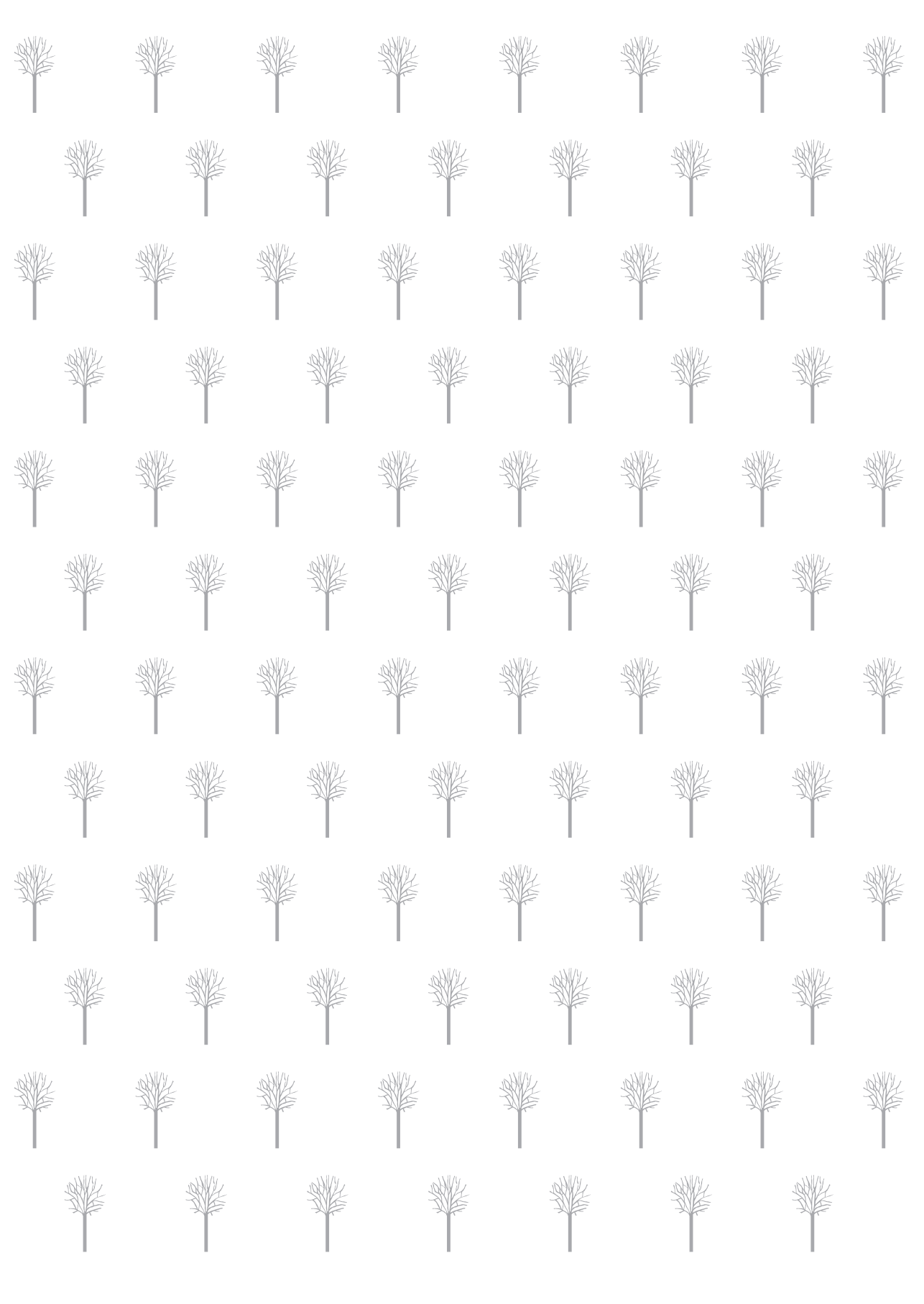
DENYS PILIPOWICZ



SKOWORODIANA  
POLSKIE



SKOWORODIANA  
POLSKIE



DENYS PILIPOWICZ

# SKOWORODIANA POLSKIE

Recepcja myśli filozoficznej  
i twórczości literackiej  
Hryhorija Skoworody  
w Polsce



Kraków 2022

Denys Pilipowicz

Uniwersytet Jagielloński, Kraków, Polska

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

 [denys.pilipowicz@uj.edu.pl](mailto:denys.pilipowicz@uj.edu.pl)

© Copyright by Denys Pilipowicz, 2022

#### **Recenzenci**

prof. dr hab. Jarosław Poliszczuk, prof. dr hab. Ihor Isichenko

#### **Opracowanie redakcyjne**

Irena Gubernat

#### **Projekt okładki**

Paweł Sepielak

ISBN 978-83-8138-828-3 (druk)

ISBN 978-83-8138-829-0 (on-line, pdf)

<https://doi.org/10.12797/9788381388290>

Na okładce wykorzystano obraz *Skowroda*, autor Ihor Romanko (Lwów)

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

e-mail: [publishing@akademicka.pl](mailto:publishing@akademicka.pl)

<https://akademicka.pl>

# SPIS TREŚCI

|                                                                                           |            |
|-------------------------------------------------------------------------------------------|------------|
| Wstęp . . . . .                                                                           | 9          |
| ROZDZIAŁ 1                                                                                |            |
| <b>Syntezy historycznoliterackie końca XIX – pierwszej połowy XX w. . . . .</b>           | <b>15</b>  |
| 1.1. Adam Honory Kirkor – <i>O literaturze pobratymczych narodów słowiańskich</i> . . . . | 15         |
| 1.2. Iwan Franko – <i>Charakterystyka literatury ruskiej XVI-XVIII w.</i> . . . . .       | 21         |
| 1.3. Józef Tretiak – <i>Dawna poezja ruska i polemika wokółtunijna.</i> . . . . .         | 29         |
| 1.4. Bohdan Łepki – <i>Zarys literatury ukraińskiej</i> . . . . .                         | 35         |
| ROZDZIAŁ 2                                                                                |            |
| <b>Początki refleksji filozoficznej. . . . .</b>                                          | <b>39</b>  |
| 2.1. Iwan Mirczuk – Skoworoda w świetle idei filozofii narodowej . . . . .                | 39         |
| 2.2. Jarosław Ulwański – Skoworoda – filozof panteista . . . . .                          | 47         |
| 2.3. Dmytro Czyżewski – Skoworoda – mistyk . . . . .                                      | 53         |
| 2.4. Czesław Jastrzębiec-Kozłowski – Skoworoda – filozof bez systemu . . . . .            | 79         |
| ROZDZIAŁ 3                                                                                |            |
| <b>Skoworoda w powojennej sławistyce . . . . .</b>                                        | <b>83</b>  |
| 3.1. Ryszard Łużny – filozoficzno-religijny wymiar twórczości Skoworody . . . . .         | 83         |
| 3.2. Wiesław Witkowski – o języku dzieł Skoworody. . . . .                                | 93         |
| 3.3. Iwan Iwanio i Wołodymyr Szyrkaruk – humanistyczna filozofia Skoworody . . .          | 101        |
| ROZDZIAŁ 4                                                                                |            |
| <b>Skoworodoznawstwo w Polsce po 1991 r. . . . .</b>                                      | <b>109</b> |
| 4.1. Roland Pietsch – o mistyce i metafizyce u Skoworody . . . . .                        | 109        |
| 4.2. Włodzimierz Mokry – filozofia religijna Skoworody . . . . .                          | 111        |
| 4.3. Denys Pilipowicz – filozofia – teologia – mistyka Skoworody . . . . .                | 115        |
| 4.4. Tatiana Studentowa – oniryzm w dziele Skoworody. . . . .                             | 129        |
| 4.5. Irena Betko – dzieło Skoworody w świetle psychologii głębi . . . . .                 | 131        |
| 4.6. s. Teresa Obolevitch – Skoworoda i Hildegarda z Bingen . . . . .                     | 136        |
| 4.7. Michał Tadeusz Handzel – panenteistyczna filozofia Skoworody . . . . .               | 138        |
| 4.8. Pavlo Snopkov – myśl Skoworody w ujęciu psychologicznym . . . . .                    | 152        |
| ROZDZIAŁ 5                                                                                |            |
| <b>Skoworoda w tłumaczeniu. . . . .</b>                                                   | <b>169</b> |
| Zakończenie . . . . .                                                                     | 171        |
| Bibliografia . . . . .                                                                    | 175        |

## ANEKS I

|                                                                                                                                                                                         |     |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <b>Antologia</b> . . . . .                                                                                                                                                              | 183 |
| Adam Honory Kirkor, <i>Literatura małoruska</i> . . . . .                                                                                                                               | 185 |
| Józef Tretiak, <i>Rozdział IX. Skarga i Wszeński</i> . . . . .                                                                                                                          | 186 |
| Iwan Mirczuk, <i>Filozof ukraiński H. Skoworoda</i> . . . . .                                                                                                                           | 187 |
| Bohdan Łepki, <i>Kronikarstwo. Kroniki, kroniczki i pamiętniki kozackie. Skoworoda...</i><br><i>Na przełomie</i> . . . . .                                                              | 189 |
| Jarosław Ulwański, <i>Filozofia G.S. Skoworody</i> . . . . .                                                                                                                            | 191 |
| Zygmunt Mazur, <i>Grzegorz Skoworoda (1722-1794)</i> . . . . .                                                                                                                          | 227 |
| E.K. [Edward Kark, właśc. Jewhen Małaniuk], <i>Jeszcze o Grzegorz Skoworodzie</i> . . . .                                                                                               | 233 |
| Czesław Jastrzębiec-Kozłowski, <i>Grzegorz Skoworoda, myśliciel ukraiński</i> . . . . .                                                                                                 | 234 |
| Ryszard Łużny, <i>Grzegorz Skoworoda, czyli sacrum w literaturze Ukraińców</i> . . . . .                                                                                                | 253 |
| Ryszard Łużny, <i>Grzegorza Skoworody, ostatniego przedstawiciela wschodniosłowiańskiego baroku, „poesis sacra”</i> . . . . .                                                           | 265 |
| Iwan Iwanio, Wołodymyr Szynkaruk, <i>Wielki ukraiński humanista i filozof. W 250 rocznicę urodzin Grigorija Skoworody</i> . . . . .                                                     | 272 |
| Wiesław Witkowski, <i>Czy Skoworoda pisał mieszaniną języka starocerkiewnego, rosyjskiego i ukraińskiego?</i> . . . . .                                                                 | 288 |
| Roland Pietsch, <i>O mistyce i metafizyce u Hryhorija Skoworody</i> . . . . .                                                                                                           | 305 |
| Włodzimierz Mokry, <i>Hryhorija Skoworody rozumienie Chrystusa jako idealnego – „prawdziwego człowieka”</i> . . . . .                                                                   | 316 |
| Włodzimierz Mokry, <i>Idea wolności w rozumieniu Hryhorija Skoworody i Tarasa Szewczenki</i> . . . . .                                                                                  | 323 |
| Tatiana Studentowa, <i>Kiedy serce śpi. Semantyka snu w twórczości Hryhorija Skoworody</i> . . .                                                                                        | 331 |
| Irena Betko, <i>Człowiek w obliczu „Boga żywego”, czyli dwie koncepcje osobowości w utworach poetyckich Hryhorija Skoworody i Iwana Franko</i> . . . . .                                | 339 |
| Irena Betko, <i>Ukraiński Sokrates. Pomiędzy filozofią, mistyką a ezoteryzmem: interpretacja duchowej spuścizny Hryhorija Skoworody (1722-1794) jako problem epistemologiczny</i> . . . | 349 |
| s. Teresa Obolevitch, <i>Antropologia i sofiologia w twórczości Grzegorza Skoworody i Hildgardy z Bingen. Analiza porównawcza</i> . . . . .                                             | 361 |
| ks. Jarosław Moskałyk, <i>Najważniejszy punkt odniesienia dla osoby i rzeczywistości stworzonej według Hryhorija Skoworody (1722-1794)</i> . . . . .                                    | 377 |
| Denys Pilipowicz, <i>Filozoficzna refleksja na temat starości w literackiej spuściznie Hryhorija Skoworody</i> . . . . .                                                                | 388 |
| Denys Pilipowicz, <i>Tożsamość filozofa. Przyczynek do tematu Skoworoda i Ukraina</i> . . .                                                                                             | 399 |
| <i>Hryhorij Skoworoda. Filozofia ukraińska, Anton Marczyński rozmawia z Myroslawem Popowyczem</i> . . . . .                                                                             | 413 |
| <i>„Mądrość wewnętrzna” Paisjusza Welyczkowskiego, Anton Marczyński rozmawia z Andrijem Okarą</i> . . . . .                                                                             | 420 |
| Michał T. Handzel, <i>Wprowadzenie do lektury tekstu: Hryhorij Skoworoda, Obudziwszy się, ujrzeli Jego chwałę</i> . . . . .                                                             | 424 |

---

|                                                                                      |     |
|--------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Hryhorij S. Skoworoda, <i>Obudziwszy się, ujrzeli Jego chwałę</i> . . . . .          | 429 |
| Hryhorij S. Skoworoda, <i>Pieśń XVIII z cyklu „Ogród pieśni nabożnych”</i> . . . . . | 436 |
| ANEKS II                                                                             |     |
| <b>Bibliografia prac skoworodoznawczych opublikowanych w Polsce</b> . . . . .        | 437 |
|                                                                                      |     |
| Nota edytorska . . . . .                                                             | 451 |
| Streszczenie . . . . .                                                               | 453 |
| Summary . . . . .                                                                    | 455 |
| Indeks osób i postaci . . . . .                                                      | 457 |



# WSTĘP

Przypadająca w tym roku 300. rocznica urodzin ukraińskiego myśliciela i poety Hryhorija Sawycza Skoworody skłania do podjęcia refleksji natury ogólniejszej na temat jego twórczej spuścizny, rodzi też potrzebę podsumowania i przypomnienia zarówno samej postaci filozofa, jak i tego, co do tej pory o nim powiedziano, w jaki sposób interpretowano jego myśli. Swoją dorobek w tym zakresie posiada również polska nauka, a ten symboliczny moment jest najlepszą okazją, by pokusić się o próbę nakreślenia szerszego obrazu polskiej tradycji skoworodoznawczej. Prezentowana praca ma więc rocznicowy charakter i jest wynikiem niekłamanego wieloletniego zainteresowania Skoworodą jako nietuzinkową postacią w ukraińskiej kulturze XVIII w. oraz jego jedyną w swoim rodzaju twórczością filozoficzną. Jest również próbą namysłu nad tradycją skoworodoznawstwa w Polsce, co jak się okazuje, również ma swój symboliczny, rocznicowy wymiar; w 2024 r. minie 150 lat od pierwszej znanej mi wzmianki na temat Skoworody w polskiej historiografii<sup>1</sup>.

Wyjątkowość Skoworody przejawia się już na płaszczyźnie biografii, która stanowiła odzwierciedlenie jego filozofii i niejednokrotnie inicjowała refleksję naukową<sup>2</sup>. Urodził się w 1722 r. w miasteczku Czornuchy w rodzinie o tradycjach kozackich. Jako utalentowany chłopiec ukończył szkołę czteroletnią dla diaków, a potem wyjechał do Kijowa, gdzie w 1734 r. wstąpił do Akademii Kijowsko-Mohylańskiej. W 1741 r. musiał przerwać naukę. Jako zdolny śpiewak Skoworoda został wysłany na dwór carski w Petersburgu, gdzie śpiewał w chórze utworzonym na okazję koronacji carycy Elżbiety. W 1744 r. powrócił na krótko do Kijowa, by kontynuować naukę z mianem „придворного уставника”, co było związane z przyjazdem do Kijowa dworu carskiego. Na lata 1745-1750 przypada okres niezwykle istotny z perspektywy kształtowania jego biografii intelektualnej. Został włączony do misji węgierskiej generała majora Fiodora Wysznewskiego, odpowiedzialnego za dostarczanie z Tokaju wina na carski dwór w Petersburgu. Rolą Skoworody była natomiast pomoc w charakterze śpiewaka (kantora) cerkwi w Tokaju. Leonid Machnoweć, charakteryzując relacje Skoworody z Wysznewskim, podkreślał wymiar intelektualny. Młody student, prócz zdolności wokalnych, był czytany i elokwentnym rozmówcą i poliglotą, co niewątpliwie czyniło go ciekawym towarzyszem podróży. W trakcie tej misji Skoworoda odwiedził Wiedeń, Offen, Presburg (Bratysławę), prawdopodobnie również Polskę, Francję i Włochy. Machnoweć wysnuł nawet

<sup>1</sup> A. Kirkor, *O literaturze pobratymczych narodów słowiańskich. Odczyty publiczne w Muzeum Techniczno-Przemysłowym w Krakowie*, Kraków 1874, s. 60.

<sup>2</sup> Szkic biograficzny został oparty na pracach M. Kowaleńskiego, zob. Г.С. Сковорода, *Повне зібрання творів у двох томах*, т. 2, ред. В.І. Шинкарук [et al.], Київ 1973, s. 439-477, oraz Ł. Machnowcia, zob. Л. Махновець, *Григорій Сковорода. Біографія*, Київ 1972.

przypuszczenie, że Skoworoda mógł uczyć się w Halle w Niemczech u Christiana Wollfa<sup>3</sup>. Po śmierci Wyszniewskiego w 1749 r. Hryhorij powrócił do Kijowa, a stamtąd do Perejasławia, gdzie objął stanowisko nauczyciela retoryki w miejscowym seminarium duchownym. Z powodu konfliktu z miejscowym biskupem Nikodemem Sribnyckim, wywołanego zbyt nowatorskim jak na skostniałe wyobrażenia miejscowych władz szkolnych podejściem do dydaktyki, został „bez chwały” wydalony z kolegium. W 1751 r. powrócił do Kijowa, aby dokończyć naukę w klasie teologii. Jego nauczycielem był znany ukraiński filozof Hryhorij Konyski. Jako wyróżniający się student w 1753 r. Skoworoda został wysłany w roli prywatnego nauczyciela do dziedzica Stefana Tomary do wsi Kawraj. Tam również popadł w konflikt z powodu rzekomej obrazy niezdolnego syna. Dwa lata później z Kalihrafem Krzyżanowskim odwiedził Moskwę, Troicko-Siergiejewską ławrę, którą kierował Fedor Łaszczewski. W listopadzie 1758 r. Skoworoda przeżywa oświecające doświadczenie oniryczne, które później stanie się podstawą do uznania go za mistyka. Na przełomie 1759 i 1760 r. na prośbę biskupa Joasafa Mytkewicza przyjął posadę nauczyciela w kolegium charkowskim. Na krótko opuszcza Charków, by powrócić tam w 1762 r. Na ten okres przypada jego znajomość z uzdolnionym uczniem Mychajłem Kowałyńskim, która przerodzi się z czasem w dożgonną przyjaźń. W 1764 r. obaj udają się do Kijowa. Po powrocie do Charkowa Skoworoda objął posadę nauczyciela etyki, jednak znów popadł w konflikt z biskupem Samuilem Mysławskim, swoim kolegą z Akademii Kijowsko-Mohylańskiej, który aktywnie wspierał carską politykę rusyfikacyjną w Ukrainie. W 1769 r. filozof odchodzi do wsi Hużwynśke (dobra rodziny Zembrowskich). Zamieszkał w domu z pasieką na skraju polany. W tym też czasie został oskarżony o herezję i manicheizm (jakoby miał potępiać spożywanie mięsa i wina). Ponieważ stronił od ludzi, przezwano go mizantropem. Choć dotychczasowe życie przepełnione było podróżami, od tego momentu Skoworoda świadomie podjął decyzję o odcięciu się od świata i obrał wędrowny styl życia, który później zaowocuje przydomkiem „wędrownego filozofa”. Zapraszany przez zachwyconych jego filozofią miejscowych ziemian pomieszkuję w ich majątkach na Słobodzkiej Ukrainie.

W 1770 r. z jednym z nich – Soszalskim, udał się w podróż do Kijowa, gdzie przeżył jedno z doświadczeń określanych mianem mistycznych. Daimonion, jego duch opiekuńczy, uprzedził go o zbliżającym się niebezpieczeństwie poprzez dojmujący zapach rozkładających się ciał ludzkich. Skoworoda w pośpiechu opuścił Kijów na dwa tygodnie przed wybuchem epidemii morowego powietrza. Ostatnie lata życia Skoworoda spędził w drodze. W 1794 r. przybył do wsi Chotietowo, by duchowo pocieszyć osamotnionego Kowałyńskiego. W drodze z Chotietowa zatrzymał się w Kursku. 29 października tego roku wskutek choroby Skoworoda umiera we wsi Iwaniwka. Kres życia Skoworody, podobnie jak całe jego życie, przyczynił się do utrwalenia mitu ukraińskiego

<sup>3</sup> Л. Махновець, *op. cit.*, s. 48.

myśliciela. Przeczując śmierć, filozof zwrócił się z prośbą o wyrycie na nagrobku epitafrnej sentencji: „Świat próbował mnie złapać, ale nie pochwylił”.

Tradycja badań skoworodoznawczych w Polsce nie wzbudzała dotychczas zainteresowania badaczy. Ogólną charakterystykę zarysował do tej pory Roman Sapeńko, co ciekawe, w ramach większego projektu omówienia polskich badań nad filozofią rosyjską<sup>4</sup>. W wąskim zakresie uwagi na ten temat są obecne w pracach poświęconych badaniom nestora polskiej slawistyki wschodniej Ryszarda Łuźnego. Szerszego i bardziej pogłębionego omówienia dokonała Walentyna Sobol, odnotowując zarówno polskie wątki w biografii Skoworody (domniemany pobyt na Uniwersytecie w Krakowie), jak i charakteryzując polski dorobek skoworodoznawczy<sup>5</sup>.

Niestety nie ukazało się do tej pory polskojęzyczne opracowanie tego tematu, niniejsza praca jest więc pierwszą próbą szerokiego nakreślenia recepcji twórczości Skoworody w polskiej nauce w kontekście założeń metodologicznych, ideowych, koncepcji historiograficznych autorów. Badanie recepcji Skoworody w Polsce oraz związanego z tym dyskursu skoworodoznawczego rodzi kilka istotnych problemów. Ujawniają się one zarówno we wspomnianych powyżej pracach przeglądowych, jak i w pobieżnym przeglądzie dorobku skoworodoznawczego, który wykazuje aktywny udział ukraińskich uczonych w kształtowaniu polskiego dyskursu naukowego w tym zakresie. Biorąc pod uwagę fakt, że analiza obejmuje całokształt badań skoworodoznawczych, problemów może nastroczać również zasięg terytorialny. W momencie publikacji pierwszego z analizowanych tekstów Polska pozbawiona była państwowości, a w okresie dwudziestolecia międzywojennego odrodzone państwo polskie obejmowało tereny, do których pretensje wysuwali Ukraińcy i które po 1945 r. zostały włączone do ZSRR. Państwo polskie obejmowało więc swym zasięgiem zarówno Warszawę czy Kraków, jak i Lwów, z rozwiniętym odrębnym ukraińskim życiem społeczno-politycznym i naukowym, choć nie zamykającym się na polski dyskurs naukowy. Dlatego też podjęta w monografii analiza będzie skupiona nie tyle na przynależności narodowej autorów, co na kryterium językowym. Nieprzypadkowo tacy wybitni uczeni ukraińscy, jak Iwan Franko, Iwan Mirczuk, Bohdan Łepki właśnie przez polskojęzyczne prace świadomie włączali się i współtworzyli polski dyskurs naukowy, jednocześnie odgrywając istotną rolę w budowaniu ukraińskiej nauki<sup>6</sup>. Przyjęcie kryterium językowego pozwala włączyć do omówienia teksty Iwana Iwanio i Wołodymyra Szynkaruka oraz niemieckiego badacza Rolanda Pietscha, które w przekładzie na język polski zaistniały w polskim obiegu naukowym i przyczyniły się do rozwoju

<sup>4</sup> R. Sapeńko, *К вопросу о польских исследованиях творчества Григория Саввича Сковороды*, [w:] *Polskie badania filozofii rosyjskiej. Przewodnik po literaturze*. Cz. 1, red. L. Kiejzik, J. Uglik, Warszawa 2009, s. 31-41.

<sup>5</sup> В. Соболев, *Рецепція Григорія Сковороди в Польщі*, „Переяславські Сковородинівські студії” 2011, вип. 1, s. 111-123.

<sup>6</sup> Z perspektywy filozoficznej gruntownie przedstawił to zagadnienie Stepan Ivanyk w monografii pt. *Filozofowie ukraińscy w Szkole Lwowsko-Warszawskiej*, Warszawa 2014.

skoworodoznawstwa w Polsce<sup>7</sup>. Od tej ogólnej zasady uczyniono dwa istotne wyjątki. Pierwszym jest omówienie monografii Dmytra Czyżewskiego napisanej po ukraińsku, ale opublikowanej w Warszawie, która do dziś stanowi jedno z podstawowych źródeł zarówno dla historyków literatury, jak i filozofii<sup>8</sup>. Drugi wyjątek odnosi się do opublikowanego w Polsce artykułu lubelskiego uczonego ukraińskiego pochodzenia Michała Łesiowa, którego analiza języka dzieł Skoworody została zestawiona z pracą krakowskiego językoznawcy Wiesława Witkowskiego dla nakreślenia dominujących stanowisk w tej problematyce<sup>9</sup>.

Integralną częścią prezentowanej monografii jest zawarty w dodatku wybór polskojęzycznych prac poświęconych twórczości Skoworody. Zastosowano w nim porządek chronologiczny, co dało możliwość uchwycenia rozwoju istotnych wątków w dyskursie skoworodoznawczym, zmian kierunków interpretacyjnych, odtworzenia polskiej tradycji badawczej w tym zakresie. Szczególną uwagę zwróciłem na teksty starsze, często niedostrzegane w polskiej nauce, a niekiedy całkowicie zapomniane. Tak jest w przypadku opracowania Jarosława Ulwańskiego nienotowanego w żadnej znanej mi pracy skoworodoznawczej, pomimo kompetentnie przeprowadzonej przez autora analizy<sup>10</sup>. Z powodu ograniczeń objętościowych antologia prezentuje notki, artykuły oraz nieliczne tłumaczenia dzieł Skoworody, nie uwzględnia jednak monografii, o które polskie skoworodoznawstwo wzbogaciło się w ostatnich latach<sup>11</sup>. Pominięto również nieliczne teksty, na przedruk których nie udało się uzyskać zgody.

Zwieńczenie projektu stanowi pełna bibliografia prac skoworodoznawczych w układzie chronologicznym, rejestrująca wszystkie prace wydane w Polsce, które udało się do tej pory zlokalizować. Głównym kryterium zastosowanym przy opracowywaniu bibliografii było miejsce wydania poszczególnych prac, stąd pojawiają się tutaj teksty zarówno polskojęzyczne, jak i ukraińskojęzyczne opublikowane w Polsce, co mam nadzieję, będzie stanowić cenne źródło dla badaczy zainteresowanych twórczością Skoworody.

\*\*\*

Zgromadzenie, prezentacja oraz analiza polskiego dorobku skoworodoznawczego nie byłyby możliwe bez życzliwej pomocy szeregu osób, którym chciałbym złożyć serdeczne podziękowania. Są to w pierwszej kolejności autorzy prac publikowanych

<sup>7</sup> Analogiczne podejście zastosowali Roman Sapeńko i Walentyna Sobol, uwzględniając zarówno pracę Czyżewskiego, jak i polski przekład Pietscha.

<sup>8</sup> Д. Чижевський, *Філософія Г.С. Сковороди*, Варшава 1934.

<sup>9</sup> М. Лесів, *Мова Григорія Сковороди*, [w:] *Українська літературна мова XVII-XVIII століть. Зібрані праці*, ред. В. Пилипович, Перемишль 2016, s. 145-166.

<sup>10</sup> J. Ulwański, *Filozofja G.S. Skoworody*, „Kwartalnik Filozoficzny” R. 8, 1930, s. 194-244.

<sup>11</sup> Ich treść oraz główne wnioski zostały szeroko omówione w monografii.

w antologii, które bez ich zgody nie mogłyby się ukazać. Wyrazy wdzięczności składam także spadkobiercom praw autorskich do prac profesora Ryszarda Łuźnego, profesorów Wołodymyra Szynkaruka i Iwana Iwanio, doktora Jarosława Ulwańskiego oraz Czesława Jastrzębca-Kozłowskiego. Szczere podziękowania składam także panu Ihorowi Romanko z Lwowskiej Narodowej Akademii Sztuk Pięknych za umożliwienie wykorzystania na okładce książki pracy pt. *Skowroda*, która stanowi niewątpliwą ozdobę prezentowanej monografii.

Szczególnie dziękuję mojemu tacie, Włodzimierzowi Pilipowiczowi, za nieocenione wsparcie na każdym etapie powstawania tej książki.



## ROZDZIAŁ 1

# SYNTEZY HISTORYCZNOLITERACKIE KOŃCA XIX – PIERWSZEJ POŁOWY XX W.

### 1.1. Adam Honory Kirkor – *O literaturze pobratymczych narodów słowiańskich*

Adam Honory Kirkor – pierwszy polski uczyony, który zwrócił uwagę na postać Hryhorija Skoworody, reprezentuje pokolenie romantyków skupionych na gromadzeniu i publikowaniu słowiańskich starożytności. W kontekście badania dziejów literatury ukraińskiej oraz białoruskiej dorobek Kirkora został zapomniany. W literaturze ukrajoznawczej próżno szukać wzmianek o nim czy też odwołań do jego prac i już chociażby z tego powodu warto przypomnieć jego biografię twórczą. Według Michała Brensztejna<sup>1</sup> ród Kirkorów reprezentował zubożałą polską szlachtę zamieszkującą gubernię mohylewską. Początkowo urodzonemu prawdopodobnie w 1817/1819 r. Adamowi przypisywano przynależność do rodu duchownego unickiego; Brensztejn sprostował jednak tę hipotezę na podstawie aktualnego stanu wiedzy, twierdząc, że Kirkor pochodził ze szlacheckiego tatarskiego rodu, a ochrzczony został w Kościele Rzymskokatolickim. W cytowanych przez niego aktach osobowych Kirkora nie zachowały się jednak dokumenty, które by to poświadczały<sup>2</sup>.

Kirkor rozpoczął swoją działalność od publikowania tekstów publicystycznych na temat polskiego życia teatralnego Wilna ocenianych przez krytyków jako przykłady grafomanii „bez trwałej wartości”. Od 1850 r. redagował roczniki *Памятная книжка Виленской губернии*, w których umieszczał informacje dotyczące geografii, statystyki, krajoznawstwa ziemi wileńskiej. Z czasem publikował na jej łamach prace o charakterze historycznym, m.in. kronikę ziemi wileńskiej od początków do XIX w., która zawierała informacje o biskupach obydwu obrządków. Stopniowo rozszerzył krąg swoich zainteresowań o ludoznawstwo. W 1854 r. został powołany na członka

<sup>1</sup> M. Brensztejn, *Adam-Honory Kirkor wydawca, redaktor i właściciel drukarni w Wilnie od roku 1834 do 1867*, Wilno 1930, Wydawnictwa Towarzystwa Pomocy Naukowej im. E. i E. Wróblewskich w Wilnie.

<sup>2</sup> Sam Brensztejn w przypisie 4 na s. 8 podaje informacje o pochodzeniu rodu Kirkorów, które łączą jego genezę z wyznaniem „grecko-wschodnim”. Wspomina też o prawosławnej linii tego rodu w XIX w. O tym, że pochodzenie Kirkora nie zostało jednoznacznie ustalone, przekonuje wzmianka, w której autor nie był pewien imion rodziców Kirkora, nie mając najpewniej dostępu do aktu chrztu, który takie imiona zawierał. Zob. *ibidem*, s. 7-13.

Tymczasowej Komisji Archeologicznej w Wilnie oraz Komitetu Statystycznego, a dwa lata później opublikował przewodnik *Przechadzki po Wilnie i jego okolicach*<sup>3</sup>.

Z powodu wydania *Albumu* „Na pamiątkę pobytu najjaśniejszego cesarza Aleksandra II w Wilnie 6 i 7 września 1858 r.” Kirkor popadł w konflikt z polską emigracją. Z powodu reakcji na politykę carską, uległość i konformizm Brensztejn określił go mianem „uległego oportunisty” władz carskich, charakteryzującego się wiernopoddaną lojalnością<sup>4</sup>. Pomimo konfliktu Kirkor kontynuował działalność wydawniczą. W 1859 r. założył drukarnię z zamiarem propagowania polskiej literatury; w tym samym roku wziął również w dzierżawę pismo „Kurier Wileński”<sup>5</sup>. Zaostrezenie polityki rosyjskiej wywołane wybuchem powstania styczniowego dotknęło także lojalnego Kirkora, który w 1866 r. został pozbawiony czasopisma, a rok później również drukarni. Swoją działalność starał się kontynuować w Petersburgu, gdzie założył dziennik stołeczny „Новое время”, dobierając na współpracowników byłego redaktora pisma „Вести” N.N. Jumatowa oraz, jak twierdził Brensztejn, znakomitego „rosyjskiego” historyka Mykołę Kostomarowa. Rosyjska nacjonalistyczna prasa przyjęła jednak ten pomysł wrogo, upatrując w nim krzewienie „polskich tendencji”<sup>6</sup>. Pismo przetrwało pod redakcją Kirkora do 1871 r., kiedy to zostało sprzedane. Kirkor, ogłosiwszy upadłość, wyjechał do Krakowa, zaś „Новое время”, zmieniając kolejnych właścicieli, przetrwało do rewolucji jako skrajnie nacjonalistyczne i antypolskie pismo<sup>7</sup>. W interesującym nas kontekście najciekawszy wątek pracy Brensztejna odnosi się do związków Kirkora z ukraińskimi uczonymi i jego zainteresowaniami kulturą ukraińską. W pierwszej kolejności wspomnieć należy niestety nierozwiniętą przez autora wzmiankę dotyczącą współpracy Kirkora z Kostomarowem i jego roli w redakcji pisma „Новое время”. W weryfikacji tej informacji pomocna okazała się *Autobiografia* Kostomarowa<sup>8</sup>, w której nie odnajdujemy niestety żadnej wzmianki na ten temat, a biorąc pod uwagę bardzo szczegółowy opis działalności Kostomarowa w tym okresie w Petersburgu, należy wyciągnąć wniosek, że do współpracy między nim a Kirkorem nie doszło. Kostomarow pozostawił jednak na kartach autobiografii wspomnienia z pobytu w Wilnie z dość szeroką charakterystyką polskich elit intelektualnych tego miasta, w szczególności właśnie Adama Kirkora:

Wydawca „Kuriera Wileńskiego” Kirkor był mężczyzną po 40-ce, dość żwawy i aktywny, który w tym czasie wyróżniał się wielkim polskim patriotyzmem, co jednak nie wiązało się z konsekwentnym stosunkiem do tej kwestii, w związku z tym, że znajdował się w łaskach

<sup>3</sup> Była to jedna z popularniejszych prac Kirkora, opublikowana również w języku rosyjskim w 1866 r. pt. *Указатель города Вильны*, w której znalazły się informacje dotyczące prawosławnego dziedzictwa tej ziemi.

<sup>4</sup> M. Brensztejn, *op. cit.*, s. 54.

<sup>5</sup> *Ibidem*, s. 29.

<sup>6</sup> *Ibidem*, s. 68.

<sup>7</sup> *Ibidem*, s. 69.

<sup>8</sup> Н. Костомаров, *Автобиография Н.И. Костомарова*, ред. В. Котельников, Москва 1922, s. 341.

M.I. Murawiowa, a po wyjeździe do Petersburga wydawał rosyjską gazetę<sup>9</sup>. Był znawcą lokalnej archeologii i autorem polskojęzycznej pracy „Przewodnik po Wilnie” – rzetelnej oraz interesującej książki, przydatnej dla każdego, kto, przybywszy w te okolice, chciałby się z nimi zapoznać; jednak jego wiedza nie wykraczała poza zagadnienia litewskie<sup>10</sup>.

Prócz Kirkora, na kartach autobiografii Kostomarova odnajdziemy charakterystyki innych ważnych przedstawicieli środowiska wileńskiego: Mikołaja Malinowskiego, Antoniego Edwarda Odyńca, Władysława Syrokomli oraz Eustachego hrabiego Tyszkiewicza, którzy, jak zauważył ukraiński historyk, byli skonfliktowani z miejscowym polskim środowiskiem patriotycznym. Odnosząc się do działalności Tyszkiewicza, który w tym okresie kierował muzeum historycznym w Wilnie, Kostomarov podkreślał tendencyjność w działaniu tej instytucji: „W muzeum, przy którym istniał oddział Komisji Archeograficznej, wszystko było nakierowane na to, aby usunąć pamięć o ruskiej dominacji w kraju i wzmocnić powszechne przekonanie, że był on [kraj – D.P.] od zarania dziejów polski i takim powinien pozostać”<sup>11</sup>. Sam Kostomarov wspominał przy tym, że był przyjmowany w Wilnie bardzo serdecznie, a jego zasługi dla polskiej historiografii oraz obiektywizm naukowy zostały docenione przez członków Komisji Archeograficznej<sup>12</sup>.

Zainteresowanie współczesną literaturą ukraińską w ośrodku wileńskim oraz niewątpliwie istotna rola w tym zakresie samego Kirkora jako wydawcy przejawiała się w kilku publikacjach z lat 60. Na pierwszym miejscu należy wymienić przekład poematu *Hajdamacy* Tarasa Szewczenki dokonany przez Leonarda Sowińskiego<sup>13</sup>, z dołączonym studium poświęconym twórczości ukraińskiego poety, polemikę Zenona Fisa<sup>14</sup> z Kostomarovem z roku 1860 czy wydanie zbioru *Rusałka* Ołeksy Storożenki.

Swoje zainteresowania słowianoznawcze, które obejmowały tematykę ukraińską i białoruską, Kirkor kontynuował po wyjeździe do Krakowa<sup>15</sup>. Tam w latach 70. XIX w. opublikował cykl odczytów poświęconych literaturom słowiańskim<sup>16</sup>, prezentowanych w Muzeum Techniczno-Przemysłowym w Krakowie. Prócz literatury ukraińskiej oraz białoruskiej, Kirkor scharakteryzował również literaturę rosyjską, czesko-morawską,

<sup>9</sup> Mowa o gazecie „Новое время”, z czego wynika, że Kostomarov nie był zaangażowany w wydawanie gazety.

<sup>10</sup> H. Костомаров, *Автобиография...*, s. 341. O ile nie zaznaczono inaczej, tłumaczenie fragmentów pochodzi od autora – D.P.

<sup>11</sup> *Ibidem*, s. 342.

<sup>12</sup> *Ibidem*.

<sup>13</sup> L. Sowiński, *Taras Szewczenko. Studium ... z dołączeniem przekładu „Hajdamaków”*, Wilno 1861, LXIII+127 s. Zbiór ten zawierał również opublikowaną w 1860 r. w „Kurierze Wileńskim” pracę *Studia nad ukraińską literaturą dzisiejszą*.

<sup>14</sup> Z. Fisz, *Odpowiedź panu Kostomarovowi (artykuł Tadeusza Padalicy)*, odbitka z „Kuriera Wileńskiego” 1860, 14 s.

<sup>15</sup> Jak pisał Brensztejn, okres wileński niosący piętno wiernopoddańczej działalności promoskiewskiej został w pełni odkupiony po wyjeździe Kirkora do Krakowa.

<sup>16</sup> A.H. Kirkor, *op. cit.* Jak twierdził sam autor, jego praca miała pionierski charakter w polskich badaniach historyczno-literackich, zob. *ibidem*, s. 214.

łużycką, serbską oraz bułgarską. Na pierwszym miejscu omówiona została literatura ukraińska (rusińska), co w opinii autora miało na celu sprostowanie oskarżeń dotyczących braku taktu politycznego Polaków w stosunku do „najmłodszego ludu słowiańskiego”<sup>17</sup>. Na wstępie Kirkor przywołuje nazwisko Kostomarowa, umieszczając go w szeregu wybitnych historyków rosyjskich, którzy rozwijają badania nad historią słowiańszczyzny wschodniej<sup>18</sup>. Na autorytet Kostomarowa i jego ustalenia powoływał się Kirkor szczególnie w kontekście etnogenezy Rusi, wyraźnie podkreślając przy tym wtórność państwa moskiewskiego w stosunku do tradycji państwowych księstwa Kijowskiego<sup>19</sup>. Co więcej, autor wysunął tezę o radykalnej odmienności tradycji Rusi oraz kultury moskiewskiej: „Nam chodzi tylko o wykazanie, że pod względem początkowych dziejów piśmiennictwa między Zachodnio-południową Rusią a Wielką Rosyą nie ma nic wspólnego”, i dalej: „A więc najcenniejsze zabytki piśmiennictwa należą do Rusi Zachodniej i Południowej, Nowogrodu Wielkiego i Pskowa, bo tylko te ziemie były zaludnione wówczas przez plemiona słowiańskie”<sup>20</sup>. Uwzględnienie ruskiej (białoruskiej i ukraińskiej) genezy Rusi Kijowskiej i jej kultury wpłynęło na strukturę pracy<sup>21</sup>.

Charakteryzując narodziny nowożytnej literatury ukraińskiej, Kirkor zauważył, że do XVIII w. istniała wyraźnie odrębna od rosyjskiej wspólnota kulturowa ukraińsko-białoruska<sup>22</sup>. Jak się wydaje, źródłem takiego rozróżnienia było zastosowanie politycznego kwantyfikatora Wielkiego Księstwa Litewskiego jako organizmu państwowego, który skupiał obydwie kultury i rozpowszechniał wspólne wzorce kulturowe. Przemawia za tym spory ustęp mówiący o zabytkach piśmiennictwa prawnego pisanego alfabetem cyrylickim jeszcze do XVII w. (ostatni przywilej królewski z 1661 r. pisany mieszaniną języków polskiego oraz ruskiego). Dominacja języka polskiego, a co za tym idzie – kultury polskiej, zbiegła się w koncepcji Kirkora z Unią Brzeską i politycznymi procesami, które przebiegały na ziemiach ruskich w Rzeczypospolitej, a które w XVIII w. doprowadziły do polonizacji Prawobrzeża i rusyfikacji Ukrainy Lewobrzeżnej<sup>23</sup>. Swoją charakterystykę literatury ukraińskiej w zaborze rosyjskim Kirkor podsumował słowami: „Runął tedy cały gmach tak oględnie, z taką troską i mozołem zbudowany przez szlachetnych Małorusów. A nic nie zmieniło się do dni naszych”<sup>24</sup>.

<sup>17</sup> *Ibidem*, s. 1.

<sup>18</sup> Postać Kostomarowa pojawia się osobno w odczycie poświęconym dziejom literatury rosyjskiej, w roli bezstronnego i sumiennego historyka, wielkiego erudyty, który jednak z powodu krytycznego stosunku do Polaków wzbudził niechęć Kirkora, zob. *ibidem*, s. 252.

<sup>19</sup> *Ibidem*, s. 3.

<sup>20</sup> *Ibidem*, s. 6.

<sup>21</sup> *Ibidem*, s. 7.

<sup>22</sup> Ten sposób myślenia zostanie zastosowany w odczycie poświęconym literaturze rosyjskiej, której dzieje Kirkor zaczyna opisywać od XVI w., pomijając konsekwentnie okres Rusi Kijowskiej jako spuściznę ukraińsko-białoruską, zob. *ibidem*, s. 73.

<sup>23</sup> *Ibidem*, s. 57-60.

<sup>24</sup> *Ibidem*, s. 70.

Prezentowana przez Kirkora wizja dziejów literatur słowiańskich, w tym także ukraińskiej, opierała się na kryteriach konstytuujących kultury narodowe: języku narodowym, tradycji państwowej, niepowtarzalnej kulturze ludowej. Wymiar historyczny, świadomość tradycji państwowych, jak się wydaje, była kryterium centralnym tej koncepcji, dlatego też pierwszy odczyt został poświęcony zagadnieniom związanym z etnogenezą Rusi Kijowskiej, obecnym w koncepcjach takich uczonych, jak Kostomarow, Kawielin czy Iłowajski. Wymiar literacki tej części skupia się na misji Cyryla i Metodego i stworzeniu pierwszego alfabetu słowiańskiego oraz omówieniu najstarszych zabytków piśmiennictwa Rusi Kijowskiej – *Latopisu* Nestora, Henryka Łotysza<sup>25</sup>, *Prawdy Ruskiej* oraz *Pieśni o pułku Igora*. Osobne miejsce w ramach drugiego odczytu Kirkor poświęcił kulturze ludowej, z jednej strony jako uosobienie najbardziej pierwotnych fabuł związanych z pradawnymi legendami, z drugiej zaś jako źródło kształtujące późniejsze zabytki, odzwierciedlające najbardziej archaiczne cechy kulturowe i mentalne Słowian wschodnich (Rusi) i budzące wielkie zainteresowanie wśród uczonych zarówno polskich (hr. Eustachy Tyszkiewicz, Romuald Zienkiewicz), jak i ukraińskich (m.in. Mychajło Maksymowycz, Amwrosij Metłyński, Mykoła Kostomarow). Kultura ludowa, przede wszystkim charakterystyka warstwy stylistycznej i ideowej pieśni ludowych, wypełnia w ujęciu Kirkora przejściową fazę dziejów związaną z upadkiem politycznym Rusi Kijowskiej i wywołanym w ten sposób kryzysem kultury oraz jej późniejszym odrodzeniem w XVI-XVII w. W drugim odczycie omówiono również drukowane zabytki XVI-XVII w., w szczególności słowiańskie edycje Biblii, działalność drukarską Szwajpolta (Świętopełka – jak określił autor niemieckiego drukarza) Fiola w Krakowie, Franciszka Skoryny w Połocku oraz piśmiennictwo prawodawcze i dyplomatyczne tego okresu. Podsumowanie drugiego okresu w dziejach literatury ukraińskiej i białoruskiej nawiązuje do dyskursu obecnego w ówczesnej polskiej nauce, umownie określanego jako „misja cywilizacyjna” Polski na ziemiach ruskich, akcentującego polską dominację kulturową na tych terenach. Nieśmiało polemizując z tym popularnym wśród polskiej elity intelektualnej poglądem, Kirkor stwierdzał:

Z tych ogólnych zarysów szanowni słuchacze przekonać się mogli, że ta Ruś Litewska nie była już tak dalece dziką i barbarzyńską nawet i przed pierwszym połączeniem się z Polską. Nie każdemu wiadomo, że język rusiński przez kilka wieków był panującym na Litwie i Rusi, że nie same tylko pieśni gminne, ale i utwory poetyckie oraz pisma i dzieła treści religijnej, historycznej, prawodawczej, dyplomatycznej były pisane w tym języku<sup>26</sup>.

<sup>25</sup> Henryk Łotysz pojawił się w konsekwencji przyjętego przez Kirkora podejścia, które z jednej strony wyraźnie przeciwstawia kulturę ukraińską i białoruską kulturze rosyjskiej, ukształtowanej pod wpływem całkowicie odmiennych czynników i procesów politycznych i cywilizacyjnych. Z drugiej zaś strony Kirkor kulturę rusińską i białoruską omawia łącznie, wyraźnie podporządkowując kulturę nierozwiniętych w sensie narodowym Białorusinów Ukraincom.

<sup>26</sup> A.H. Kirkor, *op. cit.*, s. 37.

Trzeci okres w rozwoju piśmiennictwa ruskiego łączył się w ocenie Kirkora z Unią Brzeską i szeroką polemiką wokółunijną, w którą zaangażowani byli tacy twórcy, jak Melecjusz Smotrycki, Laurenty Zizani, Łazarz Baranowicz, Piotr Mohyla, Symeon z Połocka, zaś ze strony katolickiej Piotr Skarga. Osobne miejsce w ramach tego odczytu autor poświęcił językowej dyferencjacji Słowian wschodnich, którzy w okresie polemicznym stanowili jedność, by od drugiej połowy XVII w. rozdzielić się na dynamicznie zmieniający się język małopolski oraz pogrążający się w stagnacji białoruski, który w literaturze pojawił się ponownie w XIX w. Kirkor, wyraźnie emocjonalnie związany z ziemią białoruską, kreślił jednak pesymistyczny obraz śmierci języka białoruskiego również z powodu rozdarcia między ludem a wynaradawiającą się inteligencją. Stąd omówienie w odczycie poświęconym literaturze rusińskiej (ukraińskiej) białoruskiej pieśni ludowej oraz brak odrębnej części poświęconej literaturze białoruskiej świadczą o traktowaniu tej kultury jako obumarłej<sup>27</sup>.

W ostatnim odczycie Kirkor scharakteryzował najbardziej interesujący okres w dziejach piśmiennictwa ukraińskiego od końca XVII do XIX w., włączając do analizy m.in. postać Hryhorija Skoworody. Poświęcono mu jednak jedynie skąpą wzmiankę, która przywołuje wybrane fakty biograficzne związane z nauczaniem Skoworody w Akademii Kijowsko-Mohylańskiej, pobytem w Petersburgu przy carskiej kapeli dworskiej, podróżami po Polsce, Niemczech i Włoszech oraz życiem wędrownego myśliciela. Kirkor wymienił też tytuły dzieł, które do tej pory ukazały się drukiem: *Bajki charkowskie*, *Bitwa Archanioła Michała z szatanem* oraz *Biblioteka duchowna*. W lakonicznej wzmiance pojawiły się jednak nieścisłości. Jedna dotyczy daty wydania dzieł filozofa w 1860 r. Leonid Uszkałow w bibliografii prac poświęconych H. Skoworodzie nie notuje takiego wydania, natomiast dzieła Skoworody zostały wydrukowane w 1861 r.<sup>28</sup> Nie odnajdziemy również wśród dzieł Skoworody traktatu *Biblioteka duchowna*, który to tytuł, jak można przypuszczać, odnosił się do wydanego w Petersburgu w 1798 r. dialogu *Наркисс*, będącego częścią większego tomu zawierającego utwory wielu autorów pt. *Библиотека духовная, содержащая в себе дружеские беседы о познании самого себе*<sup>29</sup>.

Mniejsze, niż by tego można oczekiwać, zainteresowanie postacią Skoworody wynika naszym zdaniem z kilku powodów. Po pierwsze, Kirkor w centrum zainteresowania postawił zjawiska kulturowe, które powstawały na Ukrainie Prawobrzeżnej, jeśli idzie o okres do końca XVIII w., czyli do czasu odrodzenia narodowego Ukraińców. Omówienie historii drukarstwa z akcentem na Białorusina Skorynę i krakowskiego drukarza Fiola, zabytki prawodawstwa ziem polsko-litewskich, język potoczny ziem białoruskich i ukraińskich, Unia Brzeska, rola jezuitów – wszystkie te zagadnienia wyraźnie sytuują dyskurs Kirkora w ramach szeroko pojętych relacji kulturowych

<sup>27</sup> *Ibidem*, s. 55.

<sup>28</sup> *Два століття сквородіяни*, ред. Л. Ушкалов, Харків 2002, s. 28.

<sup>29</sup> *Zob. ibidem*, s. 18.

polsko-ukraińsko-białoruskich jako składowych pierwotnej wspólnoty kulturowej związanej najpierw z organizmem państwowym Rusi Kijowskiej, później Księstwa Litewskiego, a wreszcie Rzeczypospolitej. Tę wspólnotę równie wyraźnie przeciwstawia Imperium Moskiewskiemu i kulturze rosyjskiej, która wywodziła się z innych źródeł i posiadała odmienny charakter. Co ważne, ze wspólnoty moskiewskiej Kirkor wykluczył także Nowogród i Psków, centra bardziej związane z Kijowem na początkowym stadium rozwoju, a potem podbite i siłowo zunifikowane przez Moskwę. Po drugie, w odczycie poświęconym literaturze małoruskiej polski uczony kierował się założeniami romantyzmu związanymi z centralną rolą idei narodowej i procesu narodotwórczego, realizowanego m.in. poprzez kształtowanie języka literackiego. Twórczość Skoworody nie wpisywała się więc w ten kontekst, szczególnie pod względem językowym. Zresztą kryterium językowe również znalazło i tutaj swoje zastosowanie, bowiem Skoworoda, obok Kłymentija Zinowiewa, został wspomniany w pracy Kirkora z powodu tendencji do wykorzystywania polskich bądź rosyjskich elementów leksykalnych<sup>30</sup>. Nie można także zapominać, że prawdziwy renesans Skoworody, szczególnie w ukraińskiej nauce, nadejdzie w roku 1894 wraz z obchodami 100. rocznicy śmierci myśliciela i edycją dzieł Skoworody pod redakcją Dmytra Bahałija<sup>31</sup>. W postrzeganiu dziejów literatury ukraińskiej przez Kirkora wyraźnie ujawnia się nostalgia za pradawną słowiańską jednością, której ucieleśnieniem była I Rzeczpospolita. W ten sposób Kirkor w pełni wpisuje się w kontekst romantycznej wizji Ukrainy w polskiej kulturze, o której pisał m.in. Hryhorij Hrabowycz<sup>32</sup>.

## 1.2. Iwan Franko – *Charakterystyka literatury ruskiej XVI-XVIII w.*

Istotny wpływ na badanie historii literatury ukraińskiej w interesującym nas zakresie mieli również uczeni ukraińscy, a wśród nich Iwan Franko, który pozostawił bogatą spuściznę polskojęzyczną. W 1892 r. na łamach „Kwartalnika Historycznego” opublikował on syntetyczne ujęcie dziejów literatury ukraińskiej XVI-XVIII w., w którym zawarł również własną ocenę Hryhorija Skoworody<sup>33</sup>. Franko wpisuje się tym tekstem w trwającą w polskiej nauce dyskusję wokół specyfiki kultury ukraińskiej w kontekście jej relacji z polską kulturą i historią polityczną, w szczególności okresu I Rzeczypospolitej, prezentując ukraińską perspektywę postrzegania tych zagadnień.

<sup>30</sup> A.H. Kirkor, *op. cit.*, s. 59-60.

<sup>31</sup> Zob. Два століття сквородіяни..., s. 43-51.

<sup>32</sup> Г. Грабович, *Грані мітичного. Образ України в польському і українському романтизмі*, [w:] *До історії української літератури. Дослідження, есеї, полеміка*, Київ 2003, s. 157-180.

<sup>33</sup> I. Franko, *Charakterystyka literatury ruskiej XVI-XVIII w.*, „Kwartalnik Historyczny” T. 6, 1892, s. 693-728.

Ukraiński uczony, dążąc do syntetycznego spojrzenia na dzieje literatury ukraińskiej, sformułował własne założenia oparte na zjawiskach cywilizacyjno-kulturowych, nie pomijając jednak czynników politycznych, które wywoływały zmiany w kulturze. Najstarszy okres w dziejach literatury ukraińskiej (Franko zgodnie z ówczesnym uzusem stosował określenie „ruskiej”) obejmował kompleks zjawisk od początków do połowy XVI w. i podzielony został na dwa podokresy: udzielných ksiąg ruskich oraz epoki litewsko-ruskiej. Najbardziej interesujący – okres drugi, od 1560 r. do końca XVIII w., zainicjowany został przez założenie pierwszej stałej drukarni na ziemiach litewsko-ruskich przez M. ks. Radziwiłła, w której ukazały się dwa druki cyryliczne o charakterze religijnym. Wprowadzenie druku wiązało się również z przybyciem na południowe ziemie ruskie właściwego inicjatora drukarstwa Iwana Fiodorowa. Zwieńczeniem tego okresu było ukazanie się *Eneidy* Iwana Kotlarewskiego w 1798 r. Franko szczególnie uwagę zwrócił na podokresy związane z istotnymi wydarzeniami politycznymi, które znalazły swoje odzwierciedlenie w kulturze: 1560-1648 – powstanie Chmielnickiego, 1648-1709 – bitwa pod Połtawą oraz wiek XVIII naznaczony zwiększającą się dominacją imperium moskiewskiego na ziemiach ukraińskich. Wreszcie trzeci okres, powszechnie określany w nauce mianem rusko-narodowy, rozpoczął się wydaniem wspominanego już dzieła Kotlarewskiego, a zakończył na wystąpieniu Ruskiej Trójcy (Iwan Wahylewycz, Jakiw Hołowacki, Markijan Szaszkewycz) w roku 1830.

Dla naświetlenia recepcji myśli Skoworody istotny jest drugi okres w dziejach literatury ruskiej, obejmujący wiek XVIII. Co ciekawe, w przeciwieństwie do Kirkora, Franko pominął w swoim wykładzie przypadającą na koniec XVI w. działalność krakowskiego drukarza Szwajpolta Fiola, która mogłaby stać się argumentem podważającym periodyzację przyjętą przez ukraińskiego uczonego. Przypomnijmy, że rozwój drukarstwa na ziemiach ruskich uwzględniony został w omawianej wcześniej pracy Kirkora, który powołując się także na Aleksandra Brücknera, wykazywał na przykładzie Fiola przewagę ruskiej kultury nad ówczesną polską kulturą narodową. Zabieg zastosowany przez Frankę wydaje się zamierzony i związany z niemieckim pochodzeniem krakowskiego drukarza oraz z lokalizacją jego drukarni poza etnicznymi ziemiami ruskimi<sup>34</sup>. Na kulturowe oblicze drugiego okresu w dziejach literatury ruskiej zdaniem Franki największy wpływ wywarły unia lubelska, w konsekwencji której ziemie ruskie znalazły się w polsko-litewskim organizmie państwowym, Unia Brzeska zawarta między hierarchią Cerkwi prawosławnej na Rusi a Rzymem oraz bunt kozackie Kosińskiego i Nalewajki<sup>35</sup>. Istotna rola kulturotwórcza Unii Brzeskiej stała się jedną z głównych osi sporu między ukraińskim uczonym a Józefem Tretiakiem<sup>36</sup>. Franko zreferował obecne w ówczesnej nauce ukraińskiej oceny tego wydarzenia

<sup>34</sup> Nazwisko „Fiola” pojawia się w pracy Franki jedynie w formie ogólnej wzmianki dotyczącej zacofania literatury k. XVII – pocz. XVIII w., zob. *ibidem*, s. 720.

<sup>35</sup> *Ibidem*, s. 700-702.

<sup>36</sup> Poglądy J. Tretiaka zostały zreferowane w osobnym podrozdziale.

od postulowanego przez J. Pełesza dopełnienia dziejowego przeznaczenia ziem ruskich w ich jedności z Rzymem i cywilizacją zachodnią, po akcentowanie negatywnych skutków unii nie tyle w wymiarze dogmatyczno-religijnym, ile w narodowym. Unia Brzeska doprowadziła bowiem do podziału w społeczeństwie ruskim, „zmuśzając [Rusinów – D.P.] do wiecznego chwiania się między uczuciem religijnym a interesem narodowym”, czego dowodem według Franki jest twórczość Weliamina Rutskiego czy Harasyrna Smotryckiego<sup>37</sup>. W sferze społecznej konsekwencją unii był ożywiony proces przechodzenia prawosławnych rodów szlacheckich na wiarę katolicką. Główne zaś przejawy kulturowego, w tym literackiego, odrodzenia Ukraińców łączył Franko z działalnością Akademii Kijowsko-Mohylańskiej oraz prawosławnych bractw cerkiewnych. Rozwijająca się w tym czasie wokółunijna literatura polemiczna również przyniosła godnych adwersarzy dla apologetów unii (Piotra Skargi i Stanisława Herbasta): księcia Konstantyna Ostrogskiego, H. Smotryckiego, Wasyla Surazskiego czy Cyryła Lukarisa, działających w ośrodku ostrogskim<sup>38</sup>.

Istotna w kontekście polemiki podjętej później przez Tretiaka, w tym także recepcji twórczości Skoworody przez polskiego uczonego, jest wzmianka Franki dotycząca Iwana Wyszeńskiego:

Na uboczu od tego centrum trzymają się, lecz zawsze bliscy mu są dwaj asceci i reformatorowie, gorący zeloci prawosławia, lecz zarazem synowie ludu, a więc mający bystre oko i czule serce dla potrzeb tego ludu. Są to dwaj mnisi z góry Athos, Jan Kniahinicki, w zakonie przezwany Jobem, i Iwan Wiszeński, [który – D.P.] [...] posyła ze „Świętej góry” na Ruś swe ogniste „posłanija”, polemizuje z Jezuitami i z unitami, lecz zarazem potężnym słowem i z gorącym uczuciem przemawia w obronę ludu prostego, odsłania braki społecznego porządku w Polsce i wzywa do naprawy złego<sup>39</sup>.

Franko konsekwentnie realizował przyjęte założenia, podkreślając „narodowy” charakter omawianych zjawisk w literaturze XVI-XVIII w. I tak charakterystyka odrodzenia kulturowego skupiła się na działalności pochodzącego z ziemi przemyskiej Zachariasza Kopystyńskiego, którego polemiczne dzieło *Palinodia*, prócz warstwy treściowej o fundamentalnym znaczeniu, zwracała uwagę uczonego z powodu języka, „nadzwyczaj zbliżonego do mowy ludu, a przytem bogatego, gibkiego i melodyjnego (mimo arcyzawilej materii!) zasługuje na wszelkie uznanie”<sup>40</sup>. Również dramaturgia ruska, mimo wyraźnego wpływu na jej rozwój dramatu polskiego, wykształciła swoiste elementy kulturowe, szczególnie widoczne w intermediach, przedstawiających scenki z życia ludu, których bohaterowie – diak ukraiński, kozak, Żyd czy Cygan – przyczynili się do szerokiej popularności tej formy dramatycznej poza ziemiami ruskimi<sup>41</sup>.

<sup>37</sup> I. Franko, *op. cit.*, s. 701.

<sup>38</sup> *Ibidem*, s. 703.

<sup>39</sup> *Ibidem*, s. 705-706.

<sup>40</sup> *Ibidem*, s. 706-707.

<sup>41</sup> *Ibidem*, s. 710.

Największym osiągnięciem tego okresu było w opinii badacza stworzenie języka literackiego, naukowego, zbliżonego swoim charakterem do języka potocznego, i – co podkreślał – odmiennego od języka rosyjskiego. Cechowały tę formę językową jej powszechne zastosowanie na terytorium Rusi, wszechstronność oraz obecność zapożyczeń z języka polskiego, szczególnie w sferze leksyki związanej z życiem politycznym Rzeczypospolitej<sup>42</sup>. Wysoka ocena nowej formy językowej, która stanowiła wyraźny przejaw zbliżenia do żywej mowy ludu, postrzegana była przez Frankę jako przejaw uniezależnienia od panujących wzorców cerkiewnosłowiańskich i wytworzenia zrębów narodowego języka literackiego, co prowadziło w konsekwencji do krytyki wzorców ukształtowanych w kręgu Akademii Kijowsko-Mohylańskiej. Gramatyka Smotryckiego, twórczość Piotra Mohyły i innych luminarzy kultury ukraińskiej XVII w., skłaniających się ku cerkiewszczyźnie oraz polszczyźnie, doprowadziły do powstania w połowie stulecia modelu językowego „... dziwną pstrokacizną językową, która bądź co bądź świadczy o słabnięciu tego silnego poczucia narodowego, jakie zaczęło się było wyrabiać w dobie poprzedzającej rok 1648. [...] Ta pstrokacizna, ku wielkiej szkodzi dla prawidłowego rozwoju języka literackiego Rusi, trwa do końca XVIII w...”<sup>43</sup>.

Osobnego omówienia wymaga poruszona w pracy Franki kwestia recepcji kozaczyzny w historiografii ukraińskiej oraz polskiej. Był to bowiem temat, który angażował obydwie strony dialogu polsko-ukraińskiego szczególnie w kontekście poszukiwania wpływu ruchu kozackiego na losy Rzeczypospolitej i samych Ukraińców. Koncepcje te sytuują się między obecnym np. w pracach Kostomarowa opiewaniem ruskiego heroizmu i dążenia do oddzielenia się od Rzeczypospolitej i zjednoczenia z Rosją a widoczną u polskich historyków oceną ruchu kozackiego jako destrukcyjnej siły, zbuntowanej przeciw władzy pijanej tłuszczy, jako zwycięstwa ciemnoty nad cywilizacją. Franko, nie zajmując jednoznacznych pozycji w tym sporze, dostrzega w nim przejawy podejścia z pozycji egoizmów narodowych naznaczonych stereotypową jednostronną oceną kompleksu zjawisk określanych przez uczonego mianem „kwestii ruskiej”. Zarzut ten, jak się wydaje, znajdował zastosowanie w równej mierze do polskocentrycznych, jak i rosyjskocentrycznych uczonych, czego przykładem jest krytyka eklektycznych prac Pantalejmona Kulisza, łączących elementy polskiej wizji anarchizmu kozackiego z rosyjską koncepcją dziejowego przeznaczenia Ukrainy w jedność z Rosją. Następstwa wejścia ziem ukraińskich w skład imperium moskiewskiego omówił Franko w odniesieniu do sytuacji kulturowej po 1685 r., kiedy to ukraińskie elity polityczne oraz intelektualne na służbie carów włączone zostały do realizacji polityki centralizacji imperium, w wyniku czego doszło do upadku autonomii politycznej ziem ukraińskich, a w sferze kultury do wydarzeń tak dramatycznych, jak cenzura dzieł teologicznych ukraińskich autorów, którą Franko określił

<sup>42</sup> *Ibidem*, s. 711-712.

<sup>43</sup> *Ibidem*, s. 713.

mianem „barbarzyńskiej”, czy konfiskata i palenie ksiąg uznanych przez duchowieństwo moskiewskie za heretyckie, „rzecz niesłychana pod rządem polskim, gdzie swoboda druku w owym czasie była nawet w porównaniu do naszych czasów dość szeroką...”<sup>44</sup>. Nie mniej negatywną ocenę sformułował Franko w odniesieniu do stanu kultury na prawobrzeżnej Rusi: „Z żalem atoli wyznać należy, że unia, mimo iż miała być «przyłączeniem Rusinów do cywilizacji zachodu», nie przysporzyła literaturze ruskiej żadnych znaczniejszych skarbów”<sup>45</sup>. Dominacja kultury polskiej przyczyniła się więc w opinii Franki nie tyle do rozwoju cywilizacyjnego, ile do polonizacji elit intelektualnych, społecznych i politycznych Rusi, czego żywym przykładem była działalność zakonu bazylianów, rozpowszechniającego pod wpływem jezuitów polskie wzorce kulturowe, z wyjątkiem jedynie zbioru pieśni religijnych *Bohohłasnyk* oraz katechizmu *Narodowieszczanije*<sup>46</sup>. Charakterystykę XVIII w. w literaturze ruskiej na Ukrainie Lewobrzeżnej Franko postrzegał poprzez dwa procesy związane z kozaczyzną. Z jednej strony dokonał się tragiczny z punktu widzenia narodowego rozłam między starszyzną kozacką wciągniętą w tryby imperialnej polityki carskiej, a wyzyskiwanym przez tę nową elitę chłopstwem i prostymi Kozakami. Przedstawiciele takich rodów kozackich, jak Wasyl Kapnist, Karazin, później Gogol brali aktywny udział w tworzeniu nowej rosyjskiej literatury. Jednocześnie żywa ciągle pozostaje pamięć o utraconych wolnościach kozackich, wzmacnianych przez tradycję kijowskiej uczoności, oraz o zachodnioeuropejskich prądach umysłowych.

Na takim tle umieścił Franko swoją lakoniczną charakterystykę H. Skoworody jako oryginalnego twórcy, wykształconego w Niemczech mistyka – panteisty, który przez lata prowadził wędrowne życie, zatrzymując się w majątkach ziemiańskich. Franko podkreślał przy tym jego krytyczny stosunek do zastanej rzeczywistości społecznej, pogardę do wszystkiego, co „pachniało” czynem, stanowiskiem lub trwałym zobowiązaniem, i wierność dewizie „świat chciał mnie złapać i nie złapał”<sup>47</sup>. Twórczość Skoworody nie stanowiła w koncepcji Franki istotnego czy też przełomowego momentu w dziejach literatury ukraińskiej, pozostając jedynie „oryginalnym zjawiskiem”, ciekawostką, ewenementem, żeby nie powiedzieć zjawiskiem chimerycznym, które, jakkolwiek ciekawe, nie odzwierciedla istoty ukraińskiej literatury, tak jak postrzegał ją Franko, literatury pisanej ukraińskim językiem literackim, literatury świadomie kreującej kulturę narodową. Właściwy przełom w tym procesie miał się dokonać dopiero w twórczości Iwana Kotłarewskiego dzięki wydaniu w 1798 r. dzieła *Eneida*, stworzonego, jak pisał Franko, na podstawie licznych utworów humorystyczno-satyrycznych o niewielkiej wartości literackiej. Największą zasługą Kotłarewskiego

<sup>44</sup> *Ibidem*, s. 719.

<sup>45</sup> *Ibidem*, s. 721.

<sup>46</sup> *Ibidem*, s. 723.

<sup>47</sup> Franko przywołuje w analizowanym fragmencie aktualną literaturę przedmiotu: prace Oresta Chawławskiego, Hryhorija Danyłewskiego, biografię Skoworody pióra Mychajły Kowalynskiego oraz zbiór dzieł filozofa opublikowany w Petersburgu w 1861 r., *ibidem*, s. 725.

dla odrodzenia „narodowej literatury ukraińskiej” było to, że „potrafił wytworzony przez nie [utwory humorystyczne i satyryczne – D.P.] aparat humorystyczno-satyryczny podnieść do wyżyn artyzmu”, aby tym sposobem naród „na pół świadomie, żartem niejako przystąpił do pracy nad odzyskaniem utraconej siły”<sup>48</sup>. Te słowa stanowić będą swoiste credo nie tylko dla literatury ukraińskiej XIX w., lecz całego procesu odrodzenia narodowego, podejmującego trud pracy u podstaw. Jednocześnie stanowiły przytyk skierowany do tych kręgów w nauce polskiej, które nie dostrzegały w kulturze ukraińskiej ani autonomicznej wartości, ani potencjału do stworzenia i samodzielnego kształtowania własnej kultury narodowej: „Ale życie takie [między cywilizowanymi narodami Europy – D.P.] może być jedynie rezultatem ogromnej, nieustannej i świadomej swych celów pracy. Mamy fakta świadczące o tem, że do takiej pracy Ruś potrafi zabrać się na seryo”<sup>49</sup>.

Koncepcja kultury narodowej Franki nakreśliła więc ramy dla oceny twórczości Skoworody. Stosunek Iwana Franki do literatury związany jest z głębszymi refleksjami natury teoretycznej i filozoficznej odnoszącymi się do kwestii w tym czasie fundamentalnej w kulturze ukraińskiej – idei narodowej. Głęboki namysł nad istotą narodu, jego zadaniami i przyszłością w XIX w. znalazł swoją realizację w ruchu narodników. Jego funkcjonowanie przypada na okres od lat 40. do 80. XIX w. i obejmuje wymiar polityczny oraz literacki. Jak zaznacza Sołomija Pawłyčko, nie był to ruch jednorodny z racji istnienia w warunkach najpierw dominacji prądów romantycznych, a później pozytywistycznych<sup>50</sup>. Pierwotnie przejmują one charakter religijny, w tym również w swojej mesjanistycznej wersji wspólnej także dla ówczesnej kultury polskiej, stanowiącej w tym zakresie wzór dla działań myślicieli ukraińskich, z których na pierwszym miejscu wymienić należy twórczość Mykoły Kostomarowa. W drugiej połowie wieku narodnictwo stopniowo nabierało charakteru sekularnego m.in. pod wpływem myśli Iwana Franki i całego pokolenia ukształtowanego w latach 70. i 80.<sup>51</sup> Zdaniem Oksany Zabuzko głównym celem działalności lwowskiego kręgu narodników było ukształtowanie w warunkach braku państwowości dojrzałego, odpowiadającego nowoczesnym „tendencjom” ukraińskiego narodu politycznego jako odrębnego, samoświadomego podmiotu historii. Ówczesna elita świadomie obrała konsekwentną pracę z ludem w celu stworzenia, chociaż w dalekiej przyszłości, realnej siły politycznej<sup>52</sup>. Sam Franko w artykule *На кінець року* z 1896 r. sformułował założenia własnego programu budowy nowoczesnego narodu, podkreślając jego kompleksowy, całościowy, wszechstronny charakter<sup>53</sup>. Sens Frankowej wizji narodu zawierał się w pojęciu „żywej jednostki wśród narodów”, która na pierwszy plan wysuwała

<sup>48</sup> *Ibidem*, s. 726-727.

<sup>49</sup> *Ibidem*, s. 727.

<sup>50</sup> С. Павличко, *Теорія літератури*, Київ 2002, s. 40.

<sup>51</sup> О.С. Забужко, *Філософія української ідеї та європейський контекст*, Київ 1993, s. 15.

<sup>52</sup> *Ibidem*, s. 16.

<sup>53</sup> *Ibidem*, s. 17.

niepowtarzalność i organiczną integralność, a nade wszystko podmiotowość wspólnot narodowych, również tych, które zostały pozbawione własnej państwowości. Zgodnie z głównymi założeniami ruchu narodnickiego uznawanymi przez Frankę w centrum koncepcji narodu znajdowały się masy, lud wiejski. Jak zauważyła Pawłyczko, była to idea, której Franko nie porzucił do końca XIX w., czego dowodem cytaty z roku 1895: „mówiąc o narodzie, pojmujemy [go – D.P.] nie jako masy zamieszkujące dane terytorium, lecz jedynie te niższe warstwy, które w najmniejszym stopniu doświadczyły zmian cywilizacyjnych”<sup>54</sup>. Franko nie posługiwał się jednak pojęciem narodu czy masy w potocznym tego słowa znaczeniu sprowadzającym się do zdepersonalizowanego charakteru tego zjawiska. Jak podkreślała Oksana Zabużko, naród rozumiany jest jako wspólnota świadomych siebie jednostek, świadomych „własnej narodowości i ludzkiego ja”<sup>55</sup>. Należy o tym pamiętać, analizując nakreślone przez Frankę dzieje literatury ukraińskiej, w których autor zwracał szczególną uwagę na te literackie przejawy działalności ludu lub jednostek, których działania skierowane były na duchowy, intelektualny rozwój ludu.

Główny ciężar budowania wspólnoty narodowej spoczywał na inteligencji. Ta narodotwórcza funkcja inteligencji w naturalny dla Franki sposób funkcjonowała w kontekście etyczno-antropologicznym, stanowiąc sens jego życia. Inteligencja w procesie narodotwórczym pełniła rolę „budziciela”, którego „demiurgiczna” aktywność skierowana była na masy stawiające pewien opór jej działaniom<sup>56</sup>. W tym działaniu Franko był więc nie tylko teoretykiem, aktywnie wpływając na kształt ukraińskiego procesu narodotwórczego XIX w. Podobna tendencja realizowana była w postrzeganiu historii ukraińskiej literatury, o czym świadczyła ocena twórczości Iwana Wyszeńskiego, zakwestionowana później przez Józefa Tretiaka. Dla Franki wysoka ocena Wyszeńskiego wyraźnie korespondowała z postulowaną przez narodników rolą budziciela, co zresztą znajdzie później swoje odzwierciedlenie w jego poemacie *Wyszeński*.

Pawłyczko, charakteryzując założenia nurtu narodnickiego w odniesieniu do zadań inteligencji, zwróciła uwagę na fakt, że istotną cechą krytyki społecznej przechodzącej w literacką był jej **polemiczny** charakter, co przejawiało się z jednej strony w pouczeniu i napominaniu młodszego pokolenia ukraińskich twórców, ale także w omijaniu niewygodnych tematów<sup>57</sup>. Choć sens opisywanego przez Pawłyczko zjawiska odnosił się w głównej mierze do własnej literatury, na potrzeby kształtowania przez literatów pożądanych postaw w społeczeństwie ukraińskim to polemiczne nastawienie wydaje się odgrywać istotną rolę w wymiarze zewnętrznym, związanym

<sup>54</sup> C. Павличко, *op. cit.*, s. 41. Przytaczane w tym podrozdziale cytaty z dzieł Franki w tłumaczeniu autora D.P.

<sup>55</sup> O.C. Забушко, *op. cit.*, s. 63.

<sup>56</sup> *Ibidem*, s. 65.

<sup>57</sup> Takim niewygodnym dla narodników tematem obecnym w ówczesnej ukraińskiej literaturze była np. twórczość Olhy Kobyłańskiej skupionej wokół „potrzeb ciała”, zob. C. Павличко, *op. cit.*, s. 46.

z obroną podmiotowości własnej kultury w obliczu ekspansywności sąsiednich kultur. Świadom tych zagrożeń Franko pisał: „Przed ukraińską inteligencją otwiera się teraz, przy swobodniejszych formach życia w Rosji, wielka dziejowa misja – stworzyć z ogromnej masy ukraińskiego etnosu (народ) ukraiński naród (нація), zespolony organizm kulturowy, zdolny do samodzielnego życia kulturalnego i politycznego, odporny na asymilacyjne działania innych narodów, skądkolwiek by nie nadeszły”<sup>58</sup>. Dzieje literatury ukraińskiej, a także ówczesne realia społeczne, polityczne i kulturowe dawały Francie liczne przykłady zagrożenia asymilacją ze strony sąsiednich narodów, co w konsekwencji znalazło swoje odzwierciedlenie zarówno w ocenie, niejednokrotnie krytycznej poszczególnych zjawisk literackich i kulturowych, ale także podkreślaniu samodzielności ukraińskiej kultury w stosunku do kultury polskiej czy rosyjskiej.

Zabużko, omawiając podstawy myśli filozoficznej Franki, podkreślała z kolei ciągłość myśli Franki w kierunku form artystyczno-obrazowych. Literatura była bowiem rozumiana jako forma działalności duchowej człowieka zdolna do przekazania doświadczenia pełni istnienia człowieka w świecie<sup>59</sup>. Teza ta współbrzmiała z ogólnymi założeniami teorii narodników, która w odrodzeniu literatury widziała główny przejaw odrodzenia kulturalnego i narodowego. Literatura była utożsamiana z Ukrainą i powinna zastępować państwo w sferze działań. Do jej zadań należało opiewanie minionej chwały, zaś podstawą jej odrodzenia miał się stać język oparty na wzorcach potocznej mowy ludu ucieleśniającego naród<sup>60</sup>.

Tamara Hundorowa we wstępie do pracy *Франко – не каменяр* podsumowała istotę podejścia Franki do literatury, które cechowały: humanitaryzm i personalizm, jako podstawy kształtowania narodnicko-romantycznej tradycji; oparcie koncepcji kultury na pojęciu procesu cywilizacyjnego, którego istotę stanowi konsekwentna i nakierowana na konkretny cel działalność nowego pokolenia, reprezentowanego również przez Frankę; akcentowanie sekularyzacji myśli społeczno-kulturowej, co przejawiało się brakiem zainteresowania i niedocenianiem zjawisk kulturowych o charakterze religijnym; dialektyka europeizacji i kulturowej integracji całości ukraińskiego procesu literackiego. W ocenie Hundorowej był to dwoisty kod organicznie narodowy z jednej strony i ogólnoeuropejski z drugiej. Stąd zapewne próba odseparowania się od kultury polskiej oraz rosyjskiej w jego zarysie dziejów literatury ruskiej, a także akcentowanie wymiaru europejskiego (np. dramaturgii). Skoworoda jako myśliciel religijny, daleki od życia narodu utożsamianego przez lud, piszący językiem dalekim od potocznego (ludowego), nie mógł być przez Frankę należycie doceniony. Jego wędrówki, co również podkreślał Franko, odbywały się pomiędzy majątkami ziemskimi, a nie chłopskimi izbami. Franko pomija akcentowany przez późniejszych badaczy wpływ Skoworody na życie prostego ludu czy też reminiscencje

<sup>58</sup> О.С. Забушко, *op. cit.*, s. 65.

<sup>59</sup> *Ibidem*, s. 56-57.

<sup>60</sup> С. Павличко, *op. cit.*, s. 43.

myśli Skoworody w kulturze ustnej (legendy o nim, sentencje, które szeroko wykorzystywano, obecność jego pieśni w *Bohohtasnyku*). Brak zaangażowania społecznego Skoworody, świadome odejście od roli duchowego przewodnika narodu, poświęcającego własne dobro dla nadrzędnej idei odrodzenia narodowego, rezygnacja z realizacji narodnickiego ideału społecznego i politycznego inteligencji, do której niewątpliwie Skoworoda się zaliczał, to chyba główne obok języka przyczyny małego zainteresowania jego twórczością. Jeśli odwołać się do centralnej osi „sporu” między Franką a Tretiakiem, Skoworoda w obu interpretacjach stanowi w naturalny sposób przeciwieństwo Wyszeńskiego. Odmienne są jedynie pozycje, czy też kryteria oglądu. Dla Franki przewaga Wyszeńskiego nad Skoworodą związana jest z zaangażowaniem społecznym i ideologicznym polemisty w walce o zachowanie odrębności kulturowej Rusinów, z kolei dla Tretiaka to właśnie Skoworoda zasługiwał na uznanie z powodu europejskiego charakteru jego twórczości, jako świadectwa wpływu kultury polskiej.

Historiografia ukraińska przełomu XIX i początku XX w. konsekwentnie odwoływała się do kryterium językowego, do bliskości języka, ocenianych zjawisk literackich przeszłości z postulowanym wzorcem, co pośrednio tłumaczy także recepcję twórczości H. Skoworody. Uznanie narodotwórczej roli literatury, mocne osadzenie jej w założeniach estetycznych romantyzmu prowadziło narodników do skonstruowania hierarchii gatunków literackich, w której pierwsze miejsce przyznano poezji oraz pieśni ludowej z poetą na pierwszym planie jako bojownikiem, prorokiem<sup>61</sup>. Był to główny element łączący zapatrywanie zarówno ukraińskich, jak i polskich historyków XIX i początku XX w. na istotę literatury i jej zadania, co tłumaczy istotne miejsce poezji oraz ustnej twórczości ludowej w syntezach historyczno-literackich zarówno Kirkora, jak i Franki.

### 1.3. Józef Tretiak – *Dawna poezja ruska* i polemika wokółunijna

Józef Tretiak – krakowski uczony przełomu wieków, podobnie jak jego oponent Franko, postrzegał twórczość Skoworody jedynie w szerszym kontekście problematyki związanej polemiką wokół Unii Brzeskiej, w centrum której znajdował się Piotr Skarga. W monografii *Piotr Skarga w dziejach i literaturze Unii Brzeskiej* (Kraków 1912) Tretiak podjął próbę nakreślenia roli Skargi w dziejach Rusi, jako głównego inicjatora idei unijnej ze strony katolickiej, szerzej zaś wykazania wpływu kultury polskiej na kształtowanie kultury ruskiej (ukraińskiej). Świadomie pomijał przy tym kontekst teologiczny, skupiając się na wymiarze historycznym, psychologicznym i literackim, co z jednej strony było zgodne z tendencjami panującymi w ówczesnej nauce, z drugiej zaś pomocne w poszukiwaniu odpowiedzi na inne, ważniejsze nawet pytanie nurtujące polskich historyków tego czasu, a związane z poszukiwaniem przyczyn upadku

<sup>61</sup> *Ibidem*, s. 45.

polskiej państwowości<sup>62</sup>. Już pierwsze strony jego pracy pozwalają przekonać się, że ważny jest dla Tretiaka współczesny kontekst kulturowy i ideowy związany z kształtowaniem polskiej oraz ukraińskiej idei narodowej rywalizujących ze sobą w Galicji przełomu wieków: „W tej polemice jest tyle życia, gra tyle namiętności współczesnych, tak się odzwierciedla temperament narodowy i zastarzałe antagonizmy, że stanowi ona ciekawy przedmiot studyów dla badacza i rzuca dużo światła na dzieje polsko-ruskie, na stosunek wzajemny dwu pokrewnych żywiołów narodowych”<sup>63</sup>. Na stronach pracy Tretiaka rzeczywiście polemika wyraźnie ożywa i skierowana zostaje m.in. ku omawianej już opinii Franki na temat roli idei unijnej w rozwoju kultury ukraińskiej, głównie jednak ku ocenie postaci Iwana Wyszeńskiego. Polemiczne nastawienie Tretiaka i Franki można tłumaczyć nie tylko na gruncie naukowym, ale również ideowym, a nawet osobistym. To właśnie Franko kształtował w Galicji nowe, nowoczesne oblicze ukraińskiej idei narodowej, coraz bardziej dystansujące się od romantycznych wyobrażeń o jedności słowiańskiej obecnych w polskich kręgach pod postacią tęsknoty za czasami świetności Rzeczypospolitej Obojga Narodów. Dążenie Franki do zerwania z sentymentami historycznymi, jak przekonująco pokazała Zabuzko, paradoksalnie miało swoje źródło w polskiej idei narodowej i wywołało negatywną reakcję polskich środowisk, która z kolei mocno odbiła się na karierze naukowej Franki. Wątek osobistych relacji Franki oraz Tretiaka, choć ma charakter poboczny, stanowi ciekawy rozdział w badaniu relacji polsko-ukraińskich w Galicji przełomu wieków. Jest również istotnym źródłem dla badania genezy galicyjskiego ukrainoznawstwa zarówno w ośrodku krakowskim, jak i lwowskim. W tym wymiarze postać Tretiaka pojawiła się m.in. w korespondencji Franki do M. Drahomanowa – raz w kontekście przewodu habilitacyjnego Franki oraz w osobnym wątku dotyczącym wakatu w katedrze ukraińskiej historii we Lwowie, o który zabiegał Tretiak<sup>64</sup>.

Główny kontekst, w którym rozpatrywana była spuścizna Skoworody, stanowi rozdział poświęcony porównaniu dwóch głównych postaci okresu polemicznego: P. Skargi oraz I. Wyszeńskiego. Dla Tretiaka porównanie to nabiera wymiaru symbolicznego: „To też niezmiernie zajmującym jest zestawienie dwu takich postaci, jak Skarga i Wiszeński. Obaj asceci, obaj patryoci, obaj do gruntu szczerzy, a przecież tak niepodobni do siebie”<sup>65</sup>. W szerszej perspektywie obydwie postaci symbolizowały dwie odrębne wizje kulturowe. Z jednej strony Wyszeński jako przedstawiciel tradycjonalistycznej, zamkniętej na dialog i wyzwania współczesności części ruskiego duchowieństwa, które „z tradycji wyssało niechęć ku łaćniństwu, a było ascetycznie

<sup>62</sup> J. Tretiak, *Piotr Skarga w dziejach i literaturze Unii Brzeskiej*, Kraków 1912, s. 6-7. Zob. również pochlebną recenzję książki Tretiaka autorstwa Tadeusza Grabowskiego opublikowaną w 1912 r. w „Pamiętniku Literackim” nr 11/1/4, s. 615-617.

<sup>63</sup> J. Tretiak, *Piotr Skarga...*, s. 7.

<sup>64</sup> І. Франко, *Листу (1886-1894)*, т. 49, Київ 1986, s. 380-381; i dem, *Листу (1895-1916)*, т. 50, Київ 1986, s. 7-12.

<sup>65</sup> J. Tretiak, *Piotr Skarga...*, s. 233-234.

nastrojone”, z drugiej Skarga, który „czuje się zawsze obywatelem wielkiego państwa, wielkiej ojczyzny, której losy go obchodzą, stoi u steru polityki, ma oczy na nią zwrócone, pragnie, aby szła szlakiem myśli Bożej i w tym duchu działa na nią”<sup>66</sup>. Porównanie tych postaci realizuje się nie tylko w wymiarze typologicznym, kulturowym, ale także aksjologicznym. Tretiak nie postrzega tego procesu jako zderzenia dwóch równoprawnych w sensie kulturowym postaw. Przewaga intelektualna, moralna ulokowana została po stronie „europejskiej”, otwartej, nowoczesnej kultury, której przedstawicielem był polski intelektualista i patriota Piotr Skarga. W konsekwencji narracja Tretiaka nabiera charakteru ironicznego, paternalistycznego i pogardliwego, jak we fragmencie, w którym dokonał on oceny poziomu argumentacji teologicznej Wyszeńskiego na temat *filioque*. Tretiak z przekąsem zauważa, że Wyszeński, potępiając Platona i Arystotelesa, sam bezwiednie stosuje sylogizmy: „Naiwny przeciwnik Arystotelesowej mądrości ani się spostrzega, że uczy pogańskich sylogizmów «nie-uczonego Rusina»”<sup>67</sup>. Jeśli wziąć po uwagę przypuszczenia Tretiaka odnoszące się do wykształcenia Wyszeńskiego: „było ono [wykształcenie – D.P.] takie, jakie mogły dać dawniejsze szkoły parafialne na Rusi”<sup>68</sup>, należy wysnuć wniosek, że polski badacz wyraźnie nie doceniał poziomu intelektualnego Wyszeńskiego, określając go mianem „naiwny” i mniej lub bardziej świadomie stosując wobec Wyszeńskiego uproszczenia. Wyszeński jawi się w ujęciu Tretiaka jako osobowość pełna sprzeczności, niekonsekwentna w głoszonych poglądach, oderwana od realiów społeczno-kulturowych swoich czasów i przepełniona fantastycznymi wyobrażeniami:

Ale asceta, odcięty od świata, od wszelkich spraw swojej ojczyzny, jakim był Wiszeński na górze Athos, zostawiony sam sobie, zamknięty w jakiejś grocie z widokiem na niebo, morze i przepaściste jego brzegi, a bujną wyobraźnią obdarzony. [...] Wyobraźnia jego zaludniała całą przestrzeń powietrzną dokoła ziemi mnóstwem złośliwych duchów, posłusznych rozkazom najstarszego złego ducha, te złe duchy ciągnęły szturm do niego przypuszczały. [...] Skądkolwiek zresztą doszły go wieści, to pewna, że ogólny obraz [stosunków społecznych i religijnych na Rusi – D.P.], który na ich podstawie utworzył, był obrazem w znacznej części fantastycznym<sup>69</sup>.

Ulegający apokaliptycznym wizjom, wyolbrzymiający domniemane zdaniem Tretiaka krzywdy wiernych ruskich czynione przez katolików, nie myli się Wyszeński w jednym: w krytyce hierarchii cerkiewnej i elit ruskich, porzucających swoją wiarę i gnębiących swoich współwiernych.

W tym miejscu istotne będzie podkreślenie wspomnianego już polemicznego charakteru wykładu Tretiaka wyraźnie nawiązującego do omawianej wcześniej oceny Wyszeńskiego sformułowanej przez Frankę. W centrum znalazła się kwestia

<sup>66</sup> *Ibidem*, s. 248.

<sup>67</sup> *Ibidem*, s. 243.

<sup>68</sup> *Ibidem*, s. 234.

<sup>69</sup> *Ibidem*, s. 248-249.

demokratyzmu Wyszeńskiego przejawiającego się w krytyce hierarchii cerkiewnej, ale i polskiej szlachty bogacącej się kosztem uciśnionego ludu. Tretiak, wskazując na pierwszeństwo w tym dziele Skargi, jednocześnie robi przytyk France, zarzucając mu świadome umniejszanie roli polskiego kaznodziei i wypowiedzanie się na jego temat z przekąsem<sup>70</sup>. Kontynuację tego polemicznego w stosunku do Franki wątku znajdziemy we fragmencie odnoszącym się do kwestii wolności duchowej stanu mniszego, ukrytej w pozornej prostocie duchowej, szlachetności monastycyzmu. O ile Franko dostrzega w tym przejaw oryginalności Wyszeńskiego, Tretiak przytacza analogiczne wątki z polskiej kultury obecne już w epoce renesansu w pismach Orzechowskiego czy Reja, niesprawiedliwie zarzucając jednocześnie France niedostateczną znajomość dawnej kultury polskiej<sup>71</sup>.

W zasadniczej części wywodu Tretiaka, podsumowującego znaczenie i charakter dzieła Wyszeńskiego, uczony odwołał się do twórczości Skoworody. Główną oś analizy i oceny stanowiła dla badacza teza o zderzeniu cywilizacyjnym kultury europejskiej, której nosicielem (Tretiak posłużył się niemieckim terminem *Kulturträger*) była kultura polska, oraz kultury bizantyjskiej. Wyszeńskiemu, który „nie skąpał się choć trochę w kulturze europejskiej, ale nasiąkł do szpiku kości bizantyzmem góry Athos”, przeciwstawiono Skoworodę, gdyż ten „uchronił się od wpływów bizantyzmu przez powiew europejskiej kultury”<sup>72</sup>. Skoworoda był więc postrzegany jako przedstawiciel „wysokich pierwiastków moralnych drzemających w piersiach ludu ruskiego”, nieznan w nauce polskiej i zupełnie zaniedbany wśród Ukraińców galicyjskich<sup>73</sup>. Jego największą wadę stanowił „ciężki, sztuczny język, który w jego czasach był literackim”. Łączy obydwu myślicieli mistycyzm jako immanentna, według Tretiaka, cecha duchowości ukraińskiej, choć realizowany odmiennie. Ocena myśli Skoworody umieszczona przez Tretiaka w szerszym kontekście ówczesnej ukraińskiej kultury duchowej zasługuje na zacytowanie, bowiem uwydatnia nastawienie polskiego badacza: „I w czasach, kiedy [...] prawosławne duchowieństwo ruskie, zatrute bizantyjskim jadem wyznaniowej nienawiści, sączącym się z takich pism, jak Wyszeńskiego, święciło noże hajdamackie, on [Skoworoda – D.P.] nauczał o uduchowieniu chrześcijaństwie, roił o królestwie Bożem na ziemi, o miłości braterskiej między ludźmi...”<sup>74</sup>. Było to nastawienie nie tylko krytyczne, przesiąknięte retoryką okresu polemiki wokół unijnnej, ale i wykazujące postawę esencjalistyczną, w swojej istocie

<sup>70</sup> *Ibidem*, s. 256-257.

<sup>71</sup> *Ibidem*, s. 279-280.

<sup>72</sup> *Ibidem*, s. 280.

<sup>73</sup> Należy zauważyć, że Tretiak niesprawiedliwie potraktował Rusinów galicyjskich. Bibliografia Uszkałowa zawiera bowiem dwie przynajmniej prace, w których znajdziemy fragmenty poświęcone Skoworodzie: О. Огоновський, *Історія літератури руської*, Львів 1887; zob. Л. Ушкалов, *Сковорода та Україна*, [w:] *idem*, *Есеї про українське бароко*, Київ 2006, s. 40, oraz ten sam Franko, z którym tak zawzięcie polemizował Tretiak, jako autor pracy *Charakterystyka literatury ruskiej...*

<sup>74</sup> J. Tretiak, *Piotr Skarga...*, s. 280.

imperialną, która redukowała wartości innych kultur, w tym wypadku ukraińskiej, doceniając i uznając w niej tylko przejawy wpływów własnej kultury. Retoryka Tretiaka, niestanowiąca wyjątku w ówczesnym dyskursie naukowym, konstruowała binarną przestrzeń wzajemnie wykluczających się systemów: oświeconej, cywilizowanej, etycznej, otwartej europejskości, sprowadzonej tutaj do polskości oraz bizantynizmu zamkniętego, nieracjonalnego, emocjonalnego, podważającego zasady etyczne. W tym czarno-białym świecie Skoworoda ulokowany został po stronie europejskiej, czego głównym przejawem były jego podróże do krajów Europy Zachodniej oraz znajomość europejskiej tradycji filozoficznej i literackiej. Istotne w tym kontekście okazały się kontestacja ze strony Skoworody stanu moralnego duchowieństwa prawosławnego i odrzucenie kariery duchownego.

Droga życiowa i myśl H. Skoworody były więc dla Tretiaka przejawem szerszej koncepcji kultury ukraińskiej, której istota i prawdziwa wartość ograniczały się jedynie do ram określonych przez wpływ kultury polskiej czy też szerszej kultury europejskiej. Poglębione ujęcie tej koncepcji odnajdujemy w późniejszej pracy polskiego uczonego *Dawna poezja ruska*, która, co znamienne, stanowiła integralną część większej wieloautorskiej publikacji *Dzieje literatury pięknej w Polsce*<sup>75</sup>. Nie wdając się w szczegółową analizę całego tekstu, zwrócę uwagę na opinie, które wyjaśniały podejście Tretiaka. Sprowadzały się one do przymiotnika „dziwny”; takim bowiem słowem uczony określił dzieje literatury ruskiej jako w istocie swojej nienormatywne, niepełne, upośledzone. Kryterium przesądzającym była w tym wypadku polityczna sytuacja ziem ruskich w kluczowych etapach jej historii, w szczególności nawała mongolska, która doprowadziła do upadku Rusi Kijowskiej i jej znamienitej kultury, a w konsekwencji poddania się dominacji sąsiednich państw: Polski, Litwy oraz Rosji. Utrata bytu politycznego, zgodnie z wyobrażeniami pierwszej połowy XX w., równoznaczna była z utratą podmiotowości kulturowej, co w dyskursie Tretiaka realizuje się poprzez stosowanie form „polska i moskiewska Ruś”<sup>76</sup>. W konsekwencji cała literatura piękna powstająca po upadku Rusi Kijowskiej do XIX w. jawi się w ujęciu Tretiaka jako nieudana, niedoskonała kopia dominujących wzorców kulturowych, zaś jej najdoskonalsze wytwory jako rezerwuuar rozwoju kultur dominujących:

Jak od połowy XVI w. wszystko na Rusi polskiej, co nad poziom warstw ludowych wychodziło, ulegało wpływom literatury i oświaty polskiej i stawało się polskiem, zasilając poetyckim temperamentem inteligencję polską, tak od połowy XVIII w., [...] wszystko, co na Ukrainie rosyjskiej wybiegało na wyższe stopnie społeczne, stawało się z języka i obyczaju rosyjskiem i zasilalo inteligencję rosyjską<sup>77</sup>.

<sup>75</sup> J. Tretiak, *Dawna poezja ruska*, [w:] *Dzieje literatury pięknej w Polsce*. Cz. 2, oprac. S. Tarnowski [et al.], Kraków 1918, s. 419-528, *Encyklopedia Polska*, t. 22, dział 18.

<sup>76</sup> *Ibidem*, s. 421, 449.

<sup>77</sup> *Ibidem*, s. 421.

Tretiak konsekwentnie stosuje przyjętą logikę w odniesieniu np. do literatury pięknej epoki baroku, która niezdarnie, w ocenie badacza, naśladować wzorce polskie, nie stanowi oryginalnego zjawiska wartego zainteresowania. Wyjątek w obrębie literatury kunsztownej robi Tretiak dla eposu rycerskiego *Słowo o wyprawie Igora*, uznając przynależność średniowiecznego dzieła literackiego do kultury dominującej na podstawie późniejszych o kilka wieków zmian politycznych:

*Słowo o wyprawie Igora* jest wyrazem tej warstwy drużynnej, rycerskiej, z której się wytworzyło później bojarstwo ruskie, a ponieważ to bojarstwo na ziemiach ruskich, które weszły w skład Rzeczypospolitej polskiej, stało się, pod wpływem kultury polskiej, częścią składową narodu polskiego, więc naród ten ma prawo traktować ten poemat jako coś sobie bliskiego, coś, co po części należy do niego, jako wyraz przeszłości jednego ze składowych jego pierwiastków<sup>78</sup>.

Powróćmy jeszcze do rozdziału poświęconego poezji kunsztownej XVII-XVIII w., który w głównej mierze skupia się na omówieniu działalności twórców związanych z Akademią Kijowsko-Mohylańską, i różnorodnym przejawom polskich wpływów na oświatę i literaturę ruską. Odrębny fragment poświęcony został literaturze ziem ukraińskich włączonych do imperium moskiewskiego, których elity intelektualne wykorzystano do modernizacji kultury rosyjskiej. Tretiak nie znalazł jednak miejsca dla Skoworody, którego, jak pamiętamy, sam określał mianem wybitnego myśliciela ruskiego swego czasu. To przemilczenie wydaje się nieprzypadkowe i związane z przyjętą koncepcją historiograficzną i po części ideologiczną. Uznawała ona całościową bądź częściową przynależność przejawów kultury ukraińskiej do kultury polskiej, która była źródłem nowych zachodnich wzorców, nowych zjawisk, a nade wszystko żywego, rozwiniętego, literackiego języka – polszczyzny: „wielu pisarzy ruskich, duchownych [...] pisało nie tylko ówczesnym, przeważnie martwym, literackim ruskim językiem, ale także po polsku [...], tak, że należą oni po części i do literatury polskiej”<sup>79</sup>. Skoworoda, mimo swojego wykształcenia zgodnie z wzorcami zachodnimi, jako absolwent Akademii Kijowsko-Mohylańskiej, nie używał w twórczości języka polskiego. Jako poddanemu carów moskiewskich nie można mu było również przypisać przynależności państwowej, według formuły *gente Ruthenus, natione Polonus*.

Niewyjaśnione jednak pozostaje pominięcie Skoworody w części poświęconej dziejom ukraińskiej literatury w imperium moskiewskim. Dla Tretiaka, podobnie zresztą jak i Franki, twórczość Skoworody, mimo iż niezwykle interesująca, nie budziła głębszego zainteresowania, ponieważ nie realizowała paradygmatów literatury rozumianej w kategoriach narodowych przełomu XIX-XX w.

<sup>78</sup> *Ibidem*, s. 422.

<sup>79</sup> *Ibidem*, s. 438.

## 1.4. Bohdan Łepki – *Zarys literatury ukraińskiej*

W roku 1930 ukazało się syntetyczne opracowanie dziejów literatury ukraińskiej autorstwa Bohdana Łepkiego – ukraińskiego poety i uczonego związanego z Uniwersytetem Jagiellońskim<sup>80</sup>. Do napisania podręcznika przyczynił się Władysław Orkan, długoletni, bliski przyjaciel Łepkiego, a jego podstawą była wcześniejsza praca *Начепк історії української літератури*, wydana w Kołomyi w latach 1909 oraz 1912<sup>81</sup>. Zasadnicza jej cecha wyraża się w zawartym w tytule określeniu „informacyjny”, co pozwoliło autorowi podać szerszy zakres informacji dotyczących geografii, statystyki, sytuacji politycznej i gospodarczej państwa ukraińskiego w ramach Związku Sowieckiego, które w nomenklaturze Łepkiego przybrało formę „Radiańska Ukraina”. Było to więc istotne *novum* w porównaniu z wcześniejszymi pracami polskich badaczy, którzy rozpatrywali literaturę ukraińską z perspektywy politycznej przynależności do Rzeczypospolitej lub carskiej Rosji. Mimo wyraźnie krytycznego stosunku Łepkiego do komunizmu i dominacji rosyjskiej mamy do czynienia z podmiotowym postrzeganiem kultury ukraińskiej. W warstwie koncepcyjnej Łepki wykorzystuje tradycyjne dla dyskursu kryteria: okres państwowości Rusi Kijowskiej związany z etnogenezą Ukraińców, odrębność językową w kontekście kształtowania języka literackiego, wreszcie kulturę ludową, która już od XIX w. postrzegana była jako duchowa osnowa kultur narodowych, szczególnie w obrębie Słowiańszczyzny<sup>82</sup>, a także podstawa dla rozwoju literatury pięknej i kultury muzycznej, czego przykładem jest postać Skowrody powołanego do chóru na dworze carskim w Moskwie<sup>83</sup>.

W koncepcji historiograficznej Łepkiego na pierwszy plan wysuwa się dążenie do podkreślenia odrębności kultury ukraińskiej<sup>84</sup> wobec dominujących narracji – z jednej strony polskiej, która piórem omawianego już Tretiaka, ale i innych autorów gruntowała rolę kultury polskiej jako jedynego i wyłącznego źródła translacji wartości i zjawisk właściwych kulturze zachodnioeuropejskiej na ziemiach ukraińskich, z drugiej zaś rosyjskiej, która na mocy ideologii imperialnej uznawała kulturę ukraińską za pole własnej dominacji i składową własnej kultury. W konsekwencji Łepki kładł akcent na tych zjawiskach w dziejach literatury ukraińskiej, które stanowiłyby przeciwwagę dyskursowi polskich autorów i podkreślały jej otwarty charakter szczególnie

<sup>80</sup> B. Łepki, *Zarys literatury ukraińskiej. Podręcznik informacyjny*, Warszawa–Kraków 1930, Wydawnictwo „Słowianie”. Seria 1, nr 2.

<sup>81</sup> R. Kramar, „Jaki naród, taka literatura” Bohdan Łepki i jego „Zarys literatury ukraińskiej”, [w:] B. Łepki, *Zarys literatury ukraińskiej. Podręcznik informacyjny*, Warszawa 2014, s. XI. Jak podaje Rostysław Kramar, Łepki był również autorem szkicu o literaturze ukraińskiej umieszczonego w edycji *Wielka literatura powszechna*, t. 4, red. S. Lam, Warszawa 1933, s. 519–538.

<sup>82</sup> Ta tendencja wyłania się zarówno z pracy Kirkora, jak i współczesnej Łepkiemu pracy Tretiaka.

<sup>83</sup> B. Łepki, *Zarys...*, s. 66.

<sup>84</sup> Przejawia się to również w płaszczyźnie terminologicznej poprzez konsekwentne używanie określenia „ukraiński” w stosunku do zjawisk kulturowych okresu staroruskiego zgodnie z koncepcją historiograficzną M. Hruszewskiego, zob. R. Kramar, *op. cit.*, s. XIV–XV.

w okresie rozkwitu Rusi Kijowskiej. Ożywione kontakty polityczne z Polską, Węgry, ale i Niemcami (misja chrystianizacyjna cesarza Ottona), obecność misji handlowych, wznoszenie świątyń katolickich w Kijowie za czasów książąt kijowskich wyraźnie świadczyły o tolerancji religijnej, otwartości na kulturę zachodnioeuropejską na długo przed włączeniem ziem ukraińskich do Rzeczypospolitej<sup>85</sup>. Łepki, przytaczając opinię M. Hruszewskiego, podsumował ten wątek następująco:

Chińskiego muru między Ukrainą a Zachodnią Europą, jak już wyżej zaznaczyłem, nie było. „Niema ani jednego polemicznego przeciw-katolickiego dzieła w tym okresie, o którymby można było powiedzieć, że jest utworem autochtona – Rusina” [...]. „Tę i tamtą wiarę Bóg dał” – mówiono na Ukrainie. W „Wędrówce Daniela”, w legendzie o św. Kindze (Latopis Halicki) na katolicyzm patrzą jak na wiarę chrześcijańską, a nie jak na herezję<sup>86</sup>.

W odniesieniu do literatury staroruskiej nie jest to opinia odosobniona i podnoszona była współcześnie chociażby przez Wacława Hryniewicza w pracy poświęconej twórczości św. Cyryla Turowskiego<sup>87</sup>. Fakty te jednocześnie posłużyły Łepkiemu do podważenia tezy o wyłącznym bizantyjskim wpływie na rozwój kultury ukraińskiej tak chętnie podnoszonej przez naukę rosyjską. To właśnie otwartość na wpływy kultur zachodnioeuropejskich pozwoliła Ukraińcom odgrywać istotną rolę w transmisji zachodnich wzorców na ziemi Rusi Moskiewskiej, co z kolei wywoływało radykalny sprzeciw miejscowych elit. Łepki starał się przy tym unikać posądzenia o brak obiektywizmu i wykorzystywał w swojej narracji źródła rosyjskie, przywołując np. słowa Aleksandra Pypina o obawach Rosjan wobec „zgniłego Zachodu” czy też przypominając nieufność Moskwy do wszelkich obcych zjawisk kulturowych, w tym również ukraińskich: „Ukrainę wolnomyślną, dla wpływów zachodnich zawsze przystępną, specjalnie o tę łacińską herezję podejrzewano Ukraińskich przybyszy «pilnie w sprawach wiary badano», zastanawiano się, czy można ich wpuszczać do cerkwi i czy nie należałoby ich raczej chrzcić poraz wtóry”<sup>88</sup>. Szerokie potraktowanie kwestii wpływu kultury ukraińskiej na rosyjską w XV-XVII w., podkreślenie systemowego niszczenia wszelkich przejawów odrębności Ukraińców w imperium moskiewskim prowadziły Łepkiego do wniosku o wzajemnej obcości obydwu narodów i wbrew

<sup>85</sup> B. Łepki, *Zarys literatury...*, s. 80-82.

<sup>86</sup> *Ibidem*, s. 103.

<sup>87</sup> W. Hryniewicz, *Staroruska teologia paschalna w świetle pism św. Cyryla Turowskiego*, Warszawa 1993, s. 190-193.

<sup>88</sup> B. Łepki, *Zarys literatury...*, s. 85. Fakt obowiązku powtórnego chrztu wobec prawosławnych Ukraińców przybyłych na Ruś Moskiewską z Rzeczypospolitej przywołuje Serhij Płochij: С. Пlochий, *Походження слов'янських націй. Домодерні ідентичності в Україні, Росії та Білорусі*, Київ 2015, s. 257-263.

rozpowszechnianej w nauce rosyjskiej narracji<sup>89</sup>, stały się dowodem na istnienie dwóch ruskich narodowości<sup>90</sup>.

Starając się akcentować podmiotowość, odrębność ukraińskiej kultury, Łepki nie pomijał milczeniem bogatych i długotrwałych relacji kulturalnych polsko-ukraińskich. Sam zresztą podczas swojej pracy naukowej, literackiej oraz malarskiej podtrzymywał szerokie i intensywne kontakty z intelektualnymi i twórczymi elitami Krakowa czy Warszawy, by wymienić takie postaci, jak Stanisław Wyspiański, Jacek Malczewski, Jan Stanisławski, Lucjan Rydel, Kazimierz Przerwa-Tetmajer, Wilhelm Feldman i oczywiście Orkan<sup>91</sup>. Z kolei w Warszawie, w okresie międzywojennym, współpracował z Władysławem Tatarkiewiczem w ramach powołanej przy Ukraińskim Instytucie Naukowym komisji do badania zagadnień polsko-ukraińskich<sup>92</sup>. Istotną rolę kultury polskiej jako swoistego pomostu między Ukrainą i Europą Zachodnią dostrzegał szczególnie w ramach omówienia problematyki polemiki wokółunijnej, której głównymi aktorami uczynił Piotra Skargę oraz Iwana Wyszeńskiego, charakterystyki dziejów literatury ukraińskiej XVII-XVIII w., kronikarstwa, skończywszy na literaturze XIX w.

Zgodnie z przyjętym przez Łepkiego ujęciem chronologicznym twórczość Skoworody omówiona została w rozdziale poświęconym kronikarstwu, co wydaje się kontekstem nieprzystającym do charakteru jego dzieł. W biografii Skoworody historyk dostrzegał niedostosowanie do panujących norm społecznych bądź ich świadomą kontestację. Cecha ta w pracy Łepkiego pojawiła się w tradycyjnym już zmitologizowanym obrazie filozofa – dziwaka: „Wędrował więc jako mędrzec i dziwak po Ukrainie”<sup>93</sup>. Podobnie jak inni historycy literatury omawianego okresu, Łepki nie podjął się głębszej analizy spuścizny Skoworody ani na płaszczyźnie literackiej, ani na filozoficznej, ograniczając się jedynie do ogólnej uwagi dotyczącej monizmu, spirytualizmu z inklinacją do mistyki i panteizmu ukraińskiego filozofa, bez rozwinięcia swojego stanowiska. W podobnie ogólnikowy sposób potraktował zagadnienie możliwych źródeł myśli filozoficznej Skoworody, wyliczając hasłowo: „Sokrates i Epikur, monizm i panteizm, hedonizm i asceza, scholastyka i nowa filozofia”<sup>94</sup>.

Opierając się na ustaleniach Władimira Erna oraz Bahalija, podkreślał ukraiński uczony inklinację Skoworody do etyki, co łączyło się z często używanym w stosunku

<sup>89</sup> Jednym z jej przejawów była teoria Michaiła Pogodina o rosyjskim pochodzeniu kultury Księstwa Kijowskiego. Zwięzłe omówienie dyskusji wokół teorii Pogodina zob. B. Łepki, *Zarys literatury...*, s. 132.

<sup>90</sup> *Ibidem*, s. 86. Koncepcja ta została sformułowana w nauce ukraińskiej jeszcze w XIX w. w tekstach Kostomarowa.

<sup>91</sup> M. Siwicki, *Krakowski ambasador kultury ukraińskiej. O Bohdanie Łepkim*, „Znak” R. 37, 1985, nr 367(6), VI, s. 92.

<sup>92</sup> *Ibidem*, s. 96.

<sup>93</sup> B. Łepki, *Zarys literatury...*, s. 185.

<sup>94</sup> *Ibidem*, s. 186.

do Skoworody przydomkiem „ukraiński Sokrates”. I ta właśnie cecha pozwoliła Łepkiemu wysoko ocenić społeczną rolę Skoworody, w duchu tradycji narodnickiej, jako budziela:

Dla moralnego odrodzenia ukraińskich warstw wyższych uczynił Skoworoda wiele. Wyrwał je z tego letargu, w który wpadły były, straciwszy niepodległość, a z nią i wszelkie wyższe podniety. Budził sumienie, żądał uświadomienia, poznania siebie, Boga i świata, bo to, według jego zdania – jedno. Interesowało go przedewszystkiem życie wewnętrzne, na politykę i na wszystkie marności życiowe patrzył z uśmiechem politowania i współczucia<sup>95</sup>.

Społeczny i kulturowy wpływ Skoworody w opinii Łepkiego wychodzi poza wiek XVIII i widoczny jest u takich romantycznych twórców, jak Iwan Kotlarewski, Taras Szewczenko czy Lew Tołstoj.

Naszkicowana jedynie przez Łepkiego charakterystyka postaci i twórczości Skoworody z jednej strony wynika z ogólnego charakteru pracy, z drugiej zaś, co podkreślał autor, związana była z brakiem naukowych opracowań oraz pełnej edycji dzieł filozofa, które zaczęły się ukazywać dopiero pod koniec XIX w.<sup>96</sup>

Starając się podsumować recepcję Skoworody w pracy B. Łepkiego i perspektywę, z której dokonywał oceny dziejów literatury ukraińskiej, odwołam się do opinii samego Łepkiego sformułowanej w odniesieniu do istoty ukraińskiego odrodzenia narodowo-kulturalnego w Galicji XIX w. i roli w tym procesie Markiana Szaszkewycza: „Łączył ruch odrodzeniowy ukraiński z odrodzeniem Słowian i z postępowaniem zachodnio-europejskim”<sup>97</sup>. Łepki, odchodząc od koncepcji narodnickich Franki, sytuował Skoworodę w ramach wizji kultury ukraińskiej jako pomostu między bizantyjskim Wschodem a łacińskim Zachodem. Jednocześnie dostrzegał w jego twórczości nie tyle formalne przejawy (zbliżony do ludu język, społeczna i narodowa tematyka dzieł), ile istotę odrodzenia narodowego skupioną na poszukiwaniu własnej tożsamości w samopoznaniu, otwartości na świat wartości, wreszcie samodoskonaleniu.

<sup>95</sup> *Ibidem*, s. 185-186.

<sup>96</sup> Pierwsza pełna edycja dzieł Skoworody w ukraińskim tłumaczeniu ukazała się dopiero w 1973 r.

<sup>97</sup> B. Łepki, *Zarys literatury...*, s. 211.

# POCZĄTKI REFLEKSJI FILOZOFICZNEJ

### 2.1. Iwan Mirczuk – Skoworoda w świetle idei filozofii narodowej

Koniec lat 20. przynosi szersze zainteresowanie postacią Skoworody ze strony filozofów, co właściwie zdominuje dyskurs skoworodoznawczy w Polsce do wybuchu II wojny światowej. Refleksja filozoficzna rozpoczyna się od wystąpienia działającego w Niemczech ukraińskiego filozofa Iwana Mirczuka na zjeździe filozoficznym w Warszawie w 1927 r. Wygłosił wtedy dwa referaty: *Filozofia słowiańska* oraz *Filozof ukraiński H. Skoworoda*, opublikowane na łamach „Przeglądu Filozoficznego”<sup>1</sup>. Już wtedy Mirczuk zarysował ogólne ramy nowego wówczas spojrzenia na filozofię czy szerzej kulturę ukraińską, w centrum którego znalazła się kwestia filozofii narodowej i to dla niej, jak zobaczymy, postać H. Skoworody odegrała kluczową rolę<sup>2</sup>.

Pierwsze wystąpienie Mirczuka stanowiło próbę podania ogólnej charakterystyki filozofii słowiańskiej i wskazania kierunku dalszych badań, na podstawie których udałooby się wyodrębnić swoiste cechy słowiańskiej myśli filozoficznej. Istnienie filozofii narodowej uznawał Mirczuk za dowiedzione na podstawie bogatej literatury przedmiotu, choć nie dotyczyła ona niestety filozofii słowiańskiej, która, jak pisał, nie posiadała osiągnięć na miarę europejską. Jedną z możliwych przyczyn takiego stanu rzeczy było myślenie filozoficzne Słowian skierowane nie wzwyż, lecz wszcz, czyli brak jednostek wybitnych, przy obecności szerokiej produkcji w tym zakresie jednostek mniej wybitnych. Konsekwencją takiego charakteru filozofii był zakres poruszanych problemów odnoszący się do „myślenia mas”. Jak twierdził uczony, myśl traciła wówczas na subtelności i abstrakcyjności i przybierała postać praktyczną, związaną z życiem. Brak teoretyków rekompensowali więc poważni praktycy. Uwaga ta odnosiła się do całej filozofii słowiańskiej (rosyjskiej, polskiej, czeskiej i ukraińskiej), która na tej właśnie podstawie stanowi harmonijną wspólnotę łączącą teorię

<sup>1</sup> Zob. I. Mirczuk, *Filozofia słowiańska*, „Przegląd Filozoficzny” R. 31, 1928, z. 1-2, s. 34-38; idem, *Filozof ukraiński H. Skoworoda*, „Przegląd Filozoficzny” R. 31, 1928, z. 1-2, s. 60-62.

<sup>2</sup> Wołodmyr Janiw, uznając istotną rolę warszawskich wystąpień Mirczuka, zauważył, że badacz po raz pierwszy mówił o korelacji między filozofią a duchowością narodu w wystąpieniu inauguracyjnym na Ukraińskim Wolnym Uniwersytecie w Pradze w 1921 r., zob. В. Янів, *До систематизації поглядів Івана Мірчука на українську людину*, [w:] *Збірник на пошану Івана Мірчука (1891-1961)*, ред. О. Кульчицький, Мюнхен 1974, s. 150. Tłumaczenia fragmentów pracy cytowanych w niniejszej monografii należą do mnie.

i praktykę, poglądy i konkretne życie<sup>3</sup>. Powyższy wniosek wiązał się z postulatem wypracowania metody odpowiadającej charakterowi tej filozofii, ukazującej jej specyfikę, przeznaczenie i historyczną rolę: „I to będzie właśnie ten własny rdzenny wkład do wspólnej skarbnicy filozofii, ta oryginalność, bez których nie można sobie pomyśleć większych sukcesów”<sup>4</sup>. Osiągnięcie tego celu wymagało zdaniem Mirczuka podjęcia trudu opracowania dziejów filozofii narodów słowiańskich, co stanowiłoby podstawę dla odtworzenia wspólnej tradycji słowiańskiej<sup>5</sup>. Warszawskie wystąpienie poprzedzone zostało opublikowaniem obszernego artykułu *O słowiańskiej filozofii. Próba charakterystyki*<sup>6</sup>, w którym autor, dowodząc zasadności pytania o filozofię narodową, przywoływał nieliczne jeszcze prace odnoszące się do filozofii słowiańskiej<sup>7</sup>, a także bogaty dorobek autorów europejskich w tym zakresie. Umieścił przy tym katalog najważniejszych jego zdaniem prac liczący łącznie ponad 30 pozycji, wśród których znaleźli się autorzy polscy (Henryk Struwe, Maurycy Straszewski, Andrzej Baumfeld czy Wacław Milewski) oraz ukraińscy (Dmytro Czyżewski i Wasyl Szczurat)<sup>8</sup>. Przyczyn wzrostu zainteresowania tą problematyką Mirczuk upatrywał w wojennej psychozie i aktywizacji narodowych egoizmów, choć wyraźnie zaznaczał, że nie są to główne źródła tych zjawisk. Za bezsporny, oparty na niepodważalnych argumentach, Mirczuk uważał fakt, że uniwersalny charakter filozofii nie neguje narodowego, w tym również słowiańskiego zabarwienia filozoficznej spekulacji, czego dowodem były dla badacza chociażby utylitarny charakter angielskiej etyki czy kategoriyczny imperatyw Kanta jako wytwór „niemieckiego sposobu myślenia”. Formułując swoją tezę, Mirczuk mógł się powołać na istniejące już prace, np. D. Czyżewskiego *Філософія на Україні. Спроба історіографії питання*<sup>9</sup>. W późniejszym okresie Mirczuk znalazł potwierdzenie własnych poglądów w *Historii filozofii* Władysława Tatarkiewicza. Publikując pochlebną recenzję na łamach wrocławskiego czasopisma „Jahrbücher für Kultur und Geschichte der Slaven”<sup>10</sup>, Mirczuk doceniał uwzględnienie przez Tatarkiewicza polskiego kontekstu filozoficznego omawianych dziejów, polskiej literatury przedmiotu, a także osobnych rozdziałów poświęconych polskiej myśli filozoficznej, co stanowiło w opinii recenzenta cenną pomoc dla wszystkich badaczy polskiej, ale i słowiańskiej kultury duchowej<sup>11</sup>.

<sup>3</sup> I. Mirczuk, *Filozofia słowiańska*, s. 35.

<sup>4</sup> *Ibidem*, s. 36.

<sup>5</sup> *Ibidem*.

<sup>6</sup> I. Mirczuk, *O słowiańskiej filozofii. Próba charakterystyki*, „Przegląd Filozoficzny” R. 30, 1927, z. 2-3, s. 117-135.

<sup>7</sup> Ze smutkiem Mirczuk konstatował, że praca Klemensa Hankiewicza stanowiła wyjątek w tym zakresie, zob. K. Hankiewicz, *Grundzüge der slavischen Philosophie*, Rzeszów 1873. Polskie tłumaczenie fragmentu dzieła zob. [on-line:] 16\_Sofia\_nr9\_Hankiewicz.pdf – 24 IX 2022.

<sup>8</sup> I. Mirczuk, *O słowiańskiej filozofii*, s. 119-120.

<sup>9</sup> Д. Чижевський, *Філософія на Україні. Спроба історіографії питання*, Прага 1926.

<sup>10</sup> „Jahrbücher für Kultur und Geschichte der Slaven” Bd. 9, 1933, H. 4, s. 634.

<sup>11</sup> I. Mirczuk, *O słowiańskiej filozofii*, s. 120.

Źródeł narodowego zabarwienia filozofii Mirczuk dopatrywał się we „właściwościach narodowej duszy”, co zdaniem W. Janiwa mogło wynikać ze studiów nad myślą Skoworody oraz Tomasza Masaryka, które poprzez stwierdzenie wielu podobieństw mogły zrodzić przeczucie istnienia pewnej wspólnej płaszczyzny, która tę myśl kształtuje<sup>12</sup>. Podjęta przez Mirczuka próba określenia istoty myśli filozoficznej Słowian dała jednak wyniki niezbyt optymistyczne. Przytaczając opinie szeregu uczonych polskich czy rosyjskich, filozof konstatawał brak samodzielności, pełni słowiańskiej myśli filozoficznej, a także jej nieoryginalność. Filozofia ukraińska i jej największy, najbardziej oryginalny przedstawiciel – Skoworoda, nie mógł być porównywany z myślą wielkich filozofów europejskich. Przyczyn tego stanu rzeczy upatrywał Mirczuk w ciężkich warunkach materialnych życia Słowian i braku własnej państwowości. Nawet Rosjanie, którzy posiadali własne państwo, z pobudek politycznych całkowicie zatrzymali rozwój filozofii, zabraniając wyklądać ją w latach 1850-1863<sup>13</sup>.

Ideę filozofii narodowej Mirczuk łączył z przekonaniem, że jej oryginalność, narodowa specyfika stanowią podstawę narodowej niezależności, stąd potrzeba skupienia się na spuściznie filozofów, którzy stanowią ucieleśnienie filozofii narodowej<sup>14</sup>. Za takiego uważał Skoworodę: „Pierwszym i powiedzmy otwarcie jedynym przedstawicielem myśli filozoficznej na Ukrainie, nie filozofem przeciętnym, ale myślicielem całkowicie oryginalnym, który wyłonił się całkiem niespodziewanie z samych głębi narodowego żywiołu, jakimś pierwotnym życiowym archetypem, którego próżno szukać w innych kulturach narodów europejskich, był Hryhorij Sawycz Skoworoda”<sup>15</sup>.

Przedstawiona na łamach „Przeglądu Filozoficznego” charakterystyka filozofii Skoworody w zamierzeniu uczonego miała ujawnić najistotniejsze własności filozofii słowiańskiej<sup>16</sup>, stąd zamiar Mirczuka, by umieścić twórczość Skoworody właśnie w tym kontekście. Przejawem słowiańskiego charakteru myśli Skoworody były: „asystematyczność, wyraźny pociąg do filozofii praktycznej, związany z dążeniem do tego, by własne życie było przykładem zastosowania teorii w praktyce, głęboka religijność, nie łącząca się jednak z obskurantyzmem religijnym, przystosowanie spekulacji filozoficznych do potocznego sposobu myślenia...”<sup>17</sup>. Pojawiające się w dyskursie skoworodoznawczym porównanie z Sokratesem miało według Mirczuka jedynie zewnętrzny charakter, sprowadzający się do pedagogicznego zaangażowania obydwu filozofów. Natomiast wyraźny dysonans ujawniał się przy próbie określenia ich wpływu na rozwój myśli filozoficznej. Jedynie o Sokratesie można było bowiem powiedzieć,

<sup>12</sup> B. Янів, *op. cit.*, s. 153.

<sup>13</sup> Podsumowaniem rozważań I. Mirczuka nad historią filozofii Słowian i potrzebą jej badania jest artykuł *Die slavische Philosophie in ihren Grundzügen und Hauptproblemen*, „Kyrios. Vierteljahresschrift für Kirchen- und Geistesgeschichte Osteuropas” 1936, Bd. 1, s. 157-175.

<sup>14</sup> I. Mirczuk, *O słowiańskiej filozofii*, s. 124-126.

<sup>15</sup> B. Янів, *op. cit.*, s. 157.

<sup>16</sup> I. Mirczuk, *Filozof ukraiński...*, s. 60-62.

<sup>17</sup> *Ibidem*, s. 60-61.

że nakreślił on nowy kierunek w filozofii europejskiej skupiony na przejściu od filozofii przyrody do antropologii czy etyki. W swojej ocenie Skoworody Mirczuk prezentował zdecydowany pogląd, zgodnie z którym nie można stosować w odniesieniu do myśli Skoworody kryteriów zachodnioeuropejskiej krytyki. W odczuciu uczzonego kompilacyjny charakter myśli Skoworody łączył najróżniejsze kierunki filozoficzne istotne dla konstruowania własnego praktycznego ideału etycznego. Że był to w oczach Mirczuka ideał niespójny wewnętrznie i prosty co do treści, świadczą następujące słowa: „Ta filozofia życiowa zawiera się często w dwóch lub trzech twierdzeniach, które nie opierają się na logicznych twierdzeniach lub argumentach, lecz odwołują się do naszej wiary”<sup>18</sup>. Skupiony na antropologizmie Skoworody, Mirczuk polemizował ze stanowiskiem znanego rosyjskiego badacza Władimira Erna<sup>19</sup>, zogniskowanym na poglądach metafizycznych, nieprzykładającym zaś należytej wagi do kwestii etycznych-moralnych, które warunkowały zainteresowanie myśliciela wszelkimi innymi zagadnieniami. Charakteryzując dość powierzchownie myśl Skoworody w jej etycznym wymiarze, Mirczuk wskazywał dwa elementy: szczęście jako najważniejszy i ostateczny cel ludzkiego działania, możliwy do osiągnięcia dzięki poznaniu siebie i obraniu drogi życiowej dostosowanej do zdolności i natury jednostki, co ostatecznie sprowadza się do życia zgodnego z wolą Bożą. Drugim elementem była Biblia jako źródło nieśmiertelnej boskiej prawdy ukrytej w symbolicznej warstwie Pisma Świętego, której poprawne odczytanie, zgodne z tradycją apostoła Pawła i ojców Kościoła, było zadaniem człowieka na szlaku do poznania samego siebie.

Analizując myśl Skoworody w szerszym kontekście filozofii słowiańskiej, Mirczuk nie tracił z pola widzenia narodowej specyfiki tej myśli, czego nieśmiało jeszcze przejawy odnajdujemy w zestawieniu Skoworody z Lwem Tołstojem. Mirczuk, pisząc o „sokratejskiej działalności” Skoworody, jego decyzji o głoszeniu nauczania wśród prostego ludu, dostrzegał podobieństwo do stanowiska Tołstoja, by w praktyce realizować głoszone poglądy. Zauważał przy tym istotną różnicę: „Skoworoda stoi pod tym względem wyżej od Tołstoja, a to dlatego, że nie na schyłku życia swego, jak Tołstoj, tylko w pełni sił wybiera dobrowolnie ten sposób działalności i zostaje wędrownym filozofem”, „filozofem z ludu”<sup>20</sup>. Ocena ta zostanie później rozwinięta i przerodzi się w koncepcję dwóch typów narodowych ogłoszoną w pracy *Tolstoj und Skovoroda, zwei nationale Typen*<sup>21</sup>. Według Janiwa Mirczuk podążał szlakiem

<sup>18</sup> *Ibidem*.

<sup>19</sup> В. Эрн, Григорий Саввич Сковорода. Жизнь и учение, Москва 1912, 343 s.

<sup>20</sup> I. Mirczuk, *O słowiańskiej filozofii*, s. 133.

<sup>21</sup> I. Mirtschuk, *Tolstoj und Skovoroda, zwei nationale Typen*, Bd. 2, Abhandlungen des Ukrainischen Wissenschaftlichen Institutes in Berlin, Berlin 1929, s. 24-51. Począwszy od tego tekstu, Skoworoda stał się w ukraińskich badaniach etnopsychologicznych swego rodzaju archetypem ukraińskiego charakteru narodowego. Zob. О. Кульчицький, *Людина за філософією Г. Сковороди антитезою марксистсько-ленінської концепції людини*, [w:] *idem, Український персоналізм*, Мюнхен-Париж 1985, s. 37-49.

Kostomarowa, zachowując przy tym własną specyfikę<sup>22</sup>. Jako myśliciele słowiańscy Skoworoda i Tołstoj byli filozofami życia dalekimi od metafizyki, a ich filozofia jako praktyczna nauka oparta na religii miała dążyć do osiągnięcia prawdy. Na tym jednak podobieństwa się kończą, a dostrzegane przez ukraińskiego badacza różnice wynikały z determinowanego przez specyfikę kultury narodowej sposobu myślenia i miały charakter fundamentalny. Tołstoj wierzył w istnienie absolutnej prawdy, a jej realizacja przybierała postać kategoriycznego imperatywu. Łączyło się to z odrzuceniem każdego, kto wyznawał inny pogląd. Skoworoda, tęskniąc za prawdą, był z kolei przekonany o jej nieosiągalności w życiu doczesnym, stąd jedynym zadaniem człowieka jest dążenie do prawdy, nie zaś jej osiągnięcie i tym sposobem dojście do szczęścia. Osiągnięcie prawdy jest nie tylko niemożliwe, ale i niewskazane, ponieważ związane z przesystem, melancholią i zagładą. Wybór szlaku prowadzącego do prawdy był uzależniony od rozpoznania jednostki, co oddalało Skoworodę od nietolerancyjności czy też dogmatyzmu i prowadziło do uznania nawet myślicieli pogańskich za wyrazicieli prawd chrześcijańskich<sup>23</sup>. Zderzając dwa narodowe typy, Mirczuk przeciwstawił indywidualizm Skoworody, realizujący się w konsekwentnej pracy nad sobą, w wierze w wolną wolę jednostki, fatalizmowi i determinizmowi Tołstoja. Łączące obydwu myślicieli dążenie do uwewnętrznienia, introspekcji było w opinii Mirczuka formułowane w odmienny sposób – jasny u Skoworody i ponury u Tołstoja. Samoanaliza Tołstoja, połączona z doświadczeniem przedwczesnej śmierci brata, wywołała lęk przed śmiercią, poczucie rozpaczki prowadzące do nastrojów suicydalnych, podczas gdy Skoworoda nie wykazywał w swoich utworach i życiu żadnych wątpliwości ani lęku przed kresem, kierowany sokratejskim poczuciem spokoju. Mirczuk podkreślał również odmienne źródła kulturowe kształtujące myśl obydwu filozofów – z jednej strony kultura chrześcijańskiego Wschodu przejawiająca się w dziele Tołstoja, z drugiej zaś zachodnioeuropejski antyk i późniejsza filozofia europejska, która legła u podstaw myśli Skoworody<sup>24</sup>. Różna była również recepcja zasady chrześcijańskiej miłości. U Tołstoja miłość stanowiła jedyną podstawę dla królestwa Bożego na ziemi, która miała zastąpić wszelkie ziemskie prawa. Imperatyw miłości bliźniego miał w rozumieniu Tołstoja zastąpić miłość własną, wykorzenić ją, co z kolei rodziło w jednostce wyłącznie poczucie obowiązku w stosunku do bliźnich, bez zachowania praw indywidualnych. U Skoworody natomiast poszukiwanie jedności z Bogiem było tożsame z poznaniem siebie, a więc skupieniem się na własnej niepowtarzalności, na własnej duszy. Również stosunek do kultury Zachodu u Tołstoja wiązał się z całkowitą negacją, zaś u Skoworody stanowił podstawę jego formacji intelektualnej. Zasadnicza antynomia przejawia się w stosunku do szczęścia. Eudajmonista Skoworoda z pełną wyrozumiałością przyjmował

<sup>22</sup> Zob. М. Костомаров, *Дві руські народности*, кн. 3, Основа 1861. Tradycja wyraźnego rozróżnienia obydwu kultur jest obecna w polskim dyskursie ukrajinoznawczym do II wojny światowej.

<sup>23</sup> В. Янів, *op. cit.*, s. 176.

<sup>24</sup> *Ibidem*, s. 178-179.

indywidualne poszukiwania dróg do samopoznania jednostki, podczas gdy Tołstoj w swoim dążeniu do powszechnego dobra nie miał litości dla ideowych oponentów<sup>25</sup>.

Janiw, podsumowując ustalenia Mirczuka na temat charakteru ukraińskiej filozofii jako filozofii narodowej i słowiańskiej, zrekonstruował zespół cech obecnych w myśli Skoworody jako jej największego przedstawiciela w Ukrainie. Najważniejszą z nich był właściwy filozofii słowiańskiej **brak systemu**, przejawiający się w niechęci do konstruowania systemów teoretycznych czy myślenia kategoriami abstrakcyjnymi<sup>26</sup>. Znamienne, że ta uwaga wydaje się mieć zastosowanie również w odniesieniu do współczesnej badaczowi refleksji naukowej, bowiem zauważał ze smutkiem niezdolność lub brak zainteresowania stworzeniem syntetycznego opracowania filozofii słowiańskiej<sup>27</sup>. Niechęć do posługiwania się kategoriami abstrakcyjnymi do teorii ściśle wiązała się z kształtowaniem **filozofii życia** rozumianej jako podporządkowanie poznania, wiedzy praktycznym celom. Za najważniejszy z nich uznany zostaje **eudajmonizm**, czyli ukazanie drogi do szczęścia poprzez samopoznanie i życie zgodne z Bożą wolą. W tym miejscu Janiw wprowadził kolejną cechę immanentnie związaną z poprzednimi, mianowicie **etyczny** wymiar filozofii słowiańskiej, wyraziście realizujący się w biografii Skoworody, który wzorem Sokratesa dawał „żywy przykład” własnych wartości, własnych poglądów etycznych, w życiu codziennym<sup>28</sup>. Kolejna cecha konstytuująca filozofię słowiańską wynikała z namysłu Mirczuka nad specyfiką filozofii rosyjskiej z właściwą jej **religijnością**, co znajdowało zastosowanie również do Skoworody: „Ukraiński filozof Skoworoda, ogólnie nazywany Sokratesem ukraińskim, nie zdobył sobie sławy pracą teoretyczną, tylko praktyczną, swoim życiem. Jego cały pogląd na świat opiera się na etyczno-religijnych podstawach”<sup>29</sup>. Przejawy dostrzegał Mirczuk w istotnej pozycji Biblii oraz tradycji ojców Kościoła w Skoworodowskiej koncepcji samopoznania. Jednakże religijność Skoworody nie nosiła znamion tradycjonalizmu czy też konfesyjnych ograniczeń<sup>30</sup>, stanowiła raczej przejaw swoistego **ekumenizmu** rozumianego jako otwartość na różne źródła wiedzy o Absolucie, różne stanowiska filozoficzne (poglądy, szkoły itd.), pojmowanie katolicyzmu w jego pierwotnym, etymologicznym znaczeniu powszechności. Otwartość Skoworody szła o wiele dalej i w warunkach polityczno-kulturowych rosyjskiego prawosławia XVIII w. ocierała się o herezję, bowiem w poszukiwaniu prawdy dopuszczał on na równych prawach tradycję chrześcijańską oraz antyczną spuściznę grecką i rzymską<sup>31</sup>. Uwagi dotyczącej „ekumenizmu” czy też otwartości nie można bezkrytycznie zastosować do całej filozofii słowiańskiej, a szczególnie rosyjskiej, co Mirczuk ilustrował przykładem

<sup>25</sup> *Ibidem*, s. 180-182.

<sup>26</sup> I. Mirczuk, *O słowiańskiej filozofii*, s. 129.

<sup>27</sup> *Ibidem*, s. 126.

<sup>28</sup> B. Янів, *op. cit.*, s. 158.

<sup>29</sup> I. Mirczuk, *O słowiańskiej filozofii*, s. 132.

<sup>30</sup> Janiw określa ją mianem „niekonformistycznej”, zob. B. Янів, *op. cit.*, s. 159.

<sup>31</sup> *Ibidem*, s. 159-160.

ataków ze strony wpływowych w latach 60. XIX w. przedstawicieli rosyjskiego materializmu na platonizm czy też idealizm reprezentowany przez wybitnego ukraińskiego filozofa, wtedy profesora Uniwersytetu Moskiewskiego – Pamfila Jurkewycza<sup>32</sup>. Kolejne omówione przez Janiwa cechy filozofii słowiańskiej ściśle korespondowały ze Skoworodowską etyką i **antropologizmem** myśliciela, ponieważ postulowana przez niego idea szczęścia zakładała samopoznanie człowieka. Jako że człowiek stanowił odrębny świat – mikrokosmos, będący składową bytu, samopoznanie rozprzestrzeniało się tym samym na całą przyrodę – makrokosmos. Postulat samopoznania zakładał obecność kategorii człowieka „wewnętrznego”, co Janiw określił mianem „uwewnętrznienia się”, jako sensu procesu samopoznania<sup>33</sup>. Dwie ostatnie cechy filozofii słowiańskiej omówione przez Janiwa nie zostały rozwinięte w warszawskim wystąpieniu Mirczuka, a odnosiły się do **idealizmu** filozofii Skoworody oraz **uczuciowości**. Pierwsza z cech przejawiająca się w odwołaniach do myśli platońskiej realizowała się na gruncie metafizycznym, w szczególności antropologicznym – wizja człowieka, kosmologicznym – teoria dwóch natur, gnoseologicznym jako indywidualne, subiektywne poznanie, samopoznanie, oraz etycznym we wspominanym już eudajmonizmie. Uczuciowość, na którą wskazywały wszystkie chyba wyżej omówione cechy, w opinii Mirczuka wiązała się z pojmowaniem istoty człowieka nie tyle jako wyniku intelektualnej pracy, ile ukrytej w sercu, w woli człowieka. Na dowód przytaczał słowa Skoworody: „Serce twoje jest głową twoich wnętrzności”<sup>34</sup>.

Mirczuk, formułując swoje poglądy na temat filozofii słowiańskiej, zwrócił uwagę na istotną cechę po części związaną ze wskazywanym przez niego niedostatecznym rozwojem filozofii narodów słowiańskich, z dominacją tendencji horyzontalnych rozumianych jako kształtowanie światopoglądu narodowego nie tylko przez elity intelektualne, lecz także z udziałem szerszych warstw społecznych. W kulturze ukraińskiej ta tendencja przejawiała się w kulturze ludowej, gdzie odnaleźć można „ogromne bogactwo filozoficznych elementów” związanych ze światopoglądem, stosunkiem do Boga, świata i ludzi, systemem etycznym, estetyką. Słowianie nie ograniczali się w swojej twórczości filozoficznej jedynie do jej wymiaru akademickiego, ale realizowali ją w dziełach literackich, czego przykładem była twórczość Tołstoja czy Dostojewskiego<sup>35</sup>. W tym kontekście Mirczuk rozpatrywał także Skoworodę, którego dzieła poetyckie zostały przyswojone przez ukraińską kulturę ludową, a pieśń *Всякому городу нрав і права* została opublikowana przez polskich etnografów Wacława z Oleska i Paulego Żegotę, którzy nieświadomi autorstwa włączyli ten utwór do zbioru pieśni ruskich<sup>36</sup>.

<sup>32</sup> I. Mirczuk, *O słowiańskiej filozofii*, s. 132.

<sup>33</sup> B. Янів, *op. cit.*, s. 160.

<sup>34</sup> *Ibidem*, s. 161-162.

<sup>35</sup> I. Mirczuk, *O słowiańskiej filozofii*, s. 128-129.

<sup>36</sup> *Ibidem*, s. 133. W dwutomowej edycji *Pieśni ludu ruskiego w Galicji* pod red. Paulego Żegoty, wyd. we Lwowie (1839-1840), nie udało się zlokalizować pieśni wymienionej przez Mirczuka.

Należy się zgodzić z oceną Janiwa, że badania skoworodoznawcze były dla Mirczuka punktem wyjścia dla sformułowania wniosków ogólniejszej natury na temat filozofii narodowej. Ten związek dość wyraźnie zarysowany został już w wystąpieniach na II Zjeździe Filozoficznym w Warszawie w 1927 r., które w opinii Janiwa wywołały żywą dyskusję, kontynuowaną później na łamach polskich periodyków filozoficznych<sup>37</sup>. Ponieważ teksty wystąpień wraz z głosami w dyskusji zostały opublikowane na łamach „Przeglądu Filozoficznego”<sup>38</sup>, można pokusić się o zweryfikowanie powyższej opinii szczególnie w zakresie recepcji filozofii Skoworody. I tak pierwszy z referatów na temat filozofii słowiańskiej rzeczywiście spotkał się z żywą reakcją. Bolesław Gawecki zwrócił uwagę na fakt, że postulat filozofii narodowej pod względem treściowym realizuje się w historiozofii. Jej rozwój wymaga jednak stworzenia systemu „opartego na znajomości polskich tradycji i życia współczesnego”. Paulin Chomicz, prostując uwagę Mirczuka odnoszącą się do braku wśród filozofów słowiańskich postaci o znaczeniu europejskim, przypomniał polskich myślicieli Józefa Hoene-Wrońskiego oraz Augusta Cieszkowskiego, dodając jednocześnie, że w badaniu ich spuścizny przodują uczeni obcy, nie zaś polscy. Adam Żółtowski podjął się sprostowania kilku tez Mirczuka. Pierwsza z nich odnosiła się do opinii, że „nauka i praktyka, teoria i życie są dla Słowian sprzecznościami”. Według Żółtowskiego łączą się one „szczęśliwiej i płodniej niż u narodów zachodnich”. Za błędne uznał również przypuszczenie, że „umiejętność odnosi się do elementów irracjonalnych czysto negatywnie”, bowiem źródłem wszelkich „zagadek” jest natura umysłów ludzkich i tam należy szukać klucza do ich rozwiązania. Ksiądz Andrzej Krzesiński, negując istnienie filozofii słowiańskiej w ścisłym znaczeniu, zauważył, że to określenie może odnosić się do charakteru dzieł filozofów Słowian. Za charakterystyczną cechę filozofii słowiańskiej, w szczególności polskiej, uznał dążenie do ujęcia rzeczywistości w związku z Bogiem. Stanisław Bilski sformułował zarzut dotyczący braku uzasadnienia stosowanej przez Mirczuka metody i ograniczenia się do słabo uargumentowanych i ogólnikowych wrażen odnoszących się do filozofii ludów słowiańskich. Dodał, że próba łączenia filozofii różnych narodów ma jedynie charakter polityczny i jest nieuzasadniona z powodu istnienia ogólnego rozwoju historycznego i potrzeb życia społecznego, które kształtują filozofię każdego z narodów. Iwan Kopacz również zakwestionował sens stosowania zbiorczego terminu „filozofia słowiańska” z powodu indywidualnego charakteru samej filozofii. Za uprawnione uznał natomiast mówienie o narodowych cechach formy filozofii. Przypomniał, że jeszcze w XVIII w. filozofię traktowano jako „sprawę ogólnoludzką”. Podając w wątpliwość możliwość powstania filozofii słowiańskiej, nie negował jednak potrzeby współpracy intelektualnej Słowian. Petroniewicz przypomniał postać XVIII-wiecznego filozofa Rudera Josipa Boškovicia, którego Mirczuk pominął w swoim wystąpieniu.

<sup>37</sup> В. Янiв, *op. cit.*, s. 170. Autor nie podaje jednak żadnych danych bibliograficznych. Podczas kwerendy nie udało się ustalić nowych tytułów, gdzie dyskusja wokół wystąpienia Mirczuka znalazłaby swoją kontynuację.

<sup>38</sup> I. Mirczuk, *Filozofia słowiańska*, s. 36-37.

Referat Mirczuka na temat filozofii Skoworody wywołał jedynie dwa głosy w dyskusji<sup>39</sup>. Chomicz, zgadzając się z tezą o małej wiedzy na temat własnej tradycji filozoficznej wśród Słowian, przypomniał postać Heone-Wrońskiego. Jednocześnie za przesadne uznał porównanie Skoworody i Sokratesa. Mirczuk uściślił, że zestawienie obydwu filozofów miało charakter zewnętrzny i nie odnosiło się do ich znaczenia dla rozwoju filozofii. Kopacz – ukraiński historyk filozofii z Galicji, zwrócił uwagę na fakt, że znaczenie Skoworody ma charakter jedynie historyczny i nie odnosi się do współczesnych badań filozoficznych.

Obydwa wystąpienia Mirczuka, choć nie przyniosły wymiernego ożywienia badań skoworodoznawczych w Polsce, wprowadziły postać ukraińskiego filozofa do polskiego dyskursu filozoficznego, sytuując go w aktualnym wówczas nurcie filozofii narodowej. Pewne niezamierzone analogie z omówionym powyżej ówczesnym dyskursem literaturoznawczym dostrzec można w odniesieniu do zakwestionowania ukraińskiej i rosyjskiej wspólnoty kulturowej, choć dokonywała się ona z różnych perspektyw.

## 2.2. Jarosław Ulwański – Skoworoda – filozof panteista

Pierwszą w polskiej nauce publikacją o charakterze monograficznym poświęconą myśli Skoworody była rozprawa doktorska Jarosława Ulwańskiego *Filozofa G.S. Skoworody* opublikowana w 1930 r. na łamach czasopisma „Kwartalnik Filozoficzny”<sup>40</sup>. Praca, i sam autor, na długie dziesięciolecia została niesłusznie zapomniana zarówno w polskim, jak i ukraińskim skoworodoznawstwie. Dziś na podstawie materiałów archiwalnych Uniwersytetu Jagiellońskiego można odtworzyć w zarysie biografię autora i ustalić podstawowe fakty dotyczące jego pracy. Ulwański urodził się w 1896 r. we wsi Mszaneć na Tarnopolszczyźnie w rodzinie urzędniczej. Po ukończeniu gimnazjum z ukraińskim językiem wykładowym w Tarnopolu został słuchaczem teologii w Stanisławowie (1918-1921). Z powodu śmierci ojca musiał jednak porzucić naukę i podjąć pracę zarobkową, aby utrzymać rodzinę. Od 1927 do 1929 r. po zwolnieniu z pracy Ulwański studiował na wydziale filozoficznym UJ. Pracę doktorską poświęconą Skoworodzie obronił w 1929 r. W zachowanej dokumentacji znalazła się pochlebna recenzja profesora Witolda Rubczyńskiego – filozofa, historyka i etyka, który był promotorem pracy. Po obronie pracy doktorskiej, jak wynika z korespondencji z sekretarzem wydziału filozoficznego, Ulwański znalazł zatrudnienie jako nauczyciel gimnazjalny w dalekich Puławach, gdzie pracował do 1941 r. Po wyjeździe do Stanisławowa krótko wykładał w tutejszym gimnazjum, by w 1945 r. objąć katedrę języków obcych w Państwowym Instytucie Medycznym w Stanisławowie, którą kierował do 1971 r. Zmarł w Stanisławowie (Iwano-Frankowsku) 23 sierpnia 1973 r. i tam został pochowany<sup>41</sup>.

<sup>39</sup> I. Mirczuk, *Filozof ukraiński...*, s. 62.

<sup>40</sup> J. Ulwański, *op. cit.*, s. 194-244.

<sup>41</sup> Za tę informację dziękuję rodzinie J. Ulwańskiego.

Rozprawa Ulwańskiego została oparta na tradycyjnym schemacie, który przewidywał w pierwszej kolejności prezentację biografii Skoworody, uznawaną za nieodłączny element jego filozofii, sferę, w której się ta filozofia konkretyzowała. Z opisu Ulwańskiego wynurza się więc postać reformatora pragnącego odrodzić pierwotne ideały etyki chrześcijańskiej, skonfliktowanego z władzą duchowną, odrzucającego ówczesne normy społeczne, reformatora skostniałych norm literackich, wreszcie wędrownego nauczyciela skupionego na samopoznaniu i uciekającego od świata. Omawiając wątek świadomego wyboru samotności, Ulwański przywołał paralelę Skoworody i Tolstoja obecną już w pracach Mirczuka, choć bezpośrednich odwołań do tych prac nie odnajdujemy. Osobno poruszył Ulwański kwestie autorstwa dzieł Skoworody zarówno oryginalnych, jak i tych błędnie mu przypisywanych, istnienia szkoły filozoficznej, do czego autor podchodził sceptycznie, wreszcie ścisłego powiązania dzieł literackich i filozoficznych. Powołując się na wcześniejsze prace Erna oraz Władimira Boncz-Brujewicza, podzielał pogląd o braku systemu filozoficznego Skoworody. Omówienie stanu badań nad myślą filozoficzną Skoworody w drugim rozdziale ukazuje samodzielne i krytyczne podejście Ulwańskiego. Przede wszystkim zakwestionował on obiektywizm biografii filozofa pióra jego ucznia Mychajły Kowałyńskiego, zarzucając mu projekcję własnych poglądów i odczuć na intencje swojego nauczyciela, co z kolei wpływało na szereg niekiedy radykalnych, a przede wszystkim tendencyjnych ocen lub koncepcji uczonych, czego dowodem była np. koncepcja „kosmicznej świadomości” P. Pelecha<sup>42</sup>. Również poglądy D. Bahalija traktujące Skoworodę jako zwolennika systemu emanacyjnego nie znalazły zdaniem Ulwańskiego potwierdzenia w dziełach myśliciela. Z kolei rosyjskiemu uczonemu W. Ernowi zarzucił podejście do spuścizny Skoworody z gotowymi słowianofilskimi schematami myślowymi: „A priori postawił sobie za cel uzgodnić go [system filozoficzny Skoworody – D.P.] z Synodem i uczynić sobie z niego prawowitego teologa. Odrzuca panteizm dla uzgodnienia go [Skoworody – D.P.] z Biblią”<sup>43</sup>. Ulwański zwrócił przy tej okazji uwagę na jeszcze jedno nieuzasadnione dążenie Erna do wykazania przynależności Skoworody do kultury rosyjskiej, choć nie rozwija swojej argumentacji. Z kolei u Matwija Jaworskiego dostrzegał przypisywanie myśli Skoworody cech materializmu, co dla Ulwańskiego nie dawało się pogodzić z jawnym i niewątpliwym idealizmem. Nietrafne było również doszukiwanie się analogii między monistyczną myślą Skoworody i poglądami zwolennika „dynamicznego ontologicznego pluralizmu” Gottfriedem W. Leibnizem. Za zasadne uznał natomiast podnoszone przez Bahalija i innych uczonych pokrewieństwo z myślą sokratejską, jej wymiarem etycznym oraz nauczaniem dotyczącym samopoznania.

W kolejnym rozdziale Ulwański skupił się na określeniu źródeł kształtujących filozofię Skoworody. Przychylając się do opinii Erna, odrzucił możliwość bezpośrednich

<sup>42</sup> J. Ulwański, *op. cit.*, s. 205.

<sup>43</sup> *Ibidem*, s. 207.

wpływów ówczesnych filozofów zachodnioeuropejskich, co potwierdzała obecna w dziełach ukraińskiego myśliciela krytyka ślepego naśladownictwa wzorców europejskich i brak wzmianek dotyczących tej filozofii. Główny akcent położył autor na studia teologiczne obecne w programie nauczania Akademii Kijowsko-Mohylańskiej, dużą rolę w tych studiach tradycji patrystycznych oraz egzegezę biblijną dokonywaną nie w duchu apologii prawosławia, lecz jako źródło osobistego natchnienia w duchu Lutra<sup>44</sup>. Myśl patrystyczna ujawniała się w dziełach Skoworody poprzez odwołania do takich jej przedstawicieli, jak Klemens Aleksandryjski, Jan Złotousty, Bazyli Wielki, którzy uznawali grecką tradycję antyczną za zgodną z duchem wiary chrześcijańskiej, szczególnie myśl Platona, Sokratesa, Epikura, Cyserona czy Plutarcha<sup>45</sup>. Z kolei przejawy teologii negatywnej w myśli Skoworody łączyły go według Ulwańskiego z tradycją Pseudo-Dionizego Areopagity, szczególnie w kontekście koncepcji Boga.

Zasadnicza część rozprawy Ulwańskiego została poświęcona charakterystyce filozofii Skoworody: teorii bytu, antropologii, teorii poznania, etyce, pedagogice oraz koncepcji Biblii jako świata symboli. Mimo dominującego w nauce poglądu o braku systemu w myśli Skoworody, braku pojęciowej jasności jego języka, chaotyczności wykładu Ulwański starał się dostrzec i wydobyć wewnętrzną logikę tej myśli i spójność jej najważniejszych elementów. Za punkt wyjścia obrał tezę głoszoną wcześniej m.in. przez Mirczuka, że sednem filozofii Skoworody jest etyka i jej praktyczny wymiar, co zdaniem Ulwańskiego wprost wynikało z panującej wtedy kryzysowej sytuacji społecznej, upadku moralnego na ziemiach ukraińskich włączonych do imperium moskiewskiego. Ten aksjologiczny kryzys domagał się sformułowania stałej i niezmiennej zasady etycznej, na której opierałoby się odrodzenie moralne człowieka. Ulwański, świadomy trudności w odtworzeniu procesu kształtowania poglądów Skoworody z powodu wspomnianej już niesystematyczności i braku precyzji językowej, za podstawę rozwiązywania wszelkich kwestii uznał koncepcję metafizyczną, a punktem wyjścia rozróżnienie przez Skoworodę dwóch natur: widzialnej i niewidzialnej. Bóg obecny jest w całym stworzeniu, w tym również w człowieku, co dla badacza odgrywało rolę podstawową: „Jest to zasadniczy moment, gdzie spotykamy utożsamienie czynnika rozumowego z Bogiem, z niewidzialną przyrodą. Skoworoda, założywszy wszechobecność natury, czuje się uprawnionym do poszukiwania jej we wszystkim”<sup>46</sup>. Z ogólną teorią dwóch natur związana była koncepcja trzech światów: makrokosmosu, mikrokosmosu oraz świata symboli. Dzięki samopoznaniu i poznaniu Biblii człowiek poznaje „niejawiskową przyrodę”. Ulwański dzielił system Skoworody na trzy części: 1) naukę o bycie skupioną na makrokosmosie; 2) antropologię, która obejmuje teorię poznania, etykę i pedagogikę; 3) Biblię odnoszącą się do stosunku wiary i rozumu, teologii do filozofii.

<sup>44</sup> *Ibidem*, s. 214.

<sup>45</sup> *Ibidem*, s. 215.

<sup>46</sup> *Ibidem*, s. 219.

Koncepcja makrokosmosu, czyli wszechświata, posiadała dla badacza wtórny, pomocniczy charakter i była pozbawiona wszelkiej wartości poznawczej, co wynikało z idealistycznego światopoglądu filozofa. Makrokosmos jako widzialna natura był potrzebny o tyle, o ile mógł doprowadzić do poznania Boga. Teza Skoworody opierała się na tradycji poszukiwania niewidzialnej natury w rzeczywistości materialnej oraz na argumencie kosmologicznym postrzegającym Boga jako obecnego „w otwartej księdze natury widzialnej”<sup>47</sup>. Przywołując szereg fragmentów z dzieł Skoworody, Ulwański sformułował wniosek o utożsamieniu Boga i natury jako siły, która wszędzie posiadała swój środek, niezmiennej i opartej na Bogu. Był to więc nie wprost jeszcze wypowiedziany argument za panteistycznym charakterem myśli Skoworody. To przekonanie wzmacniała dodatkowo teza mówiąca o wieczności materii w jej neoplatońskim ujęciu, która współlegzystuje obok Boga:

Materja Skoworody byłaby pozbawiona bytu dla siebie, ale nie byłaby metafizycznym niebytem, jedynie niebytem w znaczeniu aksjologicznym. Materja ta nie byłaby czystą negacją, lecz pozostawałaby w takim stosunku do Jedności, jak pozostaje cień do niezmiennego drzewa [...] Materja ta [...] byłaby raczej zbliżona do neoplatońskiej w pojęciu Plutarcha z Aten. Przyjmuje on wieczne współistnienie materji obok Boga dlatego, że Bóg nie może być twórcą złego. Tak samo jest u Skoworody<sup>48</sup>.

Właśnie jedność bytu, przejawianie się natury w uniwersum przemawiało według Ulwańskiego za panteizmem Skoworody<sup>49</sup>.

Opisana powyżej ontologiczna zasada dwóch natur przeniesiona została także na koncepcję mikrokosmosu, czyli człowieka, którego istota zawarta w kategorii „człowieka wewnętrznego” według Ulwańskiego pozwalała określić naturę mianem Boga. Tym boskim pierwiastkiem w człowieku była dusza, będąca nie tyle ogniwem pośredniczącym między człowiekiem a Bogiem, a raczej samą naturą. W kontekście człowieka dusza utożsamiana była z myślą, co rzutowało na postrzeganie Boga jako „Istoty wszechmyślącej”<sup>50</sup>. Droga do rozumienia człowieka w porządku materii, do uznania człowieka za przejaw duchowej, niezmiennej natury wiedzie poprzez samopoznanie. To droga ku poznaniu Boga. Ulwański podjął przy tym polemikę z próbami poszukiwania analogii z myślą Kartezjańską, zwracając uwagę na odmiennie rozłożone akcenty: „Kartezjuszowi chodziło przez «cogito ergo sum» o stwierdzenie istnienia człowieka, Skoworodzie zaś przez samopoznanie o podkreślenie istnienia człowieka wewnętrznego”<sup>51</sup>. Podobnie podchodził do powiązań z myślą św. Augustyna, który samopoznanie lokował w kontekście dowodu na istnienie Boga, nie zaś jak chciał

<sup>47</sup> *Ibidem*, s. 221.

<sup>48</sup> *Ibidem*, s. 225.

<sup>49</sup> *Ibidem*, s. 224-226.

<sup>50</sup> *Ibidem*, s. 227.

<sup>51</sup> *Ibidem*, s. 229.

Skoworoda, jako konieczny warunek poznania Boga. Poszukując źródła Skoworodowskiej koncepcji samopoznania, Ulwański zwrócił się ku licznym fragmentom Biblii, w tym także listom św. Pawła<sup>52</sup>.

Ogólna zasada dualizmu bytu znalazła swoje zastosowanie także w odniesieniu do procesu poznawczego. Z dwóch sposobów poznania, zmysłowego oraz umysłowego, Skoworoda, idąc śladem Platona, za prawdziwe uznaje jedynie poznanie skierowane ku idei rozumianej jako niezmiennie, wieczne pierwowzory bytu obecne w myśli. Ulwański zauważył, że prawda jako cel poznania nie jest postrzegana przez Skoworodę w duchu scholastycznym jako jedność myśli z rzeczywistością: „Prawdą będzie Bóg w swej niezmiennej rzeczywistości”<sup>53</sup>. W takim ujęciu epistemologia Skoworody sprowadzała się do samopoznania.

Najwięcej miejsca w swojej analizie Ulwański poświęcił przedstawieniu zagadnień etycznych, określonych przez uczzonego mianem intelektualistycznych w kontrze do stanowiska Erna, który skłaniał się ku koncepcji woluntarystycznej. Według Ulwańskiego wola podlega tej samej, powszechnej dualistycznej zasadzie rozdzielona na zewnętrzną (empiryczna) oraz wewnętrzną (czysta), przy czym prymat należał do drugiej z kategorii. Zadaniem człowieka było więc podporządkowanie woli empirycznej woli boskiej, która stanowiła istotę człowieka w duchu św. Augustyna<sup>54</sup>. O zgodności z wolą boską przekonuje istnienie i działanie rozumu, co świadczyło zdaniem Ulwańskiego o indywidualistycznym zabarwieniu etyki Skoworody. Co ważne, nie wynikała ona z ideału pochodzącego z zewnątrz, ale była wynikiem samodoskonalenia człowieka, wynikiem ukierunkowanej działalności rozumu. Było to twierdzenie nowe w badaniach skoworodoznawczych i ważne w kontekście postrzegania myśliciela poprzez pryzmat eklezjalny. Etyka Skoworody w ujęciu Ulwańskiego przybierała więc charakter uniwersalny, nie negując roli jednostki. W jej centrum znajdowało się pojęcie szczęścia, które podobnie jak inne kwestie nie doczekało się definicji, lecz wyjaśnione zostało poprzez szereg przykładów w sposób symboliczny, w duchu eudajmonizmu opartego na samopoznaniu. Źródło szczęścia w konsekwencji Ulwański dostrzegał w jednostce, w samym człowieku, akcentując przy tym specyficzny sposób jego postrzegania przez Skoworodę; polegał on na wykazaniu fałszywych źródeł szczęścia. Jednocześnie podkreślał niezmiennność tego pojęcia, jego niezależność od sfery materialnej, zewnętrznej natury, ponieważ szczęście przynależy do kategorii „człowieka wewnętrznego”. Spośród wielu określeń obecnych w dziełach Skoworody Ulwański za najtrafniejsze uznał „spokój duchowy”, co miałoby zbliżać jego filozofię do myśli stoickiej oraz epikurejskiej. Powiązanie etyki z rozumowym działaniem, które dążąc do samopoznania, osiąga szczęście, pociągało za sobą problem zła, jako postępowania niezgodnego z wewnętrznym prawem moralnym. Ulwański stanął tu

<sup>52</sup> *Ibidem*.

<sup>53</sup> *Ibidem*, s. 231.

<sup>54</sup> *Ibidem*, s. 233. Zob. Г.С. Сковорода, *Повне зібрання...*, т. 1, s. 87.

na stanowisku, że Skoworoda nie dopuszczał istnienia „pozytywnego zła w człowieku”<sup>55</sup>. Zło było bowiem związane jedynie ze sferą materialną, widzialną, a ta z kolei została odrzucona przez Skoworodę jako zmienna i nietrwała, czyli nieprzydatna do budowy uniwersalnych norm etycznych. W tym kontekście Ulwański zwrócił jeszcze uwagę na kwestię namiętności, na fakt, że Skoworoda pominął sferę irracjonalną człowieka, choć wyraźnie głosił potrzebę zwalczania namiętności na szlaku do osiągnięcia szczęścia. Nie odniósł się jednak do tak istotnej zdaniem badacza kwestii etycznej jak wrodzone skłonności człowieka, które mogły zaburzyć proces samopoznania i w konsekwencji osiągnięcie szczęścia<sup>56</sup>.

Rozdział poświęcony pedagogice Skoworody, która konsekwentnie postrzegana była przez Ulwańskiego jako komplementarny element jego filozofii, wskazuje na krytyczny zmysł badacza. W centrum zainteresowania znalazła się opinia M. Wozniaka, w której ukraiński historyk literatury dopatrywał się analogii z myślą Jeana Jacquesa Rousseau. Ulwański przekonująco wykazał, że pojawienie się najważniejszej pracy genewskiego filozofa *Emil* (1762) przypadło na okres, w którym poglądy Skoworody były już skryształizowane, co podaje w wątpliwość tezę o możliwym wpływie. Jednak istotniejsza część argumentacji, świeżej i samodzielnej, choć potraktowanej skrótowo, odnosiła się do analizy centralnego dla obydwu myślicieli pojęcia „natury”. Skoworoda, konstatował Ulwański, traktował to pojęcie w kategoriach idealizmu platońskiego, nie łącząc go z radykalną krytyką kultury obecną w myśli Rousseau. Człowiek jest nie tylko źródłem zepsucia doskonałego w swej pierwotnej formie dzieła Stwórcy, lecz także źródłem odrodzenia, oczyszczenia<sup>57</sup>.

Starając się zrekonstruować pełny obraz filozofii Skoworody, Ulwański skierował się ku trzeciemu elementowi teorii bytu – Biblii, pojmowanej jako element jednoczący, spoiwo dla całości bytu. Istota tego świata zgodnie z duchem całej filozofii Skoworody realizowała się w wymiarze etycznym jako miłość Boga, pozbawiona tym samym wymiaru cielesnego, pożądliwego. Takie postrzeganie miłości dla Ulwańskiego stanowiło kolejny przejaw panteistycznej myśli Skoworody: „Dla Skoworody poznać Boga znaczy tyle, co kochać Boga. Im więcej Boga poznajemy, tym więcej go kochamy”<sup>58</sup>. Biblia z kolei jako świat symboliczny pozwalała na połączenie filozofii i teologii, które dążą do tej samej prawdy, poszukują niezmienności. Przejawy takiego sposobu rozumowania dostrzegał badacz w równym traktowaniu antycznych filozofów oraz biblijnych proroków, w głoszeniu nauki o świecie prawd uniwersalnych, niezmiennych, wiecznych, które mogą stać się udziałem każdego człowieka. Stąd też wypływa ostatni wniosek Ulwańskiego dotyczący tolerancji religijnej Skoworody, która przeczyła teom przypisującym myślicielowi ekskluzywizm eklezjalny<sup>59</sup>.

<sup>55</sup> J. Ulwański, *op. cit.*, s. 239.

<sup>56</sup> *Ibidem*, s. 239-240.

<sup>57</sup> *Ibidem*, s. 241-242.

<sup>58</sup> *Ibidem*, s. 243.

<sup>59</sup> *Ibidem*, s. 244.

Praca Ulwańskiego, powtórzmy raz jeszcze, niesłusznie zapomniana, jest pierwszym w polskiej nauce kompleksowym omówieniem myśli Skoworody z perspektywy historii filozofii. Autor nie ograniczył się do zreferowania stanu badań, ale podjął polemikę z zakorzenionymi w skoworodoznawstwie ocenami, wnioskami prezentowanymi, często w sposób tendencyjny, przez największe autorytety. Szczególnie cenne są uwagi weryfikujące możliwe wpływy i analogie z ówczesną europejską myślą filozoficzną, które do dziś są dyskutowane, choć w odniesieniu do Kartezjusza czy Rousseau nie doczekały się kompleksowego, obszernego opracowania. Główna teza Ulwańskiego dotycząca panteistycznego charakteru filozofii Skoworody znajdzie swoje rozwinięcie w polskiej nauce w badaniach Tadeusza Handzla<sup>60</sup>. Nie można pominąć zbieżności niektórych wniosków Ulwańskiego z tezami głoszonymi w tym samym okresie przez Mirczuka. I tak porównanie Skoworody z Tołstojem, uwagi poczynione na marginesie polemiki z Ernem na temat słowianofilstwa, mesjanizmu, a właściwie rusofilstwa, wnioski mówiące o indywidualizmie, etycznej dominancie filozofii Skoworody, wreszcie tolerancji religijnej Skoworody pojawiły się już w pracach Mirczuka i zostały zaprezentowane w polskich periodykach filozoficznych lat 20. XX w., jednak nie były cytowane przez Ulwańskiego. Należy przy tym zwrócić uwagę, że ogólny kontekst pomimo tych zbieżności jest zasadniczo odmienny, ponieważ w pracy Ulwańskiego nie odnajdujemy prób wpisywania Skoworody w ramy tradycji filozofii ukraińskiej. Skoworoda jawi się raczej jako postać wyjątkowa, wykraczająca poza wąskie ramy, w których chciano go postrzegać, i wbrew utartym opiniom zasługiwała na miano oryginalnego filozofa, co znajdzie swoje potwierdzenie w wydanej kilka lat później monografii Czyżewskiego.

## 2.3. Dmytro Czyżewski – Skoworoda – mistyk

W centrum analizy recepcji filozofii Skoworody w Polsce sytuuje się monografia Dmytra Czyżewskiego *Філософія Г.С. Сковороди*. Napisana przez wybitnego ukraińskiego uczonego, niezwiązanego bezpośrednio z polską nauką, napisana po ukraińsku i nieprzetłumaczona do dziś na język polski, ukazała się w Warszawie. Jest to pierwszy – formalny powód jej uwzględnienia w niniejszej rozprawie. O wiele ważniejszym jest wpływ, jaki praca Czyżewskiego wywarła na kształtowanie dyskursu skoworodoznawczego w Polsce, będąc stałym punktem odniesienia większości prac zarówno autorów w Polsce, jak i w świecie. Do dziś trudno sobie wyobrazić prowadzenie badań bez uwzględnienia dorobku Czyżewskiego w tym zakresie. Uwzględnienie genezy powstania pracy pozwoli również nakreślić szerszy kontekst kształtowania życia naukowego Ukraińców w II Rzeczypospolitej, zarówno w wymiarze instytucjonalnym, jak i personalnym. Pierwszy wymiar był związany z działalnością

<sup>60</sup> Sam Handzel nie odnosi się jednak do pracy Ulwańskiego.

Ukraińskiego Instytutu Naukowego w Warszawie, skupiającego najwybitniejszych uczonych z ziem ukraińskich włączonych do II Rzeczypospolitej, przebywających tutaj emigrantów, uchodźców z sowieckiej Ukrainy, a także badaczy ukraińskich z takich państw, jak Czechosłowacja czy, w przypadku Czyżewskiego – Niemcy. Ukraiński Instytut Naukowy w Warszawie został powołany do życia w 1930 r. z inicjatywy ukraińskich uczonych przy poparciu wielu polskich polityków z ministrem Adamem Tarnowskim na czele, a także uczonych: profesora Uniwersytetu Jagiellońskiego, ekonomisty Adama Krzyżanowskiego oraz profesora Marcellego Handelsmana, prawnika i historyka związanego z Uniwersytetem Warszawskim. Do zadań Instytutu należało prowadzenie studiów nad życiem gospodarczym, kulturą i historią narodu ukraińskiego oraz przygotowanie kadr naukowych. Realizowano je poprzez organizację w szkołach wyższych bądź instytutach naukowych wykładów, kursów w języku ukraińskim (na terenie Warszawy i poza nią), wydawanie organu naukowego i publikowanie oryginalnych lub w tłumaczeniach prac naukowych oraz podręczników. We władzach Instytutu zasiadali wybitni ukraińscy uczeni: przewodniczący profesor Aleksander Łotocki (kierownik Katedry Historii Prawa i Katedry Prądów Duchowych), zastępca profesor Roman Smal-Stocki (kierownik Katedry Filologii); członkami kolegium zostali profesor Bohdan Łepki (kierownik Katedry Historii Literatury) oraz profesor Walentyn Sadowski (kierownik Katedry Nauk Ekonomicznych). Ukraiński Instytut Naukowy w Warszawie, posiadając status jednostki naukowo-badawczej, prowadził swoją działalność, opierając się na powołanych w jego ramach sekcjach naukowych: ukraińskiego życia gospodarczego i społecznego, historii politycznej Ukrainy oraz historii kultury ukraińskiej i jej stanu obecnego, historii Kościoła<sup>61</sup>. Charakteryzując działalność wydawniczą Instytutu w okresie 1930-1935, autorzy sprawozdania wymienili 26 tomów wydanych w kilku seriach: statystycznej, ekonomicznej, prawniczej, filologicznej, historycznej, pamiętników, podręczników, pedagogicznej, historii literatury, seria prac komisji dla badań zagadnień polsko-ukraińskich oraz seria filozoficzna, w której jako jedyna w serii pod numerem 24 ukazała się monografia D. Czyżewskiego *Фільософія Г.С. Сковороди*<sup>62</sup>. Omawiając działalność wydawniczą Instytutu, na marginesie należy wspomnieć o dwóch sztandarowych przedsięwzięciach z dziedziny przekładów: tłumaczenie na język ukraiński *Pana Tadeusza* Adama Mickiewicza dokonane przez Maksyma Rylskiego<sup>63</sup> oraz fundamentalną, wielotomową edycję dzieł Tarasa Szewczenki, w ramach której ukazał się osobny tom polskich przekładów poezji ukraińskiego poety w tłumaczeniu takich polskich literatów, jak: Tadeusz Hollender, Kazimierz Wierzyński, Jarosław Iwaszkiewicz. Jednak znakomita większość tłumaczeń wyszła spod pióra Czesława

<sup>61</sup> *Pięć lat istnienia Ukraińskiego Instytutu Naukowego w Warszawie*, 13 III 1930-13 III 1935, Warszawa 1935, s. 3-4.

<sup>62</sup> *Ibidem*, s. 7.

<sup>63</sup> *Ibidem*, s. 7-8.

Jastrzębca-Kozłowskiego – polskiego tłumacza dzieł literatury ukraińskiej, a przede wszystkim rosyjskiej, oraz autora obszernego artykułu na temat filozofii Skoworody, o którym będzie mowa w dalszej części rozprawy<sup>64</sup>.

Pojawienie się monografii skoworodoznawczej było chyba jedynym przejawem współpracy Czyżewskiego z Ukraińskim Instytutem Naukowym. Zarówno skrupulatnie wymienione działania komisji naukowych, jak i tematyka odczytów nie wspominają o jego zaangażowaniu w tych przedsięwzięciach. Sam Czyżewski w tym czasie był związany z uniwersytetami niemieckimi i kontynuował tę współpracę, z przerwą w okresie wojny, do końca życia. Wybór Warszawy na miejsce publikacji być może związany był z brakiem zainteresowania podobną tematyką w Niemczech. Uczony wspomina o tym w korespondencji z Wasylem Simowyczem z 24 stycznia 1934 r., poszukując możliwości drukowania we Lwowie<sup>65</sup>. Bogata korespondencja z Simowyczem, prowadzona w latach 1926-1937, stanowi niezwykle cenne źródło dla prześledzenia powstania analizowanej monografii, a jednocześnie ilustruje wspomniany powyżej personalny wymiar życia naukowego Ukraińców. Bez względu na miejsce zamieszkania tworzyli oni bowiem prężnie działającą międzynarodową sieć badaczy zainteresowanych szeroko pojętą tematyką ukrajoznawczą. Wracając do genezy monografii Czyżewskiego, pierwsze zamianki na ten temat pojawiają się w listach datowanych na połowę 1933 r., w których znalazła się informacja Czyżewskiego o końcowych pracach redakcyjnych nad książką<sup>66</sup>. Mimo że książka miała się ukazać w Warszawie, cały proces redakcyjny oraz druk książki odbywały się we Lwowie pod opieką Simowycza oraz Wołodymyra Doroszenki<sup>67</sup>, z którego to obowiązku Simowycz wywiązywał się sumiennie, mobilizując niekiedy autora do przyspieszenia pracy. Jak ten proces wyglądał w praktyce, możemy się przekonać na podstawie listu z 30 marca 1934 r., w którym Czyżewski dogłębnie analizował niuanse znaczeniowe zaproponowanych przez Simowycza pojęć<sup>68</sup>. Szczególnie ciekawe informacje odnoszą się jednak do kształtowania się strony kompozycyjnej monografii. Z korespondencji wynika bowiem, że książka powstawała etapami, co w konsekwencji prowadziło do problematycznych sytuacji. W przypadku rozdziału *Skoworoda i Ukraina* Simowycz uświadamiał Czyżewskiemu problem z rozmieszczeniem wspomnianego rozdziału i możliwą kolizję ze zredagowanymi już rozdziałami i umieszczonymi tam odwołaniami<sup>69</sup>.

<sup>64</sup> Zob. Т. Шевченко, *Переклади поезій на польську мову*, т. 14, ред. Б. Лепкий, Варшава–Львів 1936.

<sup>65</sup> Є. Пшеничний, В. Янцен, *Листування Дмитра Чижевського з Василем Сімовичем*, [w:] *Славістика*, т. 1: *Дмитро Чижевський і світова славістика. Збірник наукових праць*, ред. Р. Мних, Є. Пшеничний, Дрогобич 2003, s. 315.

<sup>66</sup> *Ibidem*, s. 302.

<sup>67</sup> *Ibidem*, s. 309-310.

<sup>68</sup> *Ibidem*, s. 318-321. W komentarzach redakcyjnych do wspomnianego listu znalazła się też wzmianka o jeszcze jednej pracy autorstwa Czyżewskiego opublikowanej przez UIN – *Szewczenko i religia* w 10 tomie dzieł zebranych T. Szewczenki: *Журнал* z 1936 r. (s. 329-347): zob. *Славістика*, s. 325.

<sup>69</sup> *Ibidem*, s. 313.

Co ważne, w odpowiedzi Czyżewski, tłumacząc przyjęty schemat kompozycyjny, informował, że rozdział ten powstał na szczególne zamówienie właśnie Ukraińskiego Instytutu Naukowego<sup>70</sup>. Po raz ostatni wątek monografii pojawił się w liście datowanym na 2 czerwca 1934 r. i związany był z prośbą Czyżewskiego o przesłanie do Halle całości wydruku w celu sporządzenia erraty. Należy zatem przyjąć, że ostateczna wersja ukazała się w drugiej połowie 1934 r.

Monografia Czyżewskiego w dziejach światowego skoworodoznawstwa stanowiła punkt zwrotny, co wynikało zarówno z przyjętej przez badacza metody, jak i formatu postaci. Jak nikt inny wcześniej, ani też chyba później, Czyżewski celnie zdiagnozował główne problemy związane z badaniem filozofii Skoworody. Najważniejszym z nich był brak systematycznego podejścia do tej kwestii w nauce, co po części wynikało z charakteru myśli Skoworody. Czyżewski, analizując stan badań, zwrócił uwagę na szerokie spektrum kierunków badawczych, z których większość w jego opinii nie wynikała z głębokiego namysłu nad istotą filozofii Skoworody, a raczej stanowiła projekcję zainteresowań, poglądów samych badaczy. Negatywny wpływ dostrzegał również w popularności metody biograficznej, która w połączeniu ze skłonnością do powierzchownego psychologizowania nie gwarantowała obiektywizmu i powinna zostać zarzucona na korzyść nowych metod skierowanych nie tyle na poszukiwanie wpływów, co swoistej typologicznej jedności, wynikającej z sposobu formułowania poglądów filozoficznych i sensu, który wykraczałby poza wąskie ramy historyczne. Już we wstępie do swojej monografii Czyżewski sformułował więc główną tezę o przynależności Skoworody do szerokiej tradycji mistycznej i myślowym pokrewieństwie z mistycyzmem niemieckim. Teza ta wynikała nie tyle z chęci poszukiwania zewnętrznych wpływów, co próby określenia „wewnętrznej jedności”, spójności myśli i ducha. Zadaniem, które postawił sobie Czyżewski, było więc poszukiwanie w dziejach europejskiej myśli filozoficznej „duchowych braci” ukraińskiego myśliciela. Odnalazł ich w osobach mistrza Eckharta, Taulera, Suzo, Francka, Weigla, Böhmego, Silesiusa, choć sięgał również do źródeł tradycji mistycznej: przedstawicieli antycznego platonizmu oraz ojców Kościoła. Czyżewski konsekwentnie odtwarzał więc wewnętrznie spójną strukturę myśli Skoworody, co samo w sobie kwestionowało głoszoną np. przez Mirczuka tezę o Skoworodzie jako „filozofie bez systemu”. Napotykanie wielokrotnie w dziełach filozofa wzajemnie wykluczające się twierdzenia, częste podczas lektury odczucie myślowego chaosu, które dla jednych było przejawem braku systemu, dla Czyżewskiego stanowiło spójny przekaz.

Czyżewski, przystępując do analizy myśli filozoficznej Skoworody, dysponował nabytym w trakcie studiów filologicznych oraz filozoficznych aktualnym zapleczem badawczym. Poszukując źródeł kształtowania się metody badawczej Czyżewskiego, w pierwszej kolejności wymienić należy udział w seminarium wybitnego badacza literatury Wołodymyra Peretca, które gromadziło i ukształtowało całe grono

<sup>70</sup> *Ibidem*, s. 314. Ostatecznie rozdział ten znalazł się w części poświęconej etyce zgodnie z zamiarem autora.

kompetentnych i nieprzeciętnych uczonych i twórców ukraińskiej kultury pierwszej połowy XX w. Według Natalii Pełeszenko cechą wyróżniającą podejście badawcze Peretca w odniesieniu do dzieła literackiego było przesunięcie akcentu z wymiaru ideowego na formalny, postawienie w centrum zainteresowania kwestii, „jak” dzieło zostało skonstruowane<sup>71</sup>. Mimo że w dalszej samodzielnej pracy naukowej uczniowie Peretca wychodzili poza wąskie ramy formalizmu, Czyżewski konsekwentnie wykorzystywał elementy podejścia formalistycznego w duchu strukturalizmu<sup>72</sup>.

Aktywny udział w pracach Praskiego Koła Lingwistycznego, o czym wspominała Stefania Skwarczyńska<sup>73</sup>, pozwolił Czyżewskiemu na współtworzenie orientacji strukturalistycznej w teorii literatury wraz z takimi znanymi jej przedstawicielami, jak Roman Jakobson czy Jan Mukařovsky<sup>74</sup>. Sformułowana przez czeskiego uczonego koncepcja fundamentalnego dla tej orientacji pojęcia struktury rozumiana była jako „jedność znaczeniowa”, strukturalna całość. Ta struktura zwana inaczej systemem pojęciowym była w zamyśle Mukařovskiego wewnętrznie skorelowana, co oznaczało, że poszczególne pojęcia określały wszystkie pozostałe i same były przez nie określane<sup>75</sup>. Dzieło literackie było więc złożoną i wielopoziomową strukturą semantyczną. Skwarczyńska zwróciła uwagę na funkcjonalny charakter dzieła, bowiem każdy jej element pełnił w dziele różnorakie funkcje; strukturaliści szczególnie akcent kładli w tym kontekście na warstwę brzmieniową, język dzieła literackiego (powtórzenia układu fonemów, rytm, melodia)<sup>76</sup>.

Reminiscencje myśli strukturalistycznej są widoczne w monografii Czyżewskiego na kilku płaszczyznach. Już w przedmowie autor mówił o potrzebie rekonstrukcji systemu filozoficznego Skoworody w jego jedności i całościowości, co pozwoliłoby w opinii badacza wpisać ukraińskiego myśliciela w europejski nurt mistyczny. Innymi słowy, Czyżewski miał na myśli przynależność filozofii Skoworody rozumianej jako system pojęć, idei do konkretnej tradycji, która nadawała im głębszy całościowy sens, tworząc z na pozór oderwanych wątków spójną całość, jednolitą strukturę<sup>77</sup>. Formułując szereg istotnych pytań związanych z diametralnie niekiedy odmienną percepcją dzieł Skoworody w nauce, Czyżewski w duchu strukturalizmu zgłasza

<sup>71</sup> Н. Пелешенко, *Бароко в типологічних концепціях першої половини ХХ ст.: Дмитро Чижевський і Віктор Петров (Домонтович)*, [w:] *Слово, Символ, Ритуал. Збірник на пошану Ігоря Ісиченка з нагоди його 60-річчя. Праці з історії української літератури*, ред. О. Матюшек, Харків 2016, s. 24.

<sup>72</sup> *Ibidem*, s. 33.

<sup>73</sup> S. Skwarczyńska, *Kierunki w badaniach literackich*, Warszawa 1984, s. 278.

<sup>74</sup> Swoje przywiązanie do idei strukturalistycznych Czyżewski deklarował otwarcie w pracy *Історія української літератури*, zob. О. Мишанич, *Дмитро Чижевський як історик давньої української літератури*, [w:] Д. Чижевський, *Українське літературне бароко*, Харків 2003, s. 10; Н. Пелешенко, *op. cit.*, s. 27.

<sup>75</sup> A. Burzyńska, M.P. Markowski, *Teorie literatury XX wieku. Podręcznik*, Kraków 2009, s. 212.

<sup>76</sup> S. Skwarczyńska, *op. cit.*, s. 282.

<sup>77</sup> Д. Чижевський, *Фільософія...*, s. 3.

postulat dotyczący potrzeby poszukiwania w tej filozofii wewnętrznej jedności, spójnej struktury w na pozór sprzecznych, umykających prostej logice, niekoherentnych elementach, które wynikały z głębi jego własnego ducha<sup>78</sup>. Za strukturalistycznym podejściem w szerokim znaczeniu tego określenia przemawiał również ostatni akapit wstępu skupiony wokół pojęć systemu oraz jedności typologicznej, a więc ulokowaniu filozofii Skoworody w strukturach wyższego rzędu: analiza systemu myśli Skoworody zostaje umieszczona w szerszym kontekście tradycji ukraińskiej i światowej, z którą tworzyła typologiczną jedność<sup>79</sup>. Na szczególną uwagę zasługuje dążenie badacza do rozpatrywania myśli Skoworody w kontekście europejskim, w ramach zachodnioeuropejskiego nurtu mistycznego, co wydaje się stać w opozycji do formułowanej przez Jakobsona tendencji postrzegania kultur słowiańskich w ramach jednolitej kulturowo struktury<sup>80</sup>. Rozpatrywanie filozofii Skoworody w szerszym kontekście europejskim stanowi w podejściu Czyżewskiego przejaw szerszego dążenia obejmującego całą literaturę ukraińską epoki baroku, która, jak uczony dowodził w szeregu prac historycznoliterackich, przejawiała cechy właściwe stylowi epoki. Co ważne, odwoływanie się do europejskiego kontekstu zarówno na płaszczyźnie historii literatury, jak i dziejów filozofii nie było w ujęciu Czyżewskiego tożsame z uznaniem zależności ukraińskiej kultury od wzorców zachodnich, na zasadzie prostego naśladownictwa, lecz stanowiło przejaw paralelnie występujących konstytutywnych cech stylu barokowego, co w konsekwencji prowadziło do uznania ukraińskiej kultury jako integralnej części kultury europejskiej tego okresu<sup>81</sup>.

Strukturalistyczna postawa Czyżewskiego ujawniała się w analizie literackiej spuścizny Skoworody, w centrum której sytuowała się funkcja stylistyczna jego dzieł, np. serie synonimiczne czy konkretne struktury logiczne. Zbliżoną funkcję realizuje sfera brzmieniowa dzieła – harmonia dźwiękowa skonstruowana z rymów, asonansów, aliteracji oraz rytmiki wiersza<sup>82</sup>. Ołeksa Myszanycz we wstępie do pracy D. Czyżewskiego *Українське літературне бароко*, zauważył, że badacz, nie negując walorów ideowych dzieła literackiego, na pierwszym miejscu stawiał jego cechy formalne, estetyczne i poetyckie, co w warunkach zideologizowanej nauki radzieckiej na długo jeszcze pozostało podejściem nowatorskim<sup>83</sup>.

Orientacja strukturalistyczna widoczna na wielu płaszczyznach pracy Czyżewskiego nie wyczerpuje jednak jej sfery conceptualnej. W liście do Simowycza z 1928 r. Czyżewski pisał: „...pomimo całego mojego uznania dla światowej roli Słowian, w swojej istocie jestem germanofilem...”<sup>84</sup>. Germanofilstwo przejawiało się w mocnym

<sup>78</sup> *Ibidem*, s. 6.

<sup>79</sup> *Ibidem*.

<sup>80</sup> A. Burzyńska, M.P. Markowski, *op. cit.*, s. 144.

<sup>81</sup> О. Мишанич, *op. cit.*, s. 8, 15-16.

<sup>82</sup> Д. Чижевський, *Фільософія...*, s. 189-205.

<sup>83</sup> О. Мишанич, *op. cit.*, s. 7.

<sup>84</sup> *Славістика*, s. 259.

zakorzenieniu w niemieckiej kulturze, szczególnie filozofii, determinowało również życiowe wybory uczonego. Podjęte z początkiem lat 20. XX w. studia filozoficzne u takich ówczesnych sław, jak Karl Jaspers i Edmund Husserl, zarzucona kariera naukowa w Harvardzie, powrót do Niemiec i budowanie niemieckiej slawistyki w takich ośrodkach naukowych, jak Marburg i Heidelberg to tylko niektóre z epizodów istotnych dla kształtowania wrażliwości naukowej uczonego. Obraz Czyżewskiego jako w istocie niemieckiego uczonego, choć z mocną ukraińską świadomością narodową, dopełnia krótkie wspomnienie o nim Hansa Georga Gadamera. Niemiecki filozof określał relację z Czyżewskim jako przyjacielską, zainicjowaną jeszcze w latach 20. podczas pobytu we Fryburgu, w którym ukraiński uczony był częstym gościem Martina Heideggera<sup>85</sup>. Znajomość z dwoma głównymi przedstawicielami niemieckiej filozofii hermeneutycznej wyraźnie odbiła się na badaniach Czyżewskiego, szczególnie odnoszących się do filozofii Skoworody, ponieważ założenia hermeneutyki odpowiadały na pytania związane z zawiłym, hermetycznym stylem dzieł Skoworody, z sensem ukrytym pod trudną do przeniknięcia warstwą symboliczną, a domagającym się interpretacji. Założenia nurtu hermeneutycznego odnosiły się do objaśniania świętych tekstów przede wszystkim Pisma Świętego<sup>86</sup>, które w filozofii Skoworody odgrywało istotną rolę. Nieprzypadkowo, rozpatrując Biblię wśród podstawowych źródeł myśli Skoworody, Czyżewski sporo miejsca poświęcił właśnie tradycji hermeneutycznej, egzegezie biblijnej<sup>87</sup>, co koresponduje z opinią Michała Pawła Markowskiego odnoszącą się do roli interpretatora, który zgodnie z założeniami hermeneutyki nieustannie krąży między częściami a całością<sup>88</sup>.

Podstawy struktury myślowej Skoworody wyłożył ukraiński badacz we wstępnej części pt. *Podstawy*, przyjmując za punkt wyjścia tezę o dialektycznym charakterze tej filozofii. U źródeł tradycji dialektycznej, w jej pierwotnym znaczeniu leżały zdaniem badacza antytetyka oraz zasada ruchu kołowego obecna w myśli Platona, Plotyna, Proklosa i niektórych ojców Kościoła<sup>89</sup>.

**Antytetyka i ruch kołowy.** Zgodnie z zasadą *coincidentio oppositorum* Skoworoda ujmował rzeczywistość w jedności przeciwieństw, i to zarówno w wymiarze ontologicznym, jako współistnienie w bycie dwóch natur – cielesnej i duchowej, jak w etycznym, np. postrzegającym szczęście jako zdolność odnalezienia słodczy w goryczy, a w truciźnie pożywienia. Istota myślenia antytetycznego polegała na ujmowaniu zjawiska w kategoriach jednoczesnego podziału oraz zjednoczenia w postaci współistniejących binarnych opozycji<sup>90</sup>. Źródła tej platonizującej tendencji prócz filozofii greckiej lokalizował Czyżewski również w myśli Filona, który zgodnie ze słowami

<sup>85</sup> *Ibidem*, s. 175-176.

<sup>86</sup> A. Burzyńska, M.P. Markowski, *op. cit.*, s. 175.

<sup>87</sup> Д. Чижевський, *Фільософія...*, s. 53-57.

<sup>88</sup> A. Burzyńska, M.P. Markowski, *op. cit.*, s. 212-213.

<sup>89</sup> Д. Чижевський, *Фільософія...*, s. 9.

<sup>90</sup> *Ibidem*, s. 11.

biografa Skoworody był jednym z jego ulubionych autorów, a jednocześnie utożsamiał przejściowy okres między tradycją antyczną a teologią żydowską<sup>91</sup>. Kontynuację tej tradycji dostrzegał badacz w nurtach mistycznych zarówno średniowiecznych (mistrz Ekhart), jak i nowożytnych (Valentin Weigel).

Koncepcja ruchu kołowego ściśle związanego z antytetyką wynikała z przeświadczenia o dynamicznym charakterze dialektycznej istoty bytu. Przeciwiężstwa przebywają w ciągłym ruchu na zasadzie wyjścia i powrotu do swojego początku. Ruch nie znosi jednak ich antytetycznej natury, choć stanowi element jednoczący. Ruch kołowy stanowił dla Skoworody zasadę bytu, a jego istota łączyła się nie tyle z konstatacją jego antytetycznej natury, ile prowadziła ku zwycięstwu jednego z elementów, nadając koncepcji charakter religijny, a nawet eschatologiczny<sup>92</sup>. Czyżewski, śledząc przejawy dialektycznego ruchu w twórczości Skoworody, wyodrębnił kilka kategorii: symbolika matematyczna ujmowana poprzez dwoistość; obecność tradycyjnej symboliki koła w różnych wariantach ikonograficznych (okrągłe przedmioty, wąż zwinięty w okrąg, ziarno)<sup>93</sup>. Należały one do obrazowego repertuaru, poczynszyszy od tradycji orfickich, poprzez Heraklita, Platona, który nadał tej symbolice charakter teologiczny, po niemieckich mistyków i idealistów.

**Symbola et emblemata.** W ramach omówienia kwestii symboliki w twórczości H. Skoworody Czyżewski jako pierwszy osobną uwagę poświęcił emblematyce. Zainteresowanie obrazowością wynikało w głównej mierze z uważnej lektury dzieł ukraińskiego filozofa, który swoje zamiłowanie do symboliki wyrażał również w sferze graficznej, umieszczając ilustracje własnego autorstwa w rękopisach traktatów *Пазовоп, называемый алфавит или букварь мира* czy *Кольцо*. Współgrały one z refleksjami nad istotą i historią symboli i tworzyły skomplikowane, hermetyczne konstrukcje, które mogły tworzyć pozory chaosu i przesytu, jednak dla Czyżewskiego poddawały się kategoryzacji: 1) zwierzęta i ptaki, 2) fantastyczne stworzenia, 3) rośliny i świat roślinny, 4) przyroda nieożywiona, 5) wytwory pracy ludzkiej<sup>94</sup>. Zaprezentowany przez badacza podział wyraźnie korespondował z popularnymi w XVIII-wiecznej Europie zbiorami emblematycznymi, stając się podstawą do próby wykazania ich wpływu na twórczość Skoworody. Nie była to zresztą nowa teza, ponieważ wstępne badania ogłosił autor w ramach wystąpień w Ukraińskim Towarzystwie Historyczno-Filologicznym (1931), na praskim 2. Ukraińskim Zjeździe Naukowym (1932) oraz osobną publikacją na łamach „Zbioru Prac Naukowych Ukraińskiego Instytutu Pedagogicznego w Pradze” (1933)<sup>95</sup>. Przegląd europejskiej literatury emblematycznej wskazywał na zbiór *Symbola et emblemata selecta* jako najbardziej prawdopodobne źródło symboliki Skoworody. Wydrukowana w Amsterdamie na zamówienie cara

<sup>91</sup> *Ibidem*, s. 11-12.

<sup>92</sup> *Ibidem*, s. 18.

<sup>93</sup> *Ibidem*, s. 20.

<sup>94</sup> *Ibidem*, s. 37.

<sup>95</sup> *Ibidem*, s. 37.

Piotra I w 1705 r. księga zawierała 840 miedziorytów z dodanymi do nich opisami w językach cerkiewnosłowiańskim, łacińskim, francuskim, włoskim, hiszpańskim, angielskim i niemieckim. O jej popularności i randze świadczy fakt, że doczekała się ona trzech wznowień, z których ostatnie miało miejsce na początku XIX w. i znajdowała się w księgozbiorach wielu ukraińskich i rosyjskich uczonych. Analizując materiał zebrany w amsterdamskim zbiorze, Czyżewski z właściwą sobie skrupulatnością identyfikował cały szereg obrazów wykorzystywanych w utworach Skoworody, z których najważniejsze to: bocian, małpa, gołąb, jelen, syrena, sfinks<sup>96</sup>. Popularność zbiorów emblematycznych na ziemiach ukraińskich w XVII-XVIII w., ich obecność w księgozbiorach uczonych związanych z Akademią Kijowsko-Mohylańską – Alma Mater Skoworody – skierowała uwagę Czyżewskiego na całą tradycję symboliczną i emblematyczną w jej wymiarze religijnym, poczynając od dzieł Platona, Filona, Proklosa, Jamblicha, przez księgi starotestamentowe, aż do renesansowego odrodzenia symboliki antycznej w literaturze i sztukach plastycznych. Poczynając od *Hypnerotomachia Poliphili* (Wenecja 1499), przez *Emblemata* Alciatusa (1574), *Pia Desideria* Hugo (1623), kończąc na *Sinnbilder* Arnoldda (1876), badacz wymienił 27 pozycji, dołączając tytuły prac z zakresu teorii symbolu m.in. Hieronymusa Laurentusa, Jacobusa Masieniusa, Atanasiusa Kirchera<sup>97</sup>. Odtwarzając tradycję symboliczną w mistyce, przywołał Czyżewski postaci Hildegardy z Bingen, Henryka Suza, Jakoba Böhmego, Angelusa Sileisiusa i innych, wpisując w ten sposób twórczość ukraińskiego myśliciela w kontekst „emblematycznej mistyki” jako jednego z jej najbardziej jaskrawych przedstawicieli.

**Biblia** stanowiła w ujęciu Czyżewskiego chyba najważniejszy element filozofii Skoworody i związana była z tendencją do symbolicznego ujmowania rzeczywistości. Omawiając stosunek Skoworody do Biblii, badacz zwrócił uwagę na wyznanie zapisane w jednym z listów do Kowalewskiego, niedostrzegane wcześniej, a wyraźnie korespondujące z tezą o mistycyzmie ukraińskiego filozofa: „Biblię zacząłem czytać w trzydziestym roku swojego życia i ta najlepsza z ksiąg stała się największą z moich ulubienic, ponieważ zaspokajała mój długoletni głód i pragnienie chlebem i wodą, które są słodsze od miodu... Odczuwam do niej wrodzoną skłonność”<sup>98</sup>. Czyżewski postawił naturalne, a z drugiej strony zaskakujące pytanie, jak uczeń szkół duchownych przed 30. rokiem życia mógł nie czytać Pisma Świętego? Rodząca się odpowiedź prowadziła do uznania zgodnie z charakterem myśli Skoworody, że fragment ten należy interpretować symbolicznie i łączyć z podróżą ukraińskiego filozofa po Europie, która przypadała właśnie na 30. rok jego życia i musiała znacząco wpłynąć

<sup>96</sup> Zob. Д. Чижевський, Деякі джерела символіки Сковороди, [w:] Праці Українського Високого Педагогічного Інституту ім. Михайла Драгоманова в Празі. Науковий збірник, т. 2, Прага 1931, s. 3-21. W analizowanej monografii autor błędnie datował wspomniany artykuł, podając rok 1933, zob. Два століття Сковородіани. Бібліографічний довідник, ред. Л. Ушкалов, С. Вакуленко, А. Євтушенко, Харків 2002, розуся 448, s. 105.

<sup>97</sup> Д. Чижевський, Філософія..., s. 38-39.

<sup>98</sup> Ibidem, s. 41-45.

na kształtowanie jego myśli<sup>99</sup>. Przytoczony przez Czyżewskiego szereg fragmentów dzieł Skoworody przekonywał, że Biblia była nie tylko świętą księgą, lecz rozumiano ją jako „symboliczny świat”, który jak cały byt podlega ujęciu antytetycznemu, podziałowi na formę zewnętrzną i treść. Stąd w utworach Skoworody szereg sformułowań krytycznych wobec Biblii, często sprawiających wrażenie obrazoburczych, pojawiających się w traktatach poruszających kwestie interpretacji Pisma Świętego, np. „Biblia jest człowiekiem i trupem”, „Biblia jest głupią i prostacką plotką, jeśli odnosimy ją do naszych cielesnych spraw, jest kłującym cierniem, gorzką i niesmaczną wodą, głupotą...”. Jednakże jak zaznacza Czyżewski, takie podejście właściwe było jedynie tym, którzy skupiają się na literalnym tłumaczeniu przekazu biblijnego, odchodząc od jego ukrytego sensu<sup>100</sup>. W takim kontekście odnoszą się do Pisma takie popularne dla dzieł Skoworody symbole, jak wąż pełzający w pyłe, smok plujący kłamstwem czy dwulicowy sfinks, co wyraźnie korespondowało z ostrą krytyką literalnego pojmowania treści biblijnych, które prowadziło do herezji, fanatyzmu i krwawych konfliktów<sup>101</sup>. Biblia odgrywała też istotną rolę w procesie poznania w jego początkowym, niższym stadium, prowadzącym w górę, co symbolizowały drzwi, skrzydła, zatoka, most czy księżyc<sup>102</sup>. Poznanie skierowane na odkrywanie ukrytego, prawdziwego sensu Biblii, jak twierdził Czyżewski, stanowiło jedno z najwyższych religijnych i etycznych zadań człowieka, a być może nawet przeznaczenie człowieka, zaś samego Skoworodę umieszczało w kontekście chrześcijańskiej egzegezy biblijnej, co z kolei wyraźnie przeczyło naukowym tezom pragnącym widzieć w nim przedstawiciela racjonalizmu czy też, jak postulowali radzieccy uczeni, ateizmu. Poszukując źródeł krytyki literalnego tłumaczenia Pisma, Czyżewski przywołał szereg myślicieli, poczynawszy od platońskiej interpretacji dzieł Homera, które legły u podstaw chrześcijańskiej egzegezy, pism Filona i szerzej przedstawicieli szkoły aleksandryjskiej, Orygenes, Grzegorza z Nyssy, skończywszy na mistykach niemieckich<sup>103</sup>.

Nakreślone przez Czyżewskiego podstawy filozofii Skoworody znalazły swoje odzwierciedlenie w zasadniczej części analizy skupionej na trzech głównych działach: metafizyce, antropologii oraz etyce, do których dołączony został odrębny rozdział poświęcony mistyce.

**Metafizyka.** Skowroda w swojej metafizyce skupiał się przede wszystkim na tych zagadnieniach, które łączyły się z jego teologicznym podejściem. Z tego też powodu, jak zauważył Czyżewski, brak w jego dziełach np. szczegółowych poglądów na kosmologię, a cała refleksja w tym zakresie sprowadzała się do uznania „monodualizmu”

<sup>99</sup> *Ibidem*, s. 50. Tłumaczenia wszystkich cytatów, w tym fragmentów dzieł Skoworody pochodzą od autora D.P.

<sup>100</sup> *Ibidem*, s. 58, przypis 1.

<sup>101</sup> *Ibidem*, s. 51.

<sup>102</sup> *Ibidem*, s. 52.

<sup>103</sup> *Ibidem*, s. 53.

za centralny punkt jego metafizyki<sup>104</sup>. W pierwszej kolejności przejawiał się on w podejściu do materii, która zasadniczo pojmowana była w sposób negatywny za pomocą pejoratywnych określeń zebranych przez Czyżewskiego w dość obszerny katalog, np.: ziemia, ciało, trawa, cień, nic, śmierć itp. Iluzoryczny charakter materii oddawał termin „kłamstwo”, ponieważ podlegając przemijaniu, ginąc, materia ukazuje swoją zmienność, która wiąże się również uznaniem materii jako bytu „zewnętrznego”, implikującego istnienie kategorii bytu „wewnętrznego” jako właściwego. W swoim wymiarze zewnętrznym materia była więc postrzegana na wzór platoński jako pasywny, niesamodzielny składnik bytu, na którym odcisnięta została pieczęć Boga, co Czyżewski tłumaczył jako nadanie przez Boga konkretnej formy, lub inaczej – jest „polem Bożych śladów”<sup>105</sup>. Swoją naukę o materii Skovoroda doprowadził do paradoksu poprzez zastosowanie szeregu antytetycznych sformułowań ukazujących całkowitą pasywność materii, jej pełną zależność od Boga. Ta niesamodzielna, pasywna materia była jednocześnie określana jako wieczna. Jak zauważył Czyżewski, obydwie właściwości równolegle charakteryzują byt, co u wielu interpretatorów wywołało skrajnie różne wyjaśnienia: od teorii głoszących gnostycyzm Skovorody, poprzez uznanie go za przedstawiciela oświecenia, skończywszy na określeniu go mianem materialisty<sup>106</sup>. Przeprowadzona przez Czyżewskiego bliższa analiza tradycji chrześcijańskiej, w szczególności mistycznej, pokazała daleko idące pokrewieństwo myśli dotyczącej wieczności materii w szczególności w dziełach Angelusa Silesiusa, ale także Filona Aleksandryjskiego czy Augustyna, który głosił stworzenie świata nie w czasie, ale razem z czasem, co odnieść należy do istnienia świata wiecznych idei.

**Dualizm.** Dualistycznej wizji materii w filozofii Skovorody nie należy jednak interpretować jako równoważności obydwu kategorii, ponieważ pomimo uznania jej wieczności nie jest ona utożsamiana z prawdziwym bytem; jest tylko jej symbolicznym, niepełnym, niejasnym odzwierciedleniem. Czyżewski podkreślał w tym kontekście ontologizację symbolizmu Skovorody, ponieważ przejście do istoty bytu zakłada poznanie, przeniknięcie warstwy symbolicznej jako ważnej sfery bytu. Ukraiński myśliciel wykorzystywał szereg symboli, aby ukazać tę kwestię: welon ukrywający twarz, kurtyna, zasłona wieczności<sup>107</sup>. Z kolei prawdziwy byt, którego poznanie staje się nadrzędnym zadaniem człowieka, ukazany został poprzez symbol ziarna, nasiona: „Z kłamiwej ziemi zakwitnie prawda boża”<sup>108</sup>. Mamy więc do czynienia z konsekwentnym przeciwstawieniem świata zewnętrznego jako symbolu, obrazu, pod którym ukryty jest świat wewnętrzny, stanowiący sens czy też istotę świata zewnętrznego. Czyżewski zwrócił przy tej okazji uwagę na kontekst terminologiczny, na podejmowane przez myśliciela próby sformułowania słowiańskiego (ukraińskiego) odpowiednika

<sup>104</sup> *Ibidem*, s. 55-57.

<sup>105</sup> *Ibidem*, s. 60.

<sup>106</sup> *Ibidem*, s. 60-62.

<sup>107</sup> *Ibidem*, s. 65-66.

<sup>108</sup> *Ibidem*, s. 70.

terminu „substancja”, przekazywanego poprzez neologizm *ucma* (esencja) czy *cyuue-cmbo* (istota, natura). Innym ważnym aspektem dualizmu myśli Skoworody było jej przejście od metafizyki do filozofii praktycznej, ponieważ podział na dwa światy łączył się z wyborem dwóch dróg w życiu, z których jedna prowadzi do zagłady, a druga do Boga<sup>109</sup> oraz teorii poznania możliwej jedynie na gruncie dualizmu<sup>110</sup>. Dualizm nie wyczerpywał jednak koncepcji bytu, którą uzupełniały poglądy dotyczące jego hierarchiczności. Przykładem symbol drabiny Jakubowej, na której rozmieszczono byty anielskie utożsamiane w duchu areopagitycznym z ideami czy też hierarchia psychicznej sfery bytu z duchem, który góruje nad duszą. Jak zauważył Czyżewski, nie była to koncepcja w pełni sformułowana, pozostawiona w ogólnym zarysie, co mogło wynikać z krytycznego stosunku Skoworody do wszelkiego rodzaju sekt, w tym przypadku rozumianych jako zamknięte światopoglądy czy ideologie i chęci uniknięcia rozbieżnych interpretacji<sup>111</sup>. Czyżewski, w przeciwieństwie do innych zagadnień, nie podjął w przypadku dualizmu Skoworody próby szerszej rekonstrukcji tradycji filozoficznej, z której miałby się on wywodzić, twierdząc, że myśl ta nie posiada żadnych oryginalnych cech, a jej przynależność do tradycji patrystycznej i mistycznej można bez trudu potwierdzić.

Charakterystyka dualizmu Skoworody w zamyśle Czyżewskiego miała prowadzić do centralnej kategorii metafizycznej – Boga poprzez element łączący zawarty w specyficznym pojmowaniu relacji między bytem zewnętrznym a wewnętrznym. Według Czyżewskiego istota tych relacji polegała na nierozdzielności obydwu światów, co realizuje chociażby metafora drzewa i nierozzerwalnie związanego z nim cienia, natomiast źródło tej myśli łączył badacz z koncepcją chrystologiczną<sup>112</sup>. To „niezmieszane połączenie” Skoworoda odnosił do całości bytu: makrokosmosu, mikrokosmosu oraz Biblii<sup>113</sup>, zaś tym, który je łączył, który stanowił istotę bytu, był Bóg.

**Bóg.** Sama nauka Skoworody o Bogu reprezentowała w opinii Czyżewskiego tradycyjne podejście teologii prawosławnej, skupiała się jednak na wybranych zagadnieniach istotnych dla myśliciela związanych nie tyle z istotą Absolutu, ile z jego imionami, co mogło wynikać z uznania wyłączonej możliwości symbolicznego poznania Absolutu w jego stosunku do stworzenia. W twórczości Skoworody Czyżewski odnajdywał cały szereg fragmentów mówiących o imionach Boga, o symbolach odnoszących się do Absolutu. Najczęściej spotykane: słońce, ogień lub światło, źródło bądź studnia, przepaść, centrum, koło lub sfera, skała bądź kamień, trójkąt. Szczególną uwagę poświęcił Czyżewski nazwie uznanej przez samego filozofa za najbardziej adekwatną. To łacińskie słowo *natura* etymologicznie tłumaczone jako przyroda

<sup>109</sup> *Ibidem*, s. 71.

<sup>110</sup> *Ibidem*.

<sup>111</sup> *Ibidem*, s. 75.

<sup>112</sup> *Ibidem*, s. 76.

<sup>113</sup> Istotna rola chrystologii w myśli Skoworody wykracza poza metafizykę i skupia się przede wszystkim na antropologii.

bądź jestestwo<sup>114</sup>, z którym łączyły się rozpowszechnione w ówczesnym skoworodoznawstwie teorie mówiące o panteizmie Skoworody. Sam Czyżewski, kwestionując zasadność tej tezy, dopatrywał się w niej raczej przejawu nadinterpretacji fragmentów o „posmaku panteistycznym” wyrwanych z szerszego kontekstu, który stanowi powtarzany pogląd filozofa o braku adekwatnego imienia Boga oraz podkreślanie pozaczasowego i pozaprzestrzennego charakteru Absolutu. W opinii Czyżewskiego definitywnym zaprzeczeniem panteizmu Skoworody miało być nazwanie Boga miłością: „Bóg jest miłością... Miłością określa się to, co jednakowe i niezłożone – jedność wszędzie, zawsze i we wszystkim”<sup>115</sup>. W refleksji Skoworody na temat stosunku Boga do stworzenia Czyżewski podkreślał przede wszystkim uznanie niesamodzielności, pasywności świata, dla którego Bóg postrzegany był jako Stwórca. Utrzymując świat w jego istnieniu, Bóg był także źródłem ruchu, który ożywiał, karmił, porządkował oraz utrzymywał świat w ruchu, rozumianym jako życie, ale także jako dążenie stworzenia do powtórnej jedności z Bogiem<sup>116</sup>.

Problem panteizmu pojawił się ponownie w pracy Czyżewskiego w kontekście określenia źródeł pojęcia *natura*. Dostrzegano w nim analogię z filozofią Spinozy, choć jak zauważył uczony, już Filon używał tego pojęcia w rozumieniu „istoty”, a analogiczne użycie spotkać można w dziełach Eriugeny, Amalryka z Bènné, Eckharta, Sebastiana Francka czy Böhme. Choć Czyżewski, jak widzieliśmy, prezentował zdecydowane stanowisko negujące panteizm Skoworody, mniej lub bardziej świadomie zaburzył własną argumentację, odwołując się do tradycji mistyki niemieckiej. Zarówno bowiem w myśli wspomnianego tutaj mistrza Eckharta, jak i uznawanego za kontynuatora tradycji eckhartowskich Jakoba Böhme wątek panteistyczny jest tematem ożywionych badań, na co zwracają uwagę Józef Piórczyński we wstępie do monografii poświęconej mistyce Eckharta<sup>117</sup> czy też w polemicznym nieraz tonie Józef Kosian<sup>118</sup>. Podobne wątki znajdziemy w spuściźnie Eriugeny oraz Amalryka z Bènné<sup>119</sup>. Nie rozstrzyga to oczywiście o panteistycznym charakterze myśli samego Skoworody, ale stanowi słaby punkt argumentacji Czyżewskiego i domaga się niewątpliwie głębszego zbadania.

**Mądrość.** Kolejną istotną płaszczyznę badawczą nakreślił Czyżewski, omawiając sofiologiczne reminiscencje w dziełach Skoworody, które pod postacią nauczania o Sofii – Mądrości Bożej stanowiły ważny punkt tradycji platońskiej oraz mistycznej rozumiany jako idealna sfera bytu, jego piękno i harmonia. W cyklu wykładów na temat etyki

<sup>114</sup> Д. Чижевський, *Філософія...*, s. 81.

<sup>115</sup> *Ibidem*, s. 83.

<sup>116</sup> *Ibidem*, s. 84.

<sup>117</sup> J. Piórczyński, *Mistrz Eckhart. Mistyka jako filozofia*, Wrocław 1997, s. 15-17, *Monografie Fundacji na rzecz Nauki Polskiej, Seria Humanistyczna*.

<sup>118</sup> J. Kosian, *Mistyka śląska. Mistrzowie duchowości śląskiej. Jakub Boehme, Anioł Ślązak i Daniel Czepko*, Wrocław 2001, 241 s., *Acta Universitatis Wratislaviensis*, nr 2131.

<sup>119</sup> W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 1, Warszawa 2005, s. 245-249.

chrześcijańskiej z 1766 r.<sup>120</sup> Skoworoda łączył Mądrość z pojęciem Logosu, Chrystusem. Dana przez Boga Mądrość upodabnia się do architektonicznej symetrii, która przenika konstrukcję i składowe budowli, łącząc jej części w całość, czy też obrazu ukrytego pod różnymi, zdawałoby się przypadkowymi kolorami. Mądrość, zgodnie z pedagogicznym i etycznym charakterem dzieła, była również czynnikiem przemawiającym za człowieczeństwem i jego przewagą nad światem zwierzęcym. Czyżewski nie pominął przy tym kontekstu maryjnego nauczania o Mądrości, związanego z dawną tradycją adoracji Matki Bożej obecną w kręgu Akademii Kijowsko-Mohylańskiej, zaznaczając, że nie został on rozwinięty w dziełach Skoworody. Wyjątek stanowi kilka fragmentów, w których Matka Boska uosabia Biblię, Kościół, a nawet Przyrodę<sup>121</sup>, co wyraźnie wskazuje na jedynie zarysowaną naukę dotyczącą Mądrości Bożej, która skupiała tak wiele uwagi wschodnich, w tym także rosyjskich, teologów i mistyków<sup>122</sup>.

**Roślina jako symbol wszechświata.** Ostatnim nakreślonym przez Czyżewskiego elementem metafizyki Skoworody jest jego nauczanie o wszechświecie, o właściwej dla jego istoty dynamice związanej z ruchem między przeciwnościami, ruchem między dezintegracją i ponownym zjednoczeniem ukazywanym poprzez symbolikę roślinną. Poddany temu ruchowi byt we wszystkich swoich przejawach osiągał przyrodzoną sobie harmonię. W każdym ze światów Skoworoda dostrzegał szlak prowadzący od śmierci do życia i zmartwychwstania, jak w symbolu ziarna – tak charakterystycznego i często przywoływanego w dziełach filozofa. Obejmował on nie tylko makrokosmos, przyrodę, ale również człowieka: „Kiedy [źdźbło słomiane – D.P.] starzeje się i więdnie, gnijąc, ukrywa się w ziarnie, aby wyjść z niego ponownie, i nie umiera, lecz odradza się i zmienia swoją szatę. Jednak [...] my dostrzegamy we wszystkich bez wyjątku ludziach zewnętrzne członki, które świadczą o ich ziarnie, czyli o tym, że wyrastają one z serca, które jest rzeczywistym i prawdziwym człowiekiem”<sup>123</sup>. Odrodzenie, zmartwychwstanie odnosiło się więc także do wymiaru antropologicznego i zakładało przeobrażenie człowieka, powstanie „nowego człowieka”. Analogiczny sposób myślenia stosował Skoworoda w odniesieniu do świata Biblii: „Ponieważ w Biblii ukryte jest jak w łusce ziarno prawdy”<sup>124</sup>. Poszukując źródeł obrazu rośliny w dziełach myśli filozoficznej, Czyżewski podkreślał adekwatność tego symbolu dla oddania istoty organicznego ruchu między wielością a jednością, a co za tym idzie, jego popularność w filozofii platońskiej, patrystycznej, Biblii, mistyce, a wreszcie w niemieckiej filozofii idealistycznej<sup>125</sup>.

<sup>120</sup> Г. Сковорода, *Повне зібрання...*, т. 1, s. 144-154.

<sup>121</sup> Д. Чижевський, *Фільософія...*, s. 94.

<sup>122</sup> Czyżewski nieświadomie poruszył w tym miejscu istotny w mojej opinii, choć przez niego nierozwinięty problem przeniesienia przez rosyjskich uczonych XIX w. konstrukcji myślowych, paradygmatów na interpretację myśli Skoworody.

<sup>123</sup> Д. Чижевський, *Фільософія...*, s. 97.

<sup>124</sup> *Ibidem*, s. 98.

<sup>125</sup> *Ibidem*, s. 99-101.

## Antropologia

**Człowiek wewnętrzny.** Antropologia, podobnie jak to miało miejsce u innych interpretatorów filozofii Skoworody, stanowi w ujęciu Czyżewskiego kluczowy element myśli Skoworody podlegający tym samym ogólnym zasadom, które charakteryzowały również jego metafizykę. Koncepcja człowieka wychodzi więc od powszechnej zasady dualizmu, w tym wypadku ciała i duszy, by doprowadzić myśliciela do uznania, że istota człowieka, „prawdziwy człowiek”, „człowiek wewnętrzny”, jest głęboko ukryta<sup>126</sup> pod warstwą cielesną. Proces wyzwolenia człowieka wewnętrznego łączył Czyżewski z procesem poznania. Rekonstruując myśl Skoworody z właściwym sobie szerokim wykorzystaniem fragmentów dzieł, badacz skupił się na czterech głównych tezach wspomnianej już dychotomii: 1) „Jest dwoje ludzi: ziemski i niebiański w tym samym człowieku”<sup>127</sup>; 2) Im dłużej człowiek nie dostrzeże świetlistego niebiańskiego człowieka, tym dłużej będzie jak ziemia i nie przeobrazi się w Chrystusa<sup>128</sup>; 3) Człowiek wewnętrzny jest całkowicie odmienny od iluzorycznego człowieka zewnętrznego, a zwycięstwo nad człowiekiem zewnętrznym to „drugie narodziny”<sup>129</sup>; 4) Przymioty „człowieka wewnętrznego” w opinii Czyżewskiego prowadziły Skoworodę do utożsamienia go z Chrystusem. Utożsamienie nie dokonuje się jednak na zasadzie analogii obrazu, lecz jest realne: „Zgłębić, czym jest prawdziwy człowiek, oznacza poznać syna człowieczego albo Chrystusa”<sup>130</sup>. Czyżewski dostrzegał w koncepcji „człowieka wewnętrznego” pewne niejasności w kontekście jego relacji do kategorii „człowieka zewnętrznego”, które polegały na uznaniu ponadjednostkowego charakteru tej kategorii, a jednocześnie ścisłego związku „prawdziwego człowieka” z indywidualnym cielesnym bytem. Wyraził przy tym szerzej sformułowane wcześniej przez Ulwańskiego zastrzeżenia do interpretacji tej kwestii w biografii filozofa pióra Kowalynskiego, który choć sam mocno przesiąknięty wpływami mistyki, dla wielu uczonych stanowił niepodważalne i obiektywne źródło informacji. Skoworodowska koncepcja chrystologicznego charakteru kategorii „człowieka wewnętrznego” nie była w opinii Czyżewskiego niczym nowym, a jedynie podążała w ślad za utrwaloną tradycją myśli chrześcijańskiej od Biblii, Filona przez mistyków europejskich, od średniowiecza do czasów nowożytnych.

**Serce.** Refleksja Skoworody na temat człowieka nie ograniczała się do tradycyjnej konstatacji dualizmu ciała i duszy, idei i materii, lecz podążała w głąb ku centrum życia duchowego człowieka – sercu. Czyżewski na podstawie pism ukraińskiego

<sup>126</sup> Skoworoda wracał do tego tematu niejednokrotnie w swojej twórczości, również poruszając kwestie etyczne, co dla Czyżewskiego było dobitnym przejawem istotnej roli koncepcji „człowieka wewnętrznego” w całej filozofii Skoworody.

<sup>127</sup> Д. Чижевський, *Філософія...*, s. 104.

<sup>128</sup> *Ibidem*, s. 105.

<sup>129</sup> *Ibidem*, s. 105-106.

<sup>130</sup> *Ibidem*, s. 106-107.

myśliciela odtworzył możliwe konteksty, które oddawały całą złożoność i funkcję serca, sytuując je poza kategorią duszy i ducha jako ostateczny cel kształtowania „człowieka wewnętrznego”. Tym sposobem serce co do istoty stanowi centrum tego, co boskie w człowieku, i postrzegane jest przez Skovorodę w kategoriach właściwych Bogu: ogniste, iskra boża w człowieku, niepodzielne, centrum duszy itd. Jednocześnie serce było porównywane do myśli, jako racjonalna zasada bytu: „myśl jest naszym głównym i centralnym punktem. Dlatego często jest nazywana sercem...”<sup>131</sup>. Mimo to myśl Skovorody nie posiadała racjonalistycznego zabarwienia, a raczej ciążyła ku tradycji mistycznej, czego przejawem był symbol „przepaści” (безодня) – bezkresnej wysokości i głębi, które osiągnąć może człowiek. Skovoroda jako przedstawiciel dialektyzmu dostrzegał w sercu podstawową opozycję w szeregu antytetycznych par. Serce jest stare i nowe, cielesne i duchowe, nieczyste i czyste, ciemne i jasne, a różne stany życia serca ukazane są poprzez szereg symboli zapożyczonych ze świata zwierzęcego: wielbłąd, wilk, jelen, lew, sokół, orzeł, gołąb itd. Czyżewski nie poddał tego katalogu pogłębionej analizie, zwrócił jednak uwagę na możliwe analogie np. z dziełem Joachima Camerariusza Starszego, platońskim obrazem „duchowej iskry” czy refleksją na temat serca u Makarego Wielkiego Egipskiego<sup>132</sup>. Nie mniej istotnym, choć jedynie zarysowanym przez badacza, był kontekst ukraiński związany z filozofią serca kształtującą się od początku XVII w., a nade wszystko w wieku XIX w dziełach Mikołaja Gogola, Pantelejmona Kulisza oraz Pamfila Jurkewycza<sup>133</sup>.

Wspomniany w kontekście nauczania o głębi serca symbol przepaści nakierował Czyżewskiego na zagadnienie podświadomego lub pozaświadomego, z tą jednak różnicą, że w przeciwieństwie do późniejszych filozofów Skovoroda nie miał na myśli jedynie nieprzeniknionej, ciemnej sfery pożądlivej, lecz pojmował ją zgodnie z wyznawanym przez siebie dualizmem, podziałem na jej jasny aspekt jako centrum człowieczeństwa oraz mroczną sferę charakterystyczną dla człowieka nieprzebrótwionego, który nie przyjął boskiej iskry. Negatywny aspekt przedstawiany jest w utworach Skovorody poprzez symbolikę piekła, więzienia, przestrzeni przepełnionej urojeniami, mrocznymi wizjami bądź poprzez symbolikę zwierzęcą, puchacza określanego przez filozofa mianem nocnego orła<sup>134</sup>. W kontekście przepaści serca Czyżewski podkreślił dodatkowo aspekt nienasylenia, charakterystyczny dla nieprzebrótwionego człowieka, ponieważ jedynie Bóg jest w stanie wypełnić sobą tę przepaść. Do tego momentu nienasycona dusza przebywa w nieustannym ruchu wiecznego poszukiwania zaspokojenia w tym świecie, zaś jego dusza zasługuje na miano *perpetuum mobile*.

**Mikrokosmos.** Czyżewski w swojej analizie antropologii Skovorody uwzględnił także omówioną w ramach metafizyki koncepcję mikrokosmosu, będącego elementem

<sup>131</sup> *Ibidem*, s. 112.

<sup>132</sup> *Ibidem*, s. 113.

<sup>133</sup> *Ibidem*, s. 114.

<sup>134</sup> *Ibidem*, s. 120.

ogólnej zasady paralelizmu sfer bytu – makrokosmosu oraz Biblii. Całość zaś ukazana została we właściwym filozofowi symbolicznym stylu, co w przypadku mikrokosmosu przybrało postać stwierdzenia: „mikrokosmos inaczej światek lub człowiek”<sup>135</sup>. Choć rodzi się naturalne skojarzenie tej koncepcji z europejską tradycją renesansową i barokową, Czyżewski zauważył istotną odmienność, która polegała na etycznym zabarwieniu nauczania Skoworody w przeciwieństwie do zachodnioeuropejskiej skłonności do wpisywania tej nauki w kontekst filozofii przyrody. Dlatego też Skoworoda nie był zainteresowany konstruowaniem szerokich paraleli między sferami bytu, jak to czynili renesansowi autorzy. Myślenie kategoriami etycznymi w przypadku Skoworody wiązało się z określonym celem, imperatywem etycznym bądź, jak określił to Czyżewski, imperatywem religijnym samopoznania prowadzącego do poznania Absolutu: „kiedy poznasz samego siebie, będziesz należał do Boga, a Bóg będzie należał do Ciebie”<sup>136</sup>. Czyżewski nie miał wątpliwości, że nauczanie Skoworody na temat mikrokosmosu wpisuje się w bogatą mistyczną tradycję europejską<sup>137</sup> oraz po części w XIX-wieczną idealistyczną filozofię niemiecką.

**Poznanie.** Wspomniany imperatyw samopoznania stanowił ostatni element analizy antropologii Skoworody w kontekście epistemologicznym, który Czyżewski określił mianem najbardziej dziwacznych przejawów myśli ukraińskiego filozofa. Oparta na przekonaniu, że istota bytu ukryta została pod płaszczkiem symboli, koncepcja poznania Skoworody zakładała w pierwszej kolejności fazę negatywną, która polegała na przeniknięciu, zniszczeniu symbolicznej skorupy w procesie „żucia”, „przeżuwania”. Jak zauważył badacz, pojęcia te często były ignorowane w nauce jako przejaw „dziwaczności”, absurdałnego stylu myślenia. Ich logika, uzasadnienie ujawnia się dopiero wtedy, gdy odczytane zostały w kluczu mistycznej tradycji, w tym wypadku Filona Aleksandryjskiego, opartym na egzegezie biblijnej. Pojawiające się w Starym Testamencie zagadnienie czystości zwierząt parzystokopytnych stało się źródłem obrazu przeżuwania w kontekście poznawczym. Pierwszy etap odnosił się więc do przeżucia i odrzucenia wierzchniej warstwy symbolicznej, zaś istotą drugiego przeżuwania było samopoznanie prowadzące do Boga. Liczne odwołania do dzieł Skoworody pokazały etyczny wymiar poznania, skupionego na duchowej istocie człowieczeństwa, nie zaś na wiedzy skierowanej ku światu; stąd u filozofa krytyka uczonych: „Uczony żre dużo. Mądry zjada mało, ale ze smakiem. Uczoność to obżarstwo”<sup>138</sup>. Tym sposobem Skoworoda realizował założenia chrześcijańskiej gnozy skupionej na pogłębionym rozwoju duchowym jednostki bez skłonności ku teoretycznej, świeckiej uczoności.

<sup>135</sup> *Ibidem*, s. 124.

<sup>136</sup> *Ibidem*, s. 125.

<sup>137</sup> W całym szeregu przedstawicieli tej tradycji wymienionych przez autora uwagę zwraca *Księga dzieł Bożych* Hildegardy z Bingen, z ciekawymi grafikami ukazującymi analogię mikro- i makrokosmosu, zob. np. S. Flanagan, *Hildegarda z Bingen. Żywot wizjonerki*, przeł. R. Sudół, Warszawa 2002, il. 1, *Biografie Sławnych Ludzi*.

<sup>138</sup> Д. Чижевський, *Філософія...*, s. 132.

## Etyka

**Przebóstwienie.** Zgodnie z poglądem powszechnym w badaniach skoworodoznawczych Czyżewski uznawał istotną rolę etyki wyznaczającej ramy interpretacyjne dla całej twórczości Skoworody, w tym również omówionej wcześniej antropologii. Nadrzędna kategoria „człowieka wewnętrznego”, jego relacja z Bogiem, uznanie imperatywu samopoznania w kontekście zbliżenia się do Absolutu, odkrycia w sercu iskry Bożej w konsekwencji prowadziło do takiego ukształtowania etyki, aby uwolnić człowieka od ograniczeń zewnętrznej powłoki i osiągnąć przebóstwienie. Skoworoda, jak przypuszczał badacz, powodowany obawą przed konfliktem z oficjalną nauką Cerkwi, poruszał tę kwestię z ostrożnością. W traktacie *Наркисс* pojawił się alegoryczny obraz człowieka, który poznając siebie, roztapia się w płomieniu miłości własnej i przeobraża się w źródło symbolizujące serce<sup>139</sup>. Do tematu przebóstwienia nawiązywał wątek przyjaźni z Bogiem, wielokrotnie pojawiający się w pismach filozofa, w formie symboliki erotycznej ukazującej istotę relacji człowieka z Bogiem, w której dusza ludzka opisywana była jako niewiasta bądź Boża małżonka. Erotyzm dzieł Skoworody nie wychodził jednak poza ramy nakreślone przez biblijną tradycję Pieśni nad Pieśniami, tak chętnie wykorzystywaną w mistycznej literaturze, lecz, w opinii Czyżewskiego, stanowił raczej przejaw odrodzenia tej tradycji.

**Spokój, sobota.** Zastanawiając się nad sensem przebóstwienia, Skoworoda przywoływał obrazy spokoju oraz soboty. Osiągnięcie spokoju wymagało od jednostki pokonania wszelkich zewnętrznych ograniczeń, których źródłem jest wola człowieka. Przy tym filozof miał na uwadze indywidualną wolę „człowieka zewnętrznego”, która wprowadza zamęt i niepokój. Kategoria „człowieka wewnętrznego” obdarzona została wolą ponadindywidualną i to właśnie ona może osiągnąć spokój przebóstwienia rozumiany jako zgodność z Bogiem. Również tutaj problematyka przebóstwienia charakteryzowała się jaskrawą paradoksalnością poprzez włączenie jej w kontekst naśladowania Chrystusa, współcierpienia z Ukrzyżowanym ukazany w pieśni 15 zbioru *Sad pieśni nabożnych*: „Leżysz w grobie, świętujesz sobotę,/ po trudach ciężkich, po krwawym pocie/.../ Synem Dawida i Łazarza nazywany/.../ Daj mi z tobą świętować sobotę, pozwól podążać twoimi śladami, daj nowy ten rodzaj zwycięstwa, o Synu Dawidowy!”<sup>140</sup>. Czyżewski zebrał cały katalog symboli, które ukazywały stan spokoju, soboty: skała wśród morza, „kamień Daniela”, „zamek apokaliptyczny”, „raj”, ziemia obiecana, tęcza<sup>141</sup>. Kontekst semantyczny tych symboli sytuował Skoworodę w tradycji mistycznej, której źródła w kulturze europejskiej prowadziły do autorów antycznych (Platona, Plutarcha, Proklosa), wczesnego chrześcijaństwa okresu patrystycznego. Warto w tym miejscu dodać pominięty przez Czyżewskiego wyraźny przejaw świadomego

<sup>139</sup> *Ibidem*, s. 135.

<sup>140</sup> *Ibidem*, s. 141; Г.С. Сковорода, *Повна академічна збірка творів*, ред. Л. Ушкалов, Харків 2010, s. 66-67. Tłumaczenie na język polski Denys Pilipowicz.

<sup>141</sup> Д. Чижевський, *Філософія...*, s. 141.

wpisywania się Skoworody w tę tradycję poprzez tłumaczenie dzieła Plutarcha *O pogodzie ducha*, który stanowił w swojej istocie parafrazę antycznego dzieła. Refleksje na temat spokoju duszy zawiera również dokonane przez Skoworodę tłumaczenie traktatu *O starości* Cyserona<sup>142</sup>.

**Świat.** Czyżewski powrócił do tematu świata tym razem w wymiarze etycznym. Postulat pasywności odnosił się bowiem do sfery zewnętrznej utożsamianej ze słynną myślą, którą Skoworoda nakazał wyryć na własnym nagrobku: „świat łowił mnie, ale nie złapał”. Czyżewski tłumaczył pojęcie świata jako ogólną sferę przynależną do wszystkiego, co znajduje się poza sferą jednostkowej duchowości, jako sferę „świeckiego ogółu”, co myśliciel ukazywał poprzez szereg popularnych w kulturze chrześcijańskiej symboli: ulubionego przez Skoworodę symbolu morza, oceanu, po którym człowiek zmierza do ostatecznej przystani, starając się uniknąć pokus syren tego świata. Literackie formy ukazania przez Skoworodę ułudy świata należały zdaniem badacza do najbardziej charakterystycznych, udanych w jego twórczości. Z czasem przybierały coraz bardziej radykalny wydźwięk etyczny, zbliżając się tym samym do skrajnych form obecnych w literaturze ascetycznej, np.: „Świat przywdziewa jedynie marną maskarę wiary, jak liście przekłętej figi”; „Czym jest świat? Piekłem! Trucizną! Zepsuciem!”<sup>143</sup>. Tak radykalna, negatywna ocena świata wiązała się z uznaniem niemożności osiągnięcia przez człowieka najważniejszych etycznych celów, do których powinien zmierzać na drodze do szczęścia. To z kolei rodziło poczucie tęsknoty, bezradności, wiecznego niezaspokojenia, w czym Czyżewski dostrzegał emocjonalną podstawę metody transcendentalnej<sup>144</sup>, jeszcze mocniej uświadamiającej nędzę cielesnego świata. Najważniejszym jednak wnioskiem Czyżewskiego było zwrócenie uwagi na fakt, że pojawiające się w dziełach Skoworody przejawy negacji świata zewnętrznego odnosiły się do świata kultury, a nie przyrody, która stanowiła najwyższą wartość. Analogiczne podejście dostrzegał badacz w europejskiej tradycji mistycznej.

**Samouniżenie.** Omówiona powyżej kwestia spokoju jako stanu otwarcia człowieka na przyjęcie Boga, na przeobóstwienie wiązała się z innym jeszcze zjawiskiem – samouniżeniem, które w naturalny sposób Czyżewski łączył z chrystologią Skoworody. Podniesiona przez uczonego dominacja optyki pasyjnej cierpienia Chrystusa, drogi krzyżowej wpisuje myśl Skoworody w kontekst duchowości właściwej dla zachodniego chrześcijaństwa, rozwijany w ramach nurtu *imitatio Christi*. Polegał on na symbolicznym naśladowaniu drogi Chrystusa od ukrzyżowania do zmartwychwstania, poprzez symboliczną śmierć „człowieka zewnętrznego”, duchowe oczyszczenie człowieka pojmowane przez filozofa jako samouniżenie, samospustoszenie, a nawet odcięcie i zabicie: „Człowiecze,

<sup>142</sup> Г.С. Сковорода, *Повна академічна...*, s. 1009-1060. Zob. również: D. Pilipowicz, *Filozoficzna refleksja na temat starości w literackiej spuściźnie Hryhorija Skoworody*, [w:] *Studia o kulturze cerkiewnej w dawnej Rzeczypospolitej*, red. A. Gronek, A.Z. Nowak, Kraków 2016, s. 211-223.

<sup>143</sup> Д. Чижевський, *Фільософія...*, s. 143-145.

<sup>144</sup> *Ibidem*, s. 146-147.

zabij w sobie grzech!”<sup>145</sup>. Jest to jedyny w rozumieniu Skoworody szlak do uwolnienia duszy ludzkiej, wywyższenia woli Bożej w człowieku. Czyżewski zauważał przy tym, że Skoworoda nie rozwinął swojego nauczania o konkretnych cnotach, które w jego dziełach najczęściej funkcjonują w ogólnym kontekście chrześcijańskiego ascetyzmu i sprowadzają się do trzech cnót: posłuszeństwa, ubóstwa oraz osamotnienia. Zgodnie z naczelną tezą Czyżewskiego wątki związane z samouniżeniem, oczyszczeniem duchowym czy naśladowaniem Chrystusa swoje źródła wywodziły z tradycji platońskiego *katharsis*, kontynuowanej przez neoplatoników, oraz mistyków chrześcijańskich.

**Nierówna równość.** Pojęcie nierównej równości to jeden z najciekawszych elementów etyki Skoworody ukazany w rozwiniętej metaforze fontanny napełniającej różnego kształtu naczynia: „Bóg podobny jest do fontanny, która napełnia liczne naczynia zgodnie z ich pojemnością. Nad fontanną znajduje się napis: nierówna wszystkim równość. Z różnych rurek wylewają się różnej wielkości strumienie do różnych naczyń, stojących wokół fontanny. Mniejsze naczynia mieszczą mniej, ale tym są podobne do większych, że w tej samej mierze są napełnione”<sup>146</sup>. Ta myśl przeniesiona na poziom etyczny ukazywała zdaniem Czyżewskiego indywidulany charakter drogi życiowej, pozbawiony zewnętrznego imperatywu etycznego. Równość wszystkich ludzi wynikała z potencji osiągnięcia szczęścia w nich zawartej, zaś nierówność odnosiła się do różnych dróg, które do tego celu prowadzą. Droga nierówności wymagała zwrócenia się ku istotowej głębi „człowieka wewnętrznego” i odejścia od zewnętrżności, od przypadkowości świata materialnego. Skonstruowane wokół pojęcia nierównej równości nauczanie Skoworody dotyczące szczęścia w opinii Czyżewskiego posiadało wyraźnie praktyczny charakter oparty nie tyle na rozwiniętej teorii cnót, co na analizie ówczesnych realiów społecznych. Stąd w dziełach filozofa pojawia się pojęcie „profesji”, która ewokuje wymiar społeczny zjawiska, a jednocześnie odsyła czytelnika do wymiaru symbolicznego jako „wewnętrznego powołania człowieka” pochodzącego od Boga<sup>147</sup>. Powołanie człowieka do konkretnego sposobu życia, konkretnej profesji wiąże się w interpretacji Czyżewskiego z innym ważnym pojęciem „wrodzoności” (*спорідненість*) lub inaczej natury. Etyczny imperatyw poszukiwania szczęścia rozumiany jest więc jako dążenie do odnalezienia ukrytej wewnątrz człowieka jego Bożej istoty, możliwe poprzez uznanie za własną woli Bożej. Przyjęcie woli Bożej umożliwia osiągnięcie spokoju wewnętrznego, czyli osiągnięcie stanu zgodności z naturą rozumianą jako istota bytu. Czyżewski przytaczał w tym kontekście następujący fragment z dzieła Skoworody: „Natura stanowi pierwszą przyczynę i samonapędzającą się sprężynę. Jest ona matką pragnienia. Pragnienie jest płomieniem, ciężeniem i ruchem. To ono motywuje do pracy i cieszy się z niej... Praca jest żywym i nieustannym ruchem całej maszyny do czasu, kiedy nie

<sup>145</sup> *Ibidem*, s. 149.

<sup>146</sup> *Ibidem*, s. 156.

<sup>147</sup> *Ibidem*, s. 158.

narodzi doskonałego dzieła, które spleta Stwórcy wieniec radości”<sup>148</sup>. Doświadczenie wrodzoności Skovoroda ilustruje poprzez szereg symboli, spośród których badacz przywołał antyczną postać Minerwy, Ateny, czy egipską Izis, co wyraźnie nadawało temu procesowi charakter religijny. Tę tezę Czyżewski ugruntował, analizując pieśń *Всякому городу нрав і права*, w której różne profesje ukazane zostały w ironicznym świetle. Na ich tle wyróżnione zostało powołanie do teologii jako tej, która dąży do prawdy Bożej, choć zdaniem badacza świadczy o tym bardziej podniosły ton wypowiedzi niż rozbudowana argumentacja<sup>149</sup>. Proces samopoznania, samodoskonalenia, życia cnotliwego rozumiany był przez Skovorodę zgodnie z tradycją biblijną jako droga, która paradoksalnie, choć znów należy zauważyć, zgodnie z przyjętą przez myśliciela logiką, jest lekka do osiągnięcia, co widać chociażby w następującej parafrazie powiedzenia Epikura: „Dzięki najwyższemu Bogu za to, że konieczne uczynił łatwym, a trudne niepotrzebnym”<sup>150</sup>. Źródeł nauczania o nierównej równości, która uznawana była w nauce za oryginalny przejaw myśli Skovorody, Czyżewski poszukiwał zgodnie z przyjętą tezą w tradycji mistycznej. I tak wątek przebywania Boga w duszy człowieka stanowił odwołanie do sentencji apostoła Łukasza, że królestwo Boże znajduje się w nas, wykorzystywanej później w dziełach Eckharta i Suzo. Z kolei temat poszukiwania wrodzonego powołania człowieka obecny był w cytowanych obszernie przez badacza dziełach Taulera i Weigla, zaś odwołania do Epikura dostrzegali u Grzegorza z Nazjanzu<sup>151</sup>.

**Pedagogika.** Osobno podchodził Czyżewski do zagadnienia ściśle związanego z etyką, mianowicie pedagogiki Skovorody, jako jego jedynej formy profesjonalnej działalności. Zamiłowanie, a nawet pewna skłonność do nauczania pojawiała się na wielu płaszczyznach twórczości myśliciela i nie stanowiła odrębnej sfery. Istota pedagogiki polegała na dążeniu do wychowania zgodnie z naturą, co według Czyżewskiego należało tłumaczyć jako dążenie nauczyciela do pomocy w uświadomieniu sobie przez ucznia wrodzonych skłonności, ukrytych talentów, nie zaś kształtowania dziecka zgodnie z narzuconym odgórnie modelem: „Jeśli mądra i błogosławiona przyroda (natura) buduje wszystko, to któż, jak nie ona, leczy i naucza? Nie przeszkadzaj jej, a jeśli możesz, usuwaj przeszkody i oczyszczaj jej drogę...”<sup>152</sup>. W charakterystyce Czyżewskiego znaleźć można przejawy kształtującej się w nauce metody etnopsychologicznej opracowywanej w tym samym czasie na materiale ukraińskim przez Mirczuka. Widać to chociażby w porównaniu poglądów pedagogicznych Skovorody do zachwyty nad nieokiełznaną ukraińską przyrodą, która nie wymagała żadnych sztucznych w rozumieniu cywilizacyjnym zabiegów, aby wydawać naturalny, obfity plon.

<sup>148</sup> *Ibidem*, s. 159.

<sup>149</sup> *Ibidem*, s. 161-162.

<sup>150</sup> *Ibidem*, s. 164. Zdaniem Czyżewskiego było to jedyne bezpośrednie odwołanie do myśli Epikura, choć jego postać pojawia się na kartach dzieł Skovorody kilkakrotnie.

<sup>151</sup> *Ibidem*, s. 165-168.

<sup>152</sup> *Ibidem*, s. 172.

Uwaga ta, choć ciekawa, nie zmieniała przyjętej perspektywy postrzegania źródeł myśli Skoworody konsekwentnie w kontekście mistycyzmu zachodnioeuropejskiego. Nie podejmuje również Czyżewski narzucającej się w sposób naturalny analogii z myślą pedagogiczną Jeana Jacquesa Rousseau, która wymagała ustosunkowania, tym bardziej że badacz podejmował już polemikę z potencjalnymi wpływami oświeceniowej myśli na twórczość Skoworody.

**Skoworoda i Ukraina.** Na marginesie szeroko omawianej kwestii poglądów etycznych Skoworody znalazł się rozdział poświęcony stosunkowi myśliciela do Ukrainy. I choć jest to zagadnienie ważne, Czyżewski nie przedstawił niestety motywacji umieszczenia go właśnie w tym miejscu. Jedynym narzucającym się motywem podjętej przez Czyżewskiego polemiki z przejawami postrzegania Skoworody w kontekście rosyjskiej kultury było wykorzystanie argumentacji z dziedziny właśnie etycznej czy też szerzej, aksjologicznej związanej z popularną wówczas w niemieckiej nauce *geistgeschichte*, historią duchowości. Polemika skierowana była w pierwszej kolejności przeciwko tezom zawartym w pracach W. Erna oraz A. Chizdeu, w przypadku tego ostatniego opartym na sfalsyfikowanych źródłach oraz zarzutach stawianych przez ukraińskich uczonych, np. Pantalejmona Kulisza, jakoby Skoworoda przyczyniał się poprzez język swoich dzieł do rusyfikacji kultury ukraińskiej<sup>153</sup>. Nie należy również zapominać o współczesnym dla autora kontekście ideowo-politycznym, obecnym w polskim ukrainoznawstwie od XIX w. Jego głównym przejawem była polemika z formułowanymi w rosyjskiej nauce koncepcjami o charakterze imperialnym, rosyjskocentrycznym, obecna w analizowanych powyżej pracach Kirkora, Brücknera, a w latach 30. XX w. u Tretiaka i Łepkiego. Źródła polemiki wypływały z uznania odrębności i niezależności kultury ukraińskiej oraz białoruskiej, a także na podkreśleniu kijowskiej, nie zaś moskiewskiej genezy kultur wschodniosłowiańskich. Co istotne, w samym łonie Praskiego Koła Lingwistycznego, którego aktywnym członkiem był Czyżewski, koncepcję kulturowej wspólnoty słowiańskiej formułował i popularyzował szczególnie w amerykańskiej slawistyce Roman Jakobson. Istotę „imperialnych” poglądów Jakobsona celnie przedstawił wybitny ukraiński uczony Jurij Szewelow<sup>154</sup>:

Koncepcja Jakobsona wypływała z tradycyjnego poglądu o długotrwałej jedności języka wschodniosłowiańskiego, naruszonej dopiero przez nawałę tatarską w XIII w., która trwała dalej, kwestionując samodzielny rozwój wszystkich języków słowiańskich na Wschodzie Europy w przeszłości, prócz języka rosyjskiego i serbskochorwackiego. Wszystkie inne dawne języki słowiańskie postrzegane były jako pasywni odbiorcy rosyjskich bądź serbskich innowacji<sup>155</sup>.

<sup>153</sup> *Ibidem*, s. 174.

<sup>154</sup> Znajomość Szewelowa z Czyżewskim przypadła jeszcze na okres niemiecki i kontynuowana była w USA. Zob. Ю. Шевельов, *Зустрічі з Романом Якобсоном*, „Сучасність” 1994, 12(404), XII, s. 96.

<sup>155</sup> *Ibidem*, s. 93.

W przeciwieństwie do Szewelowa, otwarcie skonfliktowanego z Jakobsonem na gruncie naukowym i narodowym, Czyżewski nie odnosił się bezpośrednio do koncepcji Jakobsonowskich. Pisząc rozdział *Skoworoda i Ukraina*, nie pozostawiał wątpliwości, że z tymi koncepcjami się nie zgadzał, o czym świadczy właściwie cały jego dorobek naukowy, szczególnie odnoszący się do historii filozofii i literatury.

Powracając do wspomnianego rozdziału, argumentacja Czyżewskiego przede wszystkim odwoływała się do ustaleń poczynionych już w monografii, które wyrażnie dowodziły przynależności Skoworody do nurtu zachodnioeuropejskiej mistyki, a dzięki temu do antycznych tradycji, które w tym czasie w kulturze rosyjskiej, owładniętej wpływami francuskiego oświecenia, nie odgrywały istotnej roli. W sferze tradycji literackiej Skoworoda był typowym przedstawicielem ukraińskiego baroku kształtowanego w Akademii Kijowsko-Mohylańskiej, w której zdobył wykształcenie. Stąd w jego dziełach niespotykane i niedopuszczalne w rosyjskim prawosławiu porównania Epikura i Chrystusa czy Maryi i Diany. Nie znalazł także uzasadnienia zarzut dotyczący języka dzieł Skoworody, będący zdaniem Czyżewskiego przejawem myślenia ahistorycznego, które domagało się w duchu ideologii romantycznej wykorzystywania języka „ludu”, czyli potocznego języka ukraińskiego XIX w., tym bardziej że nie wytworzył on wtedy terminologii filozoficznej używanej przez myśliciela. Czyżewski sformułował przy tym daleko idącą, zdaniem niektórych historyków języka, tezę, że język dzieł Skoworody nie ma nic wspólnego z ówczesnym literackim językiem rosyjskim<sup>156</sup>. Przejawy przynależności do kultury ukraińskiej dostrzegał Czyżewski również w biografii Skoworody, który nigdy nie zdecydował się porzucić na dłuższy czas swojej ukochanej Słobożańszczyzny, oraz w prezentacji ukraińskich realiów w dziełach filozofa, np. krytyce społecznej zbudowanej na przykładzie ówczesnego ukraińskiego społeczeństwa, czy też elementów ukraińskiego krajobrazu<sup>157</sup>. Czyżewski dostrzegał także wewnętrzne pokrewieństwo filozofii Skoworody z późniejszą myślą takich przedstawicieli ukraińskiego romantyzmu jak P. Kulisz czy ukraińskiego filozofa Pamfila Jurkewycza, podsumowując swój wywód słowami: „Skoworoda jest ostatnim przedstawicielem ukraińskiej duchowości epoki baroku, a z drugiej strony jest ukraińskim „pre-romantykiem”, zaś barok i romantyzm to właśnie te okresy w historii duchowej, które odcisnęły największe piętno na duchowości ukraińskiej. Dlatego też Skoworoda znajduje się w centrum ukraińskiej historii duchowej...”<sup>158</sup>.

<sup>156</sup> Na ten temat zob. М. Лесів, *Мова Григорія Сковороди...*, s. 151-152; szersze omówienie tej kwestii: D. Pilipowicz, *Tożsamość filozofa. Przyczynek do tematu Skoworoda i Ukraina*, [w:] *Tożsamość i pamięć. Konteksty kulturowe i społeczne. Studia ukrainoznawcze*, red. D. Pilipowicz, R. Kęsek, Kraków 2020, s. 75-93.

<sup>157</sup> Д. Чижевський, *Філософія...*, s. 177.

<sup>158</sup> *Ibidem*, s. 179.

## Mistyka

**Skoworoda – mistyk.** Przeprowadzona skrupulatnie gruntowna analiza systemu filozoficznego Skoworody na tle mistycyzmu zachodnioeuropejskiego w przekonaniu Czyżewskiego dawała solidne podstawy do potwierdzenia tezy o mistycznym charakterze jego myśli. Badacz był jednak świadomy, że tak postawiony wniosek rodzi również kolejne istotne pytania domagające się odpowiedzi. Szeroki zakres wykorzystanego materiału źródłowego wiązał się bowiem z dużym stopniem ogólności, nie dając dostatecznych podstaw do uznania, że Skoworoda konsekwentnie i świadomie odwoływał się do myśli konkretnego mistycznego autora. Stąd ostrożność Czyżewskiego przejawiająca się w używanym przez niego sformułowaniu o „duchowym braterstwie” rozumianym jako zbliżony charakter i sposób formułowania myśli i ich sensu. Badacz dostrzegł jednak inną nieporuszaną dotychczas kwestię związaną z mistycyzmem Skoworody, a odnoszącą się do indywidualnego doświadczenia mistycznego. Pytanie, czy mistyczna myśl Skoworody wynikała z pragnień, czy też z doświadczenia, zaprowadziło badacza do pilniejszego przestudiowania biografii filozofa napisanej przez jego ucznia i przyjaciela Mychajłę Kowałyńskiego. Odnalazł w niej dwa wydarzenia, które korespondowały z badanym tematem: pełen literackich motywów sen z 1758 r., który uświadomił myślicielowi konieczność ucieczki od świata, oraz doświadczenie mistyczne z 1770 r. W pierwszym z doświadczeń dostrzegał Czyżewski wyraźną analogię do dzieł *Peregrinus Andree* czy *Labirynt świata...* Komeńskiego, choć nie rozwinął tej myśli<sup>159</sup>. Na podstawie wątków pojawiających się w relacji Kowałyńskiego, a także traktatu Skoworody *Наркисс* Czyżewski zrekonstruował cały katalog obecnych tam mistycznych pojęć właściwych dla przekazania doświadczenia mistycznego: oglądanie Boga (*visio Dei*), zjednoczenie z Bogiem (*unitas*), przebóstwienie, obraz duszy jako oblubienicy, narzeczonej, małżonki Boga, ponowne duchowe narodziny w mistycznej ekstazie, narodziny Boga w duszy, ekstaza ukazywana jako stan odurzenia, wreszcie harmonia, jedność zmysłów<sup>160</sup>.

Na marginesie kwestii doświadczenia mistycznego poruszył Czyżewski problem krytycznego stosunku Skoworody do religii instytucjonalnej, który wynikał z uniwersalnego charakteru myśli filozofa. W jego istocie leżało przekonanie o możliwości osiągnięcia królestwa Bożego przez każdego człowieka, bez względu na odłam chrześcijaństwa, który reprezentuje, zaś wszelkie historyczne konflikty natury dogmatycznej w jego ocenie nie tylko nie zbliżały człowieka do Boga, lecz były dziełem wrogów Chrystusa<sup>161</sup>. Skoworoda w swojej krytyce religii nie przekroczył granic prawomyślności, na co zdaniem Czyżewskiego wskazywać miały jego zatrudnienie w szkołach

<sup>159</sup> *Ibidem*, s. 187, przypis 13. Zarysowaną przez Czyżewskiego analogię można uzupełnić o *Dziennik snów* Emanuela Swedenborga, zob. E. Swedenborg, *Dziennik snów 1743-1744*, przeł. M. Kalinowski, Poznań 1996, *Spotkania z Mistrzem*.

<sup>160</sup> Д. Чижевський, *Філософія...*, s. 184-185.

<sup>161</sup> *Ibidem*, s. 185-186.

cerkiewnych, utrzymywanie oficjalnych stosunków z duchownymi oraz jego dzieła. Była to więc mistyka konsekwentnie chrześcijańska.

**Skoworoda – poeta mistyczny.** Mistycyzm Skoworody nie ujawniał się jedynie na płaszczyźnie doświadczenia duchowego, ale również na płaszczyźnie literackiej czy też stylistycznej, które w opinii Czyżewskiego ściśle wiązały się ze światopoglądem filozofa. Do głównych cech zaliczył Czyżewski uniwersalizm oraz antytetyczność. Pierwsza z nich pojmowana była jako dążenie do barokowej ornamentyki stylistycznej bogatej w paralelizmy, porównania, wyliczenia, które stwarzały wrażenie dążenia autora do skonstruowania pełnego obrazu rzeczywistości. Jako przykład posłużyły zbliżone znaczeniowo serie określeń, które miały za zadanie oddać istotę bytu, pełnię jakiegoś zjawiska, np. „ziemia, ciało, piasek, popiół, żółć, śmierć, mrok, złość, piekło...”<sup>162</sup>. Innym przejawem tej tendencji było komponowanie przez Skoworodę symfonii, czyli zebrania fragmentów Pisma Świętego poświęconych jednemu tematowi. W tych dążeniach dostrzega Czyżewski wyraźną wewnętrzną logikę tworzącą „łańcuchy” pojęć według wzoru  $\alpha\beta+\beta\gamma+\gamma\delta+\delta\epsilon+\epsilon\zeta+\dots$ , np. „wiedza w wierze, wiara w lęku, lęk w miłości, miłość w wypełnianiu przykazań, a ono z miłości do bliźnich, miłość bowiem nie zazdrości”<sup>163</sup>. Badacz odnajdywał również w dziełach Skoworody przejawy gradacji pojęć. Szczególnie charakterystyczna dla mistycznej czy też religijnej literatury była antytetyka. Z kilku dostrzeżonych przejawów tej tendencji Czyżewski zwrócił uwagę na proste zestawienie przeciwstawnych co do sensu pojęć, np. „nierówna równość”; dwóch różnych zasad, np. „tamten się zaczyna, a ten zaczyna. Tamten się kończy, ten zaś kończy. Tamten jest środkiem: ten zaś początkiem i końcem”; zestawienie epitetu, który stanowi zaprzeczenie słowa, do którego się odnosi, np: „nierówna równość”. Szczególną uwagę zwrócił Czyżewski na sytuację, kiedy filozof konstruuje figury składające się z dwóch członów: epitet z pierwszego członu jednocześnie jest podmiotem drugiego członu i na odwrót, np.: „Cieleśna ziemia i ziemskie ciało” czy „nierozdzielna wieczność i wieczna nierozdzielność”<sup>164</sup>. Omówione powyżej główne cechy stylu literackiego Skoworody można uzupełnić o rymy, asonanse, aliteracje, powtórzenia oraz wewnętrzną rytmikę wiersza.

Z kolei tak ważna dla poezji mistycznej oraz religijnej sfera obrazowa z dominującymi w niej wątkami świata przeciwstawionego naturze obecna w dziełach Skoworody w opinii Czyżewskiego ma tradycyjny charakter, występując w twórczości wielu autorów ukraińskich epoki baroku, by wymienić Warłaama Łaszczewskiego, Jurija Konyskiego, Kyryła Trankwiliona Stawroweckiego oraz poetów niemieckich<sup>165</sup>. Z tradycji europejskiej, w tym także ukraińskiej kultury religijnej, wypływa również elegijny styl dzieł Skoworody, który poprzez obrazy zjawisk przyrody ukazuje głębokie

<sup>162</sup> *Ibidem*, s. 189.

<sup>163</sup> *Ibidem*, s. 190.

<sup>164</sup> *Ibidem*, s. 191.

<sup>165</sup> *Ibidem*, s. 194-196.

doświadczenie duchowe. Dla przykładu, zamiłowanie filozofa do ukazywania w poezji obrazu wiosennego odrodzenia przyrody wyraźnie symbolizującego zmartwychwstanie Chrystusa odnalazł Czyżewski w dziełach Konyskiego i Silesiusa.

**Do źródeł Skoworody.** Poszukiwanie źródeł idei filozoficznych oraz stylu dzieł H. Skoworody łączyło się u Czyżewskiego ze świadomością wrażenia hipotetyczności, przypadkowości stawianych tez w oczach czytelników, wynikającą z braku bezpośrednich wzmianek na temat tych źródeł w dziełach Skoworody. Stąd też ostatni, krótki rozdział swojej monografii autor poświęcił na nakreślenie obecności przywoływanych wcześniej autorów w kulturze ukraińskiej i rosyjskiej w XVII-XVIII w., jak też odniósł się do okresu podróży Skoworody po krajach europejskich, która w opinii wielu uczonych dała filozofowi możliwość zapoznania się z tendencjami panującymi w ówczesnej kulturze europejskiej. Do drugiego z wymienionych wątków Czyżewski miał sceptyczny stosunek, który wynikał z tradycjonalistycznego, scholastycznego charakteru ośrodków naukowych, które mógł poznać, w szczególności Wiednia, ale również Kijowa, gdzie pobierał nauki. Z kolei obecność na ziemiach ukraińskich tego okresu dzieł filozoficznych daje o wiele szerszy materiał do precyzyjnego nakreślenia możliwych wpływów. Wśród filozofów antycznych znanych bezpośrednio bądź poprzez omówienia wymienił uczony Arystotelesa, Cyserona, Senekę, Plutarcha, Filona Aleksandryjskiego, Boecjusza. Za pośrednictwem trzech ostatnich, ale również Augustyna czy tradycji areopagitycznej mógł Skoworoda zapoznać się z myślą platońską. Pośrednio znane były również poglądy filozoficzne Pitagorasa, Demokryta oraz Sokratesa. Z kolei z charakteru przyjętego w Alma Mater Skoworody programu nauczania, wzorowanego na popularnych w Europie Zachodniej wzorcach jezuickich, krąg możliwych źródeł rozszerzony został o bogatą tradycję scholastyczną na czele z myślą Tomasza z Akwinu. Tym bardziej uprawnione było w opinii Czyżewskiego odwoływanie się do europejskiej, szczególnie niemieckiej tradycji mistycznej, popularnej w XVIII w. w imperium moskiewskim, a więc również na ziemiach ukraińskich. Zresztą jak zauważył sam autor, niemały wkład w popularyzację tego nurtu w kulturze rosyjskiej wniósł ukraiński wolnomysliciel Semen Hamalija<sup>166</sup>.

Przedstawiona w monografii analiza pozwoliła Czyżewskiemu na sformułowanie końcowego wniosku:

Zadaniem niniejszej pracy był wykład filozoficznych i mistycznych poglądów Skoworody oraz charakterystyka tradycji, którą reprezentował, nie zagłębiając się w kwestię bezpośrednich źródeł jego myśli. Mamy nadzieję, że przekonująco udowodniliśmy [...], że był on [Skoworoda – D.P.] filozofem i mistykiem, że jego myśli bezpośrednio bądź pośrednio wypływają z platonizmu, ojców kościoła i mistyki niemieckiej<sup>167</sup>.

<sup>166</sup> Na temat działalności Hamaliji zob. Д. Чижевський, *Нариси з історії філософії на Україні*, Мюнхен 1983, s. 65.

<sup>167</sup> Д. Чижевський, *Філософія...*, s. 208.

## 2.4. Czesław Jastrzębiec-Kozłowski – Skoworoda – filozof bez systemu

Wpływ, jaki wywierał Czyżewski na europejską slawistykę, w tym także na skoworodoznawstwo, ilustruje obszerna praca Czesława Jastrzębca-Kozłowskiego *Grzegorz Skoworoda, myśliciel ukraiński*<sup>168</sup>. Jak podkreślił autor, jej podstawowe źródła stanowiły dwie prace Czyżewskiego: omówiona powyżej monografia warszawska z 1934 r. oraz wcześniejszy zarys dziejów filozofii w Ukrainie (Praga 1928). Jastrzębiec-Kozłowski nie ograniczył się jednak do powielenia opinii tam zawartych, obierając za cel pracy charakterystykę myśli Skoworody w ujęciu filozoficznym. Postawił pytanie, czy Skoworoda był w istocie filozofem, nie kryjąc przy tym sceptycyzmu, co potwierdzało konsekwentne używanie określenia „myśliciel”. W swojej analizie autor zestawiał poglądy Skoworody z cechami myślenia filozoficznego, wychodząc od definicji filozofii, poczynawszy od Platona i Arystotelesa, poprzez Tomasza z Akwinu, empirystów brytyjskich, kończąc na Kancie i Comte, wobec których sam autor wyraził sceptyczny stosunek jako przejawów tęsknoty metafizycznej człowieka, nie zaś tego, co samego człowieka warunkuje, tj. Absolutu<sup>169</sup>. Kozłowski nieprzypadkowo włączył również do swojego przeglądu definicję Józefa Hoene-Wrońskiego jako najbliższą prawdy, przynajmniej według autora. Na tym tle Skoworoda ukazany został jako myśliciel, którego chaotyczny styl stanowi istotną przeszkodę w jasnym formułowaniu poglądów i późniejszej ich analizy. Tym prawdopodobnie należy tłumaczyć fakt, że autor, cytując obszerne fragmenty z dzieł Skoworody, nie dodaje żadnego własnego komentarza, przechodząc do kolejnego zagadnienia – relacji filozofii, mistyki, nauki oraz religii. Właśnie w stosunku do roli mistyki w myśli Skoworody zarysowała się wyraźnie istotna rozbieżność między Kozłowskim a Czyżewskim i innymi badaczami, którzy przejawów mistycyzmu upatrywali w zamiłowaniu ukraińskiego myśliciela do symbolicznego, metaforycznego stylu wypowiedzi. Dla polskiego badacza był to jedynie „dowód jego [Skoworody – D.P.] noetycznej nieporadności, niedostatecznej decyzji, braku wyklarowania własnych zasad”<sup>170</sup>. Kozłowski rozumiał przy tym mistykę jako przekonanie o możliwości biernego osiągnięcia prawdy: „Jest to prawdziwy paraliż wiedzy, zachloroformowanie Boskiej iskry, jaką jest rozum”<sup>171</sup>, czego według autora Skoworoda nie zakładał, dlatego, jak pisał autor, można mu „oszczędzić miana mistyka”<sup>172</sup>. Nie wdając się w poważniejszą polemikę z tym poglądem, co zresztą nie jest zadaniem niniejszej pracy, należy zwrócić uwagę na powierzchowny

<sup>168</sup> Cz. Jastrzębiec-Kozłowski, *Grzegorz Skoworoda, myśliciel ukraiński*, „Problemy Europy Wschodniej” R. 1, 1939, nr 2, s. 120-128; nr 3, s. 185-194.

<sup>169</sup> *Ibidem*, nr 2, s. 121.

<sup>170</sup> *Ibidem*, s. 122.

<sup>171</sup> *Ibidem*.

<sup>172</sup> *Ibidem*.

i jednostronny stosunek Jastrzębca-Kozłowskiego do bogatego, różnorodnego zjawiska, jakim w kulturze europejskiej był mistycyzm. Problem mistycznego charakteru myśli Skoworody jako kluczową tezę pracy Czyżewskiego oraz istotnego wątku w badaniach Erna domagał się od polskiego badacza głębszego namysłu i szerszej argumentacji. Na podstawie fragmentów dzieł Skoworody badacz dowodził istnienia świadomości zróżnicowania filozofii, nauki oraz religii, przechodząc do zasadniczej części wywodu, w której analizie poddana została obecność głównych działów filozofii: metodologii, architektoniki (struktury) oraz metafizyki w myśli Skoworody. Dzięki opinii Czyżewskiego na temat widocznego w dziele Skoworody przejścia od terminologicznego użycia słów (pojęć) do ich symbolicznego wymiaru, myślenia obrazami Kozłowski dostrzegł ogólną zasadę, sposób myślenia, który odpowiadałby metodzie, rozumianej jako sposób zdobycia prawdy. Poznanie stanowiło więc w opinii Kozłowskiego najwyższy cel ludzkich pragnień, prowadzący do Chrystusa jako idealnej hipostazy przebóstwionej ludzkości. Istotny element analizy myśli Skoworody dotyczył pojęcia architektoniki, czyli obecności systemu (w terminologii Kozłowskiego *systematu*) tłumaczonego jako „wszelki zespół faktów duchowych czy materialnych, objęty jednym prawem”<sup>173</sup>. Kozłowski przekonany, że do stworzenia tak pojmowanego systemu zdolni byli nieliczni filozofowie, nie dostrzegł u Skoworody zdolności do przedstawienia przekonujących argumentów na poparcie własnych twierdzeń ani nawet prób stworzenia takiego systemu. Ten właśnie moment był dla Kozłowskiego ostatecznym dowodem na określenie Skoworody jako filozofa jedynie w pierwotnym etymologicznym znaczeniu miłośnika mądrości.

Główną przesłanką dla analizy metafizyki Skoworody był bezsprzeczny zdaniem Kozłowskiego dualizm bytu i wiedzy, który przejawiał się w dwóch najpopularniejszych kierunkach w filozofii: materialistycznym oraz idealistycznym. Autor postawił w związku z tym pytanie o świadomość dualizmu bytu w myśli Skoworody. Dostrzegając ją w Skoworodowskiej koncepcji dwóch światów ukazanych poprzez metaforę drzewa i jego cienia, pojmowanych jako dychotomia bytu i wiedzy; byt jest siłą pasywną, zaś wiedza – aktywną, a wspólnie tworzą konieczną jedność. Byt zasadniczo rozumiany był jako materia lub niekiedy nicość. Z kolei wiedza, w opinii Kozłowskiego, ujmowana była przez ukraińskiego myśliciela w sposób niejasny, z widocznym w cytowanych fragmentach akcentowaniem na aktywnej i syntetyzującej roli. Poszukiwanie łączącego składnika bytu, określanego przez badacza mianem trzeciego elementu, prowadziło do uznania roli ruchu, co w myśli Skoworody przybierało formę koncepcji ruchu kołowego. Kozłowski, będąc znawcą i gorącym orędownikiem filozofii Hoene-Wrońskiego<sup>174</sup>, dostrzegał analogię do koncepcji ruchu jako elementu

<sup>173</sup> *Ibidem*, s. 124.

<sup>174</sup> W tłumaczeniu Cz. Jastrzębca-Kozłowskiego ukazała się monografia Christiana Cherfilsa *Zarys religii naukowej. Wstęp do Wrońskiego, filozofa i reformatora* (Warszawa 1929) oraz dzieło Hoene-Wrońskiego *Geneza filozofii absolutnej* (Poznań 1937). Jastrzębiec-Kozłowski był także członkiem Towarzystwa im. Hoene-Wrońskiego, powołanego w 1933 r. w Warszawie, zob. [on-line:] [murawski.pdf\(impan.pl\)](http://murawski.pdf(impan.pl)).

czasu i przestrzeni polskiego mesjanisty<sup>175</sup>. W wymiarze aksjologicznym skupiał się Kozłowski na zjawisku prawdy, która w jego opinii nie została precyzyjnie sformułowana przez Skoworodę, podobnie jak inne zagadnienia, co niekiedy prowadziło do logicznej sprzeczności, ponieważ z jednej strony prawda rozumiana była jako Boże światło przenikające kłamliwą ziemię, z drugiej zaś jako niedostępna rozumowi tajemnica, która z tego właśnie powodu nie może być zgodna z rozumem.

Skupienie na prawdzie i rozumie wyraźnie korespondowało ze Skoworodowską koncepcją Boga, co potwierdzają przywoływane przez Kozłowskiego cytaty z dzieł myśliciela, zgodne, jak się wydaje, z jego własnym pojmowaniem rozumu jako władzy zasad<sup>176</sup>. W konsekwencji doprowadziło to polskiego badacza do zaprezentowania własnej refleksji na temat Absolutu rozumianego jako „to, co samo w sobie ma warunki swego istnienia”, i jednocześnie zanegowania wszelkich teorii relatywizujących tę kwestię. Z konieczności istnienia Absolutu zdawał sobie sprawę również Skoworoda, choć w przeciwieństwie do Wrońskiego ukraiński myśliciel utożsamiał filozoficzną ideę Absolutu z teologicznym pojęciem Boga: „Koniec bez końca, początek bez początku oraz Bóg – to jedno i to samo”<sup>177</sup>. Charakterystyka koncepcji Boga pozwoliła Kozłowskiemu przejść od sfery właściwej filozofii do teologii, czy też jak określał to autor – religii. Co ważne, starał się te dwie sfery wyraźnie rozgraniczyć, napotykając problem wynikający z faktu, że ukraiński myśliciel wyraźnie utożsamiał obydwa pojęcia. Bóg jest więc dla Kozłowskiego hipostazą Absolutu, który niweluje wszelki dualizm<sup>178</sup>. Ze Skoworodowską koncepcją Boga, poszukiwaniem jego istoty łączyła się kwestia panteizmu, poruszana również w pracy Czyżewskiego. Skoworoda rozważał bowiem termin „Natura” w odniesieniu do Boga. Jak w przypadku innych zagadnień, Kozłowski nie podjął się pogłębionej analizy, ograniczając się do wniosku, że jest to panteizm pozorny<sup>179</sup>.

Ostatni wątek podjęty przez Kozłowskiego odnosił się do kwestii aksjologicznych czy też etycznych, przy czym polski badacz konsekwentnie przestrzegał przyjętej przez siebie metody. Oddzielał prawdę jako ostateczny przedmiot filozofii od pojęcia dobra i zła właściwych religii. Dobro jest związane z dążeniem ku Bogu, zło z kolei jest drogą oddalającą człowieka od Absolutu. I znów, podobnie jak to miało miejsce w odniesieniu do omówionych powyżej zagadnień, kwestia dobra stanowiła dla Kozłowskiego pretekst do przedstawienia własnej oceny filozofii słowiańskiej, nade wszystko polskiej i jej refleksji w tym zakresie: „Najogólniej pojęte dobro – jest to byt rzeczywisty, rzeczywistość bytu, albo, przystępniej się wyrażając: istnienie takie, jakim go chce mieć rozum. Stąd transcendentny wniosek, że dobrem absolutnym może

<sup>175</sup> Cz. Jastrzębiec-Kozłowski, *op. cit.*, nr 3, s. 185.

<sup>176</sup> *Ibidem*, s. 188.

<sup>177</sup> *Ibidem*, s. 189.

<sup>178</sup> *Ibidem*, s. 190.

<sup>179</sup> *Ibidem*, s. 191.

być jedynie nieśmiertelność, jako owoc samostwórczości”<sup>180</sup>. Wyraźnie pobrzmiewają w tej wypowiedzi echa myśli Hoene-Wrońskiego, szerzej tradycji polskiego mesjanizmu oraz przekonanie o wewnętrznym pokrewieństwie myśli Skoworody z tą właśnie tradycją. Potwierdzenie tej tezy stanowiło przekonanie Skoworody o pierwotnej łączności człowieka z Bogiem, choć należy zauważyć, że utożsamienie Absolutu z Bogiem, wyraźnie widoczne u Skoworody, w odniesieniu do Hoene-Wrońskiego uzależnione jest od przyjętej interpretacji, na co wskazywał W. Tatarkiewicz<sup>181</sup>.

Podsumowując postrzeganie przez Jastrzębca-Kozłowskiego myśli Skoworody, należy zauważyć, że dokonywało się ono wyraźnie poprzez pryzmat własnych zapamiętywań filozoficznych, z perspektywy mesjanistycznej myśli Hoene-Wrońskiego. Już sama konstrukcja wyводу, skupienie uwagi na dychotomii bytu, wiedzy oraz pojęciu Absolutu wyraźnie nawiązuje do metafizyki Hoene-Wrońskiego<sup>182</sup>. Przekonującym przykładem tego jest również ogólnikowo potraktowana kwestia mistycyzmu myśli Skoworody, jego przynależności do nurtu, do którego zwolennicy Hoene-Wrońskiego mieli stosunek krytyczny. Z kolei akcentowanie przez Kozłowskiego roli prawdy i rozumu u Skoworody wyraźnie idzie w sukurs z racjonalistycznie nacechowaną myślą Hoene-Wrońskiego. Mimo że w pracy Jastrzębca-Kozłowskiego nie pojawia się nazwisko Mirczuka, trudno oprzeć się wrażeniu, że obydwu badaczy łączył podobny cel – zgłębienie tradycji i ukazanie głębszego pokrewieństwa filozofii słowiańskiej na przykładzie myśli Skoworody, co polski badacz wypowiedział *expressis verbis* w ostatnim wniosku swojej pracy: „Przez swoje bardzo bliskie podejście do idei autokreacji Skoworoda mieści się – przynajmniej przedwstępnie – w wielkim nurcie twórczej filozofii słowiańskiej”<sup>183</sup>.

<sup>180</sup> *Ibidem*, s. 193.

<sup>181</sup> W. Tatarkiewicz, *op. cit.*, t. 2, s. 261.

<sup>182</sup> *Ibidem*, s. 260-161.

<sup>183</sup> Cz. Jastrzębiec-Kozłowski, *op. cit.*, nr 3, s. 194.

## SKOWORODA W POWOJENNEJ SŁAWISTYCE

### 3.1. Ryszard Łużny – filozoficzno-religijny wymiar twórczości Skoworody

Okres powojenny w humanistyce polskiej, w szczególności w badaniach słowianoznawczych, rusycystycznych i ukrainistycznych, podlegał, jak całe życie społeczne Polski, radykalnym zmianom oraz drastycznym ograniczeniom natury ideologicznej, podporządkowanym celom politycznym wyznaczanym przez Moskwę. Życie naukowe odradzające się po zniszczeniach wojennych zostało na nowo i odgórnie zdefiniowane w zakresie celów, problematyki, treści oraz metodologii przez dominującą ideologię marksistowską wraz z właściwym dla niej socjologizmem, antyreligijnością, ateizmem, odejściem od tak istotnych i przez dziesięciolecia badanych zagadnień narodowych, szczególnie relacji między kulturami narodowymi Słowian wschodnich. Tym zmianom towarzyszyły nie mniej istotne przekształcenia w sferze instytucjonalnej; przestały istnieć ważne centra polskiej nauki w Wilnie i we Lwowie, których kadra naukowa zasiłała nowo powstałe uczelnie w Poznaniu, Wrocławiu czy Toruniu, nie odnowiły swojej działalności przedwojenne polskie instytucje zajmujące się badaniem stosunków polsko-ukraińskich, jak Ukraiński Instytut Naukowy w Warszawie. Kraków jako jeden z najważniejszych ośrodków badań ukrainoznawczych, prężne centrum życia kulturalnego Ukraińców wieku XIX do II wojny światowej<sup>1</sup>, po 1945 r. doznał na tym polu poważnych strat nie tylko w sensie społecznym, związanym z wysiedleniem ludności ukraińskiej w ramach akcji „Wisła” w 1947 r., poprzedzonym falą emigracji wybitnych twórców kultury i nauki, ale i wymuszonym przemilczaniem z powodów ideologicznych swojej bogatej tradycji naukowej reprezentowanej przez wspomnianych już Kirkora, Tretiaka, Łepkiego, Ziłyńskiego i in. Mimo że przemilczana, nie była to jednak tradycja całkowicie zapomniana i doczekała się kontynuacji w dozwolonych przez władzę ramach, w pracach uczonych podejmujących na nowo badania słowianoznawcze, w pierwszej kolejności rusycystyczne, a później ukrainistyczne i białorutenistyczne. Powojenne dzieje krakowskiej sławistyki nieodłącznie związane są z postacią Jana Janówa, który w 1945 r. opuścił Lwów i po krótkim pobycie we Wrocławiu objął kierownictwo w dawnym Zakładzie Języków Ruskich w Studium Słowiańskim UJ, po 1950 r. przemianowanym na

<sup>1</sup> T. Filar, *U stóp królewskiego Wawelu: społeczność ukraińska w Krakowie w latach 1918-1939*, Kraków 2004, 262 s., Biblioteka Fundacji św. Włodzimierza, t. 10.

Katedrę Filologii Rosyjskiej<sup>2</sup>. Zarówno poprzez zainteresowania badawcze z zakresu językoznawstwa (gwar małopolskich – ukraińskich), jak i działalność dydaktyczną Janów ukształtował całe pokolenie badaczy, którzy doprowadzili do odrodzenia badań ukrajoznawczych na Uniwersytecie Jagiellońskim, zainicjowali tego typu badania w innych polskich ośrodkach naukowych oraz w sposób istotny przyczynili się do pogłębienia i popularyzacji wiedzy na temat twórczości Hryhorija Skoworody w polskiej nauce. Wśród nich wymienić należy w pierwszej kolejności Ryszarda Łuźnego oraz Wiesława Witkowskiego.

Uświadomienie znaczenia prac profesora Łuźnego dla polskiego skoworodoznawstwa nie byłoby możliwe bez chociażby skrótowego zarysowania sytuacji polskiej slawistyki wschodniej lat 60-80. XX w., nękaną szeregiem różnorodnych ograniczeń i tematów tabu. Jarosław Hryckowian, charakteryzując polityczne warunki, w których przyszło działać Łuźnemu, zwracał uwagę na dyrektywy ideologii marksistowskiej, które wyłączały ze sfery badawczej slawistyki tematykę religijną i narodową, dopuszczając jedynie krytyczną analizę tych kwestii, czego dobitnym przykładem było zagadnienie ukraińskiego baroku w literaturoznawstwie radzieckim określanego mianem „produktu kontrreformacji” jako zjawisko o charakterze „reakcyjnym”<sup>3</sup>. Mirosława Kawecka wskazywała na fakt pomijania w nauce radzieckiej problematyki związanej z badaniem kultury ukraińskiej w innym niż rosyjski kontekście kulturowym. Tym sposobem z pola zainteresowania badaczy usuwano cały kompleks tekstów polskojęzycznych czy łacińskojęzycznych ukraińskich autorów XVII-XVIII w.<sup>4</sup> Jak zauważył Jan Orłowski, podejmowanie tego typu zagadnień nie tylko w oczach władz, ale również rusycystycznego środowiska naukowego spotykało się z ostrą krytyką, ponieważ wykraczało poza wąskie ramy ideologiczne sowietyzacji polskiego życia naukowego, czemu Łuźny publicznie zaprotestował w 1981 r., ogłaszając *List otwarty do polskiego środowiska rusycystycznego*<sup>5</sup>.

Dorobek naukowy Łuźnego obejmuje szerokie spektrum tematów, a w wymiarze chronologicznym całość dziejów literatur wschodniosłowiańskich, w tym także ukraińskiej, włączając w to również okres XVII-XVIII w., do którego przynależy spuścizna Skoworody. Nie była to wówczas, w latach 60.-80., postawa często spotykana, co tym bardziej wyróżniało Łuźnego w środowisku rusycystycznym, czego dowodem jest opinia innego wybitnego ukrainisty i przyjaciela Łuźnego, profesora Michała Łesiowa:

<sup>2</sup> Sylwetkę Jana Janów nakreślili we wzruszający sposób jego uczniowie: profesorowie Wiesław Witkowski, Franciszek Ziejka – rektor UJ, oraz Ryszard Łuźny w dziele *Jan Janów (1888-1952) – dzieło i życie*, zob. „Krakowskie Zeszyty Ukrajoznawcze” T. 1-2, 1993, s. 288-301.

<sup>3</sup> J. Hryckowian, *Dawne piśmiennictwo ukraińskie w świetle badań Ryszarda Łuźnego*, „Acta Polono-Ruthenica” T. 1, 2001, nr 6, s. 338.

<sup>4</sup> M. Kawecka, *Barok ukraiński w badaniach profesora Ryszarda Łuźnego*, „Roczniki Humanistyczne” T. 61, 2013, z. 7, s. 99.

<sup>5</sup> J. Orłowski, *Mysł badawcza Ryszarda Łuźnego w polskiej slawistyce (uwagi z okazji piętnastej rocznicy śmierci)*, „Roczniki Humanistyczne” T. 61, 2013, z. 7, s. 6, 21.

„[R. Łużny – D.P.] był swoistym fenomenem na mapie powojennej rusycystyki czy rutenistyki polskiej”<sup>6</sup>. Fenomen ten polegał w przekonaniu wszystkich badaczy, którzy analizowali spuściznę Łużnego, w odwadze podejmowania tematów istotnych, choć niewygodnych i wyprzedzających moment podjęcia tych zagadnień w nauce rosyjskiej czy ukraińskiej. W centrum badań Łużnego sytuuje się religijny wymiar kultur słowiańskich, co w opinii Anny Woźniak czyniło go prekursorem badań nad problematyką duchowości wschodniosłowiańskiej, sfery sacrum chrześcijańskiego i twórcą nurtu „religiologicznego” w polskiej rusycystyce<sup>7</sup>. W podobnym tonie, powołując się przy tym na ocenę Bazylego Białokozowicza, wypowiadał się Orłowski; podkreślał działania Łużnego inicjujące powstanie w ramach KUL-u ośrodka naukowego zajmującego się tą problematyką<sup>8</sup>. Łesiów z kolei określił Łużnego mianem „wyjątkowego rzecznika właściwego myślenia i poważnego traktowania przez sławistów, a zwłaszcza rusycystów, kultury i dorobku chrześcijańsko-religijnego Ukraińców”<sup>9</sup>. Wymienieni powyżej badacze zgadzali się również co do bezpośrednich impulsów, które pobudzały ten kierunek badań nie tylko zresztą Łużnego, ale i całej skupionej wokół niego szkoły badawczej<sup>10</sup>: wybór Karola Wojtyły na papieża, Millennium chrztu Rusi Kijowskiej oraz rocznica Unii Brzeskiej. Nie można zapominać również o wpływie intelektualnym zarówno środowiska krakowskiego skupionego wokół czasopism „Znak” i „Tygodnik Powszechny”, jak i lubelskiego ośrodka naukowego związanego z KUL-em<sup>11</sup>.

Badanie przejawów sacrum w literaturze Słowian wschodnich, szczególnie w kulturze ukraińskiej, w naturalny sposób wiązało się ze zwrotem ku okresom, gdzie przejawiały się one najwyraźniej: staroruskiemu (epoka Rusi Kijowskiej) oraz ukraińskiej literatury barokowej. Jeśli idzie o drugi z wymienionych okresów, Łużny podjął temat przemilczany w polskiej, ukraińskiej i rosyjskiej sławistyce z powodów ideologicznych jeszcze przez długi czas<sup>12</sup>. Analizując dzieje literatury ukraińskiej tego okresu, jak i konkretne jej przejawy (dzieła, autorów), wprowadził do polskiego dyskursu sławistycznego nowe w tym czasie spojrzenie, które uwzględniało całe spektrum uwarunkowań procesu literackiego natury historycznej, religijnej, oddziaływanie tradycji

<sup>6</sup> M. Łesiów, *Profesor Ryszard Łużny (1927-1998) ukrainista*, „Roczniki Humanistyczne” T. 61, 2013, z. 7, s. 27-28.

<sup>7</sup> A. Woźniak, *Rozważania biblistyczne w naukowym dorobku Ryszarda Łużnego na temat duchowości*, „Roczniki Humanistyczne” T. 61, 2013, z. 7, s. 66-67.

<sup>8</sup> J. Orłowski, *op. cit.*, s. 14-15.

<sup>9</sup> M. Łesiów, *op. cit.*, s. 35.

<sup>10</sup> O istnieniu takiej szkoły wspomina M. Łesiów, *ibidem*, s. 29. O istnieniu „szkoły Łużnego” przekonuje spojrzenie na problematykę podejmowaną nie tylko przez jego bezpośrednich uczniów, na których powołuję się powyżej, ale i drugie pokolenie wychowanków prof. Łużnego zarówno w środowisku krakowskich, jak i lubelskich ukrainistów i rusycystów. Przemawia za tym chociażby dorobek naukowy autora niniejszej publikacji.

<sup>11</sup> J. Hryckowian, *op. cit.*, s. 340; A. Woźniak, *op. cit.*, s. 67-68.

<sup>12</sup> J. Hryckowian, *op. cit.*, s. 339; M. Kawecka, *op. cit.*, s. 100.

bizantyjskich, kultury ludowej. Nie zbywał również milczeniem wpływów kultur zachodnich na zjawiska literackie właściwe dla ukraińskiego baroku, przede wszystkim akcentował przejawy wpływu polskiej kultury, w tym języka polskiego jako czynnika okcydentalizacji kultury ukraińskiej. Łużny podnosił w tym kontekście również kwestię wpływu lektur twórców ukraińskich oraz modeli kształcenia, charakter podręczników szkolnych, które kształtowały sposób myślenia twórców ukraińskich i styl ich dzieł<sup>13</sup>, co korespondowało z aktualnymi tendencjami w sławistyce zachodnioeuropejskiej, np. z koncepcjami Czyżewskiego.

To rozbudowane wprowadzenie miało na celu nakreślenie szerszego kontekstu, który wpływał w moim przekonaniu na podjęcie przez Łużnego tematyki skoworodoznawczej. Początki refleksji naukowej Łużnego nad dziełem Skoworody związane były z pracą zbiorową pt. *Ukraina. Teraźniejszość i przeszłość*<sup>14</sup>, będącą w założeniu redaktorów tomu zwięzłym opracowaniem najważniejszych zagadnień dotyczących teraźniejszości – geografii, ekonomii, ludności oraz przeszłości – historii politycznej, archeologii, dziejów literatury i języka, sztuki w Ukrainie. Włączony do składu tomu *Zarys dziejów literatury ukraińskiej* pióra Łużnego był pierwszą po II wojnie światowej i na długie dziesięciolecie jedyną polskojęzyczną syntezą historii ukraińskiej literatury<sup>15</sup>. Konstruuąc autorską koncepcję historiograficzną, Łużny zastosował nieco inny schemat periodyzacji niż jego poprzednik w Uniwersytecie Jagiellońskim – Łepki. Świadom był przy tym trudności związanych z koniecznością zwięzłej prezentacji wybranych zjawisk literackich, które starał się przedstawić w szerokim kontekście czynników historyczno-politycznych oraz kulturowych wpływających na kształt literatury. Dzieje literatury rozpoczynał okres staroruski od XI do XIII w. związany z chrystianizacją ziem ruskich, a zakończony upadkiem państwa wywołanym nawałą mongolską. Okres kształtowania się literatury ukraińskiej, jak to określał Łużny „we właściwym, węższym znaczeniu słowa”, przypada na wiek XVI-XVII pod wpływem prądów odrodzeniowych i reformacyjnych, by osiągnąć apogeum rozwoju w epoce baroku przypadającej na XVII-XVIII w. Drugi obok baroku, stanowiący w opinii badacza w pełni rozwinięty okres w dziejach literatury przypadał na wiek XIX, kiedy to kultura ukraińska pod wpływem ideologii romantyzmu przeżywała swój „złoty okres” odrodzenia narodowo-kulturalnego. Wieńczy dzieje literatury ukraińskiej okres zapoczątkowany przez rewolucję 1917 r. Osobno potraktował Łużny ustną twórczość ludową, która będąc zjawiskiem najbardziej archaicznym, mającym swe korzenie w czasach przedchrześcijańskich, przejawiała swój wpływ w literaturze baroku pod postacią dum kozackich i pieśni historycznych, a szczególnie w literaturze romantyzmu<sup>16</sup>.

<sup>13</sup> J. Orłowski, *op. cit.*, s. 17; M. Kawecka, *op. cit.*, s. 102-103.

<sup>14</sup> *Ukraina. Teraźniejszość i przeszłość*, red. M. Karaś, A. Podraza, Kraków 1970, s. 424, *Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego*, 247.

<sup>15</sup> Kolejna tego typu praca autorstwa Bogusława Muchy, zredagowana z przeznaczeniem dla studentów studiów polonistycznych, ukazała się w roku 2000, zob. B. Mucha, *Zarys literatury ukraińskiej i białoruskiej*, Piotrków Trybunalski 2000, *Wykłady o Literaturze i Kulturze Europejskiej*.

<sup>16</sup> R. Łużny, *Zarys dziejów literatury ukraińskiej*, [w:] *Ukraina*, s. 365-361.

Łużny, analizując poszczególne etapy historii literatury ukraińskiej, prócz wzmianek dotyczących najważniejszych jego zdaniem dzieł i wydarzeń historycznych, które wpłynęły na oblicze tej literatury, skupił się na przejawach wpływu polskiej kultury. Począwszy od momentu włączenia ziem ukraińskich do I Rzeczypospolitej, popularyzacji idei kontrreformacji, autor dostrzegał zmianę charakteru orientacji kulturowej ziem ukraińskich z grecko-bizantyjskiej na łacińsko-polską, która stamtąd promieniowała na Ruś Moskiewską, przyczyniając się do rozkwitu literatury i sztuki. Przejawy ożywienia kulturalnego Ukrainy widział w rozwoju szkolnictwa i nauki, działalności organizacyjnej i religijnej Cerkwi, w szczególności zaś w zakładaniu szkół brackich, wzmacniających świadomość odrębności narodowej<sup>17</sup>. Godne zauważenia jest stosowanie przez Łużnego określenia „ukraiński” w odniesieniu do zjawisk religijnych tego okresu (mowa o Cerkwi ukraińskiej), co nie było zabiegiem często spotykanym w ówczesnym dyskursie naukowym wschodniej slawistyki, która zgodnie z upowszechnioną przez naukę radziecką tradycją stosowała termin „staroruski” lub „prawosławny”, podkreślając tym samym imperialną optykę postrzegania analizowanych zjawisk. Podkreślanie polskich wpływów w literaturze ukraińskiej XVI-XVII w. przyjmowało w ujęciu Łużnego odmienny charakter niż w tradycji przedwojennej, np. u Tretiaka, unikając właściwego dyskursowi lat 30. zacięcia „polemicznego”, które miało na celu wykazywać wyższość kultury polskiej nad ukraińską. Jest to szczególnie widoczne w ocenie twórczości Iwana Wyszeńskiego, który, przypomnijmy, dla Tretiaka był niezbyt zdolnym naśladowcą wzorców dysputy polemicznej Piotra Skargi. W ocenie Łużnego ukraiński polemista należał do najwybitniejszych autorów nurtu polemicznego; świetny polemista „korzystający obficie ze środków wyrazu i tradycji polsko-łacińskiej i greckiej, jak i zasobów żywego języka ludowego”<sup>18</sup>.

Ocena twórczości Skoworody wpisana została w ramy okresu obejmującego drugą połowę XVII-XVIII w., który w dziejach literatury ukraińskiej stanowił kontynuację wcześniejszych procesów, co prowadziło do zaostrzenia walki międzywyznaniowej i aktywizacji tendencji zbliżenia do prawosławia moskiewskiego, wypierania z literatury języka polskiego na korzyść rozwijającego się języka ukraińskiego oraz zwiększającej się obecności języka rosyjskiego, wreszcie postępującego zeświecczenia literatury. Całościowo okres ten w ujęciu Łużnego przyjął nazwę „baroku” – pierwszego w dziejach literatury ukraińskiej całościowego, ukształtowanego prądu i stylu literackiego<sup>19</sup>, w którym najwięcej miejsca poświęcił krakowski badacz twórczości Skoworody. Określił ją mianem szczytowego osiągnięcia całej XVIII-wiecznej literatury ukraińskiej, jej podsumowanie. W tych słowach wyraźnie ujawniają się reminiscencje Czyżewskiego, którego syntezę dziejów literatury ukraińskiej wydał w Nowym Jorku, za żelazną

<sup>17</sup> *Ibidem*, s. 368-369.

<sup>18</sup> *Ibidem*, s. 370.

<sup>19</sup> Zastosowanie przez Łużnego terminu „barok” i traktowanie literatury XVII-XVIII w. jako odrębnego całościowego stylu, w warunkach zideologizowanej slawistyki polskiej było kolejnym *novum*. Zob. cytowane prace Kaweckiej i Hryckowiana.

kurtyną, Łużny wykorzystywał w swojej pracy na długo przed tym, jak stało się to możliwe w politycznie knebrowanej przez władze komunistyczne ukraińskiej nauce<sup>20</sup>.

W krótkim rysie biograficznym, prócz wspomnienia formacyjnej roli Akademii Kijowsko-Mohylańskiej, Łużny podkreślał wątek konfliktu z władzami kolegium duchownego i wybór wędrownego stylu życia, który był ucieleśnieniem jego własnej filozofii. Z kolei skondensowana ocena charakteru filozofii Skoworody, która włączała obecne w skoworodoznawstwie interpretacje (Bahalij i in.), zapowiadała, nieśmiało jeszcze, kierunek badań rozwinięty przez Łużnego w późniejszych pracach, skupiony na wpływie duchowości wschodniochrześcijańskiej na myśl Skoworody: „[Skoworoda – D.P.] próbował łączyć światopoglądowy idealizm z domieszką panteizmu, z jakimś żywiołowym materializmem, zasadniczy krytycyzm w stosunku do obowiązujących poglądów i form życia społecznego z ideą samodoskonalenia i odrodzenia moralnego”<sup>21</sup>. Nowatorstwo i oryginalność dostrzegał Łużny również w twórczości literackiej Skoworody. Cykl *Bajki charkowskie* traktował jako pierwszy w literaturze ukraińskiej przykład apologu – przypowieści. Z kolei pieśni z cyklu poetyckiego *Sad pieśni boskich* (później tłumaczony przez Łużnego jako *Ogród pieśni nabożnych*) określił jako najdoskonalsze pod każdym względem zjawisko w dotychczasowym wierszopisarstwie. Zwrócił przy tym uwagę na bogactwo tematyki oraz inspiracje klasycznymi wzorcami poetyckimi Horacjusza, Wergiliusza czy Owidiusza<sup>22</sup>. Tym, co zwraca uwagę podczas lektury ustępu poświęconego Skoworodzie w *Dziejach literatury ukraińskiej*, to prawie całkowite pominięcie teologicznej, religijnej istoty dzieła Skoworody, która w późniejszych pracach Łużnego będzie stanowić wartość nadrzędną, cechę konstytutywną dzieł ukraińskiego filozofa. Nie należy tej uwagi traktować jako zarzutu w stosunku do krakowskiego naukowca, który zwrócił uwagę na fundamentalną rolę czynnika religijnego w kształtowaniu kultury ukraińskiej epoki baroku w monografii poświęconej pisarzom kręgu Akademii Kijowsko-Mohylańskiej<sup>23</sup>. To „niedopowiedzenie” tłumaczyć może, prócz wspominanych już czynników natury politycznej i ideologicznej, charakter dyskursu skoworodoznawczego w nauce radzieckiej programowo przemilczającego kwestie religijne. Nie bez znaczenia może być również charakter całego tomu *Ukraina. Teraźniejszość i przeszłość*, który, jak pisał w przedmowie Mieczysław Klimaszewski, był owocem zacieśniającej się w latach 60.-70. współpracy naukowej między Uniwersytetem Jagiellońskim a Uniwersytetem Kijowskim, a szerzej między dwoma „bratnimi narodami”<sup>24</sup>.

<sup>20</sup> Zob. H. Пелешенко, *op. cit.*, s. 52.

<sup>21</sup> R. Łużny, *Zarys dziejów...*, s. 377.

<sup>22</sup> Ibidem, s. 377.

<sup>23</sup> R. Łużny, *Pisarze kręgu Akademii Kijowsko-Mohylańskiej a literatura polska. Z dziejów związków kulturalnych polsko-wschodniosłowiańskich XVII-XVIII w.*, Kraków 1966, s. 169, *Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego*, z. 142.

<sup>24</sup> M. Klimaszewski, *Przedmowa*, [w:] *Ukraina*, s. 7-8. Warto zwrócić uwagę na fakt, że prof. Mieczysław Klimaszewski był w tym czasie posłem na Sejm PRL i zastępcą przewodniczącego Rady Państwa.

Pierwszy obszerniejszy tekst Łużnego poświęcony twórczości Skoworody ukazał się w miesięczniku inteligencji katolickiej „Znak” i już swoim tytułem definiował perspektywę badawczą przyjętą przez krakowskiego uczonego skoncentrowaną, jak pisał autor, na „obecności i roli sfery sacrum w literaturach narodów słowiańskich”<sup>25</sup>. Moment podjęcia tego rodzaju badań był nieprzypadkowy, ponieważ na lata 80. przypadały ważne rocznicowe daty upamiętniające 1100. rocznicę śmierci współpatrona Europy św. Metodego oraz Millennium chrztu Rusi Kijowskiej<sup>26</sup>. Łużny umieścił więc myśl Skoworody w szerokim kontekście kultury wschodniego chrześcijaństwa, którego wpływ przejawiał się, poczynawszy od wieku X, przez całe dzieje kultury ukraińskiej, szczególnie zaś w epoce baroku oraz wieku XVIII zdominowanym przez nurty oświeceniowe, które w kulturach słowiańskich miały niejednolity charakter przeplatający tendencje racjonalistyczne z filozofią religii. Skoworoda, którego myśl skupiała się wokół zagadnień teodycei, antropologii o wyraźnym zabarwieniu chrześcijańskim, wreszcie etyki opartej na wzorcach chrześcijańskich, również okresu staroruskiego, jawił się więc jako „homo religiosus”<sup>27</sup>.

Na podstawie biografii Skoworody Łużny pokazał formacyjną rolę nauczania w Akademii Kijowsko-Mohylańskiej, podróży po krajach Europy Środkowej, a także do Petersburga i Moskwy, wreszcie nakreślił portret twórcy „niepokornego”, który świadomie odrzucił zaszczyty i obrał drogę wędrownego nauczyciela, myśliciela głoszącego swoje idee poprzez dzieła i własną postawę życiową. Co ważne, charakter jego myśli, mimo że sam Skoworoda był osobą świecką, pokazuje, że był on „twórcą do głębi religijnym [...] myślicielem patrzącym na rzeczywistość oczami teologa”, którego cała niemal twórczość inspirowana była przez lekturę Biblii<sup>28</sup>. Dokonując ogólnej charakterystyki filozofii Skoworody, krakowski badacz syntetyzuje główne wątki obecne w literaturze przedmiotu, skupione na niezależności i krytycyzmie w stosunku do instytucji cerkiewnych, skłonnościach spirytualistycznych i panteistycznych, czego przejawem miały być koncepcja ontologiczna oraz centralna roli antropologii skupionej na samopoznaniu jako drodze do uchwycenia istoty rzeczy.

<sup>25</sup> R. Łużny, *Grzegorz Skoworoda, czyli sacrum w literaturze Ukraińców*, „Znak” R. 37, 1985, 367(6), s. 66-81. Tezy zawarte w analizowanym artykule powtórzone zostały w pracy *Teodycea Hryhorijsa Skoworody na tle słowiańskiej myśli religijnej okresu oświecenia*, [w:] *Studia slavica in honorem viri doctissimi Olexa Horbatsch. Festgabe zum 65. Geburtstag*, Vol. 2, hrsg. von G. Friedhof, P. Kosta, M. Schüttrumpf, München 1983, s. 98-106 i częściowo w pracy *Grzegorz Skoworoda (1722-1794) i jego biblijne fascynacje*, [w:] *Biblia w literaturze i folklorze narodów wschodniosłowiańskich*, red. R. Łużny, D. Piwowarska, Kraków 1998, s. 121-137.

<sup>26</sup> Okres lat 80. XX w., który zainspirował Łużnego do podjęcia problematyki religijnej w literaturze ukraińskiej, jednocześnie z powodu realiów politycznych radykalnie ograniczał możliwość nieskrępowanego ogłaszania wyników tych badań, czego dowodem jest analizowany artykuł ze śladami brutalnej ingerencji cenzury w jego treść.

<sup>27</sup> R. Łużny, *Grzegorz Skoworoda, czyli sacrum...*, s. 71.

<sup>28</sup> *Ibidem*, s. 72.

Zasadnicza część pracy oparta została na analizie spuścizny literackiej Skoworody pod kątem inspiracji biblijnych, dostrzegalnych na różnych płaszczyznach. O religijnym charakterze utworów typowo literackich, jak poetycki cykl *Ogród pieśni religijnych*<sup>29</sup> czy cykl *Bajki charkowskie* świadczy w przypadku pierwszym pełen tytuł zbioru *Ogród pieśni religijnych wyrosłych z nasion Pisma Świętego*, zaś w drugim określony został przez samego autora we wstępie do utworu<sup>30</sup>. Więcej miejsca badacz poświęcił omówieniu traktatów filozoficznych, ukazujących całościowo system filozoficzny Skoworody: gnoseologię, ontologię i etykę. Już od wczesnego okresu twórczego filozof ujawniał chrześcijańskie korzenie swojej myśli. Pierwsze dziełko, którego tytuł nawiązywał do słów św. Pawła *Obudzeni ujrzą chwałę jego*, poświęcone zostało idei rozumienia świata materialnego jako cienia, skrywającego istotę rzeczy zilustrowanej przykładami ze Starego i Nowego Testamentu, oraz rozumieniu Chrystusa jako „prawdziwego człowieka”. W podobnym duchu utrzymany był traktat *Drzwi wiodące do chrześcijańskiej obyczajności*, zdaniem Łuźnego stanowiący w dużej części komentarz do Dekalogu<sup>31</sup>. W późniejszym okresie Skoworoda przesunął punkt ciężkości z problemów ogólnofilozoficznych na kwestie teologiczne, co z kolei pociągnęło za sobą wzrost krytycyzmu wobec oficjalnej cerkiewnej egzegezy biblijnej i w konsekwencji uczyniło jego własną egzegezę nieortodoksyjną, niezależną od autorytetu Cerkwi. W opinii Łuźnego świadczą o tym dwa traktaty egzegetyczne: *Silenus Alcibiadis* oraz *Żona Lota*, które w kontekście całokształtu jego twórczości czynią Skoworodę „samotną wyspą” w dziejach piśmiennictwa ukraińskiego, ale i literatur innych narodów słowiańskich okresu oświecenia<sup>32</sup>. Pokrewne, lecz nie tożsame zjawiska w kulturze duchowej Słowian dostrzegał krakowski badacz w spuściznie rosyjskich twórców: Wasilija Tatiszczewa, Michaiła Łomonosowa, przedstawicieli nurtów masonskich, mistycznych Mikołaja Nowikowa, Semena Gamaleji (ukr. Семен Гамалія); z terenów polskiej kultury Jana Śniadeckiego, Hugo Kołłątaja i Stanisława Staszica<sup>33</sup>. Formułował przy tym postulat porównania twórczości przedstawicieli nurtów oświeceniowych w kulturze polskiej, rosyjskiej i ukraińskiej, które pozwoliłoby uchwycić charakter słowiańskiej myśli filozoficzno-religijnej; stanowi to wyraźny przejaw komparatystycznych inklinacji w badaniach Łuźnego.

Do zarysowanej jedynie problematyki biblijnych inspiracji w twórczości Skoworody Łuźny powrócił po kilku latach, skupiając się na dziełach literackich ukraińskiego myśliciela: cyklu *Bajki charkowskie*, cyklu pieśni i fabuł oraz cyklu poetyckiego *Ogród*

<sup>29</sup> Inna wersja tłumaczenia tytułu zbioru *Sad pieśni nabożnych*.

<sup>30</sup> Zarysowane w tym artykule uwagi odnośnie do dzieł literackich Skoworody, pogłębione zostały w późniejszej pracy: R. Łuźny, *Grzegorza Skoworody, ostatniego przedstawiciela wschodniosłowiańskiego baroku, „poesis sacra”, „Przegląd Humanistyczny”* R. 37, 1993, nr 4(319), s. 93-98.

<sup>31</sup> *Ibidem*, s. 75-76.

<sup>32</sup> *Ibidem*, s. 77-78.

<sup>33</sup> *Ibidem*, s. 78-79. Wpływ Skoworody na pochodzącego z Ukrainy Semena Hamalię zauważył także Czyżewski, zob. Д. Чижевський, *Нариси з історії філософії на Україні*, Мюнхен 1983, s. 65.

*pieśni nabożnych*<sup>34</sup>. Pierwszy z analizowanych cykli składa się z 30 prozatorskich parafraz tradycyjnych wątków uzupełnionych o rozbudowany niekiedy wykład moralnego sensu zarówno postaci alegorycznych, którym poświęcone zostały poszczególne utwory, jak i motywów. Łużny zauważył przy tym w późniejszych utworach cyklu tendencję do rozbudowy i zwiększenia funkcji morału, który niekiedy przeradzał się w „minitraktat” moralizatorski. Jak pozostałe cykle, również bajki Skoworody ujawniały biblijne inspiracje autora. Podobnie rzecz się ma w przypadku cyklu *Pieśni i fabuły* poświęconego wątkom bożonarodzeniowym, motywom okolicznościowym czy panegirycznym, nawiązującym do tematyki moralnej i teologicznej<sup>35</sup>. Jednak najwięcej miejsca poświęcił Łużny cyklowi *Ogród pieśni nabożnych*, najbardziej literackiemu i jednolitemu stylistycznie. Powstające na przestrzeni kilkudziesięciu lat utwory w ocenie badacza stanowiły zapis refleksji teologicznej i doświadczeń życiowych twórcy o wielkiej różnorodności schematów rytmiczno-wersyfikacyjnych, które odzwierciedlają proces przechodzenia poezji ukraińskiej od sylabiki do sylabotoniki, od tradycyjnego dwuwierszowego trzynastozgłoskowca do ośmiozgłoskowca zbliżonego do ludowej poezji melicznej<sup>36</sup>. Na marginesie należy dodać, że uwagi Łużnego na temat wersyfikacji utworów Skoworody korespondują z oceną Haliny Sidorenko, która postrzegała ukraińskiego myśliciela jako reformatora ukraińskiej poetyki, zaś utwory poetyckie były w jej opinii „niezaprzeczalnym świadectwem nowatorstwa” w zakresie wersyfikacji. Polegały one na zastosowaniu całego spektrum zabiegów: krzyżowanie rytmów męskich i żeńskich, anafora, połączenie różnych typów rytmicznych, które, jak pisała badaczka, podsumowywały osiągnięcia literatury XVIII w. i przerzucały most do nowego, sylabotonicznego systemu<sup>37</sup>.

W sferze kompozycyjno-tematycznej cykl pomyślany został w taki sposób, że jego podstawę, tytułowe „ziarno”, stanowi cytat z Pisma Świętego, a poszczególne utwory korespondują pod względem gatunkowym z biblijnymi wzorcami lirycznymi – psalmem oraz kantykiem. Analizując charakter inspiracji biblijnych w twórczości poetyckiej Skoworody, Łużny dowodził, że poeta w niewielkim stopniu przywoływał w swoich utworach postaci czy wydarzenia biblijne, zaś pojawiające się epigrafy zaczerpnięte z różnych ksiąg biblijnych przede wszystkim dostarczały impulsu do refleksji teologicznej bądź porad moralnych i stanowiły „myślową prowokację”<sup>38</sup>.

Łużny w swojej analizie liryki Skoworody wykraczał jednak poza wymiar formalny przestrzegania zasad poetyki i retoryki, kierując się ku dialogicznej istocie twórczości autora *Sadu pieśni nabożnych*: „Pieśni Skoworodowe [...], stanowią przecież [...] dyskurs – rozmowę pomiędzy poetą-myślicielem, który prowadzi swój

<sup>34</sup> R. Łużny, *Grzegorza Skoworody...*, s. 93-98.

<sup>35</sup> *Ibidem*, s. 93-94.

<sup>36</sup> *Ibidem*, s. 95.

<sup>37</sup> H. Sidorenko, *Zarys wersyfikacji ukraińskiej*, Wrocław 1961, s. 40-41. Zob. również Д. Чижевський, *Історія української літератури. Від початків до доби реалізму*, Нью-Йорк 1956, s. 272-273.

<sup>38</sup> R. Łużny, *Grzegorza Skoworody...*, s. 96.

ustawiczny dialog z „ty”, z odbiorcą, [...] na tematy ważne dla stron obu, generalne, podstawowe, egzystencjalne wprost, wieczne<sup>39</sup>. Egzystencjalna perspektywa postrzegania twórczości Skoworody w refleksji badacza uzupełniona została o kontekst mistyczny rozmowy – spotkania człowieka z Bogiem osobowym, rozmowy poety z Chrystusem, co nadawało refleksji Łuźnego cech personalistycznych skupionych wokół centralnego pojęcia sacrum i jego przejawów w kulturze. Przekonują o tym nie tylko prace poświęcone twórczości Skoworody, ale właściwie cały dorobek Łuźnego, w którym ważne miejsce przypadło studiom nad myślą słowiańską św. Jana Pawła II, niewątpliwie inspirującym kierunek dalszych badań nie tylko krakowskiego badacza, ale jego szkoły<sup>40</sup>. Warto w tym miejscu przywołać kilka refleksji ogólnej natury odnoszących się do personalistycznej filozofii kultury autorstwa Stanisława Kowalczyka, które ugruntują tezę o personalistycznym charakterze badań Łuźnego. Badając złożone relacje między kulturą a religią, Kowalczyk uznał komplementarny model, w którym religia formuje wewnętrznie i aktywizuje człowieka w działalności kulturowej. Chrześcijaństwo odgrywało w tym modelu rolę kulturotwórczą na płaszczyźnie filozoficznej i teologicznej, poprzez filozofię człowieka, aksjologię i filozofię Boga, wyrażnie wiążąc kulturę z działalnością człowieka, który stanowi jej cel i sens: „Chrześcijaństwo, uznając duchowy wymiar człowieczeństwa, daje doktrynalne podwaliny dla integralnej kultury osoby. Kultura taka jest sensowna dopiero w kontekście personalizmu filozofii chrześcijańskiej”<sup>41</sup>. Trudno uniknąć wrażenia, że cytowane powyżej słowa Kowalczyka mogłyby wyjść spod pióra profesora Łuźnego. Innym elementem łączącym ogólnofilozoficzną refleksję Kowalczyka na temat kultury oraz jej ujęciem słowiańskim jest myśl Jana Pawła II, która w swojej istocie opiera się na personalistycznej koncepcji kultury podkreślającej prymat duchowości nad materialnymi wytworami człowieka, rozumianej przez Jana Pawła II jako „zespół wartości i zasad tworzących ethos danego ludu” w wymiarze moralnym<sup>42</sup>. Papież wprowadził do swojej refleksji na temat kultury wątek chrystologiczny obecny również w zbliżonym, antropologicznym ujęciu w skoworodoznawczych pracach Łuźnego. Chrystus jako ludzkie wcielenie Boga stanowi spoiwo łączące kulturę i religię: „Bóg, objawiając się ludowi wybranemu, posłużył się określoną kulturą; to samo uczynił Jezus Chrystus, Syn Boży; Jego wcielenie ludzkie było także wcieleniem w kulturę”<sup>43</sup>. Podobnie w refleksji Łuźnego Chrystus jako Bóg – człowiek, Bóg wcielony dla Skoworody był wzorcem i miarą człowieczeństwa. Trafnym podsumowaniem istoty badań profesora Łuźnego nad twórczością Skoworody, a szerzej rolą chrześcijaństwa w kulturach słowiańskich jest opinia Woźniak o osobistym świadectwie badacza i indywidualnym doświadczeniu sacrum, z którego te badania wyrosły<sup>44</sup>.

<sup>39</sup> *Ibidem*, s. 95.

<sup>40</sup> J. Orłowski, *op. cit.*, s. 17.

<sup>41</sup> S. Kowalczyk, *Filozofia kultury. Próba personalistycznego ujęcia problematyki*, Lublin 2005, s. 178-181.

<sup>42</sup> *Ibidem*, s. 192.

<sup>43</sup> *Ibidem*, s. 202.

<sup>44</sup> A. Woźniak, *op. cit.*, s. 85.

### 3.2. Wiesław Witkowski – o języku dzieł Skoworody

Chociaż kwestia języka dzieł Skoworody podnoszona była od początku namysłu nad jego twórczością w polskiej nauce, dopiero lata 70. przyniosły dwa istotne w tym zakresie teksty. Pierwszy z nich autorstwa krakowskiego językoznawcy Wiesława Witkowskiego stanowił, jak się wydaje, pokłosie 200. rocznicy urodzin ukraińskiego myśliciela, która w polskiej slawistyce wschodniej obrodziła szeregiem aktualnych do dziś tekstów. Witkowski już w tytule odniósł się do istoty problemu języka Skoworody, wywołującego do dziś kontrowersje wśród uczonych: *Czy Skoworoda pisał mieszaniną języka starocerkiewnego, rosyjskiego i ukraińskiego?*<sup>45</sup>. Praca Witkowskiego znalazła swoje dopełnienie w tekście lubelskiego filologa Michała Łesiowa, opublikowanym w tym samym roku po ukraińsku w czasopiśmie „Наша культура”<sup>46</sup>. Obydwa teksty poprzez bliskość czasową stanowią ciekawy dwugłos w dyskusji wokół językowego wymiaru twórczości Skoworody, co pozwoli naświetlić szerszy kontekst pracy Witkowskiego. Uwzględnienie ukraińskojęzycznego artykułu Łesiowa, który ukazał się w Polsce, wynika również z faktu, że jak dotąd są to jedyne teksty polskich uczonych na ten temat.

Swoją analizę Witkowski oparł na szerokim materiale źródłowym obejmującym przekrój całej twórczości Skoworody: traktat filozoficzny *Разговор, называемый алфавит или букварь мира*, zbiorów poetycki *Сад божественных пѣсней* oraz cykl bajek *Басни харьковскія*. Na tej podstawie uczony starał się uchwycić specyfikę językową spuścizny Skoworody w czterech głównych aspektach: fonetyce, morfologii, składni oraz leksyce.

**Fonetyka.** Najistotniejsze zdaniem Witkowskiego cechy fonetyczne:

- „1) uległy ujednoliceniu kontynuanty staroruskich samogłosek wysokich *i* i *y* (стравы селскимы II, 64; грязь омил II, 65; сердце сито будет II, 65; с словами [...] ногамы II, 78; здѣсь не слыхать II, 85; гым: прекрасны – алмазны II, 67) [...],
- 2) pojawiało się wtórne *j* przed tematami czasu przeszłego -*šl*- (пройшла II, 11; обойшли II, 17 [...]),
- 3) możliwe było wahanie w artykulacji nagłosowego *u* i *w* (ввести в землю I, 356; успокойся, не твое дѣло I, 358; всы земніи здоры II, 76 = вздоры; понавилося [...] вдоу II, 123 [...]),
- 4) występowało sporadycznie nowe *o* (z *e*) w zgłoskach nieakcentowanych (чоловъчое I, 336; птичко жолтобоко II, 32; чолнок II, 54) [...],

<sup>45</sup> W. Witkowski, *Czy Skoworoda pisał mieszaniną języka starocerkiewnego, rosyjskiego i ukraińskiego?*, „Slavia Orientalis” R. 21, 1972, nr 4, s. 399-412.

<sup>46</sup> М. Лесів, *Мова творів Григорія Сковороди*, „Наша культура” 1972, № 12(176), s. 6-9, 10-11. W niniejszej pracy korzystam z nowszej redakcji tego tekstu: М. Лесів, *Мова Григорія Сковороди...*, s. 145-166.

- 5) możliwe było regresywne upodobnienie samogłoski *o* do *a* (хазяин I, 338 i II, 108; рай паганский I, 363),
- 6) dyspalatalizowały się końcowe spółgłoski wargowe w niektórych tematach imiennych (обрѣтши вѣтву блаженства II, 62; с вѣтвами I, 357; на сухих вѣтвах I, 366 i голубов стадо II, 113),
- 7) dyspalatalizowały się kontynuanty staroruskiego *ř* (гуму: царь – пожар II, 20; звѣря – мѣра II, 26; морю – вгору II, 27; пора – заря II, 40; фигура – буря II, 75),
- 8) pojawiła się nowa epenteza (любят II, 34; гублят II, 35),
- 9) możliwa była asymilacja progresywna *j* (трѣснуло ружжьо II, 75 i – со raczej wątpliwe – в гуміе: з оранья – избранна II, 64 ),
- 10) możliwe było występowanie na równi z dźwięcznym spirantem krtaniowym spółgłoski zwarto-wybuchowej *g* (круг – дух II, 46 obok друг – ни мук II, 52),
- 11) kontynuanty staroruskiego *ě* realizowały się zarówno w postaci *i* (Христови – в его словѣ II, 7; в дурнѣ не пошитись II, 80; средѣ высокой степи II, 145; все міры II, 149 = мѣры [...], jak też *e* (манѣр – повѣрь II, 19; пробощает сквозѣ – связанны и нозѣ II, 26; вскорѣ – в морѣ II, 31; травкѣ – муравке II, 32; в том хоре II, 69),
- 12) kontynuanty staroruskich połączeń *vj*, *vj* występowały bądź to w postaci *yj* (бплет I, 328; крыется II, 23; убій II, 29; збій II, 65; шію II, 78; напійся со мною II, 125, [...] bądź też – znacznie częściej – *ej*, *oj* (птичей ряд II, 108; вышшей суд II, 112; лисей хвост, а волчей взор II, 131; господин пѣвчей II, 145; открой II, 84; не выроеш I, 353; роете землю II, 141; о, бѣдненкой I, 364; стихійной потоп II, 62; мір нечистой II, 65; вѣк сивой II, 66; нрав вѣчной, древной II, 72; доброй челоуѣк II, 147 [...]),
- 13) mogły pojawiać się wtórne samogłoski ruchome (лѣтанье свое на каменѣ окончила II, 106; рова – безтолкова II, 67, równolegle do ложные камни I, 335,
- 14) występowała redukcja samogłosek nieakcentowanych (окопалось, как рвом II, 118); (здѣлали лаконцы I, 329; гаразда I, 329, 338, 349 (| гораздо I, 351); харошія крысы I, 338; безпритворними твареніями I, 345; в каблукѣ II, 85; не многова стоит II, 127; свободна – самохотно II, 65; мужа [...] дѣло – здравіе тѣла II, 65; гостя – просто II, 69 [...]),
- 15) w zgłoskach akcentowanych trafiało się nierzadko *o* po spółgłoskach miękkich (люди учоные I, 321; не берьот I, 328; когда ты невесьол, то всьо ты нищ и гол II, 51; трѣснуло ружжьо II, 72; так ты [...] живьош II, 84; полньохенька горсть II, 112; кожу сдерьот II, 118 [...]),
- 16) samogłoska *o* w zgłoskach nowo zamkniętych zachowywała się bez zmian (замашная косо – царских волосов II, 20; хорош – нож II, 33; с бородой – в твой II, 85; ищезни проч! – как [...] ноч II, 85),
- 17) w dopełniaczu liczby pojedynczej zaimków i przymiotników końcówki, znaczone przeważnie przez *-ogo -ego* wymawiane były zapewne z *w* między samogłoskami

(ничего I, 321, 333, 355; II, 149; третово дни I, 346; не без тово I, 354; севодня I, 363; чево II, 85; не многова стоит II, 127 [...]),

- 18) spółgłoski dźwięczne zarówno w wygłosie, jak i przed spółgłoskami bezdźwięcznymi ulegać mogły ubezdźwięcznieniu (нож – хорош II, 33; вред – уживет II, 40; с глаз – далась II, 85; вспомню лотку I, 338)<sup>47</sup>.

Wyodrębnienie powyższych cech fonetycznych i ich analiza pozwoliła Witkowskiemu na przeprowadzenie podziału na trzy zasadnicze kategorie: zjawiska niesystemowe (2,4,6,9,13), zjawiska wywodzące się z języka ukraińskiego (1,3,7,8) oraz przeważające ilościowo zjawiska właściwe dla ówczesnego języka rosyjskiego (12,14,15,16,17,18), w tym również 10 i 11 jako cechy pochodzenia staroruskiego w języku rosyjskim<sup>48</sup>.

Przejdźmy teraz do analizy fonetyki dzieł Skoworody przeprowadzonej przez Łesiową. Struktura jego analizy jest nieco inna, ponieważ porządkuje zjawiska według przynależności do języka cerkiewnosłowiańskiego, ukraińskiego i rosyjskiego. I tak jako zjawiska charakterystyczne dla języka rosyjskiego określił Łesiów przejście „e” w „o” w pozycji akcentowanej (u Witkowskiego cecha 15), przekazywanie staroruskiego *n* przez *e* (u Witkowskiego cecha 11)<sup>49</sup>. Zjawiska o charakterze ukraińskim to: zrównanie w wymowie *u* oraz *u* (u Witkowskiego cecha 1), wymiana *y* z *в* (u Witkowskiego cecha 3), stwardnienie miękkiego *p* (u Witkowskiego cecha 7), twarde spółgłoski wargowe, np. *голуб* (u Witkowskiego cecha 6), nowe epentetyczne *л* (u Witkowskiego cecha 8)<sup>50</sup>. Obydwaj uczeni zasadniczo zgadzali się co do występowania ukraińskich cech fonetycznych w języku dzieł Skoworody. Natomiast wnioski z analizy wykazują kluczowe rozbieżności w odniesieniu do cech fonetycznych zaliczanych do sfery języka rosyjskiego. Jak widać z powyższego zestawienia, uczeni byli zgodni jedynie co do dwóch wyżej wymienionych cech.

**Morfologia.** Rozbieżności widoczne są również w przypadku cech morfologicznych. Witkowski konsekwentnie dostrzegał dominację, czy też systemowość, norm języka rosyjskiego w morfologii rzeczownika w języku Skoworody, za sporadyczne i pozasystemowe uznając zjawiska właściwe dla języka ukraińskiego, a wśród nich:

- „1) formy mianownika i narzędnika liczby pojedynczej rodzaju nijakiego z sufiksem *-j-*, w których na miejscu dawniejszych końcówek *-e* i *-em* zaświadczone są nowsze *-a* i *-am*: одно [...] бездѣля II, 127; болѣзнь и здоровья II, 134; чужое перья II, 141 – с бездѣлям I, 366; ни болѣзнію ни здоровьем II, 137...,
- 2) formy celownika liczby pojedynczej rodzaju męskiego гостеві II, 13 і Христові II, 7 (zapisy: здался врагом господави I, 326; в храм господави I, 330 – są zapewne cerkiewizmami),

<sup>47</sup> W. Witkowski, *op. cit.*, s. 401-403.

<sup>48</sup> *Ibidem*, s. 410-411.

<sup>49</sup> М. Лесів, *op. cit.*, s. 163.

<sup>50</sup> *Ibidem*, s. 160-161.

- 3) formy mianownika–biernika liczby mnogiej ґрунта II, 19; декрета II, 75, a także mianownik liczby mnogiej люде II, 129, 142 (|| люди учоныє I, 321) – z pochodzenia niewątpliwie polonizmy,
- 4) jedyny, wyjątkowy zapis на флейтузѣ мнѣ заграй II, 96, poświadczający typową dla ukraińskiego alternację spółgłoskową końca tematu *h*: *z*, *k*: *c* i *x*: *s* (forma miejscownika liczby pojedynczej по бозѣ II, 148 i mianownika–biernika liczby podwójnej руцѣ связанны и нозѣ II, 26; воздѣв горѣ руцѣ II, 31, 49, 148 – są zapewne cerkiewizmami)<sup>51</sup>.

Witkowski zwrócił szczególną uwagę na kategorię bezokolicznika, która w jego ocenie wykazywała wyraźnie charakter zbieżny z rosyjskimi wzorcami. Przykładem było występowanie formantu *-ть*: взятыся II, 127; кричать I, 338; наживать I, 327; подавать II, 108; познать I, 344; слушать II, 85; фастать II, 133. Z kolei bezokoliczniki z końcowym *-ти*: (np. быти II, 25; дурачитись II, 139; попасти II, 61; смотрѣти II, 67; уснути II, 27), mimo częstego występowania w utworach poetyckich ukraińskiego filozofa nie stanowiły w opinii Witkowskiego jednolitej grupy. Ukraiński charakter zachowywały jedynie bezokoliczniki: не могли I, 344; пектись I, 337 (choć równolegle сѣчь I, 350); припрати II, 146; погребсти I, 359; умерти II, 19 (|| умереть I, 350 || умрѣть I, 345) i ити II, 23<sup>52</sup>.

Inaczej Witkowski postrzegał kategorię i odmianę zaimków wykazujących wyrażną odmienność od ówczesnych rosyjskich wzorców językowych:

- „1) w odmianie zaimków osobowych pierwszej i drugiej osoby, a także w zaimku zwrotnym, w których formom celownika–miejscownika мнѣ, тебѣ, себѣ odpowiadają regularnie formy dopełniacza–biernika мене, тебе, себе. [...];
- 2) w budowie form przypadków zależnych (w praktyce – dopełniacza) zaimka osobowo-wskazującego он, она, оно, które w pozycji poprzedzającej nie rozszerzają swego tematu o nagłosowe *n*–: без его она и лжива I, 367; без его низводится I, 351; мир без его нѣчтось I, 329; довелось у его спросить I, 346; без ея он бѣдна [...] тварь I, 351; кто [...] без ея, тот I, 362; вмѣсто ея I, 366; у их образуєт II, 102 [...]. Oczywiście trafiają się tu również zapisy „literackie”: возлѣ нея II, 127; для нея II, 140; на нея II, 107; за нею I, 367; с ним I, 335; из них II, 104; с них II, 135; о них II, 74 [...];
- 3) w dopełniaczu–bierniku liczby pojedynczej zaimka она, gdzie na równi z cerkiewną ея i żywą rosyjską (dzisiejszą literacką) ee (np. I, 337, 346, 350, 353, 362) pojawia się sporadycznie postać (н)ей: против ней II, 69; упрекал ей тѣм II, 107;
- 4) w budowie i odmianie zaimka wskazującego тот, który w badanych tekstach przybiera niekiedy dla rodzaju nijakiego postać тоє (np. I, 341; II, 106, 123, 149), a w żeńskim тая II, 105. I odpowiednio w przypadkach zależnych: возлѣ тоєй горы II, 106; запомнил тую науку I, 346<sup>53</sup>.

<sup>51</sup> W. Witkowski, *op. cit.*, s. 403.

<sup>52</sup> *Ibidem*, s. 405–406.

<sup>53</sup> *Ibidem*, s. 406–407.

Z kolei Łesiów za ukraińskie uznał następujące morfologiczne cechy:

- 1) Formy dopełniacza z sufiksem **-ови**: *чоловікови, Христови, гостеви* staroruskiej proveniencji (tradycji);
- 2) forma wołacza w słowach typu: *невісто, друже, птичко, смерте, косо, діду, бібліотеко, отче, герою Богдане* itp.;
- 3) sufiks **-мо** w czasownikach, np.: *испытуймо, розбиваймо, будьмо, питаймо, поудержмо* itp.;
- 4) nieliczne formy czasu przyszłego, np. *ділатимется*;
- 5) formy bezokolicznikowe typu *могти, пектися*;
- 6) formy *пошов, упився*.

Rosyjskie wpływy w morfologii dostrzegał natomiast w następujących zjawiskach:

- 1) zakończenie przymiotnika z sufiksem **-ой**: *вредной, львиной, прелюбодійной, другої*;
- 2) formy zaimkowe: *меня, етій, чево, для чево*;
- 3) formy rzeczownikowe: *о праведники, по справкы, в коляскі, в твоєм брюхі* i in.<sup>54</sup>

Jak już wspominałem, Łesiów konsekwentnie wyróżnił jako osobną kategorię cech językowych formy pochodzące z języka ruskocerkiewnego czy też starocerkiewnośłowiańskiego:

- 1) sufiks **-аго** w dopełniaczu l. poj. przymiotników rodzaju męskiego i nijakiego bardzo częste w utworach Skoworody: *світлаго, небеснаго, плотскаго, живаго, истиннаго, из земнаго, послідняго, Новаго Завіта, огненнаго, каждаго, у другаго, сонечнаго* itp. Sporadycznie zaś formy: *мудрого Езона (басня 3)*;
- 2) końcówka dopełniacza zaimków i przymiotników rodzaju żeńskiego **-я** w miejscu ukraińskiego **-ї**: *от нея, ея, матере моя, пята моя*;
- 3) archaiczne formy odmiany rzeczowników związane z wpływem starosłowiańskich wzorców językowych. Wpływ ten zdaniem lubelskiego badacza pochodzący jeszcze z czasów Rusi Kijowskiej zachował się w ukraińskim języku literackim do końca XVIII w.: *матере моя, лице небесе, от очес, паче словесе* itp.;
- 4) podobny archaiczny charakter wykazywały formy zaimkowe: *уже, мя (кого мя глаголют), тя (как учит Павел тя в своих чистых словесах), мні (ты мні сад)*;
- 5) w tym samym duchu utrzymane były formy czasownikowe czasu przeszłego (aorystu): *чужд бых, оправдася, покръ роди, ждахом, видіша, быша* oraz imperfekta: *глаголаше, не бяху...*, spotykane zasadniczo w traktatach filozoficznych i stanowiące główny szkielet językowy dzieł Skoworody<sup>55</sup>.

**Składnia.** W analizie składni dzieł Skoworody Witkowski skupił się na syntaktycznych właściwościach języka ukraińskiego, które w opinii badacza stanowiły mniejszą liczebnie formację cech, zaś za normatywne i dominujące przyjął cechy ówczesnego literackiego języka rosyjskiego.

<sup>54</sup> М. Лесів, *op. cit.*, s. 161-163.

<sup>55</sup> *Ibidem*, s. 158-159.

W połączeniach mianownika liczebników два, три, четыре z rzeczownikiem Skoworoda używał rzeczowników albo w formie dopełniacza liczby pojedynczej – а то что за два шрама II, 75; два птенца II, 123 – albo też w formie mianownika liczby mnogiej (два цѣнны камушки II, 120; два прекрасные мальчики I, 368; плывут три корабли I, 368). Ostatnie z przytoczonych konstrukcji, jak przypuszczał krakowski uczony, można było uznać za przejawy wpływów południowych gwar wielkoruśskich lub jako ślady składni cerkiewnej (плывут, три), które uznawał za ukrainizmy. Inne przejawy ukrainizmów to:

„1) te z orzeczeń imiennych, których orzecznik, w odróżnieniu od panującego w rosyjszczyźnie typu есть + mianownik (np. дружеская бесѣда есть возок I, 362; виноград господа Саваофа есть библия I, 360; рисунок и темпо есть невидимость II, 130; ты будь ему оригинал II, 47 [...]), przybiera formę narzędnika: у его имя и существо есть торжеством I, 357; разумным людям [...] картина есть планом I, 362; вѣдѣние без дѣла есть мученьем II, 113; должность наша есть источником увеселения II, 127, osobliwie zaś: самое доброе дѣло есть скучным II, 127;

2) orzeczenie o nieodmiennej formie imiesłowu biernego на -но utworzone od czasownika niedokonanego: в обоих написано то, что говорено в бесѣдах I, 316<sup>56</sup>.

Jak przypuszczał Witkowski, wpływem języka ojczystego Skoworody były przypadki używania w funkcji dopełnienia bliższego rzeczowników nazywających istoty żywe w formie biernika liczby mnogiej równego mianownikowi: „пастух, овцы или свиньи [...] пасущий I, 325; пастух овцы выганияет II, 25; в полѣ ли овцы пасеш? II, 36; выгонит овцы в [...] поле II, 64; хищны волки глад [...] вигнал II, 77; не лучше ль козы справлять до росолу II, 96; учу свои дѣти II, 127 czy попалиш супостаты II, 12 (Por. тот овец любит, а тот козлов II, 18; тѣ формируют на ловлю собак II, 19) [...]”<sup>57</sup>. Nie wykluczał jednak ich rosyjskiego charakteru z powodu bliskości obydwu wzorców językowych.

**Leksyka.** Analiza warstwy leksykalnej języka Skoworody pozwoliła Witkowskiemu wyróżnić elementy właściwe dla ówczesnego języka ukraińskiego w postaci rzeczowników zebranych w zespoły znaczeniowe:

- „rzeczowniki osobowe (анатомик I, 319; астроном I, 327; батько II, 64; бандурист I, 329; дитина I, 327; кухар II, 64; майстер II, 109; математик I, 351; медик I, 351; персона I, 328; студент II, 139; схоластик I, 360; турка II, 108; хинец II, 84; хиромантик I, 319; юриста II, 19), w tym nazwy zwierząt (выжель II, 121; грак II, 117; дремлюга II, 123; жайворонок II, 25; звѣряка II, 33; косик II, 127; метелик I, 365; соловейко II, 25);
- rzeczowniki nieżywotne – a) słownictwo z zakresu nauki i sztuki (диспута II, 112; догмат II, 123; эмблемат II, 144; машина I, 334; пиктура I, 339; план II, 148;

<sup>56</sup> W. Witkowski, *op. cit.*, s. 407-408.

<sup>57</sup> *Ibidem*, s. 408.

пропорция I, 339; рисунок I, 334; статуя I, 364; фигура II, 148); b) słownictwo prawno-administracyjne (вексель I, 341; грунт II, 19; декрет II, 75; крадеж II, 74; процент II, 19; республика I, 333; сейм I, 329); c) słownictwo z zakresu gospodarstwa domowego (окрух I, 330; оселка II, 115; росол II, 96; страва II, 64; урынал I, 329); d) słownictwo abstrakcyjne (знаемость I, 338; самота II, 64; сумнѣніє I, 367; шляхетство I, 327);

- wyrazy niewiążące się w żadne zespoły znaczeniowe (брязк I, 334; воле II, 64; контузья II, 75; мозок II, 32; нороха II, 140; оранье II, 64; штекло I, 344)<sup>58</sup>.

W ramach kategorii czasownika Witkowski dokonał następującego podziału:

- „1) wyrazy, które od swoich rosyjskich odpowiedników znaczeniowych i formalnych różnią się określonymi właściwościami struktury morfologicznej i – niekiedy – fonetycznej: выганяет II, 25 (bezokolicznik виганяти) – ros. выгоняет, выгонять; женет II, 65 (гнати) – ros. гонит, гнать; жереш II, 20 i жерут I, 352 (жертти) – ros. жрешь, жрут, жрать (tak też u Skoworody – I, 367); ламлет I, 340 i ламают II, 32 (ламати) – ros. ломает, ломают, ломать; минет II, 32 (минутти) – ros. минует, миновать; спрашует II, 127 (спрошувати) – ros. спрашивает, спрашивать; стагает II, 19 (стягати) – ros. стагивает, стягивать; утоп I, 338 (утопнути) – ros. утонул, утонуть; тягнеш II, 65 (тягнути) – ros. тянешь, тянуть;
- 2) wyrazy, które od swoich rosyjskich odpowiedników formalnych różnią się (przede wszystkim lub wyłącznie) znaczeniem: вітатися (Оленица, увидѣв домашняго Кабана [...] стала витатся II, 141) – ros. здороваться por. витать в облаках; закладати (слѣп тот, кто закладает собѣ вѣк II, 41) – ros. предполагать por. закладывать волосы за уши; приточити (развѣ нельзя мнѣ рѣчь приточить I, 342) – ros. привести, процитировать por. приточить торец до высокой точности;
- 3) wyrazy, które od swoich rosyjskich odpowiedników znaczeniowych różnią się zasadniczo formą: присмачити (мой столик [...] стравмы [...] кухар присмачил нанятій II, 64) – ros. сделать вкусным; мусити (плясать уже мусит II, 96) – ros. быть вынужденным<sup>59</sup>.

Łeśiów poświęcił sferze leksyki dzieł Skoworody stosunkowo mało miejsca. Na podstawie ustaleń P.A. Morhuna za ukraińskie uznał takie formy, jak m.in.: *батько*, *мати*, *сопілка*, *соловейко*, *самота*, *тужити*, *похилий*, *вольность*, *побороти*, *голяк*, *пастух*, *кухар* i wiele innych<sup>60</sup>. Zaznaczał przy tym, że część leksyki dzieł Skoworody posiada rosyjski charakter, a w traktatach dominuje leksyka o proweniencji cerkiewnosłowiańskiej, co wywołane było częstymi w tym gatunku literackim odwołaniami myśliciela do cytatów biblijnych.

<sup>58</sup> *Ibidem*, s. 409.

<sup>59</sup> *Ibidem*, s. 409-410.

<sup>60</sup> *Ibidem*, s. 409-410.

Przedstawione powyżej porównanie, mimo wielu zbieżnych wniosków w odniesieniu do zagadnień szczegółowych, doprowadziło badaczy do przeciwstawnych konstatacji. W toku szeroko zakrojonej, całościowej analizy na pytanie zawarte w tytule swojej pracy Witkowski odpowiedział: „Jak widać z powyższego, zarówno w fonetyce, jak i morfologii czy składni (nie mówiąc już o leksyce) ilość istotnych systemowych elementów ukraińskich wykorzystanych przez Skoworodę w języku jego utworów ustępuje zdecydowanie takimże elementom rosyjskim. Daje to dostateczną podstawę, aby utrzymywać, że Skoworoda chciał pisać i rzeczywiście pisał w języku rosyjskim”<sup>61</sup>. Łesiów, rozpatrując nasycenie języka Skoworody elementami pochodzenia cerkiewnego, ukraińskiego i rosyjskiego, doszedł do następującego wniosku: „Charakterystyczną cechą języka dzieł Skoworody jest tendencja do mieszania form tradycyjnych, książkowych z ludowymi i potocznymi, ukraińskimi niekiedy z rosyjskimi”, by podsumować całość tak: „Przypadła mu [Skoworodzie – D.P.] rola przygotowania gruntu pod dalszy rozwój ukraińskiego języka literackiego na bazie języka ludu (potocznego). To właśnie określa przede wszystkim rolę i znaczenie H. Skoworody w historycznym procesie kształtowania nowego ukraińskiego języka literackiego”<sup>62</sup>.

Główną przyczyną tych rozbieżności jest, jak się wydaje, podejście obydwu badaczy do roli i charakteru elementów cerkiewnych (staroruskich) w języku dzieł Skoworody, a w szerszym kontekście w rozwoju języków rosyjskiego i ukraińskiego. Łesiów konsekwentnie stał na stanowisku uznającym cechy o proveniencji cerkiewnej obecne w języku Skoworody za archaiczne, lecz systemowe cechy kształtujące staroukraiński język literacki. Nie negował przy tym ich wpływu na język rosyjski, uznając, że w XVIII w. obydwa języki wschodniosłowiańskie kształtowały się pod wpływem wzorców starsłowiańskich. Obecność tych elementów w języku Skoworody argumentował także tradycją Akademii Kijowsko-Mohylańskiej – Alma Mater Skoworody, która pielęgnowała czystość dawnych wzorców językowych jako źródła staroukraińskiego języka literackiego.

Odmienne podejście prezentował Witkowski, odwołując się, co ważne, do analogicznych cech językowych: morfologii i leksyki: „Otóż wydaje się – wbrew poglądom cytowanych na wstępie badaczy, którzy obecność tych zapożyczeń [cerkiewnych – D.P.] skłonni są tłumaczyć potrzebami osiemnastowiecznego języka ukraińskiego, szczególnie ubogiego w zakresie terminologii naukowej – słuszniej będzie rozpatrywać cerkiewną leksykę Skoworody jako integralny składnik wysokiego stylu języka rosyjskiego”<sup>63</sup>.

<sup>61</sup> M. Łesiów, *op. cit.*, s. 162.

<sup>62</sup> W. Witkowski, *op. cit.*, s. 411.

<sup>63</sup> М. Лесів, *op. cit.*, s. 163-165.

### 3.3. Iwan Iwanio i Wołodymyr Szynkaruk – humanistyczna filozofia Skoworody

Omawiając badania Ryszarda Łuźnego, zwracałem uwagę na wpływ ideologii politycznej na kierunki i ustalenia badań humanistycznych. W polskich warunkach nadzór polityczny realizowany był poprzez działalność cenzury, konsekwentnie rugującej niewygodne politycznie treści, jednak pozostawiającej pewien margines wolności badawczej. Artykuł Wołodymyra Szynkaruka i Iwana Iwanio, opublikowany w czasopiśmie „Przegląd Filozoficzny”<sup>64</sup> w tłumaczeniu na język polski, pokazuje zasięg ideologicznej indoktrynacji i założony uczonym „kaganiec” w warunkach ukraińskich lat 70.<sup>65</sup> Należyta, nieuprzedzona, obiektywna ocena charakteryzowanego poniżej dyskursu nie jest możliwa bez uwzględnienia ówczesnych realiów. Odrodzenie badań filozoficznych w Ukrainie po II wojnie światowej, szczególnie w wymiarze instytucjonalnym związanym z powstaniem Instytutu Filozofii w Akademii Nauk USRR, następowało po okresie bolszewickich czystek wśród ukraińskiej inteligencji w latach 30., które doprowadziły do praktycznie całkowitego zamarcia życia naukowego. Wraz z kryzysem instytucjonalnym postępował upadek kadr naukowych, które na ten czas wywodziły się z „Instytutu czerwonej profesury” i nie posiadały żadnych merytorycznych predyspozycji do rozwijania życia naukowego<sup>66</sup>. W tym okresie działalność Instytutu skierowana była nie tyle na badania naukowe, co realizację celów ideologicznych, zaś młode pokolenie absolwentów, do których należał także Szynkaruk, określić można było jako „samouków, którzy często czynili swoje pierwsze kroki w filozofii na przekór swoim wykładowcom i zwierzchnikom”<sup>67</sup>. W historii Instytutu Filozofii Ukraińskiej Akademii Nauk postać Wołodymyra Szynkaruka odgrywa jedną z centralnych ról w pierwszym rzędzie z powodu pełnienia funkcji dyrektora Instytutu w latach 1968-2001. Był to okres niezwykle złożony, w którym następowały po sobie czasy odwilży i względnej swobody badawczej przerywane okresami zaostrzającej się indoktrynacji, kontroli i rusefikacji aż do czasów przełomu lat 90. W początkowym okresie działalność Szynkaruka skierowana była na stopniowe odejście od dogmatycznego marksizmu-leninizmu w kierunku prawdziwej filozofii zorientowanej na aktualne nurty europejskie. Jak podkreślali autorzy pracy poświęconej roli i znaczeniu Instytutu Filozofii, okres komunistyczny charakteryzował się także

<sup>64</sup> W. Witkowski, *op. cit.*, s. 411.

<sup>65</sup> I. Iwanio, W. Szynkaruk, *Wielki ukraiński humanista i filozof. W 250 rocznicę urodzin Grigorija Skoworody*, tłum. J. Stawiński, „Studia Filozoficzne” 1972, nr 11-12(84-85), s. 41-55.

<sup>66</sup> Analizowany artykuł stanowił skróconą wersję artykułu wstępnego do akademickiego wydania dzieł Skoworody autorstwa W. Szynkaruka i I. Iwanio zob. Г. Сковорода, *Повне зібрання...*, s. 11-57. Dla szerszego nakreślenia wątków ogólnikowo potraktowanych w polskiej wersji artykułu będą odwoływał się również do wersji ukraińskojęzycznej.

<sup>67</sup> А. Єрмоленко, С. Йосипенко, *Інститут філософії: традиції та інновації*, „Філософська думка” 2012, № 4, s. 14, [on-line:] <https://doi.org/10.15407/fd2021.04.01> – 14 II 2022.

próbami nadania instytucji cech ukraińskiego centrum naukowego, co dostrzegane było poza granicami komunistycznej Ukrainy, pomimo zachowywania oficjalnej retoryki antynacjonalistycznej i antyburżuazyjnej. Ze strony komunistycznych władz wszelkie próby podkreślania narodowego charakteru badań filozoficznych spotykały się z radykalną reakcją – aresztowaniami i zwolnieniami pracowników naukowych<sup>68</sup>. W takich warunkach Instytut Filozofii na czele z Szynkarukiem inicjował badania skoworodoznawcze w ojczyźnie myśliciela. Ich ukoronowaniem była akademicka edycja dzieł zebranych Skoworody zaplanowana do wydania w Ukrainie (Kijowie), a wcześniej w Moskwie. Ideologia odbiła się na obydwu tych edycjach, w tym na genezie moskiewskiego wydania. Chrześcijański wydzźwięk, teologiczny charakter dzieł Skoworody stanowił jaskrawy kontrast do oficjalnego obrazu filozofa narzucanego przez ideologię sowiecką. Przygotowując tekst, planowano dokonać znacznych skrótów dzieł Skoworody oraz poprzedzić je odpowiednim wstępem, który nakreślałby ideologiczne ramy interpretacyjne spuścizny filozofa, niwelując jego „idealistyczny”, religijny dyskurs. Zarówno więc kijowska, jak i moskiewska edycja przygotowywane były długo, bo 12 lat, przy udziale współpracowników Instytutu Filozofii i w efekcie przyczyniły się do zainicjowania szeregu programów badawczych skupionych wokół myśli Skoworody na czele ze wspomnianą już akademicką edycją z roku 1973 pod redakcją Szynkaruka<sup>69</sup> – najbardziej kompetentną i kompletną do pojawienia się edycji charkowskiej pod redakcją Łeonida Uszkałowa<sup>70</sup>. Jak zaznaczali Jermołenko i Josypenko, recepcja myśli Skoworodowskiej przez cały okres panowania ideologii komunistycznej była nacechowana ideologicznie, czego przejawy odnajdziemy w analizowanym artykule. Jest to wymowny przykład ceny, jaką musieli zapłacić ukraińscy uczeni za możliwość prowadzenia badań. Dyskurs naukowy w warunkach panowania ideologii komunistycznej wymagał więc od czytelnika wzmożonej uwagi i umiejętności odczytywania niekiedy głęboko ukrytych aluzji, skrawków informacji przemycanych pod grubą warstwą ideologicznej retoryki.

Artykuł, jak informowała redakcja, napisany z okazji 250. rocznicy urodzin Skoworody, miał na celu przedstawienie ogólnego zarysu jego filozofii przeprowadzonego z pozycji dominującej ówczesnie narracji materialistycznej skupionej przede wszystkim na czynnikach społecznych i ekonomicznych kształtujących zjawiska kulturowe. Jest to wątek często powtarzający się w analizowanej pracy, np.:

Poglądy Skoworody, jego nauka wyraźnie odróżnia się tak od klasycznego burżuazyjnego, jak i od ówczesnego szlacheckiego oświecenia, rozprzestrzeniających się na Ukrainie. Społeczny grunt dla rozwoju tego ostatniego był słaby. Ukraińska szlachta jako klasa w owym czasie dopiero formowała się. Społeczno-ekonomiczną bazą tego był z jednej strony – proces pierwotnej kapitalistycznej akumulacji kapitału, rozwarstwienie chłopstwa, nagromadzenie

<sup>68</sup> *Ibidem*, s. 15.

<sup>69</sup> *Ibidem*, s. 22.

<sup>70</sup> *Ibidem*, s. 23.

bogactw w rękach kozackiej starszyny, a z drugiej – proces pańszczyźnianego ujarzmiania wolnych do tego czasu kozacko-chłopskich mas, przeobrażenia kozackiej starszyny w obszarników...<sup>71</sup>

Analiza uwzględniała podział na dwa okresy twórcze: Pierwszy z nich – literacki, którego owocem były zbiór poetycki *Ogród pieśni nabożnych* oraz prozatorski zbiór *Bajki charkowskie*<sup>72</sup>. Najważniejszym w ocenie badaczy osiągnięciem poetyckim tego okresu była pieśń 10 – *Всякому городу нрав і права* – jako satyryczna krytyka stosunków społecznych drugiej połowy XVIII w. Podobny charakter posiadał zbiór prozatorski, postrzegany przez autorów jako „podjęcie aktualnych problemów współczesności i rozwiązanie ich w duchu humanizmu”<sup>73</sup> oraz przejaw wyjścia poza ideowe ograniczenia szkolnej tradycji skupionej na wymogach praktycznej moralności głoszonej przez Cerkiew. Cechą, która przemawiała za wyborem przez Skoworodę gatunku bajki, a jednocześnie stanowiła jej istotę w sensie genologicznym, była symboliczność. Znacznie poszerzała ona możliwości przekazywania idei filozoficznych, co autorzy dostrzegli w ewolucji tej formy w twórczości Skoworody od klasycznej fabuły z krótkim morałem do zdominowania dzieła właśnie przez treści moralizatorskie, etyczne, ukazujące istotę jego filozofii. W tym działaniu Skoworoda zbliżał się do żywej tradycji homiletycznej Antonija Radywyłowskiego czy Stefana Jaworskiego<sup>74</sup>.

Zgodnie z ustalonym już wtedy i aktualnym do dziś podejściem określone zostały szerokie źródła filozofii Skoworody: Platon, Arystoteles, Epikur, ojcowie Kościoła, filozofia średniowieczna i odrodzeniowa, wreszcie tradycja Akademii Kijowsko-Mohylańskiej, a w szczególności działalność wykładowców kursu filozofii Hryhorija Konyskiego oraz Mychajła Kozaczyńskiego. Tradycyjna dla dyskursu skoworodowskiego była również perspektywa podejścia do ontologii skupiona wokół koncepcji dwóch natur – materii oraz idei, która stanowić miała istotę bytu, w tym także zasadę materii. To bezpośrednie odwołanie do koncepcji Platońskich pozwoliło autorom określić Skoworodę mianem filozofa idealistycznego, zaś uznanie boskości niewidzialnej natury lokowało filozofa w nurcie panteizmu. Wniosek dotyczący panteistycznej natury myśli znajdował swoje potwierdzenie w konsekwentnie głoszonej przez Skoworodę krytyce Cerkwi instytucjonalnej, a także religijnej ortodoksji (kwestii cudów, biblijnej historii stworzenia świata itp.). Autorzy akcentowali przejawy dialektycznego myślenia Skoworody, które przejawiało się w transformacji bytu od narodzin, poprzez obumieranie, do ponownych narodzin. Filozofia Skoworody stanowiła zjawisko

<sup>71</sup> Г. Сковорода, *Повна академічна...*, s. 1400.

<sup>72</sup> I. Iwanio, W. Szynkaruk, *op. cit.*, s. 43.

<sup>73</sup> Z punktu widzenia genologii polskie tłumaczenie tytułu *Charkowskie baśnie* jest nieprecyzyjne. W istocie mamy bowiem do czynienia z klasycznym gatunkiem bajki zwierzęcej, nie zaś wprowadzającej elementy fantastyki baśni.

<sup>74</sup> I. Iwanio, W. Szynkaruk, *op. cit.*, s. 44.

przejściowe między zakorzenionym w teologii obiektywnym idealizmem a materialistycznym panteizmem odcinającym się od religii<sup>75</sup>.

Idea makrokosmosu rozumianego jako byt wieczny, niestworzony i nieskończony w czasie i przestrzeni łączyła się w refleksji ukraińskich badaczy z nawiązaniem do idei Kopernikańskich i wielkim zainteresowaniem systemem Kopernika, który potwierdzał wniosek dotyczący rozumności przyrody. Autorzy nie odnieśli się jednak szerzej do obecności wątków Kopernikańskich, które w istocie były niewielkimi wzmiankami na marginesie rozważania głównych zagadnień filozoficznych. Wzmianki te stały w wyraźnej opozycji do częstej u Skoworody krytyki poznania empirycznego i świeckiej nauki. W ukraińskiej wersji artykułu autorzy idą jeszcze dalej, uznając obecność wątków Kopernikańskich za przejaw obrania przez Skoworodę pozycji mechanistycznego determinizmu, czego dowodem znów miała być negacja chrześcijańskiego nauczania dotyczącego cudów<sup>76</sup>.

Odnosząc się do epistemologii, badacze podkreślali fakt, że istota poznania polega na poznaniu bytu idealnego, transcendentalnego za pośrednictwem bytów materialnych. Co ciekawe, poznanie skierowane na formy idealne powodowało lekceważący stosunek myśliciela do sfery materialnej bytu; nie wyjaśnili jednak dysonansu rodzącego się w kontekście opisanej powyżej oceny przydatności wiedzy naukowej, która poznawała właśnie sferę materialną.

Pozostając na pozycjach materialistycznych, badacze zwracali uwagę na odmienność antropologii Skoworody od podejścia jemu współczesnych francuskich materialistów skupionych na indywidualnym, egoistycznym wymiarze człowieka, istotnej roli popędów zmysłowych w procesie poznania. Poznanie duchowej natury człowieka nie niweluje jednak jego materialnej, cielesnej natury jako przejawu wiecznego ducha. Stąd w myśli filozofa koncepcja poznania jako „podwójnego przeżywania”. Autorzy pomijają przy tym biblijną proveniencję tego sformułowania rozpoznaną i przeanalizowaną właśnie w kontekście duchowości chrześcijańskiej przez Czyżewskiego.

Zgodnie z dominującymi interpretacjami Iwanio i Szykaruk byli zgodni co do uznania etyki za dominantę myśli filozoficznej Skoworody, z centralnym zagadnieniem szczęścia pojmowanego jako postępowanie zgodne „z nakazem własnej wewnętrznej natury, poznanego w sobie boga”, a ostatecznie osiągnięcie wewnętrznej zgodności z wrodzonym sposobem życia, rodzajem wykonywanej pracy. Należy zauważyć, że autorzy temu właśnie wątkowi poświęcili wiele uwagi, co wynikało ze zbieżności tych poglądów z dominującą ideologią. Stąd określenie Skoworody jako wyraziciela interesów i nastrojów chłopstwa<sup>77</sup>, które jednocześnie stoi w sprzeczności z podkreślanym wielokrotnie w pismach filozofa indywidualnym wymiarem jego koncepcji.

<sup>75</sup> В. Шинкарук, І. Іваньо, Григорій Сковорода, [w:] Г. Сковорода, *Повне зібрання...*, s. 30.

<sup>76</sup> *Ibidem*, s. 47. W wersji ukraińskiej artykułu autorzy, pozostając zasadniczo na pozycjach prezentowanych w analizowanej pracy, przyznali, że Skoworoda odżegnywał się od materializmu, zob. *ibidem*, s. 45.

<sup>77</sup> В. Шинкарук, І. Іваньо, *op. cit.*, s. 33-34.

W podobnym duchu przeprowadzono analizę problemu równości, ujętą przez Skoworodę w wyrażeniu „nierówna równość” – nierówności potencjału człowieka w obliczu wspólnej dla całej ludzkości możliwości osiągnięcia szczęścia. Skupienie przez filozofa uwagi na moralnym wymiarze samodoskonalenia jednostki opatrzone zostało przez badaczy odpowiednim komentarzem uznającym niemożność wzniesienia się Skoworody „do zrozumienia materialno-praktycznych uwarunkowań społecznego podziału pracy i jego zapośredniczenia przez stosunki własności”<sup>78</sup>. Z tej perspektywy Skoworoda jawił się jako utopista postulujący powszechny ideał moralnego imperatywu, równości, wspólnoty itp.<sup>79</sup>

Iwanio i Szynkaruk za najważniejszy, a zarazem nowatorski element myśli Skoworody uznali koncepcję „wrodzonej”, organicznej pracy jako gwaranta ludzkiego szczęścia. I tutaj znów zderzają ze sobą dwa przeciwstawne konteksty. Z jednej strony pragnęli wpisać myśl Skoworody w ramy dominującej ideologii, jak wtedy, gdy koncepcję wrodzonej pracy interpretowali jako przejaw reprezentowania interesów chłopskich, a postulowanie ubóstwa jako świadome odrzucenie własności na przekór wielkopańskiej chciwości. Z drugiej zaś, uznając historyczny kontekst kształtowania ideologii komunistycznej oraz religijny charakter myśli Skoworody, musieli uznać, że głoszone przez myśliciela poglądy posiadały nie tyle socjalny, ile moralny wydźwięk, pokazując „historyczne ograniczenie poglądów Skoworody”<sup>80</sup>.

Równie ciekawa jest interpretacja Biblii jako trzeciej kategorii w Skoworodowskiej teorii trzech światów. Autorzy już na wstępie przedstawili alternatywną koncepcję interpretacji tej kategorii w jednym szeregu z Biblią, wymieniając mitologię oraz mądrość ludową. Biblia stanowiła w ocenie badaczy źródło nie tyle wiedzy objawionej, ukrywające istotę bytu – Boga pod powierzchnią rozbudowanej, mistycznej symboliki, a narzędzie pomocne w odkrywaniu przez człowieka „metafizycznych prawd duchowych”. Tym samym zgodnie z panującym w nauce radzieckiej dyskursem Biblia stanowiła przejaw nieracjonalnego, przednaukowego etapu w historii kultury. Potwierdzeniem przyjętej linii interpretacyjnej był szereg cytatów z pism filozofa zawierających radykalną krytykę historycznego przekazu Biblii. I znów w szerszym kontekście chrześcijańskich wzorców alegorezy biblijnej, do którego odwoływał się np. krytykowany przez nich Czyżewski, nie mogli pominąć faktu uznania Biblii jako symbolicznego źródła kształtującego ideał relacji międzyludzkich odwołujących się do duchowości, w której zawiera się istota człowieczeństwa – idea człowieka. Tak rozumiana Biblia stanowiła osobną kategorię bytu w Skoworodowskiej teorii trzech światów<sup>81</sup>, która jednocześnie zakładała idealistyczny charakter poznania. Stąd też mimo prób wykazania materialistycznej istoty myśli Skoworody uznali istnienie mistycznych

<sup>78</sup> *Ibidem*, s. 52.

<sup>79</sup> В. Шинкарук, І. Іваньо, *op. cit.*, s. 40.

<sup>80</sup> *Ibidem*, s. 40, 42.

<sup>81</sup> *Ibidem*, s. 38-39.

elementów tej myśli w formie zdawkowego wtrącenia<sup>82</sup>. Kwestii alegorezy biblijnej jako metodzie skierowanej na poznanie ukrytego przekazu Pisma Świętego autorzy poświęcili obszerniejszy fragment w ukraińskiej wersji artykułu, skupiając się na walorach literackich dzieł Skoworody. Jak można przypuszczać, pominięcie tego wątku w polskiej wersji podyktowane było filozoficznym charakterem czasopisma, jednakże zaprezentowane tam oceny korespondowały z problematyką badawczą podnoszoną w polskiej sławistyce i jak się wydaje, wywarły na nią wpływ. Za dominantę stylistyczną dzieł autorzy uznali symbolikę i emblematykę, co warunkowane było idealistycznym charakterem myśli filozoficznej Skoworody, kształtowanej w szczególności przez tradycję ojców Kościoła, średniowieczny scholastyzm oraz estetykę epoki baroku. O ile więc dla przedstawicieli ukraińskiej emigracyjnej sławistyki (jak Czyżewski) czy polskiej (Łużny) myśl Skoworody wyraźnie sytuowana była w nurcie mistycznym bądź religijnym, o tyle w ukraińskiej – radzieckiej nauce postrzegano Skoworodę w zgoła odmiennym świetle. Szynakruk i Iwanio, podkreślając krytyczny stosunek myśliciela wobec instytucji religijnych, koncepcję „wrodzonej pracy”, uznanie Boga jako „roztumu obecnego w rzeczach”, wreszcie odrzucenie koncepcji kreacjonistycznej, w takich słowach podsumowali miejsce Skoworody w europejskiej filozofii: „Panteizm przeprowadzał Skoworodę na tę samą drogę, po której szli i Giordano Bruno, i Spinoza, których idee nadwątlały religię. Ukraiński filozof wybranym przez siebie i postulowanym obrazem życia oraz swoją oceną religijnego życia współczesnych sprzyjał umacnianiu się pozycji antyklerykalizmu”<sup>83</sup>.

Istotną, choć niepgłębioną była uwaga dotycząca języka dzieł Skoworody. Autorzy, pomijając dyskusję prowadzoną wokół tego zagadnienia<sup>84</sup> i chyba na przekór intencjom rosyjskocentrycznych badaczy, określili język dzieł filozofa jako ukraiński<sup>85</sup>. Ta lakoniczna uwaga pogłębiona została w ukraińskiej wersji pracy z uwzględnieniem wpływu Akademii Kijowsko-Mohylańskiej i panujących tam wzorców języka książkowego z dominacją w dyskursie filozoficznym łaciny czy greki, które Skoworoda szeroko wykorzystywał w swoich dziełach. Nie pominięto również obecności elementów języka rosyjskiego, coraz częstszych w pracach Skoworody redagowanych w latach 70.-80. XVIII w. Jednakże końcowa konstatacja oparta na autorytecie nie tylko ukraińskiego, ale radzieckiego językoznawstwa brzmiała następująco: „W językoznawstwie radzieckim ostatecznie utrwalił się pogląd, że dzieła Skoworody zostały

<sup>82</sup> *Ibidem*, s. 48-49.

<sup>83</sup> I. Iwanio, W. Szynkaruk, *op. cit.*, s. 54.

<sup>84</sup> Zarys najważniejszych stanowisk w tej dyskusji w nauce radzieckiej zob. W. Witkowski, *op. cit.*, s. 399-401; M. Лесів, *Мова Григорія Сковороди...*, s. 148-154.

<sup>85</sup> Na podstawie artykułu Jeremołenki należy sformułować wniosek, że postrzeganie Skoworody jako filozofa ukraińskiego nie tyle wynikało z pobudek naukowych czy też chęci sprzeciwu wobec rosyjskich tendencji imperialistycznych, ile właśnie w Moskwie podjętej decyzji politycznej, której następstwem było przekazanie do Kijowa całej znanej rękopiśmiennej spuścizny filozofa. Zob. A. Єрмоленко, С. Йосипенко, *op. cit.*, s. 22-23.

napisane staroukraińskim językiem książkowym drugiej połowy XVIII w., w okresie, kiedy forma ta stopniowo wychodziła z użytku”<sup>86</sup>.

Spoglądając na charakter myśli filozoficznej Szynkaruka, zainteresowanie Skoworodą i przyjęcie określonej perspektywy badawczej wydaje się naturalną konsekwencją przyjętych założeń. Od końca lat 60. Szynkaruk położył fundamenty pod stworzenie nowego kierunku w ukraińskich badaniach – opracowanie problematyki filozoficzno-antropologicznej, w tym czasie jeszcze określanej mianem dialektycznego materializmu<sup>87</sup>. Jewhen Andros uważał, że obrany przez Szynkaruka kierunek stanowił konsekwentną kontynuację koncepcji filozofii mentora i pierwszego dyrektora Instytutu Filozofii – Pawła Kopnina, który za przedmiot filozofii uznawał „człowieka w jego totalności i jego projekcji w przyszłość”, wzbogaconym o aksjologiczny wymiar Szynkarukowej koncepcji wiary, nadziei i miłości<sup>88</sup>.

Otwarte pozostaje pytanie: na ile prezentowana przez autorów charakterystyka stanowiła wyraz ich pojmowania i oceny myśli Skoworody, a na ile była przymusową daniną dla opresyjnego systemu politycznego, którą w ZSRR złożyć musiał każdy uczony? Jeśli bowiem odrzucić dialektyczno-materialistyczną retorykę siłą narzucałą przez radziecką władzę, wyraźnie uwidocznia się głębszy antropologiczny namysł Szynkaruka nad myślą Skoworody ukryty w aluzyjnym, niejednoznacznym dyskursie.

<sup>86</sup> В. Шинкарук, І. Іваньо, *op. cit.*, s. 57. Tłumaczenie z języka ukraińskiego D.P.

<sup>87</sup> Є. Андрос, В.І.Шинкарук як ініціатор антропологічного повороту в українській філософії ХХ сторіччя, [w:] *Філософські діалоги 2010*, ч. 1: *Філософсько-антропологічні читання. Творча спадщина В.І. Шинкарука та сьогодення*, вип. 4, Київ 2010, s. 5-6.

<sup>88</sup> *Ibidem*, s. 8, 10. Na chrześcijańskie wzorce i ich transformację w koncepcjach filozoficznych Szynkaruka zwraca uwagę Wasyl Kremeń, zob. В. Кремень, *Людиновимірний смисл філософських поглядів В.І.Шинкарука*, [w:] *Філософські діалоги...*, s. 14-22.



## SKOWORODOZNAWSTWO W POLSCE PO 1991 R.

### 4.1. Roland Pietsch – o mistyce i metafizyce u Skoworody

W nurcie, który umownie określam jako mistyczny, sytuuje się tekst niemieckiego badacza Rolanda Pietscha, opublikowany w polskim tłumaczeniu w piśmie „W Drodze”<sup>1</sup>. Mistyczna myśl Skoworody skupiona na wiecznej i niezmiennej boskiej rzeczywistości ujmowana jest przez Pietscha z dwóch perspektyw. Z jednej strony to perspektywa metafizyczna, która uczy obiektywnego oglądu tej rzeczywistości, traktując ją jako czystą obiektywność. Z drugiej właśnie mistyka skupiona na subiektywnym doświadczeniu tej rzeczywistości przekraczającym zarazem subiektywność jednostki, człowieka, prowadząca go do połączenia z ponadsobową obiektywnością Boga<sup>2</sup>. Właśnie to skupienie na boskiej obiektywności Absolutu obydwu perspektyw przekonuje o ich jedności w procesie samopoznania. Podstawą analizy stała się biografia filozofa oparta na szeroko cytowanych źródłach przede wszystkim autorstwa Kowałyńskiego. Ukazywały one duchową drogę Skoworody zapoczątkowaną przez sen z 24 listopada 1758 r., który w interpretacji Pietscha symbolicznie odzwierciedlał walkę duchową myśliciela, szczególnie zaś mistyczne doświadczenie z 1770 r., opisane przez Kowałyńskiego jako dojmujące odczucie wewnętrznej przemiany, miłości, pewności i spokoju. Biografia Skoworody jawi się więc jako odzwierciedlenie procesu kształtowania i osiągnięcia podstawy filozoficznej we właściwym i głębszym sensie tego słowa<sup>3</sup>.

W centrum metafizycznego i mistycznego doświadczenia Skoworody Pietsch widział samopoznanie, w którym przewodnią rolę odgrywał nie tyle rozum (*ratio*), co intelekt ukrywający iskrę boskiej Jaźni. Jest to zarazem przyczyna i cel metafizycznego poznania. Koncepcja samopoznania u Skoworody miała swoje źródła w ortodoksyjnej myśli chrześcijańskiej opartej na przekazie biblijnym (Starego i Nowego Testamentu) oraz źródłach przedchrześcijańskich – Plutarcha, tradycji egipskiej czy Owidiuszowej wersji mitu Narcyza. Wspólnym dla tej zróżnicowanej tradycji jest powtarzający się postulat poznania siebie. Skoworodowska interpretacja mitu o Narcyzie, kontekst samopoznania zawiera się już w samym tytule traktatu *Наркисс. Пазлагол о том: узнай себе*<sup>4</sup>. Nakreślony przez filozofa proces samopoznania według

<sup>1</sup> R. Pietsch, *O mistyce i metafizyce u Hryhorija Skoworody*, tłum. A. Pańta „W Drodze” 1996, nr 1(269), s. 64-75.

<sup>2</sup> *Ibidem*, s. 64.

<sup>3</sup> *Ibidem*, s. 66-68.

<sup>4</sup> *Ibidem*, s. 71.

badacza przyjmuje formy doświadczenia mistycznego, którego sedno stanowi przekroczenie, przewyciężenie własnych ograniczeń i roztopienie się w boskim źródle<sup>5</sup>. Metafizyczny w swojej istocie proces samopoznania, w ujęciu Pietscha, składał się z dwóch etapów, a rozpoczynał się od uświadomienia i przewyciężenia wszystkich zewnętrznych ograniczeń, własnej dychotomicznej natury. Po tym następuje przejście do „smakowania”, bezpośredniego doświadczenia ukrytej pod zewnętrzną skorupą tajemnicy: „Najpierw powinny zostać przeżute i usunięte wszystkie zewnętrzne przeszkody, a potem dopiero ma być smakowana ukryta tajemnica. Odróżnienie między łupiną a pestką jest pewnym poznaniem z góry, które w stan pewnej ślepoty i nie-różnicowanej jedności wnosi światło i czystość”<sup>6</sup>. Wspomnianą powyżej dychotomię Pietsch proponuje interpretować nie tyle jako uświadomienie zawartych w niej przeciwieństw, co jedności leżącej u jej podłoża, czyli boskiej rzeczywistości: „Nauka Skoworody o podwójności w tym kontekście nie jest niczym innym jak pewnym opisem metafizycznej nauki o jednej rzeczywistości, która przejawia się w rozmaitych sposobach i na wielu stopniach”<sup>7</sup>. Jednocześnie zauważa, w zgodzie z założeniami teologii apofatycznej, że o tej boskiej rzeczywistości można mówić wyłącznie w sposób negatywny z powodu niemożności oddania jej istoty w kategoriach filozoficznych, językowych. Celem mistycznego i metafizycznego poznania jest więc Bóg w swojej absolutności i bez wszelkiej dwoistości, która dotyczy jedynie człowieka. Rozróżnienie przez Skoworodę kategorii człowieka zewnętrznego i wewnętrznego, czyli prawdziwego, powoduje, że tylko ta druga kategoria sytuuje się w centrum procesu samopoznania. Pietsch podkreśla przy tym, że jedynie w tym kontekście należy interpretować uznanie przez myśliciela równości człowieka wewnętrznego i Boga. Symbolicznie tę jedność realizuje Skoworodowski motyw otchłani, w której dokonuje się samopoznanie jako uświadomienie obecności Boga w otchłani serca<sup>8</sup>, poprzedzone odrzuceniem, wyzwoleniem z ograniczeń własnej woli. Efektem poznania jest mistyczna przemiana – narodziny nowego człowieka, człowieka prawdziwego – Chrystusa, w którym wszyscy ludzie stają się czymś jednym: „Ten opis nowego i prawdziwego człowieka wskazuje na postać Chrystusa i dla Skoworody Chrystus jest prawdziwym człowiekiem. Wszyscy ludzie są w Chrystusie czymś jednym...”<sup>9</sup>. Metafizyczne poznanie Pietsch sprowadza do samopoznania, a w konsekwencji do wewnętrznej przemiany człowieka, zjednoczenia, miłości, nieśmiertelności, oświecenia, co można potraktować jako mistyczne zjednoczenie z Absolutem, mistyczne przebóstwienie.

<sup>5</sup> *Ibidem*.

<sup>6</sup> *Ibidem*, s. 72.

<sup>7</sup> *Ibidem*.

<sup>8</sup> *Ibidem*, s. 73.

<sup>9</sup> *Ibidem*, s. 74.

## 4.2. Włodzimierz Mokry – filozofia religijna Skoworody

Omawiając badania Łużnego, wspominałem o krakowskiej „szkole ukrainistycznej” skupionej na badaniach ukraińskiej kultury religijnej. Włodzimierza Mokrego można zaliczyć do przedstawicieli drugiego pokolenia badaczy tej nieformalnej szkoły.

W centrum zainteresowania Mokrego znajdował się przede wszystkim ukraiński romantyzm, w szczególności jego nurt filozoficzno-religijny<sup>10</sup>. Spoglądając szerzej na dorobek naukowy, na pierwszym planie sytuuje się zainteresowanie ukraińską duchowością oraz jej chrześcijańskimi źródłami. Świadczy o tym praca *Церква в житті українців*, zainteresowanie myślą ekumeniczną, słowiańską papieża Jana Pawła II<sup>11</sup>. Zwieńczeniem długiej drogi badawczej był obszerny tom *Sobory Rusi Kijowskiej jako opoka ducha w życiu narodu ukraińskiego i w liście „Orientale lumen” świętego Jana Pawła II*<sup>12</sup>.

Chrześcijańska perspektywa filozoficzna charakteryzuje także prace poświęcone myśli Skoworody. W pierwszej z omawianych prac *Hryhoriya Skoworody rozumienie Chrystusa jako idealnego – „prawdziwego człowieka”*<sup>13</sup> badacz zwrócił uwagę na refleksję chrystologiczną ujętą w ramy koncepcji antropologicznej ukraińskiego filozofa oraz jego teorii poznania. Chrystus jawił się więc jako ideał „prawdziwego człowieka”. Dotarcie do Skoworodowskiego rozumienia istoty człowieczeństwa w przekonaniu Mokrego nie było możliwe bez wyjaśnienia jego koncepcji bytu złożonego z makrokosmosu, mikrokosmosu oraz świata symbolicznego zawartego w Biblii. Z kolei ten podział ujęty został w szersze ramy wyznaczające dialektyczną naturę bytu (natura widzialna i niewidzialna)<sup>14</sup>. Powołaniem człowieka było wzorem Chrystusa przezwyciężenie tej dychotomii, wyjście poza ograniczenia widzialnego świata, który to postulat Skoworoda ponawiał w szeregu dzieł, m.in. w odzie z Horacego pod postacią wezwania do porzucenia ziemskich dóbr, sławy i chwały<sup>15</sup>. Wspomniany postulat odnosił

<sup>10</sup> Spośród szeregu prac poświęconych tej problematyce w pierwszej kolejności wspomnieć należy dwie autorskie monografie profesora: *Literatura i myśl filozoficzno-religijna ukraińskiego romantyzmu. Szewczenko, Kostomarow, Szaszkiewicz*, Kraków 1996, *Rozprawy Habilitacyjne – Uniwersytet Jagielloński*, nr 314 oraz „*Ruska Trójca*”. Karta z dziejów życia literackiego Ukraińców w Galicji w pierwszej połowie XIX w., Kraków 1997.

<sup>11</sup> Zob. np.: В. Мокрий, *Церква в житті українців*, Львів–Краків 1993; *Papieskie posłania Jana Pawła II do Ukraińców*, wybór i oprac. W. Mokry, Kraków 2001, *Biblioteka Fundacji św. Włodzimierza*, t. 4; W. Mokry, *Apostolskie Słowo Jana Pawła II na Ukrainie w 2001 roku*, Kraków 2002, *Biblioteka Fundacji św. Włodzimierza*, t. 7.

<sup>12</sup> W. Mokry, *Sobory Rusi Kijowskiej jako opoka ducha w życiu narodu ukraińskiego i w liście „Orientale lumen” Świętego Jana Pawła II*, Kraków 2014, *Biblioteka Fundacji św. Włodzimierza*, t. 22.

<sup>13</sup> W. Mokry, *Hryhoriya Skoworody rozumienie Chrystusa jako idealnego – „prawdziwego człowieka”*, [w:] *Słowianie Wschodni. Duchowość, mentalność, kultura*, red. A. Rażny, D. Piwowarska, Kraków 1997, s. 55-61.

<sup>14</sup> *Ibidem*, s. 55.

<sup>15</sup> *Ibidem*, s. 55-56.

się również do postrzegania śmierci, lęk przed którą, zgodnie z nauczaniem chrześcijańskim, należy odrzucić, przyjmując kres jako moment przejścia do życia wiecznego wzorem zmartwychwstałego Chrystusa. Wątek ten, jak zauważył Mokry, znajduje swoje źródła w bizantyjsko-ukraińskiej liturgice paschalnej – jutrzni wielkanocnej<sup>16</sup>.

Proces wnikanania w istotę rzeczy, zdarcia materialnej zasłony zakrywającej ideę ściśle wiązał się z innym ważnym elementem myśli Skoworody – postulatem samouświadamienia, samopoznania, uznaniem własnej cielesnej nicości. Mokry nie podążał jednak śladem poprzedników, którzy w tym miejscu przywoływali koncepcje „nierównej równości” i „wrodzonej pracy”. Być może w ten sposób chciał uniknąć inklinacji społecznych tej koncepcji szeroko rozwiniętych w cytowanej przez Mokrego i omawianej powyżej pracy Iwanio i Szynkaruka<sup>17</sup>. Skupił się natomiast na wątku monastycznym obecnym w pieśni *De jejunio* (*O poście*), pochwały postu jako ważnego przejawu naśladowania Chrystusa jako ideału człowieka<sup>18</sup>. Analizując chrześcijańską drogę odkrywania Chrystusa jako „prawdziwego człowieka”, Mokry przywoływał uwagę Łuźnego odnoszącą się do Skoworodowskiej krytyki literalnego, historycznego postrzegania historii Chrystusa jako chybionego sposobu poznania. I tutaj znów krakowski historyk powrócił do wymiaru paschalnego chrystologii Skoworody, który zgodnie z tradycją chrześcijańską właśnie w zmartwychwstaniu Chrystusa dostrzegał sens życia wiecznego przezwyciężającego śmierć. Zwieńczeniem analizy koncepcji antropologicznej Skoworody skupionej na nakreśleniu istoty człowieczeństwa, etyczne-go imperatywu samopoznania była charakterystyka traktatu *Наркисс*, w którym filozof sformułował postulat konieczności dotarcia do Boga jako podstawy wszechrzeczy, w tym człowieka, przejścia od ciemności ku światłu, innymi słowy, mistycznego przebóstwienia, choć należy zauważyć, że badacz nie wykorzystywał tego pojęcia. Przytoczył jednak sugestywny w tym kontekście cytat, który w jego przekonaniu stanowił podsumowanie tego nauczania, a mówił o zrzuceniu ziemskiego ciała i przyobleczeniu ciała duchowego, przejściu od materialnej znikomości do duchowej wieczności<sup>19</sup>.

Aksjologiczny wymiar duchowości ukraińskiej tym razem w ujęciu porównawczym poruszał drugi z analizowanych tekstów Mokrego, poświęcony idei wolności w rozumieniu Skoworody oraz Tarasa Szewczenki<sup>20</sup>. Zestawienie obydwu twórców stanowiło naturalną konsekwencję zainteresowań badawczych Mokrego skupionych wokół filozofii chrześcijańskiej, pojmowanej za Jackiem Bocheńskim w szerokim

<sup>16</sup> *Ibidem*.

<sup>17</sup> Zob. I. Iwanio, W. Szynkaruk, *op. cit.*

<sup>18</sup> Nurt naśladowania Chrystusa towarzyszy dziejom chrześcijańskiego monastycyzmu od zarania dziejów i łączy w swoim mistycznym wymiarze wschodnią i zachodnią tradycję monastyczną w dziełach takich jej przedstawicieli, jak Cyryl Turowski czy Thomas á Kempis. Zob. np. W. Hryniewicz, *op. cit.*, s. 138-158; T. á Kempis, *Naśladowanie Chrystusa*, Wrocław 1991.

<sup>19</sup> W. Mokry, *Hryhorija Skoworody...*, s. 61.

<sup>20</sup> W. Mokry, *Idea wolności w rozumieniu Hryhorija Skoworody i Tarasa Szewczenki*, [w:] *Literaturoznawstwo, folklorystyka, nauka o kulturze*, Warszawa 1998, s. 217-223, *Z polskich studiów slawistycznych*. Seria 9.

kontekście jako filozofia rozwijająca się w środowisku chrześcijańskim<sup>21</sup>. To zestawienie posiada, w mojej opinii, inne ważne wyjaśnienie, choć nieporuszone przez krakowskiego badacza. Czyżewski w cytowanej przez Mokrego pracy *Нарису з історії філософії на Україні*<sup>22</sup>, zasadniczą część tytułowej problematyki poprzedził ciekawym rozdziałem poświęconym ukraińskiemu charakterowi narodowemu. Ta problematyka, w latach 20.-30., czyli w czasie, kiedy powstała praca, była żywo dyskutowana w kręgach sławistycznych<sup>23</sup>. Ścisły związek między filozofią a charakterem narodowym Czyżewski tłumaczy następująco: „Oczywistym jest, że byłoby bardzo dobrze zacząć charakterystykę rozwoju historycznego jakiejś filozofii narodowej od zarysu narodowych podstaw, na których ta filozofia wyrastała”<sup>24</sup>. Filozofia jako odzwierciedlenie charakteru narodowego w koncepcji Czyżewskiego oraz innych ukraińskich uczonych (Mirczuk, Kulczycki) realizowała się poprzez twórczość wybitnych przedstawicieli ukraińskiego narodu, wśród których, obok takich postaci, jak Kulisz, Gogol czy Jurkewycz, znajdziemy także Skovorodę i Szewczenkę<sup>25</sup>. To, co według Czyżewskiego łączyło obydwu myślicieli, to antropocentryzm o silnym zabarwieniu religijnym, chrześcijańskim, co za Czyżewskim postulował również Mokry. Na podstawie wniosków zaprezentowanych w pierwszej skovorodoznawczej pracy tytułowy problem wolności badacz łączył z chrystologiczną koncepcją ukraińskiego filozofa rozumianą jako ideał człowieka, ideał *człowieka prawdziwego*, czyli siły czyniącej dobro<sup>26</sup>. Polegała ona na oczyszczeniu człowieka z pychy, własnej woli i uznaniu za własną wolę Boga. Innymi słowy, na naśladowaniu Chrystusa jako idealnego człowieka – wątku stale obecnym w tradycji monastycyzmu chrześcijańskiego Wschodu i Zachodu. Zasadnicza część pracy poświęcona została jednak rozumieniu wolności w twórczości Szewczenki. Jak zaznacza Mokry, charakterystyczny dla myśli autora *Kobzarza* był antropocentryzm oparty na wzorcach chrześcijańskich, przejawiający się w całej twórczości poety. Motyw „wyzwalania”, tak charakterystyczny dla Szewczenki, realizował się w wymiarze filozoficzno-religijnym, historycznym oraz obyczajowym. Główne źródło tego procesu stanowiła Biblia rozumiana przez poetę jako Słowo prawdy „prowadzące człowieka ku dobru, świętości i sprawiedliwości”<sup>27</sup>. W konsekwencji mesjanistyczna wizja poety jako proroka podlega sakralizacji. Rolą poety jest wypełnić ewangeliczne zadanie przywrócenia prawdy i wolności pognębnym narodom<sup>28</sup>. Podobnie do Skovorody, postrzega Szewczenko postać Chrystusa również w duchu antropologii jako ideał człowieka, który poprzez cierpienie, w imię miłości bliźniego przezwyciężył śmierć.

<sup>21</sup> *Ibidem*, s. 217.

<sup>22</sup> Д. Чижевський, *Нарису з історії...*

<sup>23</sup> Zob. rozdział poświęcony badaniom Mirczuka.

<sup>24</sup> Д. Чижевський, *Нарису з історії...*, s. 15.

<sup>25</sup> *Ibidem*, s. 19, 128-134.

<sup>26</sup> W. Mokry, *Idea wolności...*, s. 217-218.

<sup>27</sup> *Ibidem*, s. 219.

<sup>28</sup> *Ibidem*, s. 220.

Mokry podkreślał przy tym obecny w Szewczenkowskim poemacie *Kaukaz* chrystopologiczny wymiar poświęcenia się dla prawdy jako wartości nadrzędnej, prawdy ewangelicznej zanegowanej przez rosyjską Cerkiew, będącą narzędziem realizacji polityki carskiej pod płaszczykiem fałszywych wezwań do miłości braterskiej i sprawiedliwości. Szewczenko pod wpływem Biblii przyjmował wolność zgodnie z wezwaniem ewangelisty Jana (8, 32-34) w ścisłym związku z prawdą<sup>29</sup>. Źródłem zaś zarówno prawdy, jak i wolności jest jedynie Chrystus. Tę aksjologiczną triadę zamyka wątek miłości charakterystyczny dla ostatniego okresu twórczości poety, a zgodnej z duchem ewangelicznego wezwania do miłowania własnych nieprzyjaciół.

W interpretacji Mokrego wolność dla Skoworody i Szewczenki realizuje się więc w ścisłym związku z prawdą i jej oczyszczającym, budującym działaniem, co wyraźnie korespondowało w ocenie krakowskiego badacza z realiami niedawnej polskiej historii, bo chyba tak należy odczytywać odwołanie do tekstu Izydory Dąmbskiej, którego fragmenty przytoczono w kontekście wolności jako „negacji kłamstwa, obliczonego na ujarzmienie ludzi poprzez uniemożliwienie im wydawania prawdziwych sądów o sytuacji ich społecznego bytu”<sup>30</sup>.

W kontekście zainteresowań skoworodoznawczych Mokrego wspomnieć należy także o krótkim biogramie ukraińskiego filozofa i poety poprzedzającym wybór polskich tłumaczeń jego liryki w antologii poezji ukraińskiej *Od Ilariona do Skoworody*<sup>31</sup>. W ramach zwięźle nakreślonej biografii i sylwetki twórczej krakowski badacz nakreślił w duchu romantycznym zmitologizowany obraz Skoworody w okresie wyboru drogi wędrownego filozofa: „Wędrował Skoworoda po Ukrainie w zwykłym stroju z hebrajską Biblią, fletem, kilkomu zeszytami własnych utworów, bajek i pieśni, które wzorem wędrujących poetów – diaków czy kobziarzy – bandurzystów opowiadał i śpiewał po wsiach i miastach na przycerkiewnych placach lub jarmarkach”<sup>32</sup>. Ten atrakcyjny obraz wystylizowany został zgodnie z XIX- wiecznymi reprezentacjami poety i jego społecznej roli, których romantyczne realizacje Mokry analizował w licznych pracach. Mit ten popularny w skoworodoznawstwie ukraińskim początku XX w. poddał częściowej krytyce Jurij Szerech (Szewelow), zwracając uwagę na rozchodzenie się tego sugestywnego obrazu z realiami epoki<sup>33</sup>.

<sup>29</sup> *Ibidem*, s. 220-221.

<sup>30</sup> I. Dąmbaska, *Gdy myślę o słowie „wolność”*, „Znak” R. 33, 1981, nr 7, s. 859, cyt. za: W. Mokry, *Ideal wolności...*, s. 223.

<sup>31</sup> W. Mokry, *Od Ilariona do Skoworody. Antologia poezji ukraińskiej XI-XVIII w.*, Kraków 1996.

<sup>32</sup> *Ibidem*, s. 341.

<sup>33</sup> Ю. Шерех, *Пролегомена до вивчення мови та стилю Г. Сковороди*, [w:] *idem*, *Пороги і заповіржся. Література. Мистецтво. Ідеології*, т. 3, Харків 1998, s. 364-414.

### 4.3. Denys Pilipowicz – filozofia – teologia – mistyka Skoworody

Monografia *Rozmowa o duchowym świecie. Hryhorij Skoworoda. Filozofia – teologia – mistyka* mojego autorstwa stanowi przejaw kontynuacji badawczych tradycji skoworodoznawczych krakowskiego ośrodka ukrainoznawczego, ukształtowanego przez dwóch wspomnianych już w niniejszej monografii uczonych – profesorów Ryszarda Łuźnego oraz Włodzimierza Mokrego. Ich zainteresowania naukowe, problematyka poruszana na seminariach, działalność innych przedstawicieli zainicjowanej przez Łuźnego krakowskiej szkoły slawistycznej wpływały również na tematykę prac powstających w jej ramach, skupionych na kulturze duchowej Słowian wschodnich. Nie bez znaczenia były osobiste zainteresowania, szczególnie odnoszące się do nurtów mistycznych w kulturze europejskiej oraz ukraińskiej literaturze barokowej. Jednak główny impuls do zainteresowania filozofią Skoworody związany był z pracami Czyżewskiego. Moją uwagę zwróciła zastosowana przez niego metoda badawcza, sposób formułowania myśli, który znacząco odbiegał od obecnych w nauce ujęć, szczególnie nieoczywisty krąg analogii z myślą ukraińskiego filozofa odnoszących się do niemieckiej tradycji mistycznej<sup>34</sup>, a prezentowanych zarówno na kartach analizowanej tu monografii, jak i w szeregu prac drukowanych na stronach niemieckiego periodyku „Zeitschrift für Slavische Philologie”<sup>35</sup>.

*Rozmowa o duchowym świecie...* pierwsza powojenna, polskojęzyczna monografia poświęcona myśli Skoworody stanowi więc rozwinięcie tez oraz ogólnego kierunku nakreślonego przez Czyżewskiego, za cel obierając odnalezienie związku między myślą autora *Ogrodu pieśni nabożnych* a tradycją antyczną oraz chrześcijańską, szczególnie w jego patrystycznym nurcie, dla których wspólną płaszczyznę stanowił mistyczny charakter myśli<sup>36</sup>. W przeciwieństwie do szerokiego kręgu analogii, do których odwoływał się Czyżewski, włączając całą właściwie tradycję antyczną i chrześcijańską, w swojej analizie ograniczyłem się do postaci obecnych na kartach dzieł Skoworody; stąd poza zakresem analizy znalazła się np. niemiecka mistyka XVII w.

Związek filozofii Skoworody z tradycją antyczną przeanalizowany został w odniesieniu do myśli Epikura, Sokratesa oraz Platona. Szczególnie intrygująco kształtowała

<sup>34</sup> Badania Czyżewskiego odnoszące się do porównania twórczości Skoworody z myślą Angelusa Silesiusa zreferowałem w artykule *Творчість Григорія Сковороди на фоні німецького містицизму Ангела Сілезія (1624-1677)*, [w:] *Harmonijne współlistnienie kultury Wschodu i Zachodu na Ukrainie*, red. W. Mokry, Kraków 2000, s. 119-125, *Biblioteka Fundacji św. Włodzimierza*, t. 3.

<sup>35</sup> Prócz omawianej w niniejszej pracy monografii warszawskiej zob. D. Čyževskyj, *Skovoroda-Studien. II. Skovorodas Erkenntnislehre und Philo*, „Zeitschrift für Slavische Philologie” Bd. 10, 1933, s. 47-60; i d e m, *Skovoroda-Studien. III. Skovorodas Bibel-Interpretation im Lichte der kirchenväterlichen und mystischen Tradition*, „Zeitschrift für Slavische Philologie” Bd. 12, 1935, s. 53-78.

<sup>36</sup> D. Pilipowicz, *Rozmowa o duchowym świecie. Hryhorij Skoworoda. Filozofia – teologia – mistyka*, Kraków 2010, s. 25, *Biblioteka Fundacji św. Włodzimierza*, t. 15.

się recepcja pierwszego z myślicieli z powodu porównania Epikura i Chrystusa użytego przez Skovorodę w pieśni 30, wieńczącej poetycki zbiór *Ogród pieśni nabożnych*. Już w tym porównaniu dostrzec można główny zamysł recepcji całej tradycji przedchrześcijańskiej jako prefiguracji – zapowiedzi myśli chrześcijańskiej. Istota porównania obydwu postaci realizuje się poprzez kluczowe etyczne kwestie uciechy, radości, rozkoszy serca oraz spokoju, które odpowiednio zinterpretowane pozwoliły ukraińskiemu filozofowi odnaleźć to, co dla nich wspólne – przejawy wiecznej prawdy skupionej na kategorii szczęścia. Dokonała się więc reinterpretacja poglądów błędnie, zdaniem Skovorody, kojarzonego z hedonizmem antycznego myśliciela. Skovoroda, odnosząc się do epikurejskiego postulatów unikania niepotrzebnego cierpienia, unikania niepokoju duchowego, kładł nacisk na wymiar duchowy tego postulatów. Uciechy, radości, rozkoszy Epikur nie odnosił wyłącznie do sfery cielesnej, akcentując trzeźwość rozumu, który docieka przyczyn wszelkiego wyboru, odrzucając domysły jako źródło utrapień duszy. Z nauczaniem chrześcijańskim, w ujęciu Skovorody, łączyło Epikura również warunkowe uznanie cierpienia, które może prowadzić do osiągnięcia dobra, oraz postrzeganie śmierci ograniczone do sfery cielesnej i możliwości odczuwania cierpienia. Kres pozbawiał człowieka możliwości odczuwania cierpienia fizycznego, nie powinien być więc zjawiskiem niepożądanym. Skovoroda w duchu nauki Chrystusa również nie postrzegał śmierci jako zagrożenia, choć postulat porzucenia lęku przed kresem łączył się u niego z zakwestionowaniem znaczenia ciała dla osiągnięcia szczęścia. Szczęście rozumiane jako mistyczne zjednoczenie z Absolutem, jako zbawienie Skovoroda ujmował w kategoriach nie tyle kresu, co przejścia<sup>37</sup>.

Skovorodowska recepcja myśli Epikura ujawnia inną jeszcze tendencję charakterystyczną dla kultury europejskiego baroku, mianowicie chrystianizacji antyku, która w przypadku ukraińskiego filozofa miała głębokie podstawy filozoficzne. Przejawów tego podejścia jest wiele, zaś celną ilustrację znajdziemy w epikurejskim powiedzeniu niejednokrotnie przytaczanym w dziełach Skovorody. W traktacie *Silenus Alcibiadis* z 1776 r. autor cytował je w wersji: „Dziękczynienie śle błogosławionej naturze za to, że wszystko, co potrzebne, uczyniła lekkim do zdobycia, a co zdobyć trudno, uczyniła niepotrzebnym”<sup>38</sup>, aby w traktacie *Брань Архистратига Михаила со Сатаною...* (1783 r.) dokonać istotnej zmiany: „Dziękczynienie śle Bogu, który potrzebne uczynił lekkodostępnym, zaś to, co ciężko zdobyć – niepotrzebnym”<sup>39</sup>. Dokonała się więc transpozycja antycznych idei filozoficznych na grunt chrześcijański. Analogiczne podejście Skovoroda prezentował w swojej obronie Epikura<sup>40</sup> na kartach własnego tłumaczenia traktatu *O spokoju ducha* Plutarcha czy też w obecnym w pieśni 24 określeniu Horacego mianem proroka<sup>41</sup>. Poszukiwanie i przejmowanie religijnych,

<sup>37</sup> *Ibidem*, s. 36-37, 39.

<sup>38</sup> Г. Сковорода, *Повне зібрання...*, т. 2, Київ 1973, s. 8.

<sup>39</sup> *Ibidem*, s. 76, przypis autora.

<sup>40</sup> *Ibidem*, s. 204-206.

<sup>41</sup> D. Pilipowicz, *Rozmowa...*, s. 52.

mistycznych pierwiastków z tradycji antycznej uwidacznia się w wątkach Sokratycznych, w których na pierwszy plan wysuwa się pojęcie *daimonion*, tłumaczone przez Skoworodę jako Duch Święty<sup>42</sup>, oraz pedagogika sokratejska przejawiająca się w ukierunkowaniu działalności człowieka na odkrycie prawdy moralnej, z wykorzystaniem metody dialektycznej<sup>43</sup>.

Największy chyba zakres bezpośrednich i pośrednich odwołań Skoworody do źródeł antycznych zaobserwować można w odniesieniu do tradycji platońskich, których obecność na ziemiach ukraińskich związana była z powstaniem Akademii Kijowsko-Mohylańskiej<sup>44</sup>. Platońska koncepcja bytu bezsprzecznie legła u podstaw kształtowania Skoworodowskiej ontologii, która zakładała istnienie trzech światów – makrokosmosu, mikrokosmosu oraz świata symbolicznego, a ten z kolei podlegał ogólniejszemu podziałowi z zastosowaniem Platońskiego rozróżnienia materii i formy. Forma w pismach Skoworody odpowiadała Platońskiej koncepcji niematerialnej, wiecznej, niezmiennej idei, która podtrzymuje rzeczywistość materialną, przenika ją, stanowi jej istotę. Skoworoda szedł jednak dalej, utożsamiając Platońską ideę, formę z boskością i ostro przeciwstawiając ją materialnemu wymiarowi bytu. Odwoływał się przy tym do platońskiej metafory jaskini<sup>45</sup>. Naturalną, jak się wydaje, konsekwencją takiego podejścia było utożsamienie Platońskiej idei najwyższej – Dobra z chrześcijańską koncepcją Absolutu.

Istotną rolę dla badania filozofii Skoworody w kontekście odniesień do tradycji antycznej pełniły przekłady, które swoją problematyką wyraźnie korespondowały z wątkami poruszonymi w dziełach ukraińskiego myśliciela. Pierwszy z traktatów *O starości* Cyserona poświęcony śmierci w kontekście schyłku wykazywał nieracjonalność lęku przed kresem i był utrzymany w duchu epikurejskim<sup>46</sup>. Śmierć rozumiana była jako naturalny etap ludzkiego życia, co u Cyserona wiązało się ze spokojnym oczekiwaniem kresu. Śmierć zgodnie z chrześcijańskim pojmowaniem stanowi drzwi do nieśmiertelności, traktowana jest w kontekście przejścia. Odwołując się do myśli Pitagorejskiej, Cyseron wprowadził do dialogu przekonanie o istnieniu nieśmiertelnej duchowej części człowieka, co Skoworoda przekazał poprzez pojęcie „człowieka wewnętrznego”: „Jeśli wszystko to jest najprawdziwszą prawdą, to powinniście jak Boga czcić we mnie **duchowego człowieka** [wyróżnienie – D.P.]”<sup>47</sup>.

Z centralną dla myśli Skoworody problematyką szczęścia koresponduje przekład dzieła Plutarcha *O spokoju duszy*. Szczególnie zwraca on uwagę na kwestię cierpień duchowych wywołanych niezadowoleniem człowieka z własnego życia, z czego autor

<sup>42</sup> *Ibidem*, s. 55-57.

<sup>43</sup> *Ibidem*, s. 60-62.

<sup>44</sup> A. Ticholaz, *Platonizm w Rosji*, przeł. H. Rarot, Kraków 2004, s. 59, *Jagiellońskie Studia z Filozofii Rosyjskiej*, 8.

<sup>45</sup> D. Pilipowicz, *Rozmowa...*, s. 76-77.

<sup>46</sup> Pogłębiona analiza tego zagadnienia zob. D. Pilipowicz, *Filozoficzna refleksja...*, s. 211-223.

<sup>47</sup> Г. Сковорода, *Повне зібрання...*, т. 2, s. 200.

wywodzi postulat samopoznania. Ten z kolei prowadzi do sformułowania nauczania dotyczącego szczęścia związanego z osiągnięciem spokoju duchowego. W komentarzu do przekładu Skoworoda podejmuje krytykę formułowanych przez Plutarcha zarzutów pod adresem Epikura związanych z jego domniemanym hedonizmem. Uważając tę ocenę za niesprawiedliwą i nienawistną, Skoworoda przypomina epikurejską myśl, że nie tyle brak aktywności społecznej, która narażałaby nas na cierpienie, jest jedynie słuszną drogą do szczęścia, ile podążanie zgodnie z własną naturą: „Dlatego nawet sam miłośnik spokoju Epikur radzi pożądanym zaszczytów, by podążali za własną naturą i angażowali się w świeckie sprawy. Nie osiągną spokoju w braku aktywności, jeśli nie trafią tam, ku czemu zrodziła ich matka natura”<sup>48</sup>. Rozbudowana argumentacja filozofa włącza również nauczanie Pitagorasa odnoszące się do życia zgodnego z naturą i obyczajem, kształtując tym sposobem wspólną dla Pitagorasa i Epikura płaszczyznę<sup>49</sup>.

Podając się tłumaczenia wspomnianych dzieł, Skoworoda dobierał źródła, które potwierdzą słusność jego własnego nauczania, zaś pod zewnętrzną formą antycznych obrazów ukazywać będą prawdy uniwersalne i wieczne, boskie idee. Aby uwypuklić ten zamysł, ukraiński filozof odwołał się do chrystianizacji antyku: „Skłoniwszy od Biblii do Plutarcha, przetłumaczyłem jego książeczkę „O spokoju ducha”, przełożywszy nie jego językową dźwięczność, lecz siłę i esencję, jakbym grona wycisnął w prasie. I w taką szatę przystroiłem swoją dziewczynkę, by wewnątrz i na zewnątrz nie pogańską, ale Chrystusową jawiła się dziewicą”<sup>50</sup>. Należy przy tym zaznaczyć, że wspomniany zabieg nie wynikał z przesłanek czysto literackich czy też retorycznych, jako przejaw kunsztu poetyckiego i twórczej inwencji, lecz z filozoficznych i światopoglądowych, przekonania, że okruchy, przejawy prawdy wiecznej obecne w tradycjach pogańskich swoje ukoronowanie, dopełnienie znalazły w nauczaniu chrześcijańskim. Stąd Pitagoras jawi się jako prorok na miarę drugiego Jana Chrzciciela<sup>51</sup>.

Próba określenia źródeł myśli Skoworody nie mogła pominąć tradycji patrystycznej, która stanowiła naturalny kontekst kształtowania kultury ukraińskiej do XVIII w., szczególnie w odniesieniu do Akademii Kijowsko-Mohylańskiej. W podręcznikach filozofii z okresu studiów Skoworody w Kijowie i wcześniejszych odwołania do tradycji patrystycznej były częste i nieraz wychodziły poza ramy zagadnień czysto teologicznych<sup>52</sup>. Badanie spuścizny Skoworody pod tym względem napotyka jednak na pewne trudności związane z faktem, że na stronach jego dzieł rzadko napotykamy bezpośrednie wzmianki czy odniesienia do przedstawicieli tej tradycji. Jeśli jednak uwzględnić źródła duchowości wschodniochrześcijańskiej, odwołania do autorytetu

<sup>48</sup> *Ibidem*, s. 204-205.

<sup>49</sup> D. Pilipowicz, *Roztowa...*, s. 88.

<sup>50</sup> Г. Сковорода, *Повне зібрання...*, т. 2, s. 202.

<sup>51</sup> D. Pilipowicz, *Roztowa...*, s. 90-91.

<sup>52</sup> *Ibidem*, s. 96-97.

ojców Kościoła w podręcznikach akademickich oraz bezpośrednie wzmianki w dziełach samego Skoworody, można pokusić się o nakreślenie kręgu autorytetów. Na pierwszym miejscu wymienić należy Orygenesę oraz zainicjowaną przez niego szkołę interpretacyjną, która legła u podstaw biblijnych studiów św. Bazylego Wielkiego i mistycyzmu Ewagriusza Pontyjskiego. Jego znaczenie dla kształtowania teologii bizantyjskiej podkreślał John Meyendorff, zwracając uwagę na pośredniczącą rolę Orygenesę między tradycją neoplatońską a myślą chrześcijańską<sup>53</sup>. Wspólnym dla Orygenesę i Skoworody była dychotomiczna koncepcja człowieka obecna w mistycznej tradycji chrześcijańskiej, w szczególności kategorii człowieka zewnętrznego i wewnętrznego. Spośród ojców kapadockich należy zwrócić uwagę na Grzegorza z Nyssy z jego apofatyczną koncepcją poznania Boga, podkreślającą ograniczone możliwości poznania, możliwe jedynie dzięki Wcieleniu, które korespondują ze Skoworodowską wizją Chrystusa jako Bogoczłowieka, oraz wspólnej dla obu wizji mistycznego procesu wznoszenia się duszy do Boga. Z kolei Bazyli Wielki jako interpretator Pisma Świętego oraz asceta, który w traktacie *Reguły moralne* nakreślił ideał chrześcijańskiego życia, a jednocześnie uwzględniał jednostkowe zróżnicowanie człowieka, mimo różnego powołania człowieka postulował jedyny cel dążeń ludzkich, jakim było poznanie Syna Bożego i doskonałego człowieka, co znów wyraźnie koresponduje ze Skoworodowską wizją Chrystusa jako idealnego człowieka.

Jednym z nielicznych patrystycznych autorytetów, do których Skoworoda odwołuje się wprost na stronach swoich dzieł, był św. Augustyn. Ówczesna ukraińska filozofia kręgu mohylańskiego niejednokrotnie powoływała się na autorytet autora *Wyznań* w kontekście dogmatyki, hermeneutyki biblijnej czy też kwestii wolnej woli<sup>54</sup>. Dla Skoworody właśnie problematyka etyczna (kwestie grzechu oraz wolnej woli) sytuowała się w centrum refleksji. W komentarzu do pieśni 24. *Ogrodu pieśni nabożnych* odnajdujemy cytat z Augustyna, ukazujący naturę grzechu: „Odrzuć własną wolę, a zniknie piekło”<sup>55</sup>. W interpretacji Skoworody prowadziło to do uznania wolnej woli człowieka za źródło duchowego grzechu, a więc piekła. Wola Boża prowadziła zaś do osiągnięcia szczęścia i realizowała prawdziwe powołanie jednostki: „Prawdę Augustyn powiada: piekła nie było i nie ma, // Wola – piekłem twym przeklętym, // Wola nasza to piekielny piec. // Zabij wolę przyjacielu, a nie będzie mąk ni piekła”<sup>56</sup>.

Drugą płaszczyznę odwołań augustiańskich stanowiła problematyka egzegetyczna, postulat ukraińskiego myśliciela dotyczący konieczności umiejętnego interpretowania tekstów biblijnych w duchu tradycji patrystycznej. Skoworoda powołuje się na autorytet Augustyna, przestrzegając przed nieostrożnym, pochopnym tłumaczeniem, rozumieniem przekazu biblijnego: „Jak powiada Augustyn, nie tylko w świeckich

<sup>53</sup> *Ibidem*, s. 99.

<sup>54</sup> *Ibidem*, s. 110.

<sup>55</sup> Г. Сковорода, *Повне зібрання...*, т. 1, s. 87.

<sup>56</sup> *Ibidem*.

sprawach, ale i w raju słowa bożego ukryte są sieci diabelskie, dlatego należy postępować z wielką ostrożnością, aby podczas czytania i nauczania praw bożych nie zaplątać się w podstępne sieci”<sup>57</sup>.

Uznanie mistycznego charakteru myśli Skoworody wymaga spojrzenia na przejawy i charakter mistycznego doświadczenia w dziełach Augustyna. Andrew Luth, analizując *Wyznania*, zwrócił uwagę na osobisty rys doświadczenia oraz głębię introspektywnej samoanalizy, psychologicznego doświadczenia siebie, które wyraźnie koresponduje z postulatem samopoznania głoszonym nieprzerwanie przez ukraińskiego filozofa.

W jednym z listów do swojego ucznia, Mychajła Kowałyńskiego, Skoworoda wypowiedział się na temat lektur wspomagających formację intelektualną młodego człowieka, a wśród ulubionych autorów, których dzieła mogą być pożyteczne, wymienił Pseudo-Dionizego Areopagite<sup>58</sup>. Spojrzenie na główne wątki jego myśli ujawniło wspólną płaszczyznę refleksji wokół poznania Boga. Szczególną uwagę należy przy tym zwrócić na kategorię teologii symbolicznej, z którą w refleksji autora *Ogrodu pieśni nabożnych* wyraźnie koresponduje uznanie fundamentalnej ontologicznej roli Pisma Świętego jako świata symbolicznego. W procesie mistycznego wznoszenia się człowieka ku Bogu Biblia stanowi źródło Słowa – symbolu. Dlatego też Areopagita za przedmiot teologii symbolicznej uznał egzegezę symboli teologicznych obecnych w przekazie biblijnym możliwą do przeprowadzenia jedynie dla wtajemniczonych. W oczach profanów mądrość biblijna ukryta została pod postacią sekretnych zagadek. Celem egzegezy jest poznanie ukrytego pod warstwą symboli głębokiego sensu boskich dań, objawienia, własności i stanów<sup>59</sup>. Symbole rozumiał Pseudo-Dionizy jako widzialne obrazy tego, co niewyobrażalne i niepojęte, zaś najważniejszy z nich, bezpośrednio odnoszący się do opisu Absolutu, upatrywał w ogniu. Tym samym znalazł on swojego kontynuatora w osobie Skoworody, dla którego symbolika ognia stanowiła nadrzędny symbol – archetyp Absolutu.

Celem analizy przejawów recepcji filozoficznej tradycji greckiego antyku oraz wczesnochrześcijańskich nurtów patrystycznych było nakreślenie tła dla charakterystyki poszczególnych elementów filozofii religijnej Skoworody. Łączenie tych zdawałoby się nieprzystawalnych, oddalonych od siebie tradycji, dla ukraińskiego filozofa wiązało się z głęboką inkluzywistyczną w swojej istocie refleksją uznającą, że prawda o Bogu, choć w różnym zakresie, dostępna była dla człowieka od zarania dziejów. Tym samym Skoworoda skonstruował swoiste mistyczne kontinuum, łącząc Sokratesa, Platona, Epikura oraz ojców Kościoła, którzy różnymi drogami dążyli do tego samego celu – poznania istoty bytu, ukrytego przeznaczenia człowieka, zdobycia wiedzy o Absolucie.

<sup>57</sup> *Ibidem*, t. 2, s. 35.

<sup>58</sup> D. Pilipowicz, *Rozmowa...*, s. 117.

<sup>59</sup> *Ibidem*, s. 122.

Wizję Boga, dróg zjednoczenia się z Absolutem Skoworoda ulokował w centrum swojej refleksji filozoficznej, podążając, jak się wydaje, szlakiem nakreślonym przez tradycję areopagityczną. Już w traktacie *Начальная дверь ко християнскому до-бронравію* naszkicował zarys swojej nauki na ten temat, wskazując na ontologiczny charakter kategorii Absolutu poprzez utożsamienie Boga z niewidzialną naturą bytu: „Ta niewidzialna natura albo Bóg całe stworzenie przenika i utrzymuje; zawsze istniał, istnieje i będzie istniał”<sup>60</sup>. W duchu Pseudo-Dionizego Skoworoda porusza kwestię imion boskich, jednak źródeł upatruje nie tylko w Piśmie Świętym, ale w całym uniwersum kultury. Stąd prezentowany katalog rozpoczyna od przedchrześcijańskich określeń rozumu, natury, bytu, wieczności, czasu, losu, konieczności, fortuny, zaś z tradycji chrześcijańskiej: ducha, Pana, władcy, ojca rozumu oraz istoty – Prawdy [истинна]. Ukraiński filozof za najbardziej trafne uznał dwa ostatnie określenia. Rozum jako przymiot Absolutu odnosił się do mądrości, która na płaszczyźnie stworzenia uwidaczniała się chociażby w architektonicznej symetrii, ale oddziaływała również na sferę duchową jako istota człowieczeństwa<sup>61</sup>. Zgodnie z wyznawanym przez siebie panalegoryzmem mądrość w kulturze postrzegał poprzez szereg różnorodnych symboli, korespondujących z istotą pojęcia; to ziarno figi, wąż połykający własny ogon, okrąg, gołąb z gałązką oliwną w dziobie, ale także lew, jagnię, królewskie berło, aby swoje zwieńczenie odnaleźć we Wcieleniu. Próba uchwycenia przejawów boskiej natury nie pominęła również miłości, która dla Skoworody przybiera charakter relacyjny, skupiając się na przymierzach Boga i człowieka. Miłość rozpala serce człowieka i skłania do podążania szlakiem słowa Bożego, ponieważ Bóg jest miłością. Istota miłości, dodajmy miłości chrześcijańskiej, nie ogranicza się jedynie do Boga, przejawia się na płaszczyźnie relacji międzyludzkich w ideale miłości braterskiej, miłości bliźniego. To z kolei kieruje analizę na relację Skoworody i jego ucznia – Mychajła Kowałyńskiego. Spuścizna epistolograficzna pozostawiła szereg dowodów na ich dużą zażyłość, na głęboki intymny charakter relacji, co należy interpretować jako realizację chrześcijańskiego ideału miłości bliźniego, duchowego pokrewieństwa, nie zaś fascynacji cielesnością, której deprecjację znajdujemy w dziełach Skoworody na każdym kroku.

Najwięcej dyskusji w kontekście Skoworodowskiej koncepcji Absolutu wywołało jednak porównanie Boga z naturą, które wpisywało ukraińskiego filozofa w nurt panteistyczny. Podejmując dyskusję z panteistyczną interpretacją, Czyżewski traktował to porównanie jako przejaw szerszej kwestii imion boskich, w której natura stanowi jedną z licznych możliwości, co z kolei świadczyło o pesymizmie poznawczym Skoworody<sup>62</sup>. Nie zagłębiając się w problematykę panteistycznego charakteru myśli Skoworody, która powinna uwzględniać charakter relacji Boga i świata – natury, warto zwrócić uwagę na wypowiedź o charakterze etymologicznym, w którym łacińskie

<sup>60</sup> Г. Сковорода, *Повне зібрання...*, т. 1, s. 145.

<sup>61</sup> D. Pilipowicz, *Roztowa...*, s. 132-133.

<sup>62</sup> Д. Чижевський, *Філософія...*, s. 88.

pojęcie *natura* Skoworoda tłumaczył jako przyrodę bądź istotę rozumianą jako istota rzeczy. Bóg nie utożsamiany ze światem przyrody, lecz z istotą rzeczy, koresponduje z całym szeregiem obrazów, pojęć, które ujmują różne aspekty boskości, w tym pełni i wieczności. Wieczność ukazywana jako ouroboros, słońce, ziarno przedstawia Absolut jako źródło wszelkiego bytu oraz ostateczny cel jego istnienia<sup>63</sup>.

Nakreślenie rozbudowanego systemu symbolicznych reprezentacji Absolutu ściśle korespondowało w myśli Skoworody z kwestią źródeł poznania boskiej natury. Podążał w tym względzie szlakiem wytyczonym przez bogatą tradycję patrystyczną, która za główne źródło poznania Absolutu uznawała Biblię. W konsekwencji dzieła ukraińskiego myśliciela przepełnione różnorodnymi odwołaniami do Pisma Świętego stają się, jak słusznie zauważył Jurij Szerech, komentarzami do Biblii<sup>64</sup>. Charakter tych odwołań ujawnia istotny problem związany z ich analizą, nazwany przez Szerecha panchronizmem – przekonaniem o uniwersalności, które w dziele Skoworody przybierało formy skomplikowanej, hermetycznej mozaiki złożonej z jego własnych poglądów, fragmentów zapożyczonych z Biblii, dzieł ojców Kościoła, ale i dzieł autorów antycznych.

Biblia w filozofii Skoworody występuje na dwóch płaszczyznach. W ramach teorii bytu stanowi ona świat symboliczny, który jest elementem Skoworodowskiej koncepcji trzech światów: makrokosmosu, mikrokosmosu oraz właśnie Biblii. Co ważne, jak cały byt świat symboliczny również podlega dychotomii natury cielesnej, materialnej oraz duchowej. I tutaj znów symboliczne myślenie Skoworody, myślenie obrazami, które domagają się przeniknięcia w głąb ich struktury, prowadziło myśliciela do uznania wewnętrznej tożsamości Biblii oraz Boga: „Prawdą jest, że król i sędzia żydowski i Bóg chrześcijański to Biblia”<sup>65</sup>. Takie przekonanie prowadziło do wniosku, że możliwość zbliżenia się do Boga, poznania go jest tożsama z dotarciem do istoty przekazu biblijnego, co jednak w żaden sposób nie niweluje wspomnianej dychotomii: „Ale ten nasz Bóg najpierw na naród żydowski, a potem potop niezliczonych i okrutnych zabobonów sprowadził na chrześcijański [naród]”<sup>66</sup>. Jak widać, Skoworoda konsekwentnie przestrzega własnych założeń ontologicznych, dostrzegając w Piśmie Świętym warstwę cielesną – czyli literalną treść, przekaz dosłowny oraz warstwę duchową, czyli prawdę o Bogu i człowieku ukrytą w symbolu. Wszelkie niebezpieczeństwa dla człowieka, owe potopy zabobonów związane były z ignorowaniem dialektycznej natury świata symbolicznego<sup>67</sup>, co filozof przedstawił poprzez odwołania do bogatej tradycji symbolicznej. Biblia może być więc starożytnym sfinksem, który nierozważnego poszukiwacza prawdy prowadzi do zagłady, lub biblijnym wężem, który w zależności od kontekstu, i tutaj Skoworoda wspomina o całym systemie symbolicznym, może ukazywać boską wieczność bądź jako wąż pełzający po ziemi

<sup>63</sup> D. Pilipowicz, *Rozmowa...*, s. 140-141.

<sup>64</sup> Ю. Шерех, *Поза книжками і з книжок*, Київ 1998, s. 394-395.

<sup>65</sup> Г. Сковорода, *Повне зібрання...*, т. 2, s. 7.

<sup>66</sup> *Ibidem*.

<sup>67</sup> D. Pilipowicz, *Rozmowa...*, s. 146.

utożsamiać brud cielesnego istnienia. Przekonanie o dialektycznej naturze przekazu biblijnego, a w kategoriach literaturoznawczych wieloznaczności dzieła literackiego, wiąże się w naturalny sposób z pytaniem o interpretację – metodę oraz granice interpretacyjne. Jest to pytanie o tyle zasadne, że na stronicach traktatów ukraińskiego myśliciela niejednokrotnie napotykamy przejawy myślenia hermeneutycznego, np. poszukiwanie istoty symbolu biblijnego poprzez odwołanie do jego etymologii<sup>68</sup>. Dla Skoworody jedyną drogą poszukiwania wiedzy o Absolucie w Biblii jest metoda egzegetyczna oparta, według Uszkałowa, na tradycji alegorezy Filona Aleksandryjskiego<sup>69</sup>. Badania ukraińskiego uczonego wyraźnie wskazują, że Skoworoda wpisywał się w bogate tradycje hermeneutyczne obecne na ziemiach ukraińskich, począwszy od czasów Rusi Kijowskiej (Iłarion, Cyryl Turowski), po czasy bliższe filozofowi (Stefan Jaworski, Joannicjusz Galatowski)<sup>70</sup>.

Ogólne założenia metody egzegetycznej Skoworody, określanej przez Uszkałowa mianem skrajnej alegorezy, sformułowane zostały w traktacie *Книжечка о чтеніи священнаго писанія нареченна Жена Лотова*. Oprócz wskazania na ontologiczny charakter Biblii, Skoworoda poruszał zagadnienia związane z niebezpieczeństwem czytania Pisma Świętego oraz umiarkowanym czytaniem. W rozdziale *О страшной опасности в чтеніи* zwracał uwagę czytelnika na zasadniczy wybór, przed którym stoi człowiek przystępujący do lektury. Jest to wybór moralny między cielesnością, materią, czyli podejściem literalnym, które doprowadzić może do wiecznego potępienia, a duchem – wymiarem symbolicznym, umożliwiającym osiągnięcie wiecznej szczęśliwości. W emocjonalnym, właściwym dla barokowej kultury bardzo obrazowym stylu myśliciel kreślił apokaliptyczny niemalże obraz niebezpieczeństwa niewłaściwej interpretacji przekazu biblijnego: „Słyszałeś o mękach? Oto one! Jednocześnie są one bujdą. Pamiętaj, że Biblia jest żydowskim sinksem i wiedz, że nie o czymś innym, lecz o niej napisano: «Jak lew, rycząc, chodzi i szuka, kogo pożreć»”<sup>71</sup>. Postulat odrzucenia literalnej płaszczyzny Biblii łączył się u Skoworody z wyraźnym określeniem celu, do którego powinna zmierzać interpretacja symboli biblijnych – to Bóg albo Wieczność<sup>72</sup>. Droga do tego celu prowadzi przez zachowanie umiaru w czytaniu oraz kierowanie się wskazówkami autorytetów duchowych, wśród których Skoworoda wymienia zarówno ojców Kościoła wschodniego, jak i przedstawicieli patrystyki i teologii zachodnio-chrześcijańskiej – Augustyna oraz papieża Grzegorza Wielkiego. Proces poznania istoty Biblii rozpoczyna się więc od wyboru sentencji, fabuły, a nawet symbolu, w których odkryć można boską prawdę. Autor *Ogrodu pieśni nabożnych* posługuje się przy

<sup>68</sup> *Ibidem*, s. 151.

<sup>69</sup> Asumpt do takiego wniosku podsuwa sam Skoworoda chociażby w cytowanym już fragmencie dotyczącym swoich ulubionych autorów, wśród których wymienił właśnie przedstawicieli aleksandryjskiej szkoły egzegetycznej. Zob. Г. Сковорода, *Повне зібрання...*, т. 2, s. 34.

<sup>70</sup> D. Pilipowicz, *Roztowa...*, s. 157-160.

<sup>71</sup> Г. Сковорода, *Повне зібрання...*, т. 2, s. 36.

<sup>72</sup> D. Pilipowicz, *Roztowa...*, s. 169.

tym biblijną metaforą przeżywania czy też podwójnego żucia: „Rozżuj jedną sławną sławę, a otworzą się przed tobą wejścia i wyjścia do licznych komnat Boskiego labiryntu”<sup>73</sup>. Odkrywanie prawdy o Bogu powinno zatem polegać na przejściu od warstwy cielesnej ku boskości, przejściu ujętym we właściwej dla nurtów mistycznych perspektywie wertykalnej, jako wznoszenie do Boga. Myśliciel nadaje temu procesowi cechy wszechogarniającego alegoryzmu, tworząc rozbudowane łańcuchy symboli, czy też jak sądził Uszkałow – archetypu i antytypów – symbolu nadrzędnego oraz jego pochodnych. Tak jak w odniesieniu do historii Lota:

Kim jest żona Lota? Śladem. Dokąd cię prowadzi? Dokąd sama podąża. Idzie tam, gdzie spogląda. Tam, gdzie wzrok, znajduje się jej myśl. Spojrzała w stronę Sodomy. Kobieta i Sodoma są tożsame. Sodoma oznacza tajemnicę. Oto dokąd prowadzi kobieta – do Sodomy. A Sodoma dokąd prowadzi? Tam, dokąd unosi się dym. [...] dym wzniosł się ku górze. [...] Widzisz, że prowadzi w górę? [...] Ale również góra jest śladem Boga, a dokąd prowadzi? Na górę Syjon prowadzi. [...] Syjon spogląda na miasto. Niebiańska góra na cały świat. Gdzie jest nasza niebiańska góra? Słońce spogląda na cały świat. Oto twoja niebiańska góra. Słońce jest prawdziwą Sodomą. Żona Lota jest słońcem<sup>74</sup>.

W ten sposób powstaje symboliczny łańcuch: Kobieta – Sodoma – Syjon – Słońce – Sodoma – Kobieta. Skoworoda nie poprzestaje na tym, uzupełniając tę konstrukcję o wątek tytułowego Lota: „Oto gdzie skrył się Lot [...] Słońce jest piekłem, a on rosą. Oto twój ojciec i mąż”, co nadaje wspomnianej konstrukcji dialektycznego charakteru.

Uznanie symboliczności bytu skłoniło myśliciela do sformułowania własnej refleksji na temat symbolu. We wstępie do zbioru *Bajki charkowskie* zawarł on poglądy natury genologicznej odnoszącej się do gatunku bajki, której istota polegała na ukrytej wewnątrz zmyślonej fabuły i alegorycznych bohaterów „Chrystusowej siły”, czyli głębszej moralnej prawdy dostępnej, co ważne, również dla starożytnych autorów. Nie zapominał jednak o tym, że symbolika bajek wywodzących się z tradycji antycznej posiadała pogańską proveniencję, tym samym domagała się zharmonizowania z myślą chrześcijańską<sup>75</sup>.

Prócz bajki swoją refleksję na temat symbolu Skoworoda odnosił do emblematu, którego istota polega na połączeniu symbolicznego obrazu oraz korespondujących z nim lemmatu i subskrypcji, czyli wierszowanego tekstu tłumaczącego symboliczną treść obrazu, a także hieroglifu jako figury w tajemniczy sposób ukazującej wieczność<sup>76</sup>. Jednak w centrum refleksji dotyczącej sposobów i form ukazywania boskich prawd sytuuje się sam symbol, którego istota według Skoworody polegała na połączeniu dwóch lub trzech figur (obrazów, znaków). Przy tym niezwykle istotna była

<sup>73</sup> Г. Сковорода, *Повне зібрання...*, т. 2, s. 37.

<sup>74</sup> *Ibidem*, s. 33-34.

<sup>75</sup> D. Pilipowicz, *Rozmowa...*, s. 179-180.

<sup>76</sup> *Ibidem*, s. 183-184.

wzajemna relacja składowych symbolu tworzących dialektyczną jedność dwóch przeciwnych figur przebywających w ciągłym ruchu kołowym: „I jak dwie natury: główna i niższa, wieczna i doczesna, budują wszystko, tak i dwa obrazy, które tworzą symbol, ujawniają się na całym polu uświęconym, często zamieniając miejsce swojego cienia na światło spływające na ziemię i na odwrót...”<sup>77</sup>.

Cały namysł Skoworody nad istotą Biblii, nad jej symboliczną, wieloznaczną naturą, wreszcie nad symbolem jako dynamiczną strukturą, która wymyka się jednoznaczniemu tłumaczeniu, nieskończoną w swoim potencjale tworzenia coraz to innych, nowych sensów, miał na celu próbę uchwycenia istoty Absolutu, szczególnie w jego relacji ze światem, a nade wszystko z człowiekiem. Próba naświetlenia koncepcji człowieka oraz relacji człowieka i Absolutu w filozofii Skoworody powinna uwzględniać dialektyczność bytu, ponieważ człowiek stanowi istotną kategorię ontologiczną – mikrokosmos jako jedna ze składowych Skoworodowskiej teorii trzech światów<sup>78</sup>. Stanowi bowiem punkt wyjścia dla kształtowania wizji człowieka, istoty poznania i związanego z nim mistycznego procesu przeobstwienia.

W dialogu *Наркисс* Skoworoda dokonuje transpozycji antycznego mitu na grunt nauki chrześcijańskiej. Stawia tym samym opowieść o Narcyzie w jednym rzędzie z przypowieściami biblijnymi, włączając ją w archetypiczny szereg jednoczący tradycję antyczną z chrześcijaństwem: „A teraz od egipskiego przejdziemy do żydowskich Narcyzów. [...] A Dawid nie jest prawdziwym Narcyzem?”<sup>79</sup>. I tak jak w przypadku alegorycznego tłumaczenia wątków biblijnych analogiczną metodę zastosował filozof do wyjaśnienia ukrytego przekazu przypowieści mitologicznej. Zakwestionował tym samym literalne tłumaczenie fabuły, uznając, że wszelkie jej składowe – wydarzenia, obrazy, postaci – mają charakter symboliczny, a więc niedosłowny i antytetyczny. Miłość własna przestaje być pretekstem do osądu moralnego, lecz staje się pożądana i błogosławiona: „Zaprawdę błogosławiona miłość własna, boć święta; tak święta, bo prawdziwa; powiadam prawdziwa, bo ujrzała jedyne piękno i prawdę... Kto dojrzał w wodach swojej cielesności swoje piękno, ten nie w cielesność, ale w samego siebie i we własnej istocie się zakocha”<sup>80</sup>. Skoworoda, choć nie wprost, wprowadzał w tym cytacie nadrzędny postulat etyczny – wezwanie do poznania siebie, rozwijając stopniowo swoje nauczanie poprzez włączenie w proces interpretacji kolejnych składowych symbolicznej konstrukcji. Jednym z centralnych stał się symbol źródła, w którym, przypomnijmy, przeglądał się Narcyz. Źródło, stając się dla mitologicznego bohatera przyczyną upadku, śmierci, w ujęciu ukraińskiego myśliciela jest podstawą mistycznego przeobstwienia; Narcyz przeradza się w źródło. Symbolika źródła czytelna, by nie powiedzieć oczywista, w kontekście mistycznym, ale i literackim baroku,

<sup>77</sup> Г. Сковорода, *Повне зібрання...*, т. 1, s. 405.

<sup>78</sup> D. Pilipowicz, *Roztowa...*, s. 187.

<sup>79</sup> Г. Сковорода, *Повне зібрання...*, т. 1, s. 158.

<sup>80</sup> *Ibidem*, s. 154.

według Skoworody domagała się głębszego uzasadnienia. Z tego powodu wprowadził na zasadzie antytezy obraz morza, tworząc hierarchiczną strukturę:

O moja miłości, Narcyzie! [...] Czemu nie przeobraziłeś się w ruczaj albo potok? Czemu nie w rzekę lub morze? [...] Odpowiada Narcyz: „Nie nalegajcie, bo dobre dzieło stworzyłem. Morze z rzek, rzeki z potoków, potoki ze strumieni, strumienie z pary, a para zawsze przy źródle – siła prawdziwa, duch i serce”<sup>81</sup>.

Przebóstwienie rozumiane jako przeobrażenie, odnalezienie istoty własnej duchowości, zjednoczenie, zlanie się z Absolutem, od którego wszystko pochodzi, nie mogło więc być symbolicznie przedstawione poprzez odwołanie do zjawisk wtórnych (potok, morze)<sup>82</sup>. Skoworoda nie pozostawił zresztą wątpliwości co do interpretacji tego symbolu, utożsamiając go dodatkowo z archetypem słońca: „On przeobraża się we władcę wszystkich stworzeń, w słońce. Ba! Czyż słońce i źródło nie są tożsame? Hej! Słońce jest źródłem światła”<sup>83</sup>.

Koncepcja przebóstwienia łączyła się w antropologii Skoworody z kategorią *prawdziwego człowieka*, Bożego człowieka jako osoby wykraczającej poza ograniczenia własnej cielesności, zjednoczonej z Absolutem. W traktacie *Нарцис* autor skupił się na określeniu wewnętrznej zasady kierującej człowiekiem, dostrzegając ją w myśli jako siłę sprawczej. Potwierdzenia słuszności swojej tezy poszukiwał w stosowanej niejednokrotnie metodzie etymologicznej, w tym wypadku, co ciekawe, odwołującej się m.in. do języka niemieckiego, dzięki której udało się utożsamić kategorie człowieka oraz myśli: „Dlatego u Niemców człowieka określa się jako *mensch*, albo *mens*, czyli myśl, rozum”<sup>84</sup>. Wniosek o centralnej roli myśli jako siły kierującej doprowadził myśliciela do utożsamienia jej z sercem, a w konsekwencji, poprzez przywołanie fragmentu z Księgi Jeremiasza (17, 9) z duszą<sup>85</sup>. Również w odniesieniu do tych, zdawałoby się, dalekich od cielesności kategorii nie można zapominać o zasadzie dialektyczności. W koncepcji przebóstwienia realizuje się ona poprzez dychotomię stare–nowe: „Rozsądźcie teraz, czy podoba wam się przemiana, czy pozostaniecie jak dawniej w waszej widzialnej ziemi, czy może oczyścicie serce wasze na przyjęcie nowego ducha. Kto odrzucił stare serce, ten stał się nowym człowiekiem”<sup>86</sup>. Zgodnie z mistycznym charakterem koncepcji przebóstwienia jako samopoznania proces ten zakłada duchową przemianę, a poprzez oczyszczenie serca narodziny nowego człowieka.

<sup>81</sup> *Ibidem*, s. 154, 156.

<sup>82</sup> Należy pamiętać, że w nomen omen źródłowej wersji mitu Narcyz przegląda się właśnie w potoku, więc analizowany fragment jednocześnie stanowiłby wyjaśnienie dokonanej przez myśliciela zmiany.

<sup>83</sup> Г. Сковорода, *Повне зібрання...*, т. 1, s. 156.

<sup>84</sup> *Ibidem*, s. 160, przypis a.

<sup>85</sup> D. Pilipowicz, *Roztowa...*, s. 201.

<sup>86</sup> Г. Сковорода, *Повне зібрання...*, т. 1, s. 173.

Najgłębszy sens kategorii człowieka prawdziwego, człowieka duchowego, nowego człowieka w filozofii Skoworody realizuje się wyłącznie w obrębie tradycji chrześcijańskiej. W jednym z listów do Kowałyńskiego myśliciel w swoim niepowtarzalnym stylu odniósł się do procesu samopoznania i samodoskonalenia człowieka, którego wzorzec odnalazł w Chrystusie: „...wyrosłeś z czasem na doskonałego człowieka na miarę pełni Chrystusa...”<sup>87</sup>. Przykład Chrystusa poprzez Wcielenie pozwolił myślicielowi przezwyciężyć fundamentalną barierę między sferą cielesną i duchową, tym samym uznać Chrystusa za wzór idealnego, prawdziwego człowieka:

Kto może połączyć przeciwstawne natury?// Chrystus jest prostotą, ty wielbisz odzienie, pałace i strawy.// W czym pomoże mi święte ciało?// Chrystus – niepokalanie – ja spoglądam w twarz nierządnicy./ W czym pomoże mi święte ciało?/ Przyjmij, najdroższy, razem z ciałem ducha Chrystusa// A wtedy z Panem będziesz jednym duchem<sup>88</sup>.

Szersze spojrzenie na ukraińską kulturę XVII-XVIII w. ujawniło dodatkowy ważny kontekst badania filozofii Skoworody, który w polskiej nauce praktycznie nie został podjęty z wyjątkiem wzmianki na ten temat w monografii Józefa Kuffla poświęconej teologii Paisjusza Welyczkowskiego<sup>89</sup> oraz zapisu wywiadu Antona Marczyńskiego z Andrijem Okarą<sup>90</sup>. Przyczyniła się do tego znamienna zbieżność biografii Skoworody (3 grudnia 1722 – 29 października 1794) oraz jego rówieśnika, o bliźniaczych datach życia, Paisjusza Welyczkowskiego (21 grudnia 1722 – 15 listopada 1794). Urodzeni w tym samym czasie, na tej samej ziemi połtawskiej, podjęli studia na Akademii Kijowsko-Mohylańskiej, której z różnych powodów nie ukończyli. Zbliżyła ich do siebie również wybór wędrownego sposobu życia. Skoworoda, skonfliktowany z hierarchią cerkiewną podczas pracy w kolegiach w Charkowie i Perejaśławiu, wybiera życie wędrowca, nie przywiązując się na dłużej do konkretnego miejsca. Szlak pielgrzyma obrał również Welyczkowski, przenosząc się między klasztorami Rusi, Mołdawii, wreszcie Athosu, do czego skłoniło go poszukiwanie ideału życia monastycznego. Biografia Paisjusza również wykazuje powtarzające się konflikty natury religijnej. Obydwaj myśliciele nie mogli bowiem przystać na duchowy stan ówczesnej Cerkwi. Skoworoda dążył jednak do jej modernizacji, zaś Welyczkowski pragnął odrodzenia pierwotnych wzorców monastycznych<sup>91</sup>. Tym samym reprezentują oni w sensie metaforycznym dwie drogi duchowe.

Działalność twórcza Welyczkowskiego skoncentrowana była wokół zagadnień związanych z nakreśleniem ideału życia monastycznego. W pracy *O modlitwie umysłu*

<sup>87</sup> *Ibidem*, t. 2, s. 241.

<sup>88</sup> *Ibidem*, s. 288-289.

<sup>89</sup> J. Kuffel, *W drodze na Tabor. Theosis w życiu i twórczości św. Paisjusza Wieliczkowskiego*, Kraków 2005.

<sup>90</sup> A. Okara, „Mądrość wewnętrzna” Paisjusza Welyczkowskiego, [w:] *Hortus (In)Conclusus. Polska i Ukraina. Rozmowy o filozofii i literaturze*, przekł. i red. A. Marczyński, Warszawa 2017, s. 79-83.

<sup>91</sup> D. Pilipowicz, *Rozmowa...*, s. 222-226.

*albo modlitwie wewnętrznej* asceta starał się odrodzić bizantyjskie wzorce hezychastyczne oparte na modlitwie Jezusowej. Apologia modlitwy umysłu odnosiła się w pierwszej kolejności do określenia jej bizantyjskich źródeł poprzez odwołanie do autorytetu Grzegorza Palamasa oraz Jana Złotoustego. Ojcowie ci przedstawiali modlitwę jako drogę do oczyszczenia, oświecenia, a wreszcie do oglądania Boga. Opis tego procesu, podobnie jak u Skoworody, uwzględniał biblijne kategorie *starego i nowego człowieka*, co miało uwypuklić efekt duchowej przemiany jako następstwa nakreślonego procesu, przy czym koncepcja Welyczkowskiego miała raczej charakter ekskluzywistyczny, skierowany przede wszystkim do mnichów. Istotną rolę odgrywają w niej kategorie łaski, miłości oraz oświecenia. Należy zwrócić szczególną uwagę na kwestię łaski, która u Welyczkowskiego stanowi warunek miłości, gdyż Bóg właśnie dzięki łasce udziela człowiekowi daru miłości, daru otwarcia na oglądanie Boga. Do tego celu prowadzi droga modlitwy podzielona na etapy działania oraz widzenia. Pierwszy z nich, przeznaczony dla początkującego mnicha, polegał na rozwijaniu w sobie szeregu cnót: miłości Boga oraz bliźnich, łagodności, pokory, cielesnych umartwień, rozmyślenia o śmierci. Drugi etap wykraczał poza wolę człowieka i dzięki łasce Bożej prowadził człowieka ku widzeniu pojmuwanemu jako pochwycenie umysłu ku szczytom doświadczenia mistycznego<sup>92</sup>.

Istotna różnica między filozofami zarysowuje się w odniesieniu do ideału człowieka, który w całej myśli Skoworody oparty był na przykładzie Chrystusa, na naśladowaniu Chrystusa. W analizowanym traktacie Welyczkowskiego tym wzorem stała się Maryja, Matka Boża. To ona odkrywa święte milczenie, oddala się od marności światowych, przyjmując najgłębsze tajemnice mądrości<sup>93</sup>. Proces samodoskonalenia w ujęciu obydwu myślicieli różni się, jak się wydaje, co do istoty. Skoworoda akcentował osobowy, wewnętrzny wymiar, podczas gdy Welyczkowski kładł nacisk na rolę łaski, co inicjowało ten proces niejako od zewnątrz.

W korespondencji ze swoim uczniem Skoworoda nakreślił własny wzorzec etyczny, przywołując dzieło jednego z twórców monastycyzmu Ewagriusza. Skupił się na wątku ascetycznym wyrzeczenia się świata, żądz cielesnych dla osiągnięcia spokoju duchowego. Wraca przy tym do monastycznego ideału Chrystusa: „Uważam mnicha za najdoskonalszego ucznia Chrystusa, we wszystkim w pełni podobnego do swego nauczyciela. [...] Chrystus, kiedy przebywał na pustyni, był mnichem, czyli prawie bezcielesnym”<sup>94</sup>. Szczególną uwagę należy zwrócić na określenie *безплотний*, czyli bezcielesny, które dla Skoworody oznaczało zawołanie do porzucenia ciała: „we wszystkim żegnają się ze swoim ciałem, [...] dlatego, że ich przeznaczeniem [...] jest jedynie Bóg”<sup>95</sup>. Ascetyczny ideał mnicha w dziele *Lilie polne albo kwiaty cudowne*

<sup>92</sup> *Ibidem*, s. 230.

<sup>93</sup> *Ibidem*, s. 231. Warto przy tym zaznaczyć, że w dziele Skoworody Maryja wydaje się nieobecna; występuje w kontekście chrystologicznym.

<sup>94</sup> Г. Сковорода, *Повне зібрання...*, т. 2, s. 314.

<sup>95</sup> *Ibidem*.

przedstawił również Paisjusz, w tym wypadku podobnie jak Skoworoda, opierając się na naśladowaniu Chrystusa: „Mnich jest wykonawcą Chrystusowych przykazań. To doskonały chrześcijanin, naśladowca i współuczestnik cierpień Chrystusa; męczennik na co dzień, z własnego wyboru przyjmuje śmierć i stale dobrowolnie umiera wśród trudów duchowych”<sup>96</sup>. Porównując obydwie fragmenty, można zauważyć różnicę w perspektywie realizacji wspólnego Chrystusowego wzorca. Skoworoda za cel obrał duchowy spokój osiągany poprzez przezwyciężenie pożądliwości, zakorzenienia w rzeczywistości cielesnej. Jego dzieło przepełnione jest swoistym optymizmem dzięki zniwelowaniu roli cierpienia i śmierci. Weliyczkowski z tego właśnie elementu czynił istotę własnego ideału monastycznego, w centrum sytuując naśladowanie cierpienia i śmierci Chrystusa.

#### 4.4. Tatiana Studentowa – oniryzm w dziele Skoworody

Jeden z krótkich utworów Skoworody zatytułowany *Sen* dla większości badaczy nie stanowił istotnego źródła dla badania jego filozofii. W nurcie mistycznym interpretowany był jako przejaw doświadczenia mistycznego. Istotne walory poznawcze ujawnił dopiero w świetle nowszych kierunków badawczych. *Sen* jako projekcja głębokich procesów psychicznych, przejaw doświadczenia mistycznego w wymiarze psychologicznym, kondycji duchowej jednostki – oto kontekst badań Tatiany Studentowej prowadzonych na podstawie założeń psychologii głębi, badań semiotycznych oraz badań nad sacrum Mircei Eliadego. W ujęciu rumuńskiego uczonego istotą snu w kontekście metaforyki literackiej są znakowość, symboliczność, obrazowość; *sen* był więc ujmowany jako „okno semiotyczne”. Z kolei psychologia głębi traktowała *sen* jako istotę marzeń sennych, jako swoisty komunikat – znak przeznaczony do odczytania<sup>97</sup>. Koncepcja antropologiczna Skoworody, a właściwie cała jego twórczość poprzez obecność symbolu, swoją ikoniczność w wymiarze literackim opiera się na metaforyce, w tym metaforyce onirycznej. Swoją analizę Studentowa przeprowadziła na przykładach dzieł poetyckich zebranych w tomie *Ogród pieśni nabożnych* oraz prozatorskiego utworu *Sen*. Warto zauważyć, że w założeniach wybranych przez badaczkę koncepcji ludzka psyche najgłębiej przejawia się w marzeniach sennych oraz twórczości (przede wszystkim poetyckiej), co przemawia za dokonaniem przez Studentową wyborem źródeł analizy. Jednakże bogata symbolika, właściwie pansymbolizm całej właściwie spuścizny Skoworody czyni ją podatną na tego typu analizę. I tak w odniesieniu do pieśni 9 zbioru poetyckiego autorka zwróciła uwagę na dychotomię pragnienia Boga i pożądania cielesnego, które wprowadza duchowy nieład i „zamyka

<sup>96</sup> D. Pilipowicz, *Rozmowa...*, s. 237.

<sup>97</sup> T. Studentowa, *Kiedy serce śpi. Semantyka snu w twórczości Hryhorija Skoworody*, „Slavica Wratislaviensia” T. 155, 2012, s. 113-114.

człowieka zmysłowego w szklanej kuli własnych wyobrażeń o sobie i świecie podporządkowanych pożądanom<sup>98</sup>. Jest to świat przekształcający ład ustanowiony przez Stwórcę według pragnienia jednostki i jej woli, w konsekwencji eliminując pierwiastek nadprzyrodzony. Tym sposobem zakwestionowano harmonię Boga i człowieka, zaś niemożliwość osiągnięcia wewnętrznej harmonii człowieka wynika z materializmu, indywidualizmu i braku tożsamości, poszukiwania przez człowieka szczęścia na własną rękę, nieświadomości istnienia nadrzędnych zasad oraz wyższej Istoty<sup>99</sup>. Analizowana pieśń jawi się więc w świetle interpretacji badaczki jako gorzka w istocie konstatacja stanu duchowego człowieka w świecie.

Autorka zwraca uwagę w dużej mierze na wydzwięk społeczny analizowanych dzieł poety, oskarżenie o konsumpcjonizm, który prowadzi w sferze etycznej do chwilowego jedynie zadowolenia, po którym następują niedosyt i smutek, koncentracja na osobistym materialnym dobru. To w konsekwencji prowadzi do zniweczenia duchowości jednostki i co ważne, nie jest prawdziwym życiem, a jedynie mylnym wyobrażeniem o sobie i własnym szczęściu. W formie głęboko symbolicznej problem ten poruszony został przez Skoworodę w utworze *Sen*, który, jak zauważyła autorka, traktowany jest przez badaczy jako zapis z pamiętnika. Obrazy „piekła ludzkich pożądań” – ludzi oddających się uciechom cielesnym, sporom, urąganiu powagi sacrum, wreszcie kanibalizmowi – budzą odrazę narratora. Przywołana przez autorkę próba interpretacji tego utworu przez Jurija Barabasza prowadzi do uznania możliwości przejścia kryzysu wewnętrznego przez Skoworodę. Ten kierunek interpretacyjny, w odniesieniu do teorii marzeń sennych Freuda i Junga, potwierdzają rosyjscy badacze, choć Studentowa nie zgadza się z końcowym wnioskiem autorów dotyczącym przejawów osiągania przez Skoworodę zadowolenia sadomasochistycznego<sup>100</sup>. Według Studentowej *Sen* należy interpretować w kontekście pedagogicznym (*docere*), a to dzięki obecności przejawów teorii czterech temperamentów, bohaterów o typie sangwinika, choleryka oraz melancholika.

Powracając do głównego wątku interpretacyjnego, Studentowa dostrzegła w utworze *Sen* przejawy utraty sensu istnienia, co przejawiać się miało w nieobecności perspektywy wertykalnej, oznaczającej drogę do przebóstwienia człowieka, do teodycei. Jej brak implikuje w koncepcji Skoworody istnienie zła symbolizowanego przez tłum, dążący do duchowej samozagłady. Należy zatem uznać, że źródło zła tkwi w samym człowieku, w jego duszy opanowanej przez namiętność, rozpacz, smutek, niewiarę. W analizowanym utworze badaczka odnalazła jednak obrazy, które interpretuje jako antidotum na duchowe cierpienie – kreacja narratora obserwującego profanum, a jednocześnie uczestniczącego w sacrum, który staje się niejako mędrce, człowiekiem doskonałym skłaniającym do samodoskonalenia, dążenia do osiągnięcia harmonii.

<sup>98</sup> *Ibidem*, s. 115.

<sup>99</sup> *Ibidem*, s. 116.

<sup>100</sup> *Ibidem*, s. 117-118.

Rysujący się tutaj ideał wychowania koreluje zdaniem autorki z ideałem chrześcijańskiej paidei rozumianej w duchu patrystycznym<sup>101</sup>.

Istotny w tym kontekście jest także wątek śmierci jedynie pozornie niwelujący różnice między ludźmi mądrymi i głupimi, a to z powodu zróżnicowanego stosunku do kresu, który u jednych powoduje lęk i przerażenie, zaś u drugich radość z wyzwolenia od ograniczeń cielesności i nadziei na zjednoczenie z Bogiem. Studentowa postawiła przy tym pytanie o charakter i sens kontemplacji przez mędrca nędzy i okrucieństwa, które dotyka ludzi zanurzonych w cielesność. Z jednej strony jest ono doświadczeniem negatywnym, z drugiej zaś przyczynia się do duchowej przemiany, do swoistego *katharsis* uświadamiającego głębię życia duchowego i potrzebę zjednoczenia z Bogiem. Drogą do tego celu jest, w opinii Studentowej, odwołanie Skoworody do poetyki onirycznej, której zadaniem jest przestroga, prowadząca do duchowego uzdrowienia człowieka<sup>102</sup>.

#### 4.5. Irena Betko – dzieło Skoworody w świetle psychologii głębi

Irena Betko – polska i ukraińska uczona w sposób chyba najszerszy zastosowała nowe psychoanalityczne podejście do analizy twórczości literackiej Skoworody w polskim dyskursie skoworodoznawczym. Zważywszy na przebogaty język symboliczny dzieł Skoworody, był to wybór naturalny i w pełni uzasadniony. Spośród bogatej spuścizny metodologicznej tego kierunku w centrum zainteresowania badaczki znalazła się teoria archetypów Carla Gustawa Junga. Jako inicjator „psychologii głębi” Jung opierał się na przekonaniu, że psychika ludzka zawiera kilka koncentrycznych sfer podświadomości i świadomości, z których pierwsza w swoim wymiarze kolektywnym wiąże człowieka z całokształtem tradycji składających się na świadomość ludzką, sięgając niemal w praczasy. Źródłem są archetypy rozumiane przez Skwarczyńską jako „preuformowane możliwości zbiorowych ludzkich przeżyć”<sup>103</sup>. To właśnie archetypy ukryte pod symboliczną warstwą dzieła literackiego stanowiły przedmiot namysłu i interpretacji, która wiązała pisarza z tradycjami kulturowymi, ze sferą kolektywnej nieświadomości<sup>104</sup>. Nie bez znaczenia jest fakt, że z szerokiego spektrum zjawisk literackich przedstawiciele tego kierunku dużą uwagę zwracali na poezję, która w sposób szczególny kształtuje duszę ludzkości<sup>105</sup>. W podobnym tonie istotę archetypu przedstawił Michał Paweł Markowski, pisząc o „ukrytych wyobrażeniach zakorzenionych w kolektywnej nieświadomości i rządzących ludzką psychę”<sup>106</sup>. Z pleromy,

<sup>101</sup> *Ibidem*, s. 119.

<sup>102</sup> *Ibidem*, s. 120.

<sup>103</sup> S. Skwarczyńska, *op. cit.*, s. 190.

<sup>104</sup> *Ibidem*, s. 191.

<sup>105</sup> *Ibidem*.

<sup>106</sup> A. Burzyńska, M.P. Markowski, *op. cit.*, s. 60.

czyli siedliska archetypów, emanują obrazy i symbole, które stanowią najgłębszy, nie-uświadomiony pokład ludzkiej psychiki ujawniającej się w snach i fantazjach. Badanie archetypów pozwala ujawnić charakter obecności ponadindywidualnych, uniwersalnych doświadczeń obecnych we wszystkich kulturach (śmierć, ziemia, macierzyństwo itd.)<sup>107</sup>. Betko w prowadzonych badaniach konsekwentnie skupia się na twórczości poetyckiej i jej sferze symbolicznej, świadomie unikając innego niezwykle popularnego swego czasu kierunku skupionego wokół teorii Sigmunda Freuda, który w centrum postawił twórcę i jego biografię ujawniającą utajone kompleksy wydobywające się z niewyraźnych marzeń sennych<sup>108</sup>.

Uzasadnienie dla zastosowania koncepcji Junga wynikało z analizy recepcji myśli Skoworody w nauce ukraińskiej i rosyjskiej XX w., postrzeganej poprzez opozycję zideologizowanej nauki okresu totalitarnego oraz obiektywnego naukowego podejścia prezentowanego przez koryfeusza skoworodoznawstwa – Czyżewskiego. Charakteryzując badania okresu totalitarnego, autorka podkreślała fakt zafałszowania jego myśli w nauce radzieckiej. Jako przykład posłużył jej problem postrzegania Skoworody jako panteisty, a nawet ateisty<sup>109</sup>. Autorka zwróciła uwagę także na zideologizowany w nauce radzieckiej obraz Skoworody jako wędrującego filozofa oświeceniowego, a na dodatek zbuntowanego antyklerykała, co jej zdaniem wynikało z przyjęcia perspektywy wieczności i duchowości zdystansowanej od tego, co dziś i na zewnątrz, nie zaś z postawy materialistycznej. Powiązania oświeceniowe były zdaniem badaczki raczej formalno-symboliczne, a antyklerykalizm należałoby raczej określić mianem antydogmatyzmu, ponieważ nie wiązał się z odrzuceniem religii jako takiej, a tym bardziej z ateizmem. Słusznie autorka odnosiła się do antydogmatyzmu, który obecny w myśli Skoworody łączył go z zachodniochrześcijańskim mistycyzmem okresu nowożytnego (Böhme, Silesius i in.)<sup>110</sup>. Zasłużona skądinąd krytyka zideologizowanego podejścia w badaniach okresu komunistycznego powinna jednak dostrzec pewne niuanse ówczesnego dyskursu obecne w pracach takich badaczy, jak Leonid Machnoweć czy Szyrkaruk, który mimo otwartego materialistycznego podejścia podawał w wątpliwość tak skrajne opinie jak ta o ateizmie Skoworody.

W filozofii Skoworody centralna dla Betko stała się kategoria „człowieka wewnętrznego”, traktowana jako wielopoziomowy symbol o charakterze religijno-mistycznym i filozoficznym. Ukazywał on drogę samopoznania jako proces wielopoziomowy, w centrum którego znajduje się przewyciężenie pokus tego świata. Człowiek wewnętrzny uosabiał istotę człowieczeństwa, jego pełnię, jak mówił Jung

<sup>107</sup> *Ibidem*, s. 61.

<sup>108</sup> *Ibidem*, s. 54-59.

<sup>109</sup> O ile z krytyką ateizmu Skoworody należy się zgodzić, o tyle kwestia panteizmu nie powinna być tak całkowicie odrzucana. Przemawia za tym z jednej strony argumentacja zawarta w pracy Ulwańskiego, z drugiej zaś ustalenia Handzla.

<sup>110</sup> L. Kołakowski, *Świadomość religijna i więź kościelna. Studia nad chrześcijaństwem bezwyznaniowym XVII wieku*, Warszawa 1965.

„pełną praistotę”<sup>111</sup>, co pozwoliło na utożsamienie tej kategorii z Jungowskim archetypem Jaźni. Upodobnienie człowieka do Absolutu, kształtowanie człowieka wewnętrznego archetypicznie ukazywał Jezus Chrystus. I tak jak on jest prawdziwym synem Bożym, tak człowiek jest nim w swojej istocie. W konsekwencji rodzi się nowy człowiek – nowy Adam, poprzez drugie duchowe narodziny. Nowy człowiek – oparty na archetypie – prasymbolu jednocześnie przemawia poprzez symbole, w czym istotną rolę odgrywa Pismo Święte, które stanowi odrębną kategorię bytu – świat symboliczny, bramę do poznania istoty człowieczeństwa. Dychotomiczna koncepcja bytu prowadziła Skoworodę do uznania, że człowiek, jego istota również składa się z wymiaru zewnętrznego (cielesnego) i wewnętrznego (duchowego), iluzorycznego i prawdziwego<sup>112</sup>. Powołanie się na autorytet Czyżewskiego, jego kompetencję i wiarygodność metodologiczną, jak się wydaje, stanowiło dodatkowy argument przemawiający za Jungowską optyką, a to dzięki uznaniu przez Czyżewskiego istoty mistycznego charakteru myśli Skoworody rozumianego jako przekroczenie przez jednostkę granic jej własnej tożsamości oraz zbliżenie się z Bogiem<sup>113</sup>. Elementem różnicującym, ograniczeniem epistemologicznym Czyżewskiego według Betko było traktowanie myśli Skoworody jako przejawu tradycji filozoficzno-religijnej bez uznania realnego doświadczenia mistycznego poety, które zdaniem badaczki ujawnia się w symbolicznej głębi pojęcia drugich narodzin czy nowego Adama<sup>114</sup>.

Scharakteryzowane powyżej podejście znalazło swoje zastosowanie przy próbie nakreślenia problematyki religijno-filozoficznej zbioru poetyckiego *Ogród pieśni nabożnych* Skoworody. Narracja Betko osnuta została wokół symboliki muzycznej obecnej w biografii i twórczości Skoworody. Dwa wątki biograficzne w szczególności zwróciły uwagę badaczki: zaangażowanie do chóru dworskiego w Petersburgu za panowania carycy Elżbiety oraz udział w ekspedycji tokańskiej. Nie mniej istotne wydaje się terapeutyczne zastosowanie muzyki, o czym wspomina uczeń Skoworody – Mychajło Kowałyński<sup>115</sup>. Takie podejście implikuje charakter dzieł poetyckich utrzymanych w konwencji „pieśni”, co w opinii Betko sugeruje ich muzyczny charakter i wykonawczą tradycję realizowaną przez ukraińskich kobzarzy i lirników. Światopogląd Skoworody zawarty w pieśniach, a skoncentrowany na idei wolności jednostki, sensu egzystencji człowieka, idei szczęścia, w warstwie symbolicznej ukazywał również psychologiczno-społeczne typy ludzkie, co badaczka określała mianem

<sup>111</sup> I. Betko, *Ukraiński Sokrates. Pomiedzy filozofią, mistyką ezoteryzmem: interpretacja duchowej spuścizny Hryhorija Skoworody (1722-1794) jako problem epistemologiczny*, „Ruch Filozoficzny” T. 71, 2014, nr 1, s. 142.

<sup>112</sup> *Ibidem*, s. 144.

<sup>113</sup> *Ibidem*, s. 145.

<sup>114</sup> *Ibidem*, s. 146.

<sup>115</sup> I. Betko, *Mądrość na śpiewająco: religijno-filozoficzna problematyka „Pieśni nabożnych” Hryhorija Skoworody*, [w:] *Filozofia i muzyka*, red. nauk. E. Starzyńska-Kościuszko, A. Kucner, P. Wasyluk, Olsztyn 2015, s. 180-181, *Festiwal Filozofii*, t. 7.

„swoistej encyklopedii archetypowych projekcji cienia w miniaturze”, którą poeta konsekwentnie wyprowadza w sferę świadomości<sup>116</sup>. Analiza podmiotu lirycznego w kontekście religijno-psychologicznym naświetlała proces samodoskonalenia poprzez osiągnięcie wyższej mądrości, pokonania własnej grzeszności i uwalniania od pokus tego świata. Proces ten jako archetypowy przejaw Jaźni podmiotu lirycznego realizuje Jezus Chrystus, którego życie symbolicznie odzwierciedla mistyczny proces kształtowania prawdziwego człowieka, człowieka wewnętrznego, który w oczach badaczki „urasta do rangi misterium kosmicznego”<sup>117</sup>.

Centralną rolę w tym procesie odgrywa obraz wspólnego ukrzyżowania z Chrystusem, które w duchowości chrześcijańskiej oznacza medytacyjne, głęboko emocjonalne doświadczenie mąk Chrystusowych, które mają naśladować ofiarę Syna Bożego, a w kontekście mistycznym symbolizować „powtórne narodziny” Nowego Adama, na co uwagę zwracał również Jung<sup>118</sup>. Nie mniej istotny, choć nie tak oczywisty, jest symboliczny motyw Bogurodzicy – reprezentującej archetyp animy i Wielkiej Matki jako przejaw mistycznego doświadczenia poety, osiągnięcia duchowej pełni. W utworach poetyckich Skoworody wątek ten wymagał pogłębionej interpretacji, wydobywania treści ukrytych pod warstwą symboliczną. Betko zwróciła uwagę na „powściągliwość” Skoworody w odwołaniach maryjnych, które w istocie rzadko pojawiały się w mistycznych dziełach filozofa<sup>119</sup>. W takim „pomocniczym” charakterze Maryja występuje w utworach poświęconych Bożemu Narodzeniu (pieśń 4, 5, 29), reprezentując konwencjonalną reprezentację Bogarodzicy – Matki Bożej. Stosując logikę archetypu, Betko zwróciła uwagę na ukryte wątki maryjne w symbolicznych obrazach wiosny, rozkosznej wiejskiej natury czy niebiańskiej tęczy. W opinii badaczki symbole te realizują archetypowy obraz Wielkiej Matki oraz animy, co wyraźnie koresponduje z tekstem biblijnym stanowiącym podstawę poezji Skoworody. Człowiek w procesie samodoskonalenia, czyli podążania za Chrystusem, osiąga mądrość symbolizowaną przez Maryję<sup>120</sup>.

Betko odniosła się również do tradycyjnej w dyskursie psychologicznym interpretacji symboliki literackiej jako projekcji traumatycznych indywidualnych doświadczeń twórcy związanych z biografią Skoworody. Sceptycznie odnosiła się do interpretacji, według której możliwa trauma wczesnego sieroctwa poety mogłaby się ujawniać w symbolice maryjnej: „...przypadek Skoworody jest zupełnie inny, ponieważ w jego psychicznie zintegrowanej świadomości, wzbogaconej w doświadczenia mistyczne, wszystkie możliwe konsekwencje traumy sieroctwa zostały zrekomensowane na tyle skutecznie, że nie pozostawiły żadnych śladów w twórczości”<sup>121</sup>. Argumentem

<sup>116</sup> *Ibidem*, s. 184.

<sup>117</sup> *Ibidem*, s. 185.

<sup>118</sup> *Ibidem*, s. 186.

<sup>119</sup> *Ibidem*.

<sup>120</sup> *Ibidem*, s. 187-188.

<sup>121</sup> *Ibidem*, s. 188.

przemawiającym za przedstawioną interpretacją jest fakt, że Skoworoda rzadko odwołuje się do symboliki maryjnej, szczególnie do postaci Maryi oraz obrazu matki<sup>122</sup>. Betko uwzględniła w tym kontekście również charakter myśli religijnej Skoworody, mistyczny, monastyczny w pierwotnym znaczeniu tego terminu, który odrzucał „ziemskie” kategorie myślenia, w tym przemijanie, śmierć, obierając drogę naśladowania nieśmiertelnego Chrystusa.

Psychoanalityczne podejście do twórczości Skoworody, określenie na tej podstawie najważniejszych wartości o mistyczno-religijnym charakterze Betko przeniosła na płaszczyznę diachroniczną, pragnąc uchwycić transformację koncepcji antropologicznych w literaturze ukraińskiej XIX i początku XX w. reprezentowaną w twórczości Iwana Franki. Myśl Skoworody w oczach autorki wyraża średniowieczną antropologiczną koncepcję człowieka skupioną na kategorii „człowieka wewnętrznego”, na duchowości, idei. Z kolei twórczość Iwana Franki realizuje koncepcję renesansowo-humanistyczną skupioną na „ziemskiej” osobowości, zdominowanej społecznie i zorientowanej na działalność zewnętrzną<sup>123</sup>. Podstawą dla tego porównania wspólną dla obydwu twórców było, według badaczki, odwołanie do ponadczasowych etycznych-filozoficznych wartości, jednak odmiennie realizowanych. Betko skupiła się na trzech fundamentalnych wartościach: mądrości, miłości oraz piękna. Realizacja idei mądrości u Skoworody łączyła się z doktryną Sofii – Mądrości Bożej, doktryną w istocie teologiczną, o boskiej genezie. W jej centrum sytuuje się koncepcja chrystologiczna skupiona na naśladowaniu przez człowieka ideału Chrystusa w procesie samodoskonalenia. U Franki mądrość zakładała poznanie zdobyczy ludzkiej wiedzy – naukowej, książkowej. Nakreślone przez Betko rozbieżności odzwierciedlały zmiany zachodzące w systemie wartości kultury ukraińskiej XIX w., jej sekularyzacji, która nie odrzucała jednak całkowicie zdobyczy wcześniejszej tradycji<sup>124</sup>. Do chrystologii powróciła Betko, omawiając Skoworodowską koncepcję miłości. W jej centrum znajdował się Chrystus w kontekście religijno-mistycznej symboliki, zaś istota miłości polegała na trwałym kontakcie duszy z Bogiem. Franko, zgodnie z duchem epoki, pojmował miłość jako uczucie oparte na zewnętrznym działaniu skierowanym do społeczeństwa, w kontrze do modelu ascetycznego, w duchu zbliżenia do chrześcijańskiego humanizmu. Konsekwencję omówionych wyżej kategorii stanowił ideał estetyczny przez Skoworodę ujmowany w kontekście „drugich narodzin” – czyli przeobstwienia, podczas gdy Franko skupiony był na płaszczyźnie społecznej – dążeniu do ideału dobra, mądrości i piękna na ziemi.

<sup>122</sup> Widać to wyraźniej na przykładzie przejawów traumy sieroctwa jako podłoża twórczości Szewczenki z wszechobecnym obrazem kobiety, matki i właśnie sieroty.

<sup>123</sup> I. Betko, *Człowiek w obliczu „Boga żywego”, czyli dwie koncepcje osobowości w utworach poetyckich Hryhorija Skoworody i Iwana Franko*, [w:] *Oblicza współczesności*, red. nauk. E. Starzyńska-Kościuszkó, A. Kucner, P. Wasyluk, Olsztyn 2014, s. 393-403, *Festiwal Filozofii*, t. 6.

<sup>124</sup> *Ibidem*, s. 397.

#### 4.6. s. Teresa Obolevitch – Skoworoda i Hildegarda z Bingen

Przeprowadzona przez Teresę Obolevitch analiza porównawcza myśli Hildegardy z Bingen oraz Hryhoriya Skoworody miała na celu ukazanie szerokich analogii nie tylko w sposobie formułowania poglądów filozoficznych, źródeł, do których się odwoływali, ale także ich dróg życiowych. Podstawą duchowego pokrewieństwa obydwu postaci były głęboka religijność, doświadczenia mistyczne w postaci wizji czy marzeń sennych oraz spełnianie w swoim otoczeniu roli duchowych kierowników głoszących ideały życia ascetycznego. Wreszcie można do nich zastosować określenie *homo viator* – wędrowców głoszących w drodze własne duchowe posłannictwo. Pokrewieństwo dostrzegła autorka również w ich twórczości, szczególnie w przepełnionym symboliką stylu pisarskim, okraszonym kompozycjami emblematycznymi, a także w charakterze filozofowania dalekim od wzorców akademickich i skupionym na wątkach mądrościowych, co lokowało Hildegardę i Skoworodę w nurcie starożytnego, patrystycznego ideału uprawiania filozofii, opartego na osobistym doświadczeniu.

W wymiarze filozoficznym płaszczyzną łączącą obydwie postaci była problematyka antropologiczna skupiona wokół postulatu samopoznania. Obolevitch określiła wątki wspólne dla myśli Skoworody i Hildegardy: nauka o człowieku jako mikrokosmosie, przekonanie o współistnieniu cielesnej i duchowej sfery człowieka, soteriologiczne uwarunkowania antropologii, tematyka sofiologiczna.

Koncepcja mikrokosmosu swoje źródła wywodziła z antyku i polegała na przekonaniu, że człowiek odzwierciedla makrokosmos, czyli wszechświat. Jej kontynuacja w średniowieczu, w ramach myśli chrześcijańskiej, uznawała pośredniczącą rolę człowieka jako najdoskonalszego stworzenia Bożego między wszechświatem a Stwórcą. Koncepcję tę Hildegarda tłumaczyła na sposób filozoficzno-przyrodniczy, dostrzegając analogie między organizmem człowieka a budową kosmosu. Skoworoda, zgodnie z platońskim charakterem myśli skupiony na niematerialnej, wiecznej idei, swoją koncepcję człowieka postrzegał na sposób metafizyczny, mistyczny; poprzez samopoznanie człowiek jednocześnie odkrywa pełnię rzeczywistości stworzonej i niestworzonej. Krakowska badaczka, opierając się na tezie A. Domka, przywołała porównanie Skoworodowskiej wizji człowieka do myśli Protagorasa, mówiącej o człowieku jako mierze wszystkich rzeczy<sup>125</sup>. Przytoczone porównanie zostało oparte na założeniu, że człowiek poprzez samopoznanie przechodzi, dzięki analogii bytów, od poznania siebie, samopoznania, do poznania całej rzeczywistości. Warto jednak zwrócić uwagę na konsekwencje założenia Protagorasa, które według Tatarkiewicza prowadziły do uznania relatywizmu poznawczego, podczas gdy u Skoworody celem poznania był obiektywny Absolut, o czym pisali Pietsch i Handzel<sup>126</sup>.

<sup>125</sup> T. Obolevitch, *Antropologia i sofiologia w twórczości Grzegorza Skoworody i Hildegardy z Bingen. Analiza porównawcza*, „Theofos” 2015, nr 1, s. 148.

<sup>126</sup> R. Pietsch, *op. cit.*; M.T. Handzel, *Teoria poznania samego siebie Hryhoriya Sawycza Skoworody. Studium historyczno-filozoficzne*, Głogów–Kraków 2019.

Duch i materia jako składowe koncepcji człowieka dla Hildegardy z Bingen nie świadczyły o dychotomiczności, lecz o jedności bytu w przeciwieństwie do rozpowszechnionych ówczesnie dualistycznych teorii. Szczególne znaczenie Obolovitch przypisywała roli serca w procesie poznania, które stanowiło jego najwyższy stopień. Skovoroda rozwinął nauczanie dotyczące serca w odniesieniu do tradycji biblijnej, uznając serce jako „ontologiczną ośnowę istoty ludzkiej”<sup>127</sup>. Tym samym wpisał się we właściwy dla ukraińskiej kultury duchowej nurt kordocentryczny obecny w filozofii słowiańskiej XIX w. (Jurkewycz, Gogol), choć warto zauważyć, że wątki kordocentryczne poruszano już od czasów Rusi Kijowskiej w pismach biskupa kijowskiego Ilariona. Tradycja ta, uznając serce za centrum człowieka wewnętrznego, głosiła, że samopoznanie skupione na sercu prowadzi w konsekwencji do odkrycia boskiego pierwiastka obecnego w duszy. Zagadnieniu poznania autorka poświęciła więcej uwagi, argumentując, że to właśnie samopoznanie prowadzi do pełnego poznania wewnętrznej istoty, czyli Boga<sup>128</sup>. Obolovitch zauważyła przy tym istotną różnicę w myśli Hildegardy i Skovorody, która polegała na konsekwentnym uznaniu człowieka jako jedności psychofizycznej przez niemiecką mistyczkę, podczas gdy Skovoroda w duchu platońskim zwracał się ku ideałowi dominacji duszy, uwolnienia od cielesnych ograniczeń<sup>129</sup>.

Etyka i soteriologia stanowią istotną składową koncepcji antropologicznej Skovorody i Hildegardy. Obydwoje uznawali, że postępowanie człowieka, ludzkie grzechy nie tylko deformują wewnętrznie człowieka, zaburzają harmonię wewnętrzną, ale również są przyczyną destrukcji zewnętrznej – społecznej. Nakreślenie ideału etycznego doprowadziło Skovorodę do uznania Chrystusa za tego, który poprzez wcielenie, śmierć i zmartwychwstanie przywrócił harmonię mikro- i makrokosmosu. Również nauczanie dotyczące szczęścia nie odbiega od chrystocentryzmu, bowiem istota szczęścia polega na przebóstwieniu<sup>130</sup>.

Uznając teologiczny charakter myśli Hildegardy z Bingen i Skovorody, który rzucał na ich koncepcje antropologiczne, Obolovitch postrzegała sofiologię jako „po-most łączący obydwa wymiary”. Sofiologia jako nauka o mądrości odpowiadała na pytanie o istotę relacji Boga i świata<sup>131</sup>. Hildegarda postrzegała Boga jako rozumność – podstawę świata, jako porządek i harmonię – pełnię. Nośnikiem Boskiej Mądrości jest również człowiek jako najdoskonalsze stworzenie. Skovoroda odwoływał się do Mądrości jako jednego z imion Boga – Stwórcy, który wprowadza ład w świecie. Boży zamysł obecny w przyrodzie prowadzi niekiedy Skovorodę do utożsamienia Boga z naturą. Konstatowanie obecności Boga w stworzeniu, w każdej rzeczy materialnej doprowadziło Obolovitch do uznania panteistycznego charakteru myśli Skovorody,

<sup>127</sup> T. Obolovitch, *op. cit.*, s. 149.

<sup>128</sup> Zob. *ibidem*.

<sup>129</sup> *Ibidem*, s. 151.

<sup>130</sup> *Ibidem*, s. 152-153.

<sup>131</sup> *Ibidem*, s. 153.

czego potwierdzeniem jest fragment z traktatu *Hapkicc* zakończony słowami: „On [Bóg – D.P.] jest wszystkim we wszystkich, albowiem prawda należy do Boga”<sup>132</sup>. Sofia – Mądrość w kontekście samopoznania, sztuki, moralności realizuje się w człowieku, będącym najważniejszym Bożym darem. Badaczka podkreślała przy tym aktywną rolę człowieka w osiągnięciu mądrości na drodze do zbawienia poprzez samopoznanie pojmowane jako odkrywanie w sobie przejawów Boskiej Mądrości. To działanie czyni człowieka mędrce – filozofem zgodnie z klasycznym rozumieniem filozofii jako umiłowania mądrości<sup>133</sup>.

Końcowe rozważania poświęcone określeniu przyczyn zbieżności myśli Skoworody i Hildegardy z Bingen doprowadziły do nakreślenia wspólnych źródeł, z których wyrastały. W pierwszej kolejności to Biblia, antyczna tradycja filozoficzna, w tym myśl platońska, wreszcie tradycja ojców Kościoła, w tym Augustyna, Grzegorza z Nysy, Grzegorza Wielkiego czy Dionizego Areopagity<sup>134</sup>. To z tych właśnie źródeł wpływa przepełniony symbolami styl pism obydwojga myślicieli oraz skupienie uwagi na relacji między Bogiem a człowiekiem. Taki charakter miała zarówno koncepcja człowieka – mikrokosmosu, jak i teza o zakorzenieniu człowieka w Boskiej Mądrości. Słusznie przy tym zauważyła Obolevitch fundamentalną z perspektywy filozofa religii różnicę odnoszącą się do stosunku obydwojga myślicieli do nauki Kościoła. O ile bowiem Hildegarda z Bingen pozostała wierna oficjalnej wykładni wiary, o tyle ukraiński myśliciel w niektórych przejawach swojej nauki odchodził od ortodoksji, co widoczne jest w jego skłonności do panteizmu czy uznaniu radykalnej dychotomii duszy i ciała.

#### 4.7. Michał Tadeusz Handzel – panenteistyczna filozofia Skoworody

Tak istotny w myśli Skoworody problem relacji Boga i człowieka doczekał się pogłębionej analizy historyczno-filozoficznej w pracy Michała Handzla<sup>135</sup>. Zróżnicowane, niekiedy diametralnie sprzeczne tezy dotyczące charakteru myśli Skoworody Handzel dopełnia nową w polskim dyskursie skoworodoznawczym interpretacją. W głównej mierze uwaga badacza skupiła się na poglądzie obecnym np. w radzieckiej historii filozofii, uznającym Skoworodę za przedstawiciela panenteistycznego nurtu w filozofii. W podobnym duchu, choć odrzucając pozycje materializmu, wypowiadał się Ryszard Łużny, mówiąc o spirytualistyczno-dualistycznej wykładni, czy też Jarosław Ulwański

<sup>132</sup> *Ibidem*, s. 156.

<sup>133</sup> *Ibidem*, s. 157.

<sup>134</sup> *Ibidem*, s. 158.

<sup>135</sup> M.T. Handzel, *Teoria...*, s. 200. W literaturze przedmiotu spotkać można odwołania do elektronicznej wersji tej pracy, która została udostępniona w 2013 r.

w niesłusznie zapomnianej pracy poświęconej właśnie temu zagadnieniu. Swoje krytyczne podejście do koncepcji panteistycznej, a jednocześnie założenia pod nowe spojrzenie na myśl Skoworody Handzel oparł w głównej mierze na tezach amerykańskiego badacza Tarasa Zakydalskiego, uzupełnionych o podejście semiotyczne reprezentowane przez Ludmiłę Sofronową. W wymiarze konceptualnym Handzel realizuje postulaty Mieczysława Alberta Krąpca oraz metodologiczne założenia kwestionariusza filozoficznego Stefana Swieżawskiego. Metodę kwestionariusza historyczno-filozoficznego Swieżawski tłumaczy jako zestaw pytań dostosowanych do opracowywanego tematu, pytań stawianych źródłom, w tym wypadku dziełom filozoficznym oraz tekstom innego charakteru, jednakże zawierającym treści filozoficzne<sup>136</sup>. Jak zaznacza Handzel, wybór takiej metody umożliwi podjęcie próby „obiektywnej interpretacji tekstów Skoworody w ramach historii filozofii”, czyli „wykrycie centralnych założeń filozofii religijnej [...] ukazanie jej podstaw ontologicznych i refleksji antropologicznej”<sup>137</sup>. Dla osiągnięcia tego celu autor sformułował katalog pytań, które jednocześnie nakreślają ramy analizy i pozwolą zweryfikować tezę dotyczącą istoty myśli Skoworody: „Czy Bóg dla Skoworody jest kosmosem, czy też jest on zarówno systemem niezależnych rzeczy i osób, jak i czymś od niego niezależnym, czy może nie jest tym systemem, lecz we wszystkich aspektach jest niezależny? Kim w tym kontekście jest człowiek dla ukraińskiego myśliciela? Czy jego [człowieka – D.P.] partycypacja w istnieniu Boga ma charakter transcendentny, czy też jest elementem immanentnej jego struktury? Czy i na ile tożsamość osoby ludzkiej jest dla człowieka poznawalna? Na czym polega, mająca charakter eudajmoniczny, zawarta w tekstach Skoworody teoria poznania siebie?”<sup>138</sup>.

Pobocznym, ale ważnym wątkiem pojawiającym się w przedmowie autorstwa biskupa Deca oraz autorskim wstępie jest kwestia kulturowej przynależności Skoworody, kwestia nietracąca na aktualności i wpływająca na postrzeganie jego filozofii<sup>139</sup>. Dec określił Skoworodę mianem rosyjskiego myśliciela<sup>140</sup>. Z kolei Handzel, omawiając najważniejsze kierunki interpretacyjne w skoworodoznawstwie, przytoczył opinię W. Zienkowskiego, który sytuował Skoworodę u źródeł kształtowania rosyjskiej filozofii religijnej. Nie powtarzając już omawianych powyżej argumentów Czyżewskiego na temat ukraińskiej przynależności kulturowej dzieł Skoworody, należy zwrócić uwagę na obecną do dziś w rosyjskiej nauce skłonność do ekstrapolowania genezy źródeł własnej filozofii na twórców czy też źródła z rosyjską kulturą wprost niezwiązanych,

<sup>136</sup> S. Swieżawski, *Zagadnienie historii filozofii*, Warszawa 1966, s. 181, 336, 744.

<sup>137</sup> M.T. Handzel, *Teoria...*, s. 21.

<sup>138</sup> *Ibidem*, s. 9-10.

<sup>139</sup> To zagadnienie pojawia się w pracach zebranych w części antologicznej niniejszego tomu, również w omawianej tutaj monografii np. D. Czyżewskiego, a z nowszych prac wymienić należy teksty Ł. Uszkałowa: Л. Ушкалов, *op. cit.*, s. 133-162, Висока полиция, oraz D. Pilipowicz, *Tożsamość filozofa. Przyczynek do tematu Skoworoda i Ukraina*, [w:] *Tożsamość i pamięć*, s. 75-92.

<sup>140</sup> M.T. Handzel, *Teoria...*, s. 6.

co oczywiście nie neguje wpływu jego myśli na kształtowanie filozofii rosyjskiej<sup>141</sup>. Fakt przynależności do imperium moskiewskiego, z którym sam Skoworoda się nie utożsamiał, to zbyt mało, żeby włączać go w szereg filozofów rosyjskich. Próżno szukać na kartach dzieł Skoworody odwołań czy śladów obecności rosyjskich myślicieli tego czasu. Nawet Łomonosow – teoretyk literatury i wielki autorytet, który miał w swojej biografii epizod kijowski, nie jest obecny w pismach Skoworody. Co ważne, sam autor konsekwentnie określa Skoworodę mianem ukraińskiego filozofa.

Zgodnie z postulatami metodologicznymi Swieżawskiego dotyczącymi kwestii badania uwarunkowań kształtowania poglądów filozoficznych zasadnicza interpretacja myśli Skoworody została poprzedzona nakreśleniem szerszego kontekstu społeczno-politycznego, kulturowego oraz biograficznego. Charakterystyka sytuacji społeczno-politycznej jest skupiona na wydarzeniach, które doprowadziły do utraty autonomii kozackiej i nasilających się procesów rusyfikacyjnych zainicjowanych przez władze carskie na ziemiach ukraińskich włączonych do składu imperium rosyjskiego. Wymiar kulturowy sprowadza się z kolei do podkreślenia roli Akademii Kijowsko-Mohylańskiej, szczególnie treści wykładów filozofii opartych z jednej strony na tradycji antycznej filozofii greckiej i rzymskiej, z drugiej na źródłach patrystycznych zarówno wschodnich, jak i zachodnich<sup>142</sup>.

Prezentując rys biograficzny Skoworody, Handzel podkreślał jej mitotwórczy charakter, łączący fakty z legendami, co przyczyniło się do ukształtowania swoistego kultu Skoworody. Ważne w ocenie Handzla było wykształcenie Skoworody – poprzez szkołę parafialną, aż po studia w Akademii Kijowsko-Mohylańskiej, z epizodem w chorze imperatorskim na dworze carycy Elżbiety oraz wyprawą na Węgry w składzie misji generała Fiodora Wiszniewskiego. W ślad za dominującym w nauce poglądem badacz właśnie w tym okresie dostrzegał źródła, które mogły wpłynąć na kształtowanie myśli filozoficznej Skoworody: niemiecki mistycyzm i pietyzm. Innym ważnym wymiarem jego biografii intelektualnej była działalność pedagogiczna w kolegiach perejasławskim i charkowskim oraz w roli nauczyciela domowego, co za każdym razem prowadziło do konfliktów z pracodawcami z powodu nowoczesnych metod dydaktycznych stosowanych przez Skoworodę, które były nie do przyjęcia przez ówczesną elitę cerkiewną o skostniałych poglądach. Trzeci wreszcie wymiar jego biografii skupiał się na etapie życia wędrownego, w którym objawił się najgłębszy sens życia i działalności twórczej Skoworody w postaci dzieł poetyckich oraz dialogów filozoficznych. Nie omieszczał Handzel zakończyć swojego szkicu wydarzeniem, które przyczyniło się do zbudowania legendy Skoworody – pochówku zgodnie z prośbą samego filozofa w gaju i umieszczeniem na mogile epitafium skomponowanego przez

<sup>141</sup> О. Пахльовська, *Проблема спадщини в українській культурі та форми її імперської експоніації*, [w:] *Belarus, Lithuania, Poland, Ukraine. The Foundations of Historical and Cultural Traditions in East Central Europe. International Conference, Rome, 28 April – 6 May 1990*, ed. J. Kłoczowski [et al.], Lublin 1994, Rome 1994, s. 119-136.

<sup>142</sup> M.T. Handzel, *Teoria...*, s. 25-36.

samego Skoworodę: „Świat próbował mnie złapać, ale nie pochwycił”<sup>143</sup>. Dopełnieniem etapu poprzedzającego zasadniczą część pracy było ustalenie zakresu tematycznego, charakterystyka i chronologia materiału źródłowego, na który składają się dzieła filozoficzne, literackie, epistolografia ukazujące poglądy filozofa. Krótko autor odniósł się do kwestii języka dzieł Skoworody, opierając się na ustaleniach współczesnych ukraińskich badaczy, uznając go za formę XVIII-wiecznego ukraińskiego języka literackiego<sup>144</sup>.

Przystępując do zasadniczej analizy, Handzel skupił się na zakresie znaczeniowym pojęć fundamentalnych dla myśli Skoworody. I tak sens pojęcia „filozofia” realizuje się w umiłowaniu mądrości (*любомудріє*) właściwym dla jego pierwotnego znaczenia, skupionego nie tyle na poznaniu naukowym, pojmowanym jako gromadzenie wiedzy, lecz na wymiarze praktycznym, odnoszącym się do sposobu życia. W odniesieniu do człowieka Handzel zwracał uwagę na podstawowe rozróżnienie obecne w tradycji bizantyjskiej terminów *ousia* (natura lub istota) oraz terminy *hispostasis* i *prosofon* oznaczające osobę. W pierwszym znaczeniu jest to byt otwarty i transcendentny wobec Boga, zaś drugie znaczenie zakłada aspekt psychologiczny bytu, „zwrócony do swego świata wewnętrznego, do świadomości swej jaźni”<sup>145</sup>. Wspólnie czynią one człowieka swoistą jednobytową samoświadomą całością. Istotnym dopełnieniem pojmowania osoby jest wypowiedź św. Bazylego na temat roli wcielonego Boga – Chrystusa, jako wzorca idealnego zjednoczenia tego, co ludzkie, z tym, co boskie. W konsekwencji *hipostasis* rozumiany jest jako byt przebóstwiony<sup>146</sup>. Przedstawiony powyżej podział znalazł swoje zastosowanie w traktowaniu pojęć odnoszących się do istnienia bytu. Słowo *цущєство* rozumiane jako istnienie odnosi Handzel do hipostazy, podczas gdy *буміє* (bycie) jest właściwością *ousia*.

Refleksja wokół istoty otaczającej rzeczywistości łączyła się w myśli Skoworody z konstatacją wielu sprzeczności istniejących w świecie. Mają one charakter nie tylko zewnętrzny, ale odnoszą się do sprzeczności ukrytych w głębokich strukturach bytu. Prawdę o realnym bycie można osiągnąć jedynie poprzez przeniknięcie i zrozumienie swego *coincidentio oppositorum*, ponieważ to właśnie one tworzą właściwą naturę bytu. Proces ten ma charakter relacyjny z założeniem osiągnięcia wzajemnego pogodzenia się tych przeciwieństw. Podstawowa antynomia odnosi się do widzialnego, które w opinii badacza pełni funkcję znaku i niewidzialnego, jako ukrytego znaczenia. Na podobnej zasadzie zbudowany jest cały antynomiczny system Skoworody, w którym, oprócz wspomnianej powyżej dychotomii, ważną rolę odgrywa także opozycyjna para prawdy wewnętrznej i fałszu<sup>147</sup>, która z kolei prowadzi do istotnego rozróżnienia obecnego w dziele Skoworody pomiędzy pojęciami *истина* i *правда*. Duchowość

<sup>143</sup> *Ibidem*, s. 43.

<sup>144</sup> *Ibidem*, s. 45-46.

<sup>145</sup> M.T. Handzel, *Teoria...*, s. 70.

<sup>146</sup> *Ibidem*, s. 71.

<sup>147</sup> *Ibidem*, s. 73-74.

wschodniosłowiańska zbudowana na językowym fundamencie starosłowiańskim wyróżnia w tym kontekście: prawdę zewnętrzną opartą na rozumie, względną i podatną na manipulację (relatywizowanie), niesamoistną oraz prawdę wewnętrzną (*истина*), Prawdę Bożą, dobro i piękno zawarte w ludzkiej duszy jako „prawda sumienia, prawda wiary, prawda moralna”<sup>148</sup>; posiada ona charakter religijny i osiągnięta jest na drodze oświecenia duchowego jako daru łaski. W opinii Handzla ten typ prawdy wykracza poza dyskursywny język i da się ujmować w formach symbolicznych, podobnie jak to się dzieje w Piśmie Świętym. W tym przypadku, podobnie jak w odniesieniu do pojęcia osoby, Handzel analizuje wspomniane kategorie na podstawie źródeł odnoszących się do duchowości rosyjskiej, zakładając zasadność zastosowania wypracowanych w jej ramach ustaleń do wyjaśnienia zjawisk właściwych dla duchowości kijowskiej. Mimo wspólnych bizantyjskich korzeni obydwie tradycje duchowe rozwijały się z zachowaniem własnej specyfiki kulturowej, co przekonująco analizowali Gil i Skoczylas<sup>149</sup>. Z tego powodu ekstrapolacja nie tyle samego aparatu pojęciowego, ile sensu tych pojęć na zjawiska właściwe duchowości kijowskiej szczególnie w okresie XVI – początku XVIII w. wymaga moim zdaniem pogłębionej analizy.

Rolę modelu relacji zachodzących pomiędzy wspomnianymi powyżej przeciwieństwami spełnia ruch kołowy. Jego celem jest powrót bytu do swojego początku, jednakże w tym procesie antynomie nie znikają, lecz stają się dwoma realnymi i paralelnymi zjawiskami. Istotą tej relacji jest walka światła i ciemności, walka duchowa zachodząca w przestrzeni moralnej i eschatologicznej. Opierając się na badaniach Czyżewskiego, badacz przytacza symboliczny szereg obecny w dziele Skoworody, ilustrujący powyższą zasadę: jabłko, kula, miska, moneta, ziarno i wąż<sup>150</sup>.

W centrum Skoworodowskiej myśli Handzel umieścił słowo jako archetyp kultury, dzięki któremu „człowiek tworzy sobie mentalny obraz świata”. Słowo jako kategoria filozoficzna również posiada antynomiczną naturę, ponieważ pod zewnętrzną skorupą ukrywa właściwe znaczenie. Handzel zwraca uwagę na istnienie w ramach tej kategorii słów kluczy, w których zawarte jest znaczenie każdej wypowiedzi, które ujawniają istotę znaczenia, np. imiona czy też abstrakcyjne nazwy (*Премудрость*). Słowa klucze powinny więc być dokładnie i głęboko badane, jeśli mają odkryć swoje znaczenie przed człowiekiem. Według Handzla myśl Skoworody zakładała znakową naturę słowa, które wskazuje niewidzialną naturę rzeczywistości, przekazuje treść danego desygnatu, stanowi alegorię niewidzialnej rzeczywistości<sup>151</sup>. Symbolizm jako element wyróżniający myśl Skoworody ma w jego epistemologii znaczenie kognitywne, nie zaś estetyczne, ponieważ cały świat widzialny, kultura człowieka stanowi system symboli świata niewidzialnego. Dlatego też poznawanie rzeczywistości polega

<sup>148</sup> *Ibidem*, s. 75.

<sup>149</sup> A. Gil, I. Skoczylas, *Kościoły Wschodnie w państwie polsko-litewskim w procesie przemian i adaptacji. Metropolia Kijowska w latach 1458-1795*, Lublin–Lwów 2014.

<sup>150</sup> M.T. Handzel, *Teoria...*, s. 77.

<sup>151</sup> *Ibidem*, s. 79-80.

na odkrywaniu emblematów przypisanych do każdego symbolu, co daje człowiekowi możliwość dotarcia do niewidzialnej rzeczywistości.

Próba rekonstrukcji systemu pojęciowego filozofii Skoworody nie mogła pominąć obecnych w dziele ukraińskiego myśliciela bezpośrednich odwołań do wschodniochrześcijańskiej tradycji ascetycznej reprezentowanej przez św. Maksyma Wyznawcę oraz Ewagriusza. Zdaniem Handzla z pierwszym z nich łączy Skoworodę cel filozofii, jakim jest osiągnięcie stanu oświecenia, które kieruje działania człowieka ku odrzuceniu więzów życia cielesnego. Stąd też właściwa dla obu filozofów jest nieobecność filozofii bytu w klasycznym rozumieniu tego słowa i skupienie się na drodze etycznej prowadzącej człowieka poprzez życie praktyczne do Boga. Proces poznania posiada wymiar duchowy, zaś jego zwieńczeniem jest *theosis* – przebóstwienie człowieka. Najwyższym etapem poznania jest w związku z tym kontemplacja (*theoria*) zwieńczona ekstazą mistyczną, w której dusza wychodzi z siebie i łączy się z Bóstwem. Taki sposób poznawania jest jednak niedostępny dla ludzi grzesznych bądź niezaawansowanych na drodze etycznego samodoskonalenia<sup>152</sup>.

Panenteistyczny charakter myśli Skoworody ujawnia się w analizie Handzla na poziomie wspólnej dla Skoworody i św. Maksyma koncepcji Boga jako czystej Monady, która daje początek Słowu, aby przejść do Triady poprzez emanację Ducha Świętego. Całe stworzenie zawiera się w Bogu jako przejaw jednej z wielu jego idei. Handzel podkreśla przy tym hierarchiczność stworzenia, zaś jego przeznaczenie dostrzega w naśladowaniu Boskiej Triady. Celem człowieka jest zjednoczenie z Bogiem poprzez poznanie oparte na miłości. Podsumowując istotę tego procesu, Handzel stwierdził, że „... proces poruszania się w kierunku Boga, poprzez poznanie i miłość, powoduje, iż człowiek po prostu powraca do własnej Idei w Bogu..., gdyż każdy człowiek jest ontologicznie częścią Boga...”<sup>153</sup>. Założenia koncepcji panenteistycznej, jak zaznaczał autor, zostały zaczerpnięte z pracy J. Tupikowskiego, który istotę tego zjawiska tłumaczy następująco: „doktryna, w rozumieniu której rzeczywistość zawiera się całkowicie w Bogu, stanowiąc (różnie rozumianą) jego wewnętrzną modyfikację, swoistą manifestację bogactwa Jego natury [...]. Relacja konieczności jest tu obopólna: Bóg jest konieczny dla świata, ale też na odwrót świat jest konieczny dla zrozumiałości boskiej natury”<sup>154</sup>.

Określając źródła kształtowania Skoworodowskiej myśli etycznej, Handzel odwoływał się poprzez pośrednictwo św. Maksyma do ascetycznej tradycji Ewagriusza z Pontu głoszącego potrzebę stania się przez człowieka anachoretą, pustelnikiem, aby osiągnąć przebóstwienie. Osoba skupiona na życiu duchowym jest w stanie osiągnąć stan beznamietności, aby porzucić życie materialne, a przez to poznać Boga. Owo poznanie odbywa się, jak pisze Handzel, w mistycznym akcie kontemplacji Boga,

<sup>152</sup> *Ibidem*, s. 81-83.

<sup>153</sup> *Ibidem*, s. 85.

<sup>154</sup> J. Tupikowski, *Filozofia Boga. Studium metafizyczno-historyczne*, Kraków 2002, s. 24-25.

co umożliwia człowiekowi jego troista budowa (umysł noszący podobieństwo Boga, dusza jako łącznik między ciałem a umysłem oraz ciało moralnie neutralne)<sup>155</sup>. Wspomniana powyżej trychotomiczna struktura człowieka wiąże się z nieustannym napięciem między jego częściami, walką o dominację, której celem jest jak największe oczyszczenie umysłu z ograniczeń związanych z ciałem i duszą. Ku temu celowi prowadzi walka duchowa oraz asceza. Na drodze samodoskonalenia stają namiętności, czyli nigdy niezaspokojone pożądanie rzeczy materialnych. Stąd formułowana przez Ewagriusza potrzeba anachorezy – odejścia od świata na pustynię i życie w samotności, która w wersji Skoworody przyjmuje łagodniejsze formy zawołania do ograniczenia wpływu świata materialnego. Proces poznania łączy się z kontemplacją skierowaną najpierw na naturę, która poprzez harmonię bytów ukazuje Stwórcę, później zaś przechodzi w kontemplację mistyczną, a wraz z nią do jedności z Bogiem. Na tym etapie człowiek nie potrzebuje już pośrednictwa stworzenia w poznaniu, zaś umysł uwalnia się od wszelkich myślowych pojęć, aby móc obcować z Bogiem bez pośrednictwa. Ewagriusz nazywał ten etap teologią, zaś jego istota polegała na bezpośrednim objawieniu się Logosu i Ducha<sup>156</sup>.

Myśl filozoficzna Skoworody skupiona na osobie ludzkiej przybrała eudajmoniczny charakter. Celem ludzkiej egzystencji było bowiem prawdziwe szczęście jako jedyna, dobra i łatwa do osiągnięcia boska rzeczywistość. Zrozumienie, uświadomienie sobie istoty tej rzeczywistości prowadzi człowieka do uznania, że składa się on z dwóch natur – widzialnej i niewidzialnej, które Handzel utożsamia analogicznie ze stworzeniem i Bogiem. Obserwacja natury widzialnej i praw, które nią rządzą, prowadzi do uświadomienia sobie istnienia odwiecznej Boskiej Mądrości jako źródła widzialnej natury. Tym, co stoi na przeszkodzie w osiągnięciu tego celu, są namiętności, pragnienie widzialności, którą Handzel określił mianem dynamizmu ludzkiej nieuporządkowanej duszy<sup>157</sup>. W Skoworodowskiej teorii samopoznania pojęcie mądrości odwiecznej nie odnosi się żadną miarą do wiedzy naukowej, lecz ufego wypełniania norm moralnych, wypełniania woli Boga. W ten sposób człowiek może doświadczyć tego, co stanowi istotę norm moralnych – miłości Boga do człowieka, miłości, która przemienia człowieka ontycznie<sup>158</sup>.

Osiągnięcie szczęścia poprzez przestrzeganie dekalogu i otwarcie się na działanie odwiecznej mądrości wiąże się z odkryciem własnej tożsamości, z samoakceptacją. Ta z kolei zgodnie z naczelną zasadą ontyczną wyznawaną przez Skoworodę, czyli podziałem na naturę cielesną (materialną) i duchową (niematerialną), może się dokonać jedynie w wymiarze wewnętrznym. Proces samopoznania jest więc związany w pierwszej kolejności z myślą, która ma nieustanny wpływ na nasze postępowanie, na każdy

<sup>155</sup> M.T. Handzel, *Teoria...*, s. 87.

<sup>156</sup> *Ibidem*, s. 91.

<sup>157</sup> *Ibidem*, s. 97.

<sup>158</sup> *Ibidem*, s. 99.

stan ducha. Stąd konieczność poznania istoty myśli. Handzel przytacza w tym kontekście semantyczne rozważania Skoworody, który dla precyzji wypowiedzi odwołuje się do łacińskiego odpowiednika *mens* oraz niemieckiego słowa *Mensch*, aby pokazać istotę staroukraińskiego słowa *ум*, nie jako ludzki intelekt, lecz serce rozumiane jako wnętrze człowieka jako źródło wspomnień, refleksji, zamiarów i decyzji. Handzel łączy to rozumienie serca z koncepcją obecną w biblijnej księdze Mądrości Syracha. Poznanie serca domaga się światła swojego umysłu, czyli adekwatnego poznania istniejącej rzeczywistości, dzięki czemu człowiek może wiedzieć, kim jest, i przez to być szczęśliwym. Pozwala to uniknąć złudzenia i tworzenia fałszywego obrazu rzeczywistości. Jest to możliwe poprzez odróżnienie myśli i serca, tego, co się myśli, od tego, co jest podstawą człowieczeństwa<sup>159</sup>. Takie spojrzenie na rzeczywistość pozwala uświadomić sobie, że prawdziwy człowiek składa się nie z zewnętrznej cielesności, ale z serca i myśli, oraz dostrzec, że wypełnia je niewidzialna siła pochodząca od Boga. Samopoznanie poprzedzone zostaje zdaniem Handzla poznaniem Boga w swoim sercu, ponieważ to on stanowi istotę człowieka i natury. Człowiek jest jakby częścią Boga, prawdziwy człowiek i Bóg stanowią jedno<sup>160</sup>. Stan, w którym człowiek doświadcza duchowego, niewidzialnego światła, możliwy jest jako boski dar, związany z uświadomieniem sobie przez osobę ludzką Bożego istnienia, życiem zgodnym z normami moralnymi Dekalogu, świadomością marginalnego znaczenia własnej cielesności, a co za tym idzie, istotnej roli serca i myśli w życiu jednostki<sup>161</sup>.

Poznanie siebie przyjmuje również wymiar językowy w duchu Skoworodowskim, ujęty w dychotomiczną parę, binarną opozycję starego i nowego. Na drodze poznania własnej tożsamości człowiek porzuca stary język, którym opisywał otaczającą go rzeczywistość, i przechodzi do nowego, boskiego systemu językowego. Handzel uważał, że nie jest to w rozumieniu Skoworody jakaś nadprzyrodzona indywidualna teofania. Wyjście z piekła subiektywizmu możliwe jest w religii poprzez odczytanie w sposób właściwy jakiegoś świętego tekstu, dzięki któremu człowiek uczy się nowego języka. Handzel nie do końca jednak precyzuje, jaki tekst Skoworoda miał na myśli<sup>162</sup>. Autor odnosi się do tej kwestii w przypisie, twierdząc, że sformułowanie *священное писание* odnosi się nie tylko do Biblii, ale do konieczności istnienia objawionego, świętego tekstu w ogóle. Przytacza przy tym szereg źródeł, które mówią o interpretacji Biblii. Pozostaje nierozstrzygnięte pytanie, czy do kategorii świętego tekstu autor zaliczyłby np. pisma ojców Kościoła, a przede wszystkim dzieła twórców i filozofów antycznych, z których filozofia chrześcijańska czerpała aparat pojęciowy (Platon, neoplatonicy, Arystoteles itd.)<sup>163</sup>. Sam Skoworoda również określał autorów antycznych mianem

<sup>159</sup> *Ibidem*, s. 103.

<sup>160</sup> *Ibidem*, s. 107.

<sup>161</sup> *Ibidem*, s. 109–110.

<sup>162</sup> Precyzuje tę kwestię dopiero w zakończeniu pracy. Zob. *ibidem*, s. 163.

<sup>163</sup> Wyraźnie mówi o tym procesie Werner Jaeger, zob. *idem*, *Wczesne chrześcijaństwo i grecka Paideia*, przeł. i red. K. Bielański, Bydgoszcz 1997.

proroków (Plutarch), wpisując ich tym samym w ramy prefiguracji. Nie można jednak mieć wątpliwości, że to właśnie w Biblii ukraiński filozof widział najważniejsze źródło poznania istoty relacji Bóg–człowiek, poznania Boga<sup>164</sup>. Handzel skupiony na relacyjnym charakterze poznania twierdził, że lektura świętego tekstu pozwala człowiekowi wejść w niepowtarzalną relację z Bogiem. Jest to relacja bardzo intymna, ponieważ Bóg zna serce konkretnej osoby i może wpłynąć na postępowanie osoby tak, aby poznała ona cel i sens własnej egzystencji. Otwartym pozostaje jednak pytanie o sposób odczytania świętego tekstu. Zarówno Czyżewski, jak i Uszkałow zwracali uwagę na kwestię interpretacji świętego tekstu, na hermeneutyczny wymiar zagadnienia<sup>165</sup>.

W ramach analizy istoty relacji człowieka i Absolutu pojawia się kwestia modlitwy wewnętrznej, w której się ona realizuje. Człowiek doświadcza własnej świętości „polegającej na tym, iż zaistniała relacja z Bogiem ma największą wartość dla danej osoby”. Dochodzi do zespolenia woli własnej z wolą Pana, człowiek pragnie czynić to, co chce Bóg, co powoduje, że egzystencja danej osoby staje się przebóstwiona<sup>166</sup>. Świadomość człowieka przebywania w stanie, w którym całe jego wnętrze wypełnia Bóg, zaś jego tożsamość, zlewając się z Bogiem, nie doznaje uszczerbku. Jednym z istotnych wniosków analizy teorii samopoznania dokonanej przez Handzla jest podkreślenie relacyjności tego procesu, realizowanej, jak już wspomniałem, w modlitwie, ale również w nowym języku<sup>167</sup>. Istotą tej relacji zwanej królestwem Bożym charakteryzuje ludzka miłość intymna, kiedy człowiek doświadcza prawdziwego szczęścia przez sam fakt tej relacji. Konsekwencją królestwa Bożego jest uświadomienie sobie faktu, że do człowieka nie należy nic, co mógłby on w jakikolwiek sposób stracić; niezależnie od tego, co człowiek czuje, jest on duchowo młody, prosty prostotą dziecka. Człowiek, który osiągnął stan przebóstwienia, szczęście, określane jest mianem filozofa bądź mędrca, zaś jako osoba, która może pokierować rozwojem innych, pomóc im odnaleźć własną tożsamość – otrzymuje miano proroka<sup>168</sup>. Mędrzec, pomagając innym odkryć własną tożsamość, prowadzi do doświadczenia szczęśliwości poprzez wsparcie w odróżnieniu dobrych myśli od złych.

Właściwością relacji Boga i człowieka jest również kwestia wolnej woli, która konstytuuje istotę człowieka. Zespolenie z miłującym człowieka Bogiem, jako istota szczęścia, którego pragnie każdy człowiek, wiąże się z uznaniem konieczności przyjęcia woli Bożej i wyzbycia się własnej. Owa konieczność nie jest jednak w żaden sposób narzucana z zewnątrz, a raczej stanowi przejaw wewnętrznego imperatywu dążenia do szczęścia<sup>169</sup>. Samopoznanie jako niezbędny etap na drodze do szczęścia związane jest ze świadomością, że należy skierować swoją wolę na poznanie natury,

<sup>164</sup> M.T. Handzel, *Teoria...*, s. 112.

<sup>165</sup> Ta teza została rozwinięta w monografii mojego autorstwa, zob. D. Pilipowicz, *Rozmowa...*, s. 157-176.

<sup>166</sup> M.T. Handzel, *Teoria...*, s. 115.

<sup>167</sup> *Ibidem*, s. 116.

<sup>168</sup> *Ibidem*, s. 118-119.

<sup>169</sup> *Ibidem*, s. 123-124.

która powołała go do istnienia i wie najlepiej, co jest dla niego pożyteczne. Natura posiada też najwyższą władzę nad wszelkimi bytami, w ten sposób, iż wszelka ich aktywność jest działaniem Istniejącego. Dlatego też wola każdego człowieka podlega absolutnemu panowaniu hipostazy Boga, jakkolwiek nie przekreśla to wolności woli ludzkiej, lecz jest konieczną racją jej istnienia i dynamizmu<sup>170</sup>.

Poznanie hipostazy Boga odnosi się do dwóch jego aspektów – Miłości oraz Jedności. Miłość jest nieograniczona w swym bytowaniu, przy czym nie chodzi tu o aspekt przestrzenny czy ilościowy, a jest „nieograniczoną, niewyczerpalną i niematerialną siłą emanującą z siebie inne rzeczywistości”. Jedność jako drugie imię Boga jest aktywną siłą, nieskończoną duchową energią stwórczą. Jest absolutnie prosta, czyli niepodlegająca rozpadowi czy nieistnieniu (przestać istnieć). Handzel uznał, że Miłość nie jest jednak relacją, lecz jest Miłością substancjalną różną od wszystkiego, co istnieje, i niemożliwą do zrozumienia przez osobę ludzką. Jedność również wykracza poza możliwe do poznania przez człowieka sposoby istnienia istot bądź idei. Wszelkie próby jej określenia przez człowieka (i filozof jest tego świadomy) prowadziłyby z konieczności do naruszenia bądź zaprzeczenia jedności<sup>171</sup>.

Refleksja nad istotą procesu samopoznania, którego emanacją jest filozof jako człowiek prawdziwy, nad etosem człowieka prawdziwego, łączy się z powołaniem do dawania innym przykładu życia z dala od trosk materialnego świata, wybierając życie bliższe naturze. W ujęciu Handzla przejawem samorealizacji i samopoznania jest praca zawodowa. Wybór profesji jest więc podyktowany odkrytymi w procesie samopoznania zdolnościami, właściwościami, talentami przyrodzonymi jednostce, co pozwala jej poprzez wykonywanie konkretnego zawodu wyrażać własną duchowość, z którą ta profesja jest zgodna. Stąd termin *сродное дело* jako profesja wynikająca z istoty jednostki, jego wrodzonej natury. Tylko taka profesja jest w stanie dać człowiekowi zadowolenie, uchronić przed nudą, pogłębić życie duchowe<sup>172</sup>. Mówiąc o wrodzonych jednostce zdolnościach, Handzel słusznie stwierdza, że stanowią one niepowtarzalny zespół jednostkowych cech właściwych danej jednostce, których odkrycie pozwala jej osiągnąć bogactwo życia duchowego. Z drugiej strony nieświadomość własnego potencjału powoduje, że człowiek nie jest w stanie odczuwać szczęścia, bez względu na to, jak eksponowaną społecznie rolę wykonuje, jeśli nie jest ona dla jednostki wrodzona. Podsumowując: rodzaj wykonywanej pracy (obranego zawodu) jest w założeniu Skoworody realizacją własnej potencjalności założonej przez Boga i wyrażeniem przez to własnej tożsamości zgodnej z własną daną przez Boga tożsamością<sup>173</sup>.

Filozof jako ucieleśnienie prawdziwego człowieka żyje w przyjaźni z Bogiem, wypełniając w życiu rolę proroka względem innych osób. Jest otwarty na potrzeby

<sup>170</sup> *Ibidem*, s. 125.

<sup>171</sup> *Ibidem*, s. 126-127.

<sup>172</sup> *Ibidem*, s. 132.

<sup>173</sup> *Ibidem*, s. 135.

innych osób, wchodząc z nimi w głębszą relację opartą na przyjaźni. Jednakże decyzja o wejściu w taką relację zdaniem Handzla nie jest wynikiem decyzji jednostki, efektem przymuszenia do przyjaźni. Jest ona bowiem formą miłości, czyli uczucia, które wypływa z naszej natury. Tym, który jest w stanie pokierować do ich spotkania i nawiązania relacji, jest jedynie Bóg; jedynie on udziela człowiekowi możliwości przeżywania prawdziwej przyjaźni. Prawdziwa przyjaźń z kolei oparta jest na doświadczeniu miłości, którą jest Bóg, i polega na „życzliwości i służeniu drugiemu”, aby osiągnąć poznanie Boga. Jeśli więc mowa o jedności związanej z przyjaźnią i miłością, to jest ona skierowana na poznanie Boga jako jedynego istotnego, prawdziwego celu ludzkiej egzystencji, nie zaś na realizację egoistycznych potrzeb człowieka. W przyjaźni i braterskiej miłości wspólnie zjednoczeni dążymy ku Bogu. Handzel przypomina przy tym, że jedność w przyjaźni nie zakłada pełnej identyczności osób, które posiadają własną niepowtarzalną tożsamość i nie tracą jej. Jednocześnie Handzel porusza kwestię samotności jako stanu właściwego dla filozofa, dla największych mężów, którzy cieszyli się samotnością, jaką normalnemu człowiekowi jest ciężko znosić, ponieważ „samotność jest śmiercią”. Samotność jednak dla prawdziwych przyjaciół daje możliwość cieszenia się owocami duchowego pokoju, ponieważ każdy z nich żyje w sensie egzystencjalnym jak ktoś niematerialny, tzn. w oderwaniu od świata materialnego, namiętności z nim związanych. Przyjaciele, wpatrując się w oblicze Pana, nie pragną życia z innymi ludźmi w sensie materialnym, lecz z tymi, którzy są „niematerialni”, z podobnymi sobie.

Analiza antropologii Skoworody w kontekście koncepcji prawdziwego człowieka prowadzi badacza do utożsamienia filozofa, człowieka prawdziwego, mnicha oraz proroka. Wątek monastyczny rozwinięty w korespondencji Skoworody z Kowalewskim, oparty na myśli Ewagriusza z Pontu, ukazuje mnicha jako osobę, która „dzięki whipostazowaniu w jedyną *Hipostazę prawdziwego człowieka* kieruje samym sobą”<sup>174</sup>, charakteryzuje mnicha jako kogoś, kto „doświadczając kruchości własnej fizyczności i znając jej ograniczenia, posiada zdolność do autotranscendencji własnych słabości”. Mimo pewnych właściwych rodzajowi ludzkiemu ograniczeń związanych z afektami, mnich nie poddaje się im, ani pozytywnym (radość, nadzieja), ani negatywnym (pożądliwości, smutek, rozpacz)<sup>175</sup>. Cała jego afektywność jest ukierunkowana na Boga, co czyni go człowiekiem szczęśliwym. Uwrażliwienie mnicha na Boga pozwala mu także unikać wszystkiego tego, co mogłoby ten stan zakłócić, w tym również relacji opartych nie na prawdziwej przyjaźni, lecz pochlebstwie. Mnich jest w stanie, zachowując ostrożność, rozpoznać cechy właściwe pochlebcom, którzy poprzez swoje zachowanie mogliby wnieść zamęt w jego duszę: zmienność i niestałość.

Mnich pełni rolę proroka w stosunku do ludzi przystępujących do procesu samopoznania, których powinny charakteryzować szlachetność postępowania, łagodność

<sup>174</sup> *Ibidem*, s. 142.

<sup>175</sup> *Ibidem*, s. 143-144.

i uczciwość. Odkrywa on przed uczniami nowy język, dzięki czemu uczeń nabywa cnoty i może poznać znaki, których przeniknięcie jest niezbędne na szlaku poznania Boga i miłości. Wsparcie, o którym pisze Handzel, ma również charakter, można by rzec, pedagogiczny czy też intelektualny, czemu poświęcony jest ustęp z korespondencji z Kowałyńskim. Skoworoda sformułował w nim rady pomocne w osiągnięciu rzetelnej wiedzy z dziedziny literatury greckiej i rzymskiej. Taki rodzaj wsparcia, jak pisał, jest potrzebny, aby opanować pojęcia konieczne do zrozumienia istoty. Pojęcia te nie odnosiły się do dziedziny teologii czy filozofii, lecz literatury, geometrii, tańca, historii. Poprzez właściwą lekturę początkujący może rozkoszować się pięknem sztuki, co z kolei pozwala przeżywać swoiste *katharsis* zmieniające człowieka. Mędrzec wspiera również ucznia w praktycznej organizacji w życiu codziennym jakiejś formy odosobnienia, aby odsunąć się od spraw światowych, ale aby nie unikać całkowicie ludzi, jednym słowem, osiągnąć złoty środek. Jest to jednak wiedza skierowana na świat materialny, co powoduje pewien dysonans z koncepcją mnicha jako samotnika, a przede wszystkim z koncepcją prawdziwej mądrości, która ma charakter niecielesny, zwrócony do Boga. Handzel nie rozwija w tym miejscu tego zagadnienia, które w mojej opinii ma istotny charakter, ponieważ świadczyć może o niekonsekwencji Skoworody, jeśli chodzi o koncepcję antropologiczną. Wspomina jedynie, że ten typ wiedzy jest potrzebny dla przyszłego mędrca, gdyż jest rzeczą oczywistą, że „głupota jest matką wszystkich wad...”<sup>176</sup>.

Podjęta przez Handzla charakterystyka etosu człowieka nie mogła pominąć doświadczenia dla jednostki szczególnie istotnego, bo kształtującego jej duchową kondycję – starości. Starość w ujęciu Handzla łączy się z dojmującą świadomością kresu i przemijania, które jest jednym z najtrudniejszych doświadczeń człowieka w jego ziemskim, a więc materialnym bytowaniu. Nie dosięga ono jednak prawdziwego człowieka, który rozumie prawa natury i godzi się z ich naturalnym biegiem. Natura jest więc dla Skoworody nauczycielką, ponieważ przyczynia się do uświadomienia naturalności następowania kolejnych etapów ziemskiego bytowania, których starość i kres są nieodłącznymi elementami. I to jest główna racja przemawiająca za tym, aby nie podchodzić do tych zjawisk ze smutkiem czy też lękiem<sup>177</sup>. Kolejnym jest problem pożądania przyjemności zmysłowych, które w przekonaniu filozofa nie nikną wraz z nadejściem starości. Jako właściwe dla wieku młodzieńczego nie powinny jednak wywoływać smutku u osób starszych. Przyjemności zmysłowe nie mogą bowiem dostarczyć człowiekowi szczęścia z powodu swojej ulotności, a także dlatego, że powodują brak wstrzemięźliwości w człowieku. Wywołany tym ogień żądz zaślepia nie tylko umysł człowieka, ale może stłumić Bożą iskrę obecną w duszy człowieka. Starość powinna zatem kierować się ku doznaniom innego

<sup>176</sup> *Ibidem*, s. 148-149.

<sup>177</sup> *Ibidem*, s. 150-151.

charakteru, skierowanym na postrzeganie piękna przyrody, pracom rolnym, które również przynoszą człowiekowi radość i spełnienie<sup>178</sup>.

Centralnym jednak zagadnieniem w tym kontekście jest świadomość zbliżającego się kresu – śmierci, co również wywołuje odczucie nieszczęśliwości w człowieku. Skoworoda postuluje odejść od takiego pojmowania śmierci. Jeśli bowiem śmierć stanowi koniec cielesnego istnienia, pozbawia ona człowieka cierpienia, powinna zatem być przez niego pożądana. Pozbawiając człowieka cielesnego istnienia, śmierć przyczynia się więc do jego nieśmiertelności, co czyni człowieka szczęśliwym<sup>179</sup>.

W refleksji nad kwestią starości i śmierci Handzel na marginesie stwierdza, że nie należy przypisywać Skoworodzie koncepcji preegzystencji dusz ludzkich Cyserona, a raczej odnosić jego refleksję do nauczania Klemensa Aleksandryjskiego. Trudno się z tym stwierdzeniem nie zgodzić, ale jednocześnie należy zauważyć, że całe nauczanie dotyczące starości, a które uznajemy za pogląd samego Skoworody, zostało sformułowane w tekście, będącym tłumaczeniem z Cyserona. Fakt tłumaczenia dzieł Cyserona, ale również ważnego w kontekście analizowanych kwestii traktatu *O spokoju duszy* Plutarcha rodzi pytanie o charakter recepcji zawartej w nich antycznej myśli w kontekście religijnego, chrześcijańskiego charakteru filozofii Skoworody. Jeśli bowiem uznać poglądy zawarte w przekładach z Cyserona i Plutarcha jako immanentny element światopoglądu Skoworody, co jest tezą zasadną, należałoby w konsekwencji przeprowadzić analizę porównawczą przekładu oraz oryginalnego dzieła, ujawniając zakres ewentualnych reinterpretacji antycznego przekazu.

Handzel, dokonując oceny myśli Skoworody z pozycji tomizmu egzystencjalnego szkoły lubelskiej, konstatawał nieprzystawalność siatki pojęciowej w myśli Skoworody do systemu tomistycznego z powodu jej neoplatońskiego i patrystycznego charakteru. Kwestia przyjętych założeń, w szczególności odnoszących się do oceny charakteru siatki pojęciowej filozofii Skoworody, doprowadziła autora do rozważenia dwóch kierunków interpretacyjnych. Przyjęcie koncepcji uniwersalizmu językowego właściwego szkole lubelskiej łączy się z uznaniem myśli Skoworody jako zgodnej z doktryną panenteistyczną, zaś przyjęcie perspektywy relatywistycznej prowadzi do uznania teistycznego charakteru tej myśli<sup>180</sup>. Odwołując się do myśli Pseudo-Dionizego Areopagity i Jana z Damaszku, Handzel uznał za możliwą doktrynalną zgodność tekstów Skoworody z nauczaniem prawosławia i katolicyzmu, uznając jednocześnie, że panenteizm Skoworody należałoby wtedy tłumaczyć jako analogię metaforyczną, a relację Boga do człowieka jako teistyczną. Skądinąd samo zagadnienie analizy pism Skoworody w perspektywie ich zgodności doktrynalnej z nauką Cerkwi jest niezwykle ciekawym i w Polsce niebadanym zagadnieniem. Podobnie należy ocenić inne postulaty badawcze: porównania myśli Skoworody z myślą Palamasa oraz Tomasza z Akwinu.

<sup>178</sup> *Ibidem*, s. 153.

<sup>179</sup> *Ibidem*, s. 156.

<sup>180</sup> *Ibidem*, s. 168-169.

Zbliżone postrzeganie filozofii Skoworody prezentuje książka Jarosław Moskałyk, dostrzegający centralną rolę mistyki osobowej, która powołana została do poznania tajemnicy Boga dzięki samopoznaniu. To z kolei wiązało się z odkryciem relacji między Absolutem a stworzeniem. Pośród stworzenia człowiek zajmuje w tej relacji szczególne miejsce dzięki wolnej woli, przy czym badacz stawia pytanie o sposób i jakość uczestnictwa człowieka w istnieniu Boga – transcendentną bądź immanentną<sup>181</sup>.

W badaniu Skoworodowskiej koncepcji człowieka w jego relacji do Absolutu badacz uznał rolę antynomicznej istoty bytu, ujmowaną jako istotą relacji między bytem widzialnym a niewidzialnym, którą ludzka świadomość przenika jednocześnie bez rozdzielenia. To zespolenie przeciwności wzajemnie się dopełniających ma boskie pochodzenie. Realny byt jest więc dynamiczną strukturą, w której przeciwieństwa pozostają we wzajemnej relacji. Dla Moskałyka najistotniejsze jest napięcie między widzialnym i niewidzialnym, w którym to pierwsze w funkcji znaku ukrywa to, co niewidzialne, a co stanowi sedno, istotę bytu – prawdziwą i nieskończoną. Zadaniem człowieka jest więc rozpoznanie istoty tego podziału, uznanie ruchu pomiędzy przeciwieństwami, które nie znikają – walczą ze sobą w niekończącej się walce dobra ze złem<sup>182</sup>. Wspomniana znakowość w opisie istoty bytu prowadzi do uznania funkcji symbolu w procesie poznania. Tym sposobem symbol posiada nie tyle znaczenie estetyczne, co kognitywne, a jego nadrzędną cechą jest wielowarstwowość. Dzięki temu człowiek interioryzuje rzeczywistość widzialną i niewidzialną. Jak jednak słusznie zauważył Moskałyk, dla Skoworody symbol ściśle związany jest ze słowem, które nadaje mu pełny sens, choć nigdy nie wyczerpuje jego wewnętrznej treści.

Zadanie przeniknięcia do warstwy symbolicznej w poszukiwaniu prawdy przybiera wymiar etyczny i łączy się z kategorią szczęścia. Według Moskałyka Skoworodowska koncepcja szczęścia, realizująca się poprzez porzucenie rzeczy materialnych, wzorowana jest na tradycji mistyków chrześcijańskiego Wschodu. Kulminacją tego procesu jest poznanie Boga oparte na uznaniu istnienia dwóch natur: widzialnej i niewidzialnej. Na drodze do osiągnięcia przez człowieka szczęścia stoi zakorzenienie w świecie materialnym pragnienie rzeczy materialnych. Stąd potrzeba ponownego zwrócenia się do odwiecznej mądrości, pełnego zaufania Bogu poprzez uznanie i spełnienie Jego woli. W procesie poszukiwania szczęścia w Bogu człowiek zwraca się do Chrystusa, nie w jego historycznym kontekście, a mistycznym, jako żywej relacji z Bogiem<sup>183</sup>.

Wpływ wschodniej tradycji chrześcijańskiej dostrzegał Moskałyk w doświadczeniu kontemplacji skupionej na duchowej sferze człowieka, co poprzez poznanie ukrytych, mistycznych prawd z nadrzędną prawdą o Bogu stanowiło szczyt poznania. Kontemplacja warunkowana jest z kolei przemianą wewnętrzną, czyli oczyszczeniem

<sup>181</sup> J. Moskałyk, *Najważniejszy punkt odniesienia dla osoby i rzeczywistości stworzonej wg Hryhorija Skoworody (1722-1794)*, „Seminare. Poszukiwania naukowe” T. 37, 2016, nr 2, s. 12.

<sup>182</sup> *Ibidem*, s. 15.

<sup>183</sup> *Ibidem*, s. 19.

umysłu i serca, oderwaniem od świata. Pomostem w tym procesie jest kontemplacja rzeczy stworzonych, co pozwala uwolnić się od ograniczeń i nawiązać więź z Bogiem, aż do przebóstwienia dokonanego przez Boga. Jak zauważył Moskałyk, doświadczenie kontemplacyjne uzależnione jest od stanu ludzkiego ducha, sposobu recepcji własnej egzystencji i otaczającej rzeczywistości. W konsekwencji kontemplatywnego poznania człowiek odkrywa ukryty wewnątrz niego właściwy porządek i harmonię<sup>184</sup>.

#### 4.8. Pavlo Snopkov – myśl Skoworody w ujęciu psychologicznym

Najnowsza monografia polsko-ukraińskiego badacza Pavla Snopkova<sup>185</sup> pt. *Hryhorij Skoworoda. Od samopoznania do samoaktualizacji* stanowi rozwinięcie badań zainicjowanych przez I. Mirczuka oraz I. Betko. Wspólnym mianownikiem tego kierunku jest przyjęcie perspektywy psychologicznej oraz etnopsychologicznej, co autor zadeklarował już na wstępie, pisząc, że celem monografii jest „przedstawienie psychologicznych aspektów mistycznej koncepcji samopoznania stworzonej przez Hryhorija Skoworodę”<sup>186</sup>. W ślad za pionierami metody etnopsychologicznej (Mirczuk) autor uznał potrzebę umieszczenia swojej analizy w szerszym kontekście kulturowym oraz historycznym, formułując przy tym pytania badawcze ogólniejszej natury: „czy można zaliczać Skoworodę do filozofów ukraińskich? Czy istnieje coś takiego jak «ukraińska filozofia»? Czy wiąże się ona w jakiś sposób z językiem ukraińskim? Jaka jest istota ukraińskiej mentalności? Czym się różni ona od mentalności Rosjan i innych przedstawicieli narodów słowiańskich?”<sup>187</sup>. Tym samym autor częściowo przynajmniej lokuje swoje badania w tradycji międzywojennych polskich oraz ukraińskich dociekań nad zagadnieniem filozofii narodowej omawianymi powyżej na przykładzie tekstów Mirczuka i Czyżewskiego. Wyjaśnienie tych kwestii w zamyśle autora pozwoli określić ramy dla analizy myśli Skoworody i wyjaśnić jej charakter oraz istotę<sup>188</sup>. Konsekwencją przyjęcia perspektywy psychologicznej jest nakreślenie rysu biograficznego Skoworody. Odtwarzając najważniejsze fakty z życia ukraińskiego myśliciela, Snopkov przedstawił portret człowieka, który od najmłodszych lat wykazywał predyspozycje do nauki i sztuki, uzdolnionego śpiewaka, wyróżniającego się intelektem studenta Akademii Kijowsko-Mohylańskiej, poliglotę. Zdolności wokalne sprawiły, że został on włączony do chóru na dworze carycy Elżbiety w Sankt Petersburgu – centrum kulturalnym imperium moskiewskiego. Jednak szczególny

<sup>184</sup> *Ibidem*, s. 20-21.

<sup>185</sup> P. Snopkov, *Hryhorij Skoworoda. Od samopoznania do samoaktualizacji*, Olsztyn 2021, 240 s.

<sup>186</sup> *Ibidem*, s. 7.

<sup>187</sup> *Ibidem*, s. 9.

<sup>188</sup> *Ibidem*, s. 10.

akcent został położony na przejawy kształtowania się postawy etycznej Skoworody, jego moralnej bezkompromisowości, która nakazywała myślicielowi odrzucić szereg propozycji podjęcia kariery w strukturach rosyjskiej Cerkwi prawosławnej. Drugim wątkiem biograficznym ważnym z perspektywy psychologicznej było zainteresowanie podróżami, najpierw przejawiające się, jak zauważył Snopkov, w podziwieniu dla dokonań Wasyla Barskiego – ukraińskiego pisarza i podróżnika, później w udziale w wyprawie do Tokaju i prawdopodobnie Wiednia, Bratysławy i innych europejskich miast w składzie misji carskiej generała majora Fiodora Wysznewskiego<sup>189</sup>. Wspomniane wydarzenia niewątpliwie wpływały na intelektualny rozwój Skoworody, choć skąpe i niebezpośrednie źródła nie pozwalają określić zasięgu tego wpływu, często też przyczyniają się do prezentowania zbyt daleko idących ocen<sup>190</sup>. Niewątpliwie istotnym przejawem charakteru myśli Skoworody w jego biografii jest okres działalności pedagogicznej jako prywatnego nauczyciela oraz wykładowcy w seminariach w Perejasławiu i Charkowie. Przy tej okazji Snopkov zwrócił uwagę na stosowanie przez Skoworodę nowoczesnych metod dydaktycznych, wychowawczych, co z kolei prowadziło do konfliktów ze skostniałymi intelektualnie przełożonymi szkół. Nie bez znaczenia pozostaje kwestia relacji Skoworody z jednym z uczniów charkowskiej szkoły, Mychajłem Kowałyńskim, co zaowocowało bogatą korespondencją filozofa oraz, co najistotniejsze, biografią spisaną przez ucznia i przyjaciela, która do dziś stanowi dla badaczy ważne źródło odniesienia. W wymiarze psychologicznym charakter tej relacji zachowany na kartach korespondencji przyczynił się do sformułowania w nauce przypuszczenia dotyczącego homoseksualnej tożsamości filozofa. Snopkov zauważył brak informacji na temat relacji Skoworody z kobietami oraz silny związek emocjonalny z uczniem, jednak na podstawie tekstów myśliciela postawił tezę o aseksualnej tożsamości myśliciela<sup>191</sup>.

Pytanie o filozofię ukraińską, a szerzej narodową, stanowiło szczególnie ważny temat dyskusji w kręgu filozofów Europy Środkowej i Wschodniej w okresie międzywojennym XX w., choć jej źródła sięgają XIX w., myśli Johanna Gottfrieda Herdera czy Johanna Gottlieba Fichtego, rozwijane później przez polskich filozofów Augusta Cieszkowskiego czy Karola Libelta<sup>192</sup>. Postrzeganie filozofii w kontekście narodowym

<sup>189</sup> *Ibidem*, s. 29.

<sup>190</sup> Snopkov poprzedził swój rys biograficzny słuszną skądinąd uwagą dotyczącą wielu przejawów mitologizacji życia Skoworody w nauce, choć sam nieco się do tego przyczynia, określając Skoworodę mianem jednego z najbardziej wykształconych ludzi Europy Wschodniej tamtego okresu, zob. *ibidem*, s. 30.

<sup>191</sup> Choć teza dotycząca aseksualności Skoworody jest uprawniona, nie można zgodzić się z uwagą Snopkova dotyczącą bezprzedmiotowości zajmowania się orientacją seksualną Skoworody w kontekście kształtowania jego filozofii. Biorąc pod uwagę chociażby reminiscencje platońskie w dziełach Skoworody, można np. zadać pytanie o koncepcję etyczną, a konkretnie o rolę pięknego ciała jako przedmiotu miłości, jako pośredniego etapu w kształtowaniu świadomości miłości (duchowej), nie rozstrzygając oczywiście o trafności tej tezy, zob. W. Tatarkiewicz, *op. cit.*, t. 1, s. 109-111. Relacja nawiązana z młodym uczniem posiada swoisty platoński wymiar.

<sup>192</sup> P. Snopkov, *op. cit.*, s. 41-45.

łączyło się z szerszym pojęciem kultury narodowej, kształtującej się w konkretnych warunkach geograficznych, klimatycznych, językowych, historycznych jako niepowtarzalne zjawisko. Snopkov z pozycji etnopsychologii zwrócił szczególną uwagę na etymologiczny, geograficzny i językowy kontekst pojęcia „Ukraina”, z którym łączy się pytanie o filozofię ukraińską powstającą na „tradycyjnych ziemiach ukraińskich”<sup>193</sup>. Autor odwołał się do koncepcji Mychajła Hruszewskiego, który zasięg terytorialny Ukrainy opierał na kryterium językowym, etnicznym i kulturowym, nie zaś politycznym czy państwowym, biorąc pod uwagę długie okresy utraty państwowości. W podobnym duchu wypowiadał się Paul Robert Magocsi. Kolejnym wątkiem uczyniono kwestię etymologii terminu „Ukraina”, tłumaczonego jako pogranicze, skraj, w innym ujęciu jako kraina, ojczyzna, wreszcie jako słowo pochodzące od czasownika „ukroić”, „odciąć”, oraz zakres terytorialny stosowania tego pojęcia<sup>194</sup>.

Pojęcie „filozofia ukraińska” Snopkov definiuje jako „całokształt dorobku ukraińskich uczonych oraz myślicieli, stanowiącego przejaw umysłowego życia narodu”<sup>195</sup>, prezentując sylwetki jej najwybitniejszych przedstawicieli: Gerasyma Daniłowicza Smotrickiego, Iwana Wyszeńskiego, Zachariasza Kopystyńskiego, Heorhija Skoworodę, Dmitrija Czyżewskiego<sup>196</sup>. Katalog ten należałoby rozszerzyć o myślicieli, których refleksja odnosiła się do zjawisk istotnych dla poruszanej problematyki – Iwana Mirczuka oraz Ołeksandra Kulczyckiego. Specyfika filozofii ukraińskiej, jako odzwierciedlenie ukraińskiego charakteru narodowego oparta na pracy Czyżewskiego, skupia się wokół kilku najistotniejszych mentalnych cech, których przejawy odnajdujemy w poglądach, spuściznie ukraińskich myślicieli. To kult ojczystej ziemi wynikający z osiadłego trybu życia Ukraińców; emocjonalny introwertyzm przejawiający się w koncentracji na wewnętrznym, duchowym świecie; indywidualizm, którego ucieleśnieniem jest mit Kozaka, związane z kozaczyzną preferowanie demokratycznych form rządów; ideał harmonii społecznej oraz harmonii jednostki z Absolutem. Wreszcie stan wewnętrznej sprzeczności, określanej w literaturze przedmiotu jako ambiwalencja

<sup>193</sup> *Ibidem*, s. 45. Użyte przez autora pojęcie „tradycyjnych ziem ukraińskich” ze względu na swój ogólny charakter wymaga doprecyzowania. Na ile jest to ważne zagadnienie, niech świadczy fakt, że w podręczniku akademickim autorstwa wybitnego ukraińskiego uczonego Wilena Horśkiego właśnie z wykorzystaniem kryterium etnicznego wobec przedstawicieli ukraińskiej filozofii renesansu zaliczono Stanisława Orzechowskiego, którego nazwisko nie bez podstaw uwzględnia się także w dziejach polskiej filozofii. Zob. В. Горський, *Історія української філософії. Курс лекцій*, Київ 1996, s. 49-50.

<sup>194</sup> P. Snopkov, *op. cit.*, s. 48-50.

<sup>195</sup> *Ibidem*, s. 53

<sup>196</sup> Nazwiska podaję w formie stosowanej przez autora omawianej monografii. Przy tej okazji należy zwrócić uwagę na sposób transliteracji niektórych imion i nazwisk, np. Gerasym (ukr. Герасим), Gorski (ukr. Горський), które posiadają ustabilizowaną polską pisownię. Proponowany zapis wraz z pojawiającymi się rosyjskimi wersjami tytułów czy nazwisk (patrz s. 53) przywołują z jednej strony problem kulturowej przynależności niektórych postaci, z drugiej zaś przypominają o problemie poistości przejawów hegemonii kultury i języka rosyjskiego, co w polskiej nauce (i nie tylko) polegało na przekazywaniu ukraińskich nazwisk w rosyjskiej formie fonetycznej.

związana ze zderzeniem czy też współwystępowaniem powyższych cech. To np. indywidualizm, który w skrajnej formie prowadzić mógł do anarchii, czy brak ekspansywności wynikający ze skłonności do harmonii, co mogło skutkować społecznym i politycznym marazmem. Zgodnie z nakreśloną powyżej koncepcją cechy narodowe uwidaczniały się również w myśli Skoworody, co autor dostrzegał w dystansowaniu się od świata polityki, aktywności społecznej, zagłębieniu w świat wewnętrzny. Wyjątek stanowi brak tendencji do materializmu, podejrzliwości oraz anarchii, choć można by zapytać w tym miejscu, jak zinterpretować sprzeciw Skoworody wobec norm społecznych reprezentowanych przez przedstawicieli Cerkwi instytucjonalnej.

Wszystkie te cechy razem z kryterium językowym oraz geograficznym wyraźnie, zdaniem Snopkova, odróżniają Ukraińców od bliskich kulturowo narodów sąsiednich, przede wszystkim Rosjan z ich skłonnością do myślenia kolektywistycznego, konformizmu, preferowania autorytaryzmu i lojalności wobec władzy zarówno świeckiej, jak i religijnej. Snopkov dostrzegł jeszcze jedną istotną cechę ukraińskiej filozofii, mianowicie tendencję do formułowania poglądów w stylu zbliżonym do języka literatury, poprzez odwołanie do obrazowości, metaforyki, symbolu, co wykraczało zdaniem autora poza uzus literacki, stanowiąc przejaw sposobu postrzegania świata, przekazania doświadczeń trudnych bądź niemożliwych do opisania językiem logiki, językiem racjonalnego rozumowania<sup>197</sup>. Kolejną cechą filozofii ukraińskiej podnoszoną przez Snopkova jest jej religijność, przejawiająca się w uznawaniu chrześcijańskiego systemu wartości, głębokim zaangażowaniu religijnym myśliciela oraz centralnej roli poszukiwania, poznania Boga w refleksji filozoficznej, choć nie zawsze w wymiarze doktrynalnym. W tym kontekście na pierwszy plan wysuwa się kordocentryzm jako nurt filozoficzny właściwy kulturze ukraińskiej, uznający serce za centrum życia emocjonalnego człowieka, źródło wartości moralnych, duchowości człowieka. Centralną postacią tego nurtu był w XIX w. Pamfil Jurkewycz, jednak korzenie nurtu, jak stwierdzał sam Jurkewycz, mają proveniencję biblijną. Prócz biblijnej genezy kordocentryzmu, Snopkov przywołał koncepcję rosyjskiego uczonego Pawła Florenskiego, wywodzącego ten nurt z archaicznej kultury słowiańskiej traktującej ciało człowieka na sposób holistyczny<sup>198</sup>. Ostatni wyróżnik ukraińskiej filozofii polegał na centralnej roli antropologii filozoficznej skupionej na duchowej istocie człowieczeństwa, na wymiarze etycznym oraz społecznym egzystencji ludzkiej, wreszcie na relacji człowieka do Absolutu, odsuwając na dalszy plan zagadnienia natury teoretycznej, filozofię spekulatywną<sup>199</sup>.

Omówienie specyfiki filozofii ukraińskiej łączył Snopkov z zagadnieniem dyskutowanym do dziś – kulturowej, narodowej przynależności Skoworody z wyrażonym podziałem na dwa stanowiska uznające ukraińską bądź rosyjską przynależność

<sup>197</sup> P. Snopkov, *op. cit.*, s. 62-63.

<sup>198</sup> *Ibidem*, s. 65.

<sup>199</sup> *Ibidem*, s. 69.

filozofa. Na podstawie ustaleń zawartych w analizowanej powyżej monografii Czyżewskiego oraz Handzla autor zreferował główne argumenty w tej dyskusji związane z obecnością cech literatury ukraińskiego baroku w dziełach Skoworody (chryścianizacja antyku), przywiązaniem do tradycji Akademii Kijowsko-Mohylańskiej przejawiającym się w bezpośrednich odwołaniach do dzieł literackich jej profesorów, wreszcie sytuacją społeczno-polityczną Słobożańszczyzny w XVIII w., która mogła wpłynąć na wybór szlaku rozwoju wewnętrznej, duchowej wolności w obliczu utraty wolności społecznej i politycznej<sup>200</sup>. Istotnym wątkiem tej dyskusji była kwestia języka dzieł Skoworody, który z powodu obecności elementów rosyjskich oraz cerkiewno-słowiańskich uznawany był za dowód na jego rosyjskość, choć jak zauważył Czyżewski, szerokie wykorzystanie cerkiewnej leksyki wynikało z faktu, że ówczesny język ukraiński w sferze naukowej, teologicznej, filozoficznej opierał się właśnie na cerkiewszczyźnie, zaś świadectwa osób osobiście znających filozofa wyraźnie wskazują na używanie przez niego języka ukraińskiego w codziennej komunikacji<sup>201</sup>. Snopkov, przywołując argumentację przeciwników uznania Skoworody za ukraińskiego filozofa, w sposób niezamierzony ujawnił szerszy problem związany z recepcją spuścizny kulturowej, duchowej Rusi Kijowskiej, w tym wypadku w jej wymiarze językowym, a co przywoływana już Oksana Pachlowska określiła mianem ekspropriacji kultury ukraińskiej<sup>202</sup>. Rosyjska ideologia imperialistyczna realizowana od czasów Iwana Groźnego dążyła do przejścia i wpisania w wyłączny kontekst rosyjski dorobku Rusi Kijowskiej. W kontekście językowym dążenie to wykorzystuje historyczny fakt kształtowania języka rosyjskiego na bazie języka staro-cerkiewno-słowiańskiego, co jednak żadną miarą nie dawało i nie daje prawa do uznawania tej formy językowej za przynależną do jednej tylko kultury – rosyjskiej. Podobną optykę spotykamy w referowanym przez Snopkova podejściu zwolenników „rosyjskiej koncepcji” przynależności kulturowej Skoworody, którzy milcząco uznają obecność elementów językowych cerkiewnosłowiańskich za dowód na poparcie własnej koncepcji, pomijając fakt szerokiego wykorzystania tych samych elementów w literaturze i nauce ukraińskiej przed włączeniem ziem ukraińskich do imperium carskiego.

Snopkov potraktował szerzej wątek kosmopolitycznej postawy Skoworody wynikającej z jego filozofii, wyodrębniając trzy możliwe perspektywy relacji między jednostką a ojczyzną, konkretnym krajem. Pierwsza z nich odrzucała możliwość odczuwania więzi z ojczystą kulturą, druga uznawała polaryzację tych postaw z możliwym ich współistnieniem w ramach antynomicznego myślenia Skoworody. Trzecia, za którą opowiadał się Czyżewski, nie zakłada sprzeczności między przynależnością do świata a poczuciem przywiązania do ziemi ojczystej. W ocenie Snopkova trzecia perspektywa łączy się z postulowaną przez filozofa potrzebą

<sup>200</sup> *Ibidem*, s. 72-74.

<sup>201</sup> Л. Ушкалов, *op. cit.*, s. 133-162.

<sup>202</sup> О. Пахльовська, *op. cit.*

poszukiwania jedności rzeczy, a szerzej z dialektycznym sposobem myślenia Skovorody. Ostatecznie Snopkov uznał argumenty przemawiające za ukraińską przynależnością kulturową Skovorody<sup>203</sup>.

Autor, zakładając stopniowe zawężanie pola badawczego, skupił się na określeniu i charakterystyce specyfiki filozofii Skovorody, zaznaczając jednocześnie związek tej filozofii z kulturą terytorium, na którym powstawała. Przedstawione przez autora cechy, jak się wydaje, nie zostały uporządkowane według kryteriów ilościowych czy jakościowych, co każe zakładać, że każda z nich stanowi integralną i oryginalną składową stylu filozofowania. Autor rozpoczął od asystemowości filozofii Skovorody, która często utrudniała uporządkowany i czytelny wykład badaczom i przyczyniała się do formułowania krytycznych ocen. Przykłady takiego podejścia autor dostrzegał w pracach Fiedota Kudryńskiego oraz Jastrzębca-Kozłowskiego. Szczególnie pierwszy z badaczy dostrzegał w myśli Skovorody harmonijne współistnienie przeciwstawnych poglądów: racjonalistycznego z mistycznym, co w konsekwencji tworzyło intrygujący, pełen symboliki tajemniczy styl, oddający autentyczne doświadczenie<sup>204</sup>. Jednakże jak słusznie zauważył Snopkov, taka ocena, co mogliśmy dostrzec w pracy Jastrzębca-Kozłowskiego, zawierała wyraźny kontekst wartościujący, sprawiając wrażenie ułomności tego rodzaju filozofii<sup>205</sup>. Odmienne podejście do Skovorodowskiej filozofii spotykamy w analizowanym już dorobku Czyżewskiego, który w pozornym chaosie stylistycznym dostrzegał spójny światopogląd oparty na metodzie dialektycznej. Omówienie kwestii asystemowości myśli Skovorody wiązało się z pytaniem o istotę pojęcia systemu filozoficznego, które to pojęcie w ujęciu historycznym przyjmowało różne znaczenia. Takie zróżnicowanie definicyjne z jednej strony prowadziło badaczy do odmiennych ocen, z drugiej zaś ujawniało wartości oraz perspektywy samych badaczy ukształtowane przez specyfikę umysłową czasów, w których żyli. Niezaprzeczalnym jednak dla Snopkova był fakt, że autor *Sadu pieśni nabożnych* nie starał się stworzyć systemu filozoficznego, który obejmowałby wszelkie aspekty otaczającej rzeczywistości<sup>206</sup>. Drugą z wydzielonych przez Snopkova cech był wielopłaszczyznowy synkretyzm związany ze skłonnością ukraińskiego filozofa do łączenia różnych, czasem sprzecznych poglądów filozoficznych oraz wykorzystywania specyficznego języka, co również nie ułatwiało badaczom formułowania jednoznacznych ocen. Rozpatrując to zagadnienie, badacz wyróżnił trzy płaszczyzny synkretyzmu. Pierwsza odnosi się do języka dzieł Skovorody, który według Jurija Szewelowa należałoby określić jako odmianę języka rosyjskiego wykorzystywanego przez mieszkańców Słobodzkiej Ukrainy. Jednocześnie, czego dowodzi również niniejsza monografia, w polskim, ale i ukraińskim dyskursie istnieją odmienne oceny kodu językowego

<sup>203</sup> P. Snopkov, *op. cit.*, s. 76.

<sup>204</sup> *Ibidem*, s. 80.

<sup>205</sup> *Ibidem*, s. 84.

<sup>206</sup> *Ibidem*, s. 83.

wykorzystywanego przez Skovorodę<sup>207</sup>. Na inny nieco wymiar językowego synkretyzmu zwróciła uwagę Ludmiła Sofronowa, pisząc o polilingwizmie Skovorody, ściśle związanym z istotą jego filozofii. Główne kryterium stanowił podział na sferę sacrum i profanum, które wymagały zastosowania odmiennych kodów, stąd ścisły związek tematyki biblijnej z wykorzystaniem języka cerkiewnosłowiańskiego. Jak zauważył Snopkov, „takie praktyki można interpretować jako rodzaj rytualnego zachowania, poprzez które myśliciel oddawał cześć temu, co uważał za najcenniejsze”, dodając, że cerkiewna słowiańszczyzna mogła stanowić dla filozofa istotne narzędzie poznawcze oddające istotę tekstu biblijnego<sup>208</sup>. Nie można jednak zapominać, że ściśle określone stosowanie języka cerkiewnosłowiańskiego w tekstach odwołujących się do Biblii wynikało z sakralnej funkcji tego języka, który pełnił rolę *lingua sacra* na terenach wschodniej Słowiańszczyzny. Był to więc język uświęcony, język Księgi, język liturgii spełniający analogiczną rolę jak łacina w zachodnim chrześcijaństwie. Tym sposobem można wytłumaczyć zauważony przez Snopkova fakt wykorzystywania przez Skovorodę łaciny jedynie w tekstach literackich oraz epistolografii, nie zaś do wyjaśniania przekazu biblijnego, do którego zarezerwowane były we wschodnim chrześcijaństwie trzy tradycyjne języki: staro-cerkiewno-słowiański, greka oraz hebrajski.

Druga płaszczyzna – synkretyzm epistemiczny, która według Snopkova polegała na łączeniu różnych typów wiedzy, poprzedzona została charakterystyką kategorii wiedzy potocznej, spekulatywnej, artystyczno-literackiej, naukowej oraz irracjonalnej. Na jej podstawie autor wysnuł wniosek, że w spuściźnie skovorodowskiej najszerzej reprezentowana jest wiedza spekulatywna o dużym poziomie ogólności, realizowana przede wszystkim na gruncie ontologicznych teorii filozofa<sup>209</sup>. Istotną rolę odgrywała również wiedza artystyczno-literacka, prezentowana głównie w utworach poetyckich oraz bajkach, wyróżniająca się głębokim wniknięciem autora w duchowość, psychikę człowieka. Snopkov zauważa przy tym ścisłą korelację dzieł poetyckich z filozofią Skovorody oraz literacką formą dzieł filozoficznych opartych na formie dialogu czy przypowieści, ale także epistolografii<sup>210</sup>. W swoim eklektyzmie Skovoroda poruszał się w określonych ramach, dystansując się np. od wiedzy potocznej czy naukowej opartej na mocnej zasadzie racjonalności. Jak celnie zauważył autor, żadną miarą nie powinno być to powodem krytyki czy też uznania takiego sposobu filozofowania za mniej doskonały, ułomny, biorąc pod uwagę, że jednym ze źródeł była filozofia platońska. W odniesieniu do przejawów wiedzy potocznej, według Snopkova nieobecnych w twórczości Skovorody, warto jednak uwzględnić nierzadkie odwoływanie się filozofa do ukraińskich przysłów i porzekadeł, na co zwracał uwagę m.in. Łesiów, analizując język dzieł Skovorody<sup>211</sup>.

<sup>207</sup> Zob. rozdział poświęcony Witkowskiemu.

<sup>208</sup> P. Snopkov, *op. cit.*, s. 87.

<sup>209</sup> *Ibidem*, s. 92-93.

<sup>210</sup> *Ibidem*, s. 93.

<sup>211</sup> Zob. М. Лесів, *Мова Григорія Сковороди...*, s. 145-166.

Trzecim przejawem synkretyzmu epistemicznego w myśli Skoworody była chrystianizacja antyku, polegająca na łączeniu idei chrześcijańskich z niektórymi kierunkami klasycznej greckiej filozofii, opartym na przekonaniu o istnieniu uniwersalnych prawd poznawalnych i osiągalnych dla przedstawicieli różnych kręgów kulturowych, różnych religii i w różnych czasach<sup>212</sup>. Do idei boskiej uniwersalnej prawdy według Skoworody najbardziej zbliżyli się Epikur, Sokrates oraz Platon. Analizując recepcję poglądów wspomnianych myślicieli w dziele Skoworody, Snopkov podkreślił w pierwszej kolejności Skoworodowską apologię Epikura na przekór rozpowszechnionym w tradycji chrześcijańskiej interpretacjom skupionym na hedonistycznym wydzwisku nauczania filozofa. Jaskrawym przykładem jest słynny fragment pieśni 30 *Ogrodu pieśni nabożnych*, w którym autor utożsamia Epikura z Chrystusem, co Snopkov dopuszcza za usprawiedliwione jedynie na zasadzie *licentia poetica*, zaś na gruncie filozoficznej argumentacji uważa za niewystarczająco dowiedzione<sup>213</sup>.

W badaniach skoworodoznawczych już u zarania dostrzeżono analogie z nauczaniem Sokratesa, czego dowodem jest przydomek „ukraiński Sokrates”, nadany Skoworodzie w XIX w. Podstawą tej analogii były według Snopkova dwa zagadnienia: koncepcja daimoniona oraz metoda dialektyczna. Sokratejski duch opiekuńczy, „wewnętrzny głos” doradzający w kwestiach etycznych pojawił się w pismach Skoworody jako analogia czy też może zapowiedź chrześcijańskiej koncepcji „Bożej iskry” w człowieku, która poprzez samopoznanie pozwala wejść w ukryty sens ludzkiego bytowania i dokonywać słusznych moralnie wyborów. W kontekście samopoznania należy również rozpatrywać odwołania do sokratejskiej metody dialektycznej. Pierwotnie sformułowana w celu oczyszczenia umysłu człowieka z błędnych wyobrażeń i osiągnięcia prawdy, w myśli Skoworody metoda ta odnosiła się do procesu samopoznania związanego z doświadczeniem trwałej i całościowej metamorfozy duchowej człowieka<sup>214</sup>.

Najszerze pole do poszukiwania antycznych źródeł myśli Skoworody stwarza odwołanie do wątków platońskich, które w istotny sposób wpłynęły na kształtowanie filozofii chrześcijańskiej na wczesnym etapie jej rozwoju. Wśród nich wymienia badacz teorię idei, która legła u podstaw kształtowania skoworodowskiej koncepcji bytu (trzech światów, a szczególnie dwóch natur), teorię cnoty, koncepcję nieśmiertelnej duszy czy problem prawdziwego poznania<sup>215</sup>. Rozważając istotę tego wymiaru synkretyzmu, Snopkov formułuje zarzut dotyczący zbyt jednostronnego, zawężonego postrzegania filozofii antycznej w kręgu myślicieli chrześcijańskich, ograniczających się w swojej refleksji jedynie do elementów zgodnych z dogmatyką chrześcijańską, co prowadziło do wypaczenia antycznej tradycji. Nie podważając zasadności wniosku dotyczącego zawężonej percepcji spuścizny antycznej w kulturze chrześcijańskiej, warto uwzględnić z jednej strony charakter wspomnianej percepcji we wczesnym

<sup>212</sup> P. Snopkov, *op. cit.*, s. 96.

<sup>213</sup> *Ibidem*, s. 99.

<sup>214</sup> *Ibidem*, s. 103-104.

<sup>215</sup> *Ibidem*, s. 104-106.

chrześcijaństwie oraz rolę tradycji antycznej w kulturze europejskiego baroku, na gruncie której kształtowała się myśl Skoworody. Pierwszy kontekst nakreślił Werner Jaeger i odnosił się on do pojęcia chrześcijańskiej paidei, drugi zaś, bliższy Skoworodzie, przedstawił Uszkałow, pisząc o koncepcji prefiguracji jako podstawie recepcji tradycji antycznej w dziele ukraińskiego filozofa.

Według Snopkova istotniejsze wątpliwości stwarza eklektyzm Skoworody w sferze ontologicznej, który łączy elementy o charakterze dualistycznym (koncepcja dwóch natur) i monistycznym (istnienie jednego wszechświata) czy pluralistycznym (teoria trzech światów – makrokosmosu, mikrokosmosu i świata symbolicznego)<sup>216</sup>. Rodzi bowiem pytanie o możliwość istnienia substancjalnie niezróżnicowanego bytu. Badacz stara się rozwiązać ten dylemat, odwołując się do koncepcji „transcendentnego monizmu” zaproponowanej przez Aleksieja Łosiewa w odniesieniu do myśli Skoworody. Sformułowana przez Wiktora Kudriawcewa-Płatonowa, koncepcja ta zakładała, że „Absolut jest zewnętrzny w stosunku do wszechświata, jednakże aktywnie w nim uczestniczy, współtworząc go oraz stymulując jego ewolucję”<sup>217</sup>. W opinii Snopkova przyjęcie takiej tezy prowadzi do uznania panenteistycznego charakteru metafizyki Skoworody<sup>218</sup>, co może świadczyć o prawosławnych korzeniach tej metafizyki.

Innym sposobem rozwiązania powyższego dylematu jest przyjęcie założenia o dualistycznym charakterze myśli Skoworody, który w dziełach ukraińskiego myśliciela jest elementem dominującym i podważającym pozornie koncepcję monistyczną. Współwystępowanie przejawów tak odmiennych doktryn tłumaczy bowiem antynomiczność, którą Czyżewski oceniał jako świadomy zabieg ukazujący „subtelne ontologiczne sprzeczności w otaczającym nas świecie” oraz dowodzący możliwości osiągnięcia jedności między nimi<sup>219</sup>.

Podsumowując prezentację głównych cech filozofii Skoworody, które zdaniem Snopkova sprowadzają się do eklektyzmu i bezsystemowości, badacz zwrócił uwagę na oświeceniowy kontekst kształtowania mentalności ukraińskiego filozofa oraz wpływ francuskiej filozofii oświeceniowej na ziemiach ukraińskich. Odwoływał się tym samym, choć nie wprost, do postulatu wystosowanego przez Łuźnego, dotyczącego oceny myśli Skoworodowskiej w kontekście XVIII-wiecznych nurtów umysłowych. Warto zaznaczyć, że badania w tym zakresie prowadziła, jako jedna z nielicznych, ukraińska uczona Iryna Huzar<sup>220</sup>.

Kreśląc ogólne ramy analizy filozofii Skoworody, Snopkov dokonał przeglądu dzieł ukraińskiego filozofa opartego na opisywanej powyżej charakterystyce dokonanej

<sup>216</sup> *Ibidem*, s. 107.

<sup>217</sup> *Ibidem*, s. 108.

<sup>218</sup> Koncepcję tę dogłębnie przedstawił M. Handzel w omawianej powyżej monografii.

<sup>219</sup> P. Snopkov, *op. cit.*, s. 111.

<sup>220</sup> Zob. I. Гузар, Григорій Сковорода у контексті просвітительської філософії, [w:] *e a d e m*, Україна в орбіті європейської мислі. Від Григорія Сковороди до Тараса Шевченка, Торонто–Львів 1995, s. 69-88; *e a d e m*, Г.В. Ляйбніц і Григорій Сковорода про щастя людини і зло на землі, [w:] *e a d e m*, Україна..., s. 88-103.

przez Handzla<sup>221</sup>. Uwzględnia ona, oprócz tytułu, datę powstania dzieła, jej tematykę oraz uwagi odnoszące się do okoliczności powstania i zachowania dzieł. Autor wkroczył jednocześnie na tereny badawcze bliższe literaturoznawstwu, formułując pogląd o lakoniczności stylu Skoworody jako swoistej dominancie, która zdaniem badacza przywodzi na myśl starożytną filozofię chińską. Należy jednak pamiętać, że w dziejach kultur europejskich i duchowości chrześcijańskiej zarówno na Wschodzie, jak i na Zachodzie odnajdziemy szereg myślicieli ideowo, duchowo spokrewnionych z myślą Skoworody, o zbliżonym sposobie formułowania poglądów. Tak charakterystyczna dla ukraińskiego filozofa forma dialogu swoją analogię historycznie uprawnioną posiada w tradycji platońskiej. Biblia jako główne źródło mądrości i prawdy dla Skoworody reprezentuje cały szereg zwięzłych, lakonicznych form literackich, cenionych również przez Skoworodę, jak przypowieść, sentencja czy gatunki poetyckie, które w krótkiej, skondensowanej formie zawierają głęboką treść moralną. Z kolei określenie Skoworody mianem mistyka, często stosowane przez badacza, przywołuje na myśl twórczość niemieckich mistyków, np. aforyzmy poetyckie Angelusa Silesiusa czy przepełnione symboliką dzieła Jakoba Böhme, o których tak wiele napisał Czyżewski.

Nakreślenie szerokiego tła pozwoliło autorowi uznać Skoworodę za przedstawiciela filozofii mistycznej o zabarwieniu religijnym, którego refleksja w głównej mierze skupia się na zagadnieniach natury metafizycznej i ontologicznej. Na pierwszym miejscu sytuuje badacz kwestię Absolutu, która wiąże się z uznaniem teocentrycznego charakteru myśli Skoworody kształtowanej w duchu teologii prawosławnej, w formie obrazowo-symbolicznej. Bóg jest pojmowany jako doskonały, odwieczny byt przenikający całe jestestwo, ale pozostający przy tym poza granicami empirycznego doświadczenia. Jego przymiotami są mądrość, miłość, z jej najdoskonalszym przejawem – miłością braterską<sup>222</sup>. Snopkov, podobnie jak np. Handzel, podkreśla relacyjny charakter koncepcji Skoworody skupionej na związku między Absolutem a światem, a przede wszystkim człowiekiem. Rozważania autora skupiły się głównie na analizowanym również przez Handzla zagadnieniu istoty tej relacji ujmowanym w ramach trzech głównych koncepcji – teistycznej, panteistycznej oraz panenteistycznej. Na podstawie analizy ukraińskiego badacza W. Biłodida Snopkov opowiedział się za koncepcją panenteistyczną, czy też według Biłodida mistyczną, której elementy dostrzegał m.in. w tradycji patrystycznej Pseudo-Dionizego Areopagity<sup>223</sup>.

Oparte na Biblii oraz tradycji ojców Kościoła jest również nauczanie o wiecznej materii oraz dualizm ontologiczny. Choć, jak zauważa Snopkov, koncepcja *materia aeterna* nie pasuje do charakteru myśli Skoworody, który był zdecydowanym krytykiem bytu materialnego, to wpisuje się ona w ogólne ramy jego filozofii. Jako byt niedoskonały, nietrwały, śmiertelny i bierny materia nie mogła stanowić źródła

<sup>221</sup> M.T. Handzel, *Teoria...*

<sup>222</sup> P. Snopkov, *op. cit.*, s. 128, 131.

<sup>223</sup> *Ibidem*, s. 140.

poznania, co filozof ujmował w formie przypominającej platońską metaforę jaskini jako cień rzucany przez jabłoń, która w tym wypadku rozumiana jest jako byt prawdziwy, platońska idea. Wspomniana koncepcja nieuznawana w doktrynie prawosławnej stawiała Skoworodę w opozycji do oficjalnej nauki Kościoła. Z kolei dualizm, o którym była już mowa, w metafizyce stanowi istotny element związany z przekonaniem o dwojakiej budowie bytu, podziale rzeczywistości na materialną i niematerialną. I choć były to sfery przeciwstawne, ich wzajemna relacja nie była wykluczająca, a wprost przeciwnie – tworzyły one współistniejącą harmonię<sup>224</sup>. Dopełnieniem zaś teorii dwóch natur była Skoworodowska koncepcja trzech światów – makrokosmosu, mikrokosmosu oraz świata symbolicznego zawartego w Biblii. Szczególnie warta zauważenia jest refleksja badacza odnosząca się do Biblii jako świata symbolicznego, który ukrywa, jak pisze Snopkov, semiotyczne intuicje. Tym samym rysuje się kolejny kontekst dla interpretacji nauczania Skoworody oparty na poglądach Ernsta Cassirera i jego koncepcji kultury jako świata form symbolicznych<sup>225</sup>, które pozwoliły człowiekowi wyjść poza ograniczenia przyrody, stworzyć nową płaszczyznę postrzegania otaczającej rzeczywistości oraz umożliwiły wielowymiarowe kształtowanie własnej tożsamości. W podobnym duchu utrzymana była myśl innego przedstawiciela nurtu semiotycznego – Jurija Łotmana, twórcy teorii semiosfery jako przestrzeni znakowej, symbolicznej, odzwierciedlonej w języku naturalnym<sup>226</sup>. Zastosowanie takiej perspektywy w przekonaniu Snopkova pozwala traktować Biblię jako osobny system językowy, funkcjonujący w ramach globalnej przestrzeni semiotycznej<sup>227</sup>. Rodzi się jednak pytanie, dlaczego filozof ograniczał świat symboli jedynie do Biblii. Snopkov posłużył się przy tym pojęciem religijnej megalomanii, co w terminologii z zakresu historii religii można by określić mianem ekskluzywizmu. Sam Snopkov nie jest zwolennikiem takiej interpretacji, odwołując się do uniwersalistycznego podejścia charkowskiego filozofa realizowanego chociażby poprzez chrystianizowanie antyku. Skoworodowska koncepcja świata symbolicznego wydaje się naturalną konsekwencją zanurzenia filozofa w duchowość chrześcijańską, dla której Biblia stanowiła główne, jeśli nie jedyne źródło poznania. To Biblia przez wieki tworzyła europejską semiosferę w sensie kulturowym i cywilizacyjnym, kształtując system pojęciowy wykraczający poza wymiar religijny czy teologiczny, system wyobrażeń, system wartości. Jak się wydaje, dążeniem samego Skoworody było odkrycie wzajemnych analogii z kulturami oddalonymi w sensie geograficznym i czasowym. Symboliczna reprezentacja wierzeń starożytnego Egiptu, antycznej Grecji, chrześcijaństwa, bez względu na proveniencję, z perspektywy głoszonej przez Skoworodę koncepcji prefiguracji pozwalała wykazać uniwersalizm, a więc prawdziwość symbolicznego przekazu Biblii. Tym samym należy

<sup>224</sup> *Ibidem*, s. 149.

<sup>225</sup> *Ibidem*, s. 153.

<sup>226</sup> *Ibidem*, s. 154.

<sup>227</sup> *Ibidem*, s. 155.

się zgodzić z uwagą badacza, że sposób formułowania poglądów zbliża Skoworodę do współczesnych koncepcji Campbella czy Eliadego, z tym jednak zastrzeżeniem, że ukraiński filozof świadom był aksjologicznego zróżnicowania systemów, do których się odwoływał. Uważał bowiem, że tylko w Biblii zawarta jest cała prawda, podczas gdy inne systemy myślowe i religijne w sposób intuicyjny i niedoskonały wnikały w istotę rozważanych przez niego problemów.

Scharakteryzowana w ramach mistycznej metafizyki teoria bytu została uzupełniona o zagadnienie wyjaśniające istotę relacji między poszczególnymi kategoriami bytu. To ruch kołowy jako permanentnie powtarzający się cykl przechodzi od stanu jedności do rozproszenia, by powrócić do pierwotnego zjednoczenia<sup>228</sup>. Tym sposobem, jak twierdzi badacz, możliwa jest wewnętrzna integralność w dualistycznym wszechświecie. Istota omawianego zjawiska w stylu Skoworody ujęta została w formie symbolicznej z naczelną metaforą ziarna jako uosobienia jedności i potencjalne źródło wielości. Ruch kołowy miał jeszcze jedną istotną cechę, mianowicie uporządkowanie i cykliczność, co traktowane było jako przejaw ładu i Boskiej Mądrości, działania niewidzialnej siły ukrytej w świecie materialnym<sup>229</sup>.

Zgodnie z przyjętą perspektywą w zasadniczej części pracy Snopkov skupił się na wąskiej problematyce samopoznania, która w jego odczuciu wykazuje głębokie psychologiczne konotacje zauważone również przez innych badaczy, a polegające na ścisłym związku poznania siebie z poszukiwaniem sensu życia i kształtowaniem własnej tożsamości. W takim ujęciu człowiek otwiera się na wewnętrzne światło, prowadzi do poznania Boga i własnej duszy, a to z kolei leży u podstaw Skoworodowskiej koncepcji szczęścia<sup>230</sup>. Autor zwraca przy tym uwagę na wielowymiarowość czy też synkretyzm myśli Skoworody, dostrzegając ontologiczny wymiar samopoznania rozumiany jako możliwość wglądu w makrokosmos, opartego na analogicznej budowie bytu. Warto przy tym zauważyć, że pogląd ten obecny jest w teologii chrześcijańskiej od jej zarania, na co zwróciła uwagę m.in. Obolevitch<sup>231</sup>. Poszukiwanie we współczesnej nauce analogii do myśli Skoworody, w tym wypadku koncepcji szczęścia pojmowanego jako zjawisko immanentne dla człowieka, skierowało uwagę badacza na poglądy przedstawicielki neopsychoanalizy Karen Horney. Uznawała ona zależność odczuwania szczęścia od procesów zachodzących przede wszystkim w umyśle człowieka, nie zaś będących wynikiem wpływu otoczenia, choć jak zauważa Snopkov, Skoworoda nie kwestionował całkowicie wpływu społeczeństwa na postępowanie i tożsamość jednostki<sup>232</sup>.

Dokonana przez Snopkova rekonstrukcja teorii samopoznania Skoworody w wielu elementach koresponduje z omówionymi powyżej ustaleniami Handzla, przede wszystkim w ogólnym trójpodziale procesu samopoznania. Przewidywał on filozoficzną

<sup>228</sup> *Ibidem*, s. 157.

<sup>229</sup> *Ibidem*, s. 161.

<sup>230</sup> *Ibidem*, s. 163.

<sup>231</sup> Zob. T. Obolevitch, *op. cit.*

<sup>232</sup> P. Snopkov, *op. cit.*, s. 165-166.

autorefleksję skierowaną w głąb własnej duszy, podjęcie próby poznania Boga ściśle związane z poznaniem siebie oraz poznaniem Biblii, w której ukryta jest prawda o Bogu i człowieku. Proces samopoznania czy też poznania Boga inicjowało uświadomienie istnienia wyraźnego podziału na naturę widzialną i niewidzialną, który przenika cały byt, co Snopkov ilustruje metaforą przebudzenia z głębokiego snu, w którym przebywa człowiek zanurzony w materialny wymiar istnienia. Omawiając ten wątek, badacz powraca do kwestii krytycznego stosunku Skoworody do Cerkwi instytucjonalnej, który na podstawie ustaleń Erna uznaje za przejaw wyznawanego przez siebie dualizmu, oraz uwarunkowań osobowościowych, które przyczyniały się do dystansowania się ukraińskiego filozofa od wszelkiej aktywności oficjalnej, instytucjonalnej<sup>233</sup>. Nie negując zasadności czy też prawdopodobieństwa takiej właśnie interpretacji stosunku Skoworody do instytucji Cerkwi, warto uwzględnić uwarunkowania historyczne, odnoszące się do recepcji Cerkwi wśród młodych przedstawicieli kręgów intelektualnych ówczesnego Kijowa. Analogiczny krytyczny stosunek do stanu duchowego oraz intelektualnego ówczesnego prawosławia zaobserwować można u rówieśnika Skoworody, a dziś świętego Cerkwi prawosławnej, uznawanego za odnowiciela rosyjskiego prawosławia – Paisjusza Welyczkowskiego. Jak pisał Kuffel, to właśnie rozczarowanie stanem wiary w Cerkwi prawosławnej i ogromna potrzeba odnowienia wartości chrześcijańskich skłoniły Welyczkowskiego do niebezpiecznej wędrówki na Athos i podjęcia intelektualnego trudu przetłumaczenia na język słowiański dzieł ojców Kościoła<sup>234</sup>.

Kontynuując charakterystykę procesu samopoznania Snopkov przechodzi do drugiego etapu, który kieruje człowieka ku przyrodzie, ukrywającej ślady boskiej działalności. Był to jednak etap wstępny i pośredni, który nie dawał możliwości osiągnięcia ostatecznego celu. Wreszcie ostatni etap był związany z przemianą wewnętrzną człowieka również w wymiarze aksjologicznym. Wymagało to przestrzegania chrześcijańskich norm moralnych, wyrzeczenia się grzechu utożsamianego przez Skoworodę z zazdrością, pychą, pamiętliwością itd.<sup>235</sup> Dążenie do oczyszczenia wiązało się z pojęciem bojaźni bożej, którego istota paradoksalnie nie polegała na lęku, lecz miłości do Boga. To na tym tle rodziła się szlachetność ducha i pobożność. Pozwoliło to badaczowi na sformułowanie opinii, że skoworodowskie poznanie łączy refleksję intelektualną, doświadczenie mistyczne oraz głęboką wiarę<sup>236</sup>. Proces poznawczy wymagał się hermeneutycznego namysłu. Charakteryzując istotę świata symbolicznego, badacz zwrócił szczególną uwagę na zalecenie wyboru odpowiedniego autorytetu duchowego, którego dzieła w największym stopniu przemawiają do czytelnika. Skoworoda miał przy tym na myśli autorów chrześcijańskich w głównej mierze ojców

<sup>233</sup> *Ibidem*, s. 169, przypis 514.

<sup>234</sup> J. Kuffel, *op. cit.*, s. 76. Krytyczny stosunek do Cerkwi instytucjonalnej ukształtowanej w ramach rosyjskiej imperialnej koncepcji bynajmniej nie kończy się na postaci Skoworody, czego najlepszym dowodem jest twórczość Tarasa Szewczenki, zob. W. Mokry, *Literatura...*, s. 50-62.

<sup>235</sup> P. Snopkov, *op. cit.*, s. 170-171.

<sup>236</sup> *Ibidem*, s. 173.

kościół, których interpretacja przekazu biblijnego gwarantowała zachowanie prawdziwych wartości chrześcijańskich. W innym przypadku, w sytuacji lektury Biblii bez należytego przygotowania, bez ukierunkowania, tekst święty stawał się dla czytelnika śmiertelnym niebezpieczeństwem. Snopkov powody takiego podejścia do przekazu biblijnego łączył nie bez słuszności z przesłankami ontologicznymi filozofii Skoworody, z teorią dwóch natur, podziałem na sens literalny i alegoryczny Biblii. Problem ten posiada jednak dodatkowy wymiar, sytuujący się na pograniczu teorii literatury i filozofii – problem istoty dzieła literackiego i jego interpretacji, żywo dyskutowanej w drugiej połowie XX w.<sup>237</sup> W tym kontekście odwoływanie się do autorytetów patrystycznych miało za zadanie określić ramy właściwej interpretacji przekazu biblijnego, zaś jego potencjalne zagrożenia związane były z nadinterpretacją, czyli niewłaściwą interpretacją dzieła. Jak zauważył badacz, Skoworoda, głosząc potrzebę umiarkowania w czytaniu, krytykując zdolność nauk empirycznych do uchwycenia istoty egzystencji, wpisywał się w aktualną do dziś kwestię przesytu produkcji intelektualnej człowieka. Na dowód Snopkov przywołuje opinię Franka Ankersmitha, odnoszącą się do zjawiska „hiperprodukcji literatury historycznej”. Warto wspomnieć, że zbliżone poglądy już w XVIII w. prezentował J.J. Rousseau jako krytyk cywilizacji i jej wytworów, zaś od początku XX w. krytyczne tezy o zalewie wytworów cywilizacji głosili Oswald Spengler czy Georg Simmel<sup>238</sup>. Umiar odnosił się więc do sposobu percepcji Biblii i stanowił istotny element Skoworodowskiej hermeneutyki, co realizowało się w medytacji nad wybranym fragmentem, który w przekonaniu filozofa odzwierciedlał istotę bytu. Snopkov zwracał przy tym uwagę na zaskakujące kierunki interpretacyjne prezentowane przez Skoworodę, szczególnie na ich aspekt aksjologiczny, który kwestionuje tradycyjne modele; obrazy interpretowane jako uosobienie zjawisk negatywnych zostają ukazane jako emanacja boskiej rzeczywistości<sup>239</sup>.

Metoda skrajnej alegorezy, dominacja symbolu w sposobie myślenia i opisywania rozważanych zjawisk zbliża Skoworodę do niektórych nurtów psychologii analitycznej, w szczególności wywodzących się z tradycji Carla Gustava Junga, który dostrzegał znaczenie symboli, stanowiących treść marzeń sennych, w komunikacji między sferami świadomości i nieświadomości. Poprzez symbol ujawnia się więc wewnętrzne, nieświadome, duchowe jestestwo człowieka. Według Snopkova elementem różnicującym jest postrzeganie symbolu, który dla Skoworody stanowił przejaw obiektywnej rzeczywistości, zaś w koncepcjach psychologicznych symbol miał charakter subiektywny, jako odzwierciedlenie przeżyć jednostki<sup>240</sup>.

<sup>237</sup> Zob. np. U. Eco, *Lector in fabula*, przeł. P. Salwa, Warszawa 1994 czy zbiór *Interpretacja i nadinterpretacja*, przeł. T. Bieroń, red. S. Collini, Kraków 1996, *Esej – Znak*.

<sup>238</sup> O. Spengler, *Zmierzch Zachodu. Zarys morfologii historii powszechnej*, wybr., oprac. i przypisami opatrzył H. Werner, przeł. J. Marzęcki, Warszawa 2014; G. Simmel, *Filozofia kultury. Wybór esejów*, przeł. W. Kunicki, Kraków 2007, *Eidos – Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego*.

<sup>239</sup> P. Snopkov, *op. cit.*, s. 187.

<sup>240</sup> *Ibidem*, s. 188, 190.

Za najcenniejszą, również z perspektywy współczesnych zapatrywań psychologii, uznał badacz trzecią postulowaną przez ukraińskiego myśliciela drogę samopoznania, polegającą na stopniowym poznawaniu własnej tożsamości poprzez wgląd w samego siebie. Ten etap został poprzedzony przez uświadomienie efemeryczności cielesności, będącej jedynie zewnętrzną powłoką dla jaźni. Główny akcent w analizie tego procesu położony został na myśl, za pomocą której dusza kieruje ciałem człowieka<sup>241</sup>. Oparcie procesu samopoznania na refleksji nad własnymi myślami, według Snopkova, przemawia za głębokimi psychologicznymi intuicjami Skoworody, które swoją analogię znajdują w poglądach Davida Burnsa oraz XX-wiecznej teorii terapii poznawczej Aarona Becka, upatrującej genezę nastrojów człowieka w jego aktach poznawczych (myśli)<sup>242</sup>.

Jednakże istota samopoznania nie ograniczała się jedynie do refleksji nad własnymi procesami myślowymi, co wynikało z kordocentrycznego charakteru filozofii Skoworody. Rolę obydwu kategorii badacz tłumaczy w następujący sposób: „Pomiędzy sercem i myślą istnieje wyraźna różnica. Jednocześnie światło umysłu jest niezbędne do poznania ludzkiego serca. To dzięki umysłowi człowiek przenika do sedna własnych myśli, by za ich pośrednictwem doświadczyć swojego ukrytego serca. To właśnie ono jest prawdziwym człowiekiem”<sup>243</sup>. W procesie samopoznania człowiek przechodzi więc od tego, co w nim jednostkowe i subiektywne (indywidualny akt myślowy), do tego, co uniwersalne i obiektywne, związane z Absolutem. Natura tego etapu samopoznania posiada już charakter mistyczny, związany z doświadczeniem Boskiej obecności. Przenosząc to doświadczenie na grunt psychologii, badacz opisywał je w kategoriach odmiennych stanów świadomości, doświadczeń mistycznych bądź doświadczeń szczytowych<sup>244</sup>.

Nakreślona przez Snopkova wieloaspektowa charakterystyka myśli Skoworody, jej uwarunkowań i możliwych analogii we współczesnej psychologii swoje zwieńczenie znalazła w odwołaniu do kwestii zasadniczej dla poruszanej problematyki – czyli próbie porównania Skoworodowskiego procesu samopoznania z kwestiami samoakualizacji, samorealizacji oraz indywiduacji właściwymi dla współczesnego dyskursu psychologicznego. Istota tych pojęć realizuje się w dążeniu jednostki do wszechstronnego rozwoju własnej osobowości na płaszczyźnie wewnętrznej oraz w relacjach międzyludzkich, przy czym Snopkov skupił się na podejściu dwóch najistotniejszych jego zdaniem przedstawicieli tego nurtu: Junga oraz Masłowa. Pierwszy z uczonych, twórca koncepcji indywiduacji, tłumaczył ten proces jako permanentny proces psychiczny, efektem którego jest przeobrażenie jednostki w pełnowartościową ludzką istotę. Jednostka rozwija w sobie możliwość wglądu we własną psychikę, szczególnie w aspekty usytuowane poza sferą świadomości<sup>245</sup>. Tym samym jednostka buduje

<sup>241</sup> *Ibidem*, s. 193.

<sup>242</sup> *Ibidem*, s. 196.

<sup>243</sup> *Ibidem*, s. 197.

<sup>244</sup> *Ibidem*, s. 200.

<sup>245</sup> *Ibidem*, s. 202.

poczucie własnej indywidualnej wartości, jednocześnie otwierając się na otaczający świat. Jung tłumaczył indywiduację jako proces permanentny, którego istotą jest sama procesualność, trwanie oraz autoteliczność, ponieważ jednostka nie jest w stanie osiągnąć całkowitej indywiduacji. Proces ten dodatkowo związany jest z kategorią jaźni określanej mianem centrum życia psychicznego człowieka, które integruje jego sferę świadomą i nieświadomą. W przekonaniu Snopkova nie występowała istotna różnica między doświadczeniem archetypu jaźni a koncepcją Boga<sup>246</sup>. W odniesieniu do badań Maslowa Snopkov skupił się przede wszystkim na skonstruowanej przez amerykańskiego uczonego rozbudowanej charakterystyce osoby samorealizującej się<sup>247</sup>. Przywołane poglądy pozwoliły uznać Skoworodowską koncepcję samopoznania za formę samoaktualizacji. Za takim wnioskiem przemawiał, łączący wspomniane koncepcje, aspekt psychologiczny przewidujący pogłębioną psychologiczną autorefleksję, odwoływanie się do symboli, choć jak zaznacza Snopkov, w odróżnieniu od założeń teorii archetypów Junga ukraiński filozof skupiał się na egzegetycznej analizie symboli biblijnych, nie zaś na ich aspekcie psychologicznym. Kolejna analogia odnosi się do wspólnego dążenia do odkrycia wewnętrznego potencjału jednostki – w przypadku Junga ukrytego w jaźni, zaś u Skoworody w kategorii człowieka wewnętrznego<sup>248</sup>. Nie bez znaczenia było przyjęcie w omawianych koncepcjach indywidualistycznej optyki skupionej na niepowtarzalności i wyjątkowości jednostki z jej aktywną rolą jako podmiotu poznającego, która w procesie psychoterapeutycznym stanowi czynnik kluczowy, zaś w teorii samopoznania związana jest z trudem dążenia do moralnego samodoskonalenia. Według Snopkova Bóg w tym ujęciu jest źródłem szczęścia, ale człowiek musi sam do tego źródła sięgnąć<sup>249</sup>, choć nie można zapominać o istotnej kategorii różnicującej omawiane koncepcje. W przeciwieństwie do Junga, ukraiński filozof warunkował proces samopoznania od udzielenia człowiekowi przez Boga daru czy też siły, łaski, bez których proces samopoznania byłby niemożliwy<sup>250</sup>. Skoworoda w każdym niemal dziele poruszającym problematykę samodoskonalenia, duchowego oczyszczenia, samopoznania podkreśla aktywną rolę Boga, jak w pieśni 15. zbioru *Ogród pieśni nabożnych*, gdzie znajdujemy wezwanie do Boga: „Zabij moją cielesność!// Pozwól mi z Tobą świętować sobotę,// Pozwól stąpać po Twoich śladach,// Daj zwycięstwo,// O synu Dawida!”<sup>251</sup>. W żaden sposób nie stoi to oczywiście w sprzeczności z potrzebą aktywnego uczestnictwa, zaangażowania w proces samopoznania i nie podważa podmiotowości jednostki w tym kontekście.

<sup>246</sup> *Ibidem*, s. 204.

<sup>247</sup> *Ibidem*, s. 205-206, 210.

<sup>248</sup> *Ibidem*, s. 212.

<sup>249</sup> *Ibidem*, s. 214.

<sup>250</sup> Na problem ten zwrócił uwagę m.in. Handzel, zob. M.T. Handzel, *Teoria...*, s. 108.

<sup>251</sup> Г. Сковорода, *Повне зібрання...*, т. 1, s. 74-75.



## ROZDZIAŁ 5

### SKOWORODA W TŁUMACZENIU

Translatorski wymiar recepcji dzieł Skoworody w Polsce nie przysparza polskiej nauce powodów do dumy, jeśli porównać go z dorobkiem innych krajów. Utwory Skoworody, zarówno poetyckie, jak i filozoficzne, ukazały się do tej pory w przekładzie na języki rosyjski, angielski, niemiecki, bułgarski, czeski, portugalski, a nawet fiński. Z polskiego dorobku można wymienić pojedyncze pieśni opublikowane w zbiorach wieloautorskich. I tak w *Antologii poezji ukraińskiej*<sup>1</sup> pod redakcją Floriana Nieuważnego i Jerzego Pleśniarowicza zamieszczone zostały wybrane utwory ze zbioru *Ogród pieśni nabożnych* (były to pieśni nr 9, 10, 13, 18, 19, 23, 24 i kilka drobniejszych utworów) w tłumaczeniu Jerzego Litwiniuka i Janusza Trybusiewicza. Pieśń 18 w anonimowym tłumaczeniu została również zamieszczona w antologii *Od Ilariona do Skoworody* pod redakcją Mokrego<sup>2</sup>.

Z dzieł filozoficznych Skoworody dotychczas ukazał się jedynie traktat *Obudziwszy się ujrzeli Jego chwałę...* w tłumaczeniu i z krytycznym komentarzem Michała Handzla, co, biorąc pod uwagę wysokie kompetencje badawcze autora, daje nadzieję na wzbogacenie polskiego dorobku translatorskiego<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> *Antologia poezji ukraińskiej*, red. F. Nieuważny, J. Pleśniarowicz, Warszawa 1976, s. 108-117.

<sup>2</sup> W. Mokry, *Od Ilariona do Skoworody. Antologia poezji ukraińskiej XI-XVIII w.*, Kraków 1996, s. 102-107.

<sup>3</sup> M.T. Handzel, *Wprowadzenie do lektury tekstu: Hryhorij Skoworoda, „Obudziwszy się ujrzeli Jego chwałę...”*, przeł. o. M.T. Handzel, „Theofos” 2017, nr 3, s. 229-240.



## ZAKOŃCZENIE

Podjęta w pracy próba charakterystyki badań nad filozofią i twórczością literacką Skoworody w Polsce ujawnia jej wyraźną korelację ze zmianami politycznymi i pozwala wyróżnić trzy etapy kształtowania tradycji skoworodoznawczej. Pierwszy, zapoczątkowany przez Adama Honorego Kirkora jedynie krótką wzmianką na kartach jego opisu dziejów literatury ukraińskiej, trwał nieprzerwanie do wybuchu II wojny światowej. Refleksja naukowa w tym okresie zaowocowała pracami o charakterze syntez historycznoliterackich, które odzwierciedlały dominującą wówczas perspektywę narodową. Z takich pozycji postrzegali dzieje literatury zarówno wspomniany już Kirkor, jak również Franko i Tretiak, ten ostatni dodatkowo uzupełniając swoją wizję o elementy, które dziś określilibyśmy jako kolonialne. Równolegle kształtowały się zręby refleksji filozoficznej, która jednak podążała własnym szlakiem, kształtując odrębny dyskurs. Przypadał on na okres dwudziestolecia międzywojennego, najpierw w ramach omawiania zagadnień filozofii narodowej, a szerzej słowiańskiej, czego przykładem były przede wszystkim prace I. Mirczuka, po części Jastrzębca-Kozłowskiego. Drugi z wymienionych badaczy uzupełnił ten nurt o ważny i do dziś nierozwinięty kontekst polskiej filozofii mesjanistycznej, której reprezentantem był Hoene-Wroński. Na ten okres przypadają dwie w moim odczuciu najpełniejsze analizy, które rozwijały kierunek badań aktualny do dziś, a wynikający z mistycznego charakteru filozofii Skoworody. Prace te, choć bez bezpośrednich nawiązań, w pewien sposób korespondują ze sobą, skupiając się na koncepcji Boga i jego relacji do świata stworzonego. Analiza Ulwańskiego skupiła się na kwestii panteistycznego charakteru myśli Skoworody, zaś Czyżewski, rozwijając tezę o mistycznym wymiarze tej filozofii, widział raczej przejawy postawy teistycznej ukraińskiego filozofa. Pojawienie się monografii Czyżewskiego przyczyniło się do wyraźnego ożywienia polskich badań, które niestety przerwała wojna.

Okres powojenny w dziejach polskiego oraz ukraińskiego skoworodoznawstwa kształtował się pod wpływem ograniczeń natury ideologicznej, co wprost wynikało z totalitarnego charakteru zarówno polskiej, jak i ukraińskiej radzieckiej państwowości. Ideologiczny nacisk szczególnie w Ukrainie skutkował zawężeniem badań praktycznie wyłącznie do realizacji założeń ideologii marksistowskiej, nie dając możliwości na obiektywne naukowe dociekania. Przykładem konieczności lawirowania między wymogami ideologicznymi a pragnieniem zachowania nikłych chociaż przejawów naukowości była praca Iwanio i Szynkaruka. W dominującej narracji materialistycznej ukierunkowanej klasowo badacze starali się przemycić okruchy wiedzy wtedy zakazanej i sprzeciwiali się skrajnie ideologicznym nieuzasadnionym interpretacjom. Sytuacja polskiej nauki była nieco lepsza, co jednak było zasługą wielkiej determinacji i chyba można tak powiedzieć – odwagi w próbach prowadzenia badań. W takich warunkach rozwijała się działalność badawcza takich postaci, jak Łesiów, Witkowski,

Mokry, a przede wszystkim Łużny, który nie bez przeszkód inicjował polskie powojenne badania nad kulturą duchową Słowian wschodnich. Mówiąc o przeszkodach, mam na myśli z jednej strony opór środowiska rusycystycznego, a przynajmniej tych jego przedstawicieli, którzy podzielali ideologiczne stanowisko ówczesnych władz politycznych. Z drugiej zaś należy wspomnieć o konieczności nieustannej konfrontacji z cenzurą. Artykuł Łużnego przedrukowany w części antologicznej, który pierwotnie ukazał się w miesięczniku „Znak” w latach 80. i nosi ślady ingerencji cenzorskiej, jest swoistym znakiem tych czasów. Inną istotną cechą tego okresu jest ideologicznie warunkowane zerwanie ciągłości nie tylko instytucjonalnej, ale i naukowej, ideowej z tradycją przedwojenną. Nie znajdziemy więc w pracach z tego czasu bezpośrednich odwołań do dorobku Kirkora, Tretiaka czy Łepkiego. Ożywienie badań skoworodoznawczych w tym czasie wiązało się z przypadającą 200. rocznicą urodzin ukraińskiego myśliciela, co zaowocowało serią ciekawych prac językoznawczych Witkowskiego oraz Łesiowa, filozoficznych wspomnianych już ukraińskich uczonych Iwanio i Szynkaruka oraz historycznoliterackich Łużnego.

Ostatni, trzeci okres rozpoczyna się wraz z upadkiem komunizmu, najpierw w Polsce, a w 1991 r. w Ukrainie. Zdjęcie ideologicznych ograniczeń, możliwość swobodnego prowadzenia badań naukowych przyczyniają się do dużego ożywienia. Fundamentalne znaczenie w tym zakresie miało odrodzenie badań ukrajinoznawczych w wymiarze instytucjonalnym, powstanie, obok istniejącej już ukrajinistyki na Uniwersytecie Warszawskim, nowych ośrodków naukowych w Krakowie, Lublinie, z czasem w ośrodkach akademickich Wrocławia, Szczecina, Olsztyna i in. Z nich wywodzi się nowe pokolenie badaczy zainteresowanych kulturą ukraińską, w tym literaturą ukraińską. W Uniwersytecie Jagiellońskim odradza się również świadomość długich tradycji naukowych i chęć nawiązania dialogu z jej spuścizną, czego przykłady znajdujemy na kartach „Krakowskich Zeszytów Ukrajinoznawczych”. Podobne procesy dostrzec można w innych ośrodkach naukowych, które miały tradycje przedwojenne, na pierwszym miejscu z Uniwersytetem Warszawskim, w którym badania takie prezentował np. profesor Stefan Kozak<sup>1</sup>.

Na płaszczyźnie badawczej polskie skoworodoznawstwo trzeciego okresu kontynuuje kierunki nakreślone w pracach Czyżewskiego zarówno w wymiarze historycznoliterackim jego dorobku, jak i filozoficznym. Postulowany przez niego w szeregu prac religijny charakter kultury ukraińskiej swoje odzwierciedlenie znalazł w dorobku krakowskiego ośrodka naukowego, który mam zaszczyt reprezentować. Również teza Czyżewskiego o mistycznym charakterze filozofii Skoworody właściwie nie wywołuje polemiki historyków filozofii i teologów. Różnice stanowisk ujawniają przy próbie określenia jej specyfiki, istoty. Czyżewski opowiadał się za teistycznym charakterem tej filozofii, jej zakorzenieniem w tradycjach patrystycznych

<sup>1</sup> S. Kozak, *Ukraiński Instytut Naukowy w Warszawie (1930-1939)*, „Warszawskie Zeszyty Ukrajinoznawcze” 2008, z. 25-26, s. 15-23.

i pokrewieństwem z nowożytną mistyką europejską. W podobnym duchu utrzymana jest praca mojego autorstwa. Ulwański wyraźnie dostrzegał panteistyczny rys myśli Skoworody. Propozycję nowej interpretacji zaproponował w swojej monografii Handzel, przekonany o panenteizmie Skoworody. Zarówno Handzel, jak i Moskałyk uznają zgodność myśli Skoworody z dogmatyką chrześcijańską. W nurcie mistycznego charakteru filozofii Skoworody pozostają prace Betko oraz książka Snopkova, przyjmują jednak nową perspektywę analizy poprzez odwołania do teorii psychologii głębi. W podobnym duchu utrzymany jest artykuł Studentowej skupiony na Skoworodowskiej refleksji nad duchową kondycją człowieka w świetle badań Junga oraz Eliadego.

Podsumowując stan najnowszych badań nad spuścizną Skoworody, należy skonstatować wyraźny rozwój na płaszczyźnie filozoficznej, na płaszczyźnie badania myśli. Mniej zainteresowania wywołuje dziś wymiar literacki tych dzieł, choć należy zauważyć, że obydwie sfery mocno się przenikają, co najlepiej widać na przykładzie dorobku Betko, Studentowej.

Wnioski ogólniejszej natury odnoszącej się do całego polskiego dorobku skoworodoznawczego można zawrzeć w kilku postulatach badawczych, choć niektóre z nich pojawiają się cyklicznie i do dziś nie zostały zrealizowane w pełni. Pierwszy z nich dotyczy spojrzenia na spuściznę Skoworody z perspektywy dominujących w XVIII w. nurtów umysłowych. W szczególności mam na myśli pojawiającą się w analizowanych pracach filozofię Rousseau oraz Leibniza, a z perspektywy polskiej historii filozofii Hoene-Wrońskiego. Nieocenionym wkładem w światowy dorobek skoworodoznawczy byłoby spojrzenie na filozofię Skoworody z perspektywy teologicznej, aby zweryfikować tezę o jego ortodoksyjności. Obecne w pracach Czyżewskiego analogie z mistycyzmem niemieckim, w szczególności Angelusa Silesiusa, rodzą pytanie o możliwość określenia mistycyzmu Skoworody mianem chrześcijaństwa bezwyznaniowego<sup>2</sup>.

Ostatnim postulatem, w moim odczuciu najważniejszym dla dalszego rozwoju badań skoworodoznawczych w Polsce, jest jednak niezbędna konieczność przekładu dzieł Skoworody na język polski. Bez krytycznej edycji czy choćby reprezentatywnego dla jego filozofii wyboru dzieł trudno sobie wyobrazić pogłębioną recepcję. Pierwsze obiecujące kroki podjął w tym zakresie Handzel, tłumacząc traktat *Obudziwszy się ujrzeli Jego chwałę...* Należy mieć nadzieję, że niniejsza praca chociaż w drobnym stopniu przyczyni się do realizacji tego jakże ważnego celu.

<sup>2</sup> L. Kołakowski, *op. cit.*



## BIBLIOGRAFIA

- Betko I., *Człowiek w obliczu „Boga żywego”, czyli dwie koncepcje osobowości w utworach poetycznych Hryhorija Skoworody i Iwana Franko*, [w:] *Oblicza współczesności*, red. nauk. E. Starzyńska-Kościuszek, A. Kucner, P. Wasyluk, Olsztyn 2014, s. 393-403, *Festiwal Filozofii*, t. 6.
- Betko I., *Mądrość na śpiewająco: religijno-filozoficzna problematyka „Pieśni nabożnych” Hryhorija Skoworody*, [w:] *Filozofia i muzyka*, red. nauk. E. Starzyńska-Kościuszek, A. Kucner, P. Wasyluk, Olsztyn 2015, s. 179-190, *Festiwal Filozofii*, t. 7.
- Betko I., *Ukraiński Sokrates. Pomiędzy filozofią, mistyką a ezoteryzmem: interpretacja duchowej spuścizny Hryhorija Skoworody (1722-1794) jako problem epistemologiczny*, „Ruch Filozoficzny” T. 71, 2014, nr 1, s. 135-148.
- Brensztejn M., *Adam-Honory Kirkor wydawca, redaktor i właściciel drukarni w Wilnie od roku 1834 do 1867*, Wilno 1930, Wydawnictwa Towarzystwa Pomocy Naukowej im. E. i E. Wróblewskich w Wilnie.
- Burzyńska A., Markowski M.P., *Teorie literatury XX wieku. Podręcznik*, Kraków 2009.
- Čyževskij D., *Skovoroda-Studien. II. Skovorodas Erkenntnislehre und Philo*, „Zeitschrift für Slavische Philologie” Bd. 10, 1933, s. 47-60.
- Čyževskij D., *Skovoroda-Studien. III. Skovorodas Bibel-Interpretation im Lichte der kirchenväterlichen und mystischen Tradition*, „Zeitschrift für Slavische Philologie” Bd. 12, 1935, s. 53-78.
- Eco U., *Lector in fabula*, przeł. P. Salwa, Warszawa 1994.
- Filar T., *U stóp królewskiego Wawelu. Społeczność ukraińska w Krakowie w latach 1918-1939*, Kraków 2004, Biblioteka Fundacji św. Włodzimierza, t. 10.
- Fisz Z., *Odpowiedź panu Kostomarovowi (artykuł Tadeusza Padalicy)*, odbitka z „Kuriera Wileńskiego” 1860, 14 s.
- Flanagan S., *Hildegarda z Bingen. Żywot wizjonerki*, przeł. R. Sudół, Warszawa 2002, *Biografie Sławnych Ludzi*.
- Franko I., *Charakterystyka literatury ruskiej XVI-XVIII w.*, „Kwartalnik Historyczny” T. 6, 1892, s. 693-728.
- Gil A., Skoczylas I., *Kościoły Wschodnie w państwie polsko-litewskim w procesie przemian i adaptacji. Metropolia Kijowska w latach 1458-1795*, Lublin–Lwów 2014.
- Handzel M.T., *Teoria poznania samego siebie Hryhorija Sawycza Skoworody. Studium historyczno-filozoficzne*, Głogów–Kraków 2019.
- Handzel M.T., *Wprowadzenie do lektury tekstu: Hryhorij Skoworoda, „Obudziwszy się ujrzeli Jego chwałę...”*, przeł. o. M.T. Handzel, „Theofos” 2017, nr 3, s. 229-240.
- Hankiewicz K., *Grundzüge der slavischen Philosophie*, Rzeszów 1873.
- Hryckowian J., *Dawne piśmiennictwo ukraińskie w świetle badań Ryszarda Łuźnego*, „Acta Polono-Ruthenica” T. 1, 2001, nr 6, s. 337-343.
- Hryniewicz W., *Staroruska teologia paschalna w świetle pism św. Cyryla Turowskiego*, Warszawa 1993.

- Interpretacja i nadinterpretacja*, przeł. T. Bieroń, red. S. Collini, Kraków 1996, *Esej – Znak*.
- Ivanyk S., *Filozofowie ukraińscy w Szkole Lwowsko-Warszawskiej*, Warszawa 2014.
- Iwanio I., Szykaruk W., *Wielki ukraiński humanista i filozof. W 250 rocznicę urodzin Grigorija Skoworody*, tłum. J. Stawiński, „*Studia Filozoficzne*” 1972, nr 11-12(84-85) s. 41-55.
- Jaeger W., *Wczesne chrześcijaństwo i grecka Paideia*, przeł. i red. K. Bielawski, Bydgoszcz 1997.
- Jan Janów (1888-1952) – *dzieło i życie*, „*Krakowskie Zeszyty Ukrainoznawcze*” T. 1-2, 1993, s. 288-301.
- Jastrzębiec-Kozłowski Cz., *Grzegorz Skoworoda, myśliciel ukraiński*, „*Problemy Europy Wschodniej*” R. I, 1939, nr 2, s. 120-128; nr 3, s. 185-194.
- Kawecka M., *Barok ukraiński w badaniach profesora Ryszarda Łużnego*, „*Roczniki Humanistyczne*” T. 61, 2013, z. 7, s. 99-106.
- á Kempis T., *Naśladowanie Chrystusa*, Wrocław 1991.
- Kirkor A.H., *O literaturze pobratymczych narodów słowiańskich. Odczyty publiczne w Muzeum Techniczno-Przemysłowym w Krakowie*, Kraków 1874.
- Klimaszewski M., *Przedmowa*, [w:] *Ukraina. Teraźniejszość i przeszłość*, red. M. Karaś, A. Podraza, Kraków 1970, *Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego*, 247.
- Kołąkowski L., *Świadomość religijna i więź kościelna. Studia nad chrześcijaństwem bezwyznaniowym XVII wieku*, Warszawa 1965.
- Kosian J., *Mistyka śląska. Mistrzowie duchowości śląskiej. Jakub Boehme, Anioł Ślązak i Daniel Czepko*, Wrocław 2001, *Acta Universitatis Wratislaviensis*, nr 2131.
- Kowalczyk S., *Filozofia kultury. Próba personalistycznego ujęcia problematyki*, Lublin 2005.
- Kozak S., *Ukraiński Instytut Naukowy w Warszawie (1930-1939)*, „*Warszawskie Zeszyty Ukrainoznawcze*” 2008, z. 25-26, s. 15-23.
- Kramar R., „*Jaki naród, taka literatura*” Bohdan Łepki i jego *Zarys literatury ukraińskiej*, [w:] B. Łepki, *Zarys literatury ukraińskiej. Podręcznik informacyjny*, Warszawa 2014, s. 7-19.
- Kuffel J., *W drodze na Tabor. Theosis w życiu i twórczości św. Paisjusza Wieliczковского*, Kraków 2005.
- Łepki B., *Literatura ukraińska*, [w:] *Wielka literatura powszechna*, t. 4, red. S. Lam, Warszawa 1933, s. 519-538.
- Łepki B., *Zarys literatury ukraińskiej. Podręcznik informacyjny*, Warszawa–Kraków 1930, Wydawnictwo „Słowianie”. *Seria 1*, nr 2.
- Łesiów M., *Profesor Ryszard Łużny (1927-1998) ukrainista*, „*Roczniki Humanistyczne*” T. 61, 2013, z. 7, s. 25-39.
- Łużny R., *Grzegorz Skoworoda, czyli sacrum w literaturze Ukraińców*, „*Znak*” R. 37, 1985, 367(6), s. 66-81.
- Łużny R., *Grzegorz Skoworoda (1722-1794) i jego biblijne fascynacje*, [w:] *Biblia w literaturze i folklorze narodów wschodniosłowiańskich*, red. R. Łużny, D. Piwowarska, Kraków 1998, s. 121-137.
- Łużny R., *Grzegorz Skoworoda, ostatniego przedstawiciela wschodniosłowiańskiego baroku, „poesis sacra”*, „*Przegląd Humanistyczny*” R. 37, 1993, nr 4(319), s. 93-98.

- 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*, 142.
- Łużny R., *Teodycea Hryhorija Skoworody na tle słowiańskiej myśli religijnej okresu oświecenia*, [w:] *Studia slavica in honorem viri doctissimi Olexa Horbatsch. Festgabe zum 65. Geburtstag*, Vol. 2, hrsg. von G. Friedhof, P. Kosta, M. Schütrumpf, München 1983, s. 98-108.
- Łużny R., *Zarys dziejów literatury ukraińskiej*, [w:] *Ukraina. Teraźniejszość i przeszłość*, red. M. Karaś, A. Podraza, Kraków 1970, s. 355-403, *Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego*, 247.
- Mazur Z., Grzegorz Skoworoda, „Biuletyn Polsko-Ukraiński” R. 2, 1933, nr 32, s. 1-3.
- Mirczuk I., *Filozof ukraiński H. Skoworoda*, „Przegląd Filozoficzny” T. 31, 1928, z. 1-2, s. 60-62.
- Mirczuk I., *Filozofia słowiańska*, „Przegląd Filozoficzny” T. 31, 1928, z. 1-2, s. 34-36.
- Mirczuk I., *O słowiańskiej filozofii. Próba charakterystyki*, „Przegląd Filozoficzny” T. 30, 1927, z. 2-3, s. 117-135.
- Mirczuk I., *Die slavische Philosophie in ihren Grundzügen und Hauptproblemen*, „Kyrios. Vierteljahresschrift für Kirchen- und Geistgeschichte Osteuropas” 1936, Bd. 1, s. 157-175.
- Mirtschuk I., *Tolstoj und Skovoroda, zwei nationale Typen*, Bd. 2, *Abhandlungen des Ukrainischen Wissenschaftlichen Institutes in Berlin*, Berlin 1929.
- Mokry W., *Apostolskie Słowo Jana Pawła II na Ukrainie w 2001 roku*, Kraków 2002, *Biblioteka Fundacji św. Włodzimierza*, t. 7.
- Mokry W., *Hryhorija Skoworody rozumienie Chrystusa jako idealnego – „prawdziwego człowieka”*, [w:] *Słowianie Wschodni. Duchowość, mentalność, kultura*, red. A. Rażny, D. Piwowarska, Kraków 1997, s. 55-61.
- Mokry W., *Idea wolności w rozumieniu Hryhorija Skoworody i Tarasa Szewczenki*, [w:] *Literaturoznawstwo, folklorystyka, nauka o kulturze. Prace na XII Międzynarodowy Kongres Sławistów w Krakowie 1998*, [kom. red. J. Kornhauser, L. Macheta, L. Suchanek], Warszawa 1998, s. 217-223, *Z polskich studiów slawistycznych*. Seria 9.
- Mokry W., *Literatura i myśl filozoficzno-religijna ukraińskiego romantyzmu. Szewczenko, Kostomarow, Szaszkiewicz*, Kraków 1996, *Rozprawy Habilitacyjne – Uniwersytet Jagielloński*, nr 314.
- Mokry W., „*Ruska Trójca*”. Karta z dziejów życia literackiego Ukraińców w Galicji w pierwszej połowie XIX w., Kraków 1997.
- Mokry W., *Sobory Rusi Kijowskiej jako opoka ducha w życiu narodu ukraińskiego i w liście „Orientale lumen” Świętego Jana Pawła II*, Kraków 2014, *Biblioteka Fundacji św. Włodzimierza*, t. 22.
- Moskałyk J., *Najważniejszy punkt odniesienia dla osoby i rzeczywistości stworzonej wg Hryhorija Skoworody (1722-1794)*, „Seminare. Poszukiwania naukowe” T. 37, 2016, nr 2, s. 11-22.
- Mucha B., *Zarys literatury ukraińskiej i białoruskiej*, Piotrków Trybunalski 2000, *Wykłady o Literaturze i Kulturze Europejskiej*.
- Obolevitch T., *Antropologia i sofologia w twórczości Grzegorza Skoworody i Hildegardy z Bingen. Analiza porównawcza*, „Theofos” 2015, nr 1, s. 142-160.
- Od Ilariona do Skoworody. Antologia poezji ukraińskiej XI-XVIII w.*, oprac. W. Mokry, Kraków 1996.

- Okara A., „Mądrość wewnętrzna” Paisjusza Wełyczkowskiego, [w:] *Hortus (In)Conclusus. Polska i Ukraina. Rozmowy o filozofii i literaturze*, przekł. i red. A. Marczyński, Warszawa 2017, s. 79-83.
- Orłowski J., *Myśl badawcza Ryszarda Łużnego w polskiej slawistyce (uwagi z okazji piętnastej rocznicy śmierci)*, „Roczniki Humanistyczne” T. 61, 2013, z. 7, s. 13-23.
- Papieskie posłania Jana Pawła II do Ukraińców*, wybór i oprac. W. Mokry, Kraków 2001, Biblioteka Fundacji św. Włodzimierza, t. 4.
- Pietsch R., *O mistyce i metafizyce u Hryhorija Skoworody*, tłum. A. Pańta, „W Drodze” 1996, nr 1(269), s. 64-75.
- Pięć lat istnienia Ukraińskiego Instytutu Naukowego w Warszawie, 13 III 1930-13 III 1935*, Warszawa 1935.
- Pilipowicz D., *Filozoficzna refleksja na temat starości w literackiej spuściźnie Hryhorija Skoworody*, [w:] *Studia o kulturze cerkiewnej w dawnej Rzeczypospolitej*, red. A. Gronek, A.Z. Nowak, Kraków 2016, s. 211-223.
- Pilipowicz D., *Rozmowa o duchowym świecie. Hryhorij Skoworoda. Filozofia – teologia – mistyka*, Kraków 2010, Biblioteka Fundacji św. Włodzimierza, t. 15.
- Pilipowicz D., *Tożsamość filozofa. Przyczynek do tematu Skoworoda i Ukraina*, [w:] *Tożsamość i pamięć. Konteksty kulturowe i społeczne. Studia ukrainoznawcze*, red. D. Pilipowicz, R. Kęsek, Kraków 2020, s. 75-93.
- Pilipowicz D., *Творчість Григорія Сковороди на фоні німецького містицизму Ангела Сілезія (1624-1677)*, [w:] *Harmonijne współistnienie kultury Wschodu i Zachodu na Ukrainie*, red. W. Mokry, Kraków 2000, s. 118-125, Biblioteka Fundacji św. Włodzimierza, t. 3.
- Piórczyński J., *Mistrz Eckhart. Mistyka jako filozofia*, Wrocław 1997, Monografie Fundacji na rzecz Nauki Polskiej, Seria Humanistyczna.
- Sapeńko R., *К вопросу о польских исследованиях творчества Григория Саввича Сковороды*, [w:] *Polskie badania filozofii rosyjskiej. Przewodnik po literaturze. Część 1*, red. L. Kiejzik, J. Uglik, Warszawa 2009, s. 31-41.
- Sidorenko H., *Zarys wersyfikacji ukraińskiej*, Wrocław 1961.
- Simmel G., *Filozofia kultury. Wybór esejów*, przeł. W. Kunicki, Kraków 2007, Eidos – Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Siwicki M., *Krakowski ambasador kultury ukraińskiej. O Bohdanie Łepkim*, „Znak” R. 37, 1985, nr 367(6), VI, s. 89-100.
- Skwarczyńska S., *Kierunki w badaniach literackich. Od romantyzmu do połowy XX w.*, Warszawa 1984.
- Snopkov P., *Hryhorij Skoworoda. Od samopoznania do samoaktualizacji*, Olsztyn 2021.
- Sowiński L., *Taras Szewczenko. Studium ... z dołączeniem przekładu „Hajdamaków”*, Wilno 1861.
- Spengler O., *Zmierzch Zachodu. Zarys morfologii historii powszechnej*, wybr., oprac. i przypisami opatrzył H. Werner, przeł. J. Marzęcki, Warszawa 2014.
- Studentowa T., *Kiedy serce śpi. Semantyka snu w twórczości Hryhorija Skoworody*, „Slavica Wratislaviensia” T. 155, 2012, s. 113-121.

- Swedenborg E., *Dziennik snów 1743-1744*, przeł. M. Kalinowski, Poznań 1996, *Spotkania z Mistrzem*.
- Swieżawski S., *Zagadnienie historii filozofii*, Warszawa 1966.
- Tatarkiewicz W., *Historia filozofii*, t. 1-2, Warszawa 2005.
- Ticholaz A., *Platonizm w Rosji*, przeł. H. Rarot, Kraków 2004, *Jagiellońskie Studia z Filozofii Rosyjskiej*, 8.
- Tretiak J., *Dawna poezja ruska*, [w:] *Dzieje literatury pięknej w Polsce*. Cz. 2, oprac. S. Tarnowski [et al.], Kraków 1918, s. 419-528, *Encyklopedia Polska*, t. 22, dział 18.
- Tretiak J., *Piotr Skarga w dziejach i literaturze Unii Brzeskiej*, Kraków 1912.
- Tupikowski J., *Filozofia Boga. Studium metafizyczno-historyczne*, Kraków 2002.
- Ukraina. *Teraźniejszość i przeszłość*, red. M. Karaś, A. Podraza, Kraków 1970, *Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego*, 247.
- Ulwański J., *Filozofia G.S. Skoworody*, „Kwartalnik Filozoficzny” R. 8, 1930, s. 194-244.
- Witkowski W., *Czy Skowroda pisał mieszaniną języka starocerkiewnego, rosyjskiego i ukraińskiego?*, „Slavia Orientalis” R. 21, 1972, nr 4, s. 399-412.
- Woźniak A., *Rozważania biblistyczne w naukowym dorobku Ryszarda Łuźnego na temat duchowości*, „Roczniki Humanistyczne” T. 61, 2013, z. 7, s. 65-85.
- Андрос Є., В.І. Шинкарук як ініціатор антропологічного повороту в українській філософії ХХ сторіччя, [w:] *Філософські діалоги 2010*, ч. 1: Філософсько-антропологічні читання. Творча спадщина В.І. Шинкарука та сьогодення, вип. 4, Київ 2010.
- Горський В., *Історія української філософії. Курс лекцій*, Київ 1996.
- Грабович Г., *Грані мітичного. Образ України в польському і українському романтизмі*, [w:] Г. Грабович, *До історії української літератури. Дослідження, есеї, полеміка*, Київ 2003, s. 157-180.
- Гузар І., *Григорій Сковорода у контексті просвітительської філософії*, [w:] І. Гузар, *Україна в орбіті європейської мислі. Від Григорія Сковороди до Тараса Шевченка*, Торонто–Львів 1995, s. 69-88.
- Гузар І., *Г.В. Ляйбніц і Григорій Сковорода про щастя людини і зло на землі*, [w:] І. Гузар, *Україна в орбіті європейської мислі. Від Григорія Сковороди до Тараса Шевченка*, Торонто–Львів 1995, s. 88-103.
- Два століття Сковородяни. Бібліографічний довідник*, ред. Л. Ушкалов, С. Вакуленко, А. Євтушенко, Харків 2002.
- Єрмоленко А., Йосипенко С., *Інститут філософії: традиції та інновації*, „Філософська думка” 2021, № 4, s. 14, <https://doi.org/10.15407/fd>.
- Забужко О.С., *Філософія української ідеї та європейський контекст*, Київ 1993.
- Костомаров М., *Дві руські народности*, кн. 3, Основа 1861.
- Костомаров Н., *Автобіографія Н.И. Костомарова*, ред. В. Котельников, Москва 1922.
- Кремень В., *Людиновимірний смисл філософських поглядів В.І. Шинкарука*, [w:] *Філософські діалоги 2010*, ч. 1: Філософсько-антропологічні читання, Творча спадщина В.І. Шинкарука та сьогодення, вип. 4, Київ 2010, s. 14-22.

- Кульчицький О., Людина за філософією Г. Сковороди антитезою марксистсько-ленінської концепції людини, [w:] О. Кульчицький, *Український персоналізм*, Мюнхен–Париж 1985, s. 37-49.
- Лесів М., *Мова Григорія Сковороди*, [w:] *Українська літературна мова XVII-XVIII століть. Зібрані праці*, ред. В. Пилипович, Перемишль 2016, s. 145-166.
- Лесів М., *Мова творів Григорія Сковороди*, „Наша культура” 1972, № 12(176), s. 6-9, 10-11.
- Махновець Л., *Григорій Сковорода. Біографія*, Київ 1972.
- Мишанич О., *Дмитро Чижевський як історик давньої української літератури*, [w:] Д. Чижевський, *Українське літературне бароко*, Харків 2003, s. 6-27.
- Мокрий В., *Церква в житті українців*, Львів–Краків 1993.
- Огоновський О., *Історія літератури руської*, Львів 1887.
- Павличко С., *Теорія літератури*, Київ 2002.
- Пахльовська О., *Проблема спадщини в українській культурі та форми її імперської експропріації*, [w:] *Belarus, Lithuania, Poland, Ukraine. The Foundations of Historical and Cultural Traditions in East Central Europe. International Conference, Rome, 28 April – 6 May 1990*, ed. J. Kłoczowski [et al.], Lublin 1994, Rome 1994, s. 119-136.
- Пелешенко Н., *Бароко в типологічних концепціях першої половини XX ст.: Дмитро Чижевський і Віктор Петров (Домонтович)*, [w:] *Слово, Символ, Ритуал. Збірник на пошану Ігоря Ісиченка з нагоди його 60-річчя. Праці з історії української літератури*, ред. О. Матушек, Харків 2016, s. 22-56.
- Плохій С., *Походження слов'янських націй. Домодерні ідентичності в Україні, Росії та Білорусі*, Київ 2015.
- Сковорода Г.С., *Повна академічна збірка творів*, ред. Л. Ушкалов, Харків 2010.
- Сковорода Г.С., *Повне зібрання творів у двох томах*, т. 1-2, ред. В.І. Шинкарук [et al.], Київ 1973.
- Славістика*, т. 1, Дмитро Чижевський і світова славістика. Збірник наукових праць, ред. Р. Мних, Є. Пшеничний, Дрогобич 2003.
- Соболь В., *Рецепція Григорія Сковороди в Польщі*, „Переяславські Сковородинівські студії” 2011, вип. 1, s. 111-123.
- Ушкалов Л., *Сковорода та Україна*, [w:] Л. Ушкалов, *Есеї про українське бароко*, Київ 2006, s. 133-162.
- Франко І., *Листи (1886-1894)*, т. 49, Київ 1986.
- Франко І., *Листи (1895-1916)*, т. 50, Київ 1986.
- Чижевський Д., *Деякі джерела символіки Сковороди*, [w:] *Праці Українського Високого Педагогічного Інституту ім. Михайла Драгоманова в Празі. Науковий збірник*, т. 2, Прага 1931, s. 3-21.
- Чижевський Д., *Історія української літератури. Від початків до доби реалізму*, Нью-Йорк 1956.
- Чижевський Д., *Нариси з історії філософії на Україні*, Мюнхен 1983.
- Чижевський Д., *Українське літературне бароко*, Київ 2003.
- Чижевський Д., *Філософія Г.С. Сковороди*, Варшава 1934.

- Шевельов Ю., Зустрічі з Романом Якобсоном, „Сучасність” 1994, 12(404), XII, s. 93-128.
- Шевченко Т., *Переклади поезій на польську мову*, [w:] *Повне видання творів Тараса Шевченка*, т. 14, ред. Б. Лепкий, Варшава–Львів 1936.
- Шерех Ю., *Поза книжками і з книжок*, Київ 1998.
- Шерех Ю., *Пролегомена до вивчення мови та стилю Г. Сковороди*, [w:] Ю. Шерех, *Пороги і запоріжжя. Література. Мистецтво. Ідеології*, т. 3, Харків 1998, s. 364-414.
- Шинкарук В., Іваньо І., *Григорій Сковорода*, [w:] Г. Сковорода, *Повне зібрання творів у двох томах*, т. 1-2, ред. В. Шинкарук [et al.], Київ 1973, s. 11-57.
- Янів В., *До систематизації поглядів Івана Мірчука на українську людину*, [w:] *Збірник на пошану Івана Мірчука (1891-1961)*, ред. О. Кульчицький, Мюнхен 1974, s. 149-195.
- Эрн В., *Григорий Саввич Сковорода. Жизнь и учение*, Москва 1912.



ANEKS I

**ANTOLOGIA**



ADAM HONORY KIRKOR

## LITERATURA MAŁORUSKA

[...]

Donioślejsze ma znaczenie Grygory Sawicz Skoworoda, Kozak, (urodzony 1722 † 1794). Wychowanie otrzymał w kijowskiej akademii, był czas jakiś w Petersburgu przy kapeli dworskiej, piechotą przeszedł całą Polskę, Niemcy i Włochy, a po powrocie do kraju rodzinnego tułał się od jednego do drugiego chutoru, lubiony i szanowany. Był to filozof swojego rodzaju, pisał, dawał rady, mówił ludziom prawdę, a niczego od nich nie wymagał. Z prac Skoworody drukiem ogłoszonych znane są: „Baśni charkowskija”, „Ubohij Żaworonok”, „Brań Archistratiga Michaiła z Satanoju – to jest kłótnia Michała Archanioła z diabłem”, „Biblioteka duchowna” i wiele innych. Poezje jego wydane zostały osobno w r. 1860 – ale pozostaje jeszcze dużo w rękopismach.

JÓZEF TRETIAK

## ROZDZIAŁ IX. SKARGA I WISZEŃSKI

[...]

I jeszcze jedna myśl przychodzi przy tej okazji do głowy, ileby Ruś zyskała, gdyby prawdziwy mędrzec ruski, o półtora wieku późniejszy od Wiszeńskiego, prawdziwy wykwit dodatnich pierwiastków moralnych, drżących w piersiach ludu ruskiego, a tylko przygłuszonych fatalnymi wpływami i nieszczęsnymi kolejami dziejowymi – Hrehory Sawicz Skoworoda, w literaturze polskiej zupełnie nieznany, przez Rusinów, przynajmniej galicyjskich, prawie zupełnie zaniedbany – gdyby on zamiast ciężkiego sztucznego języka, jaki był w jego czasach językiem literackim, wypowiadał swoje oryginalne a głębokie myśli, tak żywym i gorącym stylem, jak Wiszeński. Ci dwaj ludzie, choć obaj mistycy – bo mistycyzm tkwi w pokładach ducha ruskiego – choć obaj wykarmieni Pismem świętym, są biegunowo sobie przeciwni, a tylko dla tego, że Skoworoda uchronił się od wpływów bizantynizmu przez powiew europejskiej kultury. I w czasach, kiedy martwa obrzędowość panowała dokoła niego, kiedy prawosławne duchowieństwo ruskie, zatrute bizantyńskim jadem wyznaniowej nienawiści, sączącym się z takich pism, jak Wiszeńskiego, świeciło noże hajdamackie, on nauczał o uduchowionym chrześcijaństwie, roił o królestwie Bożym na ziemi, o miłości braterskiej między ludźmi, a kiedy hierarchowie prawosławni, podziwiając jego naukę i wstrzemięźliwe życie, namawiali go, aby został mnichem, czyniąc mu wielkie obietnice dostatku, sławy, zaszczytów, on, znając sferę, do której chciano go wciągnąć, odtrącał te namowy ze wstrętem. Ale to był człowiek, który zachwyił powietrza europejskiego w podróży swojej przez Polskę i Węgry do Wiednia, który znał dobrze język niemiecki i łacinę, trochę starogrecki, któremu nie obcy był Plato, Arystoteles, Plutarch, Filon, Cycero, Horacy i Leibniz<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> W Charkowie, w r. 1894, w setną rocznicę śmierci Skoworody. D. J. Bagalej wydał jego utwory: „Soczinienja Grigorya Sawwicza Skoworody”, poprzedzając je krytyką wszystkiego, co pisano o Skoworodzie, i życiorysem, pisany w r. 1796 przez przyjaciela i ucznia jego M. J. Kowalińskiego. Ta rocznica dała pobudkę i do krytycznego zajęcia się jego pismami: w piśmie rosyjskim, poświęconym filozofii (Woprosy filosofii i psichologii) ukazały się wtedy dwie rozprawy o Skoworodzie prof. Ziełonogórskiego i pani Efimenko.

IWAN MIRCZUK

**FILOZOF UKRAIŃSKI H. SKOWORODA**

Jedną z najwybitniejszych postaci pośród przedstawicieli słowiańskiej kultury duchowej jest filozof ukraiński Skoworoda. Jego systematyczność, wyraźny pociąg do filozofii praktycznej, związany z dążeniem do tego, by własne życie było przykładem zastosowania teorii w praktyce, głęboka religijność, nie łącząca się jednak z obskurantyzmem religijnym, przystosowanie spekulacji filozoficznych do potocznego sposobu myślenia, dochodzące do takiego stopnia, że poglądy Skoworody rozpowszechniły się nawet wśród ludu – oto te czynniki, które wraz z innymi jeszcze pozwalają uważać Skoworodę za na wskroś słowiańskiego myśliciela. Porównanie Skoworody z Sokratesem jest uzasadnione ze względu na szereg wspólnych im obu cech, podobieństwo to jednak ma charakter raczej zewnętrzny. Znaczenie Skoworody w rozwoju myśli filozoficznej nie dorasta do tej wielkości, co znaczenie Sokratesa, który, skierowując myśl ludzką od kosmologicznej filozofii przyrody do antropologicznej etyki, popchnął ją na zupełnie nowe tory. Jeśli chodzi o wpływy, którym podlegał Skoworoda, to jest to rzecz drugorzędnej wagi, a to dlatego, że nie możemy stosować do niego kryteriów zachodnio-europejskiej krytyki, wykazując oryginalność jego poglądów, a jednocześnie zależność od poprzedzających go myślicieli. Skoworoda to przede wszystkim typ życiowy, w którym, jak w ognisku, krzyżują się nie tylko wszystkie wcześniejsze i współczesne mu kierunki filozoficzne, lecz również są nakreślone pewne wytyczne na przyszłość.

Filozofia Skoworody jest niezmiernie prosta co do treści i nie opiera się wyłącznie na tych nielicznych jego dziełach, które powstały przypadkowo i tak samo przypadkowo się zachowały. Ta filozofia życiowa zawiera się często w dwóch lub trzech twierdzeniach, które nie opierają się na logicznych twierdzeniach lub argumentach, lecz odwołują się do naszej wiary.

Zasadniczą cechą światopoglądu Skoworody jest jego antropologizm. Według Skoworody człowiek jest kluczem do rozwiązania wszystkich zagadnień, do wyjaśnienia wszystkich zagadek bytu. Ten antropologizm naszego myśliciela ma charakter trojaki: ontologiczny, epistemologiczny i, co najważniejsze, etyczno-praktyczny. W przeciwieństwie do tego, co czyni Ern, pochłonięty całkowicie poglądami metafizycznymi Skoworody, trzeba położyć największy nacisk jednakże na filozofię moralności, ponieważ wszelkie kwestie abstrakcyjne Skoworoda porusza tylko o tyle, o ile wiążą się one z głównym celem jego filozofii, z jego poglądami etycznymi. Siła jego twórczości nie w teorii, lecz w praktyce, i dlatego właśnie jego filozofii praktycznej musimy przeznaczyć miejsce naczelne.

Najwyższym i ostatecznym celem każdego człowieka jest szczęście. Również i Skoworoda jest eudajmonistą, ale jego εὐδαιμονία ma zupełnie odrębny charakter.

Bo być szczęśliwym – to znaczy poznać samego siebie, własną naturę, poznać swój los i odpowiednio do tego żyć. Dla Skoworody jest rzeczą bardzo ważną, by robić to, co odpowiada naszym zdolnościom i naszym pragnieniom. Każda praca staje się łatwą i przyjemną, jeśli jest przystosowana do organizmu. To też, aby być szczęśliwym, musimy unikać wszystkiego, co mogłoby nas zaprowadzić na niewłaściwą drogę. Tutaj Skoworoda wraca do swego punktu wyjścia. Nasze szczęście polega na tym, aby postępować w sposób dla nas właściwy, to znaczy, aby żyć zgodnie z naszą naturą, czyli żyć w zgodzie z Bogiem.

Na specjalną uwagę zasługuje stosunek Skoworody do Biblii. Biblię traktował jako utwór poetycki, który zawiera w sobie ziarna nieśmiertelnej prawdy, podane w formie symbolicznej, przy pomocy zewnętrznych, często nieodpowiednich obrazów. Tekst Biblii będzie dla nas oczywiście tylko wtedy jasny i zrozumiały, jeśli nie będziemy go pojmowali dosłownie, lecz będziemy się starali odcyfrować go przy pomocy całego szeregu symbolów. W swej interpretacji Biblii Skoworoda opierał się głównie na apostołach Pawle, Filonie i niektórych ojcach Kościoła. Jeśli się czyta Biblię przy pomocy odpowiedniej symboliki, opracowanej przez Skoworodę, to miejsca niejasne, a nawet pozornie niedorzeczne, nabierają głębszego znaczenia, stają się widzialnym znakiem czegoś niewidzialnego.

BOHDAN ŁEPKI

## KRONIKARSTWO. KRONIKI, KRONICZKI I PAMIĘTNIKI KOZACKIE. SKOWORODA... NA PRZEŁOMIE

[...]

Inaczej oddziaływał na społeczeństwo ukraińskie filozof Hryhoryj (Grzegorz) Sawycz Skoworoda. Syn Kozaka, urodzony w r. 1772 w Czernuchach, w Połtawszczyźnie, uczył się w kijowskiej Akademii, stąd dostał się do carskiej kapeli, następnie jako diak wyjechał do Pesztu, zwiedził Polskę, Austrię, Niemcy, Włochy, zdobył szeroką oświatę, znajomość wielu języków i gruntowną wiedzę filozoficzną.

Wróciwszy do kraju, był kilkakrotnie profesorem, ale za każdym razem tracił katedrę, gdyż nie chciał, czy nie mógł zastosować się zarówno do przepisów szkolnych, jak też i do form społeczno-towarzyskich. Wędrował więc jako mędrzec i dziwak po Ukrainie, był zarówno mile widziany na dworach wielkich panów, jak i na futorach kozackich, a o jego popularności świadczy znaczna ilość portretów oraz liczne odpisy jego dzieł filozoficznych.

Był monistą, spirytualistą, z inklinacją do mistyki i do jakiegoś na swój sposób pojętego, czy wyczuwanego, panteizmu. W życiu idealista, nieuznający innej władzy prócz sumienia, na grobie, który sam sobie wygrzebał, kazał umieścić napis: „Świat łowił mnie, ale nie schwycił”. Nazwano go ukraińskim Sokratesem, chodzącą akademią wiedzy, a po śmierci otoczono aureolą legendy. Zwolenników jego nauki nazywano Skoworodyńcami i ceniono wysoko, jako ludzi moralnych.

Dla moralnego odrodzenia ukraińskich warstw wyższych uczynił Skoworoda wiele. Wyrwał je z tego letargu, w który wpadły były, straciwszy niepodległość, a z nią i wszelkie wyższe podniety. Budził sumienie, żądał uświadamienia, poznania siebie, Boga i świata, bo to, według jego zdania – jedno. Interesowało go przede wszystkim życie wewnętrzne, na politykę i na wszystkie marności życiowe patrzy z uśmiechem politowania i współczucia. Interesował się pedagogią, chciał wychować inne pokolenie w szkole narodowej i indywidualistycznej. Dość liczne utwory Skoworody (Naczalnaja dwer, Narcyz, Knyha Askań), pisane językiem jego własnym, pełnym poetycznych ozdób, i zabronione przez cenzurę, jako „niezgodne z Pismem św. i obrażające stan mniszy”, wykazują rozmaite pierwiastki i wpływy (Sokrates i Epikur, monizm i panteizm, hedonizm i asceza, scholastyka i nowa filozofia).

Na podstawie dotychczasowych studiów o pewnym, jednolitym systemie mówić trudno, ale też pierwsze wydanie dzieł Skoworody ukazało się dopiero r. 1881 (w Petersburgu), a pełnego dotychczas nie ma. Tak samo i studiów, prócz Jerna i Bahalija,

niewiele. Wpływ wywierał wielki. Jest coś ze Skoworody nawet u Tolstoja, a ukraińscy pisarze, od Kotłarewskiego do Szewczenki, znali go, jeżeli nie z utworów, to z tradycji, z tego, co z utworów Skoworody przeszło w życie. Śpiewano jego pieśni i powtarzano jego zdania, jak np. to, że Bóg „potrzebne zrobił nie trudnym, a trudne niepotrzebnym”, że „Królestwo Boskie jest wewnątrz nas” i że „złoto w porównaniu z wolnością, to – błoto!”.

To ostatnie jakże wiele mówiło ówczesnym warstwom wyższym na Ukrainie!

JAROSŁAW ULWAŃSKI

## FILOZOFIA G.S. SKOWORODY

## I. Wstęp

W dziejach myśli filozoficznej XVIII w. na terenie kultury duchowej wschodnio-europejskiej wybija się postać ukraińskiego filozofa Grzegorza Sawicza<sup>1</sup> Skoworody.

By postać tę należycie ocenić i zrozumieć, należy bodaj w krótkości zapoznać się z życiorysem autora. Dla całości również nie od rzeczy będzie powiedzieć kilka słów o samych jego utworach.

Życie Skoworody jest ściśle związane z jego twórczością. Bez uwzględnienia życiorysu wprost niemożliwe byłoby zrozumienie go; oba te momenty są najściślej ze sobą połączone. Nieuwzględnienie jednej ze sfer spowodowałoby braki i luki w całości kształcie osobowości i trudności urobienia o nim jednolitego poglądu.

Przyszedł on na świat 1722 r. we wiosce Czernuchach w połtawskiej gubernii<sup>2</sup>. Pochodził z kozackiej rodziny. Szkołę ludową ukończył w rodzinnej wsi, gdzie był również pomocnikiem swego nauczyciela, zwykłego „diaka”, który spełniał w tej szkole rolę pedagoga. Już w dziecięcym wieku Skoworoda odznaczał się usposobieniem melancholijnym. W domu rodzicielskim przebywał do lat 16, skąd wyniósł religijne wychowanie. Ojciec jego, spełniając życzenia syna, oddał go w r. 1738 do Kijowskiej Akademii Duchownej. Tam ukończył on cztery niższe klasy: parwę, infimję, gramatykę i syntaksę. Nadzwyczaj uzdolniony wybił się na pierwsze miejsce spośród towarzyszy. W owym czasie przyjeżdża do Kijowa regentka rosyjska, Elżbieta i zabiera Skoworodę do Petersburga jako śpiewaka do nadwornej kapeli<sup>3</sup>. Dwudziestoletnim młodzieńcem będąc, dostaje się w atmosferę dworskiego wesołego życia. W gronie śpiewaków znajdowały się dzieci najznakomitszych rodów jak Stockich i Hołowaczewskich<sup>4</sup>.

Zaszczyt, jaki go spotkał, nie odpowiadał jego wewnętrznemu usposobieniu. Z nowych warunków życiowych czuł się niezadowolony. To, czym szczyliły się wybitne jednostki, Skoworoda odrzuca. Z własnej woli porzucił stanowisko śpiewaka i to przy najbliższej sposobności, jaka się zdarzyła. W roku 1744 po dwóch przeszło latach pobytu w stolicy przybyła caryca do Kijowa z całym dworem, a z nimi także Skoworoda, który już do Petersburga nie wrócił. Po niedługiej stosunkowo przerwie

<sup>1</sup> Patronimikon.

<sup>2</sup> Владимиръ Бончъ-Бруевичъ, *Собрание сочинений Г. С. Сковороды*. Т. I. С.-Петербургъ 1912, str. 3.

<sup>3</sup> Вл. Б. Бруевичъ, str. 4.

<sup>4</sup> Вл. Эрнъ, *Русские мыслители. Григорий Саввичъ Сковорода. Жизнь и учение*, Москва 1912, str. 52.

wstępuje z powrotem do Akademii (gdzie przebywa 6 lat), zajmuje się gorliwie studiami nad językami: greckim, łacińskim, hebrajskim, oddaje się studiom retoryki, poetyki, matematyki, filozofii i teologii. Znał również język niemiecki. Teologii jednak nie ukończył. Archijerej chciał go wyświęcić na kapłana, ale Skoworoda wzbraniał się, wyszukiwał różne powody, aż wreszcie doczekał się usunięcia z zakładu<sup>5</sup>.

Należy stwierdzić, że Skoworoda nie miał powołania do stanu kapłańskiego. Mając 28 lat, opuścił collegium wbrew woli ojca. Wzbudza się w nim niechęć do jakichkolwiek godności, nie nęca go też wygody przyszłego życia.

Kijów i Petersburg nie wystarczają dla niego, nie znajduje tam zadowolenia, jego niespokojny duch każe mu iść w świat. Sposobność do tego nadarzyła się wkrótce. W tym samym roku wyjeżdżał generał major Wiszniewski na Węgry i zabrał naszego myśliciela ze sobą jako diaka do grecko-rosyjskiej cerkwi w Budapeszcie<sup>6</sup>. Skąd wędruje Skoworoda po okolicznych miastach.

Według najwiarygodniejszego i jedyne go źródła, jakim jest biografia Skoworody, napisana przez Kowalińskiego, był on w Wiedniu, w Preszburgu, w Budzie i innych miastach<sup>7</sup>.

Hes de Kalwe, jeden z badaczy Skoworody, współczesny mu, twierdzi, jakoby on był w Polsce, Prusiech, Niemczech, Włoszech, nawet w Rzymie, które to miasto miało wyrzucić na nim silne wrażenie i wielki wpływ<sup>8</sup>. Te twierdzenia Hes de Kalwego są nieprawdopodobne. W. Ern uważa opowiadania jego za wymysł i fantazję<sup>9</sup>.

Hes de Kalwe znał wprawdzie Skoworodę, ale nie był z nim w bezpośredniej łączności, jak przyjaciel Kowaliński. Świadcstwo tegoż jest więcej autorytatywne i na nim należy polegać. Zresztą z tego czasu brak nam jakichkolwiek dokumentów, które by potwierdzały wpływ zagranicy, czy to Rzymu, czy innej miejscowości na Skoworodę. W utworach również nic podobnego odszukać nie można.

W roku 1753 wraca Skoworoda do rodzinnej wioski. Z rodziny nie zastał nikogo przy życiu. Zaczyna się teraz 10-letni okres jego nowej wędrówki po ziemi ojczystej. Między 1745 a 1750 r. z polecenia przyjaciół obejmuje wakującą posadę profesora poezji w Perejasławskim kolegium. W swej działalności pedagogicznej odrzucił stare metody nauczania i wychowania. Na miejsce dawnych sztab Symeona Połockiego wprowadził jamby Łomonosowa i Trediakowskiego<sup>10</sup>. Na żądanie, by zmienił ten nowy sposób nauczania, nie zgodził się. Odpowiedź brzmiała krótko. *Alia res sceptrum alia plectrum*<sup>11</sup>.

<sup>5</sup> Там же, str. 53.

<sup>6</sup> В.Б. Бруевичъ, str. 4.

<sup>7</sup> Там же, str. 4.

<sup>8</sup> Вл. Эрнъ, str. 56.

<sup>9</sup> Там же, str. 57.

<sup>10</sup> Вл. Эрнъ, str. 69.

<sup>11</sup> Вл. Б. Бруевичъ, str. 5.

Nowatorstwo swoje przypłacił usunięciem go z kolegium. Stąd udaje się do ukraińskiego pana Stefana Tamary we wiosce Kawraj, obok Perejasławia. Jako prywatny nauczyciel pozostaje tylko jeden rok, bo w nieodpowiedni sposób odniósł się do swego wychowanka i z tego powodu został zwolniony<sup>12</sup>. Wtedy odjeżdża do przyjaciela swego setnika perejasławskiego. Tam zapoznaje się z kaznodzieją Kaligrafem, który wtedy odjeżdżał do moskiewskiej Akademii. Zabiera on Skoworodę ze sobą<sup>13</sup>. Prefekt Troickiej Sergiejewskiej Ławry posłyszawszy o Skoworodzie, proponuje mu posadę nauczyciela, ale Skoworoda wzbrania się i nie wiadomo z jakich pobudek wraca z powrotem do Perejasławia, zostawiając po sobie imię uczonego i zyskując trwałą przyjaźń prefekta Kiriłła, późniejszego metropolity czernihowskiego.

Kiedy Skoworoda wrócił do Perejasławia, temu samemu Tamarze udało się przy pomocy przyjaciół zabrać go podstępem do siebie na stanowisko nauczyciela<sup>14</sup>. Pozostaje on tutaj stosunkowo dość długo, bo aż 4 lata. Okres od r. 1759 do 1766 to nowy etap w jego życiu, który łączy się ściśle z pedagogiczną działalnością w kolegium Charkowskim. Nie przebywał tam stale, lecz trzy razy opuszczał i znowu powracał. Za pierwszym razem obejmuje stanowisko nauczyciela poezji<sup>15</sup>. Namawiano go w tym czasie, by został mnichem, ale propozycję tę stanowczo odrzucił, mówiąc, że nie chce zwiększać liczby faryzeuszów<sup>16</sup>. Taka odpowiedź była dostatecznym powodem do usunięcia go ze stanowiska, jakie zajmował.

Skoworoda udaje się do wioski Starycy koło Białogrodu. W tym czasie zaprzyjaźnił się z Kowalińskim, uczniem Charkowskiego kolegium. Dla Kowalińskiego przyjmuje powtórnie posadę profesora greckiego języka i syntaksy w Charkowie i w tym czasie kieruje jego wychowaniem. Tej niepospolitej przyjaźni, którą W. Ern porównuje z przyjaźnią Michaela Angelo z Wittorią Kolonzą<sup>17</sup>, zawdzięczamy, że Kowaliński w dwa lata po śmierci Skoworody napisał jego biografię, jedyne źródło, na którym możemy oprzeć daty chronologiczne.

Gdyby nie biografia Kowalińskiego, nie wiadomo, czyby Skoworoda nie pozostał legendarną (a nie historyczną) osobistością, pełną różnych sprzeczności, od których i tak poniekąd nie jest wolny. Kowalińskiemu poświęcił Skoworoda wiele swoich utworów, czemu zawdzięczać należy, że niektóre z nich zachowały się. Współżyciu Skoworody z Kowalińskim zawdzięczamy też dość obfitą korespondencję po większej części w języku łacińskim. Korespondencja ta zawiera poglądy, zawarte w utworach naszego filozofa i dlatego dla charakterystyki jego osobowości przedstawia wartość – objaśnia niektóre jego myśli.

<sup>12</sup> Вл. Б. Бруевичъ, str. 6.

<sup>13</sup> Tamże, str. 6.

<sup>14</sup> Tamże, str. 7.

<sup>15</sup> Tamże, str. 12.

<sup>16</sup> Tamże, str. 12.

<sup>17</sup> Вл. Эрнъ, str. 113.

Do duchownego stanu w dalszym ciągu nie zdradza Skoworoda ochoty. W Kijowie 1764 r. proponowano mu wstąpienie do Peczerskiej Ławry, »by był jej filarem i chlubą«. Odmówił jednak, twierdząc, że i tak dosyć tych nieociosanych filarów, więc liczby ich zwiększać nie chce<sup>18</sup>.

W r. 1766 obejmuje Skoworoda trzeci i ostatni raz stanowisko nauczyciela etyki w nowoutworzonych klasach w kolegium Charkowskim. Za nauczanie nie chciał pobierać wynagrodzenia<sup>19</sup>. Już wstępnymi lekcjami (które umieścił jako wstęp na czele utworu p.t. »Główne drzwi do chrześcijańskiej etyki«<sup>20</sup>) ściągnął na siebie nienawiść władzy. Jest to zrozumiałe, gdyż pierwsze zdanie zaczynało się od tego, iż świat cały śpi, śpi głęboko, a zwierzchnicy nie tylko nie budzą go, ale namawiają, by spał, bo miejsce jest wygodne i dobre i nie ma czego się obawiać<sup>21</sup>. Oczywiście i to stanowisko musiał raz na zawsze opuścić.

Od tego czasu aż do końca życia następują lata jego tułaczki w roli wędrownego nauczyciela. Skoworoda może być uważany za typ »zbytecznego człowieka«, jakiego malują Turgieniew i Dostojewski. Nie widzi w społeczeństwie odpowiedniego dla siebie stanowiska, dlatego też usuwa się od niego, obierając sobie rolę wędrownego nauczyciela.

Nie wstępuje do stanu duchownego, by znaleźć tam zadowolenie, ale szuka zadowolenia i zbawienia sam w sobie. Przez samopoznanie odnajduje w sobie nowego człowieka, który daje mu odkryć nieskończony Absolut-Boga. Z owym hasłem samopoznania i zgodności ze sobą występuje przeciw ówczesnemu życiu i głosi nowe zasady.

Skoworoda uciekł od życia, jak sto lat później uczynił to L. Tołstoj. Jednakowoż ucieczka jego nie jest taka sama jak Tołstoja. Skoworoda zerwał z życiem, nie użył go, chociaż miał ku temu sposobność. Wartość życia widzi tylko w dociekaniu prawdy i postępowaniu zgodnym ze sobą, ze swoją naturą. Inne wartości odrzucił, a uczynił to już w latach młodości. Tołstoj, jako 83-letni starzec, ucieka od rodziny, otoczenia i świata po to tylko, aby umrzeć, zanegowawszy wszelkie wartości. Uciekł wtedy, gdy mu się zdawało, że wszystko już przeżył.

Skoworoda nie stronił od ludzi nigdy. Na świat patrzył ze swego własnego punktu widzenia. Patrzył nań przez czarne okulary, chociaż w owym czasie w zachodniej Europie tryumfujący racjonalizm mienił w Theodicei Leibniza świat światem najlepszym z możliwych.

W swoich wędrownkach dochodził nawet do Tahanrogu w woroneńskiej guberni i do Orłowa. Dokładnych dat, gdzie i kiedy przebywał, nie mamy. Żył pewien czas w majątnościach Zemborskich i w Chotetewie obok Orłowa u Kowalińskiego. Żył zresztą prymitywnie, do czego był poniekąd zmuszony, nie posiadając żadnych środków.

<sup>18</sup> Вл. Б. Бруевичъ, str. 23.

<sup>19</sup> Тамże, str. 26.

<sup>20</sup> Тамże, str. 61. »Начальная дверь ко християнскому добронравію«.

<sup>21</sup> Тамże, str. 51.

Harmonia i silna indywidualność, stałość charakteru, bezkompromisowość w życiu, to są główne cechy postaci Skoworody. Siła jego wpływu tłumaczy się tylko tym, że płynie ona ze zgodności nauk z własnym życiem. Umarł w roku 1794 we wsi Iwanówce, w dobrach Kowalewskiego. Na dwa dni przedtem, jakby przeczuwając śmierć, próbował sam wykopać sobie grób. Pozostawił napis, który miał być umieszczony na jego mogile: »Świat łowił mię, ale nie schwycił«<sup>22</sup>.

Na pytanie jak przedstawia się sprawa z utworami Skoworody, odpowiedź będzie trudna i skomplikowana. Musi być brana pod uwagę ta okoliczność, że myśliciel, pisząc swe utwory, rozsyłał autografy pomiędzy przyjaciół i znajomych, a ci znowu je odpisywali. Pisma te nie zawsze wracały do rąk właściciela, ulegały różnym przekształceniom. Sam autor zaś, czyniąc kopie swoich utworów, dość często zmieniał tytuły, a to powodowało trudność w ogólnym zestawieniu. Należy tu zaznaczyć, że utwory opublikowano dopiero po jego śmierci. Zresztą wątpliwą jest rzeczą, czy cenzura duchowna w owych czasach byłaby je do druku dopuściła.

Popularność jego osobowości spowodowała to, że przypisywano mu utwory, których nie napisał. Do takich należy np. »Prawda wiary«<sup>23</sup>. Prof. Bahalij stanowczo odmawia Skoworodzie autorstwa tego dzieła. Paleograficzne cechy oznaczająby rękopis na początek wieku XIX. Na jednym miejscu znajduje się możliwa do odczytania liczba 1809, w innych miejscach niewyraźne liczby 180, 18...<sup>24</sup>. Wydawałoby się, że to mogła być jedna z kopii rękopisu Skoworody, dokonana w tym czasie. Jednakowoż rozstrzyga tu nie grafika, ale badanie tekstu. Styl jest inny, język lekki i czysty, w przeciwieństwie do naszego autora, którego język jest trudny, niezrozumiały, pełny różnych prowincjonalizmów, różnych wyrazów na wpół słowiańskich<sup>25</sup>. Niewiadomy autor, najprawdopodobniej uczeń jego, nie posługuje się wyszukаныmi porównaniami, zestawieniami, symbolami i poetycznymi zwrotami, jak to czyni Skoworoda. »Prawdy wiary« traktują wprawdzie o samopoznaniu, ale autor, poruszając ten problem, nawiązuje i powołuje się na Descartes'a, Malebranche'a, Fenelona, św. Augustyna, przytacza historyczne przykłady i wspomina o korespondencji Krystyny, królowej szwedzkiej z Karterjuszem. Systematyczne traktowanie problemu w tak jednolitej formie jest zupełnie obce dla Skoworody.

W familijnym archiwum Tomarów odnaleziono następnie 5 tomów razem oprawionych z napisem »Dzieła Grzegorza Skoworody«. Pierwsze rozdziały traktują o zdarzeniach w latach 1791-1796, podczas gdy Skoworoda zmarł dwa lata wcześniej, a więc nie mógł być ich autorem. Autor mówi o cesarzu Pawle, interpretuje Stary i Nowy Testament sławiańskim, kabalistycznym językiem. W trzeciej części mówi o Grecji i Polsce. Czyni wyrzuty Katarzynie i Potiomkinowi, że nie wskrzesili państwa

<sup>22</sup> Вл. Б. Бруевичъ, стр. 41. »Міръ ловиль меня, но не поймалъ«.

<sup>23</sup> Д. И. Багал'й, *Сочиненія Григорія Саввича Сковороды. Юбилейное изданіе (1794-1894)*. Харьковъ 1894. Rozdział I. str. LXV. W oryginale »Правда вѣры«.

<sup>24</sup> Tamże, Rozdział I. str. CXVI i CXVII.

<sup>25</sup> Mieszanina ta tłumaczy się również szkolnym wykształceniem, jakie nabył w Akademii kijowskiej.

greckiego, zaznacza, że Rosja strasznie będzie odpowiadać, o ile Polski nie odbuduje. Zdaniem Bahalija ten utwór może być dziełem jakiegoś Polaka lub ochrzczonego żyda<sup>26</sup>. Takich dzieł niepewnych autorstwa Skoworody znajdujemy cały szereg.

Przytoczyłem te przykłady, aby zilustrować jego popularność. Można by również wnioskować z pewną słusznością o wpływach, jakie wywarł na poszczególnych ludzi w tym czasie. Trudno zaś tu mówić o pewnego rodzaju szkole Skoworody w pełnym znaczeniu tego słowa, jak to czyni W. Ern<sup>27</sup>. Po pierwsze nie była ona zogniskowaną w jednym ośrodku na wzór szkół starożytnych, czy średniowiecznych, po drugie, po śmierci Skoworody brakowało już bezpośredniego krzewiciela i komentatora mistrza. Każdy jego uczeń czy zwolennik szedł własną drogą, a rozbieżności te między nimi potwierdzałyby w zupełności powyższe twierdzenie, że Skoworoda żadnej szkoły filozoficznej nie stworzył. Może tu być mowa tylko o duchowym pokrewieństwie. Oparte zresztą na dość luźnych związkach, wykazywało ono raczej podobieństwo kierunku, niż zgodność treściową.

Kowaliński wylicza 17 utworów oryginalnych i 7 tłumaczeń Skoworody<sup>28</sup>. Jednakowoż nie są to wszystkie, raz dlatego, że bibliografia doprowadzona jest do roku 1790, a po tym roku powstały jeszcze inne utwory, po drugie, że i pomiędzy tymi utworami wyliczonymi do roku 1790 brak jeszcze kilku. Prof. Bahalij, który przeprowadził bardzo szczegółową i sumienną analizę dzieł Skoworody pewnych, jako też i tych, które można by jemu przypisać, naliczył ich 28, gdy tymczasem inny badacz, Srezniewski, podaje aż 37<sup>29</sup>. Wylicza on tytuły utworów, może być za kimś innym. Z ogólnej liczby, podanej przez Bahalija, brakuje nam czterech oryginalnych tekstów i 4 tłumaczeń.

Rękopisy nie znajdują się w jednej bibliotece. Przeważnie znajdują się w »Moskiewskim Rumiancewskim Muzeum«, (złożone tam przez wnuka Kowalińskiego), w »Historyczno-filologicznym Towarzystwie« i w bibliotece uniwersyteckiej w Charkowie, w »Oddziale rękopisów Imperatorskiej Akademii Nauk« w Petersburgu (z rodzinnego archiwum Srezniewskich).

Niektóre utwory posiadają dwa autografy jak np. »Izraelicki Smok« (inny tytuł »Sfinks«) z roku 1776 w Moskwie i z roku 1780 w Charkowie<sup>30</sup>. Inny utwór jak »Alfabet świata« nie posiada wcale rękopisu, a zachowała się tylko jedna kopia w Kijowskiej duchownej Akademii<sup>31</sup>. Odpisów autografów jest więcej, posiadają je wspomniane biblioteki.

Ze względu na treść utworów Skoworody możemy je podzielić na filozoficzne i literackie. Do pierwszych należałyby traktaty filozoficzno-teologiczne. Należą tu

<sup>26</sup> Д. И. Багал'їй, Rozdział I. str. CXX i CXXI.

<sup>27</sup> Вл. Эрнъ, str. 177.

<sup>28</sup> Вл. Б. Бруевичъ, str. 41 i 42.

<sup>29</sup> Д. И. Багал'їй, Rozdział I. str. LXV.

<sup>30</sup> Вл. Б. Бруевичъ, str. 359.

<sup>31</sup> Тамże, 319.

mianowicie »Narcyż«<sup>32</sup>, »Archau«<sup>33</sup>, »Alfabet świata«<sup>34</sup>, »Żona Lota«<sup>35</sup>, »Izraelicki Smok«<sup>36</sup> i inne. Do literackich weszłyby jego poezje p.t. »Sad boskich pieśni«<sup>37</sup>, »Charkowskie bajki«<sup>38</sup>, różne tłumaczenia i w końcu dość obfita korespondencja.

Literacka działalność Skoworody zaczyna się od przedłożonego już w perejasławskim kolegium traktatu o poezji p.t. »Myśli o poezji i wskazania do tejże sztuki«<sup>39</sup>. Powstały one przed 1758 r. Niektóre poezje są daty wcześniejszej, już z roku 1750. Powstają one periodycznie aż do roku 1785<sup>40</sup>. Pisał je Skoworoda w daktylicznym heksametrze.

Pierwszy filozoficzny utwór p.t. »Narcyż« powstał w 1766 r. Większa część powstaje między 70 a 80 r. i to w czasie jego wędrówki. Z roku 1791 znamy przeróbkę powstałego już z końcem lat 80. tzw. »Dialogu«<sup>41</sup>. W liście do Kowalińskiego zaznacza Skoworoda, (co jest faktem ciekawym i znamennym), że ów rękopis skradziono mu. Mając zapiski zrekonstruował tekst na nowo<sup>42</sup>.

Utwory literackie nie pozostają w luźnym związku z pismami treści filozoficznej, są one jakby uzupełnieniem tychże. Zawierają pewne myśli, jako praktyczne zasady postępowania, uzasadnione ogólną koncepcją filozoficzną. Stąd też w ogólnym przedstawieniu całokształtu jego twórczości należy pewne z poezji uwzględniać jako z tą całością ściśle związane i bezpośrednio z niej wynikające. Wykazywałyby one pewne strukturalne formy, w których mieściłaby się wszelka treść życiowa, w swoich najróżnorodniejszych i zmiennych wypadkach życiowych. Utwory literackie byłyby tedy powtórzeniem zasad teoretycznych w dziedzinie praktycznej.

Należy tu nadmienić, że dotychczas nie posiadamy zbiorowego wydania dzieł Skoworody. Pewną całość stanowią wydania Bahalija z 1894 r. (jubileuszowe wydanie w stuletnią rocznicę śmierci filozofa) i wydanie W. Bon Brujewicza z 1912 r. Do tego ostatniego wydania jednak należy odnieść się krytycznie. Należy mianowicie odrzucić wszelkie uwagi, odnoszące się do tekstów, którymi stara się wydawca przedstawić Skoworodę jako sekciarza. Dzieła Skoworody miałyby stanowić materiał do historii rosyjskiego sekciarstwa. Pomijam na razie, czy uzasadnione jest to stanowisko wydawcy czy też nie, należy zaznaczyć, że powinien był dać jedynie tekst, niezamieniony uwagami własnymi. To bowiem zgóry uprzedza czytelnika i nastawia go w pewnym kierunku.

<sup>32</sup> W oryginale Нарцис.

<sup>33</sup> -„-Асхань.

<sup>34</sup> -„-Алфавитъ или букварь мира.

<sup>35</sup> -„-Жена Лотова.

<sup>36</sup> -„-Израилскій змій.

<sup>37</sup> W oryginale Сад божественныхъ пѣсней.

<sup>38</sup> -„-Басни Харковскія.

<sup>39</sup> -„-Разсужденіе о поезіи и руководство къ искусству оной.

<sup>40</sup> Вл. Эрнъ, *Русскіе мыслители*, str. 164.

<sup>41</sup> Діалогъ.

<sup>42</sup> Вл. Б. Бруевичъ, str. 493.

Wkońcu należy podkreślić, że Skoworoda nie jest systematycznym myślicielem na wzór myśliciela zachodnio-europejskiego. Rozumowania jego to nie argumenty logiczne. Brak u niego tych koniecznych i ścisłych rozróżnień, brak rozumowania, opartego o jasne i wyraźne pojęcia. Utwory Skoworody jako całość przedstawiają jeden szereg obrazów. Posługuje się on symbolami i różnego rodzaju przenośniami, w traktaty wprowadza alegoryczne osoby.

W obrazowym rozprawianiu o filozofii poszedł on utartą przez swoich poprzedników drogą. Filozofia wplatana była w literaturze jeszcze w XIX w. u L. Tołstoja i wielu innych. Skoworoda przewyższył współczesnych swoich, traktował bowiem problemy filozoficzne dla siebie, dając im tylko literacką szatę. Mimo więc że jest filozofem w stylu literackim, okoliczność ta nie zmniejsza wartości i znaczenia w ogóle, jakie miał w swoim czasie.

## II. Dotychczasowe próby rozwiązania filozofii Skoworody

Skoworoda jest jednym z niewielu myślicieli, którego zestawiano z najróżnorodniejszymi myślicielami i kierunkami i upatrywano w nim wpływy różnych epok. Widziano w nim Sokratesa i Leibniza. Dopatrywano się w nim zwolennika wolnomularstwa o pokroju Łopuchina i Nowikowa<sup>43</sup>, doszukiwano się w nim systemu emanacyjnego i sekciarza. Pani Jefymenko zbliża go do Spinozy i widzi w nim zdecydowanego racjonalistę. Zdaniem jej próba oświecenia Biblii u Skoworody jest tylko niewłaściwym dodatkiem do koncepcji panteistycznej<sup>44</sup>. Upatrywano w nim w końcu i prawowierne teologa i filozofa ujarzmionych klas.

Trudno tu rozprawiać się ze wszystkimi możliwymi stanowiskami, wychodziłoby to zresztą poza ramy tej pracy. Chodzić będzie bowiem o ilustrację tego faktu, jak jednostronnie interpretowano myśliciela, który jest wyrazem zlania się najróżnorodniejszych elementów z różnych epok. W krytyce prób zrekonstruowania systemu filozofii Skoworody zatrzymam się raczej na krańcowych stanowiskach<sup>45</sup>.

Będzie to tym więcej przydatne, że przez rozpatrywanie i wykazanie niektórych tylko sposobów interpretacji Skoworody, wyłonią się od razu zasadnicze tezy i pewne ujęcie filozofii naszego myśliciela, co pozwoli łatwiej zorientować we właściwym rozdziale, traktującym sam system filozoficzny.

Przy zaliczaniu go jednostronnym do tego lub owego kierunku wybiera dotychczasowa krytyka dosyć dowolnie te miejsca, które dla niej są dogodne. Oddamy

<sup>43</sup> Д. И. Баралъй, *Сочинения Григорія Саввича Сковороды (1794-1894)*. Харьковъ 1894. Rozdział I. Biograficzne materiały, str. XLVIII.

<sup>44</sup> Д. И. Баралъй, Rozdział I. Biograficzne materiały, str. LIII i LIV.

<sup>45</sup> Überweg zalicza Skoworodę do panteistycznych mistyków. Überweg, Heinze, *Geschichte der Philosophie*, IV. Berlin 1906, str. 652.

większą sprawiedliwość całości systemu, jeśli, uwzględnivszy całość wszystkich zasadniczych elementów systemu Skoworody, zdamy zarazem sprawę z tak rozbieżnych interpretacji.

Początku tych rozbieżności słuszenie możemy upatrywać w biografii Kowalińskiego. Nie zdołał on dać nam oblicza prawdziwego myśliciela, nie oświecił nam go obiektywnie, ale zaciemnił własnymi uwagami. Przypisał on Skoworodzie mnóstwo wątpliwych przeżyć, przeczuć, snów, widzeń o jakimś charakterze objawieniowym. P. Pełech, podając za Kowalińskim najróżnorodniejsze momenty natury ekstatycznej, zresztą bardzo wątpliwe, wybudował całą teorię tzw. kosmicznej świadomości, która miałaby być kluczem i źródłem do zrozumienia filozofii Skoworody<sup>46</sup>. O ile chodzi o wyjaśnienie myśli samego autora, Kowaliński nie może być dla nas ostatnim słowem, chyba że znajdziemy odpowiednie potwierdzenie w samych utworach.

Kowaliński, jako urzędnik carski, insynuował Skoworodzie serwilizm, służalczość względem ówczesnego rządu. Tego Skoworodzie żadną miarą przypisać nie możemy. Że nie występował radykalnie przeciw rządowi, jest to samo przez się zrozumiałe, ale aluzje pod adresem rządu zawsze spotkać możemy. Uznanie stanowiska współczesnej regentki Katarzyny II jako typu zgodności z naturą są wymysłem Kowalińskiego, a nie słowami Skoworody<sup>47</sup>. Podobnego wynurzenia we wspomnianych obu wypadkach nie znajdujemy.

Dalszym dowodem na to, że nie można w zupełności opierać się na biografii Kowalińskiego, jest niezgodne z całością systemu pojmowanie Skoworody przez prof. Bahalię w związku z omawianą biografią jako zwolennika systemu emanacyjnego.

Powiada prof. Bahalię: „Życzenia wiecznej woli przetworzyły się w widzialne zjawiska, ubrały się w myśli, myśli w formy, formy w materialne obrazy”<sup>48</sup>. Cytat zaczerpnięty jest z biografii Kowalińskiego. Czytamy tam: „Te życzenia wiecznej woli ubrały się w myśli, myśli w formy, formy w materialne obrazy”<sup>49</sup>. Takiego sposobu pojmowania emanacyjnego, który przypisują Skoworodzie Kowaliński i Bahalię w żadnym dotychczas nam znanym dziele Skoworody nie znajdujemy.

Poważne i gruntowne badania poświęcił Skoworodzie już cytowany przeze mnie W. Ern<sup>50</sup>. Jego praca jest bardzo znamienna choćby ze względu na ciekawe ustosunkowanie filozofii rosyjskiej do zachodnio-europejskiej. Ern jest przede wszystkim

<sup>46</sup> П. Пелех, *Явище т. зв. «космічної свідомості» в життє Сковороди, як джерело і ключ для розуміння його філософії*. Записки товариства імені Шевченка. Т. CXXXVI-CXXXVII: Праці Фільологічної секції. Львів 1925, str. 144-157.

<sup>47</sup> Владимир Бончъ-Бруевичъ, *Собрание сочинений Г. С. Сковороды*. Т. I. С.-Петербургъ 1912, str. 21.

<sup>48</sup> Акад. Д. І. Багалій й М. І. Яворський, *Український філософ Г. С. Сковорода: З приводу 200 річчя з дня народження 22 листопада ст. ст. 1722-1922*, Державне видавництво України [Харків] 1922, str. 36: «Бажання вічної волі перетворилися в видимі явища, одяглися в думки, думки в форми, форми в матеріальні образи».

<sup>49</sup> В. Бончъ-Бруевичъ, str. 22: «Сїи желанія волі вѣчної одѣлись въ мысленности, мысленности въ виды, виды въ вещественные образы».

<sup>50</sup> Autor używa niewłaściwej formy nazwiska – Jern.

zwolennikiem własnej kultury rosyjskiej, ubolewa nad tym, że społeczeństwo hołduje obcym wpływom<sup>51</sup>. Rosyjska filozofia posiada zdaniem autora swe oryginalne i swoiste cechy. W odróżnieniu od zachodnio-europejskiego racjonalizmu, meonizmu<sup>52</sup> i impersonalizmu podkreśla on w rosyjskiej filozofii logizm, autologizm i personalizm. Te cechy dane są umysłowości rosyjskiej przez wschodnie prawosławie<sup>53</sup>.

Trudno tu rozprawiać się szczegółowo z Ernem. Jednostronność uniemożliwiła mu obiektywne stawianie sprawy. Z gotowymi schematami podszedł on do rozwiązania systemu filozofii Skoworody. A priori postawił sobie za cel uzgodnić go z Synodem i uczynić z niego prawowitego teologa. Odrzuca panteizm dla uzgodnienia go z Biblią<sup>54</sup>. Trudność poważniejsza, jeśli znów dla zgody z Biblią stara się Ern wmówić w Skoworodę dualizm metafizyczny<sup>55</sup>.

Nie ze słuszności, ani ze zrozumienia, ale z jednostronności wynikającej z poglądów słowianofilskich<sup>56</sup>, wynika ocena Erna, że Skoworoda wzniósł się wyżej ponad poziom europejskiej filozofii, przewyższając ratio chrześcijańskim logosem<sup>57</sup>. Nie-słusznie upatruje dalej w nim ukrytego ojca słowianofilstwa<sup>58</sup>. Uniwersalny charakter nauki Skoworody był dalekim od jakiejkolwiek kastowości. Zwalczanie współczesnych mu kierunków zachodnioeuropejskich, które godziły w jego idealistyczne stanowisko, nie może być żadną miarą słowianofilstwa. Ern ma jeszcze inny ukryty cel natury czysto politycznej, chciałby on wykazać, że Skoworoda to prawdziwy Moskal, ale nie miejsce tutaj na tego rodzaju rozprawy. Za słuszne jedynie możemy uważać podkreślenie Erna wpływów filozofii starożytnej i patrystyki na Skoworodę<sup>59</sup>.

Krańcowe stanowisko zajęli również zwolennicy marksowskiego punktu widzenia D. I. Bahalij i M. Jaworski. Bahalij uważa Skoworodę za monistę<sup>60</sup>, metafizykę

<sup>51</sup> Вл. Эрнъ, *Русские мыслители. Григорий Саввичъ Скворода. Жизнь и учение*, Москва 1912, str. 1.

<sup>52</sup> Wyraz utworzony przez samego autora.

<sup>53</sup> Вл. Эрнъ, str. 22: «Изъ сказаннаго съ достаточной ясностью видно, что тремъ основнымъ чертамъ новой европейской философіи: рационализму, меонизму, имперсонализму, восточное христіанское умозрѣніе противопоставляетъ: логизмъ, онтологизмъ и существенный, всесторонній персонализмъ». („Z powiedzianego z dostateczną jasnością wychodzi, że trzem fundamentalnym rysom nowej europejskiej filozofii: racjonalizmowi, monizmowi i impersonalizmowi wschodnio-chrześcijański pogląd przeciwstawi: logizm, autologizm i istotny, wszechstronny personalizm”).

<sup>54</sup> Tamże, str. 263.

<sup>55</sup> Tamże, str. 270.

<sup>56</sup> Należy zaznaczyć, że słowianofile byli pewnym odruchem przeciw wpływom Zachodu. Stali oni na gruncie kultury własnej w przeciwieństwie do tzw. zapadników, to jest zwolenników kultury zachodniej. Jako skryształizowane obozy występują w całej pełni dopiero w XIX w. Te rozbieżności znajdują swoje uzasadnienie w politycznych tendencjach. Słowianofile, wyrósłszy na gruncie ideologii hegliańskiej, upatrywali mesjanizm w Rosji. Dążyli oni po prostu do tego, by wszystkie rzeki słowiańskie zlały się do jednego rosyjskiego morza.

<sup>57</sup> Tamże, str. 48.

<sup>58</sup> Tamże, str. 340.

<sup>59</sup> Tamże, str. 62.

<sup>60</sup> Акад. Д. І. Багалій й М. І. Яворський, *Український філософ Г. С. Скворода*, str. 35.

zaś jego nazywa spirytualistyczną<sup>61</sup>. Mówi Bahalij: „Istnieją dwie zasady – widzialna i niewidzialna, zmienna i wieczna... Takim sposobem Skoworoda jest jakby dualistą, ale te dwie zasady nie posiadają u niego jednakowego znaczenia: pierwsza to substancja, – druga to przymiot. Stąd też jest on w istocie monistą”<sup>62</sup>.

Te dwa pojęcia, o których mówi Bahalij, to jest Bóg i świat widzialny u Skoworody oczywiście nie posiadają tego samego znaczenia. Jednakowoż, określając świat widzialny jako przymiot, przywraca mu równe znaczenie ze substancją, bo na substancję składają się przymioty<sup>63</sup> i każdy przymiot jest przez siebie poznawalny<sup>64</sup>. Użycie wyrazu przymiot nie jest odpowiednie, a nawet fałszywe. Należy raczej użyć terminu „zjawiska”, nawet nie trybu, bo świat widzialny posiadałby wtedy byt modalny i genetycznie musiałby wynikać ze substancji. Tego rodzaju koncepcji brak najzupełniej u Skoworody. Możemy mówić jedynie o przymiocie cogitationis Boga, nie zaś extensionis.

Również nie do przyjęcia jest wniosek Bahalija, jakoby Skoworoda odrzucał prawo własności<sup>65</sup>. Odrzucał on dobra materialne dla zgoła innych celów, nie zaś dla haseł socjalistycznych w znaczeniu marksowskim.

M. Jaworski nazywa panteizm Skoworody materialistycznym. Świat pojmuje jako sumę znikających i powstających procesów i zjawisk i ma to być spinozowska natura naturans<sup>66</sup>. Trudno spierać się z prof. Jaworskim, który wyczerpuje znaczenie natury naturans w procesach i zjawiskach. Nie ma wtedy miejsca na naturę naturatą, która nawet w najlepszym wypadku nie może mieć zastosowania dla świata widzialnego. Jaworski po prostu odwrócił porządek, zresztą zupełnie dowolnie, przystosowując Skoworodę do swego poglądu. Dalej mówi Jaworski że: „Bóg to forma odwieczna, która wypełnia nieustannie zmieniającą się treść”<sup>67</sup>. Zdanie to kryje w sobie pewne i niewłaściwe znaczenie dla Skoworody. Byłaby to arystotelesowska materia i forma. Forma istnieje z materią a samoistne istnienie formy jest zagwarantowane dla Boga – jako *νόησις τῆς νοήσεως*. Boga w ten sposób Jaworski nie pojmuje, dlań forma istnieje z treścią. Dla Skoworody treści, czyli materia nie są właściwym składnikiem rzeczywistości, ale jest nią Bóg, jedyny, rzeczywisty, bez względu na oznaczenia przestrzenno-czasowe. Jaworski wyprowadza szereg wniosków zupełnie nieuzasadnionych, jakoby: „u Skoworody była rewolucyjna metoda poznania, która zbliżała się do materialistycznej, chociaż przedmiot jego teorii poznania nie materialny. Trzeba było

<sup>61</sup> Tamże, str. 38.

<sup>62</sup> Tamże, str. 35: «Є два зачала – видиме і невидиме, тлінне і вічне. Таким чином Сковорода є немов дуалістом, але ті два зачала мають у нього неоднакову вагу: перше субстанція, друге атрибути. Таким чином він є по суті моністом».

<sup>63</sup> *Spinoza Opera* II. Herausgegeben von Carl Gebhardt. Heidelberg. *Ethica*, str. 64. *Pars I. Proposition XIX*: „Deuo sive omnia Dei attributa sunt aeterna”.

<sup>64</sup> Tamże, str. 51: „Unumquoque unius substantiae attributum per se concipi dedet”. (*Ethica*, *Pars I. Proposition X*).

<sup>65</sup> Акад. Д. І. Багалій и М. І. Яворський, *Український філософ Г. С. Сковорода*, str. 48.

<sup>66</sup> Тамże, str. 58.

<sup>67</sup> Тамże, str. 58: «Бог то форма, одвічний закон, що виповняє постійно міняючийся її зміст».

mu tylko wyrwać się z tą metodą z objęć tradycji idealizmu i Skoworoda byłby ukazał się dialektykiem w materialistycznym rozumieniu”<sup>68</sup>. Nie będziemy rozprawiać nad tym, kim byłby on, ważny jest dla nas fakt, że znajdował się w objęciach idealizmu i tym samym odpada rewolucyjna metoda. Zresztą Jaworski połączył ze sobą pojęcia zupełnie różne, jak rewolucyjną metodę poznania z niematerialnym przedmiotem. Z popularności Skoworody wnioskuje Jaworski, że „ona jest najlepszą ilustracją tego, iż filozofia jego była filozofią ujarzmionych klas”<sup>69</sup>. O ile nam do dziś jest wiadomym, ale tylko z utworów, Skoworoda nie był rewolucjonistą w znaczeniu walki klasowej, ale śmiałym myślicielem na swe czasy. Można by się zgodzić ostatecznie na ujęcie Jaworskiego, że: „etyka Skoworody to etyka walki na całym froncie z istniejącym porządkiem, z tradycją, to etyka aktywnego kosmopolitycznego altruizmu”<sup>70</sup>, ale wtedy, jeżeli będzie wolna od jakiegokolwiek zabarwienia klasowego, sztandarów partyjnych i będzie tylko walką w imię zasad zgoła innych, zasad idealistycznych.

Nie bez słuszności wielu autorów podkreśla pewne podobieństwo, jakie zachodzi między filozofowaniem Sokratesa a Skoworodą. Obaj byli wędrownymi nauczycielami, obaj nauczali na ten sam temat samopoznania. Wspólnym jest im przede wszystkim to, że ostateczny cel ich filozofowania to uzasadnienie niezbite pewnych podstaw etyki. Tylko jeśli Sokrates tak w swej metodzie, jako też i w przedmiocie swej filozofii odcina się wyraźnie od metafizyczno-kosmologicznego okresu swoich przedmiotów, to Skoworoda przyjmuje zupełnie świadomie do swego systemu element metafizyczny i godzi go bez żadnych sprzeczności z prymatem praktycznym. Moglibyśmy zatem różnicę, jaka między nimi zachodzi, ująć w jednym zdaniu. Sokrates ściągnął filozofię z nieba na ziemię, Skoworoda zaś odwrotnie, z ziemi podniósł ją w sfery niewidzialnej Natury.

Określenie człowieka przez Skoworodę jako mikrokosmosu dało powód do dopatrywania się analogii między nim a Leibnizem<sup>71</sup>, który przyjmował istnienie oddzielnych i niezależnych od siebie monad. Przedustawna harmonia powodowała jednoznaczne poznanie monad. Każda taka monada przedstawiała całość dla siebie zamkniętą.

Analogia ta jest zupełnie chybiona. O ile chodzi o ich metafizykę, obaj zajmują różne stanowiska. Leibniz jest wyznawcą dynamicznego ontologicznego pluralizmu, Skoworoda zaś jest monistą.

<sup>68</sup> Tamże, str. 61: «В Сковороді революційний був метод пізнання, що вближався вельми до матеріалістичного, хоч предмет його теорії пізнання не матеріальний. І треба було йому тільки вирватися з цим методом з обнять ідеалізму і Сковорода був-би явився діалектиком в матеріалістичному розумінні».

<sup>69</sup> Акад. Д.І. Багалій й М.І. Яворський, *Український філософ Г. С. Сковорода*, str. 64: «А це чейже найкращий показчик того, що філософія його була філософією боротьби пригінчених класів».

<sup>70</sup> Тамże, strona 62: «Етика Сковороди, то етика боротьби на всім фронті з існуючим порядком, з традицією, це етика активного космополітичного альтруїзма».

<sup>71</sup> Д. И. Багал'їй, *Сочинения Григория Саввича Сковороды*. Rozdział I, str. XXVIII.

Człowiek u Skoworody jest mikrokosmosem tylko ze względu na samopoznanie, które, jak się okaże, jest warunkiem poznania wogóle. Czyli prawdziwe poznanie musi być uwarunkowane samopoznaniem, a ono już zakłada człowieka samego dla siebie i jest przejściem od świata widzialnego do niewidzialnej Natury, jednej i nieskończonej.

Poprzestaję na tych, zresztą nie wszystkich, interpretacjach Skoworody. O stosunku jego do sekt traktuję w odpowiednim rozdziale.

### III. Źródła filozofii Skoworody i jego stanowisko filozoficzne

Tematem tego rozdziału będzie podkreślenie wpływów i wysunięcie na pierwsze miejsce tych czynników w systemie Skoworody, które wpłynęły na uformowanie jego całego poglądu na świat.

Zadanie jest utrudnione, bo przede wszystkim nie posiadamy dokładnego życiorysu. Przedstawienie bowiem Kowalińskiego jest zbyt schematyczne, krótkie i subiektywne a nawet tendencyjne, by mogło służyć nam za pewną podstawę, na której oprzeć się należy.

W których miejscach za granicą przebywał i jakim w czasie tegoż pobytu wpływom podlegał, nie wiemy nic pewnego. Kowalińskiego wiadomości w tym względzie nie wychodzą zupełnie poza najbardziej ogólnikowe wiadomości<sup>72</sup>.

O ile chodzi o zagranicę, można zgodzić się ze zdaniem W. Erna, że nie wywarła na niego zbyt wielkiego wpływu. O jakichkolwiek autorach zachodnioeuropejskich nie spotkamy w dziełach Skoworody żadnych wzmianek. Z toku rozważań zobaczymy, że Skoworoda zwalcza obce wpływy Zachodu, występuje stanowczo przeciw zwolnikom nowej mody, przejmowanej ślepo z Zachodu. Potwierdzeniem uchylania się Skoworody od wpływów zachodnich jest jego zdanie, że nie można szukać szczęścia w obcych krajach.

U Skoworody znajdujemy wprawdzie wzmianki o Newtonie, systemie Kopernika, jednakowoż tymi zdobyczami nie zachwycił się. Zresztą gdybyśmy nawet przyjęli, że znanymi były mu współczesne kierunki filozoficzne, to musimy podkreślić, że znajomości tej nie widzimy i nie znajdujemy żadnych wyraźnych śladów w jego dziełach.

Przy omawianiu wpływów, które przede wszystkim przyczyniły się do ukształtowania tak osobistości Skoworody jako też i jego systemu filozoficznego, należy położyć na pierwszym miejscu studia teologiczne, czyli tzw. Bohosłowie. Przez nie wszedł w żywy związek z rozważaniami patrystyki wschodniej, przez nie wyrobił sobie swe zasadnicze stanowisko do świata i człowieka, które przewija się następnie poprzez wszystkie jego dzieła, wszystkie wypowiedzi. Nie damy się uwieść słowom samego autora, który w słowach bardzo ostrych rozprawia się z ówczesnymi

<sup>72</sup> В. Бончъ-Бруевичъ, стр. 4: «Старался знакомиться найпаче съ людѣми ученостію и знаніями отлично славимыми тогда».

kierunkami teologicznymi, krytykuje bowiem tylko ówczesny sposób przyswajania ojców wschodnich, współczesny sposób interpretowania Biblii, cały zaś materiał, jako też i formę w pewnych razach swego filozofowania bierze nie z wzorów zachodnich, których zupełnie nie uznaje i przeciw którym zwraca się bezwzględnie, niż przeciw Bohosłowiu, ale z dzieł ojców wschodnich, które bądź to wykładano mu w Akademii, bądź też czytanych przez siebie, a przede wszystkim z Biblii.

Nie będziemy tutaj przedstawiać stosunku Skoworody do Bohosłowa i do scholastyki wschodniej w najdrobniejszych szczegółach, bo nie leży to na pierwszym miejscu przy naszym sposobie postawienia zagadnienia, ale chodzi tu tylko o ogólnikowe omówienie tegoż stosunku dla pełniejszego zrozumienia rozwoju myśli autora.

Skoworoda był wychowankiem Akademii kijowskiej. W tym czasie posiadała ona największe znaczenie i prawie do połowy XVIII w. pozostawała szkołą wykształconego obywatelstwa nie tylko duchownego, ale i świeckiego. Od roku 1694 wprowadzono w Akademii program pracy na wzór katolickich akademii, przede wszystkim jezuickich. Nauka opierała się na dawnych metodach scholastycznych, już nawet dla ówczesnego czasu przestarzałych i nieciekawych. Dodać należy, że zwracano uwagę na spekulację teologiczną i na wyszkolenie się w polemice<sup>73</sup>. Potrzeba ta wynikała z ówczesnego położenia, to jest walki unitów z prawosławnymi. Jezuici bowiem propagowali unię na prawobrzeżnej Ukrainie. Przeciw temu broniło się prawosławie, a twierdzą, murem jej „prawdziwej wiary” była właśnie Akademia.

Co do filozofii – panująca była scholastyka, wzorująca się na ojcach kościoła wschodniego. W czasie studiów Skoworody w Akademii wykładali filozofię Michał Kozaczyński i Jerzy Konyski<sup>74</sup>. Ostatni wykladał patrystykę.

U Skoworody, jako studenta teologii, spotykamy dwa różne nastawienia do ówczesnej wiedzy teologicznej. Nieprzychylnie i wrogo jest usposobiony wobec spekulacji teologicznej. Wprawdzie nie występuje on otwarcie do walki ze szkolnymi teologami, ale tu i ówdzie wyraża się o nich ujemnie<sup>75</sup>. Zresztą nie mógł on tego uczynić do pewnego stopnia tak, jakby to było jego życzeniem, co się wyczuwa przy czytaniu jego utworów. Z drugiej strony czerpie on całą garścią z patrystyki, z ojców kościoła wschodniego i starożytności, jako z tych podstawowych systemów, które gruntownie przestudiował, jako odpowiadające jego nastawieniu filozoficznemu i które też późnie często i z życzliwym uznaniem wspomina.

Zasadnicza rzecz, o którą tu chodzi, to jest egzegeza Biblii. Jej interpretacja jest źródłem istnienia najróżnorodniejszych odłamów w łonie samego chrześcijaństwa. Decydującym wpływem Bohosłowa u Skoworody będzie właśnie całkowite i bogate wciągnięcie Biblii do swego systemu, jako odrębnego świata symbolów, który będzie starał się pogodzić bez sprzeczności z ogólnym poglądem na świat.

<sup>73</sup> Михайло Грушевський, *Історія України-Руси*. Том VII. Київ-Львів 1909, str. 427 i dalsze.

<sup>74</sup> Tamże, 428.

<sup>75</sup> В. Бончъ-Бруевичъ, str. 128: «Не представляй мнѣ подлихъ, школьныхъ богословцовъ каснинъ» [Powinno być: класнихъ – D.P.]. (Nie mów mi o nikczemnych szkolnych wywodach teologów).

Zgodnie z Bohosłowiem, jak wspominaliśmy, zwraca się wyłącznie do Biblii, jako do pierwszej księgi filozoficznej świata. Rozmija się z Bohosłowiem już przy pierwszym czytaniu tekstu. Bohosłowie, mając nadany sobie tradycją kierunek interpretowania, broniąc prawosławia przeciw katolicyzmowi, zraża Skoworodę literalnością i zewnętrżnością tłumaczenia Biblii. Jak Luter szuka on Boga w Biblii, nie w tłumaczeniu sekty, ale w prawdziwym osobistym natchnieniu, które budzi w nas Jej święte słowo.

Podchodził do niej jako żywy człowiek z całym bogatym poczuciem potrzeb ówczesnego społeczeństwa, a nie w imię zasad i zadań dyktowanych przez sektę. Dlatego przy podkreśleniu mocnym wpływów Bohosłowa i patrystyki nie należy zapominać o swoistym korzystaniu z tych źródeł i wpływów.

Rozwój duchowy Skoworody kształtował się pod wpływem myśli patrystycznej wschodniej. Ona bowiem, jak to zaraz przedstawimy, przejmowała w dosyć czystej formie tradycje teologiczne dawnych Greków i dążyła do rozumnego pogodzenia rozsądku z wiarą.

Patrystyka wschodnia opiera się na autorach tego kierunku, który dopuszczał udział rozumu w interpretacji prawd religijnych, zawartych w Biblii. Rzecznikami tego kierunku była w początkach chrześcijaństwa szkoła katechetyczna w Aleksandrii. Titus Flavius Clemens, zwany aleksandryjskim, widzi w rozwoju wiedzy ludzkiej dzieło Opatrzności. Objawienie nie jest własnością jednego narodu, ale uczestniczy w Nim cały ród ludzki. Broni Clemens stanowiska filozofii greckiej, ceni wysoko myślicieli, jak Sokratesa, Platona, Stoików, których myśli były zgodne z duchem chrześcijańskiej wiary. Mędracy greccy kierowali się słowem bożym i zbliżali się w wielkim stopniu do prawd, głoszonych przez proroków i Zbawiciela. Pod obrazami Biblii należy rozumowo szukać prawdy wewnętrznej, która by była odpowiednim pokarmem duchowym dla danego wieku.

Klemens Aleksandryjski był tym ze scholastyków, który wywarł na Skoworodę największy wpływ. Uczy bowiem Skoworoda za Klemensem, że rozumowo dochodzili do pojęcia prawdziwego Boga już poganie i Grecy. Na poparcie swoich poglądów cytuje Skoworoda Pitagorasa, Sokratesa, Platona, Epikura, Senekę, Cyserona, Plutarcha. Nie czyni również różnicy między filozofem a prorokiem<sup>76</sup>. Myśl swobodnej a rozumowej interpretacji Biblii zaczerpnął również Skoworoda z ducha owej epoki.

Dalszymi przedstawicielami poglądu możliwości zgody rozumu z wiarą są luminarze i filary scholastyki wschodniej, Jan Chryzostom, i św. Bazyli Wielki. Jan Chryzostom ceni wstrzemięźliwość Cyników i podkreśla zalety Stoików. Św. Bazyli zaznacza zgodność poglądów etycznych starożytnych mędrców z etyką chrześcijańską. Wyrazem zaś rzucającym się po prostu w oczy, zgodnym w poglądach Skoworody i św. Bazylego jest partycypacja człowieka w Bogu nie przez wolę, lecz przez poznanie.

<sup>76</sup> В. Бончъ-Бруевичъ, стр. 259: «Сіе то есть быть пророкомъ, или философомъ». (To jest być prorokiem lub filozofem).

Myśl św. Bazylego nieokreślonej a poznawczej partycypacji człowieka w Bogu wypracował Skoworoda na poprawną tożsamość.

Skoworoda zużytkował dalej myśli Maksyma Wyznawcy. Bóg objawia się w całej przyrodzie i nie należy Go poszukiwać jedynie w Piśmie Świętym. Oczywiście Skoworoda nadał swoim ujęciom inny sens Bogu, tak, że właściwie poza Bogiem nic nie ma i On jest wszędzie.

Nasze ostatnie rozumowanie nie miało na celu związania pewnych myśli Skoworody z tym lub owym przedstawicielem scholastyki wschodniej. Chodziło jedynie o zależność w ogóle. Do nazwisk uprzednio cytowanych bez szkody dołączyć możemy nazwiska Grzegorza z Nazjanzu, Ambrożego, św. Augustyna, o których zresztą sam Skoworoda wspomina<sup>77</sup>.

Gdybyśmy starali się zrozumieć echa negatywnej filozofii w systemie Skoworody wśród poprzedników, musielibyśmy jeszcze wymienić Pseudo Dionizjusza Areopagite, którego dzieło pt. „De divinis nominibus” przypomina różne oznaczenia na pojęcie Boga u Skoworody. Tymi wpływami również tłumaczy się negatywne określenie szczęścia w etyce Skoworody.

Starożytna filozofia i patrystyka była pozytywną częścią jego konstrukcji. Zasadnicza struktura, jak to staraliśmy się wykazać, przyjęta dosyć wiernie od starożytnych i ojców kościoła wschodniego musiała przybrać specyficzne kształty w zależności od środowiska współczesnego Skoworodzie, które nie było wcale spokojnym tłem, ale bardzo ruchliwą, żywą i bujną podstawą, z której wyrasta nasz myśliciel. Napięcie sił, skupiających się i dzielących w ówczesnym społeczeństwie, wywołało myśl monistyczną Skoworody.

Skoworoda to reakcja na rozluźnienie społeczne, jego filozofia to podjęta próba syntezy pojednania materii z formą. Wyrósł on na tle epoki i na jej tle może być zrozumiany. Źródła filozofii Skoworody to nie racjonalizm czy inne współczesne mu kierunki filozoficzne zachodnioeuropejskie, ani też sekciarstwo czy masoni jego czasu. Filozofia Skoworody to nowa jedność o charakterze wybitnie wschodnim, tendencji starożytno-scholastycznej i nowych form współczesnego życia.

#### IV. Filozofia G. S. Skoworody

G. S. Skoworoda to przede wszystkim typ życiowy. Cechuje go wyraźny pociąg do filozofii praktycznej, związany z dążeniem do tego, by życie było przykładem zastosowania teorii w praktyce i przystosowaniem tendencji filozoficznych do potocznego sposobu myślenia. U Skoworody najwyższy nacisk należy położyć na filozofię moralności; celem jego filozofii są poglądy etyczne. Siła jego twórczości zasadza się nie na teorii, ale na praktyce.

<sup>77</sup> В. Бончъ-Бруевичъ, str. 393.

Skoworoda, jak prawie każdy myśliciel czy działacz społeczny, jest dzieckiem swego czasu. Może najwięcej uwidoczniły się na nim te wpływy, jakimi dana epoka rozporządzała. Nie będę wdawał się w szczegółową analizę osobowości Skoworody, uwidoczni się ona stopniowo w miarę rozpatrywania jego problemów, ale przecież choć w kilku słowach należy wspomnieć o otoczeniu, o tym ogólnym podłożu, jako tym drugim czynnikiem obok indywidualności, który wpłynął na formację jego jaźni.

W politycznym życiu Ukrainy czasu, w których żył i działał Skoworoda, to okres od powolnego ograniczania praw aż do zupełnego zniesienia wolności, to jeden ciąg wojen zaborczych. Autonomiczne ustroje znoszono z całą bezwzględnością. Wojny pociągały za sobą koniecznie ogólne rozluźnienie moralne. Bagno moralne uwidoczniło się w całej pełni od szczytów do nizin, od dworu carskiego Katarzyny II do najniższych urzędników. Przekupstwo, nadużycia władz, ogólna rządzą pieniędzy to słowa, które wcale jeszcze nie wyczerpują treści współczesnego aparatu państwowego. Hołdowało temu duchowieństwo, przeciw któremu zwracał się przede wszystkim Skoworoda. Było ono ciężarem w rękach władzy, samo pochłonięte gromadzeniem dóbr doczesnych nie znajdowało sił, by sprostać swojemu zadaniu.

Skoworoda to reakcja na ówczesny stan. Celem jego reorganizacja społeczeństwa. Chodziło mu głównie bowiem o wykazanie znaczenia dóbr materialnych jedynie przez odniesienie do dobra duchowego. Dla praktycznego życia jest niezbędnym czynnikiem uwzględnienie sfery idealnej jako takiej, która nadaje życiu pewien sens i znaczenie.

Widział on niedomagania i niedociągnięcia w sferze zjawisk społecznych. W oczach jego działały się bezprawia. Dla jednolitości porządku postępowania i stawania się w ogóle musiał uciec się do jednej zasady stałej i niezmiennej. Normy etyczne, zasady postępowania musiały znaleźć swe uzasadnienie w metafizycznym podłożu, które gwarantowałyby im ważność bez względu na oznaczenia czasowo-przestrzenne.

Należy obecnie zastanowić się, jaka jest budowa systemu Skoworody i jaką drogą czy metodą do niego doszedł. Trudno na te pytania odpowiedzieć bezpośrednio po pierwsze dlatego, że pisze obrazowo, po drugie, że ani jeden utwór nie traktuje systematycznie o jednym zagadnieniu. Utrudnia to w znacznej mierze zarys struktury systemu i sprawia trudność zrozumienia samego punktu wyjścia.

Pomimo wszystko, wobec wymienionych wyżej faktów, nie ulega wątpliwości, że zasadniczą cechą światopoglądu Skoworody jest, iż punktem wyjścia był człowiek, który posiada klucz do rozwiązania wszystkich zagadnień o charakterze ontologicznym i etyczno-praktycznym.

Stanowisko to wynika u Skoworody z koncepcji metafizycznej i w niej jest zawarte. Dla nas jest rzeczą ważną, że Skoworoda wychodzi od rozróżnienia dwóch natur w całym wszechświecie, jednej widzialnej i drugiej niewidzialnej. Niewidzialna przyroda jest tym samym, co Bóg<sup>78</sup>. Nie chodzi nam na razie o stosunek jednej Natury

<sup>78</sup> В. Бончъ-Бруевичъ, str. 63: «Весь міръ состоитъ изъ двухъ натуръ, – одна видимая, а другая невидимая. Видимая натура называется тварь, а невидимая Богъ». (Cały świat składa się z dwóch

do drugiej, ale o skonstatowanie faktu, że istnieje jedna zasada, natura, czyli Bóg i że będzie ona w metafizycznym systemie właściwym punktem wyjścia. Droga postępowania właściwą dla takiego ujęcia całości będzie dedukcja, ale nie w znaczeniu matematycznego wynikania jak np. w „Etyce” Spinozy, ale raczej w tym znaczeniu, że tej niewidzialnej Natury należy wszędzie poszukiwać. Skoworoda tak też tę rzecz pojmuję. Ta niewidzialna przyroda albo Bóg wszystko przenika i utrzymuje, on wszędzie był, jest i będzie<sup>79</sup>.

Wspomniano, że ta niewidzialna natura albo Bóg istnieje zawsze i we wszystkim. Istnieje również w człowieku, będzie nią niewidzialny umysł<sup>80</sup>. Jest to zasadniczy moment, gdzie spotkamy utożsamienie czynnika rozumowego z Bogiem, z niewidzialną przyrodą. Skoworoda, założwszy wszechobecność natury, czuje się uprawnionym do poszukiwania jej we wszystkim. Odnajduje ją przez umysł w człowieku. Należy tu podkreślić konieczność wspomnianego założenia o charakterze metafizycznym. Wyjście od człowieka nie uprawniałoby do podobnego twierdzenia.

Omawiany dotychczas podział był natury zasadniczej, to, jak później zobaczymy, obie sfery są heterogeniczne i ze sobą niewspółmierne.

Widzialną całość nazywa Skoworoda makrokosmosem. Nazwa ta przysługuje mu li tylko dlatego, że jest on zbiorem niezliczonych małych światów. W istocie nazwa ta byłaby raczej przypadkowa, nic sobą niewykazująca jako całość. Byłoby to pojęcie i otrzymane jedynie drogą uogólnienia na tle poszczególnego kosmosu. W podłożu makrokosmosu tkwi niewidzialna przyroda i ona to jest właściwą jednością, stanowiącą istotę wszystkiego.

Obok makrokosmosu mówi Skoworoda o dwóch innych światach. Pierwszym jest człowiek, albo mikrokosmos, drugim zaś świat symboliczny, czyli Biblia. Te dwa światy są podporządkowane wielkiemu światu, są częściowymi i małymi<sup>81</sup>.

Trudno tu dotrzeć do zasady podziału i w pewien sposób uzasadnić go. Dlaczego Skoworoda uważał za stosowne wyróżnić mikrokosmos i świat symbolów? Sądzę, że ten potrójny podział pozostaje w pewnym związku z podziałem pierwotnym i zasadniczym: na stronę widzialną i niewidzialną. Chodziłoby mianowicie o to, że tę niezjawiskową przyrodę poznaje człowiek przez samego siebie i przez Biblię, w pierwszym

---

natur – jedna widzialna, a druga niewidzialna. Widzialna strona nazywa się stworzeniem, a niewidzialna Bóg).

<sup>79</sup> Ibidem: «Сія невидимая натура или Богъ всю тварь проникаетъ и содержитъ; везде всегда былъ, есть и будетъ». (Ta niewidzialna natura albo Bóg wszystkie stworzenia przenika i utrzymuje; wszędzie zawsze był, jest i będzie).

<sup>80</sup> Ibidem: «Напримѣр, тѣло человѣческое видно, но проникающій и содержащій оное умъ не виденъ». (Na przykład ciało ludzkie widzialne, a przenikający i utrzymujący je umysł niewidzialny).

<sup>81</sup> В. Бончъ-Бруевичъ, str. 496: «Сей составленъ изъ безчисленныхъ мырь мыровъ и есть великий мырь. Другіи два суть частныи и малыи мыри. Первый микро-космъ: сирѣчь – мырикъ, мирокъ, или человекъ. Второй мырь символическій, сирѣчь Библия». (Ten zebrany jest z nieskończonych światów i jest wielkim światem. Drugie dwa są częściowe i małe światy. Pierwszy mikrokosm: to jest mały świat, światek, albo człowiek. Drugi świat jest symboliczny, to znaczy Biblia).

wypadku przez rozum, a w drugim przez wiarę. Oba podziały pozostawałyby w pewnej łączności i nie byłyby luźnymi w stosunku do siebie.

Jak makrokosmos i mikrokosmos tak i świat symboliczny, czyli Biblia wskazuje na stronę widzialną i niewidzialną. Biblia jako strona widzialna byłaby zbiorem figur, które są monumentami, prowadzącymi myśl naszą do pojęcia wiecznej i niewidzialnej Natury<sup>82</sup>.

Wobec wiary nie zajmuje Skoworoda wrogiego stanowiska. Uwzględnia ją jego system i, jak zobaczymy, nasz myśliciel jest przyjacielem religii, ale nie wyczerpującej się w obrzędach, jak to miało miejsce w jego czasach.

Postępując za wskazanym przez Skoworodę podziałem, podzielimy całą filozofię jego na 3 części: 1) makrokosmos, czyli najogólniej naukę o bycie, 2) mikrokosmos – naukę o człowieku, obejmującą teorię poznania, etykę i pedagogikę i 3) świat symbolów czyli Biblię, traktującą o stosunku wiary do rozumu, teologii do filozofii.

## A. Makrokosmos

Makrokosmos to cały wszechświat, to pojęcie, które zawiera w sobie wszystko, w nim wyczerpuje się cały byt.

W rozdziale tym chodzi Skoworodzie głównie o wyróżnienie strony niewidzialnej, oraz podkreślenie jej znaczenia w tym sensie, że jest ona jedyna, rzeczywista, jest pierwowzorem wszystkiego, w przeciwstawieniu do widzialnej, jako nierzeczywistej, zmiennej, zależnej jedynie od natury pierwotnej, zatem pozbawionej bytu dla siebie. Światu zjawiskowemu, widzialnemu odmawia Skoworoda wszelkiej wartości poznawczej.

Skoworodzie chodzi tylko o jedną stronę, o Boga, czyli o Naturę. Wartość przedstawia dla niego tylko poszukiwanie istoty rzeczy, a nie strona widzialna. Do uzasadnienia tejsze wewnętrznej istoty Boga posługuje się dwoma dowodami. Pierwszym dowodem jest dowód historyczny, polegający na stwierdzeniu, że niewidzialna strona naszej widzialnej pseudorzeczywistości była problemem badań u różnych myślicieli; drugi dowód jest kosmologiczny, polegający na dociekanii w samej przyrodzie, czyli poszukiwanie Boga w otwartej księdze natury widzialnej. Dowód ten demonstruje na przykładach.

Nazwy na najwyższą Istotę były różne i wszystkie posiadają jedną i tę samą wartość dla odróżnienia od konkretnych rzeczy. Nie mogą być traktowane jednakowo. W Biblii nazywa się Boga ogniem, wodą, wiatrem, kamieniem<sup>83</sup>, dalej duchem, panem, ojcem, prawdą<sup>84</sup>. Wszystko wypełniający początek – Bóg, ta jedyna rzeczywista istota z niezmiennymi prawami rządzenia, była u myślicieli różnie pojmowana i określana, np. u starożytnych umysłem (ma tu na myśli *νοῦς* Anaxagorasa), naturą, wiecznością,

<sup>82</sup> Ibidem: «А Библия есть символический мир, затѣмъ, что в ней собранныя... тварей фигуры, дабы они были монументами ведущими мысль нашу въ понятие вѣчныхъ Натуры». (A Biblia jest symbolicznym światem dlatego, że w niej zebrane są figury ludzi, by były monumentami, prowadzącymi myśl naszą w pojęcie wiecznej Natury).

<sup>83</sup> В. Бончъ-Бруевичъ, str. 216.

<sup>84</sup> Tamże, 64.

istotnością<sup>85</sup>. Cytuje Platona, jako jednego z tych, którzy uważali za rzeczywiste to, co jest niewidzialne, tzn. idee, jako pierwowzory, niestworzone i wieczne. Świat zjawiskowy był jedynie kopią idei i istniał o tyle, o ile posiadał w nich współudział. Dlatego też nazywał on ludzi, uznających to, czego mogli się dotknąć, nierozsądnymi<sup>86</sup>. Starożytni, pomimo że ubierali swe bóstwa w szaty ludzkie, czynili je panami nieba, ziemi, czy też morza, pomimo że wyposażali je we wszelką mądrość i kładli na ich cześć kamienne posągi, odczuwali poza tym wszystkim jakąś jedność, coś najwyższego, czego pojąć nie mogli, i zbudowali mu świątynię z napisem: „Niewiadomemu Bogu”<sup>87</sup>. Chociaż niejeden może oddawać cześć kamerdynerowi zamiast panu, nie przesądza to sprawy, że uznaje pana nad sobą, chociaż go nie poznał<sup>88</sup>. Powiedzenia te zmierzałyby do wykazania, że już poganie szukali tej Istoty, różnej od rzeczy widzialnych, konkretnych i materialnych.

Skoworoda ilustruje nam dalej całym szeregiem przykładów, że różne emblemata i symbole były jedynie znakami dla istotności rzeczy, jakoby czymś uzmysławiającym coś niewidzialnego i niepojętego. Cytuje Cyserona, który w dziele „De senectute” przytacza analogiczne przykłady. Słońce np. oznaczało prawdę, pierścień lub wąż zwinięty w kłębek – wieczność, kotwica – ustalenie się, sfinks – tajemnicę, a feniks odrodzenie. Głębokie znaczenie posiadał wąż skręcony w kółko z napisem: „Od Ciebie Boże początek i w Tobie koniec”. Boga – wieczność przedstawiano również trzema kółkami, złączonymi ze sobą, lub jednym kołem, ponieważ nie posiada ani początku, ani końca<sup>89</sup>.

Nieodpowiednia interpretacja symbolów powodowała często pewne nonsensy. Co sądzono nieraz o pitagorejskim bobie? Mniemano, że posiada on soki, powodujące bezsenność, że przechowywany w miedzianym naczyniu przemienia się w krew itd.<sup>90</sup> Z wyżej wymienionych powodów zabronionym było spożywać go.

Powiedzieliśmy już, że ta niewidzialna przyroda-Bóg wszystko przenika. Porównuje on Boga ze światłem słonecznym, który utaił się w widzialnej przyrodzie, jak siła w ziarnku<sup>91</sup> i dlatego też można Boga nazwać naturą. Dla Skoworody „Bóg-Natura” nie oznacza tylko wszystkiego tego, co powstaje i ginie, ale i „tajną ekonomię” jakiejś obecnej siły, która wszędzie posiada swój ośrodek<sup>92</sup>. Nazywa Boga naturą jeszcze dlatego, że tylko przez nią istnieje<sup>93</sup>. Sama natura zaś jest stała i niezmienna<sup>94</sup>.

<sup>85</sup> Tamże.

<sup>86</sup> Tamże, 498.

<sup>87</sup> Tamże, str. 333.

<sup>88</sup> Tamże, 64.

<sup>89</sup> Tamże, 268, 269.

<sup>90</sup> Tamże, 268.

<sup>91</sup> Tamże, 285.

<sup>92</sup> В. Бончъ-Бруевичъ, 216: «Сверхъ його слово сіе – натура не толіко всякое раждаемое и премѣняемо вещество значить, но тайную економію той присносущной силы, которая вездѣ имѣеть свой центръ». (A ponadto słowo to – natura oznacza nie tylko wszystkie rzeczy powstające i przemijające, ale tajną ekonomię tej wszechobecnej siły, która wszędzie posiada swoje centrum).

<sup>93</sup> Tamże, 217.

<sup>94</sup> «Блаженная натура постоянна». (Boska natura jest niezmienna).

Działanie tej niezmiennej i odwiecznej natury z niezmiennymi prawami rządzenia daje się dostrzec i w świecie zjawiskowym, materialnym. Mówi on np., że niemożliwym jest, by ryba zwana „Remora” mogła jedynie tylko ciałem swoim powstrzymać bieg okrętu. Następnie twierdzi, że wystarczy popatrzeć na słabego człowieka, który potrafi okiełznać słonie i konie, aby się przekonać o tej niewidzialnej sile. To samo potwierdzają i inne zdania jak np. mała iskra niszczy całe miasta, z małego ziarenka wyrasta cały dąb. Trawa usycha i gnije, a z niej wyrasta nowa. „Unius interitus est alterius generatis”<sup>95</sup>. Ten cudowny początek, w zniszczalnym niezniszczalne, pozostaje zawsze tym samym podłożem, na którym zachodzą najróżnorodniejsze zmiany. Jedna niezmienna zasada trwa i działa we wszystkich zmianach, podobnie jak u Heraklita wszystko zmienia się, przepływa i znowu powraca, a we wszystkim jest jedność ze względu na niezmienną zasadę stawiania się i ciągłej zmiany.

Niezmienna zasada ze swoimi prawami, ujawniająca się w świecie materialnym, wyklucza wszelką dowolność. W przeciwnym wypadku porządek byłby zakłócony. Pyta się autor, co by wtedy przeszkadzało pojawieniu się różnych monstrów w przyrodzie, jak skrzydlatych żółwi i jeźów o sobolowej skórze?<sup>96</sup>

Bóg – natura lub Duch (tej nazwy Skoworoda często używa)<sup>97</sup> jest w swoim istnieniu nieskończony. Nie może on być uwarunkowany ani czasem, ani przestrzenią. Czas i przestrzeń nie mogą być do Niego stosowane, bo jest on bez początku, jest nieskończony, nie można więc pytać się, gdzie się zaczyna.

Pozostaje do omówienia bardzo ważne i zasadnicze pytanie, w jakim stosunku pozostaje materia, świat widzialny, zjawiskowy, do niezmiennego absolutu? Dla odpowiedzi przytoczę miejsca z jego utworów, one ten stosunek uwidoczną. W 3. rozdziale „Izraelickiego smoka” czytamy:

Jeśli mi powiesz, że zewnętrzny świat ten w jakichkolwiek miejscach i czasach kończy się, mając oznaczoną dla siebie granicę, to ja powiem, że kończy się, to znaczy zaczyna się. Widzisz, że granica jednego miejsca jest zarazem drzwiami, odkrywającymi pole nowych przestrzeni i że wtedy zaczyna się kurczątka, kiedy psuje się jajko. I tak wszystko idzie w nieskończoność. Wszystko wypełniający początek i świat ten, będąc cieniem jego, granic nie posiada. On zawsze i wszędzie przy swoim początku jak cień przy jabłoni. W tym tylko różnica, że drzewo stoi i przebywa, a cień maleje: to przechodzi, to rodzi się, to znika i jest niczem. „Materia aeterna”<sup>98</sup>.

Podobnie też wyraża się Skoworoda w utworze p.t. „Potop Smoka”<sup>99</sup>:

Jak długo jabłoń, tak długo z nią cień jej... Ale drzewo wieczności zawsze zielenieje. Ale cień jego, ani czasem, ani miejscem nieograniczony. Świat ten i wszystkie światy, choćby

<sup>95</sup> Tamże, 367 i 368.

<sup>96</sup> Tamże, 507.

<sup>97</sup> Tamże, 93.

<sup>98</sup> Tamże, 368.

<sup>99</sup> W oryginale «Потопъ Змийнъ».

niezliczone, są cieniem boskim. Znika on z widoku poczęści, nie stoi zawsze, przemienia wygląd w różne formy, jednakowoż nigdy nie odłącza się od swego żywego drzewa; dawno już uczeni wypowiedzieli tę prawdę: „Materia aeterna”.

Materia jest wieczna. To znaczy wypełnia wszystkie miejsca i czasy. Przytoczone przykłady ilustrują nam stosunek Boga do widzialnego świata. Z porównania drzewa z niezmienną naturą, a świata z cieniem można wnioskować, że cały świat widzialny, albo materialny jest zależny w swoim istnieniu od Boga, istnieje tylko przez niego i tylko przez Niego może być poznawalny.

Materia Skoworody byłaby pozbawiona bytu dla siebie, ale nie byłaby metafizycznym niebytem, jedynie niebytem w znaczeniu aksjologicznym. Materia ta nie byłaby czystą negacją, lecz pozostawałaby w takim stosunku do Jedności, jak pozostaje cień do niezmiennego drzewa.

Ta *ύλη* Skoworody nie jest platońska, bo w dialogu „Timaiosie” dopuszcza Plato istnienie materii nieuformowanej, chaotycznej. Materia ta nie będzie również w znaczeniu arystotelesowskim, a byłaby raczej zbliżona do neoplatońskiej w pojęciu Plutarcha z Aten. Przyjmuje on wieczne współistnienie materii obok Boga dlatego, że Bóg nie może być twórcą złego. Tak samo jest u Skoworody. Zło nie jest czymś pozytywnym, należy ono do sfery niebytu, zatem do materii, jest czymś contingens, jest tylko zmiennym cieniem w stosunku do dobra, to jest „drzewa”<sup>100</sup>. Zresztą, czy będzie Skoworoda więcej zbliżonym do jednego autora, czy mniej, zawsze należałoby szukać tego źródła materii w koncepcji neoplatońskiej.

Jak u wszystkich myślicieli, którzy kontynuowali doktryny neoplatoników, znajdujemy pewne odchylenia w jakimś kierunku, tak i u naszego myśliciela spotkamy to *novum*, że materia odwieczna jest uporządkowana, nie chaotyczna, bo tylko przez Boga posiada swój byt, a nie jest obojętna co do bytu lub niebytu.

Wszystkie rzeczy czyli cały wszechświat nie powstaje z Boga drogą emanacji, ani przez kreację. Natura jest ich wewnętrzną przyczyną, jest bytem samych rzeczy, jest tym, co stanowi ich rzeczywistość. Bóg w koncepcji Skoworody nie jest nadświatowym osobistym duchem ani twórcą transcendentnym, ale bytem bezwzględnie nieskończonym, istotą wszechrzeczy, jednością bytu. Bóg w jego pojęciu byłby tą przyczyną twórczą, spinozowską „natura naturans”.

Metafizyka Skoworody jest statyczna, brak tu śladów jakichkolwiek zmian, bo te istnieją tylko w świecie zjawiskowym i to tylko jedynie ze względu na poznający podmiot. Mimo różnych zmienności w świecie trwa jedna, niezmienna zasada – Bóg.

Bóg, natura musi być brany w znaczeniu ontologicznym, tzn. substancjalnie. Trwa On wiecznie z niezmiennymi ideami, pierwowzorami, materia zaś jest zjawiskową formą niewidzialnego bytu. Ze względu na jedność bytu, przejawiania się jednej natury w całym uniwersum, system Skoworody będzie panteistyczny.

<sup>100</sup> В. Бончъ-Бруевичъ, str. 506.

Streszczając poglądy metafizyczne Skoworody, należy podkreślić, że jest on typem myśliciela o dążnościach monistycznych. Jest monistą i panteistą, ale spirytualistycznym, dla odróżnienia od materialistycznego.

Ograniczyłem się do podania niektórych jego porównań i poetycznych obrazów. Można by ich przytoczyć całe mnóstwo, porozrzucane są bowiem po wszystkich utworach, ale sądzę, że niewiele przyczyniłyby się do lepszego wyświeatlenia jego stanowiska.

## B. Mikrokosmos

W rozdziale tym chodzi przede wszystkim o ustalenie stosunku człowieka – czyli mikrokosmosu, do Boga. Należy znaleźć powiązanie człowieka w ontologicznym porządku w myśl postulat Skoworody, że wszystko, co istnieje, należy swoją niewidzialną stroną do jednej i tej samej Natury.

Chodzi o to, w jaki sposób przejawia się ta niewidzialna Natura albo Bóg w człowieku, czym jest wewnętrzny człowiek w przeciwstawieniu do zewnętrznego i widzialnego? Jest to bardzo ważne, bo natura człowieka pozwoli nam określić samą Naturę, czyli Boga.

Odpowiedź jest prosta: tą niewidzialną Naturą, tym wewnętrznym człowiekiem jest dusza. Skoworoda jest konsekwentnym, bo duszy nie pojmuję jako pośredniego ogniwa między Bogiem a człowiekiem, lecz jako samą naturę, a więc innego rodzaju rozwiązywanie problemu stosunku duszy do Boga, niż u neoplatoników.

Dusza dla Skoworody jest nieograniczoną ilością naszych myśli<sup>101</sup>. Przez wyraz myśli rozumie Skoworoda także inne stany uczuciowe, których zespół nazywa sercem. Czytamy u niego: serce, myśli z jednej strony a dusza z drugiej, to jedno i to samo<sup>102</sup>. Uogólniając myśli, otrzymamy myślenie, które pokrywa się u Skoworody z duszą.

Przez myślenie poznajemy przymiot cogitationis Boga. Bóg zatem byłby Istotą wszechmyślącą, boskie myśli byłyby niezmiennymi pierwowzorami albo ideami, ujawniającymi się w świecie materialnym. Dla wyjaśnienia i usunięcia wszelkich wątpliwości należy zaznaczyć, że przymiot cogitationis Boga trzeba brać w znaczeniu ontologicznym, a nie poznawczym.

Skoworoda, rozumując w ten sposób, rozumuje poprawnie. Jeżeli myślę, istnieje myślenie, które pokrywa się z duszą, czyli: ergo existit cogitatio albo sum res cogitans.

Myśl to wewnętrzny człowiek, to główne centrum, dookoła którego obraca się całe nasze życie<sup>103</sup>. Na dowód swego twierdzenia Skoworoda przytacza przykłady

<sup>101</sup> B. Бончъ-Бруевичъ, str. 94: Prawdziwym człowiekiem nie jest co innego, jak nieograniczona ilość naszych myśli wprost powiedzieć, dusza, jest to prawdziwa istota i właściwa prawda i sama istotność (jak mówią) i ziarno nasze i siła.

<sup>102</sup> Tamże, str. 95.

<sup>103</sup> Tamże, str. 81: «И такъ, не внѣшная наша плоть, но наша мысль, то главный нашъ человѣкъ». (A więc nie zewnętrzne nasze ciało, ale nasza myśl, to główny nasz człowiek).

z Biblii i autorów starożytnych „Czymże Innym jest przyroda w człowieku” mówi autor „jak nie tym duchem, o którym mówił do Mojżesza Bóg: «Oto Ja posyłam anioła przed oblicze twoje»”<sup>104</sup>. U Egipcjan owa wewnętrzna boska siła w człowieku nazywała się *Isis*, u Greków *Ἀθήνα*, u Rzymian *Minerwa*, czyli to samo co natura<sup>105</sup>. W jednej uwadze w dialogu „Narcyz” cytuje Skoworoda zwrot Cycerona: „Mens cuiusque, is est quisque”. Etymologicznie wyprowadza on od słowa *mens* nazwę na oznaczenie człowieka u Niemców: „der Mensch”<sup>106</sup>.

Należy obecnie postawić pytanie, jak człowiek dochodzi do tego, że znajduje się on w porządku rzeczy natury niezniszczalnej, duchowej, a nie zmiennej i materialnej; jaką drogą znajduje w sobie człowieka wewnętrznego i rzeczywistego? Jak już w jednym miejscu zaznaczyłem, jest nią samopoznanie. W „Narcyzie” powiada Skoworoda: „Nie zrozumieć samego siebie, to słowo w słowo, jest jedno i to samo, co zgubić siebie samego”<sup>107</sup>. Na tej samej stronicy czytamy dalej: „Poznać samego siebie i poszukać samego siebie i znaleźć człowieka, wszystko to znaczy jedno i to samo”<sup>108</sup>.

Samopoznanie jest tym jedynym mostem, przez który przechodzimy ze świata widzialnego i nierzeczywistego do niewidzialnego i realnego. Samowiedza byłaby pewnego rodzaju pryzmatem, przez który patrzymy na wszystko „sub specie aeternitatis”. Poznać siebie, znaczy tyle, co odrzucić empirycznego człowieka, odnaleźć zaś wewnętrznego jako realnego.

Dla uzasadnienia ważności samopoznania podaje Skoworoda przykłady z historii. Mówi mianowicie, że ważność samopoznania oceniali już najstarsi filozofowie jak Tales<sup>109</sup> i Sokrates, że na cześć Apollina w świątyni delfickiej widniał napis „poznaj siebie”<sup>110</sup>. Prawdę tę zgłębił również św. Paweł, mówiąc: „którzy siebie znają, mędrkami są”<sup>111</sup>.

Wewnętrznego człowieka wyróżnia Skoworoda od człowieka cielesnego, nazywa go prawdziwym, wiecznym, bożym. Człowiek boży, to samo, co syn boży<sup>112</sup>, bo prawdziwy człowiek, to Bóg<sup>113</sup>. Takimi prawdziwymi ludźmi byli Mojżesz i Chrystus<sup>114</sup>.

Przytoczyłem te przykłady i uwzględniłem wypowiedzenia z Biblii, by wykazać, że na to, do czego doszedł człowiek drogą refleksji, wskazuje również Biblia. Zadaaniem i celem też jest wskazywać to, czego oko widzieć nie może<sup>115</sup>. (O stosunku Biblii do rozumu mowa będzie w części trzeciej filozofii Skoworody).

<sup>104</sup> Tamże, str. 324.

<sup>105</sup> Tamże, str. 329.

<sup>106</sup> Tamże, 81.

<sup>107</sup> Tamże, 80.

<sup>108</sup> Tamże, 80.

<sup>109</sup> В. Бончъ-Бруевичъ, str. 319.

<sup>110</sup> Tamże, 320.

<sup>111</sup> Tamże, 227.

<sup>112</sup> Tamże, 128.

<sup>113</sup> Tamże, 92.

<sup>114</sup> Tamże, 129.

<sup>115</sup> Tamże, 83.

Z tego, cośmy wyżej powiedzieli, należy podkreślić, że według Skoworody dochodzimy do Boga przez refleksję, przez samopoznanie.

Nawiązując do samopoznania, należałoby się zastanowić nad tym, gdzie znajdowałoby się źródło, z którego Skoworoda mógł zaczerpnąć swoje poglądy. Tego problemu samopoznania nie należy szukać ani w starożytności, ani w nowszej filozofii, np. u Descartes'a.

O ile chodzi o wspomnianego francuskiego myśliciela, odrzucał on wątpliwe sądy, aby dojść do tak oczywistego, o którym by już wątpić nie było można: takim jest: „cogito ergo sum”. Z niego drogą dedukcji wyprowadził szereg innych twierdzeń, uzasadniając rzeczywistość. Skoworoda zaś wzniósł się przez samopoznanie do świata niewidzialnego, do Boga, o świat widzialny, który jest tylko złudzeniem, nie troszczy się. Kartezjuszowi chodziło przez „cogito ergo sum” o stwierdzenie istnienia człowieka, Skoworodzie zaś przez samopoznanie o podkreślenie istnienia człowieka wewnętrznego. U Descartes'a akcent pada na sum, u Skoworody zaś na cogito.

Samopoznanie Skoworody nie może być porównywane ze samopoznaniem u św. Augustyna. Samopoznanie św. Augustyna jest jednym z dowodów istnienia Boga, u Skoworody jest jedynym, zupełnym dowodem, jest koniecznym warunkiem poznania Boga<sup>116</sup>.

O ile chodzi o analogię z Sokratesem, to samopoznanie służy mu wyłącznie celom praktycznym, dla Skoworody zaś posiada ono zgoła inny cel, jest uzasadnieniem strony „metafizycznej” – niewidzialnej Natury.

Samopoznanie Skoworody pozostaje w najściślejszym związku z koncepcją człowieka wewnętrznego tak, jak w Biblii. Przytacza on cały szereg cytatów ze Starego i Nowego Testamentu, a pogląd jego przypomina np. św. Pawła, który w swoich listach mówi wyraźnie o nowym i odrodzonym człowieku.

## Teoria poznania

Analogicznie do dwoistości przejawiania się natury będziemy mieli także dwojaki rodzaj poznania. Pierwsze zmysłowe, odnoszące się do świata widzialnego, drugie umysłowe, odnoszące się do świata niewidzialnego. Pierwszemu odmawia autor wszelkiej wartości poznawczej, ważnym jest tylko drugie. Poznanie zmysłowe jest niczym, jeżeli nie wskazuje na ślady odwiecznej Natury<sup>117</sup> „Coeci sunt oculi, ubi mens aliud agit”<sup>118</sup>.

Celem poznania jest wyszukiwanie i wyławianie istotności rzeczy, wyszukiwanie tych pierwowzorów, którym li tylko może być przypisana prawda a niezależnych od widzialnych rzeczy. Mówi on, że życie nasze jest życiem wtedy, gdy myśl nasza

<sup>116</sup> В. Бончъ-Бруевичъ, str. 135.

<sup>117</sup> Tamże, 320.

<sup>118</sup> Tamże, 81.

wyszukuje i znajduje ślady niezmiennej rzeczywistości<sup>119</sup>. Przytacza on wielu autorów starożytnych, których celem było poszukiwanie istności. Jednym z nich był Pitagoras, który za istotność np. trójkąta uważa stosunki w nim tkwiące<sup>120</sup>, drugim jest Plato, który upatrywał niezmienną rzeczywistość w ideach. Ich wyszukiwanie było jedynie celem poznania i powodowało prawdziwą rozkosz. Na dowód tego cytuje Skoworoda jego słowa: „Nic słodsze od prawdy”<sup>121</sup>.

W teorii poznania idzie Skoworoda za Platonem. Tylko w ideach jest zawarta prawda. Idee te posiadają bezwzględną ważność bez względu na oznaczenia czasowe, są wieczne, są to tzw. *veritates aeternae*. Skoworoda pojmuje te istoty na wzór idei Platona, jako jedynie rzeczywistych. Ponieważ cała rzeczywistość widzialna jest u Skoworody nierzeczywista, pozbawiona bytu dla siebie, nie możemy się więc doszukiwać idei rzeczy w tym świecie. Byt idei tkwi w świecie niewidzialnym, to znaczy w myślach. Tylko myśli, stanowiące wewnętrznego człowieka, są rzeczywiste. Takimi są też i idee rzeczy, zawierające się w nich. W dialogu „Potop Smoka” mówi wyraźnie, że idee rzeczy są niezniszczalne. Mówi np., że gdybyśmy zrobili koło z czegośkolwiek, a potem je zniszczyli, to jednak idea tego koła pozostanie<sup>122</sup>. Idea koła jako niestworzona, zniszczoną być nie może. Dla autora materialne koła nie są kołami, ale po prostu mówiąc fałszywym cieniem i odzieżą koła prawdziwego<sup>123</sup>.

Odwrócenie wartości rzeczywistości powoduje i odwrócenie ujęcia prawdy. Prawdą nie będzie zgodność myśli z rzeczywistością według definicji scholastycznej, czy to w znaczeniu ontologicznym „*adaequatio rei cum intellectu*”, czy w znaczeniu logicznym „*adaequatio intellectus cum re*”. Prawdą będzie Bóg w swej niezmiennej rzeczywistości<sup>124</sup>. Nie może być nią świat widzialny, bo ten jest w ciągłym przepływie, jest zmienny. Celem poznania zaś może być tylko i jedynie Bóg, jako zawierający w sobie pewien układ stałych i niezmiennych odniesień.

Jak dotrzeć do prawdy? Skoworoda powraca do swego punktu wyjścia, do samopoznania jakby jedynej granicy między bytem a niebytem, przez przekroczenie której człowiek zdobywa poznanie Natury. Tylko drogą samopoznania może być prawda dostępna i osiągalna. Mówi on: „Chcesz osiągnąć prawdę? Poznaj królestwo boże. Chcesz osiągnąć królestwo? Poznaj samego siebie”<sup>125</sup>. Nie poznać samego siebie znaczy tyle, co być pozbawionym możliwości osiągnięcia prawdy, bo tylko przez poznanie siebie odróżnia człowiek fałsz od prawdy.

<sup>119</sup> Tamże, 360.

<sup>120</sup> Tamże, 360.

<sup>121</sup> Tamże, 360.

<sup>122</sup> Tamże, 497. (Napisz koło. Zrób z drzewa albo wylep z gliny. Potem go zmaż, a zresztą zniszcz. Teraz powiedz mi: czy koło zginęło? Zniszczalne jest widzialne, ale niematerialne i istotne koło przebywa w zawartościach umysłu. Ten jako niestworzony, zniszczalnym być nie może).

<sup>123</sup> Tamże.

<sup>124</sup> Tamże, 128.

<sup>125</sup> Tamże, str. 145.

W utworach operuje Skoworoda pojęciami przeciwnymi, a więc stoi na stanowisku korelacji pojęć. „Nikt nie zrozumie nocy, kto by nie znał dnia; ten pojmuje młodość, kto pojmuje starość”<sup>126</sup>. Ze znajomości jednej z barw przeciwnych wnioskuje o znajomości drugiej. „Barwa czarna pociąga za sobą barwę białą”<sup>127</sup>. Uogólniając poszczególne wypadki korelacji pojęć, należy podkreślić, że odgrywa ona wielką rolę w jego utworach.

Stanowisko korelacji pojęć uwidacznia się w całokształcie jego budowy, potwierdzeniem jest choćby rozróżnienie świata na widzialny i niewidzialny.

Na zakończenie należy dodać, że na ogół Skoworoda zerwał ze scholastycznym trybem myślenia, jakkolwiek studiował scholastykę, ale jak się później okaże, niezupełnie.

## Etyka

Od stanowiska metafizycznego zależy etyka Skoworody. O jakimkolwiek luźnym związku między metafizyką a filozofią praktyczną Skoworody nie może być mowy.

Tak jak w teorii poznania samopoznanie było punktem wyjścia, tak samo będzie ono probierzem dla problemów etycznych. Wyłaniałoby się tu od razu stanowisko etyczne, ku któremu się skłaniał Skoworoda. Uzależnił on postępowanie ludzkie od samopoznania, stąd etyka jego będzie intelektualistyczna. O tym stanowisku świadczą mnóstwo przykładów z jego rozważań. Np.: „Być szczęśliwym, to znaczy poznać, znaleźć samego siebie”<sup>128</sup>. Poznać siebie znaczy tyle, co poznać swoją Naturę. Wpływałoby stąd podstawowe założenie etyki „zgodności z naturą”, znane już w systemie Stoików i stąd najprawdopodobniej zaczerpnięte.

U W. Erna spotykamy wręcz coś przeciwnego. Zdaniem jego Skoworoda jest woluntarystą<sup>129</sup>. Tezę swą postaram się udowodnić.

Jak już nieraz wspominaliśmy, Skoworoda rozróżnia człowieka wewnętrznego i zewnętrznego. Zewnętrzny człowiek jest zwrócony do świata widzialnego, wewnętrzny do niewidzialnego. Wyraża się obrazowo i nieściśle; idąc dalej za rozróżnieniem tych dwu ludzi w jednym człowieku, dochodzi do wniosku, że każdy człowiek posiada dwa umysły i dwie wole<sup>130</sup>. Wolę, przysługującą człowiekowi zewnętrznemu, można by nazwać wolą empiryczną, wolę zaś, przysługującą człowiekowi wewnętrznemu, wolą czyistą, wewnętrzną. Prawo kierowania wszystkim przysługuje tylko wewnętrznemu człowiekowi, zewnętrzny zaś powinien jedynie słuchać i iść za wolą pierwszego.

<sup>126</sup> Tamże, str. 105.

<sup>127</sup> Tamże, str. 227.

<sup>128</sup> Tamże, 105.

<sup>129</sup> Вл. Эрнъ, *Русские мыслители. Григорий Саввичъ Сковорода*, str. 217.

<sup>130</sup> В. Бончъ-Бруевичъ, *Собрание сочинений Г. С. Сковороды*. Т. I, str. 449.

Przez to rozróżnienie woli empirycznej i, że tak się wyrażę, czystej, jasnym będzie, że Skoworoda oddaje prymat drugiej jako właściwej. Z wolą empiryczną bez odniesienia jej do czystej, stacza on zacięłą walkę. Przeklina ją, nazywa cierpieniem, piekłem, twierdzi, że należy ją zniszczyć<sup>131</sup>. W „Pro memoria” do pieśni 28 cytuje słowa św. Augustyna: „Tolle voluntatem propriam et solletur infernus”<sup>132</sup>.

Cóż tedy wypada czynić? Rzecz prosta: podporządkować wolę empiryczną wewnętrznej, woli boskiej, uniwersalnej<sup>133</sup>, a wtedy cały konflikt będzie rozwiązany. Być prawdziwie wolnym znaczyłoby nic więcej jak tylko działać z Naturą, z Bogiem, a który nie jest niczym innym jak tylko ogólnym prawem i to jednym i niezmiennym<sup>134</sup>. To prawo należy jedynie poznać i zgodnie z nim postępować. Znajdzie wtedy człowiek ukojenie i wybawienie.

Etyka Skoworody jest formalna, abstrahuje bowiem od treści czasowych. Formą, albo wszechobowiązujący prawem moralnym byłoby postępowanie zgodne ze sobą, zgodność z moją wewnętrzną istotą, jednym słowem „zgodność z Naturą”, w której panuje nienaruszona prawidłowość i ona gwarantuje porządek moralny.

Zgodność postępowania ludzkiego z Naturą uzasadnia się rozumem. Człowiek, posiadający tę władzę duchową, jest co do istoty swej jednorodny z boskim rozumem. Wybitny rys stoicki pozwolił mu skierować rozum ludzki według rozumu Absolutu. Jeśli ludzie w działaniu swoim będą postępowali w kierunku wskazanym im przez Wszechrozum, to ich postępowanie będzie zgodne z Nim, będzie zgodne z Naturą.

Etyka Skoworody ma zabarwienie wybitnie indywidualistyczne. Z trwałych właściwości duszy ludzkiej, z rozumu ludzkiego wnioskuje o stałym i niezmiennym postępowaniu. Punkt ciężkości przenosi się na sferę immanentną człowieka. Źródłem norm etycznych będzie sam człowiek. Normy etyczne i człowiek rozdzielone w teoriach ortodoksyjnych kościołów i wyznań i w tym rozerwaniu uzasadnione np. u zachodnio-europejskiego myśliciela u Hobbesa, są u Skoworody w ich ścisłym i wzajemny związku traktowane. Moment etyczny uwydatnia się nie w walce z naturą człowieka w imię obcego dla człowieka ideału, ale w doskonaleniu tego, co tkwi w podłożu człowieka. Już w samym człowieku znajduje się porządkująca zasada, jakby jakaś tajemnicza siła, którą jest rozum, a który każe nam tak, a nie inaczej postępować, bez względu na zmienne wypadki w życiu. W konsekwencji wszelkie zarodki dobra, sprawiedliwości, miłości znajdują się w podłożu człowieka, a nie powstają żadną miarą z narzucanych form. Dla Skoworody znika pojęcie prawa zewnętrznego, dla moralności naszego myśliciela prawo zewnętrzne nie istnieje i nie ma miejsca dla niego w systemie.

<sup>131</sup> Д. И. Баралѣй, *Сочиненія Григорія Саввича Сковороды*, str. 284.

<sup>132</sup> Tamże, 284.

<sup>133</sup> Tamże: «Аще кто преобразилъ волю во волю Божию... сему сам Богъ есть сердцемъ». (Gdy kto przemienił wolę w wolę Boską... temu sam Bóg jest sercem).

<sup>134</sup> В. Бончъ-Бруевичъ, str. 64: «Сам (Богъ)... по своей волѣ, которая всеобщимъ законом или уставомъ зовется...». (Sam (Bóg)... według własnej woli, która ogólnym prawem albo ustawodawstwem się nazywa...).

Moment etyczny, który uwidacznia się w pewnym sądzie, wynika tylko z rozumu człowieka. Z pojęciem moralności jako tym, co wypływa z wnętrza człowieka, z jego istoty łączy się ściśle autonomia praw moralnych i autarchia.

Autonomia czyli samodzielność świadomości moralnej uzasadniałaby się tym, że każdy człowiek sam może dojść do zrozumienia tego, jak postępować należy. Źródło praw moralnych znajduje się w człowieku, drogą samorefleksji dochodzi człowiek do prawa moralnego, sam jest autorem jego. Ta okoliczność pozwala człowiekowi uniezależnić się od prawa nadanego.

Autarchię-samowystarczalność pojmuję Skoworoda jako samozadowolenie, być samym sobą i w sobie zadowolonym<sup>135</sup>. Czyli: zadowolenie człowieka, spowodowane uczynkiem zgodnym z rozumem, znajduje się tylko w człowieku; nagroda najogólniej istnieje w samym człowieku, nie pozostaje zaś w zewnętrznym stosunku do niego.

Jednakowoż indywidualistyczny punkt wyjścia prowadzi z pewną koniecznością do uniwersalizmu. Współudział wszystkich ludzi we Wszechrozumie podnosi wszystkie jednostki pod względem etycznym na jeden poziom. Harmonia jednostek ludzkich, jednozgodność postępowania ludzi dokonana została na tle jednej nieziennej zasady i jest ona zarazem gwarancją jednoznacznego porządku moralnego. Etyka więc Skoworody posiada charakter uniwersalny.

Dla Skoworody, podobnie jak dla Stoików, co innego znaczą normy postępowania jako takie, a co innego ich stosowalność w życiu praktycznym. Te normy postępowania będą prawami, wydobytymi z całej ludzkości, na nie także wskazuje Biblia w swoim dekalogu. Byłby on niczym innym, jak powtórzeniem praw naturalnych, zawartych w człowieku i całej ludzkości.

Centralnym pojęciem w etyce Skoworody, dookoła którego obracają się różne problemy etyczne, jest szczęście. Szczęścia Skoworoda nie definiuje, ale demonstruje całym szeregiem przykładów i obrazów. Wszystkie te określenia szczęścia wskazują na to, że Skoworoda pojmował je eudajmonistycznie. Eudajmonizm jego ma swoisty charakter, to szczęście uwarunkowane jest samopoznaniem. Pojęcie szczęścia nie zdołał Skoworoda uwolnić od pierwiastków uczuciowych, chociaż powinno by posiadać raczej charakter formalny.

W traktacie „Główne drzwi do chrześcijańskiej etyki” zaznacza Skoworoda, że szczęście jako konieczne, jest nietrudne<sup>136</sup>. Przypomina to podobną sentencję Epikura<sup>137</sup>, którą Skoworoda często cytuje<sup>138</sup>. Czym jest szczęście i gdzie należy go poszukiwać?

<sup>135</sup> Tamże, str. 476: «(αὐτάρκεια, автаркѣя), сирѣчь, самодовольность, быть самымъ собою й въ себѣ довольнымъ». (Αὐτάρκεια, autarchia) czyli samozadowolenie, być samym sobą i w sobie zadowolonym).

<sup>136</sup> Tamże, 61.

<sup>137</sup> Skoworoda mówi sam o zapożyczeniu cytatu z Epikura. Д. И. Багал'ѣй, *Сочиненія Григорія Саввича Сковороды*. Rozdział II, str. 169.

<sup>138</sup> Tamże.

Dla Skoworody odpowiedź jest jasna. Może ono być tylko w nas samych<sup>139</sup>. Jest to zresztą zrozumiałe, gdy się zważy, że wypływa ono ze zgodnego postępowania z naszą naturą i byłoby pojęte jako pewien efekt czy skutek. Zachodziłoby tu pewnego rodzaju konieczne pociąganie; zgodność z naturą implikowałaby w sobie już pojęcie szczęścia. Stanowisko, jakie on zajmuje, jest bardzo ważne. Szczęście, jako takie, nie pozostaje do człowieka w stosunku zewnętrznym, ale tkwi wewnątrz niego, łączy się ze zgodnością człowieka z naturą. „Szczęście nie jest zależne od niebios, ani od ziemi”<sup>140</sup>. Jest to dosyć śmiałe powiedzenie na swe czasy, na które się odważył, obrazując swe stanowisko etyczne.

Szczęście określa Skoworoda raczej negatywnie, jak pozytywnie. Na pytanie, gdzie należałoby go szukać, radzi przede wszystkim poznać wszystko to, w czym szczęścia nie ma, a wtedy pozna się właściwą jego siedzibę<sup>141</sup>.

Jest ono niezależne od czasu i miejsca, bo w przeciwnym wypadku pozostawałoby w zewnętrznym stosunku do człowieka, a następnie nie dla wszystkich byłoby dostępne. Nie może ono być umiejscowione ani na Kanaryjskich Wyspach, ani w Jerozolimie, ani też nie może być przeniesione w czasy Salomona<sup>142</sup>. Nie wszyscy mogą się dostać do tych miejscowości i nie wszyscy mogą istnieć w jednym czasie.

Również nie może być ono zmienne. Jak nie można nazywać słodkim tego, co powoduje gorzkość, tak nie można upatrywać szczęścia w tym, co może przeminąć<sup>143</sup>.

Szczęście nie omija nikogo, każdy może je osiąść i to w zupełności, zatem jest ono dla każdego człowieka całkowicie osiągalne. Natura albo Bóg podobny jest do fontanny, która napęnia wszystkie naczynia różne co do objętości<sup>144</sup>. Zrozumiemy teraz, dlaczego Skoworoda mówi: „Nierówna wszystkim równość”<sup>145</sup>. Naczynia są różne co do objętości, ale pod tym względem są równe, że wszystkie mogą być pełne. Dla życia praktycznego wynikałoby, że nie ma mowy o równości między ludźmi, chociaż nie przesądza to sprawy, że wszyscy mogą być szczęśliwi. W tym przykładzie Skoworody kryje się aluzja do tych z ówczesnego społeczeństwa, którzy głosili hasła równości. Według Skoworody uzdolnienia do władzy nie posiadają wszyscy, lecz tylko jednostki.

Skoworoda broni i popiera całym szeregiem cytatów z Biblii niezależność szczęścia od strony widzialnej. Szczęście nie może być upatrywane w odkrywaniu środków na przedłużenie życia<sup>146</sup>, na odzyskanie młodości<sup>147</sup>, w posiadaniu wzroku

<sup>139</sup> Tamże, str. 344.

<sup>140</sup> Tamże, 62.

<sup>141</sup> В. Бончъ-Бруевичъ, *Собрание сочинений Г. С. Сковороды*. Т. I, str. 221.

<sup>142</sup> Tamże, str. 62.

<sup>143</sup> Tamże, str. 193.

<sup>144</sup> Tamże, str. 340.

<sup>145</sup> Tamże, str. 341.

<sup>146</sup> Tamże, str. 192.

<sup>147</sup> Tamże, str. 191.

silniejszego od najsilniejszego szkła<sup>148</sup>. Jeśli nieszczęściem jest śmierć, to jest ono jednakowe tak po 30 latach życia, jak po 300<sup>149</sup>. Szczęściem nie może być także nauka, bo ona nie wszystkim, nie zawsze i nie wszędzie potrzebna<sup>150</sup>. Jeśli ktoś nie ma zdolności i zamiłowania do pracy naukowej, nie osiągnie szczęścia, zajmując się np. systemem Kopernika<sup>151</sup>. Ludzie nie zdają sobie sprawy z tego; każdy głosi szczęście według własnego mniemania, bez względu na to, czy będzie geografem, czy astronomem<sup>152</sup>. Autor porównuje tych ludzi do syren, które tylko hałas czynią, niepokojąc starców i młodzieńców<sup>153</sup>.

Szczęściem nie może być również gromadzenie dóbr materialnych<sup>154</sup>.

Powyższe przykłady były wskaźnikiem, gdzie szczęścia nie należy poszukiwać. Wszystkie one wskazują na to, że nie można go poszukiwać poza człowiekiem, ale w nim samym. Nie jest także związane ze stroną widzialną człowieka, bo ona jest tylko zewnętrzną formą człowieka niewidzialnego. Szczęście jako takie musi przynależeć do wewnętrznego człowieka. Skoworoda określa je różnie, ale najwłaściwiej dałoby się określić jako spokój duchowy. Tymi słowami też on o nim się wyraża<sup>155</sup>; mówi o nim jako o spokoju naszego ducha, jako spokoju wewnętrznym naszego serca<sup>156</sup> itd.

W pojęciu szczęścia Skoworody, jak wskazują te myśli, stopiły się pierwiastki epikurejskie i stoickie. Broni on nawet Epikura przed zarzutem hedonizmu. Ludzie niesłusznie potępiali Epikura, nazywając go pasterzem trzody, a każdego zwolennika i przyjaciela po prostu „Epicuri de grege porcus”<sup>157</sup>. Pojmował on szczęście jako ciągłą pogodę duszy. Podobnie z Epikurem ujmował Horacjusz słowami: „Nec dulcia differ in annum”<sup>158</sup>.

Wartości etyczne, które urzeczywistniają się tak w życiu indywidualnym, jak i w życiu społecznym, chociaż w swoim urzeczywistnianiu się zależą od warunków czasowo-przestrzennych, to jednakowoż w treści swej idealnej stawiają i stawiać będą zawsze skuteczny opór wszelkim przejawom siły materialnej, która by chciała je w zupełności wyrugować z ogólnego stawania się w świecie. Ostatecznie czysty ideał etyczny musi zwyciężyć wszystkie ślepe, brutalne objawy siły materialnej. Upadną carskie trony, doskonałości etyczne pozostaną niezmiennie i ich

<sup>148</sup> Tamże.

<sup>149</sup> Tamże.

<sup>150</sup> Tamże, str. 252.

<sup>151</sup> Д. И. Багал'їй, *Сочиненія Григорія Саввича Сковороды*. Rozdział II, str. 283.

<sup>152</sup> В. Бончъ-Бруевичъ, *Собраніе сочиненій Г. С. Сковороды*. Т. I, str. 252.

<sup>153</sup> Tamże, str. 194.

<sup>154</sup> Tamże, str. 252.

<sup>155</sup> Tamże.

<sup>156</sup> Tamże, str. 233.

<sup>157</sup> Tamże, str. 360.

<sup>158</sup> Tamże, str. 359.

nie zachwieją bomby<sup>159</sup>. Ostatnie to lekka aluzja do stosowania przemocy i siły w rządach carskich ówczesnej Rosji.

Szczęście Skoworody będzie wewnętrzną nagrodą za postępowanie zgodne z naturą i takie postępowanie pociągnie za sobą koniecznie szczęście człowieka. Impulsy do działania w etyce Skoworody zyskują na sile przez zlanie się ich ze szczęśliwością. Przez podkreślenie tego koniecznego pociągania zmienił Skoworoda stosunek nagrody do człowieka ze stosunku zewnętrznego na wewnętrzny. Tylko takie szczęście jest źródłem prawdziwej radości w życiu. Tego rodzaju pojęcie szczęścia różniło się od szczęścia pojmowanego przez ogół.

Etyka Skoworody wyraża tylko naturalny stan człowieka, całkowitą równowagę ducha, osiągniętą drogą samopoznania. Jego etyka to próba scalenia momentu natury idealnej z naturalnym podłożem człowieka.

Skoworoda jasno sobie zdawał sprawę z tego, że chociaż prawo moralne tkwi w człowieku, to jednak często zdarza się, że człowiek nie postępuje według niego. Jak wobec tego należałoby wytłumaczyć zło?

Nasz myśliciel nie dopuszczał pozytywnego zła w człowieku. Dla wytłumaczenia złych faktów należy się cofnąć do strony widzialnej, bo jak już wspomniano, wszystko, co jest złem, musi być związane z materią. Upatrywanie rzeczywistości tylko w widzialnej stronie byłoby źródłem, z którego wypływa zło w najogólniejszym słowa tego znaczeniu. W poszczególnym wypadku żądza majątku byłaby tym korzeniem, z którego wyrasta największa ilość występków<sup>160</sup>.

Wielką trudność w analizie etyki sprawiają namiętności, jako bodźce działania. Trudność polega na tym, że Skoworoda w bogactwie treści przeżyć psychicznych pominął całą sferę irracjonalną. Dla autora jest jasnym, że namiętności należy zwalczać i tego nazywa szczęśliwym, kto się czuje zupełnie wolnym od nich<sup>161</sup>. Namiętności te mogą powstać jedynie z powodu przywiązania wartości do rzeczy materialnych, a zatem mają one źródło w sferze widzialnej. Byłyby one „passiones”, którym człowiek ulega. Nasuwają się wątpliwości poważne, czy nawet ostateczna ucieczka do samopoznania rozwiązuje problem namiętności np. jako wrodzonych skłonności, wpływających na postępowanie człowieka. Skoworoda pominął te trudności i ich nie rozwiązał.

Przeciwstawieniem namiętności są zdolności, pojęte jako actiones. Należą one do człowieka niewidzialnego. Skoworodzie chodzi przede wszystkim o podkreślenie tego, że każdy człowiek przychodzi na świat z pewną zdolnością, jest przeznaczony do pewnego stanowiska społecznego. Brakiem zgodności w postępowaniu ze swą naturą, spowodowanej skutkiem niepoznania samego siebie, tłumaczą się najróżnorodniejsze wykołajenia z właściwej drogi życia. Postępowanie wbrew wskazówkom natury pociąga za sobą niemożność osiągnięcia szczęścia.

<sup>159</sup> Д. И. Багал'й, *Сочинения Григорія Саввича Сковороды*. Rozdział II, str. 274.

<sup>160</sup> Д. И. Багал'й, *Сочинения Григорія Саввича Сковороды*. Rozdział I, str. 112.

<sup>161</sup> Tamże, str. 102.

Skoworoda zwracał swe ostrze satyryka przeciw każdemu, kto nie idzie za swoim powołaniem, bez względu na to, czy będzie nim generał, czy mnich, czy wysoki urzędnik. Niepowołanych mnichów nazywa wprost niedźwiedziami<sup>162</sup>. Mówi również, że najwięcej nieszczęścia powoduje wilk, występujący w roli pasterza<sup>163</sup> itd.

Etyka Skoworody to walka z ludźmi niezgodnymi ze sobą, z Naturą, tkwiącą w każdym człowieku.

## Pedagogika

Pedagogiczne zasady budował Skoworoda na wrodzonej zdolności człowieka, dlatego też pozostają one w najściślejszym związku z całą jego filozofią. Zdaniem jego należy odnaleźć zdolności już w zaraniu ich życia i w tym kierunku je prowadzić. Dla Skoworody braku zdolności nie uzupełni żadna nauka. Natura sama jest prawdziwą i jedyną nauczycielką<sup>164</sup>. Tę prawdę potwierdzają nam codzienne fakty. Sokół np. nauczy się prędko latać, jeleni lekko wspina się po kaukaskich stokach<sup>165</sup>.

Skoworoda podaje mnóstwo praktycznych rad, które należy stosować w codziennym życiu. Podkreśla zaś przede wszystkim znaczenie strony duchowej. W myśl określenia szczęścia radzi postępować tak, aby nie zachwiać równowagi ducha. Nie należy przypisywać zbyt wielkiej wartości temu, co jest nowe, lub temu, co przestarzałe, nie należy pokładać zbyt wielkich nadziei w jednej rzeczy, aby nie doznać zawodu w innych<sup>166</sup>. Podkreśla Skoworoda znaczenie przyjaźni w życiu. Uzasadniając ją, cytuje w liście do Kowalińskiego Arystotelesa: „*Εντι γάρ, ὡς φαμεν, ὁ φίλος ἑτερος ἐγώ. Όταν βουλόμεθα υφόδρα φίλον εἰπεῖν, μία φαμέν ψυχή ἢ ἐμή καί ἡ τοῦτου*”<sup>167</sup>.

Skoworoda był wrogiem wychowania, które panowało w Rosji i na Ukrainie w XVIII w. Wiek ten pozostawiał na dalszym planie wychowanie naturalne według zasady „ars perficit naturam”. Autor zwalcza ten kierunek, jest przeciwnikiem denaturalizacji, ówczesnego hasła. Skoworoda występuje przeciw wszystkiemu, co zewnętrzne, broni słuszności wychowania w kierunku zgodnym z naturą. Nie szczędzi słów dla wyrażenia swego oburzenia dla mody, którą nazywa krajem niewolnictwa itd.<sup>168</sup>

Prof. M. Woźniak sądzi, że: „Z pięknie rozwiniętą teorią i praktyką jego indywidualizmu jest w związku jego zasada pedagogiczna analogiczna do tej, którą głosił

<sup>162</sup> В. Бончъ-Бруевичъ, *Собрание сочинений Г. С. Сковороды*. Т. I, str. 334.

<sup>163</sup> Tamże.

<sup>164</sup> Tamże, str. 464: «Отъ природы, яко матери, легесенько спѣетъ наука собою». (Od przyrody jako od matki, lekko dojrzewa nauka).

<sup>165</sup> Tamże.

<sup>166</sup> Д. И. Багал'ѣй, *Сочинения Григорія Саввича Сковороды*. Rozdział II, str. 309.

<sup>167</sup> Tamże, Rozdział I, str. 46.

<sup>168</sup> Tamże, Rozdział II, str. 225.

we Francji Rousseau, chociaż całkiem niezależna od ostatniego”<sup>169</sup>. Z przytoczonych słów prof. Woźniaka można by wnioskować, że jest on skłonny traktować ich obu równorzędnie, podkreślając niezależność Skoworody.

O zależności Skoworody od J. J. Rousseau nie ma mowy dlatego, że powieść pedagogiczna „Emil” pojawiła się w 1762 r., a w tym czasie pogląd na świat naszego myśliciela był już zupełnie skryształizowany.

Należy zastanowić się nad tym, czy może być mowa o analogii między J. J. Rousseau a Skoworodą. Bliższa analiza struktury zasadniczego pojęcia słusznego punktem wyjścia, to jest natury, wykazuje, że podobieństwo między nimi zachodzi pod tym względem, iż obaj używają tego samego terminu natura, ale obaj coś innego przez niego rozumieją. Zbadanie i zrozumienie znaczenia przypisywanego temu terminowi przez obu myślicieli uwydatni nam różnicę między nimi. Natura w problemach pedagogicznych u Skoworody pojęta jest idealistycznie, u J. J. Rousseau zaś pojęta jest naturalistycznie. Dalsze rozumowanie sprawę tę bliżej oświecili. „Wszystko wychodzi piękne z rąk Twórcy” – mówi Rousseau, „wszystko psuje się w rękach człowieka”. Kultura, jako wieńczące dzieło ducha ludzkiego, wypacza pierwotne wartości, bo wszelki dorobek kulturalny jest tylko namulem, naniesionym przez całe wieki.

Zupełnie coś innego wynikałoby z rozumowania Skoworody. Nie odrzuca on jak Rousseau całego dorobku kulturalnego. Widzi on i wskazuje na niedomagania w sferze zjawisk społecznych. Jednakże wszystkie te braki mogą być uzupełnione bez gwałtownego zrywania ze wszystkim tym, co nam kultura obecna daje. Nawet te radykalne zmiany nie doprowadziłyby nas do celu, gdybyśmy nie osiągnęli zgodności naszego zewnętrznego „ja” z naszym wewnętrznym.

Kryteria naszego postępowania dla Skoworody tkwią w sferze osobowej człowieka; u J. J. Rousseau odgrywają rolę i czynniki zewnętrzne. Ukształtowanie się życia społecznego u Rousseau byłoby średnią wypadkową wszystkich tych czynników.

## Świat symbolów czyli Biblia

Uwieńczeniem całego systemu Skoworody jest jego trzeci świat, świat symboliczny, albo biblijny. Dwa dotychczasowe światy przez nas rozważane, makrokosmos i mikrokosmos tworzyły organiczną jedność, pozostając ze sobą w najściślejszym związku, gdy tymczasem trzeci, świat symbolów, jest zamknięciem całego systemu w jednolitą całość. Zgodność z naturą osiągamy przez samopoznanie i to jest szczęściem, w Biblii korelatem do tego samego szczęścia będzie miłość Boga.

<sup>169</sup> Михайло Возняк, *Історія української літератури*. Том III. Львів 1924, str. 92: «З прегарно розвиненою теорією та практикою індивідуалізму стоїть і його засада педагогії, аналогічна до тієї, котру проголосив у Франції Руссо, хоч цілком незалежна від останнього».

Ze studiów nad Biblią dochodzi Skoworoda do stwierdzenia, że jedna rzecz jest godną człowieka, to jest ukochać to, co wieczne. Miłość odnosi się nie do natury widzialnej, ale do rzeczywistości filozoficznej, nieskończonej i wiecznej. Miłość w całej Biblii ma tylko jedno znaczenie, to jest miłość Boga. Tylko taka miłość będzie prawdziwa i będzie przeciwnikiem niskich popędów i pożądań.

Próba Skoworody filozoficznego oświecenia Biblii była tylko weryfikacją jego filozoficznej, panteistycznej koncepcji. Dla Skoworody poznać Boga znaczy tyle, co kochać Boga. Im więcej Boga poznajemy, tym więcej Go kochamy, czyli „Bóg jest miłością”<sup>170</sup>.

Biblia, najogólniej wiara, jest dla Skoworody bardzo ważnym czynnikiem, który pozwoli mu zacieśnić pozornie luźny związek, zachodzący pomiędzy makrokosmosem i mikrokosmosem z jednej strony, a światem symbolów z drugiej. Według niego Biblia jest tylko potwierdzeniem, a raczej powtórzeniem tego, co powiedział o dwu światach. Dla Skoworody nie może być mowy o dwojakiego rodzaju prawdach: religijnych i filozoficznych. Filozofia i religia muszą w swoich poszukiwaniach dochodzić do jednych i tych samych prawd. Obie wskazują człowiekowi ten sam cel, ich zadaniem jest poszukiwanie niezmienności.

Biblii przyznaje Skoworoda powagę, uważa ją za dzieło proroków, których traktuje na równi z filozofami<sup>171</sup>. Jako księga symbolów musi być czytana ze zrozumieniem, w przeciwnym bowiem wypadku traci właściwy sens, jak to miało miejsce za cesarza Tytusa, kiedy sądzono, że ona nie nakazywała posłuchu władzy<sup>172</sup>. Ludzie, czytając bez zrozumienia Biblię, dziś jeszcze szukają Boga po Jerozolimach, Jordanach, szukają Go w długich postach i w najróżnorodniejszych obrządkach.

Celem naszego myśliciela było przywrócenie znaczenia religii. Na tle ówczesnych stosunków religijnych, ogólnego rozluźnienia obyczajów, chciał on odbudować religijne życie, nadać mu głębsze znaczenie. Widział on upadek duchowego życia, które ograniczało się jedynie do suchych i sztywnych form obrzędowości, widział bezsilność duchowieństwa niezdolnego do wzniesienia się ponad jej puste i czcze formy.

Obrzędowość traktowaną jako cel sam w sobie piętnuje Skoworoda<sup>173</sup>. Powinna ona być tylko zewnętrzną formą wewnętrznej jedności naszej z Bogiem. Wiara, kładąca nacisk tylko na formy zewnętrzne, jest o wiele gorszą od bezbożności i jako taka była niejednokrotnie powodem klęsk i rozlewu krwi, dawała oręż w ręce syna przeciw ojcu<sup>174</sup>. Tylko człowiek przywiązujący zbyt wielką wagę do obrzędku, może zwalczać Mahometanina dlatego tylko, że modli się skierowany ku wschodowi<sup>175</sup>. Skoworoda

<sup>170</sup> В. Бончъ-Бруевичъ, *Собрание сочинений Г. С. Сковороды*. Т. I, str. 217: «Богъ любовь есть».

<sup>171</sup> Тамże, str. 259: «Сіе то есть быть пророкомъ или философомъ». (То znaczy być prorokiem, albo filozofem).

<sup>172</sup> Тамże, str. 509.

<sup>173</sup> Тамże, str. 71.

<sup>174</sup> Д. И. Багалъй, *Сочинения Григорія Саввича Сковороды*. Rozdział I, str. 253 i 254.

<sup>175</sup> Тамże, str. 254.

potępia też na każdym kroku członków różnego rodzaju sekt, którzy zwalczają siebie jedynie w kwestiach dotyczących obrzędów<sup>176</sup>.

Z powyższego wynika, że tolerancja religijna Skoworody nie pozwalała mu na zwalczanie religii, która głosiła wiarę żywą, zgodną z rozumem, wypływającą z wnętrza człowieka i która zespałała myśl i czyn ludzki.

---

<sup>176</sup> Tamże.

ZYGMENT MAZUR

## GRZEGORZ SKOWORODA (1722-1794)

Grzegorz Skoworoda jest najbardziej oryginalną postacią w historii literatury ukraińskiej. Filozof, poeta, nauczyciel, pod koniec życia włóczęga bez własnego kąta, Skoworoda wzbudza zainteresowanie przede wszystkim swoją bogatą i skomplikowaną indywidualnością.

Grzegorz Skoworoda urodził się we wsi Czernuchy, Łubieńskiego okręgu. Dzieciństwo upłynęło mu w samotności. Towarzyszami młodego chłopca były drzewa i ptaki, a za pierwszego nauczyciela miał las i rzekę. Od wczesnych lat zdradzał wielkie zamiłowanie do muzyki i śpiewu. Gra na fujarce dostarcza mu pierwszych wzruszeń artystycznych, a śpiew na chórze w cerkwi zjednywa mu opinię chłopca, którego czeka świetna przyszłość. Taką przyszłością dla kozackiego syna mógł być jedynie stan duchowny. Rodzice wysyłają go do Kijowa, do słynnej Akademii.

Skoworoda oddaje się studiom z wielką pilnością. Nie zaniedbuje jednak ulubionego śpiewu. Spotyka go wkrótce nagroda: w 1745 roku wyjeżdża do Petersburga jako członek nadwornego chóru małosyjskiego.

Życie stolicy i dwór carowej Elżbiety nie uczyniły na Skoworodzie większego wrażenia. Czyż można je porównać z przepychem ukraińskiej przyrody, z czarem tajemnic, o których niegdyś młodemu chłopcu szumiał las i śpiewały ptaki? Czyż największą rozkoszą nie jest rozwiązywanie filozoficznych problemów, myślenie dla samej przyjemności myślenia?

Studia w Kijowie rozbudziły w Skoworodzie namietność rozumowania, wnioskowania, czynienia z każdego zaobserwowanego faktu pewnego logicznego zadania.

Ówczesna scholastyka wycisnęła na umyśle Skoworody niezatarte piętno. W filozoficznych pismach Skoworody obok myśli głębokich znajduje się wiele bezpłodnego mędrkowania, czynienia poważnych problemów z rzeczy zupełnie błahych<sup>1</sup>.

Akademia Kijowska zaszczerpiła Skoworodzie namietność filozofowania, ale nie zdołała go zatrzymać w swoich murach. Zbyt żywiołową była w duszy młodego kozaka żądza wolności, chęć bycia panem samemu sobie. Skoworoda porzuca uczelnię i puszcza się w podróż po Europie. Z plecakiem i kijem w rękę zwiedza Węgry, Włochy, Niemcy.

Zagranica nie olśniła kijowskiego studenta. Ma on całkowite uznanie dla zachodnioeuropejskiej nauki, zdaje sobie sprawę z różnicy poziomu kulturalnego Rosji a zwiedzanych krajów. Młody idealista oczekiwał jednak czegoś więcej. Wyobrażał sobie, że w tej oświeconej Zachodniej Europie życie ludzi jest oparte na jakichś innych,

<sup>1</sup> Kudrinskij prof. *Filosof bez systemu*. „Kijewskaja Starina”. 1898.

doskonalszych zasadach. Pod tym względem doznał głębokiego rozczarowania. „Wszędzie bogatemu kłaniają się, a biednym pogardzają, wołą głupotę aniżeli rozum, a błaznów wynagradzają” – pisze z goryczą i sarkazmem.

Skoworoda dochodzi do przekonania, że istnieje rażąca niewspółmierność pomiędzy stopniem cywilizacji europejskich społeczeństw a ich stanem moralnym. Mi-mowoli zwraca się myślą ku temu środowisku, wśród którego spędził dzieciństwo i pierwsze lata młodości. Życie ludzi prostych, pozbawionych pragnienia rozgłosu i sławy, będących w bezpośrednim kontakcie z przyrodą, wydaje mu się najbliższym ideału szczęścia. Zresztą biednemu synowi ukraińskiego Kozaka, bez majątku i bez stosunków, trudno było myśleć o świetnej karierze. Czyż nie lepiej powrócić na Ukrainę i zdecydować się na życie ciche i skromne, ale dalekie od intryg, ludzkiej podłości i bolesnych zawodów?

„Długo myślałem i wiele badałem się, aż doszedłem do przekonania, że nie mogę na świecie grać innej roli, aniżeli rolę człowieka prostego, beztroskiego i samotnego. Rolę tę wybrałem i jestem z niej zadowolony” – powie Skoworoda po wielu latach.

Skoworoda powraca do rodzinnych stron. Ukraińska wioska wydaje mu się stokroć piękniejsza od najwspanialszych krajobrazów włoskich. Ale nie pozostaje w niej długo. Jest młody. Czuje w sobie wiele sił, które domagają się pola do działania. Pragnie czynu, walki, ruchu. Idzie w świat.

Pierwszym etapem wędrówki Skoworody był Perejasław. Wykłada w tamtejszej szkole teorię poezji. Napisał nawet podręcznik tego przedmiotu, ale, gdy odmówił przeprowadzenia w nim pewnych zmian, został przez władzę duchowną zwolniony z posady. Zostaje guwernerem w domu obywatelskim. Nie powodzi mu się tu lepiej. Za nazwanie swojego ucznia filozofem o świńskiej głowie traci miejsce.

Uduje się do Moskwy. Zakonnicy Troicko-Sergijewskiej Ławry proponują mu dokonanie przekładu Liwiusza i dają stanowisko nauczyciela w klasztornej szkole. Skoworoda w tej epoce swojego życia jest człowiekiem wesołym, beztroskim, nie-  
dbającym o niczyje względy. Mówi każdemu to, co myśli; nie szczędzi sarkastycznych uwag o ludziach i stosunkach. Właśnie tego rodzaju uwagi o wygodnictwie zakonników Ławry powodują dla niego utratę posady.

Musi iść dalej.

Zatrzyma się na krótki czas w Charkowie, gdzie będzie wykładał teorię poezji w miejscowym kolegium. Ponieważ Skoworoda zawsze prowadził życie bardzo wstrzemięźliwe, prawie ascetyczne, namawiają go usilnie do wstąpienia do klasztoru. Skoworoda odpowie ironicznymi uwagami o zmaterializowaniu ówczesnego kleru. To wystarczy, aby musiał opuścić kolegium. Wkrótce jednak powróci do Charkowa jako domowy nauczyciel w rodzinie Kowalewskich<sup>2\*</sup>. Pomiędzy nauczycielem a uczniem, młodym Kowalewskim, zawiąże się prawdziwa, głęboka przyjaźń, która przetrwa długie lata. Kilka lat pobytu w domu Kowalewskich to najlepszy okres życia Skoworody: cisza, harmonia z otoczeniem, ukochana praca nauczyciela i wychowawcy.

<sup>2\*</sup> Poprawnie nazwisko brzmiało Kowalyns'kyj.

Po opuszczeniu domu Kowalewskich (1766 rok) Skoworoda kontynuuje swoje życie wiecznego włóczęgi. Wędruje prawie po całej Ukrainie, zatrzymując się w dworach i chatach. Wszędzie jest chętnie przyjmowany, gdyż nazwisko jego jest już sławne. Bogacze i dygnitarze ubiegają się o zawarcie znajomości z oryginalnym filozofem, ale Skoworoda niechętnie styka się z ich środowiskiem. Woli on lud. Lud ukraiński zna Skoworodę, szanuje go i kocha, widzi w nim swojego nauczyciela.

Poglądy filozoficzne Skoworody nie stanowią żadnego systematu. Jest to raczej zbiór aforyzmów, rozsianych po licznych utworach („Narkis”, „Aschań”, „Izrailskij Zmij”, „Żena Łotowa”, „Brań Archangiela – Michała z Satanoj”). Pisano wiele o wpływie Sokratesa i Platona na poglądy Skoworody<sup>3</sup>.

Filozofia Skoworody nie jest produktem czystej spekulacji. Jest ona ostatecznym wyrazem olbrzymiego kompleksu przeżyć na przestrzeni długich lat. Skoworoda zaczął pisać swoje utwory filozoficzne dosyć późno, gdy mógł już spojrzeć na swoje doświadczenia życiowe z pewnej perspektywy. Filozofia Skoworody to właściwie zdobyta przez niego życiowa mądrość. W filozoficznych dziełach Skoworody uderza różnorodność poruszanych problematów oraz brak wszelkiego usystematyzowania. Mamy tu do czynienia ze zbiorem intelektualnych i emocjonalnych reakcji autora na cały chaos faktów i doświadczeń jego długiego, ruchliwego życia. Duża rola wyobraźni w filozofii Skoworody, myślenie bardzo plastyczne (stąd alegoryczna forma utworów), jak gdyby obrazami, zdradzają, że właściwym źródłem tej filozofii nie był tylko rozum, ale całkowity *człowiek*, określona, skomplikowana organizacja psychiczna.

Centralnym zagadnieniem filozofii Skoworody jest problemat szczęścia. Filozof – to poszukiwacz wewnętrznej równowagi, moralnego zadowolenia z siebie i ze świata. „Filozofia – to duch wesoły, myśli spokojne, serce spokojne, a wtenczas wszystko jest jasne, szczęśliwe, błogie”. Drogę do tej wewnętrznej pogody może wskazać jedynie rozum. Skoworoda jest entuzjastycznym apologetą rozumu. Rozum jest najwyższem dostojeństwem człowieka, myślenie – jego najszczytniejszym zadaniem. Bóg jest dla Skoworody przede wszystkim Rozumem wszechświata<sup>4</sup>. Zasadą Bytu jest ożywiający materię duch-rozum. Filozof powinien rozwijać tkwiącą w nim boską cząsteczkę nieskończonego rozumu.

Punktem wyjścia wszelkiej filozofii jest samopoznanie i samoanaliza. One już same w sobie stanowią wewnętrzną radość mędrca, gdyż analizowanie siebie, myślenie, to najwyższa rozkosz duszy. Osiągnąć szczęście – to poznać Boga i siebie.

Szczęście tkwi u nas samych; nie da nam go ani świat, ani ludzie. „Królestwo Boże jest w nas” – mawiał Skoworoda do swoich uczniów.

Trzeba umieć odgrodzić się od gwaru codziennego życia i jego pozornych trosk, wyrzec się pragnienia rozgłosu i sławy.

<sup>3</sup> Zelenogorskij, prof. *Filozofia Skoworody*. Woprosy filosofiji i psichologii. 1894.

<sup>4</sup> Efimenko. *Licznost' Skoworody kak myslitiela*. Jużnaja Rus'. 1905.

Poprzestanie na małym, życie spokojne, z daleka od wielkich wydarzeń, wstręt do zła i miłość dobra – takim był ostateczny wyraz życiowej mądrości Skoworody. Zrealizowanie podobnego ideału wydawało mu się łatwym: wystarczyło zrozumieć nicość życiowych trosk i pragnień, zrodzonych przez ambicję lub chciwość. „Bóg potrzebne uczynił łatwym, a trudne – niepotrzebnym” brzmi słynna maksyma Skoworody.

Skoworoda nie żądał całkowitego odgrodzenia się jednostki od społeczeństwa. Należy umieć stworzyć harmonię pomiędzy obowiązkami społecznymi a moralnymi nakazami osobistego życia. Służyć ludziom, ale nigdy nie wyrzekać się własnej samodzielności w sądach, uczuciach i życiu. Wolność jest dla Skoworody największym skarbem, gdyż „nawet złoto w porównaniu z wolnością jest tylko błotem” (traktat „De libertate”<sup>5\*</sup>). Prawa ludzkie o tyle tylko mają rację bytu, o ile są zgodne z naturą. Prawo natury – to wyraz woli Bożej. Życie człowieka powinno być zawsze zgodne z naturą.

Skoworoda nienawidził z całej duszy wszystkiego, co było przymusem lub obłudą. Sam zawsze nieugięty w swoich przekonaniach, wymagał od innych nade wszystko szczerości i prostoty.

\*\*\*

Namiętność myślenia i logicznej analizy nie przeszkadzały Skoworodzie zdawać sobie sprawy z istnienia Nieznanego. Wyczuwa on doskonale wieczną tajemnicę bytu, wie, że mogą być jeszcze inne drogi, wiodące do zagadek natury i ludzkiego ducha. Wychowany w bezpośredniej łączności z przyrodą, potrafi wsłuchać się w tajemniczy szept lasu, prowadzić niemą rozmowę z ciszą nocy, trwać długimi godzinami w mistycznej kontemplacji natury.

\*\*\*

Skoworoda szerzył swoje etyczno-filozoficzne poglądy z zapałem prawdziwego apostoła. Nauczał przede wszystkim lud, bo wierzył, że lud to jest ta tytaniczna moc, która kiedyś świat przemieni. Lud dziś drzemie, ale przyjdzie dzień, gdy się obudzi i porwie do czynu.

Skoworoda nie miał żadnego określonego politycznego lub społecznego programu. Posiadał wiarę mistyka w jakiś „Nowy Jeruzalem”, „Królestwo Boże”, w którym nie będzie już nienawiści i krzywd, ale braterska miłość, łącząca wszystkich ludzi w jakąś idealną społeczność.

Swoją własną działalność uważał za pracę nad urzeczywistnieniem tego ideału. Wiara jego we własną misję była niezachwiana. Nie zrażał się tym, że dziś jest „dzwonnikiem dla głuchych” i „świecą przed ślepymi”. Wierzył niezłomnie, że życie

<sup>5\*</sup> Chodzi tu o wiersz.

ludzkości musi być oparte na jakimś ideale. Dla niego tym ideałem była miłość. „Cała moc Dekalogu mieści się w jednym słowie – miłość” – mawiał.

Dziwnie głębokiego sensu nabierają na tle dzisiejszego dnia słowa ukraińskiego filozofa XVIII wieku: „Zmierzone morze, ziemię, niebiosy... wymierzono planety, znaleziono góry na księżycu... budujemy niepojęte maszyny... Boże mój! czego my nie potrafimy? Ale nieszczęście w tym, że przy tym wszystkim, zdaje się, brak *czegoś wielkiego*”.

Ostatnie lata życia poświęcił Skoworoda na propagowanie swojej filozofii. Ubogi starzec, o nazwisku sławnym w całej Ukrainie, wędrował od chaty do chaty, od dworu do dworu. Tu uczył dzieci, tam opowiadał chłopom o sztuce znalezienia szczęścia we własnej duszy, gdzie indziej prowadził z miejscowymi inteligentami długie dyskusje filozoficzne, rozwijając cały kunszt scholastycznej dialektyki<sup>6</sup>.

Śmierć znalazła go, gdy gościł u znajomego obywatela w osadzie Kan Iwanowka<sup>7\*</sup>. Wieczorem wykopał pod drzewem duży dół. Zapytany przez domowników o przeznaczenie tego dołu, odpowiedział, że jest to jego grób, gdyż przyszedł już kres jego ziemskiej wędrówki. Przyjęto to ze śmiechem, jako jedno z niezliczonych dziwactw sławnego starca. Skoworoda udaje się jak zwykle na spoczynek, kładzie czystą bieliznę, podkłada sobie pod głowę węzełek z rękopisami swoich dzieł i... zasypia snem wiecznym. Na mogile kazał sobie napisać: „Świat chwycił mnie, ale nie zdołał uchwycić”.

Skoworoda potrafił przeżyć życie jako człowiek wolny i niezależny. Nie uznał nigdy żadnych więzów. Miał tylko jedną namiętność – myślenie, jeden cel – służyć swojemu narodowi, nauczając go.

Żył w epoce, gdy ginęły ostatnie ślady wolności ukraińskiej, gdy lud ukraiński z wolnych ludzi zamieniano w pańszczyźnianych niewolników. Skoworoda – to ostatni przejaw wolnego ducha Ukrainy. Nie chciał kozacki syn zostać ani księdzem, ani carskim urzędnikiem. Wołał być wolnym. Ponad życiową karierę przeniósł szumiące łany Ukrainy, biegnące gdzieś w nieskończoną dal, jej wiejskie drogi, prostotę i serdeczność jej ludu.

Czy jego wyrzeczenie się było naprawdę szczerym i dobrowolnym? Może całe jego życie było tylko chęcią uczynienia przedmiotu dumy z ubóstwa i prostoty, narzuconych mu przez społeczne warunki? Może jego dziwactwa, wieczne wędrówki, demonstracyjne odejścia co pewien czas, były jedynie szukaniem w ten sposób rozgłosu i sławy?

Może bezmiar goryczy, ukryty ból zawiedzionych marzeń, tkwiły na dnie duszy filozofa – dziwaka, a jego optymizm i pochwały życia cichego, prostego, były tylko postawą wobec świata, podyktowaną przez dumę, która nie chciała się przyznać do klęsk i cierpienia z ich powodu?

Na te pytania odpowiedzi nie ma i być nie może.

<sup>6</sup> Bagalej, prof. *Ukrainskij filosof*. Kijewska Starina. 1895.

<sup>7\*</sup> Właściwa nazwa Paniwaniwka.

\*\*\*

Skoworoda nie pozostawił po sobie żadnego wielkiego dzieła. Jego utwory poetyckie (bajki, „Ubohij zajworonok”, „Sad bożestwennych pisnej”) posiadają mierną wartość artystyczną. Skoworoda należy do tych pisarzy, o których Oskar Wilde powiedział, że prawdziwym ich dziełem nie są ich pisma, ale ich życie. To, co Skoworoda po sobie zostawił, to jego bogata indywidualność oraz oryginalne życie. Testament ideowy Skoworody to miłość Ukrainy, jej przyrody, jej tradycji, jej ludu.

Ukraina była jedyną wielką miłością Skoworody<sup>8</sup>.

---

<sup>8</sup> Uzupełniając listę podanych przez autora artykułu prac o Skoworodzie, przytaczamy następujące dzieła: W. Ern. „Skoworoda”, Moskwa 1912; szereg artykułów D. Czyżewskiego i większa jego praca w jęz. niemieckim „Skoworoda Dichter, Denker, Mistiker”, oraz artykuły W. Petrowa. (Red.).

**E.K. [EDWARD KARK, WŁAŚC. JEWHEN MAŁANIUK]**

## JESZCZE O GRZEGORZU SKOWORODZIE

Miły artykuł p. Zygmunta Mazura („Kurier Poranny” z 12.X. r. b.) o G. Skoworodzie („Ukraiński Jean Jacques Rousseau”) chciałoby się nieco uzupełnić. Sylwetka filozofa, nakreślona przez p. Z. Mazura, wygląda zbyt nieskomplikowana i „sielska” – egzotyczna mimo wykorzystania przez autora tak dobrego źródła jak monografia D. Czyżewskiego pt. „Filozofia G. Skoworody” (wyd. Ukr. Inst. Nauk.). Ponieważ to „sielsko-chłopskie”, najwyżej „kozackie” podejście do Ukraińców i Ukrainy posiada niestety u nas zakorzenioną tradycję, nie będzie zbytteczne podkreślenie kilku momentów.

- 1) Akademia Kijowska w połowie XVIII w. wprawdzie nie była w rozkwicie, jak za czasów Mazepy, lecz w każdym razie nie bardzo się różniła od ówczesnych uniwersytetów na Zachodzie. Toteż fakt wzięcia Skoworody po ukończeniu Akademii, do nadwornego chóru carycy Elżbiety – wcale nie może być traktowany jako „nagroda za pilność w studiach”.
- 2) Stosunek Skoworody do współczesnego Zachodu europejskiego nie był tak bardzo „tołstojowski”, jak to wypływałoby z artykułu p. Z. Mazura. Skoworoda, mimo wszystko, był zbyt związany z tym Zachodem (niemiecka mistyka, znajomość osobista – według poszlak – z J. J. Rousseau, itp.).
- 3) Wcale nie wspomniano o dorobku Skoworody jako filozofa, a przecież na dorobek ten składa się cały szereg traktatów („Alfabet świata”, „Potop żmij” itd.), a nie „poglądy, nie stanowiące żadnego systemu”, i „zbiór aforyzmów, rozsianych po licznych jego utworach”.
- 4) Nie można tak stanowczo twierdzić, że „utwory poetyckie (Skoworody) posiadają mierną wartość artystyczną”.

Niektóre wiersze *łacińskie* Skoworody (niektóre są tłum. na ukr. przez M. Zerowa), które, nawiasem mówiąc, są lepsze, ale i jego wiersze pisane w ówczesnym języku literackim Ukrainy przedstawiają się pod względem artystycznym nie tak znów źle. Właśnie Skoworodzie, jako *poecie*, poświęcił D. Czyżewski cały rozdział w swej monografii (str. 198-201).

Uważamy za stosowne powyższe momenty podkreślić, albowiem, jeżeli kiedyś panowały poglądy na Skoworodę, jako na „dziwaka” i „małooswieconego (analogia z Szewczenką!) kozackiego filozofa”, to teraz, po pracach D. Bahalija, W. Erna, W. Petrowa, a przede wszystkim D. Czyżewskiego – poglądy te nie mają podstaw.

CZESŁAW JASTRZĘBIEC-KOZŁOWSKI

## GRZEGORZ SKOWORODA, MYŚLICIEL UKRAIŃSKI

Grzegorz Skoworoda, syn prostego chłopa, żył w latach 1722-1794. Własnym wysiłkiem zdobył znaczne – jak na wschód europejski w owej epoce – wykształcenie. Sporo podróżował. Trudnił się działalnością pedagogiczną, zaskarbiając sobie miłość i szacunek uczniów. Wiódł żywot pełen prostoty i umiarkowania. Jest autorem licznych wierszy, traktatów filozoficznych, rozpraw z zakresu poetyki. Pisał po rosyjsku, ale z licznymi naleciałościami ukraińskimi. Duch jego twórczości różni się, i to bardzo, od ducha rosyjskiego; zwłaszcza humor, którym Skoworoda okraszał swe utwory, czasem w zgoła nieoczekiwanych kontekstach, jest specyficznie ukraiński.

Skoworoda – to bodaj jedyny myśliciel ukraiński, o którym Europa coś niecoś słyszała. W poniższym szkicu postaram się dać czytelnikowi polskiemu możliwie ścisły obraz jego myśli. Cel mój jest filozoficzny, nie zaś historyczny; toteż odrzucam cały bagaż erudycyjny, nie badam wpływów, jakim myśliciel podlegał, usiłuję tylko dociec, czym wzbogacił skarbnicę duchową swojego narodu. Wypadnie nam wyłuskiwać myśl Skoworody z jego barokowego stylu, zbyt obfitego, pełnego kwiecistych antytez. Co do materiału faktycznego, korzystałem z pięknych prac prof. Dymitra Czyżewskiego: *Filosofija H. S. Skoworody*, Warszawa 1934, oraz *Filosofija na Ukrajinі*, Praga 1928; z nich też czerpię wszystkie cytaty z dzieł Skoworody. Natomiast ujęcie, rozplanowanie, oświecenie – jest całkowicie moje.

Ukraińcy uważają Skoworodę za największego swego filozofa. Czy był nim istotnie? Ale przede wszystkim: co to jest filozofia?

### Co to jest filozofia

Jeżeli zbierzemy definicje filozofii, podane przez różnych myślicieli, otrzymamy istną *silva rerum*. Przebieźmy kilka znanych określeń:

*Platon*: Filozofia jest to nauka o stałym i niezmiennym.

*Arystoteles*: Filozofia jest to poznanie zasad, które służą do ustalenia koniecznych cech przedmiotów.

*Seneka*: Filozofia jest to ćwiczenie w cnocie przez samą cnotę.

*Cyzeron*: Filozofia jest to nauka o rzeczach boskich i ludzkich oraz o ich przyczynach.

*Avicenna*: Filozofia jest to nauka o bycie absolutnym.

*Tomasz z Akwinu*: Filozofia jest to nauka o najwyższych i ostatecznych przyczynach rzeczy, poznawanych za pomocą rozumu ludzkiego.

*Kartezjusz*: Filozofia jest to sztuka wywodzenia z przyczyn pierwszych tej nauki, która zawiera prawidła postępowania i sztuki.

*Leibniz*: Filozofia jest to nauka o racjach dostatecznych.

*Bakon Wendamski*: Filozofia jest to nauka o Bogu, człowieku i przyrodzie.

*Locke*: Filozofia jest to nauka o ludzkim rozsądku.

*Kant*: Filozofia jest to nauka o warunkach, czyli formach, pod którymi sprawuje się akt wiedzy.

*Comte*: Filozofia jest to system ostatecznych wyników nauk specjalnych. Umysł może poznawać wszystko, prócz samego siebie.

Przytoczone próby definicji mówią raczej o tęsknocie metafizycznej człowieka, jako istoty rozumnej lecz uwarunkowanej, nie zaś o tym, co samego człowieka warunkuje, tj. o absolutie, pojętym jako to, co istnieje przez się i zawiera w sobie pierwszą zasadę wszechświata. A tymczasem właśnie tak pojęty absolut stanowi prawdziwy przedmiot filozofii, czyli wiedzy najwyższej.

*Hoene-Wroński*: Filozofia jest to nauka o wiedzy, rozważanej absolutnie w sobie samej, jako autogeneza rzeczywistości.

Zobaczmy z kolei, jak filozofię pojmuje Skoworoda – pamiętając atoli, że definicje stanowią najsłabszą jego stronę i że wciąż trzeba będzie wyciągać jego myśl istotną spod nagromadzenia chaotycznych nieraz słów.

„Być prorokiem czyli filozofem – znaczy to przejrzeć poprzez i ponad pustynie, poprzez więzy zmysłowe, coś nowego, niestarzonego się, cudownego i wiecznego, oraz głosić to”. Tylko w tym upatruje on istotną mądrość, a nie w skupianiu wiadomości przypadkowych: „Powiedz, jakaż może być mądrość bez poznania istoty Bożej?”. Skoworoda zdaje sobie sprawę z nigdy nieukozonej tęsknoty myśli za pewnością. „Nieograniczona bezdeń myśli nigdy się nie uspokaja... Ogień zgaśnie, rzeka się zatrzyma, lecz niematerialna i nadzmysłowa myśl, która na sobie dźwiga, niby martwą szatę, podwójną cielesność, ruchu swego wstrzymać nie zdoła, ani w ciele, ani poza ciałem, i to ani na chwilę; kieruje ona swój, do błyskawicy podobny, ruch poprzez bezgraniczność wieczności”. „Dusza jest to mobile perpetuum, niewstrzymana ruchliwość”.

Prawdziwą filozofię można rozpatrywać w jej porównaniu, lub raczej przeciwstawieniu do mistyki, nauk, oraz religii.

*Filozofia a mistyka*. – Zazwyczaj Skoworodę zalicza się bezapelacyjnie w poczet mistyków, głównie na podstawie jego upodobań do symbolów, przenośni, obrazów. Mnie się wydaje, że to raczej dowód jego noetycznej nieporadności, niedostatecznej decyzji, braku wyklarowania własnych zasad. Ale dążności świadomie mistycznej w tym nie upatruję. Na czym bo mistyka polega w swej najrdzenniejszej istocie? Na przekonaniu, że prawdę można osiągnąć biernie, przez wytworzenie w swoim rozumie „pojemnej na absolut” pustki. Jest to prawdziwy paraliż wiedzy, zachloroformowanie Boskiej iskry, jaką jest rozum. Odstraszająco ilustruje postawę mistyka taki np. cytat z książki angielskiego benedyktyna, S. Louismeta:

Wyższe jeszcze aniżeli te wspaniałe rozważania o istocie Boga, o wszystkim w Bogu i o sobie samym w Bogu, jest zanurzenie się na oślep w tej wielkiej jasnej ciemności, w ogromnej, głębokiej ciemnej Nocy, która jest Bogiem... Wtedy... mistyk odpoczywa. Jest szczęśliwy ponad wszystko, co ludzki język wypowiedzieć zdoła: szczęśliwy, oniemiały i oślepiiony. Dotąd mógł mniemać, że otrzymał łaskę oświecającą i że cośkolwiek o Bogu zrozumiał. Lecz teraz już nie. Jest olśniony, ogłuszony, oszołomiony w tej Ciemnej Nocy Duszy. Czuje się nic nie wiedzącym, bezrozumnym matołkiem i jest szczęśliwy.

Do takiego szczęścia – na szczęście! – Skoworoda bynajmniej nas nie namawia. Sądzę więc, że można mu oszczędzić miana mistyka.

*Filozofia a nauki.* – Zasadnicza różnica jest ta, że nauki badają byt dany, istniejący, czy też, jak pięknie mówił Brzozowski: zastany; natomiast przedmiotem filozofii jest sama twórcza wiedza. W mglistych zarysach przewidywał już tę różnicę i Skoworoda: „Ja nauk nie ganię, owszem, pochwalam najostatniejsze nawet rzemiosło; lecz trzeba zganić to, że zaniedbujemy – naukę najwyższą”. „Początkiem mądrości jest: rozumieć Boga. Kto Boga nie zna, przypomina więźnia w ciemnicy. Cóż może taki rozeznąć w mroku? Główny i wyjściowy punkt mądrości to wiedza o Bogu”. Wiele umieć – to jeszcze nie znaczy *rozumieć*. „Uczony żre dużo. Mędrzec je mało, ale ze smakiem. Uczoność to nienażartość”. „Boże mój! Czegóż my nie umiemy! Do czegośmy nie zdadni! Ale na nieszczęście, czegoś wielkiego nam brak... Te wszystkie nauki nie mogą nasycić naszych myśli. Nie napełniają one bezdni duszy”.

Te cytaty zdają się świadczyć, że Skoworoda widział odmienność przedmiotów nauk a filozofii.

*Filozofia a religia.* – Dalej postaramy się określić odnośne przedmioty Filozofii a Religii; tu próbujemy ustalić ich wzajemny stosunek, ich specyficzne funkcje w rozwoju ludzkiego ducha. – Religia daje człowiekowi jakby problematy do rozwiązania, filozofia stara się je rozwiązać. Tradycja religijna to jakby skarbnica, przechowująca je póty, aż rozum dojrzeje do ich zrozumienia.

Nie inaczej pojmuje to i Skoworoda, gdy mówi o „wiecznej zawartości”, ukrytej jakby w skrzyni, lub jak perła w muszli. Opowiada taką bajkę:

Pustelnik żył w głębokiej samotności. Co dzień o wschodzie słońca szedł do wielkiego ogrodu. W ogrodzie żył dziwny, zbyt spokojny ptaszek. Pustelnik z ciekawością się przyglądał dziwnym właściwościom ptaszka, cieszył się, chwycił go i tak niepostrzeżenie spędzał czas. Ptaszek umyślnie siadał koło niego, zachęcał do łowów, tysiąc razy zdawał się być już w jego rękach, lecz nigdy pustelnik nie mógł go schwytać. Nie żałuj, mój przyjacielu – mówiła ptaszyna – że mię pojmać nie możesz. Zawsze będziesz mię chwycił, aby nigdy nie schwytać, a tylko się zatrudniać. Kiedyś przyszedł do niego przyjaciel... Powiedz mi, rzecze gość, jakie są twoje rozrywki w tej głuchej pustelni?... Mam dwie rozrywki, odparł pustelnik: swą

ptaszyńę i – początek. Zawsze chwytam ptaszyńę, a nigdy schwytać nie mogę. Mam tysiąc i jeden jedwabnych pasm figuralnych. Szukam w nich początku, a nie mogę rozwikłać.

Wiara, określa Skoworoda, jest to „przeświadczenie o niewidzialnym”.

## Ustrój filozofii

Trzema głównymi działami filozofii są metodologia, architektonika, metafizyka. Zajmujemy się nimi kolejno, próbując oznaczyć, jak się one przedstawiają w twórczości Skoworody.

*Metodologia.* – Nazwą tą obejmuje się, że tak powiemy, wszystkie sposoby, których rozum używa celem zdobycia prawdy. Ustalenie należnych metod, jasne rozeznanie i rozgraniczenie władz umysłowych, stanowi konieczny warunek przedwstępny, jeśli się chce filozofować porządnie. Naturalnie mowy nie ma o tym, by Skoworoda, żyjący w czasach przed wielką reformą filozoficzną w Niemczech, mógł wyrazić sobie te sprawy uświadamiać. Jednakże i tutaj znajdziemy pewne przeczucia. Prof. Czyżewski powiada: „Filozoficzny styl Skoworody – to swoisty nawrót myślenia filozoficznego od formy pojęciowej do jakiejś pierwotniejszej formy myślenia w obrazach i poprzez obrazy. Powraca on od terminologicznego użytku słów do ich użytku symbolicznego. Skoworoda przystosowuje skarbiec terminologii filozoficznej do własnego stylu myślenia: pojęcia stają się symbolami”. Nie jest to, rzecz prosta, *metoda* jak my ją dziś pojmujemy; ale bądź co bądź jest to pewien stały, nieprzypadkowy, i chyba rozmyślny „chwyt”, znamienity dla tego myśliciela.

O *poznaniu* wypowiada się Skoworoda często i dość obszernie. Posługuje się takimi słowami, jak: „rozdzielić, rozróżnić, rozwiązać, odgadnąć”. Píše dosłownie: „Rozdzielić a rozstrzygnąć jest tym samym”. W każdym symbolu dostrzega on trzy aspekty: 1° prosty, nagi byt, 2° byt obrazujący, 3° ukryty sens obrazu. Tylko prawdziwe poznanie – powtarza wielokrotnie – daje człowiekowi szczęście i jest niezbędnym warunkiem cnoty.

Nie ma poznania bez należytego rozgraniczenia: „Rozdzielać, rozrąbywać a sądzić – to to samo”. „Rozdzielaj dobro od zła, cenne i dobre od podłego i złego”. Jeśli nie zdołamy od razu uchwycić treści pozytywnej, usiłujemy dojść do niej przez odróżnienie od negatywnej: „Kto zrozumiał, co to jest krzywe, ten uchwycił już, czym jest proste. Wzrok, rozpoznający czarne, zarazem rozpoznaje białe”.

Prawdziwe, właściwe poznanie stanowi dla Skoworody szczyt wszystkiego, czego człowiek może pragnąć. W znaczeniu nieco przenośnym wyraził tę myśl w pięknym dwuwierszu łacińskim. Zauważmy, że uwieńczeniem świata stworzonego jest dla Skoworody ludzkość, uwieńczeniem zaś, idealną hipostazą przebóstwionej ludzkości – Chrystus.

Qui Christum noscit, nihil est si cetera nescit;

Qui Christum nescit, nihil est si cetera noscit;

(czyli: skoro się ma znajomość Chrystusa, nieznajomość wszystkiego innego nie ma znaczenia; bez znajomości zaś Chrystusa, nie ma znaczenia znajomość wszystkiego innego).

*Architektonika.* – W pełni zrozumieć jaką rzecz, to znać przyczyny jej powstania i cel jej istnienia. Rozumiemy pewien zespół rzeczy, gdy umiemy objąć je wszystkie jednym prawem powszechnym, zdającym sprawę z ich przyczynowości i celowości. Wszelki zespół faktów duchowych czy materialnych, objęty jednym prawem, stanowi *s y s t e m a t*. Tak tedy systemat kojarzy w sobie indywidualność faktów oraz powszechność prawa.

Takie sprowadzanie wielości do jedności bez niwelowania pierwszej na korzyść drugiej i bez gubienia drugiej w pierwszej, jest najrdzenniejszą czynnością rozumu. Przypuśćmy, żeśmy w ten sposób otrzymali szereg systematów a, b, c... Jeżeli nic ich nie łączy między sobą, to odegrają one względem naszego rozumu tę samą rolę, co przedtem niezwiązane w systemat fakty, czyli że przedstawiają nam samą indywidualność, bez powszechności. Taki *p l u r a l i z m* nigdy nie zaspokoi rozumu, który, z natury swej, będzie dla nich szukał jakiejś wyższej jedni, tzn. będzie dążył do systematu systematów. Zaspokoić tę dążność mogłoby dopiero takie prawo, które by dawało bezwzględną gwarancję, że ogarnia ono całą hierarchię systematów, składających się na wszechświat.

Doskonała architektonika musi tedy stanowić ambicję prawdziwej filozofii. Ustalenie hierarchii, poddanej jednej zasadzie: oto ideał a zarazem problem.

Tak pojęty *systemat* dali bardzo nieliczni filozofowie. Czyż trzeba zaznaczać, że Skoworoda systematu nie stworzył? Toteż wszystkim jego twierdzeniom brak siły *nieodparcie* przekonującej. Są to poglądy, zapatrywania, opinie, przeświadczenia; nie są to konieczne pewniki. A nawet nie zaznacza się u niego tęsknota do zwartej systematyczności. Jest więc on filozofem w etymologicznym znaczeniu miłośnika mądrości, lecz niestety nie filozofem w znaczeniu ustalacza prawd niewątpliwych. Dlatego też w tytule niniejszego szkicu nadajemy mu ostrożniejsze miano myśliciela.

*Metafizyka* wreszcie stanowi dział obszerny, który przeto rozważymy w osobnym rozdziale.

## Metafizyka

*Elementy.* – Faktem dla mnie najpierwotniejszym jest to, że istnieję. Co do tego pomyłka wydaje się niemożliwa, bo przecież i na to, żeby się mylić, musiałbym jednak istnieć. Ale bądźmy jeszcze ostrożniejsi w przyjmowaniu pewników, i zamiast „ja istnieję” powiedzmy; „coś w ogóle istnieje”.

A zatem: Wiem, że coś istnieje.

Lecz w ten sposób stwierdziliśmy już właściwie dwie rzeczy: 1° że coś istnieje i 2° że wiem o tym. Spróbujmy skasować jeden z członów. Więc na przykład: Coś istnieje, lecz ja nic o tym nie wiem. Nonsens! Bo jakże mogę twierdzić, że coś istnieje, skoro nie wiem o tym? – Więc może tak: Wiem, że nic nie istnieje. Znowu nonsens, bo skoro „wiem”, to istnieje co najmniej moje wiedzenie.

Tak tedy stwierdzamy nieuchronnie *dwa* przynajmniej składniki w rzeczywistości świata: istnienie i wiedzenie, albo, zgrabniej: byt i wiedzę.

Dokładna analiza wskazuje, że byt a wiedza różnią się od siebie pod każdym względem, wytwarzając niewątpliwy dualizm rzeczywistości. Tymczasem umysł nasz szuka jedności: to zasadnicza jego funkcja.

Toteż od zarania myśli ludzkiej, próbowano jakoś te dwa składniki sprzymierzyć. A że zawadę stanowiła ich nieusuwalna różność, jęto się uciekać do monizmu, zakładając, że owe dwa składniki czy elementy nie są równorzędne, lecz że jeden pochodzi z drugiego: byt z wiedzy albo wiedza z bytu.

Stąd różne systematy filozoficzne. Najwięcej zwolenników do dziś dnia mają dwa kierunki: materialistyczny i idealistyczny. Widzimy z tego, że dualizm, który chciano usunąć, ostał się w całej pełni, tylko z rzeczywistości świata przeniósł się do rozumu ludzkiego, usiłującego tę rzeczywistość świata tłumaczyć.

Czy Skoworoda dostrzegał dwoistość elementów, składających się na świat, na wszechświat, w ogóle na wszelką rzeczywistość?

Odpowiedź wypada twierdząco; nie może być co do tego żadnych wątpliwości.

„W całym świecie widzę dwa światy, które razem tworzą świat jeden. – Są to: świat widoczny i niewidoczny, żywy i martwy, cały a rozkładalny. Ten świat jest szatą, tamten ciałem. Ten cieniem, tamten drzewem. Ten materią, a tamten hipostazą, niby rusztowanie, podtrzymujące materialny brud (*sic*), podobnie jak namalowany obraz podtrzymuje swoje farby. Otóż świat jest to wieczność w znikomości, życie w śmierci, przebudzenie w śnie, światło w mroku, w kłamstwie prawda, w smutku radość, w rozpacz nadzieja”. Jak widzimy, Skoworoda swoim zwyczajem przeszedł tu od razu do uogólnień, do niezdystryplinowanych przenośni. Ale zasadniczo uchwycił rdzenne znamiona bytu i wiedzy, przypisując pierwszemu martwość czyli bezwład, drugiej zaś życie czyli przejaw samorzutności. Upodobnienie do drzewa i jego cienia wskazywałoby na to, że Skoworoda przypisuje wiedzy prymat, bytowi zaś wtórność; jednak dalsze cytaty przekonają nas, iż myśliciel ten jasno rozumiał konieczność o byt w u elementach, ich skojarzenie i nierozłączność. Powtarza wielokrotnie, że dopiero „obydwie antytezy wytwarzają jedno”. „Tak stoi świat cały. Przeciwnieństwo dopomaga przeciwnieństwu (= przeciwnoje przeciwnoemu sposobstwujet)”. Prof. Czyżewski tak referuje myśl Skoworody: „W samej rzeczywistości, a nie tylko w naszej władzy poznania, założona jest ta dwoistość: wszystko w świecie jest dwustronne, wszystko zawiera w sobie „ziemię”, „ziemskie” oraz jednocześnie również i prawdziwy, istotny byt (my byśmy powiedzieli: wiedzę. Cz. J.-K.), które trzeba dopiero odkryć, odpłatać, wytłumaczyć, wysledzić”. „Przy zaznajamianiu się z dualizmem Skoworody, musiało nas uderzyć, że Skoworoda kilkakrotnie podkreśla nierozłączność

tych dwu różnych i przeciwstawnych światów: jego zdaniem są one związane tak nierozdzielnie, jak drzewo i jego cień”.

Ale skoro myśliciel ukraiński w całej pełni uprzytamniał sobie dwoistość składników, to z kolei wypadnie prześledzić, jak ujmował zasadniczą naturę każdego z owych dwóch przeciwstawnych elementów, które właściwie dopiero w nowożytnej filozofii niemieckiej zostały rozgraniczone z wystarczającym stopniem jasności. Mamy oczywiście na myśli Byt (*das Sein*) i wiedzę (*das Wissen*).

*Byt.* – Łatwiej jest spostrzec to, co się widzi, aniżeli to, *czym* się widzi. Prymitywnemu umysłowi obraz świata zewnętrznego wydawał się czymś nieskończenie bardziej realnym, aniżeli ten organ duchowy, którym się ową realność ujmuje. Toteż w każdym naiwnym światopoglądzie immanentyzm zawsze góruje. Byt został zrozumiany w swoich cechach zasadniczych nierównie wcześniej, niż wiedza. Gdy jednak, z rozwojem myśli, zaszła potrzeba ustosunkowania owego bytu do „nowoodkrytej” wiedzy, nastęrczyły się niezwalczone trudności. Byt jęto ujmować jako materię *tout court*, to znów jako materia *prima*, *essentia*, to jako równoznacznik nicości, to jako czynnik zła.

U Skoworody po trosze wchodzi w grę wszystkie te aspekty, choć niekiedy zaznaczają się i piękne, już naprawdę filozoficzne próby ujęcia. Tak na przykład, nie znajdując odpowiedniego w języku rosyjskim wyrazu dla swej myśli, kusi się o wytworzenie własnego terminu dla bytu = *Sein* = *l'Etre*; daje nowotwór, moim zdaniem wcale zgrabny: „*Ista*” i tłumaczy, że jest to „kształtowane” (= obrazujemoje), w przeciwstawieniu do „kształtującego”.

Byt u Skoworody najczęściej utożsamia się z materią, ale jednocześnie i jak gdyby synonimicznie, z nicością: jest to „nic”, „pustka”, „czczy materiał”, „czczy pozór”, „cień”. – „Ziemia a nicość są jednym i tym samym”.

Niestety, nie poprzestając na tym, skłania się do koncepcji bytu jako złudy, oszustwa, *mani*: „Wszystko stworzenie jest kłamstwem, jest niestałe i zwodnicze”. „Ciało a fałsz są jednym” i wiele podobnych. To znów zwie materię doczesnością i śmiercią.

Człowiek jest mieszaniną ducha i nicości. Kto by w sobie dostrzegał tylko materialność, utożsamiałby się z niebytem:

„Widzisz w sobie jedynie ziemię. Ale przez to samo – nie widzisz nic, albowiem ziemia a nic to równoznaczniki”. „Próżne twoje oko patrzy we wszystkim na pustkę, pustynię”.

Wobec tego byt – materia nie posiada żadnej samodzielności, jest *kat' exochen* elementem zależnym. „Najczystszy duch utrzymuje cały popiół twojej cielesności”.

A teraz z kolei przejdziemy do drugiego składnika: wiedzy = *Wissen* = *le Savoir*.

*Wiedza.* – Ten składnik ujmuje Skoworoda jeszcze mniej dydaktycznie niż poprzedni, jeszcze nieuchwytniej go definiuje; a jednak zdaje się nie ulegać wątpliwości, że odróżniał go w swej myśli dość jasno i niektóre przynajmniej z jego cech znamienych pojął należycie.

Tak więc słusznie przypisuje miarę i liczbę właśnie wiedzy, a nie poczytuje ich za atrybuty materii. „Miara i liczba zawsze są Boże”. „Wiekuiста miara oraz wszechobecne ręce Boże podtrzymują wszystko, jak kość podtrzymuje przylegające do niej ciało”. „Bóg wyciska swe ślady na pustym jestestwie”.

W połączeniu wiedzy z bytem, rola czynna przypada pierwszemu składnikowi:

To myśl porusza brud twego języka, to ona przez język przemawia, nie zaś ów bród; podobnie jak młotek uderza w zegarze na wieży. Z wnętrza zegarowego mechanizmu wychodzi pobudzająca siła, która porusza bezwładny (= nieczuwstwiennyj) młotek.

To co nazywamy okiem, uchem, językiem, rękami, nogami; całe nasze ciało zewnętrzne samo przez się nic zdziałać nie może. Całe ono poddane jest myślom naszym. Myśl, jego władczyni, znajduje się dzień i noc w nieustannym falowaniu. To ona rozsądza, radzi, daje określenia, pobudza. A cielesność nasza, niby ujarzmione bydlę czy ogon (!), bezwłasnowolnie idzie za nią.

Tę swoją myśl rozwija Skoworoda wcale obszernie:

Jeżeli w starej cerkwi w Achtyrce widzisz cegły i wapno, ale planu jej nie rozumiesz, to jak uważasz? Czyś ją dostrzegł i poznał? – żadną miarą. Bo tym sposobem dostrzegam w niej li tylko ostateczną zewnętrżność, którą i bydle widzi, natomiast jej symetrii czyli proporcji i rozplanowania, które wszystkiemu związek nadają i stanowią jakby głowę materiału, wcale w niej nie rozumiem: toteż nie widzę jej, ile że nie widzę jej głowy.

Czym dla farb rysunek, tym figura w piśmie, a plan w budowlu. Ale czyż czujesz, że te wszystkie głowy, jak rysunek, tak też figura i plan i symetria nie są niczym innym, jeno myślami?

A w takim razie czemuż nie rozumiesz, że i w innych istotach, nie tylko w człowieku, niewidzialność góruje nad widzialnością?

Jak ci się zdaje? Gdybyś zmierzył długość i szerokość cerkwi łokciem albo sznurem, czy byś już poznał jej miarę? Nie sądzę. Poznałbym tylko rozciągłość jej materiałów; natomiast ścisłą jej miarę, utrzymującą materiały, poznam dopiero wtedy, gdy zrozumiem jej plan.

Bez owego planu nic utrzymać się nie może. To on stanowi łańcuch i powiązanie dla całego materiału.

Dostrzega też Skoworoda syntezującą, skupiającą, sprowadzającą do jedności funkcję wiedzy:

Farby na obrazie widzi każdy, ale na to, żeby dostrzec rysunek i żywość, potrzebne jest inne oko; jeśli go nie posiadasz, jesteś ślepy na malarstwo. Skrzyp narzędzia muzycznego słyszy każde ucho; ale na to, żeby wyczuć smak harmonii, ukrytej w tym skrzypieniu, należy posiadać

tajemnicze ucho pojmowania; kto go pozbawiony, ten wyzuty z poruszającej serce radości i jest jak gdyby niemy (*sic*, ma być chyba: głuchy) w muzyce.

Nie nazywaj farby obrazem. Jest ona zaledwie cieniem w obrazie, gdy tymczasem siłą i sercem jest rysunek, to znaczy niematerialna myśl i tajne nakreślenie, do których farba to przylega, to znów odpada od nich, niby cień od swojej jabłoni; farba jest jak ciało, rysunek zaś – jak kość w ciele. Dlatego też nie rozumiejący rysunku nie potrafi nałożyć farb... Najściślej obrazy już przed ujawnieniem się, zawsze istniały w umyśle malarza. Nie zrodziły się one i nie zginą. Farby zaś, to przylgnąwszy do nich – przedstawiają je w postaci materialnej, to znów odpadły od nich – usuwają z widoku ich widok, ale nie unicestwiają wiekuistego ich bytowania....

*Trzeci element.* – Wobec zupełnej różnorodności (heterogeniczności) rozpatrzonych wyżej dwu składników, zachodzi trudność: jak je połączyć ku wspólnemu wytworzeniu rzeczywistości, oraz jak wyjaśnić ich własne pochodzenie, co by przeczyło najpierwotniejszemu postulatowi rozumu.

O ile ustalenie dwu składników powiodło się umysłowi ludzkiemu dość już dawno, o tyle zadowalającego ujęcia owego trzeciego łącząco-rozdzielczego elementu próżno szukamy u większości filozofów. Naturalnie, nie znajdziemy go i u Skoworody. Niemniej przeto samo zagadnienie stanęło i przed jego umysłem. Najczęściej próbował je rozstrzygnąć, upatrując ów trzeci element w Ruchu. Zresztą nie trzeba być szczególnym znawcą filozofii starożytnej, aby wiedzieć, że to rozwiązanie nie jest bynajmniej czymś u Skoworody nowym ani oryginalnym.

Podług Skoworody, ruch odbywa się jakby w zamkniętym kole, przy czym składniki przeciwstawne nie zanikają, gdyż to by zniszczyło sam ruch. Tym sposobem ruch jest zarazem i wynikiem, i warunkiem dwu innych elementów. – Tu warto przypomnieć, że w systemacie Wrońskiego ruch stanowi element neutralny czasu (rozważanego jako element wiedny) i przestrzeni (rozważanej jako element bytowy).

Sprzymierzenie dwu składników skrajnych za pomocą trzeciego „pośredniego” upatruje Skoworoda tak w powszechności, jak też w każdej jednostce.

Wspomnianą łącząco-rozdzielczą funkcję trzeciego elementu uświadamia sobie Skoworoda zupełnie wyraźnie, choć wysławia – jak zwykle – bez dostatecznej ścisłości.

„Stwórca rozdzielił światło od mroku... ażeby z dwóch zasad, stanowiących właściwie jedną, nie powstało zamieszanie... Ażeby zaś nie powstał rozdział, który by znów rozdarł na dwoje dwójcę zasad, złączonych w jednię, uczynił On z mroku i światła, z nocy i dnia – jednolitą dobę...”. A oto jeszcze jedno przytoczenie, świadczące o tym, jak konieczne wydawało się Skoworodzie sprzymierzenie 1° zasadniczej jedności, 2° dwoistości elementów biegunowych i 3° zasady troistości: „Kto wraz z Pitagorasem wyrozumiał symboliczny trójkąt, postaciujący prawdę, ten widzi, że w nim troje, dwoje i jeden są tym samym”.

Rzecz prosta, że samo ustalenie tych składników bynajmniej nie jest wystarczające. Trzeba by jeszcze określić ich grę, ich wzajemne ustosunkowania: dopiero to dałoby nam prawdziwy systemat.

U Skoworody nie znajdujemy żadnej próby tego rodzaju.

## Przedmiot filozofii

W myśli ludzkiej od dawna skryzlowały się dwie trójce: z jednej strony – religia, filozofia, sztuka; z drugiej – dobro, prawda, piękno. Najogólniej pojętym przedmiotem filozofii jest niewątpliwie prawda.

*Prawda.* – Wersetami Pisma świętego o szczególnie wstrząsającym napięciu metafizycznym są dla mnie te słowa z Ewangelii św. Jana:

Respondit Jesus:

Tu dicis me regem esse: ego ad hoc genitus sum, et ad hoc veni in mundum, ut dem testimonium veritatis. Quisquis est ex veritate, audit vocem meam.

Dicit ei Pilatus:

Quid est veritas?

*Co jest prawda?*... Odpowiedzi na to wyroczne pytanie dawali myśliciele z pewnością nie mniej niż prób definicji, czym jest filozofia. Ale trudność tu bodaj jeszcze większa. – Wedle głębokiego mego przekonania, któremu dawałem wyraz w wielu swoich pracach, Prawda jest to doskonała niesprzeczność wiedzy, czyli absolutna zgodność rozumu z sobą samym.

Rozum manifestuje się poprzez nieskończoną mnogość jednostek nim obdarzonych. Ale w swej istocie jest on par excellence jeden; owszem, to on właśnie jest zasadą i źródłem samegoż pojęcia jedności. Indywidualne są byty, które też, właśnie dlatego, nie mogą się między sobą utożsamiać, na przykład nie mogą zajmować tego samego miejsca w przestrzeni, itp. Ale wiedza jest w swej naturze jedna i powszechna. Dowodem choćby to, że w ogóle możemy się porozumiewać, czyli doprowadzać nasze odrębne wiedze do całkowitej jedności. Omyłka, głupota, rozbieżność sądów, niewiedza – to wszystko są tylko odchylenia od rozumu, dowodzi tego już chociażby fakt, że omyłki dają się prostować, głupota daje się zauważyć, niewiedza daje się usunąć.

Gdybym – co zresztą dla dzisiejszego człowieka jest niemożliwe – gdybym potrafił, nie wychodząc ze swego gabinetu, wysnuć ze swego rozumu systemat całkowicie aprioryczny, w którym by jednak panowała absolutna niesprzeczność, doskonała zgodność rozumu z samym sobą; gdyby żadne dane zmysłowe, żadne świadectwa

innych ludzi, nie mogły naruszyć ani jednego punktu w tym moim systemacie: – byłby to systemat absolutnie prawdziwy.

I nie ma w tym żadnego solipsyzmu. Mówimy bowiem nie o czyimś umyśle indywidualnym, lecz o Rozumie powszechnym. Osiągnąć prawdę absolutną – znaczy to ni mniej, ni więcej, tylko dojść do bezwzględnej zgodności Rozumu z samym sobą.

Jak każdemu myślicielowi, ideał prawdy przyświecał również Skoworodzie. Niestety, nie spróbował go on ściślej zdefiniować. Niekiedy spotykamy u niego nawet jawne sprzeczności wewnętrzne, wynikające właśnie z niedostatecznego uprzytomnienia sobie, jakie są właściwe cechy prawdy. Tak na przykład, stwierdziwszy, iż „z kłamliwej ziemi przeświecili się Boża prawda”, powiada on w innym miejscu, iż prawdziwy, rzeczywisty świat, będący pod czy nad materią, to właśnie „tajemnica”. Pojęcia w najwyższym stopniu sprzeczne! Twierdzić, że coś jest tajemnicą a zarazem prawdą, to utrzymywać, że coś niedostępnego rozumowi jest zarazem absolutnie zgodne z rozumem.

Jeżeli treścią nazwiemy definicję przedmiotu przez to, czym on jest sam w sobie, formą zaś – definicję przedmiotu przez jego stosunek do wszystkiego, co nie jest nim samym – słusznie można będzie orzec, iż formą Rozumu Stwórczego (w terminach religijnych: Boga) jest sama Rzeczywistość świata. Obrazowo daje temu wyraz Skoworoda, gdy mówi:

Świat nasz jest szatą, a świat Pański – ciałem.

Jak wzniosłe znaczenie nadawał Skoworoda ideom Rozumu i Prawdy, widać z następującego cytatu:

Starożytni nazywali Boga wszechświatowym rozumem. Ale mieli też i inne dla Niego imiona. Na przykład: przyroda. Byt rzeczy. Wieczność. Los. Konieczność. Fortuna itd. U chrześcijan zaś główne Jego imiona są takie: Duch. Pan. Ojciec. Rozum. Prawda. Ostatnie dwa imiona są, jak mi się zdaje, lepsze od innych, albowiem rozum jest zupełnie niematerialny, a prawda, wskutek swej wiecznotrwałości, zupełnie jest przeciwna nietrwałej materii.

Że prawda, jako *forma Ducha*, jest najbardziej krańcowym przeciwieństwem idei Nicości, wyraża to Skoworoda, mówiąc, iż Bóg jest jedyną „prawdą w pustce”. Istotnie, bo: duch – to konieczność w wiedzy, nicość – to bezwzględne pozbawienie (*privatio*) w bycie. Krańcowszej antytezy nie da się pomyśleć.

Jeżeli bezpośrednim przedmiotem filozofii jest prawda, to – o ile można się tak wyrazić – organem prawdy jest rozum.

*Rozum.* – Pojmowany z różnych stanowisk myślowych, rozum bywa przeciwstawiany to uczuciu, to intuicji, to znów wierze albo wreszcie rozsądkowi. Sądzę, że najzwyczajszą, a zarazem najściślejszą definicję można ująć tak: Rozum jest to władza zasad.

W swej funkcji kreatywnej, rozum jest wytwórcą warunków; w swej funkcji badawczej, dociekającej – szuka on warunków dla każdej rzeczy. Wznosząc się zaś od warunków hierarchicznie niższych do coraz wyższych, postuluje nieuchronnie jakiś Warunek już nieuwarunkowany.

Tę najbardziej rdzenną dążność rozumu do absolutu wyraża Skoworoda za pomocą podobieństwa do strzały:

Czymże jest strzała, jeżeli nie dążnością? Czymże dążność, jeżeli nie podniętą Bożą, która popycha całe stworzenie ku sobie i własną drogą?

O rozumie wspomina myśliciel często, nie określając jednak dostatecznie samej jego istoty.

*Absolut.* – Rozum szuka dla każdej rzeczy jej przyczyny: przebiera łańcuch przyczyn.

Aliści ten łańcuch nie może się cofać w nieskończoność, bo w takim razie cały proces nie miałby sensu. Musi istnieć jakaś przyczyna pierwsza – dokładniej zaś się wyrażając: jakiś warunek pierwszy.

To nas prowadzi do idei *absolutu*.

Absolutem jest to, co samo w sobie ma warunki swego istnienia; względne jest to, co ma warunki swego istnienia poza sobą, czyli w czym innym. Negować rzeczywistość absolutu znaczy to twierdzić, że wszystko jest względne, czyli że wszystko ma warunki swego istnienia... w czym innym. Stąd widać, że idea absolutu jest konieczna.

Wziąwszy więc jakiegokolwiek zjawisko we wszechświecie i cofając się wzdłuż łańcucha jego przyczyn, w końcu musimy dojść zawsze – tą drogą regresji – do absolutu.

Z nieuchronnej konieczności idei absolutu Skoworoda zdawał sobie sprawę najzupełniej wyraźnie. Potwierdzają to bardzo liczne miejsca w jego pismach.

Jakże doniosłą jest rzeczą – powiada – znaleźć początek światowej maszyny!

We wszystkich rzeczach można dopatrzeć się wieczności. Mierniczowie we wszystkich swoich figurach wznoszą się do źródła, odnajdują centrum i początek. A gdy kto tego pragnie czystym sercem, to może i w materii gdzieś dostrzec najsubtelniejszy promień tego przedziwnego Początku.

Jeszcze wyraźniejsze są następujące słowa:

Istnieje początek zapoczątkowany... Ale istnieje i początek niezapoczątkowany... Znaleźć Pana, znaczy to ujrzeć początek wszystkich początków.

A gdzie indziej:

Jest początek, który się rozpoczyna, i dlatego nie jest (właściwym) początkiem, albowiem coś go poprzedza. Lecz jest również bezpoczątkowy początek... On to jest prawdziwym

bezpoczątkowym początkiem, nieskończonym początkiem, który stanowi koniec wszystkiego, początek i koniec całej doczesności. Poznajcie Boga, a napotkacie początek. Szukajcie Boga, a znajdziecie koniec.

Koniec bez końca, początek bez początku, oraz Bóg – to jedno i to samo.

Ta przyczyna najwyższa nosi ogólną nazwę Boga, własnego zaś imienia nie posiada.

Istotnym początkiem jest to, czego nic nie poprzedza. Że zaś wszystko stworzenie rodzi się i ginie, więc przed nim coś było, a po nim coś zostanie. Nie dostrzegamy tu nic, co by było początkiem i końcem. Początek i koniec – to to samo, co Bóg i wieczność. Nie ma tu nic *przed* ani *po*. Wszystko obejmuje wieczność swymi niezmierzonymi głębokościami. Dla niej nic nie jest początkiem ani końcem, owszem, to ona sama stanowi początek i koniec wszystkiego... Jest ona jak koło. Pierwszy punkt jest zarazem ostatnim; gdzie się zaczęło, tam się też kończy... Ten prawdziwy początek żyje wszędzie. Toteż ani nie jest on częścią, ani się z części składa...

Tę swoją myśl o „początku bezpoczątkowym”, czyli, jak my byśmy dziś powiedzieli: o warunku niewarunkowym, powtarza Skoworoda ze szczególnym naciskiem:

Jest on wszędzie i zawsze. Jest on przed wszystkim i wszystko zakończy. Atoli sam nie ma nic przed sobą ani po sobie.

On wszystko początkuje, ale sam nie posiada żadnego początku, i właśnie dlatego jest początkiem; on by nie mógł być początkiem, gdyby przed nim coś było. Jedynie ten jest prawdziwym początkiem, kto był przed wszystkim innym, i przed którym nic nie było. Tylko Bóg jest początkiem prawdziwym... Jest to koło, korona... Ten istotny początek upodabnam również do wszystkiego, co przypomina początek, więc na przykład: głowa, źródło, korzeń...

Gdzie indziej pisze Skoworoda:

Również i samo koło zależne jest od środka (centrum), albowiem ten poprzedza koło... Jest to bezpoczątkowy, niewidzialny początek.

O hierarchii, panującej we względności, a źródłowo podporządkowanej absolutowi, napomyka myśliciel, gdy twierdzi, że istnieją nie tylko „figury”, ale również „figury figur”, które wszystkie razem wiodą do „archetypu”, prawzoru.

O stosunku, zachodzącym między absolutem a względnością:

Nic w tobie ginie, albowiem Bóg nie zna ginięcia.

Jak można nie zadrzeć, gdy się widzi, że wszystko znikome ustawicznie rodzi się i umiera?

Ten świat zanika, zanika w każdej chwili. Ale my w nim widzimy to wszystko, co już było.

Jeżeli mi zaś powiesz, że ten zewnętrzny świat w jakichś miejscach i czasach skończy się, mając wyznaczony sobie Kres, to ci odpowiem, że kończyć się znaczy również zaczynać się. Widzisz, że granica jednego miejsca jest zarazem bramą, otwierającą pole innym przestrzeniom... I tak zawsze idzie wszystko w nieskończoność. Wszystko napelniający początek, oraz będący jego cieniem świat, granic nie ma.

Wiek nasz – to różność i wielokształtność... Wiek zaś Pański – to jedność, tożsamość...

## Przedmiot religii

To, co filozofia ujmuje jako absolut, religia postaciuje w hipostazie Boga. Ponieważ prawda jest *κατ'εχochen* jedna, przedmiot rozumu ludzkiego – przedmiot ostateczny, niezależnie od tego, jakimi drogami do niego się dąży, nieuchronnie musi być tożsamy. Natomiast metody czy sposoby, jakimi myśl nasza usiłuje ten przedmiot osiągnąć, są i muszą być zasadniczo różne. Warunkiem prawdziwej filozofii będzie odrzucenie wszelkich twierdzeń, które by nie były wytworzone przez nią samą; inaczej wdałoby się tu jakieś – że tak się wyrazimy – „obce ciało”, uniemożliwiające bezwzględną zgodność rozumu ze sobą, a więc prawdę. Metoda dogmatyczna będzie więc w filozofii zgola nieuzasadnioną.

Natomiast religia wychodzi źródłowo z objawienia – zewnętrznego lub wewnętrznego, bo to się w ostatecznej analizie utożsamia. Początkiem wszelkiej religii jest zjaw absolutu w naszym uczuciu, czyli bierniejszej postaci rozumu, którego postacią czynniejszą jest poznanie, w utartym tego słowa znaczeniu.

Powyżej widzieliśmy, w jaki sposób zapatruje się Skoworoda na zasadę pierwszą wszechświata, czyli, w jego terminologii, na *Bezpoczątkowy Początek*. Obecnie zobaczmy, jak mu się przedstawia idea Boga.

*Bóg*. – Co do tego, czy człowiek może czy też nie może należycie pojąć Boga, „nadać mu odpowiednie imię” – tej kwestii Skoworoda, zdaje się, nigdy nie rozstrzygnął w swoim umyśle. Raz powiada, że „istota najwyższa nie posiada żadnych odpowiadających jej imion”, to znów imion tych szuka, dobiera je. Już wspominaliśmy wyżej, że imieniem, najbardziej Bogu odpowiadającym, wydaje mu się Rozum albo Prawda.

W Bogu, jako hipostazie Absolutu, wszelki dualizm zanika, wiedza i byt, *esse et scire*, utożsamiają się:

Jego jestestwo i jego imiona są tożsame: skoroś go nazwał, toś jednocześnie oznaczył jego jestestwo. To nasze kłamstwo rozróżnia pomiędzy być a nazywać się, zaś prawda Boża.

**Jeżeli w Bogu byt i wiedza są tym samym, to niemniej przeto** rozum ludzki może Go ujmować bądź od strony Jego istnienia, bądź też od strony Jego wiedzy czy

twórczości. Stary Testament zajmuje pierwsze z tych dwu stanowisk: *Ego sum qui sum*. Nowy Testament widzi Boga przede wszystkim [jako – D.P.] Twórczą Wiedzę: *En ctrh'è en ho Logos, kai ho Logos en pros ton Theón, kai Theós en ho Logos... Panta cli' autu egéneto*. Zaznacza to i Skoworoda, który, poza imionami Rozumu i prawdy, przypomina, że „pierwszym z imion Bożych jest: Ten, który jest” (– *Syj*).

To znów przychodzi Skoworodzie pomysł, naszym zdaniem daleko mniej szczęśliwy, i mający pozory (ale zdaje się, że tylko pozory) panteizmu.

Dlaczego nie nazywać Naturą, czyli wszystko stworzenie obejmującym imieniem, Tego, w którym świat cały z urodzinami swymi, jakby najpiękniejsze kwitnące drzewo w ziarenkach, zawarty jest i stamtąd się dobywa? Ponadto, wyraz ten – natura – oznacza nie tylko wszystką zdradzaną i przemieniałą materię (= wieszczstwo), ale również tajemniczą ekonomię wszechobecnej siły, która wszędzie ma swoje centrum czyli najważniejszy punkt środkowy, a obwodu nie ma nigdzie... Któż jak Bóg?... Zwie się ona naturą dlatego, że wszystko na zewnątrz się ukazujące, czyli zdradzane z jej tajemnego a bezgranicznego łona powszechnej macierzy, ma swój czasowy początek, że zaś ta macierz, rodząc, od nikogo nie bierze, ale rodzi sama przez się, można ją również nazwać i ojcem, i początkiem, nie mającym początku ani końca, nie zależnym od miejsca ani od czasu...

*Dobro i zło*. – Ostatecznym przedmiotem filozofii jest prawda – w aspekcie pozytywnym; w aspekcie zaś negatywnym: odróżnienie prawdy od fałszu, a więc, niejako wtórnie, zbadanie cech i natury fałszu.

Ostatecznym przedmiotem religii jest dobro – w aspekcie pozytywnym; w aspekcie zaś negatywnym – rozróżnienie pomiędzy dobrem a złem, więc niejako wtórnie: poznanie cech i natury zła.

O dobru mówi właściwie cała nauka Skoworody; przyjrzyjmy się obecnie pojęciom naszego myśliciela o złu, zanim stwierdzimy, co należy uważać za skrajne przeciwieństwo zła, czyli za dobro absolutne.

*Zło*. – Zarówno religia jak i filozofia najczęściej upatruje sam korzeń zła w indywidualizmie nie zharmonizowanym z powszechnością, ale jej przeciwstawionym; potocznie więc mówiąc: w egoizmie, lub raczej w egocentryzmie. Taką też myśl wyraża „Jakub” w jednym z dialogów Skoworody:

*Jakub*: Nieszczęśliwy Narcyz! O, biedny!... W czystym potoku zapatrzył się na swą nadobną skórę, a nie wnika wewnątrz, w samo swoje serce... Gubi siebie przez to, że siebie kocha.

Jeżeli istnieje kierunek *ku* Bogu, i ten kierunek zwiemy dobrem, to – chyba że zaniegujemy wolną wolę – musi też istnieć przynajmniej *m o ż n o ś ć* kierunku *od* Boga, możliwość oddalania się od hipostazy wszelkiego dobra. Będzie to zło. Píše Skoworoda:

Istnieje dla nas wszystkich tylko jedna droga, wiodąca do wieczności. Lecz droga ta posiada dwie części, dwie strony: prawą i lewą. Część prawa, Boska, prowadzi nas do Niego, lewa zaś – do zguby.

A gdzie indziej:

świat się składa z dwu części... wyższej i niższej, tutejszej i tamtejszej, przeklętej i błogosławionej, czartowskiej i Boskiej; z dwu piersi i dwu źródeł.

Rozum ludzki dostatecznie jasno widzi i uświadamia sobie dobro; ale w takim razie jakże wyjaśnić, jak wytłumaczyć nasz pociąg do zła? Czy nie jest on prawdziwą anomalią rozumu?

Właśnie dlatego, żeśmy od samego początku zepsowali oko naszego rozumu, nie możemy w żaden sposób dojść do tego, co jedno tylko warte naszej czci i miłości na [wieki – D.P.] wieków.

Zło polega na wprowadzeniu zamętu, na mieszanii natur, rdzennie będących [nie – D.P.] do pogodzenia.

Śmierć, zabijająca duszę żądłem, jest to zmieszanie w jedno natury doczesnej i Boskiej, a to bezładne zmieszanie usuwa nas od jestestwa Bożego w krainę strachu i popiołu.

Dusza ludzka – to otchłań, w której może się pomieścić nieskończoność dobra, ale również i nieskończoność zła:

Kiedy ta otchłań jest ciemna, wówczas staje się piekłem czy więzieniem, i napęlnia się niby ptaszyskami, ponurymi marami i przywidzeniami. Nocny orzeł, król i ojciec wszystkich innych ptaszysk – to szatan. Te czcze mary, to złe duchy, złe duchy – to złe myśli, złe myśli – to myśli o cielesności...

Noc, mrok, ciemność, przywidzenia, strachy, wszystkie te piekielne jeziora – to sojusznicy twojej otchłani. Wola ciała, serce doczesnego świata, duch piekła... Jest to Arcyszatan, wieczysta otchłań serca...

Wszystko co żyje, ma naturalną dążność do szczęścia. Ale to szczęście można upatrywać bądź w harmonii z Twórcą i łączności ze współ-istotami, bądź też właśnie w przeciwstawieniu się im, a wyniesieniu własnej jaźni ponad wszystko. Tę drugą dążność zwie Skoworoda „krzywym szlakiem do szczęścia”:

Kto wyrzył głęboko w sercu ludzi ten krzywy szlak do szczęścia? Oczywiście – ojciec mroków.

*Dobro absolutne.* – Jeśli w szerokiej perspektywie spojrzeć na dzieje myśli ludzkiej w jej [postępowym – D.P.] rozwoju, dostrzega się jak gdyby szereg stopniowych wkładów. Każda wielka epoka, każdy wielki naród przynosi swoją własną, osobliwą cegłę ku budowie wspaniałego gmachu mądrości. – Grekom, głównie Sokratesowi i Platonowi, zawdzięczamy pierwsze w dziejach filozofii jasne wyodrębnienie

elementu-wiedzy. Francja w osobie Kartezjusza (*cogito ergo sum*) pierwsza uchwyciła ideę transcendencji wiedzy. Niemcy – naczelnie Schelling i Fichte – dydaktycznie określili ideę absolutu, przynajmniej w jego cesze zewnętrznej, którą jest postulat tożsamości wiedzy i bytu. Słowianom wreszcie, mianowicie wielkim filozofom polskim przypada zaszczyt filozoficznego określenia dobra absolutu.

Najogólniej pojęta prawda – jest to wiedza rzeczywista albo rzeczywistość wiedzy. Najogólniej pojęte dobro – jest to byt rzeczywisty, rzeczywistość bytu, albo, przystępniej się wyrażając: istnienie takie, jakim go chce mieć rozum.

Stąd transcendentny wniosek, że dobrem absolutnym może być jedynie nieśmiertelność, jako owoc samostworczości.

Oportet vos nasci denuo.

Zobaczmy, czy i o ile Skoworda choć mgliście się zbliżył do tej wielkiej idei.

Samostworzyć się – znaczy nadać sobie byt absolutny, przenieś mówiąc: „ciało nieśmiertelne”.

Jest – powiada Skoworoda – ciało ziemskie, ale jest i duchowe, tajemnicze, (dziś) ukryte, wiekuiste ciało”. – „Nie wierz, iż ręka twoja zginie, ale wierz, iż jest ona wieczna w Bogu. Tylko cień jej zgnije, nie ręka istotna; istotna zaś ręka i prawda są wieczne.

Jeden jest tylko kierunek ku osiągnięciu nieśmiertelności:

„Wszystko zdąża ku centrum wieczności, jako do swego spełnienia (= swierszenia)”. Gdzie indziej naucza Skoworoda, że w człowieku mieści się „prawdziwe, rzeczywiste ziarno”, które ma się wyłonić z zewnętrżności ku zmartwychwstaniu i odrodzeniu. „Twoja ziemiska natura powinna je począć, przyjąć i w sobie wmieścić, niby pole – ziarno; mówię o nasieniu wyższego rodzaju i nowego człowieka”.

Albowiem: „Jest dwóch ludzi w tym samym człowieku: ziemski i niebieski”.

Dopóty z ziemskiego nie staniesz się człowiekiem niebieskim, dokąd nie zrozumiesz, czym jest człowiek rzeczywisty... Gdy go poznasz, to i ujrzysz... Jużś poznał w sobie człowieka, a potęgę jego nie ma granic. Pokładaj w nim ufność, skoroś go już poznał... Kto poznał nieznikomego i rzeczywistego człowieka, ten nie umiera, i śmierć nie ma nad nim władzy; on wiecznie panuje... zrzuca z siebie ciało ziemskie, niby zwierzające odzienie, a przywdziewa ciało nowe... Gdy to poznajemy, w tejże chwili przekształcamy się w to...

Zupełnie już uderzające są te słowa Skoworody:

Stworzenie człowieka jest to drugie narodzenie.

Człowiek rzeczywisty jest „żywy”, „nie mieści się on w szeregu martwych, ale jest żywy wiekuiście”, jest „człowiekiem boskim”, biją z niego „potoki i promienie bóstwa życiodajne”.

Śmiało mówi Skoworoda o rdzennej łączności człowieka z Bogiem:

„Jedną i tą samą pracą jest poznać siebie a zrozumieć Boga, poznać i zrozumieć prawdziwego człowieka. Cała trudność i omylność tkwi w tym cieniu, na którym my się wszyscy zatrzymujemy. Atoli prawdziwy człowiek i Bóg są jednym”. „Prawdziwy człowiek – to nasz Bóg w ciele”. „Prawdziwy człowiek jest swym jestestwem i potęgą równy wiekuistemu ojcu; jest on jeden w każdym z nas i w każdym cały”.

O tym, że dzieło nieśmiertelnienia może być dokonane tylko wspólnym wysiłkiem wszystkich istot rozumnych:

„Kto jest choć w małym stopniu natchniony duchem Bożym, ten łatwo uwierzy, że w jednym boskim człowieku znajduję miejsce wszyscy nasi cielesni ludzie”.

„Znać Boga – jest to być żywym, wiecznym i nieśmiertelnym człowiekiem i być przeobrażonym w Boga”. „Gdy Go poznamy, w okamgnieniu przemienimy się w Niego, a wszystko, co w nas martwe, zostanie wchłonięte przez Jego życie”.

*Powszechność a wspólność.* – Na ten temat przytaczamy bardzo ciekawe słowa Skoworody:

Bóg jest podobny bogatemu źródłu, które napełnia rozmaite naczynia zależnie od ich pojemności. Nad źródłem widnieje napis: Nie równa dla wszystkich równość... Mniejsze naczynie zawiera mniej, ale w tym jest równe dużemu, że tak samo jest pełne. I coś głępszego, niż równość, którą głupcy nadaremnie usiłują wprowadzić w świat...

*Tworzenie.* – O tworzeniu powiada Skoworoda, że jest to „jednoczesne łączenie i rozdzielanie”. „Słusznie mądra starożytność porównywała Boga z matematykiem czy geometrą”.

## Wnioski

- 1° Skoworodę uznamy raczej za wybitnego myśliciela, niż za filozofa w ścisłym znaczeniu, albowiem nie dał on systemu, a nauka jego jest właściwie pozbawiona architektoniki. Trafne definicje spotykamy u niego rzadko; trud wnioskowania pozostawia on zwykle czytelnikowi, sam gromadząc mnóstwo antytez, z których przez eliminację trzeba wyluskiwać jego myśl istotną.
- 2° Za mistyka go nie uważamy, gdyż nigdzie nie widzimy u niego dążności do zbiornienia umysłu, jako środka poznania prawdy. Postawa jego rozumu jest czynna. Niejasności i sprzeczności wynikają z pewnej nieporadności, zrozumiałej w tak wczesnej epoce rozwoju filozofii ukraińskiej, ale bynajmniej nie są zamierzoną „metodą”, jak u prawdziwych mistyków.
- 3° Skoworoda wcale dobrze rozgraniczał przedmioty filozofii a nauk z jednej strony, filozofii a religii z drugiej.

- 4° Jeśli nie uściślił wyraźnie składników rzeczywistości, to bądź co bądź wskazał na dwoistość jej elementów oraz na konieczność składnika trzeciego, łącząco-rozdzielczego.
- 5° Niezmiernie wysoko stawia idee Prawdy i Rozumu.
- 6° Zaznacza się u niego wyjątkowo silna dążność do ujęcia idei Absolutu, jako warunku już nieuwarunkowanego.
- 7° Przez swoje bardzo bliskie podejście do idei autokreacji, Skoworoda mieści się – przynajmniej przedwstępnie – w wielkim nurcie twórczej filozofii słowiańskiej.

RYSZARD ŁUŻNY

## GRZEGORZ SKOWORDA, CZYLI SACRUM W LITERATURZE UKRAIŃCÓW

Mimo iż tak często w ostatnich latach w literaturoznawstwie stawiany i opracowywany, problem obecności i roli sfery *sacrum* w literaturach narodów słowiańskich – poza Polską – wciąż czeka na swoich kompetentnych, a chętnych do tego typu przedsięwzięć badaczy<sup>1</sup>. A szkoda, że tak się właśnie rzecz ma, bo sprawy z tego zakresu, zwłaszcza w dziedzinie powiązań piśmiennictw słowiańskich z chrześcijaństwem, są szczególnie w sensie poznawczym ciekawe, pod względem zaś badawczym rysują się wyjątkowo atrakcyjnie oraz aktualnie.

Przypadające na drugą połowę lat 80. ważne daty upamiętniające fakty historyczne o wyjątkowym dla Słowiańszczyzny znaczeniu: 1100 rocznica śmierci drugiego z dwóch apostołów słowiańskich i współpatronów chrześcijańskiej Europy, świętego biskupa Moraw i Pannonii Metodego, brata Cyryla-Konstantyna (1985), oraz millemium chrztu Rusi Kijowskiej skłaniają w sposób wyjątkowy do tego, aby dany problem badawczy – relacje pomiędzy literaturą, i szerzej kulturą narodową – rozważać właśnie w odniesieniu do rzeczywistości kulturowej tych narodów, które były podmiotem i przedmiotem, a są obecnie bezpośrednimi sukcesorami owych kulturowych faktów sprzed tysiąca lat, czyli dzisiejszych Białorusinów, Rosjan i Ukraińców. Bo przecież w ich dziejach duchowych w sposób szczególny posiew dzieła chrystianizacji Słowian zaowocował, przynosząc różnorodne, zarówno szlachetne, zdrowe, jak i mniej udane, schorowane, porażone różnego rodzaju niemocą płody.

Pośród tych piśmiennictw wschodniosłowiańskich zwłaszcza literatura ukraińska, obok rosyjskiej, reprezentuje pod interesującym nas tu względem zjawisko niezmiernie charakterystyczne, zespół faktów i właściwości niezwykle znamienych. Chrześcijaństwo bowiem wschodnie w swoim słowiańskim, narodowym wcieleniu kulturowym uzyskało w życiu kościelnym, w duchowości, myśli i sztuce, w kulturze ludowej oraz obyczaju Rusinów-Ukraińców, podobnie jak w wypadku Rusinów-Rosjan, wyraz odrębny, swoisty, świadczący w sposób szczególny o tym, że zaszczerpione na pniu pogaństwa szlachetne pędy nowej wiary stały się nieodrodną, organiczną częścią składową życia duchowego tego narodu, której nie da się, pod groźbą zniszczenia tej całości, odciąć, odseparować, skazać na uwiąd czy uschnięcie.

Chrześcijaństwo zrosło się z kulturą narodową Ukraińców nierozłącznie i przepełniło ją we wszystkich dziedzinach i płaszczyznach, w sztuce zaś i w literaturze oraz

<sup>1</sup> Por. R. Łużny, *Siedem niebios i ziemia, czyli sacrum w literaturach słowiańskich*. „Tygodnik Powszechny”, rok XXXVIII, nr 7 (1807), s. 5 (Kraków, 12 lutego 1984).

myśli filozoficzno-społecznej przede wszystkim. I tak było – przy całej odmienności poszczególnych etapów burzliwej historii tego kraju i narodu oraz specyficzności rozmaitych przejawów i wcieleń – w ciągu wszystkich faz rozwojowych życia umysłowego oraz artystycznego na Rusi.

A więc wtedy, kiedy w wyniku procesów historycznych tworzył się wokół centrum kijowskiego nowy organizm państwowy w tej części kontynentu europejskiego, i kiedy osiągnąwszy w XI stuleciu swój pełny rozkwit, zaczął się chylić ku upadkowi i rozpadał się ostatecznie pod naporem Mongołów oraz wskutek wewnętrznych czynników dezintegracyjnych na początku wieku XIII.

Także potem, kiedy południowo-zachodnia część Rusi Kijowskiej weszła w skład państwa Piastów, reszta zaś ziem na południowym wschodzie, z Kijowem, oraz na północy stała się częścią składową Wielkiego Księstwa Litewskiego, a na obu tych terytoriach kształtować się zaczęły z pnia staroruskiej narodowości odrębne całości etniczno-językowe – białoruska i ukraińska.

Inaczej było oczywiście, chociaż znów w ogólnych warunkach odmiennych, kiedy między połową XVI a połową XVII wieku na pozostających w ramach państwowych Rzeczypospolitej Obojga Narodów ziemiach ukraińskich ukształtowała się w swoich zasadniczych zarysach – w wyniku twórczej syntezy wspólnego dla całej wschodniej Słowiańszczyzny dziedzictwa starej, dawnej Rusi Kijowskiej i dzielnicowej z jednej, a przemożnych impulsów polskiej, a przez nią ogólnoeuropejskiej rzeczywistości kulturowej doby renesansu, reformacji i baroku sarmackiego – swojej pierwszej, jeszcze wcześniej, starszej fazie, ukraińska literatura narodowa, zwłaszcza poezja i dramat.

W stopniu jeszcze większym o charakterze i obliczu ideowym życia literackiego i szerzej, kulturalnego, umysłowego Ukraińców decydował Kościół-Cerkiew, i to w swoich obu odmianach, prawosławnej i utworzonej dzięki unii brzeskiej (1595) oraz jej dalekosiężnym skutkom, grecko-katolickiej, w drugiej połowie XVII stulecia oraz przez cały wiek następny, kiedy to po nieudanych ostatecznie próbach stworzenia – dzięki kozaczyźnie – własnej państwowości, Ukraińcy – podzieleni granicami między Rosją a Polską, kształtować musieli swoje życie narodowe w odmiennych warunkach tak różnych organizmów państwowych i tak odmiennych środowisk etniczno-kulturowych, jak polskie i rosyjskie w czasach późnej formacji barokowej oraz wczesnego oświecenia.

I wreszcie niewiele się pod tym względem zmieniło, bo zmienić się nie mogło, w sytuacji kultury ukraińskiej już czasów nowożytnych, kiedy – od końca wieku osiemnastego poczynając i aż na stulecie XX, na współczesności zresztą kończąc – rozwija się ona zarówno tam, gdzie żyje zasadniczy, w swojej masie podstawowej, trzon tego narodu, na wchodzącej nieodmiennie w skład państwa rosyjskiego Ukrainie, jak i na tej części ziem dawnej Rzeczypospolitej, które w wyniku zaborów znalazły się w obrębie monarchii Habsburgów jako tzw. Galicja, by nie mówić już o sytuacjach wyjątkowych, specjalnych, w jakich żyli i żyją nadal Ukraińcy – w czasach już

całkiem nam współczesnych – warunkach Polski międzywojennej, a także dzisiejszej, oraz w sytuacji diaspory – w licznych skupiskach emigracyjnych, zarówno w Europie, jak i na kontynencie amerykańskim.

By przedstawić – nawet w formie zarysowej i ogólnej – tę właściwość kultury ukraińskiej, prześledzić więc, jak na przestrzeni tysiącletnich już dziejów kształtowały się jej relacje ze światem chrześcijaństwa, trzeba by napisać osobną, obszerną książkę, i to chyba nawet nie jedną, a cały ich cykl, obejmujący poszczególne etapy i okresy wzajemnych oddziaływań obu tych dziedzin. Bo każdy z nich przecież jest inny, odmienny i w swoich genetycznych uwarunkowaniach, i w zasadniczych przebiegach, i w skutkach kulturowych przede wszystkim. Można by oczywiście dla osiągnięcia tego celu uciec się do wyboru, skoncentrować na poszczególnych tylko okresach, zespolach faktów, a nawet pojedynczych autorach czy dziełach najbardziej tu ważnych czy charakterystycznych. Ale i tu wybór nie będzie zbyt łatwy, bo jest ich wiele, a każdy zaleca się swoimi, innymi nieco poznawczymi walorami.

Spośród więc spraw tak bardzo proszących się o przypomnienie w tym kontekście, jak choćby charakter najwcześniejszego piśmiennictwa staroruskiego, w istocie swej przecież religijnego *par excellence*, teologiczno-kościelnego, jak rola unii kościelnej i jej konsekwencji dla charakterystycznej preorientacji kulturowej Ukrainy w stronę europejskości łacińsko-polsko-katolickiej, czy jak znaczenie pierwszej wyższej szkoły na ziemiach ruskich – Kolegium Akademii Kijowsko-Mohylańskiej – dla dzieła europeizacji obu krajów, zarówno Ukrainy, jak i Rusi Moskiewskiej, by nie wspominać już o postaciach i działalności wybitnych duchownych, zakonników i biskupów, twórców nowożytnego piśmiennictwa Ukraińców, czy o osobowości i dziele największego ukraińskiego poety narodowego i wieszczą, Tarasa Szewczenki, oraz kręgu romantycznych myślicieli, działaczy i pisarzy zwanym cyrylo-metodiańskim – wybierzmy dla unaocznienia danej problematyki oraz jej zilustrowania na jednym bodaj konkretnym przykładzie, osobę pisarza i równocześnie myśliciela-filozofa osiemnastowiecznego, Hryhorija-Grzegorza Skoworody.

Jest to postać szczególnie na tle myśli i literatury osiemnastowiecznej malowniczo się prezentująca, skupiająca w sobie przy tym, niczym w soczewce, charakterystyczne właściwości i tendencje obu tych dziedzin kultury duchowej Ukraińców, do tego osobowość i dzieło znamionujące zjawisko przejściowe, przynależne do dwóch różnych epok i dwóch nurtów, sfer tej kultury: do formacji starorusko-staroukraińskiej a równocześnie nowożytnej, do szacownej tradycji i współczesnej, osiemnastowiecznej nowoczesności, do porządku wiary, religii i kultury świeckiej równocześnie, wreszcie do orientacji bizantyńsko-słowiańskiej, nawet o moskwo-filskim zabarwieniu, i proeuropejskiej, oświeceniowej. Ze zjawiskiem o podobnej skali i analogicznej reprezentatywności dla interesujących nas w tym wypadku procesów kulturowych spotkamy się w dotychczasowych dziejach duchowych narodu ukraińskiego raz tylko jeszcze – w życiu i w twórczości wielkiego poety romantycznego, Tarasa Szewczenki właśnie.

\*\*\*

Masz wiedzieć, przyjacielu mój, że Biblia jest to świat nowy, lud Boży, ziemia żywych, kraj i królestwo miłości, Jeruzalem ta, co w górze...

(G. Skoworoda, *Książeczka o czytaniu Pisma Świętego, zwana Żoną Lota*, roz. 5).

Grzegorz (Hryhorij) Sawicz Skoworoda (1722-1794), najwybitniejszy ukraiński poeta i myśliciel XVIII-wieczny, reprezentuje równocześnie zjawisko wyjątkowe w skali całej Słowiańszczyzny, nie posiadające właściwie analogii w życiu duchowym doby Oświecenia na terenie Europy Środkowo-Wschodniej. Właśnie osobowość tego pisarza, jego nietypowa biografia twórcza, zwłaszcza zaś myśl oraz dzieło literackie w sposób szczególnie znamienity wykazują, że formacja oświeceniowa w tym regionie naszego kontynentu w zakresie najbardziej zaawansowanych w swoim rozwoju kultur narodowych posiada własne, mimo rozlicznych analogii i powiązań – zarówno genetycznych, jak i typologicznych – z całym europejskim „wiekiem rozumu”, odrębne narodowe czy „plemienne” oblicze.

Wystąpiwszy w swej wyraźnie ukształtowanej, posiadającej typowe, klasyczne nieomal przejawy w trzech piśmiennictwach słowiańskich: polskim, rosyjskim oraz ukraińskim, ogólnoeuropejska przecież oświeceniowa faza życia umysłowego tych narodów odznaczała się szeregiem cech odrębnych, tym kulturom tylko właściwych. Było więc Oświecenie polskie, rosyjskie czy ukraińskie i nieco w stosunku do analogicznych zjawisk na Zachodzie w czasie przesunięte, opóźnione, i bardziej trwale, dłużej i mocniej w kulturze obecne. Ukształtowany się na innym, odmiennym substracie narodowej kultury, weszło w rozliczne koneksje z poprzednią, wcześniejszą fazą jej rozwoju (żywe tu jeszcze relikty formacji staropolskiej, staroruskiej czy staroukraińskiej, aktualność i żywotność słowiańskiego baroku), a następnie współistniało i współdziałało z rodzącymi się i rozwijającymi narodowymi odmianami prądów preromantycznych i romantyzmu właściwego. Dla myśli politycznej i społecznej słowiańskiego Oświecenia, reprezentującej całą gamę stanowisk ideowych, znamienity jest znaczny radykalizm postaw w odniesieniu do problemów państwa, społeczeństwa i człowieka. W tejże samej myśli, a także w literaturze żywsze są tu związki z miejscową, rodzimą tradycją kulturalną, z dziejami danego narodu, odznacza się też ona charakterystycznym historiocentryzmem, historycznym zorientowaniem.

Właściwością zaś dla słowiańskiego Oświecenia szczególnie znamienną jest niewątpliwie jego światopoglądowa niejednorodność, bogactwo i zróżnicowanie filozoficznych inspiracji oraz orientacji. A tymczasem kształtowany przez typowy dla współczesnej humanistyki socjologizm [----] [Ustawa z dnia 31 VII 1981 r. O kontroli publikacji i widowisk, art. 2 pkt 1 (Dz.U. nr 20 poz. 99 zm.: 1983 (Dz.U. nr 44 poz. 204))].

Oczywiście nie zaznacza się to z równą siłą we wszystkich dziedzinach filozoficznej refleksji nad światem i człowiekiem, zresztą wszędzie tu mamy w tym czasie do czynienia nie tyle z uprawianiem filozofii w sensie profesjonalnym czy w ramach

zinstytucjonalizowanych, co raczej z kształtowaniem się postaw filozoficznych oraz formułowaniem idei czy koncepcji światopoglądowych nie poprzez dyskursy, traktaty lub systemy, lecz przez postawę czynną, działanie, praktykę społeczną, wreszcie za pomocą innych, głównie artystycznych czy publicystycznych, form wyrazu. Stąd nie rozwijały się tu wszystkie działy klasycznej problematyki filozoficznej od kwestii metafizycznych poprzez zagadnienia teorii poznania aż do filozofii praktycznej, z etyką i estetyką włącznie. Prócz więc roztrząsań kwestii prawnoustrojowych i społecznych, obok zagadnień antropologii filozoficznej, a zwłaszcza problemów sztuki i moralności czy też szeroko rozumianej filozofii kultury, rozwijano tu szczególnie refleksję w zakresie tej części ontologii, która ma za przedmiot Boga jako pełnię i pierwszą zasadę bytu, oraz człowieka jako byt cielesno-duchowy. Uprawiano więc zagadnienie tzw. teologii naturalnej (teodycei) oraz antropologii filozoficznej (psychologii), a także – spośród spraw, którymi zajmuje się filozofia praktyczna, badano zjawiska interesujące dzisiaj tzw. filozofię religii. Epoka Oświecenia bowiem nie była – jak każda zresztą inna – wolna od poszukiwań, wątpliwości i rozwiązań podejmowanych zawsze przez człowieka myślącego, ustawicznie wybiegającego poza granice empirycznie doświadczanej i racjonalnie poznawanej rzeczywistości, istniejącego i działającego jako typowy „homo religiosus”.

Ukraińska kultura osiemnastowieczna, dzięki Hryhorijowi Skoworodzie właśnie, jest tej właściwości, tej cechy myśli i literatury słowiańskiej przejawem niezwykle wymownym, chyba także najwybitniejszym. Tzw. filozofię religii uprawiano w każdym z trzech wymienionych krajów, motywy czy całe nurty filozoficzno-religijne znajdziemy w stuleciu XVIII i na początku wieku XIX zarówno w literaturze polskiej, jak i rosyjskiej oraz ukraińskiej, ale tylko ta ostatnia wydała w tym czasie coś tak niezwykłego, jak myśl i piarstwo autora *Ogrodu pieśni religijnych* i twórcy traktatów *Żona Lota* oraz *Narcyz*. Na obszarze tym formacja oświeceniowa nie manifestuje się tak wyraziście jak u sąsiadów z północy i zachodu, mocne tu są jeszcze i bardziej żywotne niż wśród elit umysłowych Rosjan i Polaków tradycje kulturowe okresu poprzedniego, staroukraińskiego o genezie wyraźnie jeszcze średniowiecznej, większe więc zapóźnienie i zaległości, a stąd i oczywistsza odmiennność duchowa, intelektualna i artystyczna. Ale mniej płodne w przejawy artystyczne, w dokonania w pełni zróżnicowanego i wyspecjalizowanego gatunkowo nowoczesnego piśmiennictwa, Oświecenie ukraińskie poszczycić się może przynajmniej jedną postacią pierwszej wielkości, pisarzem tej co Hryhorij Skoworoda miary, w skali zresztą nie tylko tej jednej epoki w dziejach kultury narodowej Ukraińców.

Był to twórca szczególnie predestynowany do tego, by myśleć i pisać o sprawach z pogranicza literatury i filozofii, nauki i religii, sztuki i teologii, więcej, by sprawami z tego kręgu żyć i życie innych w ich świetle kształtować. Człowiek gruntownie wykształcony w Akademii Kijowsko-Mohylańskiej w zakresie filologii i filozofii, wszechstronnie utalentowany i czytany, bywały w krajach Europy Środkowej, a także w Petersburgu i Moskwie, twórca i myśliciel z Bożej łaski, zajmujący się jako nauczyciel

w kolegiach, a następnie w domach prywatnych, wreszcie wędrowny filozof-moralista praktycznie nauczaniem i wychowaniem – oto te momenty biografii i drogi twórczej, które stanowią właściwy kontekst myśli i pisarstwa Skoworody, dobrze tłumaczący drogi, po których owa myśl chadzała i cele, ku którym pisarstwo to zmierzało. Człowiek programowo nie zabiegający o stanowiska i godności, ani świeckie, ani duchowne, „niepokorny” w swej postawie i poglądach, nie mogący przez to dłużej zagrząć miejsca na posadach nauczycielskich, wybrał świadomie rolę myśliciela głoszącego swe idee słowem pisanym – językiem dyskursu czy dialogu oraz obrazu poetyckiego – a także mówionym, głoszonym w stałych wędrownkach po Ukrainie i Rosji południowej, wreszcie przykładem własnej postawy, trybem życia filozofa-stoika i nauczyciela-moralisty.

I równocześnie ten człowiek świecki, nie mający ani święceń, ani też nie związany zawodowo z życiem kościelnym, laik, bo nawet nie zakonnik, okazuje się twórcą na wskroś, do głębi religijnym, osobowością żyjącą pełnią wiary, myślicielem patrzącym na rzeczywistość oczyma teologa, widzącym ją wyłącznie w kategoriach dzieła Boga. Właściwie wszystko, co napisał – a pism zostawił sporo, chociaż za życia nie ogłosił drukiem żadnego z nich – można określić jako wypowiedzi *sensu largo* religijne lub przynajmniej przez postawę wiary, a zwłaszcza przez świętą księgę judaizmu i chrześcijaństwa – Biblię inspirowane.

Przy takiej postawie myśliciel nie przestaje być filozofem, nie staje się w swoich poglądach i praktyce teologiem. Więcej, wobec prawd religii objawionej zachowuje postawę niezależną, pełną sceptycyzmu i krytycyzmu, zajmuje wobec autorytetu i instytucji Kościoła oraz jego strony organizacyjno-obrzędowej stanowisko wyraźnie antyklerykalne. W sensie światopoglądowym spirytualista, Skoworoda opowiadał się jednak w sensie ontologicznym za prawdą o wieczności materii i ustawicznej zmienności przyrody<sup>2</sup>. Ale równocześnie istotę bytu upatrywał w dwoistości jego natury: widzialnej, materialnej oraz niewidzialnej, duchowej; tę drugą – zgodnie z klasycznym stanowiskiem nazywa także formą, uznając ją za decydującą, aktywną, dającą materii, będącej jedynie „przelotnym cieniem” idei, życie. Z tą zresztą duchową naturą bytu zdaje się filozof identyfikować najwyższą postać idei, boskość, rozumianą jako istota i zasada wszystkiego, co istnieje. Bóg tak więc rozumiany przenika – według niego – świat, ożywia go, jest równoznaczny z jego ideą, jego prawdą czy istotą wewnętrzną.

Postawa dualistyczna oraz skłonności panteistyczne skłoniły myśliciela do sformułowania jeszcze jednej tezy w dziedzinie gnoseologii: teorii o istnieniu w rzeczywistości trzech odrębnych sfer, „trzech światów”. Była to koncepcja niezwykle oryginalna, „Skoworodowska” właśnie, bo obok nieskończonego wszechświata, makrokosmosu i świata minimalnego, indywidualnego, mikrokosmosu, jakim jest każdy

<sup>2</sup> Zob. Ł. Je. Machnoweć. *Hryhorij Sawycz Skoworoda (w:) Istorija ukrajinśkoji literatury w wośmy tomach*. Tom druhyj: *Stanowlennia nowoji literatury*, Kyjiw 1967, s. 108-130, tu: 111-112.

człowiek, filozof wyodrębnia jeszcze osobny, niezależny od nich świat symboliczny, rzeczywistość Biblii. Każdy z nich oczywiście posiada dwoistą naturę, widzialną i niewidzialną, przy czym materialności widzialnego wszechświata odpowiada Bóg, ciało ludzkiemu – duch, zaś obrazom i sytuacjom Biblii, jej wymagającej rozumienia oraz symbolicznego interpretowania treści – wzorce rzeczywistych, prawdziwych, a więc idealnych stosunków w świecie ludzi w ich autentycznej, duchowej istocie<sup>3</sup>.

System ontologiczny filozofa, zwłaszcza zaś jego koncepcja Biblii jako świata idealnego, wyrażającego istotę niematerialną, niecielesną, a więc duchową egzystencji ludzkiej, stał się podstawą, na której ukształtowały się zarówno zasady Skoworodowskiej teorii poznania, jak i antropologii oraz filozofii praktycznej. Właśnie z tak rozumianej księgi nad księgami rekonstruował on wizję „nowego świata” i „Ludu Bożego”, „państwa miłości” i „nowej Jerozolimy”, „górnej”, nieziemskiej rzeczywistości, gdzie nie ma wrogości i sporów, czasu i nierówności, a panuje natomiast wspólnota, miłość, Bóg. Stąd wyprowadzał ideał człowieka, istoty duchowej, kierującej się w życiu ideałami, drogą poznania samego siebie dochodzącej do zrozumienia istoty rzeczy, wysoce etycznej i praktycznie realizującej zasady życia moralnego.

Sformułowaniu takiego systemu myślowego oraz jego upowszechnieniu służyć miało to wszystko, co Skoworoda jako filozof i poeta stworzył. Liczne jego pisma filozoficzne i utwory poetyckie – pozwalają nam dzisiaj, lepiej niż kiedykolwiek wcześniej, odczytać to, co naprawdę stanowi ich istotę: zręby jego teologii naturalnej oraz jego filozoficznej antropologii, charakterystyczną więc i oryginalną teodyceę i psychologię ukraińskiego myśliciela, jego koncepcję Boga i człowieka, zakorzenioną mocno w sakralnej rzeczywistości Biblii i karmiącej się nią ustawicznie, w ciągu całej drogi twórczej pisarza-filozofa.

Trudno by było wskazać wśród tych pism takie, które nie zawierałoby w sobie bądź to treści religijnych, bądź śladów stałej i dogłębnej lektury tekstów biblijnych oraz ich wnikliwej interpretacji. Można właściwie przyjąć, że każdy z tych czy to utworów artystycznych, czy dzieł filozoficznych jest albo głosem na marginesie określonej biblijnej księgi, albo rozwinięciem jakiejś jej myśli czy wybranego obrazu, albo wreszcie komentarzem czy traktatem w dziedzinie biblijnej egzegezy. Do „księgi ksiąg” zresztą, zwłaszcza do jej części „mądrościowych”, prorockich i poetyckich nawiązuje Skoworoda zarówno samym stylem, językowym charakterem literackiej wypowiedzi, jak i jej osobliwościami kompozycyjno-gatunkowymi. Przecież dwa jego główne dzieła *sensu stricto* literackie: cykl poetycki *Ogród pieśni religijnych* i prozatorskie apologi *Bajki charkowskie* to typowe, znamienne przejawy pisarstwa parenetycznego wyrastającego rzeczywiście, jak głosi podtytuł pierwszego z nich, „z nasion Pisma Świętego”<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> Por. W. Szynkaruk, I. Iwanio, *Hryhorij Skoworoda* (Wstęp w:) H. Skoworoda, *Powne zibrannia tworiw*, tom I-II. Wydawnictwo „Naukowa Dumka”, Kyjiw 1973, t. I, s. 11-57, tu s. 38-39.

<sup>4</sup> H. Skoworoda, *Powne zibrannia tworiw*, tom I-II, Kyjiw 1973; tu i w dalszym ciągu cytowane jest bądź przywoływane to właśnie wydanie pism filozofa; zob. tom I, s. 60 i n.

Każda z 30 powstających w ciągu ponad trzydziestolecia pracy pisarskiej *Pieśni* to po prostu poetyckie, obrazowo-amplifikacyjne rozwinięcie przytoczonego jako motto cytatu ze Starego bądź Nowego Testamentu, a wprowadzane w wierszach sytuacje czy opisy lub bezpośrednie uogólnienia, nastroje czy wyznania podmiotu wyrażają myśli bądź uczucia człowieka zdolnego do głębszej refleksji nad życiem i światem, inspirowanej przez wiarę i etykę chrześcijańską o wyrażnie biblijnej genezie.

Podobnie *Bajki charkowskie*, chociaż typowe apologowe alegorie wyrażające ogólne zasady etyczne czy przeświadczenia dyktowane przez tzw. życiową mądrość w formie obrazowych scenek rodzajowych z życia zwierząt – tyle że nie ujęte w formę wierszową, a posługujące się językiem prozy – nawiązują w swej części teoretycznej, w uogólnieniu-morale do sytuacji, prawd czy też wprost przytoczeń z różnych ksiąg Biblii. Na takie, a nie inne właśnie źródło natchnienia wskazuje bajkopisarz już zresztą we wstępie-dedykacji; zalecając czytelnikowi ten rodzaj twórczości i powołując się na jego pokrewieństwo z przypowieścią ewangeliczną, szuka uzasadnień dla tej formy wypowiedzi nie gdzie indziej, jak w Listach św. Pawła, siebie zaś samego określa jako „miłośnika Biblii świętej”. Nie dziwota więc, że wykładając sens apologów w końcowym morale-przesłaniu, najchętniej i najczęściej spośród źródeł literackich odwołuje się do Pisma, a więc do Listów Pawłowych i Dziejów Apostolskich (*Bajka* 22, 27, 28, 29, 30), do Ewangelii i Psalterza (*Bajka* 25, 30), do ksiąg prorockich (*Bajka* 26), do *Pieśni nad Pieśniami* (*Bajka* 30), *Księgi Przysłów* (*Bajka* 29) oraz *Księgi Mądrości* (*Bajka* 30)<sup>5</sup>.

Nie inaczej jest w pismach filozoficznych, a więc w traktatach, dialogach czy wykładach szkolnych. Napisał ich Skoworoda pokaźną ilość w ciągu całego swego czynnego życia filozofa-nauczyciela od pierwszych kursów etyki z lat 1765-66 aż do ostatniego dialogu pt. *Wody potopu Smoka-Węża*, ukończonego w roku 1791, a więc na trzy lata przed śmiercią. W pracach tych, a jest ich łącznie siedemnaście, Skoworoda sformułował wszystkie zasadnicze idee swego systemu filozoficznego zarówno w dziedzinie gnoseologii i ontologii, jak i etyki, robił to zresztą, po wielokroć rozwijając, uzupełniając i szlifując swoje ulubione w kolejnych wypowiedziach idee, przy czym, co znamienne, pozostawał cały czas w kręgu problematyki religijnej zakorzenionej tematycznie nie w czym innym, jak w Biblii właśnie. Wystarczy chociażby popatrzeć na ich tytuły czy też wyjściowe tezy-założenia: każde z nich jest albo po prostu cytatem z Pisma Świętego, albo posługuje się jego pojęciami czy obrazami, albo przynajmniej zawiera biblijną aluzję czy nawiązanie. A w każdym razie wszystkie one są „biblijne” w samym swoim myślowym i obrazowym profetycznym klimacie, w stylowo-językowym wystroju, który tworzą zarówno szczerze przytaczane fragmenty-cytaty z najrozmaitszych ksiąg Biblii (spodziewać się można, że jakieś szacunkowe czy procentowe obliczenie ilości owych przytoczeń w tekstach Skoworody dałoby wielce istotne

<sup>5</sup> Ibidem, s. 108.

dla omawianej tu kwestii dane faktyczne), jak i właściwości tak samego języka filozofa, jak i charakterystyczna dlań retoryka wypowiedzi.

Charakter taki posiadają już pierwsze, najwcześniejsze i niewielkie rozmiarami prace myśliciela, a mianowicie prelekcje czy nawet przemówienia-kazania, które stać miały wprowadzenie do cyklu wykładów z etyki w Kolegium Charkowskim. Pierwsza, nosząca jako tytuł myśl-stwierdzenie św. Pawła: *Obudzeni ujrzeni chwałę jego*, rozwija fundamentalną ideę Skoworody o właściwym rozumieniu świata widzialnego jako cienia, zasłony czy maski skrywającej istotę rzeczy. Tę prawdę o po-przestawianiu poznającego umysłu ludzkiego na pozorach, na powierzchni zjawisk oraz zachętę do poznania właściwego, rzeczywistego ilustrują tu przykłady kilku sytuacji ze Starego oraz Nowego Testamentu, a zwłaszcza rozumienie istotnej natury Chrystusa jako idealnego, „prawdziwego człowieka”<sup>6</sup>. W drugiej natomiast, wychodząc od tytułu-cytatu z Pieśni nad Pieśniami, od jej inicjalnego zwrotu *Całuj mnie pocałunkami ust twoich* i stawiając tezę o niewłaściwych sposobach szukania przez chrześcijan „prawdziwego człowieka”, Chrystusa w „zewnętrznej”, konkretnej historycznie i geograficznie sferze rzeczywistości<sup>7</sup>, pisarz obudowuje ją bogatym materiałem wypowiedzi, sytuacji oraz idei zarówno ewangelijnych, jak i zwłaszcza starotestamentowych.

Nie inaczej jest w pismach pozostałych, a zwłaszcza w najważniejszych z nich, rozwijających filozofię religijną myśliciela w sposób najpełniejszy i najbardziej dobitny. Tak ma się rzecz np. w traktacie *Drzwi wiodące do chrześcijańskiej obyczajności*, gdzie autor szerzej rozwijając swoją ideę o dwóch naturach rzeczywistości, konstruuje w dziesięciu rozdziałach zasady systemu etycznego opierającego się na prawdzie o Bogu jako duchu-rozumie świata i o Synu jako ucieleśnionej Bożej Mądrości<sup>8</sup>; połowę tego tekstu stanowi własny komentarz myśliciela do Dekalogu, rozwijający jego zasadnicze wymagania w duchu swoistym, bardzo indywidualnym, „Skoworodowskim” właśnie. Ważny dla zrozumienia myśli filozofa dialog w zakresie etyki *Narcyz, czyli Dyskurs na temat „poznaj samego siebie”* operuje zarówno środkami wywodu filozoficznego, a więc argumentami myślowymi, jak i licznymi przywoływaniami Pisma Świętego; szczególnie często autor sięga doń w rozdziale-rozmowie piątej i szóstej<sup>9</sup>, które traktują o bycie absolutnym – Bogu oraz istocie wiary. Całość zaś zamyka rozdział *Symfonia, czyli Zgodność słów świętych...*, utkany wprost z cytatów i parafraz tekstów biblijnych, mających zilustrować naczelną ideę dialogu o konieczności dotarcia do „nowego człowieka”, a przezeń – do świata doskonałego, do Boga.

Podobnie akcesoriami biblijnymi operuje stale najobszerniejszy z dialogów filozofa, *Symfonia, zwana Księgą Aschań...*; dyskurs siedmiu współrozmówców, mający

<sup>6</sup> Ibidem, s. 137.

<sup>7</sup> Ibidem, s. 139.

<sup>8</sup> Ibidem, s. 148 i nn.

<sup>9</sup> Zob. tamże, s. 178-182.

rozwinąć i uzasadnić ideę „poznania samego siebie”, obraca się niemal bez przerwy wokół postaci, scen i myśli Starego Testamentu. Nie mogą się bez nich obejść kolejne *Dyskursy* i *Dialogi* Skoworody z lat 70.-80., dwa z nich zresztą wprost noszą w podtytule określenie „Syjon”. Takież same są cztery traktaty-dialogi z zakresu etyki, jakie opatrzył Skoworoda pseudonimem „Daniel Meinhard”; powstały one, jak głosi dedykacja pierwszego z nich, *Dialogu... o czasach przeszłych*, by zaświadczyć, że ich twórca „raduje się w Panu”<sup>10</sup>, i traktują o „świecie duchowym”, przy którego konstruowaniu głównego tworzywa obrazów i argumentów dostarcza to samo co gdzie indziej źródło literackie. Tworzywem tym w sposób szczególnie nasycony jest *Pierścień, dyskurs przyjacielski o świecie duchowym*, który w ogóle traktować można jako specjalistyczną wypowiedź teologa o tematyce biblistycznej. Zresztą nawet ostatni człon w tym cyklu, *Rozmowa zwana alfabetem czyli elementarzem świata*, tekst filozofa najbardziej „świecki”, traktujący temat szczęścia człowieka w życiu w wymiarze doczesnym, społecznym, wzbogacony równocześnie w największym stopniu materiałem literackim (elementy mitologii antycznej oraz literatury klasycznej, obecność tekstów poetyckich, a także rola materiału ilustracyjnego w postaci emblematów i symbolów), nasycony jest, zwłaszcza w swej części pierwszej, traktującej o „życiu duchowym”, i aforystyką, i topiką biblijną.

To charakterystyczne dla Skoworody-myśliciela przesuwanie punktu ciężkości z problemów ogólnofilozoficznych na kwestie teologiczne, a właściwie nawet biblistyczne, ujawniło się z największą siłą w jego pracach późniejszych, z ostatnich lat twórczości pisarskiej. I mimo iż w pismach tego czasu dokonuje się ostatecznie uformowanie i wykończenie systemu poglądów metafizycznych i etycznych, nabierają one równocześnie w jeszcze większym stopniu charakteru wypowiedzi teologicznych, w jeszcze większej też mierze wiążą się tematycznie z Biblią. Pociąga to za sobą równocześnie wzmożenie się krytycyzmu myśliciela wobec oficjalnej kościelnej egzegezy biblijnej, czyni Skoworodowską biblistykę jeszcze bardziej nieortodoksyjną, w jeszcze większym stopniu indywidualną, niezależną od autorytetu Kościoła.

Krytycyzm i samodzielność jednak nie oznaczają równocześnie deprecjacji czy odrzucenia „świętej księgi”, przeciwnie, obecnie mocniej jakby ujawnia się i dogłębną jej znajomość, i trwałe z nią związki, i wreszcie prawdziwe umiłowanie Pisma Świętego<sup>11</sup>, traktowanego przecież jako jeden z trzech, równie ważnych jak pozostałe, „światów”. Jakby wprowadzeniem do właściwej lektury Biblii oraz wykładem należytego, symbolicznego jej rozumienia są dwa traktaty: *Książeczka zwana Silenus Alcibiadis (Wąż izraelski)* oraz *Książeczka o czytaniu Pisma Świętego, zwana Żona Lota*. Zwłaszcza ta druga, rozwijająca – poprzez interpretację takich obrazów jak Sodoma

<sup>10</sup> Ibidem, s. 307.

<sup>11</sup> *Istorijska ukrajinskoj filozofiji* (w:) *Encyklopedija ukrajinoznawstwa w dwóch tomach*. Pod hołownoju redakcijeju prof. W. Kubijowycza i prof. Z. Kuzeli. Mjunchen-Nju-Jork 1949. Tom perszjy, II, s. 718-724, tu: 721.

czy tytułowa żona Lota – głębsze sensy biblijnego świata, przeradza się w prawdziwy hymn na cześć tej bosko-ludzkiej księgi, jej głębi, mądrości i znaczenia, oczywiście w świetle koncepcji naszego myśliciela. Biblijny klimat – i nastrojowy, i myślowy – cechuje dwa kolejne dialogi na tematy etyczne: *Walka Archaniola Michała z Szatanem...* oraz *Spór Biesa i Warszawy*. Takież sam wystrój stylowy znamionują dialogowane przypowieści *O wdzięcznym Erodiuszu* i *O ubogim Skowronku*. Nie inaczej wreszcie rzecz się ma z ostatnią pracą filozoficzną Skoworody, *Wody potopu Smoka-Węża*, który podsumowując zasadnicze jego idee w formie dialogu Duszy i Ducha, zbiera też jakby w syntezie wszystkie jego biblijne zarówno fascynacje, jak i fobie umysłowo-obrazowe i stylowe<sup>12</sup>.

Tak, zaiste, Hryhorij Skoworoda ze swoim filozoficzno-teologicznym systemem, ze swoją „biblistyką” zwłaszcza, stanowi „samotną wyspę” i w całych dziejach piśmiennictwa ukraińskiego, i na tle literatur innych narodów słowiańskich okresu Oświecenia. Z trudem tylko odnaleźć da się w obu najbardziej rozwiniętych i dojrzałych piśmiennictwach narodowych tej doby – rosyjskim i polskim, już nie tyle nawet zjawiska tożsame czy analogiczne, co paralelne lub pokrewne. Jego dorobek myślowy można by jedynie rozpatrywać na tle takiego zespołu przejawów kultury duchowej osiemnastowiecznej Rosji i Polski, który określić by należało jako myśl filozoficzno-religijną oraz inspirowaną przez chrześcijaństwo literaturę piękną.

Jeśli chodzi o grunt rosyjski, to brać tu pod uwagę należałoby pewne nurty myślowe zarówno prekursorów miejscowego Oświecenia, a więc Wasylego Tatiszczewa, Antiocha Kantemira i Michała Łomonosowa, jak i reprezentantów dojrzałej myśli oświeceniowej, takich jak Jakub Kozielski, Dymitr Aniczkow i Siemion Diesnicki z jednej, a Denis Fonwizin i Aleksander Radiszczew z drugiej strony. Świadomość istnienia dwóch wzajemnie dopełniających się prawd – naukowej i religijnej, przekonanie o równoprawności poznawczej obu danych przez Stwórcę – przyczynę sprawczej materii i ruchu oraz prawidłowości rządzących światem – człowiekowi „ksiąg poznania”: świata natury i Pisma Świętego, deistyczna koncepcja Boga i jego stosunku do świata – powstrzymywały tych myślicieli przed wnioskami prowadzącymi do monizmu materialistycznego i ateizmu. Myśliciele z tego kręgu bądź pozostawali ostatecznie na gruncie ortodoksji chrześcijańskiej (D. Fonwizin), bądź znajdowali ekwiwalent religijności w ideologii masonerii w obu jej odmianach, racjonalistycznej, „deistycznej”, lub mistycznej (Mikołaj Nowikow, Iwan Łopuchin, Siemion Gamaleja), bądź wreszcie, jak A. Radiszczew, wysuwali interesujące koncepcje spirytualistyczne na temat „śmiertelnej” duszy oraz wiecznego ducha będącego powszechnym pierwiastkiem świata<sup>13</sup>. Obok zaś tych nurtów ówczesnej rosyjskiej myśli filozoficznej przedmiotem takiego

<sup>12</sup> H. Skoworoda, *Powne zibrannia tworiw*, tom II, s. 145-150 (rozdział 3) oraz s. 162-171 (rozdział 6 i 7).

<sup>13</sup> Por. R. Łużny, *Oświeceniowe antynomie światopoglądowe na Ukrainie, w Rosji i w Polsce* (w:) *Z polskich studiów slawistycznych*. Seria 6. Literaturoznawstwo, folklorystyka, problematyka historyczna. Prace na IX Międzynarodowy Kongres Sławistów w Kijowie 1983. Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1983, s. 301-311.

porównawczego ujęcia winny być tu również te przejawy w życiu Cerkwi, które – jak działalność mnicha Paisjusza Welickowskiego oraz życie i dzieło św. Tichona Zadonskiego – świadczyły o nawiązywaniu do patrystyki i ascetyki wschodniego chrześcijaństwa, do mistyki i hesychazmu, odradzając równocześnie i przekazując czasom przyszłym tradycję tzw. starczestwa.

Ze strony zaś polskiej kultury duchowej jako odpowiedniki czy analogie dzieła ukraińskiego filozofa-teologa mogłyby być rozpatrywane te poglądy czy pisma naszych myślicieli i pisarzy, które stanowiły przejawy polskiego wariantu ogólnoeuropejskiego oświeceniowego deizmu. Ta odmiana „religii filozoficznej” znalazła swój wyraz zarówno w krytyce deizmu ze stanowiska ortodoksji katolickiej, jak i w ideach utylitarnie traktowanej tzw. religii czystej. Wśród myślicieli tej orientacji, obok współpracowników Komisji Edukacji Narodowej i Jana Śniadeckiego, ważne miejsce zajmują dwaj reprezentanci Kościoła katolickiego, księża Hugo Kołłątaj i Stanisław Staszic, równocześnie przeciwnicy tradycyjnej pobożności i fanatyzmu religijnego, krytycznie odnoszący się do strony kultowej oraz instytucjonalnej chrześcijaństwa, eksponujący jego porządek moralny, a więc skłaniający się już ku radykalizmowi światopoglądowemu oraz wolnomyslicielstw<sup>14</sup>.

Szczegółowe bardziej, pogłębione i wszechstronnie porównawcze ujęcie tych trzech narodowych przejawów myśli oświeceniowej na gruncie ukraińskim, rosyjskim i polskim umożliwić powinno zarówno lepsze poznanie i zrozumienie słowiańskiej myśli filozoficzno-religijnej danej epoki, jak i właściwą ocenę tego oryginalnego, niepowtarzalnego fenomenu w kulturze ukraińskiej, któremu na imię osobowość, myśl i dzieło pisarskie Hryhorija Skovorody.

Stefan Wilkanowicz [----] [Ustawa z dnia 31 VII 1981 r. O kontroli publikacji i widowisk, art. 2 pkt 1, 3 (Dz.U. nr 20 poz. 99, zm.: 1983 Dz.U. nr 44, poz. 204)].

Ryszard Torzecki [----] [Ustawa z dnia 31 VII 1981 r. O kontroli publikacji i widowisk, art. 2 pkt 1, 3 (Dz.U. nr 20 poz. 99, zm.: 1983 Dz.U. nr 44, poz. 204)].

Metropolita Andrzej Szeptycki [----] [Ustawa z dnia 31 VII 1981 r. O kontroli publikacji i widowisk, art. 2 pkt 1, 3 (Dz.U. nr 20 poz. 99, zm.: 1983 Dz.U. nr 44, poz. 204)].

<sup>14</sup> Zob. W. Wąsik, *Historia filozofii polskiej*. Tom I: *Scholastyka, Renesans, Oświecenie*, Warszawa 1958 (Instytut Wydawniczy PAX), s. 235-253 (*Filozofia religii*), tu: 248-252.

RYSZARD ŁUŻNY

## GRZEGORZA SKOWORODY, OSTATNIEGO PRZEDSTAWICIELA WSCHODNIOŚLAWIAŃSKIEGO BAROKU, „POESIS SACRA”

Grzegorz (Hryhorij Sawycz, nazywający siebie i podpisujący się chętnie również jako Warszawa, „lubiciel swiaszczennyja Biblii”) Skoworoda (1722-1794), najwybitniejszy ukraiński, ale także szerzej: wschodniosłowiański filozof „praktyk” oraz myśliciel religijny XVIII stulecia, o szczególnych zainteresowaniach i zasługach w dziedzinie pozainstytucjonalnej, niekościelnej, świeckiej więc biblistyki oświeceniowej<sup>1</sup>, pozostawił w swoim dorobku piśmienniczym, oprócz licznych pism filozoficzno-moralistycznych w postaci listów, traktatów, a zwłaszcza dyskursów-dialogów typu sokratycznego, liczne, a niekiedy także wielce pojemne zarówno objętościowo jak i problemowo wypowiedzi pisarskie o charakterze *sensu stricto* artystycznym, poetyckim wprost, które układają się w autonomiczne cykle tematyczne bądź tworzą odrębne funkcjonalnie grupy utworów wierszowanych.

Jeden z takich cyklów to trzydzieści zredagowanych prozą parafraz tradycyjnych wątków apologowych, którym z reguły towarzyszy obszerny niekiedy wykład sensu moralnego alegorycznych postaci czy sytuacji oraz motywów bajkowych części obrazowo-narracyjnej apologu. Cykl ten nosi wspólny dla całości i nadrzędny w stosunku do określeń tytułowych poszczególnych bajek tytuł *Bajki charkowskie*, przy czym każdy apolog ma oczywiście obowiązkowy dla tego tradycyjnego gatunku poetyckiego tytuł zawierający informację o tym, kto bądź co jest obiektem bajkowego alegorycznego ujęcia opisowo-narracyjnego czy dramatycznego oraz materia interpretacyjno-moralizatorskiego wykładu końcowego, ciekawe, że w miarę zbliżania się ku końcowi cyklu w poszczególnych apologach zwiększa się objętościowo i umacnia funkcjonalnie rola morału, który ostatecznie przeradza się (zob. *Bajka* 18 i 19, 20-22, 24-29, zwłaszcza zaś *Bajka* ostatnia, 30) w „minitraktat” moralizatorski, zamknięty oczywiście w kształt wypowiedzi nieartystycznej, całkowicie dyskursywnej<sup>2</sup>.

Osobną, wielce zresztą niejednorodną grupę utworów poetyckich już w dosłownym tego określenia znaczeniu stanowi około dwudziestu noszących przeważnie łacińskie tytuły, ale tylko w części w tym języku zredagowanych „pieśni oraz fabuł”, wiersze

<sup>1</sup> Zob. R. Łużny, *Grzegorz Skoworoda, czyli sacrum w literaturze Ukraińców*, „Znak” R. XXXVII, czerwiec 1985, nr 367 (6), s. 66-80; tu także w przypisach cytowana najważniejsza współczesna literatura przedmiotu.

<sup>2</sup> H. Skoworoda, *Povne zibrannia tvoriv v dvoch tomach*, t. I, II, Kyjiv 1973; utwory, o których tu mowa, mieszczą się w t. I, s. 60-133.

łacińskie zresztą mają paralelne nazwy w języku cerkiewno-ruskim, a także swoje treściowe ruskie odpowiedniki w postaci przekładu-parafrazy samego poety. Takie tytuły, jak *Carmen, Quid est virtus? Similitudines ex Virgilio 2 Aeneidae, In natalem Bilogrodensis Episcopi, De umbratica voluptate, Fabula de Tantalos, De libertate*, czy *Razgowor o priemudrosti* lub *Pochwała astronomii* – charakteryzują należycie krąg problemowo-tematyczny (wyraźnie parenetyczno-moralizatorski lub zgoła religijny) oraz profil gatunkowy i charakter stylowo-kompozycyjny (parafrazy tematów czy wątków antyczno-mitologicznych, motywy okolicznościowe i panegiryczne, nawiązania do zasad moralnych czy prawd teologicznych chrześcijaństwa) składających się na tę grupę poszczególnych utworów wierszowanych.

Wreszcie cykl trzeci, najbardziej literacki, bo jednolity w swoim wersyfikacyjno-rytmicznym i stylowo-poetyckim kształcie, liczący także, jak ten pierwszy, równo trzydzieści utworów lirycznych: *Ogród pieśni nabożnych, jakie wzeszły i wyrosły z ziaren Pisma Świętego*. Cykl ten, najważniejszą i najbardziej przy tym oryginalną i twórczą manifestację czy samorealizację Skoworody poety, czynimy w naszym szkicu (przeznaczonym do okolicznościowego numeru „Przeglądu Humanistycznego” dedykowanego Zdzisławowi Liberze na jego osiemdziesięciolecie) przedmiotem osobnej a dokładniejszej uwagi historyka literatury i myśli oświeceniowej, unaocznia nam on bowiem należycie zarówno ogólną problematykę osiemnastowiecznej poezji barokowo-klasycystycznej, nie tylko akurat ukraińskiej czy w ogóle wschodniosłowiańskiej, jak i tej literatury oraz myśli filozoficznej zarazem nurt odrębny a ważny – nurt poezji religijnej, „świętej”, obecny przecież nie tylko u twórców tego „wieku rozumu” oraz religii „oświeconych”, wiary filozofów i uczonych.

Oczywiście treści, postawy, idee, deklaracje, w ogóle wypowiedzi czy motywy o charakterze światopoglądowym, filozoficzno-etycznym lub wprost religijnym, teologicznym, a nawet czysto biblijnym, nawiązującym do Pisma Świętego i życia liturgiczno-obrzędowego Kościoła-Cerkwi, są obecne także w pozostałych dwóch cyklach poetyckich Skoworody, nie mówiąc już o całej jego bogatej eseistyce filozoficznej, która jest wprost Biblią w obu jej częściach, starotestamentowej i nowotestamentowej, przeżyta, czasami nad miarę przeładowana. Tak się zresztą rzecz ma w szeregu *Bajek charkowskich*, zwłaszcza tych późniejszych, wprowadzonych do cyklu pod numerami z ostatniego, trzeciego dziesiątka tytułów; są to szczególnie *Bajki 22 – Nawóz i Diament; 23 – Pies i Wilk; 24 – Kret i Linki; 25 – Lew i Mały; 26 – Szczupak i Rak; 28 – Łania i Wieprz; 29 – Baba i Garncarz*, a zwłaszcza ostatnia, *30 – Słowik, Skowronek i Drozd*. Podobnie wygląda sytuacja w cyklu *Pieśni i fabuły*, w którym takie utwory, jak obie redakcje językowe, łaćkańska i ruska, wiersza *De sacra caena, seu aeternitate – Pro swiatu wieczerii, abo pro wicznist’* czy pieśń o tematyce bożonarodzeniowej *In Natalem Jesu – O nocz nowa, diwna, czudna* (regularna to i całkiem foremnie jak na prawosławnego Rusina-Ukraińca ułożona łaćkańsko-polska z genezy, przypominająca Franciszka Karpińskiego słynną pieśń *Bóg się rodzi, moc truchleje*, barokowa kolęda) dostarczają sporo ciekawego i pouczającego materiału dla obserwacji w zakresie interesującej nas

problematyki miejsca i roli *sacrum* chrześcijańskiego, zwłaszcza proveniencji biblijnej, w twórczości tego autora. W cyklu jednak tu dla przybliżenia oraz głębszej analizy i oceny wybranym całe badawcze przedsięwzięcie znajduje odpowiedni materiał źródłowy najbardziej przydatny, także najwdzięczniejszy, najbardziej charakterystyczny dla poczynienia stosownych zaszeregowień, systematyzacji oraz waloryzacji, *Ogród pieśni* bowiem ujawnia dany zespół właściwości tak myśli, jak i sztuki poetyckiej Skoworody w sposób poglądowy, laboratoryjny wprost, klasyczny w swojej znamienności i typowości, zwłaszcza na tle wieku XVIII właśnie.

Czymże więc owe Skoworodowe „pieśni nabożne, które z zasiewu Pisma Świętego wykiełkowały i wyrósłszy owoc przyniosły”, są jako cykl wierszy lirycznych o tematyce religijno-moralnej?

Powstały one i ukształtowały się w całość pełną i zamkniętą nie od razu i nie w jednym okresie, układał je bowiem myśliciel-poeta od końca lat pięćdziesiątych do połowy osiemdziesiątych wieku XVIII (pierwszy nosi datę: 1757, ostatni – 1785, czyli w ciągu lat około trzydziestu, średnio jeden wiersz liryczny na rok); pracę nad wierszami z cyklu *Ogród pieśni nabożnych* przeplatały wysiłki w zakresie innych wypowiedzi poetyckich oraz pisarskich, ujmowanych w kształt tak wiersza, jak i prozy, zwłaszcza eseistyki filozoficznej w formie ulubionego gatunku Skoworody – dyskursu-dialogu. Jednolite w ogólnym zamyśle twórczym oraz w wykonaniu pisarskim (za życia autora nie były ogłaszane drukiem, rozchodziły się w formie ustnej i rękopiśmiennej, zachowały się tylko w nielicznych autografach, opublikowane zaś zostały po raz pierwszy w całości dopiero w wieku XIX, dokładnie w roku 1861, wcześniej zaś nieco udostępniano poszczególne utwory w czasopiśmie), *Pieśni*, zwłaszcza że powstawały w tak długim czasie i stanowiły zapis artystyczny refleksji teoretycznej, twórczych przemyśleń, doznań, obserwacji, odczuć czy doświadczeń życiowych pisarza na różnych etapach jego perypetii w sferze biografii i twórczej ewolucji oraz światopoglądowych przemian – reprezentują równocześnie różne modele poezji lirycznej w sensie tak rozpiętości skali myślowo-uczuciowej, jak i form wyrazu poetyckiego, nie mówiąc już o stronie genologicznej czy metrycznej tych utworów.

Wśród trzydziestu samodzielnych wierszy-pieśni, a każdy nosi ten sam tytułowy określnik gatunkowy „pieśń” oraz kolejny numer porządkowy, nie znajdziemy dwóch utworów identycznych, każdy z nich realizuje inny schemat rytmiczno-wersyfikacyjny w obrębie systemu słowiańskiej sylabiki na etapie jej przechodzenia, przeobrażania się w sylabotonikę już dziewiętnastowieczną, a także odmienny układ stychiczno-zwrotkowy: od tradycyjnego już dla wschodnich Słowian (począwszy od końca XVI w.) trzynastozgłoskowego dwuwiersza czy jeszcze dłuższego odeń metrum sylabicznego o nieregularnym, nietypowym układzie stroficznym, przez klasyczne, podobne do tercyny, sestyny czy oktawy strofy, regularne katreny-czterowiersze, także z odmianą układu safickiego, urozmaicane jeszcze refrenicznymi powtórzeniami, aż po melodyjne w swojej rytmicznej „toniczności”, rzeczywiście „pieśniowe”, wzorowane niewątpliwie na metrach poezji ludowej, melicznej, ośmiozgłoskowej.

Podobnie się rzecz przedstawia, jeśli chodzi o plan treściowo-problemowy, o skalę tematyczną oraz klimat, aurę myślową i nastrojowo-uczuciową poszczególnych członów cyklu pieśniowego. Każdy z nich wprowadzie rzeczywiście wyrasta – zgodnie z zapowiedzią formuły tytułowej – „z ziaren Pisma”, na co wskazuje każdorazowo skrętnie podany stosowny czy to cytat wprost z odpowiedniej księgi biblijnej, czy przynajmniej aluzyjne, ogólne odesłanie czytelnika do źródła, skąd motto-epigraf zostało zaczerpnięte, każda też pieśń realizuje jakiś inny wariant klasycznego wzorca pieśniowego poetyckich ksiąg lub przynajmniej takichże fragmentów Księgi Starego i Nowego Przymierza, a więc zarówno pieśni-psalmu, jak i pieśni-kantyku, ale w ramach tej ogólnej konwencji gatunkowej i stylowej mieszczą się bardzo różne modele liryki opisowo-refleksyjnej czy sytuacyjno-refleksyjnej, które zresztą niekiedy mają luźny całkiem, formalny jedynie, bo na analogiach i skojarzeniach słownych czy myślowych tylko oparty, związek z odnośnym miejscem Biblii, jej postaciami, sytuacjami, obrazami czy zawartymi w tym dziele bosko-ludzkim zasadami etycznymi oraz prawdami religijnymi.

Pieśni Skoworodowe, aczkolwiek wyraźnie zobiektywizowane w swojej opisowo-narracyjnej fakturze, ujmujące proces prezentacji wyników refleksji myślowej czy manifestowania się stanów psychicznych bądź sfery życia uczuciowego podmiotu literackiego w ramy wypowiedzi słownej uporządkowanej, logicznie zorganizowanej, poddanej rygorom dyktowanym przez zasady retoryki i poetyki, a zwłaszcza regułom języka artystycznego, stanowią przecież równocześnie rozpisany na trzydzieści odcinków-segmentów monolog, dyskurs-rozmowę pomiędzy poetą-myślicielem, który prowadzi swój ustawiczny dialog z „ty”, z odbiorcą, słuchaczem-czytelnikiem, na tematy ważne dla stron obu, generalne, podstawowe, egzystencjalne wprost, wieczne. Dialog zaś tego typu prowadzi się także z samym sobą, ze swoim „ja” wewnętrznym, rozumem, wolą, sercem, sumieniem, nie tylko z „drugim”, takim samym jak twórca człowiekiem-jednostką i człowiekiem-zbiorowością, lecz przede wszystkim i najczęściej z Tym – szczególnie w tego typu poezji – „co króluje w niebie”, z biblijnym Bogiem osobowym, uosobieniem Mocy, Mądrości, Prawdy, a zwłaszcza Miłości; w naszym wypadku, w liryce Skoworody, poeta-twórca rozmawia z Chrystusem właśnie, który jako jedna z Osób Trójcy jest z imienia w tej poezji przywoływany i osobowo się konkretyzuje.

Czegóż więc ów rozpisany na trzydzieści samodzielnych odcinków-dyskursów, odcinków-wyznań czy cząstkowych refleksji filozoficznych poetycki monolog dotyczy, jakie przejawy poznawczej zadumy nad życiem człowieka, materią, czasem, wiecznością, wartościami artystycznie dokumentuje i językiem obrazowym bądź dyskursywnym przekazuje?

Najmniej jeszcze w tych wierszach jest śladów czerpania tworzywa tematycznego z samej Biblii, przywoływanych z niej imion i nazw, postaci i faktów, wydarzeń czy sytuacji, bezpośrednich odwołań myślowych oraz innych nawiązań tematycznych w płaszczyźnie samej materii treściowej pieśni-wierszy. Owszem, do Pisma Świętego

bezpośrednio czytelnik jest odsyłany czy kierowany zaraz na samym początku lektury przez przytoczenie dosłowne – bądź tylko odwołanie się do odnośnego miejsca – cytatu-motta. Charakterystyczne jednak, a wielce równocześnie dla tego twórcy znamienne, że odnosi się on tu najchętniej i najczęściej nie do samej historii świętej, dziejów narodu wybranego oraz „nowego Izraela”-Kościoła, do *Pięcioksięgu Mojżeszowego*, ksiąg historycznych czy *Ewangelii* i *Dziejów Apostolskich*, lecz do tekstów części „mądrościowych” Księgi ksiąg, do jej partii „sapiencajnych” przede wszystkim i prorockich, a potem do ksiąg poetyckich, do *Psalterza* i *Pieśni nad pieśniami*. Tak więc kolejno w poszczególnych utworach – by ograniczyć się ze względu na oszczędność miejsca i czasu do przykładów wybranych – znajdujemy podsunięte przez lekturę biblijną realia personalne czy faktograficzno-historyczne albo szczegóły onomastyczno-toponimiczne użyte dla obrazowania czy argumentacji, takie jak „Pan Jakuba”, „wody z sadzawki Siloe”, „nauki Pawłowe” (*Pieśń* 2), epitet odnoszący się do Chrystusa: „ten, który przywołał do życia Łazarza” (*Pieśń* 15), miejscowość Charran w Mezopotamii związana z biografią Abrahama oraz „pola Gergeseńskie”, a raczej Gadaryjskie, leżące na wschód od jeziora Genezaret (*Pieśń* 21), czy wreszcie imiona i nazwy, takie jak Dawid, Syjon oraz Jerychon (*Pieśń* 22).

Za to właśnie bezpośrednie cytaty i przywołania miejsc biblijnych odgrywające rolę inicjalnych tez myślowych poszczególnych utworów jako ich epigrafy czerpane są wprawdzie z bardzo różnych części Księgi, ale najczęściej jeszcze z tych, które dostarczyć mogą bezpośredniego impulsu do rozważań teologicznych czy konstataowania prawd moralnych. I tak przemienne pojawiają się na stronicach poetyckiego cyklu Skoworody przywołania to z *Psalterza* (*Pieśń* 1) i *Proroctwa Izajasza* (*Pieśń* 3, 8) oraz *Mądrości Syracha Eklezjastyka* (*Pieśń* 10, 12), to z *Pieśni nad pieśniami* (*Pieśń* 13) i *Proroctwa Zachariasza* oraz *Habakuka* (*Pieśń* 8 i 14); rzadko natomiast trafia się odwołanie do *Księgi Rodzaju* (np. *Pieśń* 20 – historia Lota i jego córek), ustępuje ono znowu w kolejnych wierszach cytatom z *Mądrości Syracha* oraz *Księgi Przysłów* (*Pieśń* 22), a także przywołaniom z niewyczerpanego wprost źródła myśli i sformułowań poetyckich, jakim są *Psalmy* oraz przypowieści ewangelijne (*Pieśń* 23, 25, 27, 28, 29). Jak już wcześniej konstатовano, owe cytaty czy nawiązania do konkretnych biblijnych wyrażen najczęściej stanowią wartość samą w sobie i nie znajdują bezpośredniego rozwinięcia czy pogłębienia w samej materii myślowej bądź obrazowej danej pieśni, stają się natomiast dla niej raczej czymś w rodzaju impulsu do swobodniejszego, twórczego rozwinięcia danego tematu lub motywu, stanowią coś w rodzaju myślowej prowokacji lub artystyczno-stylowego skojarzenia, a nawet służą jako punkt wyjścia swobodnego, twórczego przetworzenia językowo-obrazowego<sup>3</sup>. Tak traktowane, nieobowiązkowo,

<sup>3</sup> Zaznaczyć trzeba, że przywołania i cytaty z Biblii w owych inicjalnych mottach-tezach poszczególnych *Pieśni* stanowią dla badacza duży problem, nie poddają się pewnej identyfikacji, a zatem i ścisłej lokalizacji nie tylko dlatego, że poeta rzadko wskazuje wprost na tytuł księgi biblijnej bądź imię jej autora, np. określonego proroka najczęściej, poza ogólną wskazówką, że to z Izajasza Syracha, pomija nie tylko bliższe określenia typu księga, rozdział, wers, ale nie informuje o źródle cytatu, daje po prostu

niefilologicznie czy nieteologicznie, owe przytoczenia czy przywołania nie są nawet dosłownymi, dającymi się zidentyfikować cytatai, funkcjonują w pewnych fragmentach tylko, w nowych połączeniach czy konfiguracjach składniowo-semantycznych, a nawet, jak w wypadku *Pieśni* 24, w kontaminacji z „przełożonym na dialekt małorosijski” tekstem poetyckim Horacego czy – jak w *Pieśni* 28 – ze słowami przywołanymi z pism świętego Augustyna.

Ale i te cytowane przytoczenia czy luźniejsze tekstualne nawiązania nie wyczerpują jeszcze wcale wszystkich możliwych relacji zachodzących pomiędzy liryką Skoworody i jego ulubioną lekturą biblijną. W jego pieśniowym cyklu mamy kilka ogromnie interesujących przykładów twórczego całościowego przetworzenia pojedynczych, szczególnie istotnych epizodów czy wydarzeń „historii świętej”, przejawów samodzielnego przemyślenia, przeżycia, wprost „prze-czucia” takich ważnych dla chrześcijaństwa prawd religijnych, jak fakt wcielenia się i narodzenia Syna Bożego czy męka krzyżowa i zmartwychwstanie wieńczące jego dzieło odkupieńcze. To wydarzenie pierwsze, wprowadzone stosownymi odwołaniami do Pisma, stało się treścią dwóch kolejnych *Pieśni*: 4 oraz 5, które obracając się w kręgu akcesoriów szopy czy groty betlejemskiej, zawierają oryginalne autorskie widzenie tego historycznego wydarzenia otwierającego nową, chrześcijańską erę w dziejach ludzkości; oba utwory rozwijają tytułowy temat całkowicie odmiennie zarówno w sensie tematycznym jak i artystycznym.

Podobny charakter biblijno-ewangelijny mają jeszcze inne utwory tego cyklu, a w każdym z nich dana jest swoista, oryginalna w zamyśle autorskim i zindywidualizowana w poetyckim wykonaniu wizja danego faktu czy wydarzenia: chrzest Jezusa w Jordanie (*Pieśń* 6), powstanie z martwych poprzedzone cierpieniem i śmiercią na Golgocie (*Pieśń* 7 oraz 8, a także 15), wreszcie zesłanie Pocieszyciela-Parakleta w postaci ognistych języków (*Pieśń* 9); w tym ostatnim wypadku spotykamy się z bardzo znacznym przetworzeniem tematu biblijnego, gdyż odniesienie się do danej prawdy wiary ma charakter tylko aluzyjnego nawiązania w motcie, podczas gdy w samym utworze „ja” liryczne rozwija zupełnie niezależną od tezy tytułowej intelektualną refleksję na temat poszukiwań ideowych człowieka w warunkach ziemskiej, doczesnej egzystencji.

Ostatnią kwestią z kręgu spraw tu rozpatrywanych, na którą będzie można – z racji szczupłości miejsca w ramach niewielkiej rozprawki-artykułu – zwrócić uwagę, jest to mianowicie, co wiąże się z samą naturą liryczno-poetycką wierszy Skoworody. Skoro wyrosły one z poetyckiego nurtu czy żywiołu ksiąg biblijnych i zaistniały z woli

---

jego streszczenie, fragment czy kontaminację z podobnymi miejscami paralelnymi w obrębie całej Biblii, bez zróżnicowania na Testament Stary i Nowy, cytuje odnośne miejsca z pamięci, tak że nawet żmudne poszukiwania za pomocą szczegółowych konkordancji nie dają konkretnych rezultatów. Jest to zresztą właściwość, a stąd także trudność, całej średniowiecznej i szerzej – dawnej, sprzed okresu biblistyki naukowej, literatury religijnej, z którą badacz współczesny, filolog, historyk kultury, tłumacz muszą sobie jakoś radzić.

i talentu pisarza-myśliciela jako nowe, oryginalne akty twórcze poety-liryka, poety-pieśniarza (pamiętajmy, że realizowały one wtórnie model obu odmian biblijnej poezji sakralnej, a więc psalmu i kantyku), to musiały równocześnie, zgodnie z prawami gatunku, pełnić wszystkie jego podstawowe funkcje: „służyć chwale Bożej”, wyrażać potrzeby duchowe człowieka rodzące się na styku takich kategorii, jak: doczesność – wieczność, życie – śmierć, grzech – cnota, przekazywać całą gamę postaw i nastrojów, myśli i uczuć, dokonań i ideałów, które stanowią podstawowy wymiar egzystencji ludzkiej w sferze życia etycznego i przeżyć religijnych. I wszystko to rzeczywiście, a więc cała sfera chrześcijańskiego, a nawet jeszcze szerzej – ogólnoludzkiego, uniwersalnego *sacrum*, znajduje w cyklu Skoworodowych *Pieśni* swój w odpowiednie kształty artystyczne ujęty wyraz.

Widać to w tych zwłaszcza partiach poszczególnych utworów, w których dochodzą do głosu czy to ogólniejsze refleksje na tematy etyczne i religijne, czy też bezpośrednie wynurzenia bądź deklaracje stanów myślowych oraz uczuciowych dotyczących tej właśnie sfery ludzkiej, w tym wypadku osobowej, „personalistycznej” egzystencji samego twórcy. Przyjmuje to najczęściej postać bezpośredniej rozmowy z Nim, z Bogiem religii, Bogiem Starego i Nowego Przymierza, z Bogiem filozofów i uczonych równocześnie, formę dialogu człowieka z Absolutem, postać więc tradycyjnej modlitwy: chwalebnej, błagalnej, dziękczynnej, refleksyjnej, wyrażającej całą gamę zależności pomiędzy człowiekiem a Bóstwem, ziemią a niebem, materią a Duchem. Modlitw takich, a właściwie modlitewnych, hymnicznych, pieśniowych, „trenowych” formuł i epizodów lirycznych jest w *Pieśniach nabożnych* sporo; wymienimy przykładowo te, które wydają się najbardziej znamienne w sensie poznawczym, a artystycznie najciekawsze, najwartościowsze. Są to końcowe partie liryczne *Pieśni* 1, 3, 7 (tu stałe modlitewne refreny), 8, 9, 15 (cały utwór ma charakter zwrotu modlitewnego), 19, 26, 28 oraz 29. Znamienne przy tym, że wszystkie te modlitewne partie oraz zwroty poszczególne adresowane są wyłącznie do osoby drugiej Trójcy, do Chrystusa, niemal wyłącznie określanego tam właśnie swoim imieniem-atrybutem, które ogromnie rzadko zastępowane bywa terminem, formacją imienną typu Jezus, Syn Maryi, Syn Dawidów, Bóg, w jednym zaś jedynym wypadku (*Pieśń* 30, ostatnia) Bóg-Syn, Mesjasz-Namaszczony postawiony zostaje – na zasadzie przeciwstawienia-porównania – w jednym rzędzie z filozofem Epikurem („... tak właśnie żyli ci dwaj: ateński Epikur i żydowski Chrystus”). I ta ostatnia właściwość analizowanych tu *Pieśni nabożnych* Skoworody upoważnia nas do sformułowania konkluzji, iż *poesis sacra* tego ukraińskiego pisarza-myśliciela stanowi i w jego własnej twórczości, i w całym dotychczasowym, sprzed końca wieku XVIII, dorobku filozoficzno-religijnego piśmiennictwa wschodnich Słowian, Ukraińców przede wszystkim, zjawisko o szczególnej doniosłości.

IWAN IWANIO, WOŁODYMYR SZYNKARUK

## **WIELKI UKRAIŃSKI HUMANISTA I FILOZOF<sup>1\*</sup>. W 250 ROCZNICĘ URODZIN GRIGORIJA SKOWORODY**

Grigorij Skoworoda był znanym ukraińskim filozofem i pisarzem XVIII-wiecznym. Uosabia stare tradycje ukraińskiej myśli filozoficznej, jedność tej tradycji z życiową mądrością mas pracujących, z ich pragnieniami i dążeniami. Z wyżyn współczesnej epoki historycznej w życiu ukraińskiego narodu, kiedy w zjednoczonej braterskiej rodzinie narodów Związku Radzieckiego buduje on podstawy komunistycznej przyszłości, ideowa i kulturalna spuścizna Skoworody uzyskuje nowe oświecenie, w którym wyraźniej niż kiedykolwiek ujawniają się cechy wiążące narodową, demokratyczną kulturę przeszłości z wymogami dnia dzisiejszego. Skoworodę w jubileusz 250-lecia odnajdujemy na naszych pozycjach. Skoworoda to głos buntu przeciw temu, co już przewyżczyliśmy lub powinniśmy przewyżczyć, to śmiałe marzenia o tym, co zrealizowaliśmy i co musimy zrealizować.

Grigorij Sawwicz Skoworoda urodził się 3 grudnia 1722 roku we wsi Czornuchy na Połtawszczyźnie w rodzinie małorolnego kozaka.

W czasach Skoworody kultura ukraińska już miała znaczne tradycje, rozwijane przez postępowych działaczy Kijowskiej Akademii, w której też przez około 10 lat kształcił się ten wyróżniający się ukraiński filozof.

W 1734 roku jako chłopiec dwunastoletni rozpoczął Skoworoda naukę w Kijowskiej Akademii – ukraińskiej wyższej uczelni. W latach 1742-1744 był członkiem chóru dworskiego w Petersburgu. Od 1745 do 1750 roku przebywał na Węgrzech w rosyjskiej misji handlowej w Tokaju. W latach 1750-1751 wykładał poetykę w perejaśławskim seminarium. W latach 1751-1753 Skoworoda uczył się w Kijowskiej Akademii; jako najlepszy student został wówczas zarekomendowany bogatemu mieszczaninowi, S. Tomarze, który przyjął go jako nauczyciela domowego. Od roku 1759 do 1764 pełnił obowiązki wykładowcy charkowskiego kolegium, lecz jego wolno-myślicielstwo i konflikty z kierownictwem kolegium spowodowały, że musiał porzucić ulubioną działalność pedagogiczną. Po raz ostatni Skoworodzie powierzono stanowisko wykładowcy w 1768 roku; prowadził wtedy kurs etyki w charkowskim kolegium. Ponieważ jednak oświeceniowa koncepcja moralności, głoszona przez Skoworodę, kłóciła się z oficjalno-cerkiewną, zwolniono go z pełnionych obowiązków już w 1769 roku, pozbawiwszy w ogóle możliwości prowadzenia działalności

<sup>1\*</sup> W związku z jubileuszem 250-lecia urodzin G. Skoworody, drukujemy nadesłany nam artykuł W. Szynkaruka, członka-korespondenta Akademii Nauk USRR, redaktora naczelnego pisma „Filosofska dumka”; oraz I. Iwanio, pracownika naukowego Uniwersytetu Kijowskiego.

pedagogicznej, do której miał zarówno skłonności, jak i odpowiednią wiedzę. Skoworoda znalazł jednak sposób służenia narodowi. Ostatnie 25 lat życia wędrował po Ukrainie, głosząc wśród ludu i inteligencji swoje koncepcje filozoficzne.

W latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych XVIII wieku Skoworoda napisał podstawowe filozoficzne traktaty, dialogi i przypowieści. Zmarł 9 grudnia 1794 roku we wsi Iwanowka (obecnie – Skoworodinowka w obwodzie charkowskim).

Skoworoda należał do grona tych myślicieli, których obraz życia pozostawał w pełnej harmonii z ich naukami. Z pewnością właśnie ta cecha Skoworody tak głęboko zafrapowała bliskiego mu duchowo Lwa Tołstoja, cierpiącego z powodu dysharmonii między głoszoną przez siebie nauką a nie odpowiadającym jej sposobem życia, z którym nie potrafił zerwać. Skoworoda z godną szacunku konsekwencją kształtował swoje życie w zgodzie ze swoimi naukami.

Skoworoda zawsze unikał wszystkiego, co groziło ograniczeniem duchowej swobody, woli samodoskonalenia. Na swoim nagrobku polecił napisać: „Świat polował na mnie, lecz nie pojmał”. Wzniósłszy się na wyżyny współczesnej mu wiedzy naukowej, nigdy nie przeszedł na stronę klas panujących, pozostając z narodem, do którego należał urodzeniem i rozumieniem jego dążeń.

Ideowe dziedzictwo Skoworody niejednokrotnie odnajdywano w centrum walki postępowych i reakcyjnych kierunków myśli społecznej. Walka ta toczy się do dziś. Reakcyjne ideologie nurtu burżuazyjno-nacjonalistycznego podchwytywały najsłabsze strony światopoglądu myśliciela, starając się przy tym podnosić historycznie ograniczone idee do rangi bezspornych prawd. Podobne próby zawsze były odpierane przez postępowych działaczy kultury, którzy wiele uczynili, aby odsłonić i pokazać to wszystko, co w ideowym dziedzictwie Skoworody jest cenne, postępowe, związane z dążeniami i pragnieniami ludu pracującego.

Życie i działalność Skoworody przypadają na ostatnie siedemdziesiąt pięć lat XVIII wieku i związane są z tymi społeczno-ekonomicznymi procesami, które charakteryzują byt wschodniej Ukrainy i państwa rosyjskiego tamtego okresu.

Osobliwość sytuacji historycznej w lewobrzeżnej Ukrainie polegała w owym czasie na tym, że proces pierwotnej akumulacji kapitału, intensywnie rozwijający się po wyzwoleniu spod polsko-szlacheckiego ucisku pańszczyźnianego, wkrótce znów zahamowany zostaje przez ponowne wprowadzenie poddaństwa, w wyniku czego powstały warunki ekonomiczne do przeobrażania się wzbogaconej starszyny kozackiej w obszarnictwo. W świadomości pracujących kozacko-chłopskich dołów oba te procesy – i pierwotna akumulacja z niesioną przez nią władzą bogactwa, i poddaństwo – odczuwane było jako powszechna niedola, jako nadejście ciężkich czasów w przeciwieństwie do szczytnej przeszłości. Na Ukrainie prawobrzeżnej, na ziemiach zagarniętych przez królewską Polskę, gdzie ucisk pańszczyźniany łączył się ze strasznym uciskiem narodowym i gdzie tradycje walki wyzwolenczej były silniejsze, to powszechne pogorszenie warunków życia wywołało ruchy hajdamackie. Po stronie lewobrzeżnej, gdzie z pomocą caratu wprowadzała swoją władzę kozacko-obszarnicza

górze, protest społeczny przybierał tymczasem formy pasywne, w szczególności w postaci moralnego potępienia chciwości, pogoni za bogactwem, przywilejami itp. Skoworoda odzwierciedlał to bierne niezadowolenie pańszczyźnianych dołów.

Poglądy Skoworody, jego nauka wyraźnie odróżnia się tak od klasycznego burżuazyjnego, jak i od ówczesnego szlacheckiego oświecenia, rozprzestrzeniających się na Ukrainie. Społeczny grunt dla rozwoju tego ostatniego był bardzo słaby. Ukraińska szlachta jako klasa w owym czasie dopiero formowała się. Społeczno-ekonomiczną bazą tego był z jednej strony – proces pierwotnej kapitalistycznej akumulacji kapitału, rozwarstwienie chłopstwa, nagromadzenie bogactw w rękach kozackiej starszyny, a z drugiej – proces pańszczyźnianego ujarzmiania wolnych do tego czasu kozacko-chłopskich mas, przeobrażania kozackiej starszyny w obszarników, walczących o uzyskanie szlacheckich przywilejów.

Ze względu na klasową treść swoich poglądów Skoworoda jest przedstawicielem myśli włościańskiej. W odróżnieniu od przedstawicieli burżuazyjnego oświecenia, nie tylko zdecydowanie występuje przeciw feudalnym więzom, ale i ostro potępia wczesnoburżuazyjne stosunki. Jest mu organicznie obce uznawanie interesu własnego za motoryczną siłę ludzkich postępów, co było tak charakterystyczne dla myśli burżuazyjnej, sprowadzanie ludzkiej „natury” do egoistycznych materialnych czynników zachowania się. Skoworoda występuje przeciw wszelkim siłom społecznego wyobcowania człowieka i, przede wszystkim, przeciw władzy rzeczy, fetyszu majątku, chciwości, przeciw pogwałceniu swobodnego pociągu człowieka do odpowiadającej jego skłonnościom pracy. Wychowany w atmosferze pracowitego życia miłującej wolność kozackiej rodziny, wśród wolnych jeszcze ziem, przyjmuje wszystko, co zagraża temu życiu, jako wrogi, przeciwny prawdziwej naturze człowieka świat. W pojęciu tego wrogiego świata uogólnia on i feudalno-obszarnicze, i burżuazyjno-własnościowe stosunki, szczególnie te ostatnie – jako rzeczywistość władzy rzeczy, egoizmu, chciwości, demoralizacji, pustki duchowej.

Legendarna niepospolitość losów Skoworody na tle życia społecznego XVIII-wiecznej Ukrainy wywoływała nieraz zdumienie i podziw. Bezkompromisowość w obronie swoich idei, niezawisłość życiowa, wolny kozacki charakter łączyły się w nim z lekceważeniem wartości materialnych, bogactwa.

Zadziwiała wielostronność jego talentów: fenomenalna pamięć, wyjątkowy słuch muzyczny i głos, rozwinięte dzięki otrzymanemu wykształceniu; komponował muzykę, mistrzowsko grał na kilku instrumentach, przejawiał zdolności do rysunków. Przede wszystkim jednak był znakomitym pisarzem i filozofem, twórcą dzieł, które weszły do skarbnicy kultury duchowej ukraińskiego narodu.

W kształtowaniu się światopoglądu i w działalności twórczej Skoworody można wyróżnić dwa okresy: literacki (lata pięćdziesiąte-sześćdziesiąte) oraz filozoficzny (lata siedemdziesiąte-osiemdziesiąte). Scharakteryzujemy najpierw pokrótce ideowe treści jego spuścizny artystycznej. Składają się na nią dwa zbiorki: poetycki, *Ogrójec pieśni boskich* i, prozatorski, *Charkowskie baśnie*.

W skład pierwszego cyklu wchodzi trzydzieści pieśni, napisanych w języku ukraińskim. W większości tych pieśni-wierszy rozmyślenia filozoficzne otrzymują obrazowo-emocjonalną interpretację. Estetyczno-artystyczne i filozoficzne treści wzajemnie się w nich przenikają. Utwory te świadczą o ogromnym talencie poetyckim Skoworody.

Najwyższym osiągnięciem twórczości poetyckiej Skoworody jest piękna dziesiąta pieśń *Każdemu miastu obyczaj i prawa*. Nigdzie u niego nie znajdziemy celniejszych i konkretniejszych obrazów żywej rzeczywistości, ostrzejszego postawienia palących problemów współczesnego mu życia. Satyryczne ostrze tej pieśni wymierzone jest nie tyle przeciw ludzkim wadom w ogóle, ile głównie przeciw społecznym porządkom drugiej połowy XVIII wieku.

W wierszach swoich Skoworoda rozwinął i wzbogacił tradycyjne motywy poetyckie XVII-XVIII wieku, umocniwszy w nich, dzięki wprowadzeniu indywidualno-osebistego pierwiastka, nutę liryczną. Niektóre motywy zawierają już jak gdyby elementy poezji romantycznej, co nawet pozwoliło niektórym badaczom widzieć w Skoworodzie-poecie przedstawiciela preromantyzmu.

Skoworoda położył także wielkie zasługi w rozwoju ukraińskiej prozy artystycznej. Zbiorek *Charkowskie baśnie*, składający się z trzydziestu utworów, w których, z jednej strony, kontynuowane są tradycyjne tematy literackich poprzedników ukraińskiego pisarza-filozofa, z drugiej – Skoworoda występuje jako nowator, rozszerzający ideowo-tematyczne horyzonty tradycyjnego *genre'u*.

Ideowo-problemowy charakter baśni Skoworody określa podjęcie aktualnych problemów współczesności i rozwiązywanie ich w duchu humanizmu. Skoworoda wyklada w nich swoje podstawowe myśli filozoficzne, zanim jeszcze zostały one rozwinięte w filozoficznych dialogach i traktatach. W szczególności tematyka baśni w znacznym stopniu antycypuje dialogi o duchowej harmonii i szczęściu.

Filozoficzna nauka Skoworody kształtowała się pod wpływem wielu czynników, co określiło złożony jej charakter. Poza bogatym doświadczeniem życiowym, w którym odzwierciedlały się wpływy czynników społeczno-ekonomicznych, na formowanie się koncepcji filozoficznych Skoworody znaczny wpływ wywarły idee filozofów antycznych. Gdy przy tym w problemach ontologii i gnoseologii najwyższymi autorytetami byli dla niego Platon, Arystoteles, neoplatonicy, to w swoich poglądach etycznych doświadczył wpływu stoicyzmu i epikureizmu, w szczególności samego Epikura. Oddziaływania te krzyżowały się z konkluzjami zarówno z bezpośrednich studiów dzieł „ojców kościoła”, filozofii średniowiecznej, Odrodzenia, jak i zapośredniczonych poprzez wykłady profesorów Kijowskiej Akademii.

Na kształtowanie się światopoglądu i filozofii Skoworody duży wpływ wywarły tradycje ukraińskiej kultury i filozofii XVII wieku i pierwszej połowy XVIII wieku. Przede wszystkim nie można nie zwrócić uwagi na zgodność podstawowych moralno-etycznych idei Skoworody oraz idei, określających treści ukraińskiego piśmiennictwa okresu feudalizmu, takich jak postulat samopoznania, życia cnotliwego, potępienie

zbytku i życia chwilą, postulat poprzestania na małym itp., które stanowiły *leitmotiv* dzieł literackich i traktatów filozoficzno-teologicznych.

Tradycja etyczno-humanistyczna, właściwa dla ukraińskiej kultury owego okresu, znalazła swój dobitny teoretyczny wyraz w wykładach profesorów akademii – G. Koniskiego i M. Kozaczyńskiego, idee których w znacznym stopniu poprzedzają koncepcję Skoworody. Jednakże etyka, jako dyscyplina filozoficzna, nie zajmowała w kursie akademii istotnego miejsca, tak że przeniesienie centrum uwagi na problematykę moralno-etyczną należy przypisać Skoworodzie, którego filozofia stanowi wyraz poszukiwania drogi do szczęścia dla społecznie uciskanych mas ludowych.

W swoim rozwoju filozoficznym Skoworoda przeszedł określoną ewolucję, związaną tak z wewnętrznymi, psychologicznymi, jak i z zewnętrznymi przyczynami. Od idei moralizatorskich zmierza on w kierunku konstruowania jednolitej nauki etycznej, w centrum uwagi której leży problem pracy odpowiadającej przyrodzonym skłonnościom człowieka i będącej dla niego źródłem szczęścia. Równolegle Skoworoda poszukuje ontologicznych i gnoseologicznych podstaw swojej etycznej nauki.

Głównym punktem jego filozofii jest nauka o dwóch naturach. Skoworoda poświęca wiele uwagi charakterystyce natury postrzeganej, czyli materii, w jej najróżnorodniejszych przejawach i własnościach, których trwałość i określoność warunkuje natura niewidzialna. Znaczy to, że materii (naturze zewnętrznej) przeciwstawia się forma (natura niewidzialna).

Forma albo idea, według Skoworody, stanowi pierwszą zasadę materii i określa jej rozwój – narodziny, stawanie się, rozkwitanie, obumieranie, przechodzenie z jednego stanu w inny. W szczególności wieczna ze swej duchowej istoty forma określa wieczność i niezniszczalność materii. To twierdzenie o nieskończoności materii w czasie („*materia aeterna*”) zajmuje ważne miejsce w filozoficznej koncepcji Skoworody, tak jak i twierdzenie o przestrzennej nieskończoności materii. Ukraiński filozof wyraża myśl, iż we wszystkich materialnych rzeczach odkryć można znamiona wieczności, że „jednej rzeczy zagłada oznacza stworzenie innej”, że „wszechświat ten” jest wieczny, że „świat w świecie jest to wieczność w przemijaniu, życie w śmierci, jawa we śnie, światło w ciemności, w kłamstwie prawda, w płaczu radość, w rozpacz nadzieja”<sup>2</sup>. A oto co mówi on o nieskończoności świata w przestrzeni: „Jeśli powiesz mi, że zewnętrzny świat ten w jakimkolwiek miejscu lub czasie kończy się, mając położoną sobie granicę, to ja powiem, że kończy się, czyli innymi słowy zaczyna się” lub „jakiegoś miejsca granica jest zarazem drzwiami, za którymi otwiera się pole nowych przestrzeni, jak i powstaje kurczę, gdy psuje się jajo” (I, 382).

Powracając niejednokrotnie do rozwijania idei dwóch natur, Skoworoda najbardziej jednoznacznie i wyraźnie formułuje ją w ostatnim utworze tego zbioru: „Wszystkie trzy światy składają się z dwóch jedno tworzących natur, nazywanych materią

<sup>2</sup> Grigorij Skoworoda, *Tworzy w dwóch tomach*, Kijów 1961, tom I, s. 382. W dalszym ciągu odsyłać do tego wydania podawane będą w tekście przy stosownych cytatach.

i formą. Owe formy u Platona zwą się ideami, wyglądami, obrazami. One w istocie to pierwiastkowe światy niestworzone, tajemne nici, materię wiążące” (I, 539). Przyroda – widzialna, zewnętrzna, świat realnych przedmiotów, danych człowiekowi we wrażeniach – to jest właśnie materia w ujęciu Skoworody, której on, jako idealista, nie mógł uznać za pierwotną i określającą. Myśl ta przewija się nieustannie przez wszystkie dzieła Skoworody. „Natura postrzegana zwie się stworzeniem, a niewidzialna – bogiem” (I, 16). Co w ujęciu Skoworody przedstawia sobą natura niewidzialna? Natura ta otrzymuje u niego różne miana, z których głównym jest „bóg”. Bóg, w mniemaniu Skoworody, jest zasadą, która stanowi podstawę pierwiastkową wszystkiego, co istnieje, wewnętrzną konieczność, prawomocną przyczynę, trwałość i określoność przyrody rzeczy.

Takie rozumienie przyprowadza Skoworodę na pozycję panteistycznej interpretacji przyrody i boga, przenikającego przyrodę, będącego niewidoczną istotą wszystkich istniejących rzeczy. Bóg, jako praźródło i zasada pierwiastkowa, stanowi jedność wszelkich możliwych światów. Dlatego też Skoworoda kategorycznie odrzuca myśl o możliwości kilku „źródeł” świata, dwóch lub więcej bogów, jak i myśl o uznaniu za boga samej materii.

„Bóg”, „źródło”, „istota” stanowią wewnętrzną sprężynę rozwoju świata, różnicowania się obrazu życia i zamierania. Skoworoda często nazywa boga prawdziwą naturą, będącą nosicielem istotnych charakterystyk tego lub innego zjawiska. Tak więc filozof usuwa tym samym problem boga jako jakiegoś bytu nadprzyrodzonego, kierującego światem według nieograniczonej swojej woli. Istotną cechą boga jako substancji i substratu przyrody okazuje się identyczność z prawami rozwoju, przejawiającymi się w określoności rozwoju materii. Stąd Skoworoda dochodzi do zupełnego odrzucenia możliwości cudów, grających jak wiadomo, tak ważną rolę w chrześcijańskich naukach. Tym samym Skoworoda postawił się w opozycji wobec cerkwi i naraził się na krytykę religijnej ortodoksji. Był on w pełni świadom swojego stanowiska, rozumieli to i duchowni, dlatego wrogo odnoszący się do Skoworody. Z tychże pozycji rozważał on pytanie o powstanie świata, wyrażające dezaprobatę wobec biblijnej legendy stworzenia świata – pisze o tym w *Księdze bytu*. Skoworoda niejednokrotnie podkreślał, że podanie o stworzeniu świata nie odnosi się do kosmosu, a dotyczy genezy tchnięcia w rzeczy pierwiastka duchowego.

Problem boga jako „źródła” jest jednym z głównych punktów filozofowania Skoworody. Jeśli „wszelkie stworzenie rodzi się i ginie”, co znaczy, że „coś przed nim było i po nim pozostaje” (I, 379), to „źródło” jest tym, co „przed sobą niczego nie miało”, albowiem jest wieczne i „wszystko w nieskończonym swym łonie mieści”. Właśnie ono określa rozwój rzeczy, które rodzą się i giną. W stworzeniach, to jest w materii, tkwi pierwiastek wieczny, determinujący ich rozwój, wnosząc w nie porządek i prawidłowość przechodzenia z jednego stanu w inny. W rozumieniu tych transformacji rzeczy, przechodzenia jej w swoje przeciwieństwo, możemy dostrzec u Skoworody załączki dialektycznego myślenia, w każdym razie w wyjaśnianiu obumierania starego

i narodzin nowego w żywej przyrodzie. To wieczne „źródło”, według słów Skoworody, „jest prawie odczuwane”, lecz pozostaje nieuchwytnie i nie dla wszystkich zrozumiałe, jako że będąc obecną we wszystkim, nie jest ani częścią, ani całością, nie ma miary, czasowych i przestrzennych charakterystyk. Wszystko to komplikuje poznanie „źródła” i, szczególnie, jego przejawów w tej części uformowanej materii, która sama jest już wyposażona w zdolność rozumową.

Filozoficzne stanowisko Skoworody w problemie wzajemnych oddziaływań „widzialnej” i „niewidzialnej” natury charakteryzuje się sprzecznością, nieuniknioną dla przedstawiciela idealistycznego panteizmu. Myśliciel używa takich pojęć, jak „zespolenie”, „uczestnictwo”, ucieka się do obrazowych metafor typu „drzewo i cień”, „rysunek i farby” itp. Sprzeczności w koncepcji Skoworody polegają na tym, że bóg nie zawsze jest ujmowany jako pierwotny, albo też pierwotny nie w czasie, a w porządku logicznym. Bóg i materia istnieją jednocześnie i w stosunku ontologicznym są równowartościowe. Natura niewidzialna pierwotna jest jedynie w stosunku etycznym i estetycznym. W każdym razie Skoworoda nie jest w stanie jednoznacznie odpowiedzieć na pytanie o wieczność bytu i substancjonalność materii. Filozofia jego wyraża historyczną tendencję przechodzenia od obiektywnego idealizmu, opierającego się o silny związek z teologią, do materialistycznego panteizmu i niezawisłej od religii filozofii.

Skoworoda nie rozpatruje substancji jako czegoś materialnego nawet w tych przypadkach, gdy mówi o prawidłowości rozwoju materii. Także wtedy substratem rozwoju okazuje się idealna zasada. Substancją, według Skoworody, jest bóg, idealne prąźródło, którego atrybutami są wieczność i niewidzialność; a uznanie, że ów wieczny pierwiastek przejawia się w rzeczach postrzegalnych, niczego nie zmienia. Przy tym substancja ta jest podstawą tak przedmiotów martwych, jak i człowieka, a nawet symbolicznego świata biblijnego, jako że wszelkie rzeczy charakteryzują się jednością tych dwóch stron – materialnej i idealnej.

Opierając się na panteistycznym rozumieniu świata i boga jako bezpoczątkowego źródła, pozostającego nie na zewnątrz przyrody, a „zespalonego” z nią i stanowiącego jej ośnowę, Skoworoda zbliża się do teologicznego ujęcia żywej natury. W jego koncepcji świat, przyroda, człowiek są w swoim rozwoju zdeterminowane i celowe, jako że każdy rozwój jest realizacją zawartego w rzeczy właściwego jej celu. Celowość żywych organizmów, roślinnego i zwierzęcego świata stanowi dla Skoworody dowód tego, że we wszystkim, co istnieje, założone są określone granice i możliwości rozwoju, samorozwoju, ograniczone „błogosławioną” naturą, czyli bogiem. Także człowiek – ludzka działalność, twórczość skierowane na przekształcanie przyrody – podlega temu powszechnemu, deterministycznemu procesowi „przyrodniczego” rozwoju. Według Skoworody, zadania i cele, które świadomie stawiają przed sobą istoty rozumne – ludzie, także nie zależą od nich samych, a od urodzenia określone są ich fizyczną i duchową naturą. Daleki od zrozumienia społecznych uwarunkowań celów i potrzeb ludzkich, nie może zrozumieć i tego, że ich realizacja określona jest obiektywnymi, historycznymi prawidłowościami. Byt fizyczny, historyczna rzeczywistość,

materialne życie społeczeństwa interesuje Skoworodę o tyle, o ile są formą bytowania niewidzialnej natury, będącej samoporuszającą się przyczyną wszystkiego, co istnieje.

W swojej filozofii Skoworoda rozwija ideę trzech światów. Pierwszy i główny – to makrokosmos, „uniwersalny i świat zamieszkały, gdzie wszystko, co narodzone, żyje” i „świat wielki, złożony z niezliczonych światów”. Podkreślając, że w makrokosmosie „mieszka” wszystko, co stworzone, Skoworoda ma na myśli, że sam makrokosmos nie jest stworzony, a wieczny i nieskończony w czasie i przestrzeni. Twierdzi, że tylko w nierozumnej głowie mogłaby powstać myśl, jakoby wielkiego „zamieszkałego” świata kiedyś nie było i jakoby miał on być stworzony przez boga w ciągu siedmiu dni. Wiarę w to nazywa absurdem. Pojęcie makrokosmosu Skoworoda wiąże z ideami kosmologicznymi, przede wszystkim z systemem Kopernika i uznaniem istnienia wielości światów, wiecznych w czasie i nieskończonych w przestrzeni. Cel poznania upatruje nie w opisywaniu i objaśnianiu wielorakich zewnętrznych przejawów życia, a w odsłanianiu tajemnych sprężyn rozwoju kosmosu, docieraniu do prawdy ukrytej pod powłoką zewnętrznych wyglądków i dostępnych postrzeżeniu zjawisk, do wewnętrznej istoty rzeczy jako źródła ich ilościowej i jakościowej określoności, w szczególności prawidłowości ich stawania się, rozwoju, miary, rytmu, symetrii, proporcji itp. Stąd wielkie zainteresowanie Skoworody systemem Kopernika, w którym widzi potwierdzenie rozumności przyrody, której poznanie jest celem człowieka.

Oryginalność wyjściowych zasad filozoficznych określiła i osobliwość koncepcji poznania Skoworody. Interesuje go bowiem nie tylko problem poznania prawidłowości i rozwoju „zamieszkałego” świata – makrokosmosu i organizmu ludzkiego, to znaczy całości materialnego i cielesnego świata, ale i niewidzialnej istoty będącej jego dynamiczną sprężyną. Poznanie świata fizycznego nie uważa Skoworoda za problem nierozwiązalny. Stoi on na stanowisku bezwarunkowego uznania poznawalności świata, konstatuje wielkie i bezsporne sukcesy nauk, odrzuca agnostycyzm, wierzy w nieograniczone możliwości ludzkiego rozumu w dociekaniu prawdy. Z uznania rozumności natury niewidzialnej wynika, jak była już o tym mowa, stosunek Skoworody do cudów i krytyka zabobonów, powstających na gruncie fałszywych mniemań. Poznanie materii, według Skoworody, jest koniecznym szczeblem poznania wewnętrznej formy, istoty. Zmysłowe poznanie tego, co zewnętrzne, ciała, stanowi podstawę, punkt wyjścia poznania tego, co ukryte, główne. Skoworoda, uznając rezultaty tego pierwszego szczebla poznania za całkowicie wiarygodne, nie uważa ich jednak za dostateczne.

Złożoność poznania istoty za pomocą metod racjonalnego, abstrakcyjnego myślenia – polega na tym, że, zdaniem filozofa, zmienia się przy tym nie tylko metoda, ale i sam obiekt, innymi słowy, przechodząc od zjawiska do istoty myśl ludzka poznaje już nie to, co materialne, a to, co idealne, transcendentalne. Poznanie tego ostatniego jest głównym celem wiedzy filozoficznej. Co tyczy się poznania sensualnego, to na tej drodze poznaje się jedynie pewien „maskujący cień”, a nie samą istotę zjawiska, jako że, zgodnie z jego słowami: „W wielkim i małym świecie zewnętrzna

postać daje znać o ukrytych pod nią formach lub wiecznych obrazach” (I, 539). Właśnie poznanie „wiecznych form”, które uznaje Skoworoda za ośnowę zewnętrznych, danych w zmysłach obrazach, stanowi właściwy obiekt poznania. Filozof wielokrotnie w związku z tym powiada, że istotę dzieła malarskiego stanowią nie linie i barwy, lecz ów niewidzialny obraz, który jest substratem nie tylko wyobrażonego w dziele przedmiotu, lecz i wielości jemu podobnych. Ściśle mówiąc, jest to ta sama myśl o istnieniu idealnych prototypów rzeczy, która w różnych aspektach była rozważana przez Platona, Arystotelesa i wielu późniejszych filozofów. Zgodnie z tą tendencją, ważne jest poznanie nie tyle mnogości materialnych przejawów rzeczy, ile ich idealnych form. Oto dlaczego Skoworoda mówi z lekceważeniem o namacalnym, zmysłowym, bezpośrednim postrzeganiu przedmiotów, oddając pierwszeństwo specjalnemu filozoficznemu oglądowi, dla którego dostępne są „obrazy” rzeczy, pokrewne fenomenologicznej istocie. Ten ogląd rzeczy nie jest biernym postrzeganiem ich zewnętrznie namacalnych stron, a teoretyczno-refleksyjnym wnikaniem w ich zakrytą dla niedoświadczonego oka istotę. Makrokosmosowi jako światowemu uniwersum Skoworoda przeciwstawia dwa szczególne światy: mikrokosmos albo mały świat, czyli człowieka, i świat symboliczny (biblię).

W nauce Skoworody człowiek zajmuje centralne miejsce. Ta szczególna przyznana człowiekowi pozycja polega na tym, że jest on wyposażony w rozum i wolę, zdolność poznania swej przyrodzonej istoty i zgodnie z tym samodoskonalenia, to znaczy osiągnięcia przymiotów właściwych jego niewidzialnej naturze. Jednym ze sposobów tego samodoskonalenia jest twórczość duchowa, wyrażająca szczytne duchowe uniesienia człowieka. Swoje pierwsze dialogi filozoficzne Skoworoda poświęca rozważeniu istoty prawdziwego człowieczeństwa. Stara się pokazać, że wszystko co dzieje się w świecie, uzyskuje sens o tyle, o ile znajduje swoje uwiecznienie w człowieku. „A czym jest człowiek? – pyta Skoworoda – Cokolwiek by to nie było: rzecz, akt, słowo – wszystko to pusty ugó, jeśli nie osiągnęło spełnienia swojego w samym człowieku”, jako że wszelka różnorodność materialnego świata, wszelka „beźmierna nieprzeliczoność i nieskończoność wyraża się w człowieku” (I, 115).

Obiektywny idealizm Skoworody, wyrażający się w jego dziełach w oryginalnej formie panteizmu, związany jest genetycznie z filozoficznym ujęciem moralnego świata człowieka w przeciwstawieniu amoralnej rzeczywistości społecznej – światu chciwości i zysku, ucisku i zniewolenia, bólu i cierpień. Właśnie o tym ostatnim pisał: „Świat jest ucztą szaleńców, siedliskiem chwiejnych, morzem wzburzonych, piekłem cierpiących” (I, 480). I w innym miejscu: „(...) Świat jest też morzem tonących, dziedziną morowymi plagami dotkniętych, ogrodzeniem okrutnych lwów, ostrogiem jeniectwa, siedliskiem wszeteczeństwa, ulicą lubieżności, piecem rozpalającym żądze, światem szaleńców, obliczem i korowodem pijanych obłąkańców, i nie ockną się, póki nie padną z wycieńczenia, krótko mówiąc, ślepcy za ślepcami w otchłań idący” (I, 499-500). Dlatego aby wytrwać wobec tego świata, człowiek musi znaleźć moralną oporę w samym sobie, poznać w sobie „prawdziwego” człowieka. Stąd też,

od pierwszego do ostatniego dzieła Skoworody, przewija się jego wezwanie: „poznaj siebie”, poznaj w sobie prawdziwego, istotnego człowieka i zgodnie z tym postępuj.

Skoworoda, jak i jego współcześni – francuscy materialści XVIII wieku – ogłaszał głównym zadaniem filozofii poznanie natury człowieka, lecz w odróżnieniu od tych ostatnich nie przyznawał indywidualnym popędom zmysłowemu, w szczególności osobistemu interesowi, decydującej roli w tej naturze. Przeciwnie, świat indywidualnych, egoistycznych interesów, pogoni za zyskiem był dla niego uosobieniem zła (w tym był on bliski Kantowi). Patriarchalno-chłopski, antyburżuazyjny i antyobszarniczny sens poglądów ukraińskiego filozofa określił inny, niż u francuskich materialistów, kierunek poszukiwań podstaw i czynników ludzkiego działania. Zgodnie z jego twierdzeniami, prawdziwie moralne podstawy postępowania człowieka nie są uwarunkowane jego organizacją cielesną, a jego światem duchowym, panującym nad ciałem i określających ludzkie działania i postęпки. Dlatego dla Skoworody człowiek – to nie po prostu indywiduum cielesne, to odrębny świat, „mikrokosmos” („maleńki, prosty kamyczek, w którym wielki pożar utaił się”, I. 19). Zgodnie z tym ważnym miejscem, wyznaczonym mu przez filozofię ukraińskiego myśliciela, człowiek jest głównym obiektem poznania, a przy tym właściwym celem jest nie poznanie ciała, a ducha. Lecz „jeśli cokolwiek pojąć chcesz o duchu lub o istocie – powiada filozof – rozpatrz się najpierw w ciele, w zewnętrznosci” (I, 193). Tak więc Skoworoda uznaje za konieczne także badanie cielesnej przyrody człowieka, poprzez którą przejawia się niepostrzegalny duch albo rozum. Porównując rozwój poznania do procesu dwukrotnego przeżywania parzystokopytnych, poznanie ciała nazywa „pierwszym przeżywaniem”, po którym powinno nastąpić „drugie przeżywanie” – poznanie ducha.

Poznanie człowieka to nie po prostu osiągnięcie wiedzy o jego cielesnej organizacji, a przeniknięcie jego niewidzialnej, wewnętrznej, duchowej natury. Poznać „prawdziwego człowieka”, to znaczy poznać „boga” w człowieku. „Jeden cel w jednym i drugim – poznać siebie i pojąć boga, poznać i pojąć właściwego człowieka, wszelki trud i złudzenie pochodzi od jego cienia, na którym wszyscy zatrzymujemy się. A przecież prawdziwy człowiek i bóg są tymże samym” (I, 47).

Wychodząc od utożsamienia duchowych stymulatorów działalności człowieka z „bogiem”, a tego ostatniego z wewnętrzną duchową naturą człowieka, dokonuje ekstrapolacji stosunku duchowego świata człowieka i jego realnych cielesnych działań na objaśnienie natury wszechświata w całości, rozwija swoją koncepcję „dwóch natur” i „trzech światów” jako filozoficzną podstawę swojej nauki o człowieku, sensie jego istnienia i prawdziwym szczęściu. W swojej filozoficznej istocie jest to nauka idealistyczna, ale inną być nie mogła w okresie, kiedy w objaśnianiu duchowych czynników działalności człowieka niepodzielnie panował idealizm (przecież nawet francuscy materialści podtrzymywali pogląd, iż „idee rządzą światem”, pozostając idealistami w swoich koncepcjach etycznych). Skoworoda nie niepokoi przyszłość nauki w tym sensie, żeby powątpiewał w jej ogólne potencjalne możliwości w odkrywaniu tajemnic przyrody i organizmu człowieka. Trwoży go jedynie to, że poznanie owo tak mało

daje dla zrozumienia samego człowieka i nie czyni zadość dążeniu do szczęścia! Tak więc staje przed nim problem przystosowania teorii poznania do nauki o szczęściu. W ten sposób dochodzi do uzasadnienia idei samopoznania jako koniecznego warunku duchowego samodoskonalenia, prowadzącego człowieka do zespolenia z bogiem, to znaczy poznania własnej prawdziwej natury.

Naukę o człowieku i szczęściu uważał Skoworoda za najwyższą ze wszystkich nauk. Z tych pozycji krytykował przypisywanie przesadnie wielkiej roli i znaczenia przyrodoznawstwu, nauk o przyrodzie w zwykłym sensie. W jednej ze swoich prac pisał: „Ubocznych szczegółów nad miarę jesteśmy ciekawi, chciwi i przenikliwi: zmierzylśmy morza, ziemię, powietrze i niebiosa, niepokoiśmy łono ziemi w poszukiwaniu metali, wymierzylśmy planety, doszukaliśmy się na księżycu gór, rzek i miast, odkryliśmy światów nieprzeliczną mnogość, budujemy niepojęte maszyny, zasypujemy przepaście, zatrzymujemy i poruszamy prądy wodne, codziennie nowe doświadczenia i dzikie wynalazki... Ale w tym zmartwienie, że przy tym wszystkim nie dostaje czegoś wielkiego. Brak tego, czego i nazwać nie potrafimy: jedno tylko wiemy, że nie dostaje czegoś, a co to takiego, nie pojmujemy” (I, 222).

To właśnie powinna powiedzieć nauka o ludzkim szczęściu, która stoi na szczycie wszelkich nauk: „Ja – pisał ukraiński filozof – nauk nie ganię i najpospolitsze rzemiosło chwale, jedno potępienia jest godne, że na nich polegając, zaniedbujemy najwyższą naukę, do której wszelkiemu czasowi, krainie i stanowi, płci i wiekowi dla tego otwarte drzwi, że szczęście wszystkim bez wyjątku jest potrzebne, czego, prócz niego, o żadnej nauce powiedzieć nie można” (I, 224).

Bezpośrednim subiektywnym przejawem ludzkiego szczęścia jest, według Skoworody, „wewnętrzny świat, wesele serca, siła ducha”. Osiągnąć to można jedynie postępując za nakazem swojej wewnętrznej natury, poznanego w sobie boga. Przy bliższym konkretnym rozważeniu problemu okazuje się, że warunkiem jest wewnętrzna zgodność z określonym rodzajem pracy. Jako wyraziciel interesów i nastrojów chłopstwa, Skoworoda sens ludzkiego istnienia widzi w pracy („życie i czyn jest tymże samym”), a prawdziwe szczęście – w swobodnej pracy zgodnej z powołaniem („dużę weseli działanie zgodne z naturą”). W filozofii Skoworody myśl o decydującej roli zgodnej z powołaniem pracy w zapewnieniu szczęśliwego życia osiągnęła znaczenie ogólnej zasady w rozwiązywaniu problemu ludzkiego szczęścia i sensu istnienia.

Pomyślność życia społecznego ludzi oparta jest na pracy: „Skąd urodzi się praca, jeśli nie ma chęci i pilności? Skąd pojawi się ochota bez natury? Natura jest pierwiastkową wszystkiemu przyczyną i samoporuszającą się sprężyną. Jest ona matką chęci... Chęć silniejsza jest od niewoli... Dąży ona ku pracy i raduje się nią, jak synem swoim. Praca jest żywym i wytrwałym całej maszyny ruchem póty, póki nie zrodzi się doskonałe dzieło, wieńczące twórcę swojego laurem radości. Krótko mówiąc, natura zapala do dzieła i utwierdza w pracy, czyniąc trud słodkim” (I, 323).

W tym kontekście zasada „poznaj siebie” wzywa do poznania swoich przyrodzonych skłonności do określonego rodzaju działalności, swojego rzeczywistego powołania.

Ma ono naturalną podstawę i utrwalane być może właściwym wychowaniem, „nauką i praktyką”; naturalna skłonność, powołanie jest prawdziwym „bogiem” w człowieku: „Zgodnie z naturą żyć i z bogiem być jest tymże samym” (I, 328).

Skoworoda odróżnia proces pracy i jego rezultat. Rezultatem pracy jest produkt zaspokajający potrzebę i ma za swój cel proste podtrzymywanie życia. Rozkoszowanie się spożyciem produktu nie jest istotną ludzką przyjemnością. Prawdziwe zadowolenie daje nam proces pracy zgodnej z powołaniem: „Dochód nie jest radością, a służy zaspokojeniu potrzeby cielesnej, a jeśli radością, to nie wewnętrzną: prawdziwe wesele serdeczne mieszka w działaniu naturalnym. Tym ono słodsze, im bardziej naturalne. Jeśliby szczęśliwość na dostatku polegała, to czy mało jest dostatnio żyjących?” (I, 339). W ten sposób w swojej filozoficznej koncepcji pracy jako podstawy szczęścia ludzkiego, Skoworoda ostro eksponuje problem przezwyciężenia obcości pracy, przekształcenia pracy w najszerszą potrzebę i wyższą przyjemność. Na gruncie filozoficznego panteizmu uzasadnia upragnioną w narodzie ideę swobodnej pracy zgodnej z powołaniem – zwiastun komunistycznego ideału pracy jako wewnętrznej potrzeby i wyższej przyjemności.

W tej perspektywie Skoworoda rozważa także problem równości. Uznaje on tylko jeden nieunikniony rodzaj nierówności – nierówność uzdolnień i skłonności, nierówność nie społecznej a przyrodzonej natury. Stąd jego zasada „nierównej równości”. „Bóg – pisał Skoworoda – do obfitej podobny jest fontanny, napędlającej rozliczne naczynia stosownie do ich objętości. Nad fontanną napis widnieje: „Nierówna wszystkim równość”... Mniejsze naczynie mniej ma, lecz w tym równe jest większemu, iż na równi jest pełne. I cóż głupszego, jak równa równość, którą głupcy w świat na próżno starają się wprowadzić? Czy nie najgłupsze to wszystko, co przeciwne szczęśliwej naturze?” (I, 345).

Jako wyraziciel interesów chłopskich i syn swojego czasu, Skoworoda nie mógł wznieść się do zrozumienia materialno-praktycznych uwarunkowań społecznego podziału pracy i jego zapośredniczenia przez stosunki własności. Społeczny podział pracy próbuje on projektować przez odwołanie się do naturalnych właściwości człowieka. Stąd też jego krytyka społecznych defektów nie wypływa ze świadomości potrzeby dokonania rewolucyjnych zmian istniejącej struktury stosunków społecznych, lecz zakłada moralne udoskonalenie tych stosunków na drodze przezwyciężania pracy niezgodnej z naturą we wszystkich dziedzinach działalności społecznej. Praca niezgodna z przyrodzonymi skłonnościami to źródło wszystkich plag społecznych: „Co szpeci i demoralizuje wszelki urząd? – Niezgodność z naturą. Co uśmierca nauki i sztuki? – Niezgodność z naturą. Co bezczęści urząd święty i mniszy? – Niezgodność z naturą. Każdemu stanowi jest wewnętrzną trucizną i zabójcą. „Nauczycielu, idę za tobą”. Idź lepiej naszą ziemią, noś oręż, czynź dzieło kupieckie albo sztukę twoją. Czyń to, do czego jesteś urodzony, bądź sprawiedliwym i spokojnym obywatelem, a dojdiesz” (I, 358).

W czysto logicznym planie podobne podejście implikuje wniosek o wieczności, nieuniknioności istniejącego społecznego podziału pracy. Na tym też polega

historyczna ograniczoność poglądów Skoworody. Jednakże patos jego krytyki pracy niezgodnej z powołaniem wymierzony jest przeciw pasożytnictwu klas rządzących, przeciw przekształceniu ludzkiej pracy w środek osiągania zysków, w środek zaspokajania egoistycznych, materialnych interesów. Skoworoda był jednym z pierwszych wielkich krytyków burżuazyjno-mieszczańskiego konsumpcyjnego stylu życia z jego kultem własności i „cielesnych” potrzeb.

Uczestnictwo w „organicznej” pracy, zdaniem Skoworody, określa miarę realizacji przez człowieka jego własnego powołania i społecznej pożyteczności, jako że „martwa jest dusza ludzka nie przeznaczona do przyrodzonego swojego dzieła, podobna mętnej i cuchnącej wodzie...” (I, 327). Tych, którzy postępują w niezgodzie z naturą, cechuje, zdaniem Skoworody, żądza zysku, srebrników, moralna rozwiązłość, zło-dziejstwo, żądza władzy, bezwzględność wobec słabych, próżność i pożądanie zaszczytów. Wszystko to są odchylenia od natury, naruszające główny jego wymóg – umiar. O tym, że teoria pracy organicznej skierowana jest przeciw społecznym interesom warstw rządzących świadczy potępienie przez Skoworodę wielkopańskich dążeń do rozszerzania i umacniania swojego materialno-ekonomicznego położenia: pogoń za zyskiem, dochodami, dochodowymi urzędami: „Jeśli, podług przysłowia, na urząd się wdrapujesz, jak koza na strzechę, aby przezeń wskoczyć na pagórek dostatniej próżności, widać jak w lustrze, żeś ty nie do urzędu zapalony, a i do niczego nie urodzony” (I, 359). Skoworoda przyznaje moralną wyższość takim rodzajom pracy, jak rolnictwo, rzemiosło. Niezgodność z naturą filozof uważa za największe zło, jako że powoduje ona, iż rezultaty pracy obracają się w swoje przeciwieństwo: „rządzenie w dręczycielstwo, sądownictwo – w rozbój, a nauki – w narzędzie zła” (I, 333).

Idea samodoskonalenia osobowości związana jest u Skoworody z koncepcją wolnej działalności ducha. Skoworoda nie potrafił zdecydowanie zerwać z religijną formą ideału społecznego. Dlatego też u niego ludzka praktyka ograniczona jest przede wszystkim do aktywności duchowej; prawie nie porusza on problemu zmiany i doskonalenia przyrody w procesie społecznego przekształcania środowiska, narzędzi pracy itp. Według Skoworody, to nie społeczno-ekonomiczne i materialno-fizyczne warunki określają świadomość, duch, lecz odwrotnie, określane są przez aktywność ducha, intensywność jego przejawów. Czym intensywniejsza aktywność duchowa, tym mniejsze znaczenie mają materialne czynniki życia. Otaczający świat ocenia się z punktu widzenia jego zdolności bycia źródłem ludzkiego szczęścia lub przeszkodą w jego dążeniach.

Charakterystyczną cechą szczęścia w rozumieniu Skoworody jest jego organiczny związek ze światem wewnętrznym jednostki, co jednak nie znaczy, iż jest ona antyspołeczna, egoistyczna ze swej istoty. Szczęście społeczeństwa, według Skoworody, stanowi rezultat indywidualnego samopoczucia każdego z jego członków i dlatego prawdziwe szczęście nie znosi samotności i pragnie mieć współuczestników: „...prawdziwego szczęścia taka jest natura, że czym więcej ma współuczestników, tym słodsze i pozbawione zawiści dobro to się staje, czym różni się od kłamliwego

światowego szczęścia, o którym niczego podobnego powiedzieć nie można” (I, 199). Zdanie to pozwala przypuścić, że Skoworoda poszukiwał rozwiązania problemu powszechnego i trwałego szczęścia dla wszystkich ludzi.

Wezwanie do poznania samego siebie, rozbrzmiewające jeszcze w czasach starożytnych, zachowało swoją aktualność i w czasach Skoworody, w którego nauce zajmuje ważne miejsce, gdzie jest konkretyzowane w związku z oryginalnym rozumieniem pracy organicznej. Nowe w filozofii Skoworody było to, że samopoznanie wiązał on z „organiczną”, społecznie-użyteczną pracą. W pracy tej, najbardziej odpowiadającej naturalnym skłonnościom człowieka, leży ludzkie szczęście. Właśnie w zasadzie zgodności z naturą filozof upatruje kryterium racjonalności instytucji społecznych i moralnych postępów jednostek. Hasło samopoznania ma u Skoworody wydźwięk humanistyczny. Sens tego abstrakcyjnego humanizmu polega na uznaniu prawa każdego człowieka do szczęścia, stosownie do poznania przezeń swoich naturalnych właściwości i wybranej zgodnie z tym pracy. Stanowisko to pozostawało w zasadniczej sprzeczności z wprowadzonym za życia Skoworody na Ukrainie prawem pańszczyźnianym. Koncepcja ukraińskiego filozofa była więc jednocześnie osądem poddaństwa, uniemożliwiającego swobodne przejawianie się naturalnych uzdolnień ludzkich.

Jednakże już w czasach Skoworody tak pojęte hasło samopoznania mogło być wyrazem jedynie biernego potępienia rzeczywistości i wywołało surową krytykę. Szybko stało się widoczne, że tylko działalność skierowana na świat zewnętrzny, mająca na celu jego materialne przeobrażenie zgodnie z ludzkimi ideałami, przyczynia się do rzeczywistego zakorzenienia człowieka w świecie. Opanowanie otaczającego świata pomaga samopoznaniu człowieka, ujawnieniu tego, co było w nim nieznane. Kryterium prawdziwości samopoznania stanowi działalność, w której rezultatach przejawia się rzeczywista istota człowieka. Jak większość wczesnych myślicieli oświeceniowych, Skoworoda rozpatruje świadomość jako podmiot historii, pokładając swoje nadzieje nie tyle w materialnej praktyce, ile w aktywności ducha.

Z nauką o człowieku jako „mikrokosmosie” w filozofii Skoworody ściśle związana jest nauka o trzecim – symbolicznym – świecie. Najczęściej utożsamiany jest on z biblią, choć często filozof włącza w ten „świat” także mitologię i mądrość ludową. Symboliczność biblii polega, według Skoworody, na tym, że zebrane są w niej „niebiańskich, ziemskich i niższych stworzeń postacie, aby były monumentami, kierującymi myśl naszą ku pojęciu wiecznej natury, utajonej w tym, co przemijające, jak rysunek w barwach swoich”.

Z drugiej strony, czyniąc ważny krok od teologii ku niezawisłej wiedzy filozoficznej, Skoworoda poszukuje usprawiedliwienia biblii, przypisując jej zdolność pomagania ludziom w dochodzeniu do metafizycznych prawd duchowych. Nie ma wątpliwości co do tego, że samo pojmowanie boga jako rozumu obecnego w rzeczach i odrzucanie idei kreacjonizmu, boga jako najwyższej osoby, podrywało podstawy wiary samego Skoworody. Panteizm przeprowadzał Skoworodę na tę samą drogę, po której szli i Giordano Bruno, i Spinoza, których idee nadwątlają religię. Ukraiński

filozof wybranym przez siebie i postulowanym obrazem życia oraz swoją oceną religijnego życia współczesnych sprzyjał umacnianiu się pozycji antyklerykalizmu. Jest to bardzo ważna strona światopoglądu Skoworody. Niejednokrotnie podkreślał on, że mnichem może zostać tylko ten, kto z natury skłonny jest do samotności i pobożności. Charakteryzuje on klasztory jako siedliska zatajonych namiętności, odsłania wady duchowieństwa, częstokroć swoją rozwiązłością prześcigającego ludzi świeckich. Jasno też pojmował, że nic tak nie sprzyja rozprzestrzenianiu się zabobonów, jak cerkiew. Szczególnie ostro Skoworoda krytykuje duchowieństwo za karierowiczostwo, żądzę władzy i złota. Jest to przy tym krytyka tak bezwzględna, że granicząca z wojującym antyklerykalizmem. Stanowisko zajmowane przez Skoworodę wobec silnej cerkwi, negatywny stosunek do istniejących form życia religijnego, potępienie wad duchowieństwa i świadome, wielokrotnie podkreślane wyrzeczenie się godności kościelnych – wszystko to wiele znaczy w ocenie jego postępowej działalności. Są w jego działalności takie momenty, które wyraźnie sprzyjały rozwojowi idei ateistycznych.

Określoną ateistyczną funkcję grają te wypowiedzi, w których ujawnia fantastyczność i ułudność legend biblijnych, przeczących naturze rzeczy i zjawisk. Skoworoda bezlitośnie wyśmiewa tych teologów, którzy wierzą sami i upewniają innych o możliwości opisanych w biblii cudów, czynionych jakoby przez proroków, Jezusa Chrystusa i apostołów. W charakterystyce tych fragmentów biblii Skoworoda używa takich słów, jak „fałsz”, „bajki”, „szaleństwo”, „kłamstwo”, itp. Podkreślał, że biblia sprzyja rozprzestrzenianiu się zabobonów w świadomości ludzi.

Niezwykłe życie i filozoficzna nauka Skoworody wywarły duży wpływ już na jego współczesnych; jego dzieła przepisywano i przekazywano z rąk do rąk. Nie można nie zgodzić się z dawno już wypowiedzianą myślą historyka D. I. Bagaleja, że filozoficzno-oświatowa działalność Skoworody przygotowała grunt do utworzenia charkowskiego uniwersytetu.

Przedstawiciele ukraińskiej i rosyjskiej postępowej kultury interesowali się i znali nie tylko biografię, ale i dzieła tego ukraińskiego myśliciela, w określonym też stopniu doświadczili wpływu jego idei. Częste powracanie do badań filozoficznego i literackiego dziedzictwa Skoworody jest dowodem tego, jak ważne miejsce w naszej świadomości kulturalnej zajmuje ten twórca, którego 250 rocznicę urodzin obecnie obchodzimy.

Idee humanizmu i wolności, o których realizację walczył Skoworoda, są ogniwami, które wiążą dziedzictwo ideowe myśliciela z poszukiwaniami naszej epoki. Obrońcą wysokich wartości duchowych przed zaprzęciem ich władzy pieniądza i interesu, głoszenie moralnej odpowiedzialności człowieka i społeczeństwa za swoje postęпки, wezwanie do nieustannego duchowego samodoskonalenia i gloryfikacja pracy organizacyjnej jako źródła prawdziwej satysfakcji i szczęścia – czyni nam Skoworodę bliskim. Wiele z tych problemów, które postawił myśliciel, pozostaje żywymi do dziś. Filozoficzna spuścizna Skoworody jest jednym z cenniejszych skarbów narodowej kultury, wyrażając pragnienie dobra i sprawiedliwości.

W osobie Skoworody ukraińska postępową tradycją ma oryginalnego myśliciela i pisarza, którego pełna pasji myśl nie godziła się z tyranią niesprawiedliwego, wrogiego człowiekowi świata. Jako humanista broni idei jedności człowieka i przyrody oraz z tych pozycji rozwija ideę równego prawa ludzi do szczęścia i pracy zgodnej z powołaniem.

Przykład życia Skoworody, jego filozoficzna i artystyczna twórczość wywierały wielki wpływ na świadomość najlepszych synów ukraińskiego narodu, inspirując ich do walki o przebudowę życia w imię szczęścia narodu.

Tłum. Janusz Stawiński

WIESŁAW WITKOWSKI

## CZY SKOWORODA PISAŁ MIESZANINĄ JĘZYKA STAROCERKIEWNEGO, ROSYJSKIEGO I UKRAIŃSKIEGO?

Druga połowa XVIII wieku, wieku Oświecenia, która większości narodów ówczesnej Europy przyniosła poważne osiągnięcia w zakresie nauki, sztuki, osobiście zaś literatury, na ziemiach ukraińskich, podzielonych już od stu lat przeszło między Polskę a Rosję, stanowiła okres najgłębszego bodaj upadku kulturalnego. Na prawobrzeżu istotną (choć nie jedyną) przyczynę tego upadku należy widzieć w zwiększeniu się ucisku społeczno-ekonomicznego i religijnego chłopstwa ukraińskiego przez polską lub spolszczoną szlachtę i duchowieństwo katolickie, co przy słabości władzy państwowej wywoływało nieustające wrzenie mas ludowych (ruch hajdamacki, koliszczyzna). Na lewobrzeżu nie mniejszy ucisk ekonomiczny łączył się z likwidacją resztek autonomii kozackiej (w roku 1764 zniesiony został ostatecznie urząd hetmana), administracja zaś i szkolnictwo rosyjskie, a także cerkiew prawosławna (przy ścisłej cenzurze druku wprowadzonej jeszcze w 1720 roku) sprzyjały jeśli nie pełnej russyfikacji, to w każdym razie zanikowi zainteresowania własną kulturą i językiem w bardziej oświeconych kręgach społeczeństwa „małoruskiego”.

Trudno się zatem dziwić, że rękopiśmienna, zachowana częściowo jedynie w odpisach, spuścizna literacka najwybitniejszego spośród paru zaledwie znanych z nazwiska pisarzy Ukraińców tego okresu – poety, myśliciela i moralisty – Grzegorza Skoworody była i jest wciąż przedmiotem zainteresowania historyków literatury, kultury i filozofii. A także – języka. O języku jego utworów pisali: P. Buzuk<sup>1</sup>, O. Syniawski<sup>2</sup>, historyk D. Bahalij<sup>3</sup>, a ostatnio H. Hnatiuk<sup>4</sup>, P. Morhun<sup>5</sup>, i B. Kobylański<sup>6</sup>.

Te stosunkowo liczne i niewątpliwie kompetentne prace (niestety w Polsce chyba zupełnie niedostępne) nie zostały, jak się wydaje, wykorzystane we właściwy sposób w nowszych monografiach naukowych z historii języka i literatury ukraińskiej. W dwutomowym akademickim *Kursie ukraińskiego języka literackiego* (w którym

<sup>1</sup> Мова і правопис Г. С. Сковороди [w wydaniu zbiorowym:] *Пам'яті Г. С. Сковороди (1772-1922)*, Одеса 1923.

<sup>2</sup> Мова творів Г. Сковороди [w czasopiśmie:] „Червоний шлях”, Харків 1924, nr 4-5.

<sup>3</sup> Український мандрований філософ Г. С. Сковорода, Київ 1926.

<sup>4</sup> Мова творів Г.С. Сковороди [w czasopiśmie:] „Українська мова в школі”, Київ 1958, № 3.

<sup>5</sup> Місце Г. С. Сковороди в історії і розвитку української літературної мови [w wydaniu zbiorowym:] О. О. Потебня і деякі питання сучасної славістики, Харків 1962.

<sup>6</sup> Лекції з курсу „Історія української літературної мови” (Лекція II. На грані двох епох), Львів 1965.

zresztą większość problemów dotyczących języka ukraińskiego przed XIX wiekiem potraktowana została bardzo pobieżnie) czytamy, że:

Różnorodności tematycznej utworów G. S. Skoworody odpowiada różnorodność składników jego języka. W pismach filozoficznych i naukowych, w wierszach i pisanych prozą *Bajkach charkowskich*, w dialogach spostrzegamy mieszaninę języka starocerkiewnego, rosyjskiego i ukraińskiego wraz z elementami własnej kompozycji, które powstały z przemieszania formantów języka ukraińskiego i rosyjskiego [...] Język traktatów naukowych Skoworody zbliża się zazwyczaj bardziej do języka rosyjskiego, jednak i w nim jest wiele ukrainizmów<sup>7</sup>.

[...]

G. S. Skoworoda pozostawił także wielką spuściznę epistolarną [...] Listy pisane mieszanym językiem rosyjsko-ukraińskim [...] cechuje żywość, niewymuszeność zwrotów i słownictwa. Tu żywa ukraińszczyzna widoczna jest prawie tak samo, jak w niektórych wierszach zbliżonych do języka potocznego. W języku utworów G. Skoworody znajdują w ten sposób odzwierciedlenie sprzeczności, które uformowały się w ukraińskim języku literackim końca XVIII w. [...] znajduje swój wyraz walka nowego, które opiera się na elementach ludowo-potocznych, i starego, które opierało się na tradycji cerkiewnosłowiańskiego i staroksiążkowego (*старокниж-ного*) języka literackiego<sup>8</sup>.

Podobnie charakteryzuje język pism Skoworody wielka (8-tomowa) akademicka *Historia literatury ukraińskiej*:

Współcześni poświadczają, że Skoworoda w stosunkach z ludem, w życiu używał potocznego języka ukraińskiego. Jednakże w twórczości pisarskiej sięgał on jeszcze do tradycyjnego języka książkowego, który stanowił mieszaninę ukraińskich, rosyjskich, starocerkiewnych, łacińskich i innych jeszcze elementów językowych. A miało to swoje przyczyny. Skoworoda tworzył w okresie przełomowym, gdy język książkowy piśmiennictwa ukraińskiego już ginął, a nowy język literacki o podłożu ludowym zaledwie wchodził na szerszą arenę: nie był on na tyle wyrobiony, aby można było posługiwać się swobodnie w dziedzinie filozofii, nauki itp. Obrazowość biblijna, która zajmowała tak wielkie miejsce w twórczości Skoworody, była też, rzecz oczywista, przyswojona w tradycyjnej formie językowej<sup>9</sup>.

W jakim stopniu przytoczone powyżej charakterystyki języka Skoworody odpowiadają rzeczywistości? Czy istotnie język jego utworów jest mieszaniną cerkiewnosłowiańskiego i ukraińskiego? Czy słusznie można w języku tym dopatrywać się kontynuacji staroukraińskiego języka książkowego (*староукраїнської книжної мови*)? Zanim gruntowna analiza obszernych materiałów pozwoli nam sformułować możliwie

<sup>7</sup> Курс історії української літературної мови (дожовтневий період), Київ 1958, t. 1, s. 129.

<sup>8</sup> Курс історії..., s. 131.

<sup>9</sup> Історія української літератури, Київ 1967, t. 2, s. 129.

dokładną odpowiedź na te pytania, spróbujmy określić charakter języka trzech krótkich fragmentów z trzech różnych typów utworów Skoworody: fragmentu pieśni 18. ze zbioru *Сад божественных пѣсней*, bajki *Голова и тулуб* ze zbioru *Басни харьковскія* i fragment traktatu *Алфавит или букварь мира*<sup>10</sup>.

Język pierwszego fragmentu:

Ой ты, птичко жолтобоко,  
Не клади гнѣзда высоко!  
Клади на зеленой травкѣ,  
На молоденькой муравке.  
От ястреб над головою  
Висит, хочет ухватить,  
Вашею живет он кровью  
От, от! кохти он острит!  
Стоит явор над горою,  
Все кивает головою.  
Буйны вѣтра повѣвають,  
Руки явору ламают.

– można by przyjąć (gdyby nie wołać птичко жолтобоко i obcy dzisiejszej ortografii rosyjskiej zapis samogłoski rdzennej czasownika ламает) za dobrą rosyjszczyznę XVIII wieku. (Zwróćmy uwagę na rym травкѣ – муравке i na typową dla języka potocznego formę mianownika liczby mnogiej вѣтра).

We fragmencie drugim:

Тулуб, одѣт в великолѣпное и обширное с дорогими уборами одѣяніе, величался перед Головою и упрекал ей тѣм, что на нея ни десятая доля не исходит в сравненіи его великолѣпія [...] – Слушай, ты дурак! Если может помѣстится ум в твоём брюхѣ, то разсуждай, что сіе дѣлается не по большому твоему достоинству, но потому, что нельзя тебѣ столь малым обойтиса, как мнѣ, – сказала Голова.

Фабулка сія для тѣх, котрыи честь свою на одном великолѣпіи основали [...]

– jedynie rzeczownik тулуб (ros. туловище) i zaimek ей: упрекал ей (ros. ee ewentualnie ея) zdradzają, że wyszedł on spod pióra Ukraińca.

<sup>10</sup> W ostatnim, dwutomowym wydaniu dzieł Skoworody (Григорій Сковорода, *Твори в двох томах*, Київ 1961) znajdują się one: fragment pierwszy w t. II, s. 32, fragment drugi w t. II, s. 107, fragment trzeci w t. I, s. 350. Nb. autorzy wstępu do tego wydania stwierdzają również, że język Skoworody „має характер суміші” (s. XXXV), a w jego traktatach filozoficznych „помітні норми так званої слов'яно-української традиційно-книжної мови” (s. XXXVII).

Najbardziej jednolity pod względem językowym jest fragment trzeci:

Не понимаю, к чему имѣть меч, если не тоє сѣчь, на что он выкован. И не разумѣю, к чему носить тѣло, если щадѣть, на то терять, к чему кто им одѣт. Повѣрь, что самая Мафусалова жизнь вся пропала и самый есть ад, если не истощенна на то, к чему господь твой дал оную. Коль сладкая здравія и лѣт трата в главноприродном дѣлѣ! Тогда-то жизнь наша бывает жертвою благоуханія господеву. Опера, книга, пѣсня и жизнь не от долготы, но от благолѣпія и доброты цѣну свою получает. Цѣна всему и благолѣпіе – бог. „Красота в десницѣ твоей” [...] С богом краткая жизнь исполняет долгія лѣта, а дѣло с ним есть само себѣ верховная награда [...]

We fragmencie tym oprócz obcej rosyjszczyźnie literackiej formy zaimkowej toje uwagę czytelnika mogą zwrócić tylko: cytaty biblijny (*красота в десницѣ твоей*), nowotwór (być może samego Skoworody) – главноприродный, a nadto spora ilość dawno zasymilowanych cerkiewizmów leksykalnych (благолѣпіе, благоуханіе, господь, здравіе, краткій, истощенный, награда, сладкій).

Przeprowadzone tutaj wyrywkowe obserwacje, niedające jeszcze, rzecz jasna, dostatecznej podstawy dla poszczególnych ustaleń, pozwalają już jedno stwierdzić ponad wszelką wątpliwość: dominującym elementem w języku pism Skoworody była rosyjszczyzna, leksykalne zaś cerkiewizmy, jakich wiele znajdujemy w jego prozie naukowej, mogą być zasadniczo uznane za nieodłączny składnik osiemnastowiecznego (a w znacznej mierze i dzisiejszego) rosyjskiego języka literackiego<sup>11</sup>.

\*\*\*

Gruntowną analizę języka Skoworody, opartą na stokroć większym materiale tekstowym<sup>12</sup>, rozpoczniemy od zestawienia istotniejszych właściwości głosowni autora *Бажок чарковских*. W tej mierze, w jakiej pozwala to stwierdzić tradycyjna w zasadzie, choć na szczęście niezupełnie konsekwentna pisownia jego utworów, możemy przyjąć, że w języku Skoworody:

- 1) uległy ujednoliceniu kontynuanty staroruskich samogłosek wysokich *i* i *y* (стравы селскимы II, 64<sup>13</sup>; грязь омил II, 65; сердце сито будет II, 65; с словами [...] ногамы II, 78; здѣсь не слыхать II, 85; рым: прекрасны – алмазны II, 67) [...],
- 2) pojawiało się wtórne *j* przed tematami czasu przeszłego *-šl-* (пройшла II, 11; обойшли II, 17) [...],

<sup>11</sup> Oczywiście pomijając, nie wchodząc zasadniczo w tkankę języka pisarza, dość gęsto rozsiane w traktatach filozoficznych Skoworody, cytaty z ksiąg cerkiewnych.

<sup>12</sup> Badania przeprowadzono na języku następujących utworów: *Разговор, называемый алфавит или букварь мира* (52 strony tekstu ciągłego), *Сад божественных пьесней*, a także inne utwory wierszowane (łącznie 85 niepełnych stron) i *Басни харьковскія* (44 niepełne strony).

<sup>13</sup> Cyfra rzymska oznacza tom, cyfra arabska – stronę odnotowanego wyżej (odsylacz 10) wydania dzieł G. Skoworody.

- 3) możliwe było wahanie w artykulacji nagłosowego *u* i *w* (ввести в землю I, 356; успокойся, не твое дѣло I, 358; вси земніи здоры II, 76 = вздоры; понравился [...] вдоу II, 123) [...],
- 4) występowało sporadycznie nowe *o* (z *e*) w zgłoskach nieakcentowanych (чоловѣчое I, 336; птичко жолтобоко II, 32; чолнок II, 54) [...],
- 5) możliwe było regresywne upodobnienie samogłoski *o* do *a* (хазяин I, 338 i II, 108; рай паганский I, 363),
- 6) dyspalatalizowały się końcowe spółgłoski wargowe w niektórych tematach imiennych (обрѣтши вѣтву блаженства II, 62; с вѣтвами I, 357; на сухих вѣтвах I, 366 i голубов стадо II, 113),
- 7) dyspalatalizowały się kontynuanty staroruskiego *ř* (гуму: царь – пожар II, 20; звѣря – мѣра II, 26; морю – вгору II, 27; пора – заря II, 40; фигура – буря II, 75),
- 8) pojawiła się nowa epenteza (люблят II, 34; гублят II, 35),
- 9) możliwa była asymilacja progresywna *j* (трѣснуло ружжьо II, 75 i – со raczej wątpliwe – в гуміе: з оранья – избранна II, 64<sup>14</sup>),
- 10) możliwe było występowanie na równi z dźwięcznym spirantem krtaniowym spółgłoski zwarto-wybuchowej *g* (круг – дух II, 46 obok друг – ни мук II, 52),
- 11) kontynuanty staroruskiego *ě* realizowały się zarówno w postaci *i* (Христови – в его словѣ II, 7; в дурнѣ не пошитись II, 80; средѣ высокой степи II, 145; все міры II, 149 = мѣры [...] jak też *e* (манѣр – повѣрь II, 19; пробощает сквозѣ – связанны и нозѣ II, 26; вскорѣ – в морѣ II, 31; травкѣ – муравке II, 32; в том хоре II, 69),
- 12) kontynuanty staroruskich połączeń *vj*, *v̋j* występowały bądź to w postaci *yj* (бриет I, 328; крыется II, 23; убій II, 29; збій II, 65; шію II, 78; напиься со мною II, 125, [...] bądź też – znacznie częściej – *ej*, *oj* (птичей ряд II, 108; вышшей суд II, 112; лисей хвост, а волчей взор II, 131; господин пѣвчей II, 145; открой II, 84; не выроеш I, 353; роете землю II, 141; о, бѣдненкой I, 364; стихійной потоп II, 62; мір нечистой II, 65; вѣк сивой II, 66; нрав вѣчной, древной II, 72; доброй челоуѣк II, 147 [...] <sup>15</sup>),
- 13) mogły pojawiać się wtórne samogłoski ruchome (лѣтанье свое на каменѣ окончила II, 106; рова – безтолкова II, 67, równolegle do ложные камни I, 335),
- 14) występowała redukcja samogłosek nieakcentowanych (окопалось, как рвом II, 118; здѣлали лаконцы I, 329; гаразда I, 329, 338, 349 (|| гораздо I, 351); хорошія крысы I, 338; безпритворними твареніями I, 345; в каблукѣ II, 85; не многова стоит II, 127; свободна – самохотно II, 65; мужа [...] дѣло – здравіе тѣла II, 65; гостя – просто II, 69) [...],

<sup>14</sup> Гуму отмѣнно – колѣно II, 75 i избранне – Богдане II, 80 zdecydowanie osłabiają wartość dowodową tego przykładu.

<sup>15</sup> Tego, że końcówka mianownika l. poj. rodzaju męskiego *-oi* odzwierciedlała rzeczywistą wymowę, dowodzą гуму: о сѣдая главоуѣх не диравой II, 74 i вкусил мудрости истой – сей мир нечистой II, 65.

- 15) w zgłoskach akcentowanych trafiało się nierzadko *o* po spółgłoskach miękkich (люди учоные I, 321; не берьот I, 328; когда ты невьсьол, то всьо ты нищ и гол II, 51; трѣснуло ружьѡ II, 72; так ты [...] живьѡш II, 84; полньохенька горсть II, 112; кожу сдерьот II, 118),
- 16) samogłoska *o* w zgłoskach nowo zamkniętych zachowywała się bez zmian (замашная косо – царских волосов II, 20; хорош – нож II, 33; с бородой – в твой II, 85; ищезни проч! – как [...] ноч II, 85),
- 17) w dopełniaczu liczby pojedynczej zaimków i przymiotników końcówki, znaczone przeważnie przez *-ого*, *-его* wymawiane były zapewne z *w* między samogłoskami (ничего I, 321, 333, 355; II, 149; третѡво дни I, 346; не без тово I, 354; севодня I, 363; чево II, 85; не многова стоит II, 127) [...],
- 18) spółgłoski dźwięczne zarówno w wygłosie jak i przed spółgłoskami bezdźwięcznymi ulegać mogły ubezdźwięcznieniu (нож – хорош II, 33; вред – уживет II, 40; с глаз – далась II, 85; вспомню лотку I, 338).

\*\*\*

Szczupłość i fragmentaryczność materiałów dokumentujących większość cech morfologii ukraińskiej w tekstach Skoworody rzadko jedynie pozwala orzekać, chociażby ze znacznym prawdopodobieństwem, o systemowym charakterze tych cech. Jest rzeczą uderzającą, że nawet najwyrazistsza i niezwykle bogato ilustrowana kategoria gramatyczna w strukturze morfologicznej rzeczowników Skoworody – forma wołacza (брате мой I, 340; саде ясный II, 49; гостю II, 46; любій мой покою II, 64; мой синку II, 75; замашная косо II, 20; о библиотеко II, 64; чего ты дмешся, жабо II, 105; о сладчайшая вѣчносте I, 362; смерте страшна II, 20 [...]) nie może być bez zastrzeżeń uznana ani za cechę systemową (por. chociażby: о новый мой Адаме! о красный сын II, 16; ты, святыи боже и вѣков творец II, 18; о лѣс темный II, 64; прийми ж, любезный приятель II, 103; о дуброва II, 23; о докучлива печаль II, 33...), ani za czysto ruską. Takie bowiem zapisy jak расти ж благодатию, новый наш ходатаю II, 12; о всегосвѣтный сраме II, 16; о міре II, 34; czy граде печальный Переяслав II, 34 [...] nasuwają podejrzenie, iż mogła być ona częściowo podtrzymywana dzięki oddziaływaniu cerkiewszczyzny, stanowiącej bezsprzecznie dość istotny składnik języka pism autora *Алфавиту*.

Wszystkie pozostałe, bardziej lub mniej wyraźne właściwości morfologii rzeczownika w tekstach Skoworody odbiegające od norm ówczesnego rosyjskiego języka literackiego (będą to oczywiście głównie ukrajinizmy) uznać już chyba wypadnie za zjawiska sporadyczne i całkowicie pozasystemowe. Do zjawisk tych zaliczymy:

- 1) formy mianownika i narzędnika liczby pojedynczej rodzaju nijakiego z sufiksem *-j-*, w których na miejscu dawniejszych końcówek *-e* i *-em* zaświadczone są nowsze *-a* i *-am*: одно [...] бездѣлья II, 127; болѣзнь и здоровья II, 134; чужое перья II, 141 – с бездѣльям I, 366; ни болѣзнію ни здоровьям II, 137 (warto podkreślić,

- że wśród tych nielicznych przykładów nie ma zupełnie formacji odsłownych na -нѣ czy -тѣ),
- 2) formy celownika liczby pojedynczej rodzaju męskiego гостевѣ II, 13 i Христо-ви II, 7 (zapisy: здался врагом господави I, 326; в храм господави I, 330 – są zapewne cerkiewizmami),
  - 3) formy mianownika-biernika liczby mnogiej грунта II, 19; декрета II, 75, a także mianownik liczby mnogiej люде II, 129, 142 (|| люди учоные I, 321) – z pochodzenia niewątpliwie polonizmy,
  - 4) jedyny, wyjątkowy zapis на флейтузѣ мнѣ заграй II, 96 poświadczający typową dla ukraińskiego alternację spółgłoskową końca tematu *h*: *z*, *k*: *c* i *x*: *s* (forma miejscownika liczby pojedynczej по бозѣ II, 148 i mianownika-biernika liczby podwójnej руцѣ связанны и нозѣ II, 26; воздѣв горѣ руцѣ II, 31, 49, 148 – są zapewne cerkiewizmami)<sup>16</sup>. Zapisy powyższe kontrastują jaskrawo z powszechnymi tu postaciami miejscownika по рынкѣ II, 108; на правом окѣ II, 75; в коляскѣ II, 148; в твоєм брюхѣ II, 107 [...] i celownika трудно лѣтатъ черепахѣ I, 344; понравилось [...] дремлюгѣ II, 123 [...]. Równie typowo rosyjskie są rzeczowniki hipokorystyczne z sufiksem *-ijc(o)*: мнѣниці I, 334 i утѣшеній-цо I, 334.

W morfologii przymiotników ślady ukraińskiego podłoża są mniej niż skromne. Ich odmiana w badanych tekstach nie odbiega w niczym od tego, co prezentują nam inne osiemnastowieczne teksty literackie. W słowotwórstwie zaś jedyną dostatecznie wyrazistą cechą, wywołaną wpływem języka ojczystego Skoworody, przejawiają się częściowo te formacje dzierżawcze, które w rosyjszczyźnie literackiej wyróżniają się sufiksem *-j-*. Tak więc literackim волчий, -ья, -ье; кобылий, -ья, -ье; лисий, -ья, -ье; медвежий, -ья, -ье; олений, -ья, -ье; птичий, -ья, -ье; собачий, -ья, -ье; человечесий, -ья, -ье (a także третий, -ья, -ье) odpowiadają tutaj: волчей взор II, 131; кобыля голова II, 101; лисей хвост II, 131; оленью кожею I, 328; птичьим пѣніем I, 331 (|| птичье воле II, 64); собачым ласковостям I, 346 (|| собачою охотою I, 344) i wyłącznie już tylko: медвежая пословица I, 337; дѣло медвежье I, 336; дѣло чоловічье I, 336; в чоловічом одѣянні I, 365. Nadto zaś: третью дни I, 346; есть третим для них другом II, 131.

Interesujące zarówno ze względu na swoje wewnętrzne zróżnicowanie, jak pewną odmienność od dzisiejszego stanu literackiego przedstawiają się formy stopnia wyższego przymiotników jakościowych u Skoworody. Wśród form nieodmiennych (przymiotnikowo-przysłówkowych) dominują (rzecz typowa i obecnie dla języka pisanego) komparatywy na -ѣ: безпокойнѣ I, 323; богатѣ I, 327 (wsp. богаче); вкуснѣ II,

<sup>16</sup> Już jako fakty najzupełniej marginalne odnotujemy zapisy: 1) mianownika сама мати II, 64; мати родила II, 116 || плодovitая матъ II, 123; 2) dopełniacza упал з лошадей II, 75; 3) celownika мы одолженны матерѣ нашей I, 322; i 4) narzędnika богомерзостю I, 332; мудростю II, 84; сладостю II, 46. Dwa zapisy mianownika l. poj. козля II, 56, 96 z powołaniem można uznać za gwarowe formy wielkoruskie. Zob. w słowniku Dahla: грачєня, зайча, козля, порося, теля, щеня [...].

139; далѣ (wsp. дальше); довольнѣ I, 338; крилатѣ I, 352; нужнѣ I, 353; острѣ I, 352; полезнѣ II, 147; почтеннѣ I, 329; щасливѣ I, 351 [...] i na -яе; быстрѣ I, 340 i II, 42; миляе I, 329 (II милѣй II, 50); сильняе I, 341; трудняе I, 344 [...]. Ta ostatnia odmianka, jak wykazują nowsze badania dialektologiczne, znana jest jeszcze i dzisiaj nie tylko gwarom północno-wschodnim, lecz także pewnej części południowych (kurskich i riazzańskich)<sup>17</sup>, stąd też jej obecność w rosyjszczyźnie ukraińskiego pisarza nie musi być uważana z wtęret sztuczny, literacko-książkowy. Oczywiście, prócz komparatywów na -ѣ (-яе) i -ѣй trafiają się tu także, choć zdecydowanie rzadziej, formacje nieodmienne na -е i -ше: вышше I, 327 (wsp. выше); дороже II, 147; легоче I, 345, 349 (wsp. легче); лутче II, 24 (wsp. лучше); нижше I, 327 (wsp. ниже); слаже II, 125, 147 (wsp. слаще) i убогшее I, 327<sup>18</sup> (wsp. убоже).

Nie mniej ciekawie prezentują się, mniej liczne od poprzednich, odmienne formy komparatywu. Wchodzące w skład tej grupy formacje syntetyczne są utworzone bądź to za pomocą sufiksu -ш- (тѣм он горшій дурак II, 41; родители наши суть лучшіи тебе для нас учителя II, 123; бездна дух есть в человекѣ – вод всѣх ширшіи и небес I, 363) [...], bądź też za pomocą sufiksu -ѣйш- (-айш-): тѣм безпокойнѣ [...] живем, чем важнѣйшую должность несеѣ I, 323; о ночь [...] яснѣйшая свѣтла полудня II, 72; сокровище сіе, всего мира дражайшее I, 323 [...]. Stosowanie tych ostatnich w przedstawionej tu funkcji poświadczają jeszcze sporadycznie dziewiętnastowieczne teksty literackie<sup>19</sup>. I tylko dwie analityczne formy tej grupy (больш спокоен домик малый II, 42; по великих больш домах II, 42) można uznać za struktury przejęte (choć nie bez śladów obróbki literackiej: спокоен, inwersja w przykładzie drugim) z języka ukraińskiego.

W przeciwieństwie do form stopnia wyższego – zasadniczo syntetycznych – w superlatywie (i elatywie) na równi z formami typu дражайшіи (I, 362): на главнѣйшем мѣстѣ I, 370; древнѣйшее реченіе I, 368; родник здоровѣйшія воды I, 332; в мѣсто сладчайшія любви I, 366 [...] <sup>20</sup> pojawiają się nierzadko struktury analityczne, powstałe bądź to przez połączenie dopełniacza zaimka uogólniającego все z nieodmiennej formą komparatywu (всѣх быстрые I, 340; всѣх страшнѣ и силнѣ II, 106; смѣшныя всего II, 123), bądź to przez połączenie zaimka uogólniającego самый -ая, -ое z pozytywem względnie formacją na -ѣйш-, -айш- odnośnego przymiotnika: самая внутренняя пустыня I, 337; самый вѣрный друг I, 339; самое доброе дѣло II, 127; самая мѣлкая услуга I, 329 [...]; дѣло самое любезнѣйшее в мирѣ I, 367; самое сладкорѣчивѣйшее писмо II, 123; самая хитрѣйшая картина II, 102.

<sup>17</sup> *Русская диалектология* (pod. red. Р. И. Аванесова и В. Г. Орловой). Москва 1965, s. 131.

<sup>18</sup> W tym ostatnim wyrazie (z końcowym -е analogicznym do form -ѣе), a także w вышше нижше można by ewentualnie dopatrywać się śladów ukraińskiego podłoża językowego Skoworody.

<sup>19</sup> Zob. М. А. Соколова, *Очерки по исторической грамматике русского языка*. Ленинград 1962, s. 170.

<sup>20</sup> W dwuwierszu Бог есть лутчіи астроном, он наилутчіи економ (I, 327) znajdujemy doskonały przykład możliwości użycia formy лутчіи (wsp. лучший) w funkcji superlatywu (por. wyżej лучшіи тебе) zarówno w postaci „prostej” jaki i „wzmocnionej” przedrostkiem наи-.

Часownik w języku utworów Skoworody nasycony jest w stopniu większym niż pozostałe części mowy elementem cerkiewnym. Poza słownictwem znajduje on swój osobliwy wyraz w dwu kategoriach gramatycznych właściwych tej części mowy: kilku aorystach (се снійде [...] дух II, 15; найде страх II, 17; ждах II, 54) i rozsiianych dość szczerze we wszystkich tekstach (też wierszowanych) – imiesłowach. I bodaj czy to nie one właśnie, głównie zaś te spośród nich, których nigdy nie znał żywy, mówiony język rosyjski (takie jak помогай II, 58; послѣдуяй II, 148; сидяй высоко II, 61; стоя и сидя и идый I, 355; вѣрен его есть познавый II, 45; ты развергший II, 81; пловущи II, 27) dały badaczom podstawę do pisania o mieszanym, rusko-cerkiewnym języku ukraińskiego filozofa. Nie znaczy to, rzecz jasna, że cały system imiesłowowy rozpatrywanych tekstów jest pochodzenia cerkiewnego. Sporą jego część, przynajmniej w granicach imiesłowów przysłówkowych, stanowią niewątpliwie formacje rodzime (сидячи II, 70; вставши II, 26; снійшовши II, 39 [...]). W jednym jedynym wypadku – стравы [...] набратій II, 64 [...] – możemy mówić nawet o formacji przyjętej wprost z języka ludowego, z gwar<sup>21</sup>.

W przeciwieństwie do imiesłowów swoją wyraźnie wschodniosłowiańską naturę przejawia inna kategoria systemu czasownikowego Skoworody – bezokoliczniki. Zdecydowana ich większość, podobnie jak we współczesnym języku rosyjskim, występuje z formantem -ть: взяться II, 127; кричать I, 338; наживать I, 327; подавать II, 108; познать I, 344; слушать II, 85; фастать II, 133 [...]. Formant ten, zgodnie ze stanem panującym w wielu gwarach wielkoruskich (również południowych)<sup>22</sup> znajdujemy także w wyrazach взвесь II, 76; несть I, 349 i приобрѣсть I, 335 (por. lit. взвести, нести, приобрести). Jako odpowiednik dzisiejszego идти spotkać można u Skoworody typową dla jego czasów postać ze zdwojonym formantem -титъ: зачем ему ититъ I, 365; нелза [...] малым обойтится II, 167. Spora liczba bezokoliczników z końcowym -ти: (пр. быти II, 25; дурачиться II, 139; попасти II, 61; смотрѣти II, 67; уснути II, 27 [...]), jakie występują głównie w utworach wierszowanych, nie stanowi mimo pozorów jednolitej grupy. Poza formacjami sztucznie archaizowanymi, wykorzystywanymi powszechnie w osiemnastowiecznej poezji rosyjskiej dla potrzeb wersyfikacyjnych, wchodzi w jej skład niewątpliwie również – nie zawsze łatwe do wyodrębnienia – morfologiczne ukrainizmy<sup>23</sup>. Spośród nich swoją bezsporną

<sup>21</sup> Zob. С. П. Обнорский, *Очерки по морфологии русского глагола*. Москва 1953, s. 207-209.

<sup>22</sup> Zob. С. П. Обнорский, *Очерки...*, s. 175-182.

<sup>23</sup> Przykładowo we fragmentach:

Не пойду в город богатый. Я буду на полях жить  
Буду вѣк мой коротати, где тихо время бежит. II, 23

i

Полно мнѣ уже сидѣть на сем мѣстѣ.

Поведи мене смотрѣти на звѣзды II, 67

namy do czynienia z formami archaizowanymi, a we fragmencie:

О, когда бы же мнѣ в дурнѣ не пошиться,

Дабы волности не могъ как лишиться. I, 8

z ukrainizmami.

ukraińskość, niezależną od kontekstu, manifestują jedynie bezokoliczniki: не могли I, 344; пектися I, 337 (choć równolegle сѣчь I, 350); припрятти II, 146; погребсти I, 359; умерти II, 19 (|| умереть I, 350 || умрѣть I, 345) i ити II, 23.

Jedyną kategorią w obrębie form osobowych czasownika, w której zaznaczają się wyraźniej cechy morfologii ukraińskiej, jest kategoria trybu rozkazującego, osobliwie zaś jej (rzadkie zresztą w analizowanych tekstach) formy liczby mnogiej. Wyróżniają je: w pierwszej osobie końcowe -мо (któremu w trybie oznajmującym odpowiada zawsze -м<sup>24</sup>) – будьмо II, 42; питаймо ж дружбу II, 102; поудержмо дух нечистый II, 42; разбиваймо II, 42 – a zarówno w pierwszej, jak i w drugiej osobie końcówkowe -ѣ-, korespondujące z -и drugiej osoby liczby pojedynczej: похвалѣмо царя Христа II, 72; веселѣтєся II, 72 (|| научитєся II, 139; спросите II, 139 [...]). W liczbie pojedynczej wyraźnie rosyjskiemu берегти звание I, 349 przeciwstawia się (cerkiewno-) ukraińskie пресѣчи толикий вред II, 40.

Wśród form trybu oznajmującego pewne podejrzenia co do swej nienagannej rosyjskości wzbudzić może (zapisywana stale z końcowym -т<sup>25</sup>) trzecia osoba liczby pojedynczej czasowników koniugacji pierwszej. Рымү поможет – o boże II, 75 i толкует – всуе II, 66 zdają się bowiem jednoznacznie demaskować jej żywą ukraińską wymowę. Jednakże zarówno znane dobrze zamiłowanie Skoworody do rymów niepełnych (солодкій – глотки, косо – волосов, воды – сваты<sup>26</sup>, a także приємлют – на землю II, 72!) jak i czysto wielkoruski rym вред – уживет II, 40 nakazują powstrzymać się w tym wypadku od zdecydowanych sądów.

Godną odnotowania osobliwością odmiany czasownika хотѣть w języku autora *Bajek charkowskich* jest, ukształtowana zapewne pod wpływem liczby mnogiej (por. хотят II, 115), postać drugiej osoby liczby pojedynczej хотиш I, 327, 357; II, 85 (|| хочеш I, 327, 346 [...]).

Najwięcej wyraźnych i stosunkowo konsekwentnie realizowanych różnic między językiem tekstów Skoworody a ukształtowanym na podłożu gwar moskiewskich rosyjskim języku literackim występuje w budowie i odmianie zaimków. Różnice te stwierdzamy:

- 1) w odmianie zaimków osobowych pierwszej i drugiej osoby, a także w zaimku zwrotnym, w których formom celownika-miejscownika мнѣ, тебѣ<sup>27</sup>, себѣ odpowiadają regularnie formy dopełniacza-biernika мене, тебе, себе. „Literacką” formę dopełniacza-biernika poświadczają bodajże jedynie рымү Познай вперіод меня, – познаеш и отца II, 84; А развѣ ж есть сестра твоя? – Да, у меня II, 84 i zdanie Почему ты меня называеш Кабаном? II, 141;

<sup>24</sup> Wyjątek stanowi polskie zapewne не вѣмы II, 36.

<sup>25</sup> Poza powszechnym есть таму tu jeszcze раз даст II, 42 (|| даст II, 16).

<sup>26</sup> Zob. *Історія української літератури*. Київ 1967, t. 2, s. 129.

<sup>27</sup> Wyjątkowo: благодарствую тобѣ II, 75.

- 2) w budowie form przypadków zależnych (w praktyce – dopełniacza) zaimka osobowo-wskazującego он, она, оно, które w pozycji poprzyimkowej nie rozszerzają swego tematu o nagłosowe *н-*: без его она и лжива I, 367; без его низводится I, 351; мир без его нѣчтось I, 329; довелось у его спросить I, 346; без ея он бѣдна [...] тварь I, 351; кто [...] без ея, тот I, 362; вмѣсто ея I, 366; у их образует II, 102 [...]. Oczywiście trafiają się tu również zapisy „literackie”: возлѣ нея II, 127; для нея II, 140; на нея II, 107; за нею I, 367; с ним I, 335; из них II, 104; с них II, 135; о них II, 74 [...];
- 3) w dopełniaczu-bierniku liczby pojedynczej zaimka она, gdzie na równi z cerkiewną ея i żywą rosyjską (dzisiejszą literacką) ee (np. I, 337, 346, 350, 353, 362) pojawia się sporadycznie postać (н)ей: против ней II, 69; упрекал ей тѣм II, 107;
- 4) w budowie i odmianie zaimka wskazującego тот, który w badanych tekstach przybiera niekiedy dla rodzaju nijakiego postać тое (np. I, 341; II, 106, 123, 149), a w żeńskim тая II, 105. I odpowiednio w przypadkach zależnych: возлѣ тоей горы II, 106; запомнил тую науку I, 346.

Zestawione powyżej nieliterackie (tj. nie moskiewskie) formy zaimków osobowych i wskazującego, mimo iż posiadają odpowiedniki w większości lub choćby niektórych współczesnych gwarach południowowielkoruskich<sup>28</sup>, można by przecież uznać również za ukrainizmy. Trzeba natomiast i to bez zastrzeżeń uznać za ukrainizmy zaimki nieokreślone ктось (се ктось стриже II, 61) i нѣчтось (он без мира ничто, а мир без его нѣчтось, без чего нельзя быть щасливым I, 328; во всѣх сих всегда недостает нѣчтось I, 329; с ним потеряли нѣчтось I, 335 [...]). Ten ostatni stanowi zapewne wynik kontaminacji ruskocerkiewnego нѣчто z ukraińskim щось.

Również odmiana liczebników, o ile można orzekać cokolwiek na podstawie kilku zaledwie zaświadczonych form zależnych, różnić się musiała nieco od takiejże odmiany obecnej (a także osiemnastowiecznej) rosyjszczyzny literackiej. Tak więc narzędnik liczebnika głównego два posiada tu postać двома (II, 146), w odmianie zaś liczebnika zbiorowego оба równoległe z „poprawną” formą miejscownika в обоих (I, 316) mamy „błędną” formę narzędnika с обѣми (II, 131)<sup>29</sup>.

\*\*\*

Opis składni analizowanych tekstów Skoworody ograniczymy, podobnie jak opis ich morfologii, do tych jedynie jej cech, chociażby drugorzędnych, które, odbiegając od norm osiemnastowiecznej rosyjszczyzny literackiej, pozwalają ze znacznym prawdopodobieństwem określić stopień nasycenia utworów naszego pisarza syntaktycznymi właściwościami języka ukraińskiego. Cech tych nie ma zresztą zbyt wiele.

<sup>28</sup> Zob. *Русская диалектология* (под ред. Р. И. Аванесова и В. Г. Орловой). Москва 1965, s. 117-118, 130, 125-126, 129.

<sup>29</sup> Zob. *Русская диалектология...*, s. 133.

W obrębie struktur podmiotowych zaliczyć tu wypadnie połączenia mianownika liczebników два, три, (четыре) z rzeczownikiem. W połączeniach tych Skoworoda używa rzeczowników albo (jak w dzisiejszym rosyjskim języku literackim) w formie dopełniacza liczby pojedynczej (w rodzaju męskim pierwotnego mianownika liczby podwójnej) – а то что за два шрама II, 75; два птенца II, 123 – albo też w formie mianownika liczby mnogiej (два цѣнны камушки II, 120; два прекрасные мальчики I, 368; плывут три корабли I, 368). Te ostatnie konstrukcje, mimo iż można się w nich dopatrywać bądź przejawu wpływów południowych gwar wielkoruskich<sup>30</sup>, bądź to, w przykładzie ostatnim, śladów składni cerkiewnej (плывут, три), właściwiej będzie zapewne uznać za żywe ukrainizmy autora *Алфавиту*.

Podobnie ukrainizmami wśród struktur orzeczeniowych trzeba będzie nazwać:

- 1) te z orzeczeń imiennych, których orzecznik, w odróżnieniu od panującego w rosyjszczyźnie typu есть + mianownik (np. дружеская беседа есть возок I, 362; виноград господи Саваофа есть библия I, 360; рисунок и темп есть невидимость II, 130; ты будь ему оригинал II, 47 [...]), przybiera formę narzędnika<sup>31</sup>: у его имя и существо есть торжеством I, 357; разумным людям [...] картина есть планом I, 362; вѣдѣние без дѣла есть мученьем II, 113; должность наша есть источником увеселения II, 127, osobliwie zaś: самое доброе дѣло есть скучным II, 127<sup>32</sup>;
- 2) orzeczenie o nieodmiennej formie imiesłowu biernego на -но utworzone od czasownika niedokonanego: в обоих написано то, что говорено в бесѣдах I, 316.

Prawdopodobnie także wpływem języka ojczystego Skoworody objaśnić można wypadki używania przezeń w funkcji dopełnienia bliższego rzeczowników nazywających istoty żywe w formie biernika liczby mnogiej równego mianownikowi: пастух, овцы или свиньи [...] пасущий I, 325; пастух овцы выгнает II, 25; в полѣ ли овцы пасеш? II, 36; выгонит овцы в [...] поле II, 64; хищны волки глад [...] вигнал II, 77; не лучше ль козы справлять до росолу II, 96; учу свои дѣти II, 127 czy попалиш супостаты II, 12 (Por. тот овец любит, а тот козлов II, 18; тѣ формируют на ловлю собак II, 19 [...]). Ponieważ jednak konstrukcje takie znają i dziś jeszcze nie tylko liczne gwary ukraińskie (przede wszystkim południowo-zachodnie)<sup>33</sup> lecz również, choćby sporadycznie niektóre środkowe i południowe

<sup>30</sup> Osobliwie briańskich. Zob. *Русская диалектология...*, s. 175.

<sup>31</sup> Zob. О. П. Безпалько, *Нариси з історичного синтаксису української мови*. Київ 1960, s. 23; А. А. Потебня, *Из записок по русской грамматике*. Москва 1958, t. I-II, s. 498; Л. А. Булаховский, *Курс русского языка (исторический комментарий)*. Киев 1953, s. 270.

<sup>32</sup> Zdaniem Potebni (*Из записок...*, s. 508) wyrażony narzędnikiem orzecznik przymiotnikowy przy łączniku *есть* nie trafia się nigdy ani w rosyjskim języku literackim, ani w gwarach wschodnio-ukraińskich.

<sup>33</sup> Zob. Ф. Т. Жилко, *Нариси з діалектології української мови*. Київ 1966, s. 118.

gwary wielkoruskie<sup>34</sup>, możliwości rosyjskiego pochodzenia tych struktur nie da się całkowicie wykluczyć.

Prócz powyższego drobnych śladów wpływu (lub przypuszczalnego wpływu) składni ukraińskiej dopatrywać się można w użyciu:

- 1) w funkcji okolicznika miejsca połączenia przyimka по z rzeczownikiem w miejscowniku (пловущи по бурном морю II, 27),
- 2) przyimka мимо z rzeczownikiem w bierniku (случилось мимо ворота проѣзжать II, 104)<sup>35</sup>,
- 3) połączenia przyimka от z rzeczownikiem w dopełniaczu dla nazwania sprawcy czynności (научен от отца моего II, 145)<sup>36</sup>,
- 4) przyimka через w funkcji przyczynowej (не через то погибла [...] твоя прабаба [...] но тѣм, что II, 116)<sup>37</sup>,
- 5) partykuły modalnej что за (что за птички сидят I, 366; ты что за персона II, 75; а то что за два шрама II, 75 [...])<sup>38</sup>.

\*\*\*

Bliskie bardzo związki genetyczne łączące rosyjski z ukraińskim są główną i zasadniczą przyczyną tego, że nie tylko w gramatyce lecz również i w leksyce języki te posiadają zdecydowanie więcej elementów wspólnych niż różniących. Zbieżność ich słownictwa widoczna jest szczególnie w zakresie terminologii (religijnej, naukowej, administracyjnej, wojskowej...), do której oba te języki (choć w niejednakowym stopniu) czerpały i czerpią zarówno z zasobów cerkiewnosłowiańskich jak i zachodnioeuropejskich. W języku utworów Skoworody, świadomie zapewne dążącego do pisania w ówczesnym języku oficjalnym, tj. cerkiewnorosyjskim<sup>39</sup>, elementy leksyki

<sup>34</sup> Zob. *Русская диалектология...*, s. 181.

<sup>35</sup> Połączenie takie znają jeszcze zabytki ukraińskie z drugiej połowy XVII w. Zob. O. П. Безпалько, *Нариси...*, s. 121.

<sup>36</sup> Oczywiście nie można tu wykluczyć wspólnego, ukraińsko-rosyjskiego dziedzictwa ze staroruskiego. Zob. O. П. Безпалько, *Нариси...*, s. 45-47. W akademickim *Словнику Współczesnego Rosyjskiego Języka Literackiego (ССРЛЯ, 8, 1229)* konstrukcja ta posiada określenie: устарелое и просторечное.

<sup>37</sup> Zob. O. П. Безпалько, *Нариси...*, s. 160. (Por. polskie przez). W słowniku akademickim *ССРЛЯ, 17, 866)* konstrukcja ta posiada określenie: устарелое и просторечное.

<sup>38</sup> Por. ukraińskie що за, st. pol. *co za* (*Sł. Stpol. I, 322*), niem. *was für*. W najstarszych tekstach staroruskich odpowiada temu połączeniu что. Po raz pierwszy что за (что се есть за племя) mamy zaświadczone w menologium z początku XVI w. (Срезневский, *Материалы...*, III, 1577).

<sup>39</sup> Można by się tego dorozumiewać z faktu, że przed jednym ze swoich wierszy (t. II, s. 42), zapewne aby podkreślić odmiennność jego języka, umieścił on notkę: пѣснь 24-я [...] претолкованна малоросійським діалектом [...]. Istotnie też wiersz ten przy czysto rosyjskim słownictwie zawiera nieco więcej niż sąsiednie elementów morfologii ukraińskiej (stopień wyższy больш спокоен, tryb rozkazujący поудержмо, будьмо [...]). W zasadzie jednak przymiotnik малоросійський używany bywa przez Skovorodę nie jako określenie języka jakiegoś tekstu, lecz jako określenie jego pochodzenia. Нр. можно сказать малоросійську поговорицу: Стучит, шумит, тремтит [...] А что там? Кобыля мертва голова бѣжит II, 101.

ukraińskiej, jakkolwiek systemowo mniej znaczące od faktów morfologicznych czy składniowych, zasługują także na rozpatrzenie.

Słownictwo, które w analizowanych tekstach moglibyśmy uznać za ukraińskie w ściślejszym słowa tego znaczeniu (tj. nie obejmujące zasadniczej masy wyrazów odziedziczonych w sposób regularny zarówno przez rosyjski jak i ukraiński ze staroruskiego<sup>40</sup>), nie jest oczywiście zbyt liczne. I nie jest bynajmniej jednolite.

Szczególnie jasno widać to w jego największej grupie, którą tworzą rzeczowniki. Niezależnie bowiem od ich różnego pochodzenia (obok wyrazów rodzimych mamy tu zapożyczenia z polskiego i łaciny) dzielą się one bardziej lub mniej wyraźnie na różne zespoły znaczeniowe. Tak więc obok rzeczowników osobowych (анатомик I, 319; астроном I, 327; батько II, 64; бандурист I, 329; дитина I, 327; кухар II, 64; майстер II, 109; математик I, 351; медик I, 351; персона I, 328; студент II, 139; схоластик I, 360; турка II, 108; хинец II, 84; хиромантик I, 319; юриста II, 19) da się wśród nich wyodrębnić rzeczowniki – nazwy zwierząt (выжель II, 121; грак II, 117; дремлюга II, 123; жайворонок II, 25; звѣряка II, 33; косик II, 127; метелик I, 365; соловейко II, 25). W obrębie zaś rzeczowników nieżywotnych – słownictwo z zakresu nauki i sztuki (диспута II, 112; догмат II, 123; эмблемат II, 144; машина I, 334; пиктура I, 339; план II, 148; пропорция I, 339; рисунок I, 334; статуа I, 364; фигура II, 148), słownictwo prawno-administracyjne (вексель I, 341; грунт II, 19; декрет II, 75; крадеж II, 74; процент II, 19; республика I, 333; сейм I, 329), słownictwo z zakresu gospodarstwa domowego (окрух I, 330; оселка II, 115; росол II, 96; страва II, 64; урынал I, 329), słownictwo abstrakcyjne (знаемость I, 338; самота II, 64; сумнѣние I, 367; шляхетство I, 327) i wreszcie – kilka wyrazów nie wiążących się w żadne zespoły znaczeniowe (брязк I, 334; воле II, 64; контузия II, 75; мозок II, 32; пороха II, 140; оранье II, 64; штекло I, 344)<sup>41</sup>.

Innego rodzaju zróżnicowanie wysuwa się na plan pierwszy przy opisie ukraińskich czasowników. Całe odnośne słownictwo (niezależnie od istniejących w jego obrębie grup semantycznych) da się mianowicie (zasadniczo w oparciu o kryterium genetyczne) podzielić na:

- 1) wyrazy, które od swoich rosyjskich odpowiedników znaczeniowych i formalnych różnią się określonymi właściwościami struktury morfologicznej i – niekiedy – fonetycznej: выганяет II, 25 (безоколицник виганяти) – ros. выгоняет, выгонять; женет II, 65 (гнати) – ros. гонит, гнать; жереш II, 20 i жерут I, 352 (жертн) – ros. жрешь, жрут, жрать (tak też u Skoworody – I, 367); ламлет I, 340 i ламают

<sup>40</sup> Z tej też racji, tj. ze względu na występujące w nich nieregularne zmiany fonetyczne bądź morfologiczne, zaliczone zostały do ukrainizmów m.in. takie wyrazy jak жайворонок, мозок czy штекло.

<sup>41</sup> Już na marginesie odnotować warto parę wyrazów rosyjskich, które u Skoworody występują czy to w odmiennej niż dzisiaj postaci, bądź też w odmiennym niż obecnie znaczeniu. Są to: зала I, 339 || залo II, 69; статья (мое статье I, 326; к статью I, 355; во всяком статьи I, 326); чучел I, 334, 359; затѣй? (разных ум затѣв полный II, 24) i позор w znaczeniu 'widok' (не могу довольно насладиться позором, когда он дѣйствует I, 349).

- II, 32 (ламати)<sup>42</sup> – ros. ломает, ломают, ломать; минет II, 32 (минуты) – ros. минут, миновать; спрашует II, 127 (спрошувати) – ros. спрашивает, спрашивать; стагает II, 19 (стягати) – ros. стагивает, стягивать; утоп I, 338 (утопнути) – ros. утонул, утонуть; тянеш II, 65 (тягнути) – ros. тянешь, тянуть;
- 2) wyrazy, które od swoich rosyjskich odpowiedników formalnych różnią się (przede wszystkim lub wyłącznie) znaczeniem: вітатися (Оленица, увидѣв домашняго Кабана [...] стала витатся II, 141) – ros. здороваться por. витать в облаках; закладати (слѣп тот, кто закладает собѣ вѣк II, 41) – ros. предполагать por. закладывать волосы за уши; приточити (развѣ нельзя мнѣ рѣчь приточить I, 342) – ros. привести, процитировать por. приточить торец до высокой точности;
- 3) wyrazy, które od swoich rosyjskich odpowiedników znaczeniowych różnią się zasadniczo formą: присмачити (мой столик [...] стравмы [...] кухар присмачил нанятій II, 64) – ros. сделать вкусным; мусити (плясать уже мусит II, 96) – ros. быть вынужденным.

Pozostałe ukrainizmy leksykalne, już chociażby ze względu na ich znikomą liczbę, nie nasuwają żadnych specjalnych uwag. Składają się na nie przymiotniki: мурашкин I, 345 (wsp. ukr. мурашиний); панскій II, 69; певный II, 64; подлый II, 102; солодкий II, 64; фигурный II, 102 (por. фигура); хинскій II, 84 (por. хинец); цылюрничій II, 134; шляхетный I, 328 i шляхетскій (шляхетское слово II, 69), – przyśłówki: больш II, 42; вгору I, 364; додолу II, 65; когдась II, 76 (por. ктось); поколь I, 323; потоль I, 323; тепера II, 75 i wreszcie partykuła: нехай II, 32.

\*\*\*

Dokonany przegląd większości cech językowych (w tym wszystkich ukrainizmów) występujących w wybranych, dostatecznie reprezentatywnych partiach utworów Skoworody pozwala nam obecnie w sposób wystarczająco pewny i jednoznaczny sformułować odpowiedź na postawione na wstępie pytania. Podsumowując mianowicie wszystkie dotychczasowe obserwacje, możemy stwierdzić, że:

- I. Z ogólnej liczby osiemnastu cech fonetycznych, jakie wyodrębnione zostały w języku naszego pisarza, sześć (cechy 2, 4, 6, 9 i 13) wyłączyć należy jako zjawiska sporadyczne i rzadkie (wyraźnie niesystemowe), cztery (1 – identyfikację *i* z *y*, 3 – zmiany nagłosowego *w*, 7 – dyspalatalizację *ř*, 8 – nową epentezę) można by uznać za trwalsze pozostałości głosowni jego języka ojczystego (ukraińszczyzny)<sup>43</sup>, a osiem (cechy 12, 14, 15, 16, 17, 18 a także 10 i 11<sup>44</sup>) – wśród nich zaś tak

<sup>42</sup> Ukraiński czasownik ламати obok panującej w języku literackim odmiany ламаю, ламаєш [...] może tworzyć (osobliwie w gwarach zachodnich) czas teraźniejszy również w postaci ламлю, ламлеш [...].

<sup>43</sup> Cecha 3 (mieszanie nagłosowego *w* z *u*) jest typowa również dla południowych gwar wielkoruskich. Zob. *Русская диалектология...*, s. 77.

<sup>44</sup> Dwie ostatnie cechy (10 i 11) – występowanie wybuchowego *g* obok szczelinowego *h* i realizacja kontynuantu staroruskiego *ě* zarówno jako *i* jak też *e* – stanowią wyraźny przejaw wypierania elementów fonetyki ukraińskiej przez ich odpowiedniki wielkoruskie.

typowe jak akanie, przegłos akcentowanego *e* w *o* czy zachowanie nie zwężonego *o* w zgłoskach nowo zamkniętych – wypadnie zaliczyć do istotnych wyróżników wymowy rosyjskiej.

- II. W morfologii języka badanych tekstów na kilkanaście cech ukraińskich (lub również ukraińskich) jedynie kilka, a mianowicie: formy wołacza (w obrębie rzeczowników), być może formy trybu rozkazującego (w obrębie czasowników), formy dopełniacza-biernika мене, тебе, a prawdopodobnie również poprzyimkowe formy przypadków zależnych typu без его, от их (w obrębie zaimków) moglibyśmy uznać za fakty systemowe. Cechom tym przecież towarzyszą, także jako istotne składniki systemu morfologicznego tekstów Skoworody, takie typowo rosyjskie fakty językowe jak: formy celownika-miejscownika liczby pojedynczej rzeczowników rodzaju żeńskiego (к рукѣ, на дорозѣ), formy mianownika liczby mnogiej rzeczowników rodzaju męskiego z akcentowaną końcówką *-a*<sup>45</sup>, formy stopnia wyższego i najwyższego przymiotników czy formy trzeciej osoby liczby pojedynczej i mnogiej czasowników tematycznych czasu teraźniejszego z końcowym *-t* niepalatalnym.
- III. Żadna z trzech omówionych wyżej specyficznych struktur składniowych języka Skoworody (два мальчики, должность есть источником і выганяет овцы) nie da się bez zastrzeżeń podciągnąć pod pojęcie cechy systemowej (żadna z nich bowiem nie realizuje się w zdecydowanej większości wszystkich istniejących pozycji). Niezależnie od tego cechy pierwszej i trzeciej nie musimy bezwzględnie zaliczać do ukrainizmów.
- IV. Słownictwo, które określaliśmy jako ukraińskie (latissimo sensu), tylko w obrębie czasowników i przysłówków posiada względnie jednolity rodzimy ukraiński charakter. Natomiast wśród imion, specjalnie zaś rzeczowników (tworzących ponad połowę całej zgromadzonej leksyki) bardzo poważny procent stanowią pożyczki zachodnioeuropejskie. W większości są to słowa, które w połowie XVIII wieku (a może i wcześniej) zostały przyswojone (częściowo wprost z Zachodu, częściowo za pośrednictwem ukraińskim) również przez rosyjski język literacki i nie wykluczone, że ich akademicko-bursackie pochodzenie w tekstach Skoworody nie było zauważane nawet przez pierwszych, osiemnastowiecznych jeszcze rosyjskich czytelników *Narkissa*. Co zaś się tyczy rzeczowników rdzennie ukraińskich, to spora ich część (wiele nazw osobowych i wszystkie prawie nazwy zwierząt) funkcjonuje w badanych utworach na szczególnych prawach, mianowicie jako imiona bohaterów bajek Skoworody.

Jak widać z powyższego, zarówno w fonetyce jak i morfologii czy składni (nie mówiąc już o leksyce) ilość istotnych, systemowych elementów ukraińskich wykorzystanych przez Skoworodę w języku jego utworów ustępuje zdecydowanie takimiż

<sup>45</sup> Нр.: скота II, 19; берега, волоса, города, лѣса II, 25; вѣтра II, 32; труда II, 76.

elementom rosyjskim. Daje to dostateczną podstawę, aby utrzymywać, że Skoworoda chciał pisać i rzeczywiście pisał w języku rosyjskim.

A to, że jego rosyjszczyzna miała charakter „kresowy”, że podbarwiona była dość znacznie (głównie w wierszach) przymieszką ukraińską, nie powinno nas absolutnie dziwić. Możliwość kontaktów Skoworody z żywym rosyjskim językiem literackim Moskwy czy Petersburga (wyjąwszy pobyt młodego Grzegorza w nadnewskiej stolicy w latach 1742-1744) była przecież, praktycznie rzecz biorąc, znikoma. Wolno natomiast przypuszczać, że rosyjszczyzna, którą posługiwano się na co dzień w otoczeniu naszego pisarza, była nasycona silnie elementami gwarowymi południowo-wielkoruskimi, że znała ona (między innymi) i mieszanie nagłosowych *w z u*, i formy dopełniacza-biernika мене, тебе, i konstrukcje typu два мальчики.

Istotnej korekty na tym tle wymaga naturalnie rola i miejsce cerkiewszczyzny w języku utworów Skoworody. Jak wiemy, oprócz pewnej ilości cerkiewizmów morfologicznych (niektóre formy wołacza, liczba podwójna руцѣ, нозѣ, komparatywy na -нѣшу- i -аѣшу- kilka aorystów, większość imiesłowów) wprowadzał on często i chętnie (przede wszystkim do swoich traktatów filozoficznych) cerkiewizmy leksykalne. Otóż wydaje się, że – wbrew poglądom cytowanych na wstępie badaczy, którzy obecność tych zapożyczeń skłonni są tłumaczyć potrzebami osiemnastowiecznego języka ukraińskiego, szczególnie ubogiego w zakresie terminologii naukowej<sup>46</sup> – słuszniej będzie rozpatrywać cerkiewną leksykę Skoworody jako integralny składnik wysokiego stylu języka rosyjskiego. Stylu, którym – wedle Łomonosowa – „прозаичныя рѣчи о важных матеріях” pisać należy.

Pozostaje jeszcze do rozpatrzenia – podnoszony przez tychże badaczy – problem wpływów na język utworów Skoworody tzw. staroukraińskiego języka książkowego. W czym jego śladów dopatrywać się można? Sprawa nie jest prosta, jako że i samo pojęcie staroukraińskiego języka książkowego nie jest dostatecznie sprecyzowane. Jeśli byśmy jednakże pod tą nazwą chcieli rozumieć cerkiewszczyznę redakcji ukraińskiej (zachodnioruskiej), to wpływów tych szukalibyśmy w cerkiewizmach morfologicznych. Tylko czy słusznie? Czy nie właściwiej byłoby przyjąć, że użycie pewnych form cerkiewnych zostało tu wywołane, niezależnie nawet od tradycji rodzimej, względami stylistycznymi podobnymi do tych, którymi, pisząc swoją *Podróż z Petersburga do Moskwy*, kierował się Aleksander Radiszczew?

<sup>46</sup> Skoworoda tworzył w okresie [...], gdy [...] nowy ukraiński język literacki o podłożu ludowym [...] nie był [...] na tyle wyrobiony, aby można nim było posługiwać się swobodnie w dziedzinie filozofii, nauki itp. (Por. wyżej s. XX).

ROLAND PIETSCH

## O MISTYCE I METAFIZYCE U HRYHORIJA SKOWORODY

Mistyka i metafizyka są dwoma spojrzeniami na jedną i tę samą niezmienną i wieczystą boską rzeczywistość.

Ta wierna tradycji metafizyka, której w tym kontekście nie wolno mieszać z dyscypliną filozoficzną o tej samej nazwie, uczy obiektywnego oglądu tej jednej rzeczywistości i zakłada się ona w tej czystej obiektywności, która nie jest niczym innym jak tą samą boską rzeczywistością.

Mistyka natomiast odnosi się do subiektywnego doznawania tej rzeczywistości, przy czym doznanie to jest zarazem przekroczeniem subiektywności poszczególnego człowieka i prowadzi do połączenia z ponadosobową obiektywnością Boga.

Ponieważ mistyka i metafizyka sięgają do jednej i tej samej boskiej rzeczywistości, nie mogą być ostatecznie rozważane oddzielnie. Zanim zostanie pokazana jedność mistyki i metafizyki i ich realizacja na drodze samopoznania u Hryhorija Skoworody, na wstępie trzeba podać kilka informacji o życiu i dziele tego wielkiego ukraińskiego filozofa.

### Życie i dzieło Hryhorija Skoworody

Michajło I. Kowalinski, przyjaciel i uczeń Skoworody, a równocześnie jego pierwszy biograf, naszkicował w paru zdaniach pełen ekspresji obraz o swoim nauczycielu, którego po raz pierwszy spotkał w Charkowie:

Jego ubranie było proste i skromne; pożywienie składało się z ziół, owoców i przetworów mlecznych; aż do zachodu słońca spożywał tylko jeden posiłek; nie jadał mięsa i ryb, nie z przesądów, lecz z wewnętrznego przekonania. Nie spał więcej jak cztery godziny i wstawał bardzo wcześnie. Kiedy pozwalała pogoda, zawsze pieszo wychodził z miasta, aby pospacerować na świeżym powietrzu i w pobliżu ogrodów. Zawsze wesoły, pełen zapału, ruchliwy, wstrzemięźliwy, delikatny, z wszystkiego zadowolony, uprzejmy, dobroduszny, rozmowny tam, gdzie mógł mówić bez przymusu; z wszystkiego wyciągał jakąś moralną naukę; szanował każdy stan człowieka i odwiedzał chorych, pocieszał strapionych, ostatnie rzeczy dzielił z ubogimi; wybierał i kochał przyjaciół wedle ich serca; był pobożny bez przesądów i uczony bez pychy, jego postępowanie nie przejawiało służalczości<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Biografia Skoworody M. I. Kowalinskiego (*Žizn' Grigorija Skoworody*) jest przedrukowana w dwutomowym wydaniu *Dzieł Zebranych Skoworody*, według którego cytuje się jak następuje: Hryhorij

Wszystkie te sposoby zachowania mają swą właściwą przyczynę w nieustannym poszukiwaniu Boga przez Skovorodę. Szukał, aliści nie szedł drogą stanu zakonnego, lecz wiódł zwyczajne życie wędrowne pielgrzyma. Opatowi Jakubowiczowi, który w przypadku jego wstąpienia do klasztoru obiecywał najwyższe duchowe godności, odparł: „Chcecie, żebym powiększył liczbę faryzeuszy?”<sup>2</sup>. Kim był ten człowiek, który pokornie a zarazem jasno i wyraźnie odrzucił wysokie duchowne urzędy, aby naprawdę wejść na drogę duchową w wolności ducha?

Hryhorij (Gregor) Sawicz Skovoroda wedle kalendarza juliańskiego urodził się 22 listopada, a wedle kalendarza gregoriańskiego 3 grudnia 1722 roku jako syn pewnej ukraińskiej rodziny kozackiej we wsi Czernuchy, w powiecie Lochwycia, gubernia połtawska. Po ukończeniu szkoły wiejskiej, gdzie nauczył się czytania, pisania, rachunków i śpiewu kościelnego, posłał go ojciec do Kijowa, gdzie w 1734 roku wstąpił do Akademii Mohylańskiej, która była oparta na zwyczajach kolegów jezuickich i jako teologiczna szkoła wyższa kształciła nie tylko duchownych, lecz była także miejscem kształcenia mieszczańskiej i szlacheckiej młodzieży z tego kraju. W Kijowie nauczano po łacinie, a obok wiernych tradycji elementów scholastycznej filozofii i teologii była tam również pielęgnowana ideologia zachodniego Oświecenia.

Z powodu swoich talentów muzycznych został Skovoroda wybrany do carskiego chóru nadwornego i w 1741 roku wysłany na uroczystości intronizacyjne do St. Petersburga, gdzie 24 grudnia 1741 roku Elżbieta została ukoronowana na cesarzową Rosji. Gdy w 1744 roku cesarzowa przybyła do Kijowa, aby tutaj trzymać dwór, w jej orszaku powrócił Skovoroda i w Akademii Kijowskiej kontynuował studia filozoficzne i teologiczne. Tutaj przyswoił on sobie podstawowe wiadomości w zakresie antycznej, średniowiecznej i nowszej filozofii i literatury, i zapoznał się również z tradycjami Ojców Kościoła. Skovoroda nie skończył swych studiów filozoficznych i teologicznych w Akademii Mohylańskiej, lecz wystąpił z ostatniej klasy teologicznej, aby „zobaczyć obce kraje”<sup>3</sup>. Okazja ku temu pojawiła się dzięki jego udziałowi jako sekretarza i śpiewaka kościelnego w podróży służbowej generała majora Wiszniewskiego do Tokaju na Węgrzech. Stamtąd pojechał Skovoroda do Budy, Bratysławy i Wiednia. Przypuszczalnie udał się także do Włoch i Niemiec. Po ponad dwuletniej podróży powrócił na Ukrainę i w 1751 roku zaczął uczyć poetyki w Kolegium w Perejasławiu. Tutaj napisał też swoją pierwszą pracę *Krytyka poezji i poradnik sztuki poetyckiej*.

Nadzwyczajny talent pedagogiczny Skovorody ukazywał się podczas jego lekcji. O tej nowej metodzie nauczania informuje Kowalinski: „Skovoroda zaczął przede wszystkim tworzyć serce swego młodego wychowanka, wychwytyjąc jego naturalne skłonności i w ten sposób pomagając naturze przy ich rozwijaniu, a mianowicie w równomierny, łatwy, delikatny, niezauważalny sposób, bez przedwczesnego obciążania

Skovoroda, *Povne zibrannja tvoriv v dvoch tomach*, wyd. przez Akademija Nauk Ukrain's'koi RSR, Instytut Filozofiji, Kyiiv 1973, II, 446n. Cyfry rzymskie odnoszą się do tomu, arabskimi zaś zaznacza się strony.

<sup>2</sup> II, 447.

<sup>3</sup> II, 440.

naukami umysłu (swego wychowanka)<sup>4</sup>. Z powodu tej nowej metody wychowawczej i ze względu na różniące się opracowania w dziedzinie sztuki poetyckiej Skoworoda wnet popadł w konflikty ze swoimi przełożonymi i został zwolniony. Z Perejasławia udał się do sąsiedniego Kawraja i tam został nauczycielem domowym u właściciela ziemskiego Tomary. Ale po paru miesiącach opuścił także i to miejsce. Na początku 1755 roku podróżuje Skoworoda z archimandrytą i profesorem teologii Wołodymyrem Kaligrafem do Moskwy, gdzie tamtejsza Akademia Teologiczna stara się pozyskać go do zajęć dydaktycznych. W klasztorze Troicko-Sergiejewskim pod Moskwą odwiedził uczzonego Kiryłła, który później został biskupem Czernihowa, i wreszcie powrócił na Ukrainę, gdzie w Kawraju ponownie zatrudnił się jako nauczyciel domowy.

Wraz z tym wymówieniem w Perejasławiu zaczął się dla Skoworody czas cierpień i doświadczeń, które doprowadziły go do pewnego rozstrzygającego zwrotu w jego życiu. W jednym ze snów, jaki Skoworoda opowiedział później swojemu biografowi Kowalinskiemu, odzwierciedla się jego ówczesne duchowe położenie:

Około północy 24 listopada 1758 roku, we wsi Kawraj, śniłem, że w różnych miejscach obserwowałem rozmaite rodzaje ludzkiego życia. W jednym miejscu, gdzie przebywałem, były cesarskie pałace, szaty, muzyka, taniec; zakochani śpiewali, przeglądali się w lustrach, biegali z jednego pokoju do drugiego, zdejmowali swe maski, rozsiadali się na bogatych łóżkach itd. Stamtąd jakaś siła zaprowadziła mnie do prostego ludu, gdzie działo się to samo tylko w odmiennym charakterze i sposobie. Ludzie z kieliszkami w rękach szli przez ulice, hałasując, radując się, kołyszając, tak jak to czyni prosty lud; także tutaj w podobny sposób odbywały się sprawy miłosne. Tutaj ustawiono w jednym szeregu mężczyzn a w drugim kobiety, aby zobaczyć, kto piękny, kto byłby podobny do drugiego i mógł być mu towarzyszem. Stamtąd udałem się do zajazdu, gdzie nasłuchiwałem się o koniach, zaprzęgach, sianie, interesach pieniężnych, kłótniach itd. Wreszcie (tajemna) ta siła zaprowadziła mnie do wielkiej i wspaniałej katedry, gdzie z pewnym diakonem odprawiałem świętą liturgię w dniu Zesłania Ducha Świętego; i przypominam sobie dokładnie, że rozległ się ten głos: «Bo Ty jesteś święty, Bóg nasz» i dalej aż do końca. Potem uroczyście przez oba chóry zostało zaśpiewane: «Święty Boże...». Doświadczyłem nawet, jak z tym diakonem pochylałem się przed ołtarzem aż do ziemi, najsłodszej radości, jakiej nie jestem w stanie opisać. Lecz również tutaj ukazały się ludzkie przywary. Skąpstwo chodzi dookoła z woreczkiem na pieniądze i nie pozostaje też daleko od kapłana... Od pokarmów mięsnych, jakie były spożywane w bezpośrednim obok katedry położonych pokojach, do których z chóru prowadziło wiele drzwi, przedzierał się zapach aż do świętego ołtarza. Wtedy zobaczyłem coś strasznego. Otóż mięsa ptaków i zwierząt nie wystarczyło dla wszystkich, dlatego zabili jednego w czarne szaty ubranego człowieka z nagimi kolanami i w nędznych sandałach, i swymi rękami trzymali go nad ogniem i piekli jego kolana i łydki, i odcinali ciało z roztopionym tłuszczem, odgryzali i pożerali je; przy tym czynili to tak, jak gdyby była to służba ofiarna. Nie mogłem wytrzymać tego smrodu i okrutnego widoku i wyszedłem. Ten sen w równym stopniu pokrzepił, jak i przeraził mnie<sup>5</sup>.

<sup>4</sup> II, 442.

<sup>5</sup> Tłumaczenie tego tekstu, który znajduje się w biografii Skoworody Kowalinskiego, jest przytoczone z: Dmitrij Czyżewski, *Skoworoda – Poeta, myśliciel, mistyk*, München 1974, 16n [właśc. Dmitrij Tschizewskij,

Przeciwieństwo między uroczystym nabożeństwem a zabiciem i ofiarowaniem jakiegoś za mnicha przebranego człowieka, jakie ukazuje się w tym śnie, zwraca uwagę na wewnętrzne walki duchowe, które Skoworoda musiał przechodzić podczas bycia nauczycielem domowym. Ale zarazem to przeciwieństwo daje też do zrozumienia możliwość rozstrzygnięcia, jakie ostatecznie podejmie Skoworoda na dalszą drogę życia.

W 1759 roku zostaje Skoworoda nauczycielem poetyki w Kolegium Charkowskim; rok później z opatem Jakubowiczem, z którym związał się przyjaźnie, przeprowadza rozstrzygającą rozmowę, podczas której daje opatowi tę cytowaną powyżej odpowiedź, gdy ten obiecuje mu wysokie duchowne urzędy w przypadku jego wstąpienia do klasztoru. Efektem tej rozmowy było to, że Skoworoda wycofał się z Charkowa do wsi Starzyca pod Białhorodem, gdzie „poświęcił się poznawaniu samego siebie i wypracował pewien plan, zgodnie z którym chciał napisać swoje dzieła”<sup>6</sup>. W istocie Skoworoda żył jak mnich, lecz nie chciał być mnichem w powierzchownym sensie tego słowa.

Rok później Skoworoda znowu powraca do Charkowa, gdzie w Kolegium daje lekcje greckiego. Tutaj spotyka młodego Kowalinskiego, który wnet zostaje jego uczniem i przyjacielem. W 1764 roku obaj wędrują do Kijowa, gdzie mnisi sławnej Ławry Pieczerskiej próbują nakłonić Skoworodę do wstąpienia do ich klasztoru. Po powrocie do Charkowa nie podejmuje już Skoworoda swej pedagogicznej działalności, ale w 1768 roku proszony jest przez gubernatora Szczerbinina do prowadzenia w Kolegium wykładów z etyki. Streszczenie tych wykładów znajduje się w jego napisanym w 1766 roku dziele *Drzwi wejściowe do etyki chrześcijańskiej*. W tym okresie przypada również spotkanie z wysłannikiem Katarzyny II, która z ochotą chciałaby powołać do siebie Skoworodę na filozofa dworu cesarskiego. W 1769 roku doszło w Charkowskim Kolegium do sporów ze szkolnymi władzami nadzorczymi, i Skoworoda zrezygnował ostatecznie ze swej akademickiej działalności dydaktycznej i zaczął prowadzić intensywne życie pielgrzyma.

W 1770 roku przypada mu w udziale rozstrzygające przeżycie; Kowalinski zanotował to sprawozdanie Skoworody w jego biografii:

Gdy wstałem wcześniej, udałem się pospacerować po ogrodzie. Pierwsze uczucie, jakiego doznałem w moim sercu, było jakąś niezależnością, wolnością, zwawością, nadzieją wraz ze spełnieniem. Podczas gdy przedstawiałem w mej całej woli ten nastrój umysłu i wszystkie moje uczucia, doznałem w sobie nadzwyczajnego poruszenia, co wypełniło mnie jakąś niepojętą siłą. Niespodziewanie jakiś najśłodszy wylew napelnił mi całą duszę, od którego całe moje wnętrze stanęło w płomieniach, i wydawało mi się, że w moim wnętrzu krąży ognista rzeka. Nie zacząłem iść, lecz biec, jak gdybym był niesiony dookoła; nie czułem ani rąk, ani nóg, jak gdybym zupełnie składał się z tego ognistego materiału, który unosił się w tej przestrzeni krążącego istnienia. Zniknął przede mną cały świat. Tylko uczucie miłości, pewności, spokoju,

---

*Skovoroda – Dichter, Denker, Mystiker*, wyd. Wilhelm Fink Verlag, München 1974, *Harvard series in Ukrainian Studies* 18 – D.P. J. Tłumaczenie przy pomocy tekstu oryginalnego, II, 445 (por. II, 429), zostało nieznacznie uzupełnione i poprawione.

<sup>6</sup> II, 448.

wieczności ożywiało moje istnienie. Łzy strumieniami płynęły mi z oczu i jakąś wzruszającą harmonię wniosły w całą moją istotę. Dziwiłem się sam sobie, że jako nagrodę doznałem tego zapewnienia miłości, i że w dziecięcym posłuszeństwie poświęciłem się boskiemu duchowi<sup>7</sup>.

Wypełniony metafizyczną pewnością tego mistycznego przeżycia pielgrzymował Skoworoda dalej prawie dwadzieścia pięć lat przez swoją ukraińską ojczyznę, odwiedzał klasztory i przyjaciół, kończył swoje dialogi i traktaty, które zaczął już przed okresem swego wędrownego życia; i pisał nowe dzieła<sup>8</sup>. Wędrujący Skoworoda sam siebie nazywał *Starczik*, i to określenie przypomina natychmiast o starosłowiańskim starostwie [właśc. starcostwie – D. P.], o wielkich mistrzach duchowej drogi. W istocie Skoworoda w ten sposób spełniał swoje prawdziwe powołanie jako filozofa we właściwym i głębszym sensie tego słowa.

Filozofia, jaka wstąpiła w serce Skoworody, przyniosła mu także wielkie szczęście, jakie jest tylko możliwe dla ziemskiej istoty. Był on wolny od łańcuchów wszelkiego przymusu, wszelkiej próżności, wszelkich trudów i każdej troski, znalazł spełnionymi wszystkie swoje pragnienia, ponieważ tak były ograniczone. Miał radości, jakie nie są porównywalne z tymi ludzi szczęśliwych, gdyż on troszczył się tylko o pomniejszanie swoich potrzeb, a nie o ich pomnażanie. – Kiedy słońce zapaliło niezliczone świece na szmaragdowo-zielonym dywanie i szczerą ręką wydało ucztę dla jego zmysłów, wziął puchar radości, jakie nie były zmieszane z troskami życia ani z namiętymi westchnieniami, ani próżnymi rozrywkami, i smakując tych radości swoim dostojnym umysłem, mówił w doskonałym spokoju szczęśliwego istnienia: Dzięki niech będą temu błogosławionemu Bogu, który konieczność uczynił łatwą a trudność zbędną! – Kiedy, zmęczony myśleniem, szukał jakiegoś urozmaicenia, szedł do starego pszczelarza, brał z sobą do towarzystwa także swego ulubionego psa, i wszyscy troje dzielili się między sobą kolacją. – Noc była dla niego odprężeniem od wysiłków myślenia, które niedostrzegalnie wyczerpywały cielesne siły; a lekki i spokojny sen wypuszczał w jego wyobraźni obrazy harmonii natury. – O północy miał w zwyczaju oddawać się modlitwie, która w środku głębokiego milczenia zmysłów i natury łączyła się z myśleniem o Bogu. Potem zbierał wszystkie uczucia i myśli w kręgu wokół samego siebie i oczami sędziego oglądał mroczne mieszkanie swego ziemskiego człowieka i tak przywoływał do siebie boski żywioł: podnieście się, wy, kiepskie i zawsze upadające myśli mego umysłu! Powstańcie i podnieście się na wysokość wieczności! Potem raptem zaczynała się walka, a jego serce stawało się polem bitewnym: egoizm podnosił się razem z księciem tego świata, ze świeckim rozumem, razem ze słabościami swoistymi dla ludzkiej nietrwałości i z wszystkim co ziemskie, i z całych sił zwalczał jego wolę, aby uwięzić ją,

<sup>7</sup> Tłumaczenie z biografii Skoworody Kowalinskiego, w: D. Czyżewski, dz. cyt., 207n., por. II, 463.

<sup>8</sup> Ważniejsze dzieła Skoworody, które znajdują się m.in. w wydaniu kijowskim z 1973 roku, według chronologicznej kolejności: 1. *Drzwi wejściowe do etyki chrześcijańskiej* (1766), 2. *Narcyz, rozmowa na temat: Poznaj samego siebie* (przed 1767), 3. *Aszan* [właśc. Aschań – D.P.], o *samopoznaniu* (przed 1767), 4. *Dialog Dwa: Łatwo jest być błogosławionym* (1772), 5. *Dialog o rozmowie o starym świecie* (1772), 6. *Rozmowa przyjaciół o spokoju duszy* (1780), 7. *Pierścień* (1774), 8. *Alfabet świata* (1774/75), 9. *Silenus Alcibiadis* (1775/76), 10. *Książeczka o czytaniu Biblii: Żona Lota* (1780), 11. *Walka Archaniola Michała z Szatanem* (1783), 12. *Walka Szatana z Synem Szabasu* (1784), 13. *Dialog: Potop węży* (1791).

usadowić się na tronie jej wolności i stać się równym najwyższemu Bogu. Myśl o Bogu natomiast nakłaniała go do wieczystego, jednego, prawdziwego dobra, powszechnie istniejącego i wypełniającego wszystko, i zmuszała go do zaopatrzenia się we wszelką broń Boga, aby móc wytrwać wobec ataków pseudomądrości. Taka walka! Jak wiele bohaterskich czynów! Demony hałasowały i poruszały się: trzeba było czuwać, stać, być dzielnym. Niebo i piekło walczyły w sercu mędrca, i czy wolno wówczas być próżnym, bezczynnym, nie spełniając bohaterskich czynów, nie przynosząc korzyści ludzkości? Tak trwał blisko północy w walkach bojowych z siłami świata ciemności. – Zabłyśkujący poranek okrywał go blaskiem zwycięstwa i świętując w duchu (tego zwycięstwa) wychodził na pola dzielić się swoją wdzięcznością z całą naturą<sup>9</sup>.

Pogodne opanowanie, jakie wypełniało wędrowne życie Skoworody, nie opuściło go już do śmierci. W 1794 roku bawił u swego przyjaciela Kowalinskiego w Pan-Iwaniwku, leżącym w odległości 40 km od Charkowa, a od 1922 roku nazywanym Skoworodyniwkowa [właśc. Skoworodyniwka – D.P.].

28 października ze swoim przyjacielem siedział jeszcze Skoworoda przy obiedzie i „był nadzwyczaj wesoły i rozmowny, żartował nawet, opowiadał o swej przeszłości, o swych wędrowkach, o trudnych dniach swego życia”<sup>10</sup>. Po posiłku oddalił się, a wieczorem tego samego dnia Kowalinski znalazł go pod jedną z lip. „Słońce zachodziło, jego ostatnie promienie przedzierały się przez gęste listowie. Skoworoda miał w ręku szpadel i wykopywał dół, wąski i długi grób. Wieczorem daremnie czekano na niego, następnego poranka również nie pojawił się na herbacie, gdy zaś pan domu odwiedził go w jego pokoju, Skoworoda był już martwy”<sup>11</sup>. Umarł 29 października. Pogrzebano go w tym gaju, jak sobie tego życzył, i na jego grobie postawiono tę przez niego samego ułożoną inskrypcję nagrobną: **„Świat próbował mnie schwytać, ale mnie nie złapał”**<sup>12</sup>. Jego przyjaciel i uczeń, Kowalinski, sporządził taki nekrolog: „Poszukiwaczowi prawdy, duchowemu nauczycielu Boga, ty rozumu i życia znawco, przyjacielu prostoty i wolności, szczeremu przyjacielu, nieprzychlebny, zawsze zadowolony, osiągnąłeś wysokie poznanie wiedzy i ducha natury. Godny ideale dla wszystkich serc, Skoworodo”<sup>13</sup>.

## Mistyka i metafizyka samopoznania u Hryhorija Skoworody

Metafizyczne poznanie nie wynika z ludzkiego myślenia, to znaczy nie z czystego rozumu (*ratio*); jego organem w człowieku jest raczej intelekt, w którym ukrywa się jakaś iskra z wieczystej, nie stworzonej i boskiej Jaźni. Aliści w boskiej Jaźni nie leży

<sup>9</sup> Tłumaczenie z biografii Skoworody Kowalinskiego, w: D. Czyżewski, dz. cyt., 20n. Por. II, 465.

<sup>10</sup> D. Czyżewski, dz. cyt. 21, cytowane tutaj bez podania źródła ze sprawozdania I. Srezniewskiego, w „Utrennaja Zvezda”, Charków 1834. Por. V. Ern, *Grigorij Sawicz Skoworoda*. Moskwa 1912, 203n.

<sup>11</sup> Ib.

<sup>12</sup> II, 473.

<sup>13</sup> II, 476.

tylko przyczyna metafizycznego poznania, lecz zarazem również i jego cel. W ten sposób poznanie metafizyczne jest także zawsze samopoznaniem boskiej rzeczywistości, a to boskie samopoznanie jest ideałem wszelkiego ludzkiego samopoznania, którego relatywna i do jaźni ograniczona pojedyncza rzeczywistość musi być najpierw przełamana, jeśli faktycznie ma dojść do swego prawdziwego boskiego źródła i celu.

Hryhorij Skoworoda żył w pewnym przez chrześcijańskie objawienie ukształtowanym otoczeniu, i bez wątpienia polega to na tym, że był głęboko i wiernie zakorzeniony w tradycji ortodoksyjnego chrześcijaństwa. A właśnie w tym ukazuje się jego mistyczne i metafizyczne uzdolnienie, iż w duchowej wolności przedostaje się aż do rdzenia tej chrześcijańskiej tradycji i jest w stanie wyłuskać z Pisma Świętego jak i z starogreckich i łacińskich tradycji metafizyczną treść. Całość mistycznego i metafizycznego poznania jest dla Skoworody samopoznaniem, bo „kiedy poznałbyś samego siebie, wówczas należałbyś do Boga, a Bóg byłby twój”<sup>14</sup>.

Wskazówki na tego rodzaju samopoznanie znajduje on w objawieniach Pisma Świętego. Wskazuje na to, „że w boskiej ciemności pism Mojżeszowych (to znaczy w pięciu księgach Mojżesza) około dwudziestu razy powtarza się wyrażenie: «wsłuchaj się w siebie», «usłysz samego siebie», a kluczem do wszystkich tych miejsc jest: «poznaj samego siebie»”<sup>15</sup>. Lecz również w Nowym Testamencie znajduje Skoworoda wskazówkę na samopoznanie i w tym sensie tłumaczy zdanie z Ewangelii Łukasza: „Powróć znowu do domu”<sup>16</sup>.

Obok Starego i Nowego Testamentu przytacza dodatkowo świadectwa wywodzące się z tradycji przed- i pozachrześcijańskich. Dla niego brzmi jednoznacznie, że „dawni Egipcjanie, Hebrajczycy i Hellenowie czcili to słowo (to znaczy «Poznaj siebie samego»)”<sup>17</sup>. Wyrażnie odnosi się Skoworoda w tym związku do Plutarcha, który w swoich dziełach informuje także o mądrości Egipcjan, i który, co dotyczy Hellenów, w swoim piśmie *O E w Delfach* wskazuje na to, że nad wejściem do świątyni Apollina w Delfach można przeczytać te słowa: *Gnothi seauton* – „Poznaj samego siebie”. Plutarch pisze: „Bóg bowiem przywołuje każdego z nas, którzy przybywamy w to miejsce, niejako pozdrowieniem «Poznaj samego siebie»!... i my mówimy z kolei, odpowiadając Bogu, «Ty jesteś!», czym poświęcamy mu prawdziwy, nie błędny, jedyny tylko należący się mu predykat, ten bycia, za tytuł”<sup>18</sup>. Tymi słowy Plutarch tłumaczy samopoznanie jako inicjację w tajemnicę boskiej rzeczywistości przez samego Boga. Do wyjaśnienia tego, co dzieje się w samopoznaniu, cofa się Skoworoda do mitu o Narcyzie, który poznał oczywiście w wersji Owidiusza. W swoich *Metamorfozach*<sup>19</sup>

<sup>14</sup> I, 228.

<sup>15</sup> I, 413.

<sup>16</sup> Łukasz 8, 38.

<sup>17</sup> I, 413.

<sup>18</sup> Plutarch, *O E w Delfach*, w: Plutarch, *O Bogu i opatrności, demony i przepowiednia – Pisma religijno-filozoficzne*, wprowadzenie i tłumaczenie Konrata Zieglera, w: *Biblioteka Starego Świata*. Zürich und Stuttgart 1952, 65.

<sup>19</sup> Owidiusz, *Metamorfozy*. III, 342n.

informuje Owidiusz, że kiedyś nimfa Liriope urodziła chłopca nazywając go Narcyzem. Ojcem dziecka był rzeczny bożek Kefisos. Zapytano jasnovidza Tejrezjasza, czy chłopiec dożyje późnej starości. Odpowiedź brzmiała: Tak, jeśli nie pozna samego siebie. Wewnętrzny sens tego mitu zgłębia Skoworoda w swoim dziele: *Narcyz, rozmowa na temat: Poznaj samego siebie*. Kiedy mityczny Narcyz przypatruje się i poznaje w źródle samego siebie, wówczas dla Skoworody odzwierciedla się w wodzie nie tylko ograniczona osobowość jednostki mitycznego Narcyza; raczej Narcyz przez swoją śmierć z miłości przerasta samego siebie i przedostaje się w ten sposób aż do właściwej boskiej przyczyny. Skoworoda pozwala Narcyzowi w wymienionym dziele wypowiedzieć się o prawdziwym celu jego miłości do siebie: „To jest to, co kocham. Kocham źródło i tę głowę, przyczynę i początek wiecznych przyływów wypływających z głębi jego serca. Morze jest bagnem. Rzeki przechodzą. Strumienie wysychają. Potoki znikają. Lecz źródło oddycha wieczną świeżością, rozdaje ochłodę i życie. Źródło kocham jedynie, i usycham z tęsknoty. Wszystko inne jest dla mnie odrzuceniem, podnóżkiem, cieniem, ogonem...» O serce morza! [C]zysta otchłani, święte źródło! Ciebie kocham jedynie. Usycham w tobie i rozpromieniam”<sup>20</sup>.

Bez wątpienia opiera się to na tym, że w słowach tych wyraża się własna tęsknota Skoworody za połączeniem z Bogiem. Lecz spełnienie tego połączenia z Bogiem może nastąpić dopiero wtedy, kiedy człowiek uwolni się od wszystkich zewnętrznych ograniczeń i głęboko wnuknie w swoje wnętrze. Na tej drodze do samopoznania, to znaczy na tej drodze do wnętrza Boga, człowiek poznaje przeciwieństwo wewnętrznego i zewnętrznego, czyli łupiny i pestki. Innymi słowy, kto chce iść drogą do wnętrza, temu nie wolno stać na zewnątrz, lecz musi rozbić łupinę i przeżuwać, aby znaleźć tę pestkę. Dobitnie żąda Skoworoda: „Żuj, przeżuwaj, przeżuwajcie, rozgryzajcie, rozdeptujcie, rozbijajcie tego (pozornego) idola, rozsarpacie lwa, tego szatana i znajdźcie ukryte we wnętrzu pożywienie i słodką woszczynę, nieznaną i tajemną prawdę Boga”<sup>21</sup>.

Wedle Skoworody, podczas tego przebijania się do wewnętrznego środka można rozróżnić dwa stopnie albo kroki. Najpierw powinny zostać przeżute i usunięte wszystkie zewnętrzne przeszkody, a potem dopiero ma być smakowana ukryta tajemnica. Odróżnienie między łupiną a pestką jest pewnym poznaniem z góry, które w stan pewnej ślepoty i nieodróżnicowanej jedności wnosi światło i czystość. Skoworoda pisze o tym oczywiście na podstawie własnego doświadczenia:

Podnieś teraz swoje oczy, kiedy są one oświecone duchem prawdy i spójrz na nią (prawdę). Dotąd oglądałeś tylko ciemność jedynie. Teraz widzisz światło. Obecnie widzisz wszystko podwójnie: dwie wody, dwie ziemie. I każde stworzenie jest teraz dla ciebie podzielone na dwie części, żebyś ciemności nie wymieszał ze światłem, a kłamstwa z prawdą. Ale ponieważ niczego nie widziałeś poza kłamstwem, które wszystko zasłaniało jak ściana, dlatego stworzył On teraz dla ciebie nowe niebo i nową ziemię. Tylko On tworzy cudowną prawdę.

<sup>20</sup> I, 156.

<sup>21</sup> II, 38.

Jeśli nowym i prawdziwym okiem ujrzałbyś Boga, tedy zobaczyłbyś w Nim wszystko w jednym źródle, jak w zwierciadle, co zawsze w nim było, ale czegoś (dotąd) nigdy nie widział. I to od samego początku. Dla ciebie, który jesteś nowym widzącym, stare jest czymś nowym, bo nic z tego nie było ci znane w sercu. Lecz teraz wszystko jest stworzone na nowo, gdyż wcześniej tego nie widziałeś, lecz tylko o tym słyszałeś. I tak oglądasz teraz dwa – stare i nowe, objawione i zakryte<sup>22</sup>.

Tej podwójności objawionego i zakrytego nie wolno zaiste rozumieć tylko jako przeciwieństwa między zewnętrznym a wewnętrznym, między łupiną a pestką, raczej znaczy to, że pewna jedność leży u jej podłoża. Innymi słowy, zakryte i objawione nie stoją niezależnie naprzeciw siebie, lecz objawione ujawnia to zakryte. Nauka Skoworody o podwójności w tym kontekście nie jest niczym innym jak pewnym opisem metafizycznej nauki o jednej rzeczywistości, która przejawia się w rozmaitych sposobach i na wielu stopniach. Czysta rzeczywistość w sobie, to znaczy Bóg w swojej czystej absolutności, nie przejawia się, bo wówczas nie byłby już w sobie samym czysty absolutnie. O tej czystej rzeczywistości w sobie można mówić tylko w sposób negatywny, bowiem pozostaje ona niewyrażalną tajemnicą Boga. Rzeczywistość Boga, jaka ujawnia się w różnicy do jego wewnętrznej niewyrażalnej rzeczywistości, jest w stanie ujawnić się dlatego, ponieważ różnicuje się ona w sobie samej. Wyjawienie to zakłada różnicę między wyjawiającym a ujawnionym. Ujawnione wciąż na nowo podąża z powrotem do swego źródła, to znaczy do pierwotnej jedności istnienia, a to znaczy, że wszystko, co jest, jest w Bogu, i że nie ma niczego, co byłoby poza Nim. Tę metafizyczną naukę wyraża Skoworoda w swojej modlitwie: „Święty, Nieprzemijający, Wieczny! Wszystko jest Tobie podobne, a Ty wszystkiemu, ale nic nie jest Tobą, a Ty nie jesteś niczym poza Tobą”<sup>23</sup>. Bóg w tej czystej i niewarunkowanej absolutności bez wszelkiej dwoistości, to znaczy bez wszelkiej różnicy, jest celem mistycznego i metafizycznego poznania. Nauka o dwoistości w obliczu tego absolutnego celu nie może uznać żadnego innego sensu za tę dwoistość, a przez to znaleźć prawdziwej jedności rzeczywistości Boga. Poznanie dwoistości dotyczy przede wszystkim człowieka. Konsekwentnie rozróżnia Skoworoda między zewnętrznym, cielesnym a wewnętrznym, prawdziwym człowiekiem. Prawdziwy człowiek nie jest przywiązany do zewnętrznego, cielesnego człowieka, lecz zasłania mu go, i jest równocześnie z Bogiem celem mistycznego i metafizycznego poznania jako samopoznania:

Praca (zadanie) tej dwójki – to poznanie samego siebie i uchwycenie Boga, i poznanie i uchwycenie Boga, i poznanie i uchwycenie prawdziwego człowieka... Bowiem ten prawdziwy człowiek i Bóg są równi”<sup>24</sup>. Poznanie Boga i poznanie tego prawdziwego człowieka zachodzi jako samopoznanie, które przebija stwardniałe łupiny zewnętrznego, cielesnego człowieka

<sup>22</sup> I, 175.

<sup>23</sup> I, 276.

<sup>24</sup> I, 172.

aż do jego zakrytego jemu samemu środka, to znaczy aż do jego serca. Serce jest sednem wewnętrznego i prawdziwego człowieka, gdyż, „jest korzeniem i istotą”, a „każdy jest tym, czym jest w nim serce”<sup>25</sup>.

To przełamanie się przez zewnętrzną łupinę ma swą przyczynę nie w zewnętrznym, lecz w sercu, gdzie zawsze jest obecny Bóg. W tym sensie musi już być rozumiane wspomniane stwierdzenie Skoworody, że prawdziwy, wewnętrzny człowiek i Bóg są równi. Tę równość między wewnętrznym człowiekiem a Bogiem wyjaśnia Skoworoda, wskazując na związek między głębią albo przepastnością serca a Bożą otchłanią. Serce jest „otchłanią rozleglejszą niż cała woda i niebo!... Jakie jesteś głębokie! Wszystko obejmujesz i zawierasz, a nic nie może ciebie ująć”<sup>26</sup>. Tę głębię i przepastność ludzkiego serca może zgłębić jedynie Bóg w swojej przepastności. Pewne potwierdzenie na to pojmowanie znajduje Skoworoda w Piśmie Świętym, gdzie w Psalmie 42,8 mówi się: „Jedna otchłań woła tę otchłań”<sup>27</sup>. Innymi słowy, w tej przepastności jedynie człowiek jest w stanie połączyć się z Bogiem. Wołanie, które rozlega się z otchłani ludzkiego serca w otchłani Bożej, zaiste jest w rzeczywistości wołaniem boskiej miłości własnej i samopoznania. W znaczeniu tego wołania i modlitwy z przepastnej głębi serca za zespoleniem z Bogiem absolutnym ukazuje się wskazanie na duchową metodę Skoworody, przez którą może być urzeczywistniona nauka o metafizycznym samopoznaniu. Metoda ta polega na przywoływaniu boskiego imienia, w którym jest zawarta cała boska rzeczywistość. Obecność Boga w głębi serca, która nie może być ani uchwycona, ani zgłębiona ludzkim rozumem (*ratio*), określa Skoworoda także jako pewną iskrę Bożą. Poznanie tej iskry i samopoznanie jest dla niego jednym i tym samym, i w istocie nie ma dla niego nic ważniejszego „od poznania samego siebie i osiągnięcia tej ukrytej w ciele wieczności i odnalezienia tej w popiele (ciała) skrytej iskry (Boga)”<sup>28</sup>.

Lecz ta boska iskra jest w stanie dopiero wówczas oświecić człowieka z głębi serca, kiedy człowiek uwolnił się od wszystkich swoich usztywnień i odciął się od swojej samowoli. Oderwanie się od samowoli i od egoizmu jest dążeniem zewnętrznego człowieka, i to dążenie jest bezwarunkowo konieczne, bo dopiero „kiedy ziarno pszenicy zgnije na polu, kiedy zewnętrzny człowiek jest martwy, może wewnątrz rozkwitać nowy owoc”<sup>29</sup>. Z wewnątrz powstaje nowy, prawdziwy człowiek, którego Skoworoda ogląda i opisuje przenośniami Apokalipsy św. Jana i Ewangeliami. Nowy człowiek jest przede wszystkim wolny od wszystkich ograniczeń zewnętrznego, cielesnego człowieka: „Wzlatuje on na wysokość, w głębię i na szerokość aż ku nieskończoności. Nie powstrzymają go góry ani rzeki, ani morze, nawet pustynia. Widzi oddalone, przenika zakryte, spogląda w przeszłość, widzi przyszłe wydarzenia, wędruje przez oceany, przekracza przez zamknięte

<sup>25</sup> I, 278.

<sup>26</sup> I, 162.

<sup>27</sup> II, 352 [Według Biblii Tysiąclecia: „Głębia przyzywa głębię” – D.P.].

<sup>28</sup> II, 137.

<sup>29</sup> I, 65.

drzwi. Ma on oczy sokoła, skrzydła orła, zwinność jelenia, odwagę lwa, wierność gołębia, wdzięczność bociana, delikatność baranka, szybkość sokoła, żwawość żurawia. Jego ciało jest – diamentem, szmaragdem, szafirem, jaspisem, tharsisem, kryształem i anaphraksem. Nad jego głową unosi się siedem boskich ptaków: duch smaku, duch wiary, duch nadziei, duch miłosierdzia, duch dobrej (rady), duch zrozumienia, duch czystości. Jego głos jest – głosem grzmotu. Nieoczekiwanie (jest on), jak błyskawica i jak huczący wzburzony duch. «Wieje tam, gdzie chce»<sup>30</sup>. Ten opis nowego i prawdziwego człowieka wskazuje na postać Chrystusa i dla Skoworody Chrystus jest prawdziwym człowiekiem. Wszyscy ludzie są w Chrystusie czymś jednym, i „nie tylko tysiąc, lecz wszyscy ludzie wszystkich czasów znajdują się w ten sposób w jednym boskim człowieku, jak nieskończony chór naszych światów w boskim świecie i w raju tego pierwotnego świata”<sup>31</sup>. Metafizyczne poznanie tego boskiego człowieka sprawia przemianę starego w nowego człowieka, i kto zrozumiał tego prawdziwego człowieka, „ten także kocha go i jest przez niego kochany, i staje się z nim czymś jednym, podobnie jak ten, który kocha proch, sam jest prochem i znowu wraca do ziemi. Ale kto poznał tego nieprzemijającego i prawdziwego człowieka, ten nie umiera, i śmierć nie ma nad nim żadnej władzy”<sup>32</sup>. Aliści urzeczywistnione samopoznanie nie sprawia tylko nieśmiertelności, lecz ponadto człowiek ten rozpromienia się w Bogu. Człowiek, który rzeczywiście poznaje samego siebie, „będzie rozpromieniony ogniem (płomieniem) miłości własnej u źródła (to znaczy w boskim początku). Naprawdę! W czym jest ktoś zakochany, w tym będzie rozpromienion. Każdy jest tym, czym jest w nim serce... Czysta otchłani, święte źródło! Ciebie kocham jedynie. Usycham w tobie i rozpromieniam się... Obłudnicy i przesądni zgorszą się tym i zganią. Rozpromienić się u źródła? Jak może to być? Nie szemrajcie! Jest to bardzo łatwe, dla wierzącego, powiadam, który rozpoznał w sobie to (boskie) piękno: «Ono jest tchnieniem boskiej siły, lekką emanacją wspaniałości Boga» (Mdr 7,25)”<sup>33</sup>. To piękno jest istotnym wyrazem i widokiem boskiej mądrości, w którego poznaniu spełnia się każda prawdziwa Filo-Sofia. Skoworoda należy do jej wielkich reprezentantów.

Tłum. Andrzej Pańta

<sup>30</sup> II, 44.

<sup>31</sup> I, 312.

<sup>32</sup> I, 191.

<sup>33</sup> I, 154n.

WŁODZIMIERZ MOKRY

## HRYHORIIA SKOWORODY ROZUMIENIE CHRYSTUSA JAKO IDEALNEGO – „PRAWDZIWEGO CZŁOWIEKA”

Dążenie do zrozumienia natury Chrystusa jako idealnego „prawdziwego człowieka” to jedna z głównych dróg realizacji sformułowanej przez Hryhorija Skovorodę idei właściwego pojmowania świata widzialnego, świata, który jest jedynie cieniem, swoistą maską zasłaniającą istotę rzeczy. W trosce o to, by ograniczające się do pozorów, a więc i powierzchowne, poznawanie zjawisk nie zakłócało najistotniejszego celu w procesie poznania zmierzającego do zrozumienia istoty natury Chrystusa, Hryhorij Skovoroda napisał cały cykl wierszy, liczne pisma filozoficzno-moralistyczne w formie traktatów, listów, a szczególnie tzw. dialogów typu sokratycznego.

\*\*\*

Rozważań nad istniejącą – zdaniem Hryhorija Skovorody – możliwością właściwego zrozumienia natury Chrystusa nie można rozpocząć bez wyjaśnienia znaczenia stosowanych przez poetę-mysliciela pojęć: „świat widzialny i niewidzialny”<sup>1</sup>. Otóż podstawę stworzonego przez Hryhorija Skovorodę systemu filozoficznego stanowi teoria o współlistnieniu trzech światów: mikro- i makrokosmosów oraz świata symbolicznego zawartego w Biblii. Każdy z tych trzech światów ma dwie natury – widzialną i niewidzialną. Materialności widzialnego makrokosmosu, czyli wszechświata, odpowiada Boska „niewidzialna natura”, która przenika i podtrzymuje całe stworzenie. Widzialnemu mikrokosmosowi, jakim jest człowiek, odpowiada duch. Zaś w pełnej symbolicznych treści Biblii zawarte zostały uduchowione wzorce idealnych stosunków w świecie ludzi<sup>2</sup>.

Zaproszenie do przewyciężenia świata widzialnego, zasłaniającego jak cień istotę rzeczy, którą można i należy poznać, stanowi stworzony przez Skovorodę cykl wierszy oraz traktatów-dialogów. Jednak – jak podkreśla poeta w wierszu o Horacym pt. *Horatii L[iber]*, *Oda X* – do zrozumienia istoty, a więc i zbliżenia się do Chrystusa, nie można dojść łatwą i prostą drogą, „bezpłodnym bieganiem” na brzegu głębokiego morza czy z głową w chmurach, bez pocucia miary. Najczęściej bowiem – powie

<sup>1</sup> Por. В. Шинкарук, І. Іваньо, *Григорій Сковорода, Вступ*, [в:] Г. Сковорода, *Повне зібрання творів*, т. I-II, Київ 1973, т. I, с. 38-39.

<sup>2</sup> Por. W. Mokry, *Akademia Kijowsko-Mohylańska szkołą baroku ukraińskiego i nowożytniej literatury rosyjskiej (Skovoroda)*, „Krakowskie Zeszyty Ukrainoznawcze”, 1992-1993, т. I-II, s. 33; por. też: *Od Ilariona do Skovorody. Antologia poezji ukraińskiej XI-XVIII wieku*. Wstęp, wybór, opracowanie – Włodzimierz Mokry, Kraków 1996, s. 103.

poeta – „drzewa wysokie” chwieją się od „wiatrów okrutnych”. Tak jak pioruny biją w wierzchołki gór, tak i „świątynia” im jest wyżej, tym niżej spada. A zatem kto miarę zna, ten ani w dostatku nie staje się butnym, ani nie traci nadziei, gdy popadnie w biedę. „Głupcem i ślepcem” zaś zdaje się być ten człowiek, który na górę Synaj zamierza szerokim iść szlakiem, lęka się pierwszych trudów i nie może „zapomnieć o złocie”. Natomiast „słodycz z życia” z Chrystusem może odczuć ten tylko, kto porzuci wszystkie ziemskie dobra, pragnienie honorów i sławy, przynoszącej zewnętrzną i krótkotrwałą wartość<sup>3</sup>.

Prawdziwe i wiecznie żywe wartości, z reguły pozostające w ukryciu i niewidoczne, tkwią w głębi mikroświata, a więc człowieka, jak uzasadnia H. Skoworoda w wierszu zatytułowanym *O Wieczery Świętej albo o wieczności*. Ten głęboki utwór rozpoczyna poeta od przypomnienia rozmówcy-odbiorcy, że tak naprawdę „ten tylko istnieje, kto jest schowany, zaś wszystko, co widziane, jest snem i przywidzeniem”. Przykładem takiego sposobu widzenia świata (po grecku widzieć oznacza wiedzieć, rozumieć) są – według autora – dostępne dla oczu chleb i wino, w których dzięki rozumowi jest widoczny Bóg:

Бачиш очима вино тут і хліб, проте розумом видно  
Господа Бога, який, тіло прибравши, сховавсь.  
Той лиш існує, хто схований, видний – то сон і примара<sup>4</sup>.

Jeżeli pod postacią chleba i wina istnieje Bóg, zaś realność świata „schowana została” w jego nazwie, to nie należy – zdaniem poety – także lękać się śmierci ukrywającej istotę człowieka. Pełne i wieczne życie człowieka rozpoczyna się właśnie z chwilą jego śmierci. Dar życia wiecznego otrzymali bowiem chrześcijanie z chwilą Zmartwychwstania Chrystusa, który „śmiercią śmierć zwyciężył” – jak czytamy w bizantyjsko-ukraińskiej *Jutrzni Wielkanocnej*<sup>5</sup>. A zatem, według Skoworody chrześcijanin, nie zostaje przez śmierć „schowany”, lecz „przepełniony światłem” wstanie do nowego życia:

Дай мені цього світла доволі! Дай смерть зневажати!  
Вмерти бажання ти дай! Смерть мені дай полюбити!<sup>6</sup>

Modlitewną prośbą o pełne zbawiennej mocy prawdziwe światło – „Сонце правди”, które będzie w stanie przeniknąć nawet „pozbawionych wzroku”, rozpoczął Hryhorij Skoworoda swój traktat-kazanie – *Obudziwszy się, zobaczyli sławę Jego (Проклинувшись*,

<sup>3</sup> Г. Сковорода, *Твори в двох томах. Поезії. Байки. Трактати. Діалоги*. Передмова Олекси Мишанича, Київ 1994, t. I, s. 94-96.

<sup>4</sup> Ibidem, s. 97.

<sup>5</sup> *Пасхальна Утрєня*, [в:] *Молитвослов. Богослужби з Тріоди і Мінеї. Частина друга*, Рим 1978, s. 151-173.

<sup>6</sup> Г. Сковорода, *Твори в двох томах...*, s. 98.

*побачили славу Його*). W trakcie rozważań nad swą zasadniczą ideą o rozumieniu świata widzialnego, będącego cieniem zasłaniającym niczym maska istotę rzeczy, ukraiński poeta-mysliciel zarzuca umysłowi ludzkiemu ospałość i ograniczanie się do wydawania pozornych sądów na podstawie powierzchownie poznawanych zjawisk:

Пітьму терплять твої очі,  
а на істину дивитись не можуть [...]

Chrześcijanin, ochrzczony zewnątrz, a więc „cieleśnie” („плоттю”), gdy nie „ogarnął zmysłem” Boga, jest tylko cieniem ukrywającym najwyższą „mądrości górę”, do której nie może być dostępu, dopóty, dopóki nie zostanie rozdarta zasłaniająca ją maska:

О християнине! Охрещений ти плоттю,  
та не обмитий смыслом. [...]  
Чи ти до цього часу не розумієш,  
що все це плоть, і ніщо, і тінь,  
яка вкриває височенну премудрості гору?  
І ця завіса повинна свого часу повністю роздертися...<sup>7</sup>

Przejście do świata widzialnego, od owego Skoworodowskiego cienia, do właściwego poznania będzie możliwe dopiero po „rozdarcu” zasłony umożliwiającej poznanie Nowego Testamentu i zrozumienie istoty natury Chrystusa jako idealnego – „prawdziwego człowieka”. Leżący na ziemi chrześcijanin, „ze swym sercem poganina”, nie stanie się człowiekiem, jeśli pozostanie zapałtrony na cielesną zasłonę, przykrywającą twarz prawdziwego Boga – człowieka. Nieprzypadkowo Skoworoda porówna człowieka do ziemi, pola i sadu, ale podkreśli, że jest to ziemia napęczniona „wodą Bożą”. Bez tej wody na polu mogą wyrosnąć krzewy, ale „sad nasienie” będzie puste, dopóki nie zstąpi na nas Duch Wszechmogącego.

Z ziemi ku niebu nie może zatem podążać ten, kto nie odczuł Chrystusa i nie poznał, kim w istocie jest „prawdziwy człowiek”. A zatem poznanie „idealnego człowieka” nie jest możliwe bez „otwarcia oczu” i samouświadamienia, że „niczym jest twoje ciało i krew”, ponieważ ciało nigdy nie stanowiło istoty. „Ciało i kłamstwo” to jedno i to samo, napisze poeta. Kto zaś lubi tego „idola”, ten staje się do niego podobny. Gdzie zaś szerzy się „kłamstwo i próżność, tam nie ma człowieka”, tj. – człowieka zmierzającego do poznania istoty, a więc zbliżenia się do Zbawiciela. W drodze do Chrystusa może pomóc człowiekowi post, dzięki któremu spośród wszystkich apostołów „najbliższym przyjacielem” Jezusa stał się św. Jan, o czym pisze poeta w wierszu zakończonym następującą modlitwą:

<sup>7</sup> Ibidem, s. 131-132.

О творецъ Всесвіту, Отець, Бог!  
Даруй нам піст.  
Дай нам наслідувати твоїх рабів,  
Зроби для нас, щоб через піст  
Стала мертвою наша плоть,  
Щоб змогла жити з тобою<sup>8</sup>.

W znalezieniu drogi do Zbawiciela niezbędna jest także wiedza o „niewłaściwych sposobach szukania przez chrześcijan «prawdziwego człowieka», Chrystusa, w «zewnątrznej», konkretnej historycznie i geograficznie sferze rzeczywistości”, którą – jak stwierdza Ryszard Łużny – pisarz obudowuje bogatym materiałem wypowiedzi oraz idei ewangelijnych, a zwłaszcza starotestamentowych<sup>9</sup>. Problematyce tej poświęcił Skoworoda kolejny traktat *Niech całuje mnie pocałunkami ust swoich* (Хай цілує мене поцілунками уст своїх!), którego tytuł nieprzypadkowo jest cytatem z *Pieśni nad pieśniami*. Traktat ten, będący wstępem do wygłoszonych w Kolegium w Charkowie wykładów *O uczciwości chrześcijańskiej* (Про християнську доброчесність), zaczął poeta od zachęcania swoich uczniów-słuchaczy, by nie lękali się, jak „strażnicy przy grobie” Ukrzyżowanego, lecz uwierzyli w słowa anioła: „Nie ma go tu! Zmartwychwstał”. Wiara w te słowa prowadzi wprost do „sławnego, prawdziwego człowieka”, który jest Zmartwychwstaniem i życiem wiecznym człowieka. Wstąpienie człowieka na tę drogę jest tym najgłębszym, bo wzmacnianym prawdziwą modlitwą „przystawaniem z Bogiem”<sup>10</sup>, który jest prawdą i światłością, jaka wydobywa z mrocznych czeluści i wyprowadza z ciemności grobów. Jest to zatem *Pascha* głosząca zwycięstwo miłości, która wyzwala człowieka od nienawiści do wrogów:

*Пасха!* «Встань, Господи, і хай розсиплються вороги твої, і хай втікають всі, хто ненавидить тебе!»<sup>11</sup>

Użyta przez Skoworodę w omawianym traktacie (aż dziewięciokrotnie) nazwa *Pascha*, łącząca pamięć o mękach i Zmartwychwstaniu Chrystusa, zgodnie z zawartymi w Jutrzni Wielkanocnej słowami *Kanonu*, oznacza przejście ze śmierci do życia, z ziemi do nieba, co także mają przypominać przytoczone przez Skoworodę w końcu traktatu

<sup>8</sup> Ibidem, s. 100.

<sup>9</sup> R. Łużny, *Teodycea Hryhorija Skoworody na tle słowiańskiej myśli religijnej okresu oświecenia*, [w:] *Studia slavica in honorem Viri Doctissimi Olexa Horbatsch: Festgabe zum 65. Geburtstag. Teil 2: Beiträge zur Ostslawischen Philologie (II)*, München 1983, s. 104; por. tegoż: *Grzegorz Skoworoda, czyli sacrum w literaturze Ukraińców*, „Znak”, Kraków, rok XXXVII, nr 367 (6), czerwiec 1985, s. 66-80; por. tegoż: *Grzegorz Skoworoda, ostatniego przedstawiciela wschodniosłowiańskiego baroku „Poesis sacra”*, „Przegląd Humanistyczny” 1993, nr 4, s. 93-98.

<sup>10</sup> Por. S. Tugwell, *Modlitwa w bliskości Boga*, Poznań 1988, s. 7.

<sup>11</sup> Г. Сковорода, *Твори в двох томах...*, с. 135.

cytaty „відкрию гроби ваші і виведу вас...”, „Оці на землі своїй ще раз залишать слід, і вічна веселість над головою їх...”, „Святися, святися, Єрусалиме!”

A zatem światło, będące symbolem zwycięstwa Chrystusa nad nocą śmierci i grzechu<sup>12</sup>, przenika do grobów i ciemnych otchłani, by je oczyścić i uczynić miejscem promieniowania „Słońca prawdy”. Dzięki niemu otchłań przemieniła się w niebo, promieniające oczyszczającą prawdą, zgodnie ze słowami Jutrzni: „Пасха очищення і знову з гробу нам засіяло чудове Сонце правди”.

Myśl o konieczności dotarcia do doskonałej światłości Boga za pośrednictwem idealnego, „prawdziwego człowieka” powraca w filozoficzno-etycznym dialogu H. Skoworody pt. *Narcyz, czyli Dyskurs na temat „poznaj samego siebie”*. Zdaniem jednego z bohaterów dialogu o imieniu Pamwo, „tak jak słońce odsłania wszystko, co w mrokach ledwie się zaznacza, tak jeden Bóg całą prawdę nam oświeśla”. Dlatego nie można zrozumieć czegokolwiek z widzialnych i niewidzialnych istot, nie rozumiejąc, kto jest głową i podstawą wszechrzeczy. Początek zaś najwyższej mądrości zaczyna się od rozumienia Boga. Jedyną osobą wyprowadzającą człowieka z „wieziennej ciemności” i prowadząca wzwyż do Boga jest „prawdziwy człowiek” – Chrystus, gdyż tylko On nosi w swoim sercu prawdę. A słowo prawdy to jedyny środek do „uniknięcia obłudy i ciemności niewiedzy”.

A zatem drogę do prawdy najwyższej może znać tylko przebóstwiony Zmartwychwstaniem „prawdziwy człowiek”, który „nigdy nie umiera”.

Śmierci rozumianej jako zniszczenie – jak dowodzi Skoworoda – nie ma: „Istnieje jedynie powrót każdego człowieka, każdej istoty, do swego początku, do swego niebytu: w przyrodzie wszystko się starzeje, zmienia się: tylko duch Bogoczłowiek jest wieczny; nie umiera, lecz zmienia się od śmierci do życia, od rozkładającego się bytu do bytu stałego, wiecznego”<sup>13</sup>.

Wybitny znawca systemu filozoficznego Hryhorija Skoworody Dmytro Czyżewski trafnie napisał, iż nie należy się dziwić, że autor traktatu pt. *Narcyz, czyli Dyskurs na temat „poznaj samego siebie”* dla swej „obiektywistycznej” etyki znajduje jak najbardziej „subiektywistyczną” formę zewnętrznego wyrazu, każdy bowiem człowiek jest „miarą rzeczy” w sferze etycznej, ponieważ w głębiach ludzkiego jestestwa odbija się bezdeń boska<sup>14</sup>. „Kiedy chcemy zmierzyć niebo, ziemię i morza, winniśmy najpierw zmierzyć samych siebie – naszą własną miarą. A jeżeli nie znajdziemy naszej wewnętrznej miary, to czym wówczas możemy mierzyć? Gdy zaś nie wymierzmy najpierw siebie, to cóż za korzyść ma znajomość miary innych stworzeń? I czy jest to w ogóle możliwe”<sup>15</sup> – stawia retoryczne pytanie H. Skoworoda.

<sup>12</sup> W. Hryniewicz, *Chrystus nasza Pascha. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, Lublin 1987, t. I, s. 242-245.

<sup>13</sup> Por. W. Mokry, *Sacrum i ethos w horyzoncie myślenia pisarzy ukraińskich XVIII w.*, „Tygodnik Powszechny” 1986, nr 35.

<sup>14</sup> Д. Чижевський, *Нариси з історії філософії на Україні («Пізнай себе»)*, Мюнхен 1983, с. 59-60.

<sup>15</sup> Cyt. za Д. Чижевський, *Нариси з історії філософії на Україні...*, с. 60.

Члвowiek, ktуry nie poznaje siebie z myslу o odnalezieniu nieśmiertelnego, „prawdziwego człowieka”, jest jak „siedzący w błocie”; jego oczy niczego nie widzą, uszy nic nie słyszą, a bezwładne ręce i nogi pozostają nieruchome jak u zmarłego. Taki martwy duchowo człowiek dla tych, co już zmartwychwstali, jest jedynie cieniem owego już przemienionego i przebóstwionego – „prawdziwego człowieka”, którego ciało jest duchowe i czyste, a „nie znikome”. Ten zatem, kto przestał z Chrystusem, „nie umrze, lecz żyć będzie wiecznie jako sługa swego Pana”, gdyż chrześcijanin – jak powie Skoworoda – poznając „prawdziwego człowieka” – Chrystusa, jakby „rozbierał się z szat starych, niczym z ciała ziemskiego”, i w miejsce swego ciała znikomego przyoblekał „ciało duchowe”<sup>16</sup> pozwalające przejść do świata doskonałego, do Boga, który podarował chrześcijaninowi życie wieczne. „Bo cóż to jest życie wieczne – zapyta przywoływany już Pamwo – jeżeli nie to, by poznać Boga?”. Oznacza to „być żywym, wiecznym, nie znikomym człowiekiem, i być przetworzonym w Boga, a Bóg, miłość i pojednanie – wszystko to jedno”.

Swoje rozumienie Chrystusa oraz dróg prowadzących do Tego „prawdziwego człowieka” Skoworoda-filozof, ujął także w formie poetyckiej, stanowiącej najlepsze podsumowanie przeprowadzonych rozważań:

Даремно вкушає Плоті, той, хто втілений у плоть  
І не думає йти далі, – до Духа.  
Нечестива чернь може торкнутись Тіла Христового,  
Але почерпнути смислу Божого вона не може,  
Бо є тіло тлінне, але є й тіло духовне:  
Перше не дає користі, друге приносить порятунок  
Перше не допомагає, якщо ти ним обмежуєшся,  
Коли ж не обмежуєшся, – помагає дійти до розуму.  
Навіщо саджаєш маслину, якщо вона не даватиме плодів?  
Навіщо вкушаєш Тіло Христове, коли залишаєшся самим собою?  
Навіщо приймаєш Сім'я, коли в тебе не буде плоду,  
Бо коли ти кинеш сім'я в землю, то хоч воно й згине під  
впливом тепла, новий дух породить від нього нові плоди.  
Якщо тлінне тіло не буде взяте у тебе смертю,  
то ти не матимеш і нового, духовного.  
Залиши стару людину з її дурним вченням  
Прийми нові погляди і нові діла Божі.  
Навіщо ж приймаєш Тіло Христове, коли відкидаєш Його душу?  
Невже душа не краще тіла, і не має більшого значення?  
Тілом своїм ти торкаєшся тіла  
Але серцем уникаєш серця.  
Скажи, будь ласка, що це за дружба? –  
Цілуєш Його в уста, будучи ворогом Його звичаїв.

<sup>16</sup> Г. Сковорода, *Твори в двох томах...*, с. 186.

Хто ж може поєднати протилежні природні вдачі?  
Христос – простота, ти ж розкошуєш в одязі, житлі й їжі.  
Чим же допоможе Тобі святе Тіло?  
Христос – непорочність, я ж вдивляюсь в лице блудниці.  
Чим же допоможе мені Святе Тіло?  
Прийми, найдорожчий, разом з Тілом  
Дух Христа, і тоді ти будеш один дух з Господом<sup>17</sup>.

Na próżno spożywa Ciało, kto się we własne wcielił  
I ruszyć nie zamierza w dalszą drogę – do Ducha.  
Ciała Chrystusa dotknąć może tłum obojętny,  
Niezdolny jednak Bożej zakosztować istoty,  
Jest bowiem ciało znikome, jest też duchowe ciało.  
Z pierwszego nie masz pożytku, drugie przynosi zbawienie.  
Pierwsze dopomóc bezsilne, gdy poprzestaniesz na nim,  
Dopiero gdy je przekroczysz, rozeznanie przyjąć może.  
Przecz sadzisz figę, która owoców nie przynosi?  
Przecz Ciało Chrystusa spożywasz, gdy nadal zostałeś sobą?  
Na cóż ci Ziarno, skoro skałą zostajesz jałową?  
Kiedy sam w ziemię nasienie rzucisz – to chociaż przepadnie  
W parnej wilgoci – duch nowy nowe zeń wyda plony.  
Póki śmierć znikomego ciała ci nie zabierze,  
To w zamian nie otrzymasz nowego, duchowego.  
Porzuć starego człowieka, który cię uczy inaczej,  
Nowy wzrok zdobądź, byś nowe zobaczył sprawy Boże.  
Ciało przyjąłeś, a czemuż odrącasz duszę Chrystusa?  
Zaliż nie lepsza od ciała i więcej odeń nie znaczy?  
Ciałem dotknąłeś ciała,  
Lecz serce od serca uciekło.  
Proszę cię, wyznaj szczerze: zali to pobratanie?  
W usta całujesz, lecz nie chcesz przyjąć Jego nauki.  
A któż może pojednać dwie przeciwstawne natury?  
Chrystus ubóstwa – ty strojów, łoża zażywasz i jadła,  
Czym cię pokrzepić może Najświętsze Jego Ciało?  
Chrystus bez skazy, jam ślepiec wpatrzony w twarz nierządnicy –  
Czym może mi pomóc Najświętsze Jego Ciało  
Przyjmij najmiłszy wraz z Ciałem Chrystusowego Ducha,  
Wtedy to będziesz duchem zajedno z Panem twoim<sup>18</sup>.

Tłum. Jerzy Litwiniuk

<sup>17</sup> Церковний календар 1974, Варшава 1974, с. 50.

<sup>18</sup> Od Ilariona do Skoworody. Antologia poezji ukraińskiej XI-XVIII wieku. Wstęp, wybór, opracowanie – Włodzimierz Mokry, Kraków 1996, s. 349.

WŁODZIMIERZ MOKRY

**IDEA WOLNOŚCI W ROZUMIENIU HRYHORIJAS  
SKOWORODY I TARASA SZEWCZENKI**

*We mnie płonie tylko w wolność wiara  
W ten spokojny i najprostszy szlak;  
To jest główna życia mego miara  
Cały cyrklem nakreślony znak  
(Hryhorij Skoworoda)*

[...] *Podaj im siłę  
Twojego męczennika – Syna  
By dodźwigali aż do końca,  
A po sam kres – swój krzyż – kajdany  
(Taras Szewczenko)*

U podstaw skoworodowskiego i szewczenkowskiego rozumienia idei wolności leży filozofia chrześcijańska<sup>1</sup>. Obaj poeci-myśliciele pojmowali wolność jako nowotestamentowy akt wolnego wyboru, przewyższający nacechowany nakazem starotestamentowy stosunek Boga do ludu wybranego.

\*\*\*

Z analizy dzieła Hryhorija Skoworody (1722-1794) wynika, że chrześcijaństwo, będące religią wolności, dzięki wyswobadzającemu słowu Chrystusa, daje wolność odsłaniania rzeczy niewidzialnych, których istotę poznajemy dopiero poprzez głębiej ukrytą prawdę o tych rzeczach. Do wiecznie żywych, „prawdziwych” wartości, zawsze pozostających w ukryciu i tkwiących w głębi „mikroświata”, jakim jest człowiek, może dojść tylko ten, kto przestał z Chrystusem. Chrześcijanin – zdaniem Skoworody – poznając „prawdziwego człowieka” – Chrystusa<sup>2</sup>, jakby rozbierał się z szat starych niczym z „ciała ziemskiego” i w miejsce ciała znikomego przyoblekał „ciało duchowe”, co pozwala mu przejść do świata doskonałego – do Boga, który zbliżającemu się do Chrystusa człowiekowi podarował życie wieczne. Jak powie bowiem bohater filozoficzno-poetyckiego dialogu Skoworody *Narcyza, czyli Dyskurs na temat „poznaj samego siebie”* życie wieczne to bezustanne poznawanie Boga, dzięki czemu można „być żywym, wiecznym, nie znikomym człowiekiem i być przetworzonym w Boga, a Bóg miłości i pojednanie – wszystko to jedno”<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Filozofię chrześcijańską zgodnie z poglądami Józefa Bocheńskiego rozumiemy jako filozofię, która rozwinęła się w środowisku chrześcijańskim, tj. filozofię historycznie chrześcijańską, a nie tę, która zakłada dogmaty chrześcijańskie. Por. J. Bocheński, *Zarys historii filozofii*, Kraków 1993, s. 98-108.

<sup>2</sup> Por. W. Mokry, *Hryhorija Skoworody rozumienie Chrystusa jako idealnego – „prawdziwego człowieka”*, [w:] *Słowianie Wschodni. Duchowość. Mentalność. Kultura*, pod. red. A. Rażny, D. Piwowarskiej, Kraków 1997, s. 55-61.

<sup>3</sup> Г. Сковорода, *Твори в двох томах. Поезії. Байки. Трактати. Діалоги*, передмова О. Мишанича, Київ 1994, т. I, с. 199.

Poznanie istoty „prawdziwego człowieka” wymaga jednak uwzględnienia skoworodowskiej zasady „nierównej równości”<sup>4</sup> i „swobody”, która w sposób bezpośredni łączy się z „naturą niewidzialną”, a więc z Bogiem. Tylko pozostający w nierozdzielnej łączności z Bogiem i przepełniony duchem – „duchowy człowiek” może być uosobieniem swobody jako siły czyniącej dobro<sup>5</sup>. By mogła powstać taka, wyzwalająca pozytywną moc działania wolność, musi istnieć przestrzeń dla swobody myśli. Myśl stanowi „tajemną sprężynę w naszej cielesnej maszynie, jest głową i początkiem całego jej ruchu”. Choć myśl w swoich dążeniach poszukuje „spokojnego, błogiego stanu” to jednak nie po to, by się zatrzymać i leżeć niczym „martwe ciało”. Zdaniem Skoworody – myśl ze swej natury jest żywa i dynamiczna, a jej pozytywna samoaktywność polega na samooczyszczaniu się człowieka i jego przemianie z „martwego idola”, osiągnięciu duchowej czystości oraz poznawaniu własnego podobieństwa „niewidzialnej naturze”. Istotne, że etyczne doskonalenie, „podnoszenie” wyzwalające aktywność poety-mysliciela opiera się – jak podkreśla Dmytro Czyżewski – na „oczyszczeniu”, uwolnieniu świadomości od, prowadzącej do samouwielbienia i pychy, własnej woli i poddaniu się woli Boga. Człowiek, który nie zrzuci „jarzma własnej woli” i nie podda się woli Stwórcy nie wejdzie na drogę wyzwiania się od różnych krępujących go namiętności i słabości, albowiem: „ten kto ubóstwia swoją wolę, staje się wrogiem woli Bożej i nie może wejść do królestwa Bożego”<sup>6</sup>. Innymi słowy, wola człowieka tylko wówczas nie doprowadzi go do swawoli, gdy „zostanie zniszczona” i podporządkuje się woli Bożej jako jedynej przewodniczce duchowej. A zatem by uwolnić się od „ślepoty serca” i nie „zabłądzić w ciemnościach” na drodze zbliżania się do Boga Stwórcy niezbędna jest pokora w ocenie samego siebie. Natomiast pokornym może się stać jedynie człowiek próbujący praktycznie realizować jedną z najważniejszych powinności chrześcijanina, jaką jest wymóg naśladowania Chrystusa i odpowiadające jego naturze „poniżanie” i „pomniejszanie” zewnętrznego, cielesnego aspektu natury człowieka.

Tylko dzięki przezwyciężeniu tej zewnętrzności możliwe jest dotarcie do skrytego wewnątrz człowieka jego duchowego „niebiańskiego” aspektu, określanego przez Skoworodę jako „głowa”, „słońce”, „ziarno”. Chcąc dotrzeć do „prawdziwego człowieka”, owego symbolicznego ziarna musi nastąpić jego oczyszczenie z „łuski”<sup>7</sup>, gdyż dopiero wtedy ujawni się to co „wewnętrzne”, ów duchowy, boski aspekt człowieka: „Kiedy

<sup>4</sup> Za jeden ze sposobów dotarcia do rzeczywistego człowieka uważa Skoworoda uznanie zasady „nierównej równości” przy poznawaniu ludzi, którzy nie są sobie równi. „Stwórca niczym fontanna napęlnia różnej objętości naczynia. Choć mniejsze naczynia mają mniejszą zawartość niż większe, to jednak w tym są równe, że tak samo pełne”. Por. *Українська культура. Лекції за редакцією Дмитра Антоновича*, Київ 1993, s. 173.

<sup>5</sup> А. Пашук, *Проблема «Истинного человека» у філософській концепції Григорія Сковороди*. «Записки Наукового Товариства ім. Т. Шевченка». Праці історико-філософської секції, Львів 1991, т. ССХХІІ, с. 194.

<sup>6</sup> Д. Чижевський, *Нариси історії філософії на Україні*, Нью-Йорк 1991, с. 58.

<sup>7</sup> Д. Чижевський, *Українська філософія*, [в:] *Українська культура...*, op. cit., s. 174-175.

zginie ziarno pszeniczne w polu, gdy jego zewnętrzność przestaje żyć, w środku rozkwita nowy owoc” – zauważy Skoworoda i, przenosząc swe rozważania w sferę mistyki, dopowie – „Ukrzyżuj moje ciało, przygwoźdź do krzyża. Niechaj będę z zewnątrz nie cały, ale w środku zmartwychwstanę. Niechaj usycha moja zewnętrzność by mógł rozkwitać środek – a to jest śmierć żywotna”<sup>8</sup>.

Ta zewnętrzna „żywotna” śmierć człowieka dzięki „zniszczeniu swobody” własnej, rozumianej jako początek „swawoli”, pozwala dostrzec wewnętrzną swobodę ludzkiego ducha czy swobodę „duchowego człowieka”, a więc samo jądro, sedno ludzkiej swobody, pozwalającej zgodnie z niewidzialną naturą tj. w zgodzie z wolą Boga kierować sobą i atrybutami świata zewnętrznego<sup>9</sup>. Dla Skoworody nie ma niczego droższego niż tak rozumiana „swoboda i wolność”, którą w wymiarze zarówno jednostkowym jak i społecznym, narodowym można osiągnąć jedynie tam, gdzie czuwa niewidzialna natura Boga i w stosunkach międzyludzkich nie zatracona została hierarchia wartości najwyższych.

Tak rozumiana wolność, będąca dla Hryhorija Skoworody głównym celem i sensem życia, a więc mówiąc słowami samego poety „główną jego życia miarą”, jest możliwa do osiągnięcia po zestrojeniu własnego rozumienia wolności z wolą Boga i poddaniu się Jego wiecznemu prawu. Dobrowolne oddanie się Stwórcy, który podtrzymuje, ożywia i uduchowia kulę ziemską, daje – zdaniem Skoworody – człowiekowi najmniej ograniczającą go podległość.

\*\*\*

Również Taras Szewczenko (1814-1861) swoje rozumienie idei wolności wywodzi z głęboko przemyślanej tradycji judeo-chrześcijańskiej. Jeżeli bowiem przyjąć, że w światopoglądzie i całej twórczości Szewczenki obecny jest swoisty antropocentryzm, a więc postawienie człowieka w centrum świata przedstawianego, to tym idealnym człowiekiem staje się bohater bardzo często odwołujący się do chrześcijańskiej filozofii wolności. Jest to widoczne już w poematach okresu młodzieńczego i tzw. trzech lat, głównie w poematach *Kaukaz*, *Stypa*, *Wielki Loch*, *Sen (Komedia)*, a zwłaszcza w utworach powstałych w dwóch ostatnich okresach życia poety, zwłaszcza w poemacie poświęconym Matce Chrystusa *Maria* czy apostołowi Piotrowi i jego matce w *Neofitach*.

Podkreślmy, że w swych utworach Taras Szewczenko częściej mówi o wyzwalaaniu niż o wolności, co pozostaje w zgodzie z myślą wolnościową, zawartą w Biblii, w której pojęcia „wolność użyto 12 razy (w tym 10 razy w Nowym i 2 razy w Starym Testamencie) zaś czasownik „wyzwalać” został użyty 137 razy”<sup>10</sup>, z czego 116 razy w Starym, a jedynie 21 w Nowym Testamencie.

<sup>8</sup> Д. Чижевський, *Нариси з історії філософії на Україні...*, op. cit., s. 59.

<sup>9</sup> А. Пашук, *Проблема «Истинного человека»...*, op. cit., s. 195-196.

<sup>10</sup> J. A. Kłoczowski, (*Biblijny ethos wolności*), *Wolność na miarę miłości*, „Znak” 1981, nr 325 (7), s. 863.

Źródłem wyzwalań człowieka zniewolonego przez lęk śmierci, grzech, ciemność i zło może się stać w rozumieniu Tarasa Szewczenki ewangeliczne Słowo prawdy prowadzące człowieka ku dobru, świętości, sprawiedliwości.

Wyzwalające człowieka z niewoli Słowo prawdy występuje u Szewczenki w kilku wymiarach: filozoficzno-religijnym, historycznym i obyczajowym. Odpowiadające wysokiemu stylowi religijno-filozoficzne rozumienie prawdy najprawdziwszej – „czystej” i „świętej”, a więc tej zbawczej i wyzwalającej prawdy – „istyny” w sposób szczególnie głęboki i sugestywny wypowiedział Taras Szewczenko najpierw we wspomnianych już poematach powstałych w okresie „trzech lat”, a następnie w poematach *Maria* i *Neofici* stworzonych po zwolnieniu z zesłania, w ostatnich latach życia poety.

Odwołując się we wszystkich tych utworach do idei chrześcijańskich Szewczenko określa zarazem zadania poety, służącego przywróceniu prawdy i wolności gnębiomym przez carat narodom. Jest to widoczne zwłaszcza w poemacie pt. *Stypa*, gdzie bohater zwraca się z modlitewną prośbą do „mocnego” i „czyniącego cuda” Boga „prawdy i swobody”, by podniósł na „duchu martwych” i błogosławił swoim wszechmogącym słowem ich nowe czyny z myślą o odkupieniu zhańbionej i zroszonej czystą krwią, a następnie zapomnianej, choć niegdyś szczęśliwej ziemi. Dla wsparcia idei straconych i zesłanych dekabrystów, którzy nieśli „swój krzyż na Syberię w imię wolności ludzkiej”<sup>11</sup>, poemat *Stypa* został poprzedzony przez Szewczenkę zdaniem z *Pierwszego listu św. Piotra Apostoła*. W zdaniach tych zawarta została myśl o podobnym jak u Skoworody uświęceniu dusz poprzez posłuszeństwo prawdzie dla zdobycia miłości bratniej oraz o powołaniu do życia niezniszczalnego, gdyż są oni „ponownie do życia powołani nie z gnijącego nasienia”, ale z niezniszczalnego, dzięki „żywemu słowu Boga, które jest żywe i trwa” (1 P1, 23)<sup>12</sup>.

W poemacie *Sen. (Komedia)* i *Do umarłych, żywych, i nienarodzonych...*, wyrażona została przez Szewczenkę wiara, iż przyjęcie przez lud, będącej „u Boga żywej prawdy” (*Sen...*) zapobiegnie dramatycznemu rozwojowi wydarzeń, doprowadzi do sprawiedliwego ułożenia stosunków między inteligencją i ludem i wspólnej pracy dla odzyskania swobody. W przekonaniu poety wolność osiągną Ukraińcy po zrealizowaniu programu wyrażonego w krótkich i dobitnych słowach posłania: „W chacie własnej, własna prawda, wolność i potęga” (*Do umarłych, żywych, i nienarodzonych...*).

Przynoszący ludziom „żywą prawdę” i współcierpiący z człowiekiem „Syn Matki na ziemi” – Chrystus, jako żywy przykład wyzwolenia się człowieka spod niewoli spraw przyziemnych przez świadomy akt cierpienia w imię miłości do wszystkich, to centralny obraz w świecie wartości Szewczenki, wyrażony w poemacie *Kaukaz*. Poemat ten nieprzypadkowo poświęcił poeta walczącemu o wolność dekabryście Jakubowi de Belmaine. W takim kontekście w sposób dość naturalny w *Kaukazie*

<sup>11</sup> T. Szewczenko, *Pamiętnik*, tłum. H. Mankiewicz-Szaniawska, Warszawa 1952, s. 161.

<sup>12</sup> *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*. W przekładzie z języków oryginalnych, Wydawnictwo Pallotinum, Poznań-Warszawa 1971, s. 1377. (Dalsze cytaty pochodzą z tego wydania).

obok obrazu Prometeusza mógł się pojawić zarówno obraz „Wielkiego Boga-Stwórcy”, jak i obraz Boga-Człowieka-Jezusa Chrystusa. Poecie-narratorowi chodzi tu przede wszystkim o podkreślenie, że powinnością ludu chrześcijańskiego nie jest występowanie przeciwko Bogu-Stwórcy i osądzanie Jego spraw, lecz niezłomne czekanie na „prawdę żywą”, kiedy stanie się cud i ze snu „wstanie prawda, wstanie wolność”.

Jak wynika z poematu *Kaukaz*, Syn Boży dał się ukrzyżować zarówno w imię najprawdziwszego słowa prawdy – „istyny”, stanowiącej fundament wolności, jak i w imię rzeczywistej, a nie pozorowanej (w tym wypadku przez oficjalne prawosławie rosyjskie) chrześcijańskiej miłości bliźniego.

Przywołane przez Szewczenkę w poemacie *Kaukaz* wszystkie trzy postaci – proroka Jeremiasza, Prometeusza i Chrystusa łączy szczerze i bezinteresowne pragnienie czynienia dobra bez względu na cierpienie, które ma dlatego głębszy sens, ponieważ oczyszcza i wzmacnia człowieka, a przede wszystkim przemienia go od wewnątrz. Starotestamentowy prorok Jeremiasz, a zwłaszcza wyznawcy Chrystusa w ujęciu Szewczenki wierzą, że Bóg przyjdzie z pomocą ludziom i przemieni ich serca. Przywołane w *Kaukazie* postaci przychodzą zatem ze świata wiecznie żywych idei, by zapoczątkować nową epokę ducha, którym człowiek będzie mógł być od wewnątrz kierowany i uszlachetniany<sup>13</sup>.

Bohaterowie Szewczenki najradośniejsze chwile z otrzymanego daru wolności przeżywają, gdy pokonując własne ułomności i namiętności, po zdemaskowaniu fałszywych proroków przekonują się i przybliżają do – przynoszącego najbardziej bezpieczną wolność dawcy prawdy – Chrystusa. W Synu Bogarodzicy przyszła bowiem „prawda o Bogu i człowieku w świecie”<sup>14</sup>. Wolność będzie zatem rozumiał Szewczenko zgodnie z chrześcijańską zasadą wypowiedzianą przez Chrystusa do Żydów: „Jeżeli będziecie trwać w nauce mojej, będziecie prawdziwie uczniami moimi i poznacie prawdę, a prawda was wyzwoli [...] Każdy kto popełnia grzech jest niewolnikiem grzechu” (J 8, 32 i 34).

Wolność od fałszu, pozwalająca na trafne rozpoznanie i demaskowanie kłamstw daje warunki realizowania takich wartości związanych z wolnością jak dobro<sup>15</sup> i prawda. A zatem wolność jako warunek dobra, nabiera wartości środka dla osiągnięcia naczelnej wartości, jaką jest prawda<sup>16</sup>, będąca „zgodnością rzeczy i intelektu”<sup>17</sup>. Dobrem „najlepszym na świecie” jest stanowiąca przesłanie *Neofitów* „miłość bratnia”, do której udało się bohaterowi tego poematu apostołowi Piotrowi przekonać uczestników rzymskiej orgii. Wszedł nad Betlejem, przynosząc ludziom „na ziemię pokój i radość” Słowo „świętej prawdy”, to wartościowo najwyższa, bo najpierw żyjąca wśród ludzi „niedomęczona” i zmartwychwstała, a więc żywa prawda. A zatem jak

<sup>13</sup> W. Mokry, *Literatura i myśl filozoficzno-religijna ukraińskiego romantyzmu. Szewczenko, Kostomarov, Szaszkiewicz*, Kraków 1996, s. 48.

<sup>14</sup> W. Smolka [właśc. Słomka – D.P.], *Wolność i zniewolenie*, Wallington, New Jersey 1988, s. 25.

<sup>15</sup> J. Tischner, *Wolność w modlitwie o wolność*, „Znak” 1993, nr 10 (461), s. 8.

<sup>16</sup> I. Dąbska, *Gdy myślę o słowie „wolność”*, „Znak” 33; 1981, nr 7, s. 859.

<sup>17</sup> W. Stróżewski, *Istnienie wartości (Trzy wymiary prawdy)*, Kraków 1981, s. 121-130.

widać w *Neofitach*, napisanych po dziesięciu latach rozmyślań nad życiem człowieka i *Pismem Świętym*, w miejsce prawdy, wcześniej jedynie głoszonej ludziom przez proroków, Szewczenko przedstawia Chrystusa, jako wcielone, nowe „słowo prawdy i miłości”. Ukrzyżowany Jezus stanowi najwyższe świadectwo miłości Boga-Stwórcy wobec człowieka, gdyż właśnie poprzez cierpienia miała się ujawnić uległość Syna Bożego wobec Ojca i miłość Boga-Syna wobec człowieka. Taki ludzki, widzialny sposób objawienia miłości stał się przekonującym dowodem na jej żywe istnienie.

W tym ostatnim okresie życia poety powstaje także poemat pt. *Maria*. Pisząc ten utwór, poeta jakby chciał podkreślić, że również bez Matki Boskiej „nie znalibyśmy do dziś” ani „prawdy na ziemi ani wolności”, która przyszła na świat przez Bogarodnicę w Jej Synu Chrystusie. Dlatego Maryi, jako jedynej, która pozostała przy ukrzyżowanym Synu i tchnęła ducha wiary w wątpiących apostołów, zawiera poeta-narrator swe najskrytsze nadzieje i troski. W modlitwie poprzedzającej poemat *Maria* prosi Bogarodnicę, by jego zniewolonym rodakom „podała siłę” swojego męczennika Syna, by za jego przykładem dodźwigali „aż po sam kres swój krzyż kajdany”<sup>18</sup>, na trudnej drodze do zwycięstwa duchowego.

A zatem wolność – jak już sygnowaliśmy [właśc. sygnalizowaliśmy – D.P.] – jest tu rozumiana zgodnie z tradycją chrześcijańską, jako zadanie postawione przed człowiekiem, który do wolności dochodzi poprzez pracę nad sobą, gdyż tylko zapanowanie nad swoimi cielesnymi ułomnościami i pożądliwościami może pomóc jednostce stać się wewnętrznie wolną. Jeżeli prawda staje się miłością wówczas przychodzące z nią wyzwolenie nabiera nowego wymiaru. Człowiek staje się wówczas wolnym na miarę wolności wobec drugiego człowieka, wybiera więc drogę krzywdzonych i upokorzonych. Jest on gotów na wzór Chrystusa dać swoje życie za braci, jak bohater *Neofitów* św. Piotr i mieć nadzieję, że „ze wszystkich stron całego świata zbiegną się ci męczennicy święci – dzieci wolności świętej” i jako chrześcijanie przebaczą swoim gnębielom i katom „despotyzmem oszalałym”.

Bohaterowie utworów Szewczenki z ostatniego okresu życia, powstałych po zesłaniu (nazwanym przez poetę surową, ale pożyteczną szkołą życia, która nauczyła go „jak lubić wrogów i nienawidzących nas”<sup>19</sup>), zrozumieli, że droga do wolności nie prowadzi przez zemstę lecz przez miłość, a przezwycięzenie zemsty to jedyny sposób na odzyskanie wolności. Bohaterowie *Neofitów* to ci nowi chrześcijanie, którzy słuchając nauki apostoła Pawła o „prawdzie, dobru, miłości i wszechbraterstwie”, postanowili się modlić za swoich wrogów do Boga i uwierzyli „prawdzie na tej ziemi” – Chrystusowi:

Moliteś, bratija! Moliteś  
Za kata lutoho. Joho  
W swoich mołytwach pomianite  
Pered hordyneju johu,

<sup>18</sup> Т. Шевченко, *Кобзар*, Київ 1967, с. 487.

<sup>19</sup> Т. Шевченко, *До І. Толстой*, [в:] *Щоденник. Вибрані листи, Твори у п'яти томах*, Київ 1971, т. V, с. 341.

Braty moi, ne pokłoniťes.

Mołytwa-Bohowi<sup>20</sup>.

*Neofity* (1857)

Przyjmujący moralność chrześcijańską neofici nie wyrastają na mścicieli. Są oni świadomi tego, że wynikająca z cierpienia zemsta stanowi zagrożenie dla człowieka, gdyż ostatecznie pozbawia go wolności wewnętrznej.

Szewczenko, rozumiejący wolność jako kres długotrwałej drogi wyzwolenia wewnętrznego od wszelkich ułomności, stara się wykazać, że zemsta bardziej niż inne namiętności winna być ujarzmiona, gdyż z reguły przekształca ona wolność w jej przeciwieństwo. Pojmowana przez Szewczenkę istota wolności to, z jednej strony, życie zgodne jedynie z nakazem rozumu, a więc życie w prawdzie i w sprawiedliwości wbrew wszelkim nieludzkim przymusom zewnętrznym. W takiej sytuacji rozum wyznacza stan wolności człowieka. Z drugiej zaś strony, z tak pojętą autonomią ludzkiego rozumu, sumienia czy dobrej woli, rozumianej jako wolność etyczna, nie pozostaje w sprzeczności wizja wolności chrześcijanina, przyjmującego wartości i wzory postępowania na mocy zewnętrznego autorytetu.

Bohaterowie Szewczenki podporządkowują się pochodzącym z zewnątrz, a ustanowionym przez Boga wartościom i przykazaniom, które jednak nie czynią ich niewolnikami. Przeciwnie, przyjmowanie prawd objawionych w *Biblii* pozwala zniewolonemu namiętnościami i żyjącemu w grzechu człowiekowi wejść na drogę wyzwolenia się od tych słabości. Można tu zatem mówić bardziej o uświadamianiu człowiekowi sensu i celowości wzięcia udziału w procesie wyzwolenia poprzez prawdę niż o przekonywaniu go, że winien dążyć do osiągnięcia stanu zupełnej wolności. Szewczenko nie utożsamia pojęcia wolności ze swobodą i wyzwoleniem się od zewnętrznego autorytetu. Świadczyć może o tym m.in. zajęcie przez poetę krytycznego stosunku wobec sądów Karola Libelta, który w odczuciu poety ukraińskiego niesłusznie stawia człowieka-twórcę „ponad naturę rzekomo dlatego, że natura działa w zakreślonych dla niej na stałe ramach, a człowiek w swej twórczości niczym nie jest ograniczony”. W przekonaniu twórcy *Kobzara*, wolny artysta jest tak samo ograniczony otaczającą go naturą, jak natura ograniczona jest swoimi wiecznymi niezmiennymi prawami, jeśli zaś ten wolny artysta bodaj na włos odejdzie od wiecznie pięknej przyrody – staje się zdrajcą, moralnym potworem, jak Cornelius i Bruni<sup>21</sup>.

Jeżeli artysta ograniczony jest prawami natury, to tym bardziej nie może mieć zupełnie wolnego wyboru zwykły człowiek. W akcie wolnego wyboru bohater Szewczenki nie jest zdany wyłącznie na siebie samego, lecz ulega (w rezultacie najmniej niewołającej go) nie narzuconej, lecz objawionej woli Boga. Wymownym wyrazem takiego przekonania, wskazującego, że posłuszeństwo woli Bożej dokonuje się poprzez poddanie się woli Bogarodzicy, jest modlitwa literacka, stanowiąca wstęp do poematu *Maria*.

<sup>20</sup> Т. Шевченко, *Кобзар*, op. cit., c. 444.

<sup>21</sup> T. Szewczenko, *Pamiętnik*, Warszawa 1952, s. 76.

Szewczenko dostrzega, że człowiek może być zniewolony zarówno przez namiętności, jak i przez pozbawienie go możliwości wydawania prawdziwych sądów o własnych problemach i sytuacji życiowej. Dlatego też traktował funkcję języka i jego filozofię jako nierozdzielny całość. Obnażać zatem sfalszowane słowa mogło jedynie „mądrością świętą przeświecone” poetyckie słowo prawdy, które jest w stanie „roztopić serca” nawet wrogów i narodowych oprawców.

Wolność od fałszu jest więc, według Szewczenki, warunkiem osiągnięcia prawdy jako nadrzędnej wartości moralnej, a jej głoszenie i demaskowanie kłamstw tworzy podstawy zdrowej moralności społecznej. Moralność nie istnieje bowiem „bez prawdy w sensie negacji kłamstwa, obliczonego na ujarzmienie ludzi poprzez uniemożliwienie im wydawania prawdziwych sądów o sytuacji ich społecznego bytu”. Natomiast zakłamanie życia społecznego poprzez używanie słów bez pokrycia, czy przez dowolną zmianę ich znaczeń dla wprowadzenia ludzi w błąd, „narusza podstawową wolność człowieka jako istoty rozumnej”<sup>22</sup>.

Bez względu na bezustanne naruszanie tak rozumianej wolności, całe życie i działalność pisarska oraz społeczna Tarasa Szewczenki świadczą, że pozostał on do końca człowiekiem wewnętrznym wolnym<sup>23</sup>.

\*\*\*

Choć dla Szewczenki podobnie jak i dla Skoworody „nie ma niczego droższego niż swoboda i wolność”, to jednak obaj poeci-myśliciele nie absolutyzowali wolności. Zawsze widzieli oni związek między wolnością oraz prawdą i dobrem, wychodząc z założenia, że prawdziwa wolność może być tylko wolnością w prawdzie. Właśnie prawdę czyniącą wolnym człowieka, społeczeństwo i naród uznawali obaj poeci za wartość najwyższą. W wolności pozbawionej fałszu, a jednocześnie w wolności do poznania i głoszenia prawdy, widzieli poeci drogę do osiągnięcia najwyższego dobra, gdyż – jak napisał już w 1848 roku Szewczenko w poemacie *Carowie* – tylko tam, gdzie zapanuje wolność, będą mogli żyć dobrze i chwalić Boga miłujący się wzajemnie ludzie:

Bo de nema swiatoji woli  
Ne bude tam dobra nikoły,  
Naszczoz sebe tak duryt’?  
Chodimo w sełyszczu, tam de lude,  
A tam de lude dobre bude.  
Tam budem żyt’, ludej lubyt’,  
Swiatoho Hospoda chwałyt’<sup>24</sup>.

<sup>22</sup> I. Dąmbska, *Gdy myślę o słowie „wolność”*, op. cit., s. 859.

<sup>23</sup> W. Mokry, *Literatura i myśl filozoficzno-religijna ukraińskiego romantyzmu. Szewczenko, Kostomarov, Szaszkiewicz*, Kraków 1996, s. 90-116.

<sup>24</sup> Т. Шевченко, *Кобзар*, op. cit., c. 324.

TATIANA STUDENTOWA

## KIEDY SERCE ŚPI. SEMANTYKA SNU W TWÓRCZOŚCI HRYHORIIA SKOWORODY

Życie dzienne i życie nocne, współokreślając egzystencję ludzką, zarazem determinuje poznawcze dylematy człowieka, który rozpoznaje początki wszechświata, a także własnego istnienia w mrokach pranocy, z której wyłaniają się poszczególne byty po to, żeby zatoczywszy krąg, z powrotem pogrążyć się w wodach owej nocy. Mit wiecznego powrotu uobecniający się zarówno w wyobraźni pierwotnej, jak i w systemach filozoficznych<sup>1</sup>, uwypukla swoistą korelację między nicością a pełnią, śmiercią a narodzinami, która manifestuje się między innymi w metaforze snu, implikującej rozumienie *sacrum*, nie tyle tkwiącym w samym człowieku, ile zewsząd go otaczającym i tym samym spajającym rzeczywistość w nieodróżnicowaną całość<sup>2</sup>. Ten pierwotny synkretyzm zostaje zachwiany w momencie wkroczenia poezji w sferę sakralną, kiedy sen przestaje być przesłaniem od tajemniczego Innego i staje się drogą człowieka do siebie samego<sup>3</sup>. Jednocześnie sen jako okno semiotyczne, swoista przestrzeń polilingwistyczna, w ujęciu mitologicznym jest traktowany w znaczeniu upadku, jako ciało będące zapomnieniem i utratą duszy. Dlatego człowiek potrzebuje Budziciela, który powołuje go ze śmierci do życia<sup>4</sup>. O utożsamianiu snu i śmierci świadczą nie tylko mity greckie, w których Hypnos i Tanatos są rodzonymi braćmi, czy chrześcijański antyk porównujący do zaśnięcia zejście do Szeolu; podobne rozumienie snu i śmierci można odnaleźć także w obrzędach inicjacyjnych, w których rezygnacja z odpoczynku stanowi drogę do uzyskania nieśmiertelności. Utrata pamięci duszy, pragnienie cielesnego poznania oraz oczekiwanie na Wysłannika, który miałby obdarzyć człowieka życiem i zbawieniem, a przez to przywrócić mu pamięć o pochodzeniu niebieskim, cechują także myśl gnostyczną, ujmującą naznaczone strachem istnienie ziemskie jako zapomnienie, sen<sup>5</sup>. Potrzeba interpretacji owej „rzeczywistości nierzeczywistej”<sup>6</sup>, jaką jest sen, wiąże się z samą istotą marzeń sennych, które mimo że stanowią swoisty rezerwuuar semantycznej nieokreśloności, są przeznaczonym do odpowiedniego odczytania swego rodzaju komunikatem, znakiem. Próby hierarchizacji wizji sennych można odnaleźć zarówno w licznych księgach snów zachowanych

<sup>1</sup> Zob. J. Gajda-Krynica, *Filozofia przedplatońska*, Warszawa 2007, s. 127-132.

<sup>2</sup> Ю. Лотман, *Семиосфера. Статьи, исследования, заметки*, Санкт-Петербург 1996, s. 123.

<sup>3</sup> Ibidem, s. 124.

<sup>4</sup> М. Элиаде, *Аспекты мифа*, przeł. П. Большакова, Санкт-Петербург 1996, [http://www.gumer.info/bibliotek\\_Buks/Culture/el\\_asp/index.php](http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Culture/el_asp/index.php) (dostęp: 18.09.2012).

<sup>5</sup> Ibidem.

<sup>6</sup> Ю. Лотман, op. cit., s. 125.

w kulturze antycznej<sup>7</sup>, jak i w Biblii. Cechą wspólną tych źródeł jest rozumienie snu jako daru bogów, za pomocą którego śmiertelnikom objawia się ich wola. Pochłonięte pasją katalogowania średniowiecze przyjęło wobec onirycznej spuścizny starożytności postawę pewnej niechęci i lęku, co mogło łączyć się z tym, że sen był polem działań zarówno Boga, jak i sił demonicznych<sup>8</sup>. Mógł być też manifestacją żądz cielesnych lub tęsknot duszy, co znalazło swój wyraz w dychotomii *visio-somnium*. Owa ambiwalencja w podejściu do snu eksponuje kwestię jego funkcjonowania jako znaku otwartego na różnorakie interpretacje estetyczne i mistyczne, co uczyniło z metaforyki onirycznej *loci communes* literatury nie tylko średniowiecznej, lecz także baroku gloryfikującego obraz człowieka będącego bytem otwartym na rzeczywistość odmienną. Tę koncepcję antropologiczną można odczytać także w twórczości pisarza ukraińskiego Hryhorija Skoworody (1722-1794), który z jednej strony wprowadza figurę snu w celu ukazania plugawości egzystencji: człowiek hołduje pożądaniom ciała wtedy, kiedy serce, będące jedną z głównych kwestii antropologii mistycznej pisarza, zostaje niejako zagłuszone przez pierwiastek cielesny, grzeszny. Z drugiej strony jednak sen stanowi swoistą granicę dwóch ontologicznie odmiennych rzeczywistości – ziemskiej i niebieskiej. Ambiwalencję w podejściu do zagadnienia snu, która współokreśla wizję człowieka w barokowym świecie ukraińskiego pisarza, można zaprezentować na wybranych pieśniach ze zbioru poetyckiego *Ogród boskich pieśni wyrastających z ziaren Pisma Świętego* (*Сад божественных пьсней, прозябший из зерн священного писания*, 1753-1785), a także na przykładzie utworu *Sen* (*Сон*, 1758).

Życie człowieka wewnętrznego, który jest człowiekiem doskonałym, jest życiem w postawie nieustannego czuwania, otwierania się na wolę Boga oraz pielęgnowania pragnienia najwyższego dobra, jaki dla duszy stanowi obecność Oblubieńca. W *Pieśni dziewiątej* (*Піснь 9-я*), utożsamiając wolność z pragnieniem Boga, Skoworoda przeciwstawia Mu pożądanie, zamykające jednostkę w horyzoncie skończoności:

Тот на восточный, сей в вечерний край  
Плывет по щастье со всѣх вѣтрил,  
Иной в полночной странѣ видит рай,  
Иный на полдень путь свой открыл.  
Один говорит: вот кто-то косит!  
А другий спорит: се ктось стрижет,  
А сей: у воза пять кол, голосит.  
Скажи: кій бѣс нам в прах мысль сѣчет? (I, 66)<sup>9</sup>.

<sup>7</sup> Zob. X. Л. Борхес, *Книга сновидений. Антология*, przeł. Е. Лысенко, Санкт-Петербург 2005, *passim*.

<sup>8</sup> Zob. Ж. Ле Гофф, *Средневековый мир воображаемого*, przeł. Е. Морозова, Москва 2001, *passim*.

<sup>9</sup> W niniejszej pracy posługuję się następującym źródłem: Г. Сковорода, *Повне зібрання творів у двох томах*, Київ 1973. Dalej poprzestane na zaznaczaniu w tekście w nawiasach odpowiednich tomów i stron.

Przedstawiając targające ludźmi ślepe żądze, autor eksponuje istotę pożądania absolutyzującego doczesność i niwelującego perspektywę wieczności<sup>10</sup> oraz wprowadzającego nieład duchowy. Na poziomie stylistycznym to zagadnienie zostało uchwycone przez chaotyczną składnię i nieregularną cezurę. Poszukiwanie szczęścia doczesnego jest złudne, ponieważ nie wynika z głębi serca i jest skierowane na zdobywanie, podporządkowanie i konsumowanie rzeczywistości; polega na kupowaniu wrażeń, które sprawiają, że człowiek przez chwilę doświadcza raju na ziemi. Samokreatywność i niszczycielski wymiar pragnień<sup>11</sup> niejako zamykają człowieka zmysłowego w szklanej kuli własnych wyobrażeń o sobie i świecie podporządkowanym jego pożądaniom. Taka wizja świata przypomina ogród niedoskonały, który – zdaniem Cwetana Todorowa – można zdefiniować jako proces przekształcenia rzeczywistości danej przez Stwórcę według zasad wybranych przez wolną wolę jednostki. W ten sposób transformacja implikująca porządek odwrócony stanowi swego rodzaju profanację ideału harmonijnej egzystencji ludzkiej przez eliminację pierwiastka nadprzyrodzonego<sup>12</sup>. W rozumieniu Skoworody rzeczywistość jednowymiarowa jest światem demonicznym, a jego iluzoryczność można porównać do stanu snu. Człowiek nowożytny opisany w *Pieśni dziewiątej* oraz w *Pieśni dziesiątej* (Пѣснь 10-я) jest kreatorem własnego szczęścia, który posiadanie kolejnych zdobyczy zawdzięcza własnym wysiłkom, nie zaś sile nadprzyrodzonej. Żywi więc przekonanie, że nigdy nie nastąpi czas zapłaty. Wolna wola jest dla niego swoistym bożyszczem wyzwajającym spod praw boskich, praw wspólnoty czy więzów rodzinnych. Człowiek ten utwierdza się w przekonaniu, że jedynie on sam może nią swobodnie zarządzać, panować nad nią. Może też decydować o miejscu zamieszkania, kręgu osób bliskich, przyjaciół, przez co swoiście rozumiana „wolność” rozprzestrzenia się na kolejne sfery życia. Motyw podróžowania w pogoni za własnym szczęściem oraz bezowocne dyskusje poniekąd eksplikują cenę zachowania wolności przez człowieka nowożytnego, co jest jednoznaczne z porzuceniem swego Boga, bliźniego i siebie samego. Według Skoworody partycypacja w świecie „arcyłudzkim” generuje materializm, indywidualizm i brak tożsamości, jest zaprzeczeniem ideału człowieka harmonijnego. Takie przekonanie znalazło swój wyraz stylistyczny także w *Pieśni dziesiątej*. Podobnie jak w poprzednim utworze poeta przedstawia osoby poszukujące szczęścia na własną rękę, które nie znają żadnych zasad nadrzędnych i nie myślą o tym, że istnieje jakaś Istota ponad nimi, cenniejsza od ich życia:

Тот непрестанно стягает грунта,  
Сей иностранны заводит скота.  
Тѣ формируют на ловлю собак,

<sup>10</sup> M. Zawada, *Homo desiderans Deum. Dynamika pragnienia Boga w wymiarze antropologiczno-duchowym*, Kraków 2011, s. 196.

<sup>11</sup> Ibidem, s. 197.

<sup>12</sup> T. Todorow, *Ogród niedoskonały. Myśl humanistyczna we Francji*, przeł. H. Abramowicz, J.M. Kłoczowski, Warszawa 2003, s. 46-47.

Сих шумит дом от гостей, как кабак, –  
 А мнѣ одна только в свѣтѣ дума,  
 А мнѣ одно только на йдет с ума (I, 67).

W tego rodzaju społeczności konsumpcyjnej największym uznaniem cieszą się jednostki, które mogą żyć wystawnie, bogato, odpowiednio do panującej mody. Jak sugeruje autor, życie na pokaz cechuje brak zadowolenia, ponieważ zdobywanie kolejnych oznak dobrobytu paradoksalnie wywołuje niedosyt oraz przemożną chęć posiadania więcej. Pożądanie wyzwala się za pośrednictwem drugiego człowieka. Dla opisywanego przez Skovorodę owego nie-życia charakterystyczne jest zjawisko zawężania kręgu osób, za które jednostka jest odpowiedzialna, co w konsekwencji prowadzi do błędnego przeświadczenia, że przestają one istnieć. Potwierdzeniem tego zjawiska jest kreślony w utworze obraz kontaktów społecznych, w których nie sposób dostrzec jakichkolwiek pozytywnych relacji między poszczególnymi jednostkami, a jedynie przerażający wyścig donikąd, który niszczy więzi międzyludzkie:

Петр для чинов углы панскіи трет,  
 Федька-купец при аршинѣ все лжет.  
 Тот строит дом свой на новый манѣр,  
 Тот все в процентах, пожалуй, повѣрь!  
 А мнѣ одна только в свѣтѣ дума,  
 А мнѣ одно только на йдет с ума (I, 67).

Materializm i indywidualizm niweczą duchowość człowieka nowożytnego, co manifestuje się zamianą tożsamości religijnej na zawodową. Rozproszenie własnego „ja” w pewnym sensie jest wynikiem złudzenia możliwości decydowania o własnym losie, gdy faktycznie taka wyalienowana osoba jest kierowana rozmaitymi popędami. Zatem jej życie nie jest prawdziwym życiem, a jedynie mylnym wyobrażeniem o sobie i własnym szczęściu.

Строит на свой тон юриста права,  
 С диспут студенту трещит голова.  
 Тѣх беспокоит Венерин амур,  
 Всякому голову мучит свой дур (I, 67).

Charakterystyczną cechą przywołanego opisu jest brak podziałów społecznych według statusu materialnego jednostek. Podobny obraz występuje w utworze *Sen*, klasyfikowanym przez badaczy jako zapis z pamiętnika. Narrator niczym bohater *Boskiej komedii* zwiedza pod kierunkiem tajemniczej siły piekło pożądań ludzkich, które wymyka się ze sfery imaginacji i staje się jedyną rzeczywistością. W pierwszej kolejności bohater widzi tłum odświeżenie ubranych gości oddający się zabawom, tańcom, uciechom cielesnym. Podobnie zachowują się ludzie prości, wieśniacy, którzy po

nadużyciu alkoholu urządzają orgie seksualne. Następnie narrator odwiedza zajazd, gdzie docierają do niego rozliczne zatargi i spory. Ostatnia część podróży to pobyt w świątyni. Bogato przystrojony tłum wiernych przywodzi bohaterowi na myśl uroczystość Zesłania Ducha Świętego. Jest to kolejne nawiązanie do *Pieśni dziewiątej* i *Pieśni dziesiątej*. Udział w liturgii napędza narratora słodyczą wewnętrzną, co nie przeszkadza mu w rozpoznaniu ułomności ludzkich w postaci niedotrzymania ubóstwa (*сребролюбие*), obżarstwa i opilstwa, które panują wśród uczestników. Słudzy świątyni w komnatach sąsiadujących z pomieszczeniem, gdzie odbywa się nabożeństwo, uczują przy stołach zastawionych potrawami mięsnymi, a kiedy brakuje mięsa, rzucają się na

одътого в черну свиту до колѣн челоуѣка с голимы голенами и в убогих сандаліях, будуча уже убитого, в руках держа при огнѣ, колѣна и литкы жарили и, с истекающим жиром мясо отрѣзая, то огризая, жрали (II, 429).

W odczuciu narratora uczynki owych sług cuchną, wzbudzają przerażenie i odrazę. Po przebudzeniu odnotowuje: „Сей дивній сон не меньше мене утѣшил, как уладил. А пробудившись, не преминул с сладос[тью] в самой вещи пропѣть: «Святій боже...»” (II, 429).

Według części badaczy omawiany utwór, który bez wątpienia odróżnia się od pozostałych dzieł Skoworody, dał asumpt do podjęcia próby rekonstrukcji autobiografii onirycznej poety. Jurij Barabasz<sup>13</sup>, kierując się kryteriami chronologicznymi, porównał *Sen* z *Pieśnią dziewiętnastą*. Oba utwory powstały w miejscowości Kowraj w 1758 roku. Literaturoznawca dopatrywał się pewnego związku między smutkiem opisanym w poezji i wizjami sennymi, co miałoby świadczyć o tym, że autor w tym okresie przeżywał kryzys wewnętrzny. Podobnym tropem poszli Marina Rabżajewa i Wadim Siemienkow<sup>14</sup>, interpretując omawiany utwór według teorii marzeń sennych Freuda i Junga. Podświadomość, która dochodzi do głosu w scenach orgii seksualnych i kanibalizmie sakralnym, stanowi – zdaniem tych ostatnich autorów – odwrócenie przestrzeganej przez Skoworodę wstrzemięźliwości seksualnej oraz w spożywaniu pokarmów, szczególnie potraw mięsnych i wina. Jednak punktem krytycznym interpretacji jest ostatnia część utworu, w której badacze dostrzegają zjawisko osiągania zadowolenia sadomasochistycznego w aspekcie zaspokojenia erotycznego, w obrazie zaś człowieka spożywanego przez osoby duchowne upatrują ofiarę słusznie ukaraną za występki. Tego rodzaju interpretacje stanowiące swoistą próbę rekonstrukcji osobowości, a zwłaszcza wyobraźni piszącego, podobnie jak dylemat Dmytra Czyżewskiego<sup>15</sup>, czy Skoworoda

<sup>13</sup> Ю. Барабаш, „Знаю человека...” Григорий Сковорода: Поэзия. Философия. Жизнь, Москва 1989, s. 59.

<sup>14</sup> М. Рабжаева, В. Семенов, „Сон” Г.С. Сковороды как репрезентация творческой фрустрации, „Русская антропологическая школа” 5, 2008, s. 349-365.

<sup>15</sup> Zob. Д. Чижевський, *Філософія Г.С. Сковороди*, red. Л. Ушкалов, Харків 2004, s. 209-210.

był mistykiem, czy tylko opisywał doświadczenie mistyczne zainspirowane lekturą pism duchowych, są, jak się wydaje, skazane na pewien impas. Warto bowiem pamiętać, że utwory literackie, podobnie jak i listy, mogą zawierać najwyżej poszlaki prowadzące do zrozumienia kwestii nurtujących pisarza. Spuścićż Skoworody można w pewnym uproszczeniu potraktować jako paideię, swego rodzaju „narzędzie” do wychowania człowieka doskonałego, harmonijnego, co na przykład w *Śnie* sugerować może prezentacja teorii czterech temperamentów. Owym temperamentom odpowiadają poszczególne grupy postaci. Jest typ sangwinika, który realizuje się w obrazie bawiących się gości. Choleryków można utożsamiać z wieśniakami, melancholików zaś dostrzec w świątyni. Jednak warto podkreślić, że w tym *theatrum mundi* nie ma wymiaru sakralnego pomimo przywoływanego w ostatniej części opisu obrazu świątyni, która odgrywa tutaj jedynie rolę atrybutu określonego temperamentu. Brak wymiaru wertykalnego, drogi wzwyż, która jeszcze od czasów Plotyna zawsze prowadzi do teodycei, na co wskazuje przekonanie, że wszystko zmierza ku transcendentalnemu Dobru, ku zjednoczeniu z Pełnią<sup>16</sup>, w refleksji Skoworody oznacza, że istnienie utraciło swój sens. Ów brak implikuje w dualistycznej strukturze Skoworodiańskiego uniwersum istnienie zła. Kreacja tłumy, ukazanego w aurze nocy pełnej demonów uwolnionych spod władzy rozumu (*nous*), który zmierza do samozagłady, stanowi swoistą ilustrację jednostki traktowanej jako karykatura człowieka będącego obrazem Boga. Analizując zaś omawianą scenę z perspektywy medycznej, we wszystkich grupach postaci można zaobserwować zachwianie równowagi humorów, to jest cieczy. Motyw połączenia pierwiastka duchowego i fizycznego w przywołanym utworze koresponduje z listem autora do Mychajła Kowalinskiego z 23-26 stycznia 1763 roku:

Ascende nuns editam quandam speculam, ac explica nationem animi tui, ut videas, quid vulgus agitet. Videbis alium scabie, alium feбри, hunc podagra, illum epilepsia, istum hydropе laborare, alii dentes, alii intestina computruisse; sunt adeo deplorati, ut non corpus, sed vivum cadaver circumferre videantur; ut omittam illa leviora: tussim, lassitudinem, putres halitus et id genus. Ex talibus, quantus est, constat mundus, membris videlicet leprosis. Nam quod videas iisdem admistos etiam sani corporis homines, hi illi sunt, qui nuper irretiti, nondum ad supradicta quidem pervenerunt; huc tamen tendunt, imo currunt incitantibus Furiis ad tam videlicet praeclara praemia<sup>17</sup> (II, 263).

<sup>16</sup> Por. B. Skarga, *Kwintet metafizyczny*, Kraków 2005, s. 88-89.

<sup>17</sup> „Зійди тепер на високу вежу і допоможи своїй душі побачити те, що хвилює юрбу. Ти побачиш, що один мучиться коростою, другий – пропасницею, третій подагрою, четвертий – епілепсією, п'ятий – водяною; у одного гниють зуби, у другого – нутроці; деякі до того жалюгідні, що здається, ніби вони носять не тіло, а живий труп. Я вже не буду говорити про легкі хвороби: кашель, виснаження, зловонне дихання та ін. З таких-от, тобто з нездорових членів, і складається цей світ, який би він не був за розміром. Бо якщо ти й бачиш серед них людей із здоровим тілом, то це такі люди, які недавно потрапили в тенета хвороб і ще не дійшли до зазначеного вище стану; однак вони не йдуть, а біжать до нього, їх підганяють фурії до таких преславних нагород” – II, 265.

Z przywołanego fragmentu wynika, że choroba ciała wskazuje na chorobę duszy, przy czym stan zdrowia ducha manifestuje się w dokonanych wyborach, uczynkach człowieka. Hiperbolizm zarysowanych scen odnosi się nie tyle do zjawisk rzeczywistości empirycznej, ile stanu umysłu ludzi o chorej duszy, którzy odrzucają normy prawa boskiego i umiarkowanie, implikuje zarazem kwestię źródła zła. Galeria obrazów nędzy ludzkiej, zamykającej grupy bohaterów w ogrodzie niedoskonałym, swoistym sztucznym raju, wskazuje na to, że zło tkwi w samym człowieku, jest jego dziełem. Tyrańska władza namiętności kierująca poszczególnymi postaciami ukazuje ruch woli odwrócony od doskonałości. Jest to ruch niedoskonały, będący eksplikacją różnych odcieni zła, na przykład rozpacz czy niewiary, które każą postrzegać ludzkie bytowanie jako ulotne i pozbawione sensu<sup>18</sup>. Swoistym antidotum na otaczające zło według Skoworody winno być odwołanie się do zasad moralności zawartych w Biblii oraz ideał *areté* wypracowany w kulturze antycznej. Na ten ostatni kierunek interpretacyjny wskazywałby obraz samotnego ucznia wznoszącego się nad kalekim tłumem, jak ma to miejsce we fragmencie ze wspomnianego listu do Kowalinskiego. Za przykład posłużyć też może kreacja narratora *Snu*, obserwującego *profanum* i uczestniczącego w *sacrum*. Ukazane tutaj postawy mogą mieć swoje odniesienie do nauk Pitagorasa zapisanych przez Jamblicha. Starożytny mędrzec porównywał życie do tłumy ludzi biorących udział w uroczystościach, którzy przybywają na nie w określonym celu, zazwyczaj dla pieniędzy lub sławy. Rolą zaś filozofa jest oglądanie miejsc i pięknych dokonań ludzkich. Dla Pitagorasa, podobnie jak i Skoworody, człowiekiem doskonałym, mędrcem jest osoba kontemplująca w zgiełku świata to, co piękne i pierwsze<sup>19</sup>. Przywołane utwory, jak wolno przypuszczać, mają za zadanie wychowanie duszy, zahartowanie jej przez ogłód kalectwa wewnętrznego i zewnętrznego. Powinny skłaniać ją do dążenia do doskonałości, harmonii, uświadamiać skutki zapomnienia celu wędrówki ziemskiej, którym jest wieczność. Takie podejście koreluje z rozumieniem *paidei* chrześcijańskiej przez patrystykę, w której ideał wychowania wykracza poza ramy życia doczesnego. W wykreowanym przez Skoworodę obrazie życia filozoficznego do najważniejszych osiągnięć człowieka wewnętrznego należą cnoty intelektualne, pozwalające mu wznieść się ponad nieprawość i bezrozumność tłumy, co znalazło swój wyraz w pytaniu retorycznym zamykającym *Pieśń dziewiątą*: „кїй бѣс нам в прах мысль сѣчет?” (I, 66) oraz w refrenie *Pieśni dziesiątej*: „А мнѣ одна только в свѣтѣ дума,/ А мнѣ одно только на йдет с ума” (I, 67).

Tym, co niweluje, jak dowodzi Skoworoda, wszystkie różnice między mądrymi i głupimi, jest śmierć, tyle że w jednych wzbudza ona strach i przerażenie, a dla drugich stanowi wyzwolenie z więzienia ciała, spraw ziemskich i pozwala zjednoczyć się z Bogiem. Sytuacja graniczna, jaką jest śmierć, została ukazana w ostatniej strofie

<sup>18</sup> Por. B. Skarga, op. cit., s. 92.

<sup>19</sup> Zob. Jamblich, *O życiu pitagorejskim*, [w:] Porfiriusz, Jamblich, Anonim, *Żywoty Pitagorasa*, przeł. J. Gajda-Krynica, Wrocław 1993, s. 46; J. Gajda, *Pitagorejczycy*, Warszawa 1996, passim.

*Pieśni dziesiątej* w całym majestacie i nie może nie wzbudzać grozy przez przypomnienie o skończoności egzystencji ludzkiej. Jest to śmierć fizyczna, która nie oszczędza ani możnych, ani biedaków. Przerazenie w bohaterze utworu może budzić to, że następuje ona nieco za późno. Życie zostało utracone przecież już wtedy, kiedy człowiek zaczął traktować byt empiryczny w kategoriach absolutu, a zatem zaczął istnieć empirycznie, bezrefleksyjnie<sup>20</sup>, nie wsłuchując się w głos serca. Powstaje jednak pytanie, czy przyjęcie postawy mędrca kontemplującego prawdę i nędzę świata może skłonić narratora *Snu* do wzniesienia dziękczynienia Najwyższemu, że ominął go los tłumu. Oglądanie okrutnego oblicza świata z trudem można nazwać doświadczeniem pozytywnym. Jednocześnie owo doświadczenie źródłowe determinuje pewną „drogę do Damaszku”, określone przemiany, „nawrócenie”, które zmieniając postrzeganie świata, odsłania wstrząsającą prawdę o człowieku, o jego nicości i marności w życiu bez Boga. Takie doświadczenie oczyszcza, obezwładnia, a zarazem odkrywa głębię ducha ludzkiego, której do końca nie może wypełnić świat zjawisk<sup>21</sup>.

Poetyka *snu* i wizja obecna w twórczości Skoworody uwypukla obsesję pisarza dotyczącą nieobecności Boga w życiu człowieka, który usypiając serce będące wewnętrznym sędzią postępowania ludzkiego, skazuje siebie na absolutną samotność i rozpacz. W tym kontekście przebudzenie symbolizuje zmartwychwstanie<sup>22</sup>, powrót do Edenu, w którego świetle śmierć okazuje się jedynie złudzeniem. Mistrz *snu* kreuje swoistą przestrożę skierowaną do ludzi o sercu znieczulonym. Przestroga ma na celu przywrócić ich do życia, odrodzić w nich zniszczone władze duchowe, uzdrowić człowieka wewnętrznego i jednocześnie zainicjować drogę do poznania samego siebie, której najważniejszym celem jest zjednoczenie się ze Stwórcą.

<sup>20</sup> Por. B. Skarga, op. cit., s. 151.

<sup>21</sup> Ibidem, s. 147-150.

<sup>22</sup> Por. M. Janion, *Żyjąc tracimy życie. Niepokojące tematy egzystencji*, Warszawa 2007, s. 20-31.

IRENA BETKO

## CZŁOWIEK W OBLICZU „BOGA ŻYWEGO”, CZYLI DWIE KONCEPCJE OSOBOWOŚCI W UTWORACH POETYCKICH HRYHORIIJA SKOWORODY I IWANA FRANKO

Zgłębiając problem transformacji tradycji ukraińskiej poezji barokowej w utworach poetów XIX i początku XX wieku, można zauważyć wyraźną różnicę między dwiema koncepcjami osobowości: średniowieczną (antropozoficzną) a renesansową (humanistyczną). Model, który leży u podstawy koncepcji średniowieczno „antropozoficznej”, łączy dwa wzajemnie przeciwstawne składniki osobowości: „ziemski” i „duchowy”, przy czym pierwszy prezentuje osobowość zewnętrzną, sprofanowaną, podczas gdy drugi – osobowość prawdziwą, duchowo aktywną, nawiązującą do mistycznej doktryny Hryhorija Skoworody<sup>1</sup> o „człowieku wewnętrznym” („duchowym”, spokrewnionym z Bogiem). Właśnie tak jest postrzegana osobowość w ukraińskiej poezji religijno-filozoficznej epoki baroku. Natomiast renesansowo-humanistyczna koncepcja ukształtowała się na podstawie zupełnie innego modelu, prezentującego wyłącznie „ziemską” osobowość, zdeterminowaną społecznie oraz zorientowaną na działalność zewnętrzną. Taki typ osobowości staje się dominujący w ukraińskiej poezji od wieku XIX.

Owe koncepcje, chociaż mają diametralnie różne orientacje światopoglądowe, nie wykluczają się nawzajem. Ich związek polega na tym, że, po pierwsze, średniowieczno-„antropozoficzne” postrzeganie natury ludzkiej mieści w sobie pierwiastek „ziemskiego” składnika dualnej osobowości; po drugie, renesansowo-humanistyczna koncepcja jest w dużej mierze swoistą transformacją koncepcji średniowieczno-„antropozoficznej” w nowych warunkach historycznych, ponieważ ta druga tak samo uwzględnia człowieka „ziemskiego”, jak ta pierwsza bierze pod uwagę religijno-duchowy pierwiastek osobowości. Dlatego właśnie na poziomie wartości ogólnoludzkich są postrzegane wspólne cechy, zbliżające rozpatrywane koncepcje osobowości.

<sup>1</sup> Hryhorij Skoworoda (1722-1794) – ukraiński religijny filozof, poeta, pedagog, lecz przede wszystkim – mistyk. Nazywany *ukraińskim Sokratesem*, jest jednym z najciekawszych przedstawicieli narodowej odmiany baroku europejskiego. Jako myśliciel, czerpał inspiracje z tradycji starożytnego platonizmu (Platon, Filon, Plotyn), symbolizmu *Biblii*, doktorów Kościoła wschodniego (św. Klemens Aleksandryjski, Orygenes, Pseudo-Dionizy Areopagita), niemieckiego mistycyzmu (Mistrz Eckhart, Johannes Tauler, Henryk Suzo/Heinrich Seuse, Sebastian Franck, Walenty [właśc. Valentin – D.P.] Weigel, Jakub Boehme, Anioł Ślăzak).

Podobieństwa i odmienności religijno-filozoficznego i po prostu filozoficznego pojmowania natury ludzkiej ujawniają się w sposób bardzo wyrazisty przy porównywaniu moralno-duchowej problematyki księgi *Сад божественных пльней, прозяблій из зерн Священнаго Писания* / *Ogród pieśni nabożnych, który wyrósł z ziaren Pisma Świętego*<sup>2</sup> (1757-1785) Skoworody oraz cyklów poetyckich *Паренетикон* / *Parenetikon* (grec. *pouczenie*) i *Прумчи* / *Podobieństwa* (tomik *Мій Измарагд* / *Mój Szmaragd*, Lwów 1898, oraz jej poszerzone wydanie – *Давне і нове* / *Stare i nowe*, Lwów 1911) Iwana Franki<sup>3</sup>. Światopoglądową, a także metodologiczną podstawę takiego porównania uzasadnia, m.in., fakt, że w wymienionych cyklach przeważają ponadczasowe etyczno-filozoficzne wartości, do których są bezpośrednio dopasowane ich konkretne historyczne przejawy. Jednocześnie, postrzegając ideały religii chrześcijańskiej w kontekście ogólnoludzkim, Franko je interpretuje w duchu swojej epoki, kierując się przede wszystkim intelektualnymi kryteriami modernistycznej mentalności europejskiej.

Zarówno w epoce baroku, jak i w ukraińskiej poezji XIX wieku o orientacji humanistycznej postuluje się system wartości, w którym rolę priorytetową pełnią miłość, wierność Bogu i mądrość. Wartości te pozostają w stanie ostrego antagonizmu z nienawiścią, egoizmem, grzechem, pychą, hipokryzją, brakiem potrzeb duchowych i głupotą. Przy tym na wszystkich formalno-merytorycznych poziomach symbolika „pieśni nabożnych” Skoworody wyraźnie kontrastuje ze stylizacją „parenetikonów” Franki. Stąd zasadnicze kategorie światopoglądowe zyskują u każdego z poetów swoją, niepowtarzalną interpretację twórczą.

Przyjrzyjmy się przede wszystkim kluczowej filozoficznej kategorii mądrości. Według Dmytra Czyżewskiego<sup>4</sup>, światopogląd Skoworody cechują elementy doktryny o Sofii – Mądrości Boskiej. Dlatego w jego poezji mądrość jest rozpatrywana jako walor o gatunku boskim, którego nie posiada nikt oprócz samego Stwórcy<sup>5</sup>. Z tejże przyczyny *Ogród...* Skoworody „wyrósł” właśnie „z ziaren” transcendentalnej mądrości *Pisma Świętego*. Co prawda, Skoworoda także porusza problem, dotyczący mądrości życiowej – np., w słynnej *Pieśni dziesiątej*; „А мнѣ одна только в свѣтѣ дума, / Как бы умерти мнѣ не без ума” („Myślę o jednym, / Żeby nie umrzeć głupcem”)<sup>6</sup>. Lecz

<sup>2</sup> Wszystkie tłumaczenia z języka ukraińskiego są w przekładzie autorki, są dosłowne.

<sup>3</sup> Iwan Franko (1856-1916) – ukraiński poeta, prozaik, dramaturg, tłumacz, krytyk i historyk literatury, sławista, działacz społeczny, polityczny i kulturowy. Obok Tarasa Szewczenki (1814-1861) i Łesi Ukrainki (1871-1913), Franko jest jedną z najbardziej rozpoznawalnych postaci narodowej literatury i kultury ukraińskiej na świecie.

<sup>4</sup> Dmytro Czyżewski (1894-1977) – wybitny ukraiński sławista, historyk filozofii i literatury, a także językoznawca i kulturolog. Od roku 1921 i do końca życia przebywał na emigracji, wykładał w renomowanych uniwersytetach Europy Zachodniej i Stanów Zjednoczonych. Zmarł w Niemczech.

<sup>5</sup> Д. Чижевський, *Філософія Г. С. Сковороди*, Warszawa: Prace Ukraińskiego Instytutu Naukowego, Seria filozoficzna, zeszyt 1, 1934, s. 92-95, 181.

<sup>6</sup> Г. С. Сковорода, *Повне зібрання творів у двох томах*, т. 1: *Пісні. Вірші. Байки. Трактати. Діалоги*, вступ. ст. В. І. Шинкарук, І. В. Іваньо, прим. та ком. І. В. Іваньо, Київ «Наукова думка» 1973, s. 67. Krótkie cytaty są tłumaczone bezpośrednio w tekście artykułu, zaś dłuższe – w osobnych przypisach.

owa mądrość w mniemaniu poety pochodzi bezpośrednio od Boga, będąc świadectwem Jego miłości do człowieka:

Ты, святей Боже и вѣков творец,  
Утверди се, что сам создал.  
При тебѣ может все в благий конец  
Так попасти, как к магниту сталь.  
Аще ж не право зрит мое око,  
Ты мене, Отче, настави здѣсь;  
Ты людских видиш, сидяй выского,  
Разных толь мнѣний безщетну смѣсь.  
(Пѣснь 9-я)<sup>7</sup>

Tymczasem mądrość życiowa, pozbawiona Bożego błogosławieństwa, nie ma dla Skoworody żadnej wartości. Poeta wskazuje na ograniczoność „książkowej” wiedzy w porównaniu z uniwersalną kompetencją wyższej świadomości duchowej, albowiem uczeni mędracy nie znają odpowiedzi na te najbardziej ważne życiowe pytania:

Щастіе! Гдѣ ты живеш? Мудрыи, скажите!  
В небѣ ли ты пиво пьешь? Книжники, возвѣстите!  
[...]  
Книжники се всѣ молчат.  
(Пѣснь 21-я)<sup>8</sup>

Zaś jednocześnie:

Бог есть лутчій астроном, он наилутчій економ.  
Мать блаженная натура  
Не творит ничто же дура.  
(Пѣснь 28-я)<sup>9</sup>

Mądrość Boża tradycyjnie identyfikuje się z Bożym Logosem Chrystusem albo z niebiańską Ewą, Najświętszą Maryją Panną, cerkwią, które są charakterystycznymi hipostazami Sofii na różnych poziomach egzystencji duchowej i fizycznej. W *Ogrodzie...* Skoworody kategoria mądrości wiąże się z mistyczną nauką Jezusa Chrystusa.

<sup>7</sup> Ibidem, s. 66: „Ty, Święty Boże, Twórco wszystkiego, / Pobłogosław to, co sam stworzyłeś. / Przy Tobie wszystko tak pewnie dobiegnie szczęśliwego końca, / Jak stał do magnesu. / Jeżeli moje oko się myli / Poucz mnie, Ojcze, / Ty siedzisz wysoko / I czytasz w ludzkich sercach”.

<sup>8</sup> Ibidem, s. 78: „O szczęście! Gdzie ty mieszkasz? Mędracy, powiedzcie! / Czy pijesz piwo w niebie? / Uczeni w Piśmie, zwiastujcie! / [...] / Uczeni w Piśmie wszyscy milczą”.

<sup>9</sup> Ibidem, s. 86-87: „Bóg jest najlepszym astronomem, On także jest najlepszym ekonomem. / Błogosławiona matka natura / Nie tworzy nic głupiego”.

Dogłębnie interpretować ową naukę może tylko ten, kto naśladuje Syna Bożego, oraz własną wysoce rozwiniętą świadomością i moralnością sprzyja duchowemu doskonaleniu zarówno swoich bliźnich, jak też całej ludzkości. W *Pieśni 12-j* poeta precyzuje życiowe *credo* podmiotu lirycznego o takim gatunku duchowym: „Не хочу наук я новых, кромѣ здравого ума, / Кромѣ умностей Христовых, в коих сладостна дума” („Nie chcę nauk nowych, oprócz zdrowego rozsądku, / Oprócz mądrości Chrystusowej, o której przyjemnie myśleć”)<sup>10</sup>. W tym samym zakresie światopoglądowym problem zgłębiania rzeczywistości niweluje się w obliczu osiągnięcia Mądrości Bożej poprzez globalne duchowe samopoznanie:

Брось, пожалуй, думать мнѣ, сколько жителей на лунѣ!  
Брось Коперниковски сферы.  
Глянь в сердечныя пещеры!  
В душѣ твоей глагол, вот будеш с ним весьол!  
(*Пѣснь 28-я*)<sup>11</sup>.

Zupełnie inaczej interpretowana jest kategoria mądrości w „parenetikonach” Franki. W swoich stylizowanych pouczeniach poeta-uczony, intelektualista, posiadający wiedzę naprawdę encyklopedyczną, apeluje przede wszystkim do nagromadzonej przez ludzkość „książkowej” mądrości. W przedmowie do tomu *Миѹ Измапагд* Franko pisze, iż tematy jego utworów „są czerpane z różnych źródeł: rodzimych i obcych, wschodnich i zachodnich”; zaś w organiczną całość są one łączone „nie za pośrednictwem pewnej tendencji albo dogmatu religijnego czy estetycznego, lecz wyłącznie we wspólnym zakresie uczucia i temperamentu”<sup>12</sup>. W słynnym aforyzmie Franki:

Книги – морська глибина,  
Хто в них пірне аж до дна,  
Той, хоч і труду мав досить,  
Дивнії перла виносить<sup>13</sup>

apologetyka książkowej mądrości sięga szczytu. Odpowiednio ważnego znaczenia nabiera problematyka uczenia się, zgłębiania wiedzy, rozpatrywana w miniaturach poetyckich *Ворог батько, ворог мати, що не вчили сина / Wróg ojciec, wróg matka, którzy nie uczyli syna, He na to pтахам крила природа дарила / Nie po to pтакom*

<sup>10</sup> Ibidem, s. 70.

<sup>11</sup> Ibidem, s. 86: „Прestań rozważać, ile jest mieszkańców na księżycu! / Прestań zastanawiać się o sferach niebieskich Kopernika. / Spójrz w jaskinie serca! / W duszy własnej znajdziesz to słowo, które cię uszczęśliwi!”

<sup>12</sup> I. Я. Франко, *Зібрання творів у п'ятдесяти томах*, т. 2: *Поетизія*, ред. I. I. Басс, упоряд. та ком. I. I. Басс, В. Я. Герасименко, А. А. Каспрук, Київ «Наукова думка» 1976, s. 180.

<sup>13</sup> Ibidem, s. 202: „Księgi – to głębia morska, / Każdy, kto się w nich zanurzy aż do dna, / Chociaż zajmie to wiele trudu, / Zdobywa niezwykle skarby”.

*skrzydła darowała przyroda, Як полоняник, що його в неволю / Podobnie jak jeniec, który trafił do niewoli, Вода, що довго капає на камінь / Kropla, która długo kapie na kamień, Хоч хто мудрий у житті, а письма не знає / Chociaż ktoś jest mądry w życiu, lecz nie jest wykształcony. Z innej zaś strony, mądrość w mniemaniu Franki, jako człowieka o świadomości modernistycznej opiera się na zdrowym rozsądku oraz na doświadczeniu praktycznym (Як у хвили сумніву і муки / Podobnie jak w chwilach zwątpienia i bólu).*

Odmienne cechy filozoficznej kategorii mądrości – religijno-mistyczne u Skoworody i epistemologiczno-świeckie u Franki – ujawniają fakt zmiany systemu wartości w ukraińskiej poezji filozoficznej wieku XIX: religia jako taka ustępuje tu miejsca „religii” kultury. Przy tym ta pierwsza nie została zupełnie odrzucona: wiele jej składników zostało wchłoniętych przez nową tradycję. Np. w „pieśniach nabożnych” Skoworody „ziarna” *Pisma Świętego* jako reprezentatywne teksty sakralne są doskonałą formą artykulacji idei religijnych, uogólniających fenomenologię doświadczeń numinotycznych, oraz przeżyć mistycznych. Natomiast w „parenetikonach” Franki różnego pochodzenia źródła religijne pełnią funkcję pomocniczą w stosunku do najważniejszego celu twórczego – poszukiwania tej wspólnej humanistycznej dominanty, która jest obecna w różnych religijno-filozoficznych tradycjach kulturowych starożytności jako potężny katalizator wszechstronnego rozwoju ludzkości.

Do kompetencji poezji religijno-filozoficznej w różnych epokach kulturowo-historycznych należało poruszanie i rozwiązywanie najbardziej kardynalnych problemów egzystencji ludzkiej. W tej sprawie do najważniejszych należy zgłębianie kategorialnego pojęcia miłości jako obietnicy harmonii światowej oraz gwarancji osobistego szczęścia jednostki. Owe wątki są tematami przewodnimi *Ogrodu...* Skoworody (pieśni 1-9, 11-12, 15-17, 19, 21, 28-30). Skoworoda preferuje wyłącznie religijno-mistyczną symbolikę pojęcia miłości, albowiem jej obiektem jest Bóg (Jezus Chrystus), o czym się mówi w *Pieśni 30-j*: „Жив Бог милосердний, я его люблю” („Żywy jest Bóg miłosierny. Kocham Go”)<sup>14</sup>. Stąd szczęście (błogostan) Skoworoda-mystyk pojmuje jako trwały kontakt duszy z Bogiem (*Письнь 21-я* i inne). Będąc immanentnym przeżyciem numinotycznym, błogostan osoby duchowo przemienionej nie zależy od zewnętrznych czynników społecznych, które są tylko przejawami iluzoryczności tego świata oraz rzeczywistą przeszkodą na drodze duchowego rozwoju jednostki. W sposób analogiczny miłość do Boga Skoworoda postrzega jako czyn wewnętrzny.

Franko natomiast podkreśla, że prawdziwa miłość to uczucie czynne, oparte na konkretnych działaniach; obiektem miłości jego bohatera jest inny człowiek, „bliźni”, np. w utworze *He такого посту хоче Бог від нас / Nie takiego посту oczekuje od nas Bóg* Franko rozbudowuje ideę o przewadze małych uczynków dla dobra innych w przeciwieństwie do największych osiągnięć ascety dokonywanych dla dobra własnego. Owa postawa życiowa nawiązuje do następnego [właśc. następującego – D.P.]

<sup>14</sup> Г. С. Сковорода, *Повне зібрання творів...*, т. 1, s. 89.

pouczenia Jezusa Chrystusa: „A ktokolwiek by napoił jednego z tych maluczkich tylko kubkiem zimnej wody jako ucznia, zaprawdę powiadam wam, nie straci zapłaty swojej” (Mat. 10, 42). Ujawnia się przy tym paradoksalna prawidłowość: na poziomie etyki ogólnoludzkiej „parenetyki” Franki z ich patosem ofiarnej miłości bliźniego – zazwyczaj słabego, biednego, społecznie niezabezpieczonego lub pokrzywdzonego – wydają się bliższymi chrześcijańskiemu humanizmowi Nowego Testamentu niż mistyczne „pieśni nabożne”, które wyrosły „z ziaren” *Pisma Świętego*. Franko akcentuje moralne kryteria miłości bliźniego jako źródła ludzkiego szczęścia, podporządkowując je zasadom sprawiedliwości uniwersalnej – swoim stosunkiem do innych człowiek wyznacza stosunek innych do siebie (zob. miniatury: *Хто тому шкодить / Со кому до tego, Як та оныка від скали / Podobnie jak ten odlatek skały, Отці святи отак заповідають / Ojcowie sprawiedliwi tak nakazują*): „Albowiem jakim sądem sędzicie, takim was osądzą, i jaką miarą mierzycie, taką i wam odmierzą” (Mat. 7, 2).

U obu poetów (Skoworody oraz Franki) problem miłości i szczęścia ma swoją ciemną stronę. Na religijno-filozoficznym poziomie analizy danego problemu strona ta kojarzy się ze światem przepełnionym złudzeniami, a także z „ziemskim”, niedoskonałym składnikiem ludzkiej osobowości, odpowiedzialnym za niezdolność człowieka do miłowania Boga i przeżywania błogostanu w jedności z Nim. Między innymi w pieśni drugiej i jedenastej Skoworoda twierdzi, że „не будет сыт плотским дух” („nie nasyci się duch tym, co cielesne”)<sup>15</sup>. Zaś na społeczno-filozoficznym poziomie analizy problemu „ziemskie” doskonale przeciwstawia się „ziemskiemu” niedoskonałemu jako dobro i zło, przy czym skrzywieniem prawdziwej miłości oraz prawdziwego szczęścia ludzkiego jest tu pseudo-miłość, czyli uczucie egoistyczne, ślepe i bezmyślne. W tym specyficznym kontekście obaj poeci posługują się zasadami barokowej poetyki kontrastów: Skoworoda w sposób bezpośredni, rozbudowując system antynomicznych symboli, Franko zaś w formie stylizacji, oddając przewagę „nieoczekiwanym” paradoksom.

Bardzo istotne aspekty relacji międzyludzkich są rozważane w utworze Franki *Притча про любов / Podobieństwo o miłości*, gdzie krytykuje się miłość egoistyczną. Wątek tego utworu nawiązuje do historii ciężkich przeżyć życiowych patriarchy Józefa ze *Starego Testamentu* (*Księga Rodzaju*), który właśnie przez ślepą, a także egoistyczną miłość swoich bliźnich ciągle popadał w sytuacje krytyczne:

До Йосифа в Єгипті так  
Сказав облесливий дворак:  
«Ах, пане, страх тебе люблю  
За добрість, за красу твою!»  
Та Йосиф знав ціну тих слів  
І дворакові відповів:  
«Минувше ти збудив сумне...

<sup>15</sup> Г.С. Сковорода, *Повне зібрання творів...*, т. 1, s. 61, 69.

Мій друже, не люби мене!  
Отець любив мене й жалів –  
За се братів на мене гнів.  
За се в рові я смерті ждав,  
За се невольником я став.  
Потім Пентефрія жона –  
Любила страх мене вона,  
Та за любов її дарму  
Попа в я на сім літ в тюрму.  
Тож нині... щиро признаюсь,  
Любві твоєї страх боюсь!»<sup>16</sup>.

W innym utworze Franko wyciąga paradoksalny wniosek ze słów Jezusa Chrystusa: „Miłujcie nieprzyjaciół waszych” (Mat. 5, 44). Faktycznie, Zbawiciel nawoływał ludzi do tego, by miłowali swoich, czyli ludzkich nieprzyjaciół, lecz nie Jego, Chrystusowych, ponieważ „ворог божий, ворог правди й волі / Не варт любові вашої ніколи” („wróg boży, wróg prawdy i wolności / Nigdy nie jest wart waszej miłości”)<sup>17</sup>. Jednocześnie Franko uważa, że miłość prawdziwa jest największą wartością zarówno dla człowieka, jak i dla Boga (zob. miniaturę *Коли обід хтось славний зготував / Киди ktoś przygotował ucztę godną chwały*).

Zbiór *Міу Измагд* Franko określał jako „książkę o treści na wskroś moralnej”<sup>18</sup>. Ważne miejsce owa treść posiada także w *Ogrodzie... Skoworody*. W związku z tym powstaje pytanie o ideał duchowy i estetyczny, a także o pozytywny program uszlachetnienia natury ludzkiej. W twórczym rozwiązywaniu tych problemów dostrzec można istotne rozbieżności w postawach Skoworody i Franki. Dla Skoworody celem moralno-duchowego rozwoju człowieka jest osiągnięcie stanu sprawiedliwości, świętości, co na płaszczyźnie symboliczno-metaforycznej poeta precyzuje jako „drugie narodziny”. Droga bohatera Skoworody prowadzi od ziemskiego, cielesnego do niebiańskiego, bożego. Natomiast moralno-duchowy ideał Franki manifestuje się przede wszystkim na społecznej płaszczyźnie wyłącznie ziemskich paradygmatów; droga jego bohatera prowadzi od ziemskiego niedoskonałego do ziemskiego wyższego gatunku, uświęconego ideałami dobra, mądrości, piękna.

<sup>16</sup> І.Я. Франко, *Зібрання творів...*, т. 2, s. 211: Oto co Józefowi w Egipcie / Powiedział pochlebca dworski: / „Mój panie, bardzo cię kocham / Za to, że jesteś taki dobry i piękny!” / A ponieważ Józef znał cenę tych pochlebstw, / Odpowiedział następująco: / „Obudziłeś we mnie smutne wspomnienia... / Przyjacielu, przestań mnie kochać! / Kiedyś mój ojciec kochał mnie i litował się nade mną – / Wywołało to gniew moich braci. / Za to oczekiwałem na śmierć w porzuconej studni, / Za to zostałem niewolnikiem. / Później żona Potifara / Pokochała mnie do szaleństwa, / Lecz za jej zbrodniczą miłość / Trafiłem na siedem lat do więzienia. / Otóż teraz... Mówię szczerze, / Przeraża mnie wyznanie twojej miłości!”

<sup>17</sup> І.Я. Франко, *Зібрання творів...*, т. 2, s. 189-190.

<sup>18</sup> Ibidem, s. 180.

Tak odmienne poszukiwania duchowe – ukierunkowane wyłącznie ku Bogu albo wyłącznie ku człowiekowi – generują różne postawy w stosunku do wad i niedoskonałości natury ludzkiej. U Skoworody pojęciu „grzech” towarzyszy stały epitet „śmiertelny”, zaś sama fenomenologia tego zjawiska postrzega się jako totalnie wroga duchowemu rozwojowi jednostki<sup>19</sup>. Poeta, m.in., w sposób następujący interpretuje Chrystusowe podobieństwo o *Dwóch fundamentach* (Mat. 7, 24-27):

На коих вещах основал ты дом?  
Если камень, то дом соблюдет.  
Если ж на пѣсокъ твоихъ стать хором,  
От лица земли вихр разметет.  
Всяка плоть пѣсокъ есть и мірская слава,  
И его вся омерзѣетъ сласть.  
(*Пѣснь 22-я*)<sup>20</sup>.

Franko także nawołuje swojego czytelnika, by wyrzekł się grzechu, posługując się przy tym wyrazistą poetyką i stylistyką w duchu baroku:

Як від лютого татарина,  
Що шаблюкою маха,  
Всі тікають безоружні,  
Так тікай ти від гріха<sup>21</sup>.

Jednocześnie postawę moralną Franki cechuje zasadnicza tolerancja w stosunku do ludzkich wad, o czym poeta mówi w przedmowie do swojej książki: „Jeżeli z nich [„parenetikonów” i „szmaragdów” – dop. I. B.] spadnie w twoją duszę chociaż kropla dobra, łagodności, tolerancji nie tylko dla odmiennych poglądów i wierzeń, ale nawet dla ludzkich błędów, wad i grzechów, to znaczy, że nie była marna moja praca”<sup>22</sup>.

Warto zwrócić uwagę, z jakich merytorycznie odmiennych „ziaren” *Pisma Świętego* wyrastają „pieśni nabożne” i „parenetikony”, np. w *Pieśni 22* Skoworoda z chrześcijańskim maksymalizmem interpretuje jedno z najbardziej ascetycznych przykazań *Kazania na górze* (Mat. 7, 13-14): „Возлюби путь ускій, бѣгай обща права” („Umiłuj wąską drogę, unikaj tej przestronnej, którą wielu idzie na zatracenie”)<sup>23</sup>. Natomiast

<sup>19</sup> Г. Нога, *Категорія гріха у поетичній спадщині Гр. Сковороди*, [в:] *Медієвістика. Збірка наукових статей*, вип. 3, відп. ред. О. В. Мишанич, Одеса «Астропринт» 2002, s. 166-173.

<sup>20</sup> Г. С. Сковорода, *Повне зібрання творів...*, т. 1, s. 80: „Na jakim fundamencie zbudowałeś dom? / Jeżeli na kamieniu, będzie trwały. / Lecz jeżeli na piasku, / wichry go zmiotą z powierzchni ziemi. / Wszystko, co powstało z ciała, jest nietrwałe jak piasek i chwała tego świata, / Więc szybko zginie”.

<sup>21</sup> І. Я. Франко, *Зібрання творів...*, т. 2, s. 203: „Подобне як од лутего Татарзина, / Ктóry wymachuje szablą, / Uciekają wszyscy nieuzbrojeni, / Так і ты уcieкай од греху”.

<sup>22</sup> Ibidem, s. 181.

<sup>23</sup> Г. С. Сковорода, *Повне зібрання творів...*, т. 1, s. 80.

Franko w utworze *Атанасій Синаїт говорить / Atanazy Synaita mówi* zwraca się do przykazania *Nie sądzcie* (Mat. 7, 1-5). Humanistyczny patos tego utworu ujawnia się w alegorycznym wątku o niedbałym zakonniku, któremu zostały przebaczone wszystkie jego liczne grzechy jedynie za to, że nawet w myślach nigdy nikogo nie osądzał. Także w jednej z miniatur Franko twierdzi, iż na drodze moralno-duchowego rozwoju najbardziej liczą się zwycięstwa człowieka nad niedoskonałościami natury własnej:

Ти сто людей побив у бою  
і тим пишаєшся, герою?  
Ось сей лиш власну пристрась поборов,  
і над тобою він горою<sup>24</sup>.

Otóż, w przeciwieństwie do Skoworody Franko postrzega grzech jako immanentną cechę człowieka, a świadomość jednostki – jako zasadniczo niejednoznaczną, złożoną, posiadającą pozytywne i negatywne właściwości. Na poziomie poetyki owe treści rozbudowują się przez wprowadzenie do „parenetikonów” oraz „szmaragdów” leksykalno-semantycznych paraleli symbolicznych, a także przez swoistą „kontrastowość” kompozycji wewnętrznej rozpatrywanych utworów (*Нема чоловіка, в котрого / Nie istnieje człowiek, dla którego* i inne miniatury).

\*\*\*

Światopoglądowe oraz estetyczne znaczenie tego ważnego etapu historycznego rozwoju ukraińskiej poezji religijno-filozoficznej, który stanowi *Ogród pieśni nabożnych* Skoworody, nie ogranicza się do jego podsumowującego charakteru w kontekście rozwoju ukraińskiej poezji barokowej (okres XVI-XVIII stulecia). Będąc bardzo oryginalnym zjawiskiem swojej epoki, *Ogród...* nie utracił aury nowatorstwa również na tle następnych epok (przełomowe etapy w rozwoju ukraińskiej religijno-filozoficznej poezji XIX i XX wieku dodatkowo podkreślają ów fakt). I chociaż duchowe oraz estetyczne poszukiwania poetów nowoczesnych, np. Franki, potoczyły się w innym kierunku, nie zmniejsza to nieprzeciętnego znaczenia twórczości poety-mistyka. Albowiem właśnie uwzględnienie diachronicznego kontekstu „pieśni nabożnych” pomaga pełniej, nie tylko w ujęciu synchronicznym, zgłębić treść sakralno-duchowej oraz filozoficznej poezji XIX i XX wieku, lepiej zrozumieć prawdziwy sens twórczych osiągnięć i strat na drodze postępu literackiego.

Ukraińska poezja religijno-filozoficzna na różnych etapach swojego rozwoju historycznego ujawnia wiele aktualnych problemów badawczych, zarówno

<sup>24</sup> I. Я. Франко, *Зібрання творів...*, т. 2, s. 205: „Pokonałeś w boju stu wojowników / i z tego jesteś dumny, bohaterze? / Ten oto człowiek przewyciężył jedną swoją wadę, / ale jego zwycięstwo jest większe od twojego”.

światopoglądowych, jak i ściśle filologicznych. Jedną z najważniejszych, ale też najbardziej interesujących wydaje się naukowo wiarygodna identyfikacja jej problematyki oraz poetyki. Poważne światopoglądowe oraz etyczne pytania, poruszane przez poetów nowej epoki, nie mogą być rozpatrywane bez związku z potężną tradycją epoki poprzedniej.

IRENA BETKO

## UKRAIŃSKI SOKRATES. POMIĘDZY FILOZOFIA, MISTYKA A EZOTERYZMEM: INTERPRETACJA DUCHOWEJ SPUŚCIZNY HRYHORIIA SKOWORODY (1722–1794) JAKO PROBLEM EPISTEMOLOGICZNY<sup>1\*</sup>

Hryhorij Skoworoda – wybitny myśliciel, poeta i pedagog zajmuje w kulturze ukraińskiej, wschodniosłowiańskiej i powszechnej naprawdę unikalne miejsce. Jest on swoistym łącznikiem pomiędzy epoką baroku i tradycją nowoczesną. Natomiast pod względem epistemologicznym fenomen osobowości oraz twórczości Skoworody określa się jako jeden z najbardziej enigmatycznych. Trudno bowiem znaleźć innego myśliciela, którego spuścizna doczekałaby się takiej liczby różnorodnych, a wręcz wykluczających się nawzajem interpretacji. Na przykład jedni postrzegali go jako ukraińskiego Sokratesa, podczas gdy dla innych był to „filozof, który nie stworzył systemu filozoficznego”<sup>2</sup>.

Współcześni, co prawda, podziwiali Skoworodę, lecz nie potrafili w adekwatny sposób zinterpretować jego idei, których zasięg kontekstualny obejmował właśnie filozofię, ezoteryzm i mistykę. Nierzadko był on nawet prześladowany za swoje poglądy oraz zgodny z nimi styl życia. Także i w świadomości tych bliskich i tych odległych potomnych Skoworoda pozostał nieco dziwacznym myślicielem w sobie.

Problem tradycyjnych badań nad spuścizną ukraińskiego filozofa, ezoteryka i mistyka polega na tym, że wiele z nich dokonywało się poza kontekstem wartości duchowo-kulturowych jego epoki. Dlatego naukowcy często traktowali poglądy Skoworody tendencyjnie, akcentując np. elementy racjonalizmu, które były mu właściwe, w stopniu minimalnym.

W okresie totalitaryzmu idee Skoworody były po prostu fałszowane. Nauka radziecka, bez żadnych ku temu powodów, rozpatrywała światopogląd myśliciela jako panteistyczny czy nawet ateistyczny. W tym samym czasie została kanonizowana pseudodemokratyczna koncepcja wędrującego filozofa oświeceniowego, na dodatek zbuntowanego antyklerykała etc. Prawda była jednak taka, że orientując się na wartości wieczne, dotyczące rzeczywistości duchowej (wewnętrznej), Skoworoda zdecydowanie miał dystans do tego, co się działo dziś i na zewnątrz. Stąd jego powiązania z ideologią oświecenia są raczej formalno-symboliczne: żył w tej epoce, był jednym

<sup>1\*</sup> Tekst wystąpienia, jakie miało miejsce podczas posiedzenia Olsztyńskiego Oddziału Polskiego Towarzystwa Filozoficznego w dniu 16 kwietnia 2014 r.

<sup>2</sup> Zob. Ф. Кудринский, *Философ без системы (Опыт характеристики Григория Саввича Сковороды)*, „Киевская старина” 1898, т. 60 (февраль).

z najbardziej wykształconych ludzi w swojej ojczyźnie oraz poliglotą. Antyklerykalizm Skoworody poprawniej byłoby określić jako antydogmatyzm, albowiem nie miał on nic wspólnego z odrzucaniem religii jako takiej, a tym bardziej z ateizmem.

W sposób szczególny należałoby natomiast zbadać kwestię duchowego arystokratyzmu Skoworody jako specyficzną cechę, wyróżniającą jego światopogląd. W kontekście koncepcji totalitarnej została ona zupełnie pominięta. Tymczasem system wartości, którymi Skoworoda kierował się zarówno w twórczości, jak też w życiu, myśliciel m.in. sprecyzował w prywatnej rozmowie z gubernatorem Charkowa, Jewdokimem Szczerbiniem. Treść tej rozmowy przytoczył Michaił Kowaliński (1757–1807), uczeń, przyjaciel i pierwszy biograf Skoworody. Otóż, zastanawiając się nad pytaniem Szczerbini: „Dlaczego nie chcesz objąć jakiegokolwiek poważnego stanowiska?”, Skoworoda oświadczył:

Świat jest podobny do teatru: żeby z powodzeniem i sukcesem grać tam, trzeba wybierać role według zdolności. Generalnie, aktora w teatrze chwali się nie za to, że gra zaczął rolę, lecz za to, na ile udana jest jego gra. Długo zastanawiałem się nad tym i po wielokrotnych spojrzeniach w swoją duszę doszedłem do wniosku, że w teatrze świata nie potrafię z powodzeniem zagrać żadnej roli, oprócz niskiej, prostej, beztroskiej, osamotnionej: wybrałem ową rolę, utożsamilem się z nią i dobrze mi z tym<sup>3</sup>.

Analizując taką postawę jednostki duchowo rozwiniętej, świadomej swojego powołania, Dmytro Czyżewski<sup>4</sup> pisał:

Nie należy myśleć, że Skoworoda uważał swój los, polegający na odgrywaniu roli człowieka prostego w teatrze tego świata, za nieszczęście [...]. Także nie postrzegał on swego „powołania” jako gorszego czy nawet równie dobrego jak inne. [...] w jego „samoponiżeniu” była spora dawka arystokratyzmu. [...] Arystokratyzm Skoworody szczególnie wyraźnie ujawnia się wtedy, gdy odrzuca on to, co preferuje ogół, jako fałszywe i diabelskie<sup>5</sup>.

<sup>3</sup> Tu i dalej tłumaczenia tekstów z języków wschodniosłowiańskich na język polski są moje – I. B. Por. „Свѣтъ подобен театру: щобъ представить на театрѣ игру с успѣхом и похвалою, то берут роли по способностямъ. Дѣйствующее лицо на театрѣ не по знатности роли, но за удачность игры вообще похваляется. Я долго разсуждал о сем и по многомъ испытаніи себя увидѣлъ, что не могу представить на театрѣ свѣта никакого лица удачно, кромѣ низкаго, простаго, безпечнаго, уединеннаго: я сію ролью выбралъ, взялъ и доволенъ”. Zob. М. Ковалинський, *Жизнь Григорія Сковороды*, w: Г. С. Сковорода, *Повне зібрання творів у двох томах*, т. 2: *Трактати. Діалоги. Притчі*, прим. та ком. І. В. Іваньо, Наукова думка, Київ 1973, s. 457.

<sup>4</sup> Dmytro Czyżewski (1894–1977) – wybitny ukraiński sławista, historyk filozofii i literatury, a także językoznawca i kulturolog. Od 1921 r. i do końca życia przebywał na emigracji, wykładał na renomowanych uniwersytetach Europy Zachodniej i Stanów Zjednoczonych. Zmarł w Niemczech.

<sup>5</sup> Zob.: Д. Чижевський, *Філософія Г. С. Сковороди*, *Prace Ukraińskiego Instytutu Naukowego*, Seria Filozoficzna, z. 1, Warszawa 1934, s. 161, 163.

Pierwszy wydawca utworów Skoworody oraz badacz jego twórczości, Dmytro Bahalij (1857-1932), również podkreślał, że on „tak nauczał, jak żył, zaś tak żył, jak nauczał”<sup>6</sup>.

Przyczyn braku zrozumienia podwalin religijnej filozofii Skoworody należy szukać w płaszczyźnie światopoglądowej. Na przełomie XVIII i XIX w. mentalność wschodniosłowiańska zaznała istotnego kryzysu: ukryty sens nie tylko utworów Skoworody, lecz w ogóle problematyki religijno-duchowego postępu jednostki coraz częściej zaczyna wydawać się czymś niezrozumiałym, hermetycznym i w końcu traci na aktualności w świadomości zbiorowej społeczeństwa, zorientowanego przede wszystkim na działalność praktyczną w szerokim zakresie materialnej rzeczywistości. W sensie epistemologicznym proces ten oznaczał poważną zmianę zasadniczej orientacji kulturowej: średniowieczno-teocentryczna orientacja została zastąpiona przez renesansowo-antropocentryczną, która w kulturach wschodniosłowiańskich zaczęła kształtować się jeszcze na przełomie XVI i XVII w. Mychajło Jacenko np. podwaliny renesansowo-antropocentrycznego światopoglądu znajduje już w traktacie *Зерцало богословия*/Zwierciadło teologii Kyryły Trankwiliona-Stawrowieckiego (1581?-1646), który został opublikowany w 1618 r.<sup>7</sup>

W aktualnym kontekście problemu wiarygodnej interpretacji spuścizny duchowej ukraińskiego Sokratesa ważne znaczenie teoretyczno-metodologiczne oraz epistemologiczne nadal odgrywa monografia Czyżewskiego: *Філософія Г. С. Сковороди*<sup>8</sup>, która powstała zgodnie z zasadami obiektywnej analizy naukowej. Koncepcję światopoglądową myśliciela uczony rekonstruuje na podstawie rzetelnej analizy metafizyki, antropologii, etyki i innych składników jego doktryny, penetrując je z pozycji pozytywizmu, przy użyciu indukcyjnej metody poznawczej. Według Czyżewskiego, system filozoficzny Skoworody wyrasta na gruncie trzech składników: tendencji symbolicznego postrzegania fenomenów kultury i natury, oryginalnej interpretacji Pisma Świętego oraz specyficznej odmianie dialektyki.

W swojej kolejności doktryna światopoglądowa Skoworody została ukształtowana przez jego dialektykę, mistyczną metafizykę i antropologię. Dialektyka Skoworody ujawnia konsekwentny antytetyczny charakter jego myślenia oraz pokrewieństwo z teorią jedności przeciwieństw (*coincidentia oppositorum*). Na tych podwalinach wyrasta mistyczna metafizyka, która cechuje się wszechstronnym dualizmem, a także ideą Boga jako Absolutu. Cechy te ostatecznie warunkują treści antropologiczne

<sup>6</sup> Д. І. Багалій, *Український філософ Григорій Савич Сковорода*, w: Г. С. Сковорода, *Розмова про істинне щастя*, переклад укр. мовою, прим. В. О. Шевчука, передм. Д. І. Багалія, «Прапор», Харків 2002, s. 6.

<sup>7</sup> Zob. М. Т. Яценко, *Идейно-эстетические предпосылки формирования новой украинской литературы*, w: *Славянские литературы в процессе становления и развития. От древности до середины XIX века*, Наука, Москва 1987, s. 87.

<sup>8</sup> Zob. D. Czyżewski, *Filozofia H. S. Skoworody*, Warszawa 1934 [właśc. Д. Чижевський, *Філософія Г.С. Сковороди*, Варшава 1934 – D.P.].

i etyczne. Na przykład antropologia Skoworody ma zabarwienie mistyczne. W jej granicach rozwija się doktryna o ukrytym człowieku wewnętrznym – nowym Adamie. Stąd system wartości etycznych u Skoworody ma charakter mistyczno-ascetyczny, o czym świadczą poszukiwania równowagi duchowej, moralnej doskonałości, rezygnacja z licznych pokus tego świata jako niezbędny warunek osiągnięcia błogostanu, a także doktryna nierównej równości.

Doktryna nierównej równości, ugruntowana na paradoksie filozoficznym, świadczy o ideale etycznym Skoworody. Uważał on, że chociaż wszyscy ludzie są równi w obliczu Boga, to jednak każdy człowiek na swój sposób jest niepowtarzalny. Ideał nierównej równości stanowi podstawę oraz treść wewnętrzną doktryny Skoworody. Wyjaśniał on to następująco:

Bóg jest podobny do niewyczerpalnej fontanny, która wypełnia naczynia o różnej objętości. Nad fontanną hasło: „Nierówna wszystkim równość”. Tryskają z różnych dysz różne strumienie, napełniając różne naczynia, stojące wokół fontanny. Mniejsze naczynie ma mniej, aczkolwiek w tym jest równe większemu, że tak samo po brzegi wypełnione<sup>9</sup>.

W kontekście światopoglądu Skoworody czynniki mistyczne dominują nad filozoficznymi. Taka właśnie hierarchia wynika stąd, że poznanie spekulatywno-filozoficzne ogranicza się dziedziną teoretyczno-intelektualną, podczas gdy doświadczenie mistyczne dokonuje głębokich zmian w duszy człowieka. Co więcej – bez takich zmian nie może być uznane za wiarygodne. Dlatego należy koniecznie sprecyzować jedną z centralnych tez Czyżewskiego: to nie mistyka Skoworody jest wytworem jego filozofii, wręcz przeciwnie – filozofia Skoworody została uwarunkowana przez jego mistykę. Tym niemniej, filozofię Skoworoda postrzegał jako „główny cel życia ludzkiego”, przygotowujący jednostkę do dalszego postępu na drodze rozwoju duchowego. Zdaniem myśliciela,

zwieńczeniem dziejów człowieka jest jego duch, myśli, serce. [...] filozofia albo umiłowanie mądrości kieruje całokształt swoich dziejów do tego źródła, które daje życie duchowi naszemu, szlachetność sercu, jasność myślom, jako zwieńczeniu wszystkiego. Kiedy duch człowieka jest radosny, myśli są uporządkowane, serce jest spokojne, wtedy to wszystko staje się jasnością, szczęściem, błogosławieństwem. Oto czym jest filozofia<sup>10</sup>.

<sup>9</sup> Пор. „Бог богатому подобен фонтану, наполняющему различные сосуды по их вместимости. Над фонтаном надпись сия: »Неравное всѣм равенство«. Льются из разных трубок разные токи в разные сосуды, вокруг фонтана стоящие. Менший сосуд менѣ имѣет, но в том равен есть большему, что равно есть полный”. Zob. Г. С. Сковорода, *Повне зібрання творів у двох томах*, т. 1: *Пісні. Вірші. Байки. Трактати. Діалоги*, вступ. ст. В. І. Шинкарук, І. В. Іваньо, прим. та ком. І. В. Іваньо, Наукова думка, Київ 1973, s. 435.

<sup>10</sup> Пор. „Главная цѣль жизни человеческой [...] Глава дѣл человеческих есть дух его, мысли, сердце. [...] философія, или любомудріе, устремляет весь круг дѣл своих на тот конец, чтоб дать жизнь духу нашему, благородство сердцу, свѣтлость мыслям, яко главѣ всего. Когда дух в человѣкѣ

A jednak, prawdziwe znaczenie działalności Skoworody polega nie tyle na przygotowaniu gruntu dla rozwoju filozofii nowych czasów, ile na zamknięciu mistycznej tradycji mijającej epoki. Literaturoznawca Mykoła Sumcow (1854-1922) np. słusznie postrzegał Skoworodę jako ostatni pyszny kwiat w ogrodzie starej filozofii, spokrewnionej z epoką baroku, z tradycjami Akademii Kijowsko-Mogilańskiej etc.<sup>11</sup>

Czyżewski uważał Skoworodę nie tylko za ostatniego wybitnego działacza duchownego okresu baroku w swojej ojczyźnie, dzięki któremu ta epoka tu „jasno płonęła do końca i w mgnieniu oka zgasała”. Postrzegał go także jako „ostatniego przedstawiciela baroku” w całej Europie<sup>12</sup>. Udowodnił, że w sensie światopoglądowym Skoworoda bliższy jest swoim poprzednikom (często dość odległym, mianowicie: antycznym platonikom, mistykom średniowiecza oraz tzw. niemieckim mistykom) niż współczesnym (np. encyklopedystom). Jeszcze wcześniej filozof religijny, Władimir Ern (1882-1917), zidentyfikował Skoworodę jako chrześcijańskiego platonika, w szczególny sposób podkreślając, że jego doktryna dwóch natur (czyli tej widzialnej i tej ukrytej) wykazuje specyficzne cechy platoniczne<sup>13</sup>.

Mistycyzm Skoworody wpisuje się do określonych tradycji zachodnioeuropejskich, a także ogólnosłowiańskich. Według Czyżewskiego, ten szeroki historyczno-typologiczny kontekst, do którego należy Skoworoda, reprezentują – w spojrzeniu retrospektywnym – przedstawiciele tzw. niemieckiej mistyki (Mistrz Eckhart, Johannes Tauler, Henryk Suzo (Heinrich Seuse), Sebastian Franck, Walenty Weigel, Jakub Böhme, Anioł Ślęzak), których poprzedzają mistycy średniowiecza (św. Bernard, Hugo od św. Wiktora, Bonawentura), tych zaś doktorzy Kościoła wschodniego (św. Klemens Aleksandryjski, Orygenes, Pseudo-Dionizy Areopagita) i przedstawiciele antycznego platonizmu (Platon, Filon, Plotyn). Kontekst mistyki słowiańskiej uzupełniają Ukraińcy: Paisij Wielyczkowski i Hamalija, Czesi Szczytyn, Jan z Jenzstajna, Komienki i Bridel i Polak Skleus<sup>14</sup>.

---

весел, мысли спокойны, сердце мирно, то всё свѣтло, щастливо, блаженно. Сіе есть философія”. Kowaliński dodaje: „Любомудріє, поселясь в сердцѣ Сквороды, доставляло ему благосостояніє, возможное земнородному”. Zob. М. Ковалинський, *Жизнь Григорія Сквороды*, s. 465.

<sup>11</sup> Zob. М. С. Сумцов, *Скворода і Ерн*, „Літературно-науковий вісник” 1918, кн. 1, s. 43.

<sup>12</sup> Zob. Д. Чижевський, *Історія української літератури (від початків до доби реалізму)*, МПП „Презент”, за участю ТОВ „Феміна”, Тернопіль 1994, s. 244; idem, *К вопросу литературы барокко у славян*, w: *Literarny barok*, Vydavateľstvo Slovenskej akademie vied, Bratislava 1971, s. 43. Zob. także: Л. Ушкалов, *Сквородіяна Дмитра Чижевського*, w: *Медієвістика. Збірка наукових статей*, вип. 3, відп. ред. О.В. Мишанич, Астропринт, Одеса: 2002, s. 151.

<sup>13</sup> В. Эрн, *Григорій Саввич Скворода. Жизнь и учение*, Книгоиздательство „Путь”, Москва 1912, s. 256, 265. Później na ten fakt, że dla Skoworody był właściwy „platoniczny tryb myślenia”, wskazywał Aleksiej Łosiew – zob. А. Ф. Лосев, *Философия. Мифология. Культура*, Политиздат, Москва 1991, s. 221. Zob. także: Л. В. Ушкалов, О. В. Марченко, *Метафізика Григорія Сквороди у дзеркалі платонізму*, w: idem, *Нариси з філософії Григорія Сквороди*, Основа, Харків 1993, s. 4-29.

<sup>14</sup> Zob. Д. Чижевський, *Філософія Г. С. Сквороди*, s. 4.

O religijno-mistycznym światopoglądzie Skoworody świadczy m.in. jego teoria trzech światów, o której myśliciel rozważa w traktacie *Помон змиун* (*Potop węża*). Tu zostały wyróżnione: wszechogarniający makrokosmos – czyli Wszechświat, ten najważniejszy kosmiczny świat, a także dwa pozostałe, prywatne światy – człowieczy (mikrokosmos) oraz symboliczny świat przedstawiony Pisma Świętego. W każdym z tych trzech światów Skoworoda wyróżnia dwie strony: widoczną (stworzenie, czyli stworzony świat) i ukrytą (Bóg), współlistniejące ze sobą jako materialny obiekt i symbol. Tajemnice trzech światów ujawniają się przez ich stronę widoczną. A oto komentarz Skoworody:

Istnieją trzy światy. Pierwszy to uniwersalny świat, zamieszkały przez wszystko, co się urodziło. Składa się on z niezliczonych świat-światów, będąc tym oto wielkim światem. Dwa pozostałe to są światy prywatne i małe. Pierwszy, mikrokosmos – czyli światek, światuś lub człowiek. Drugi świat symboliczny, czyli Biblia, [...] dlatego że w niej są zgromadzone obrazy stworzeń niebiańskich, ziemskich i piekielnych, żeby były one monumentami, kierującymi naszą myśl ku uświadomieniu wiecznej natury [...] Wszystkie trzy światy złożone są z dwóch substancji połączonych w jedność, nazywanych materia i forma. Formy te Platon nazywał ideami, czyli wizjami, wyobrażeniami, obrazami. Stanowią one pierwotne światy niestworzone, tajemnicze sznurki, utrzymujące przemijający baldachim albo materię. W świecie wielkim i małym wygląd zewnętrzny wskazuje na ukryte pod nim formy, czyli na wieczne obrazy<sup>15</sup>.

Punktem centralnym w religijno-mistycznym systemie poglądów Skoworody jest doktryna człowieka wewnętrznego. Swoje *credo* egzystencjalne Skoworoda aforystycznie sformułował w słynnym autoepitafium, które zapowiadał umieścić na swoim grobie: „Мир ловил меня, но не поймал” („Świat mnie gonił, lecz mną nie zawładnął”). Jest to jeden z najbardziej znanych tekstów filozoficznych autorstwa Skoworody. Wyłaniają się z niego dwa symbole: *mip* (ś w i a t – zewnętrzna, wroga duchowości człowieka rzeczywistość materialna, która ciągle poluje na ludzką duszę, wszędzie rozrzucając sieci diabelskich pokus) oraz *ja* (j a – człowiek wewnętrzny: mistyczny, duchowo doskonały, zdolny stawiać czoła pokusom świata). Analogia filozoficzna, którą najczęściej posługuje się Skoworoda, rozmyślając o świecie to *more*, *океан* („morze”, „ocean”). Oto początek podobieństwa *Убогий жайворонок* (*Uboży skowronek*, 1787):

<sup>15</sup> Рог. „Суть же три мыры. Первый есть всеобщий и мир обительный, гдѣ все рожденное обитает. Сей составлен из безчисленных мыр-мыров и есть великій мир. Други два суть частни и малыи мыры. Первый мікрокозм, сирѣчь – мырик, мирок, или человѣк. Второй мир симболичный, сирѣчь Библиа [...] затѣм что в ней собранны небесных, земных и преисподних тварей фигуры, дабы они были монументами, ведущими мысль нашу в понятие вѣчных натур [...] Всѣ три мыры состоят из двох едино составляющих естеств, называемых м а т е р і а и ф о р м а. Сиі формы у Платона называются и д е и, сирѣчь в и д ѣ н і я, в и д ы, о б р а з ы. Они суть первородныи мыры нерукотворенныя, тайныя веревки, преходящую сѣнь, или матерію, содержащія. Во великом и в малом мырѣ вещественный вид дает знать о утаенных под ним формах, или вѣчных образах”. Zob. Г. С. Сковорода, *Повне зібрання творів у двох томах*, т. 2, s. 137, 139.

Życie nasze przecież jest niekończącą się drogą. Ten świat to wielkie morze, po którym wszyscy płyniemy. On właśnie jest oceanem, och, i naprawdę niewiele jest szczęśliwców, którzy przemierziliby go, nie napotkawszy przeszkód. Na tej drodze natykają się na kamienne skały i skałki, syreny na wyspach, wieloryby w głębinach, wiatry, zewsząd fale; potykają się o kamienie, są kuszeni przez syreny, pożerani przez wieloryby, przeszkadzają im wiatry, zatapiają fale. Otóż, kamienne pokusy – to niepowodzenia; syreny – to pochlebcy przyjaciele, wieloryby – to wężę naszych ukrytych namiętności, wiatry, ma się rozumieć, to nieszczęścia, niepokój, moda i marność tego świata [...] <sup>16</sup>.

Człowiek wewnętrzny Skoworody to wielopoziomowy symbol o charakterze religijno-mistycznym i filozoficznym. Ciernista droga rozwoju duchowego, prowadząca ku uświadomieniu fenomenologii człowieka wewnętrznego, prowadzi przez kolejne etapy samopoznania. Jeden z najważniejszych przewiduje przezwycięzenie pokus tego świata. Człowieka wewnętrznego goni świat w sposób jeszcze bardziej zacięty niż jednostkę przeciętną, lecz zawładnąć nim już nie może. W sensie typologicznym człowiek wewnętrzny odpowiada tej pierwotnej osobowości, która reprezentuje analogiczny archetypowy obraz w alchemii, religii, gnostycyzmie oraz w psychologii głębi Carla G. Junga (1875-1961). Uczony pisał: „W nieświadomości mamy już istniejącą pełnię, *homo totus* alchemii zachodniej i *cien-jen* (prawdziwy człowiek) alchemii chińskiej, pełną praistotę, która reprezentuje większego człowieka w nas, *Anthroposa*, pokrewnego Bogu” <sup>17</sup>.

Człowiek wewnętrzny (por. łac. *homo totus*) kojarzy się z archetypem Jaźni (pełni) <sup>18</sup>. Psychologiczne doświadczenie oraz uświadomienie ukrytych treści archetypu Jaźni ma charakter numinotyczny <sup>19</sup>, właściwy głębokim przeżyciom religijno-mistycznym, a także tradycyjnej koncepcji Boga. Skoworoda nakreślił okazałą linię upodobnienia się człowieka do Absolutu: doskonały człowiek wewnętrzny – Jezus Chrystus. Taka jednostka nie jest już przeciętnym stworzeniem, lecz prawdziwym synem bożym. I to dlatego właśnie poznanie siebie przewiduje poszukiwanie obrazu człowieka wewnętrznego w głębi własnej duszy (psychiki). Pozytywnym skutkiem owego skomplikowanego procesu ma się stać faktyczne wyłonienie się człowieka duchowego – nowego Adama albo tzw. drugie narodziny. Tę m.in. kwestię podjął Jezus Chrystus podczas nocnej rozmowy z faryzeuszem Nikodemem:

<sup>16</sup> Пор. „Жизнь наша есть вѣдь путь непрерывный. Мір сей есть велике море всѣм нам плывущим. Он-то есть окіан, о, вельми немногими щасливцями безбѣдно преплавляемый. На пути сем встрѣчают каменные скалы и скалки, на островах сирены, в глубинах – киты, по воздуху вѣтры, волнения повсюду; от камней – претыканіе, от сирен – прельщеніе, от китов – поглощеніе, от вѣтров – противленіе, от волн – погруженіе. Каменные вѣдь соблазны суть то неудачи; сирены суть то льстивыя други, киты суть то запазушніи страстей наших змій, вѣтры, разумей – напасти, волненіе, moda и суета житейска [...]”. Zob. ibidem, s. 119.

<sup>17</sup> Cyt. za: D. Sharp, *Anthropos*, w: idem, *Leksykon pojęć i idei C. G. Junga*, przeł. i wstępem opatrzył J. Prokopiuk, Wyd. Wrocławskie, Wrocław 1998, s. 36.

<sup>18</sup> Por. niem. *Das Selbst*, ang. *The Self*, ros. *Самость*.

<sup>19</sup> Zob. D. Sharp, *Numinotyczny*, w: ibidem, s. 116.

zaprawdę powiadam ci, jeśli kto nie narodzi się z wody i z Ducha, nie może wejść do Królestwa Bożego. Co się narodziło z ciała, ciałem jest, a co się narodziło z Ducha, duchem jest. Nie dziwię się, że ci powiedziałem: Musicie się na nowo narodzić (J 3, 5-7)<sup>20</sup>.

Nowy Adam w sposób kardynalny różni się od swojego poprzednika. Człowiek niedoskonały ciągle wpada w sieci tego świata. Aczkolwiek nad człowiekiem wewnętrznym świat już nie ma żadnej władzy. Albowiem nawet strach Boży nowy człowiek pojmuje po nowemu: nie jako strach przed karą za grzechy, lecz jako strach przed zachwianiem relacji z boskim pierwiastkiem w sobie.

Cechą wyróżniającą nowego człowieka jest m.in. to, że zaczyna on przemawiać przez symbole. Treść wypowiedzi człowieka przed i po drugim narodzeniu w bardzo wyrazisty sposób została scharakteryzowana np. w wierszu Aleksandra Puszkina *Prorok*, w którym został wykorzystany starotestamentowy motyw Izajasza (Iz 6, 6-8). Podmiot liryczny daje świadectwo: serafin o sześciu skrzydłach „moich ust dotknął / I wyrwał mój grzeszny język, / Wymawiający słowa marne i nieszczerze, / I żądło mądrego węża / Do moich niemych ust / Włożył zakrwawioną prawicą”<sup>21</sup>. Lecz jeszcze długo przed Puszkinem Skoworoda w licznych analogiach kojarzył mądrość Pisma Świętego z archetypową mądrością węża, ponieważ mowa nowego człowieka ukształtowana jest przez biblijne symbole. Przy tym nowy człowiek pragnie jeszcze bardziej utożsamić się z Jezusem Chrystusem, który nierzadko przemawiał zarówno do zwykłych ludzi, jak i do grona wybranych apostołów poprzez swoje słynne podobieństwa.

Pismo Święte odgrywa zatem znaczącą rolę w procesie drugich narodzin – wyłonięcia się człowieka wewnętrznego. Symbolizuje ono tę bramę, przez którą człowiek ma wejść na właściwą drogę, prowadzącą do jego najskrytszej istoty. Sam Skoworoda podkreślał, że wpływ Biblii na proces jego rozwoju duchowego naprawdę trudno przecenić. Nazywał Księgę Ksiąg „swoją umiłowaną oblubienicą”, z którą wziął duchowy ślub i narodził się po raz drugi jako człowiek wewnętrzny.

W danym kontekście nakreśla się kolejna linia wymownych symbolicznych utożsamień: człowiek, który przeszedł przez bramę biblijnej mądrości, jest zarówno ojcem chrzestnym nowego Adama, jak i swoim własnym synem duchowym. Odpowiada to tożsamości człowieka wewnętrznego, ochrzczonego Duchem Świętym. Ów mistyczny motyw jest rozważany w pożegnalnych słowach Jezusa Chrystusa do uczniów:

<sup>20</sup> Tu i dalej cytaty biblijne według wydania: Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu, Biblia Tysiąclecia, wyd. 5, Pallottinum, Poznań 2000.

<sup>21</sup> Пор. „И он [шестикрылый серафим – И. В.] к устам моим приник, / И вырвал грешный мой язык, / И празднословный, и лукавый, / И жало мудрыя змеи / В уста замершие мои / Вложил десницею кровавой”. Zob. А. С. Пушкин, *Полное собрание сочинений в шести томах*, общая ред. Д. Д. Благого и С. М. Петрова, т. 2: *Стихотворения 1826–1836. Поэмы*, том подготовлен Т. Г. Цявловской (стихотворения) и Д. Д. Благим (поэмы), Государственное издательство художественной литературы, Москва 1949, s. 7.

Ja prosić będę Ojca i da wam innego Pocieszyciela, aby był z wami na wieki – Ducha prawdy, którego świat przyjąć nie może, bo go nie widzi i nie zna; wy go znacie, bo przebywa wśród was i w was będzie. Nie zostawię was sierotami, przyjdę do was. Jeszcze tylko krótki czas i świat mnie oglądać nie będzie; lecz wy oglądać mnie będziecie, bo ja żyję i wy żyć będziecie. Owego dnia poznacie, że jestem w ojcu moim i wy we mnie, a Ja w was. Kto ma przykazania moje i przestrzega ich, ten mnie miłuje; a kto mnie miłuje, tego też będzie miłował Ojciec i Ja miłować go będę, i objawię mu samego siebie (J 14, 16-21).

Tematyka człowieka wewnętrznego jest motywem przewodnim spuścizny duchowej Skovorody. Początki rozważań nad tym problemem sięgają dwóch wstępnych wykładów, wygłoszonych w 1766 r. w Charkowie. Do niego myśliciel nawiązywał we wczesnych utworach poetyckich i listach, szczególnie zaś w swoich traktatach religijno-filozoficznych<sup>22</sup>.

Otóż, Skovoroda uważał, że duszę każdej jednostki ludzkiej zamieszkują dwie istoty – zewnętrzna i wewnętrzna. Są one skonfrontowane ze sobą jako martwa i żywa, iluzoryczna i prawdziwa, doczesna i wieczna, materialna i duchowa etc. W traktacie *Жена Лотова* (*Żona Lota*) te dwie hipostazy zostały całkowicie sobie przeciwstawione:

Ulotny idol jest ograniczony, uwięziony w ciasnej przestrzeni [ciała – I. B.]. Natomiast duchowy człowiek jest wolny. Bez ograniczeń unosi się w górę, schodzi w dół, przemieszcza się na każdej szerokości. Nie staną mu na drodze ani góry, ani rzeki, ani morza, ani pustynie. Przewiduje to, co ma nastąpić, widzi to, co niewidzialne, zagląda w przeszłość, przenika w przyszłość, chodzi po wodach oceanu, potrafi przejść przez zamknięte drzwi. Ma oczy gołębia, skrzydła orła, zwinność jelenia, dziarskość lwa, wierność turkawki, [...] dobroć baranka, szybkość sokoła, rześkość żurawia. Jego ciało – diament, szmaragd, szafir, jaspis, kamień kosztowny, kryształ i antraks. Nad jego głową – siedem bożych ptaków: duch harmonii, duch wiary, duch nadziei, duch miłosierdzia, duch doradztwa, duch ośnienia, duch czystości. Głos jego – niczym głos grzmotów. Szybki jak błyskawica i żywiołowy niczym burzliwy duch<sup>23</sup>.

<sup>22</sup> Zob. *Наркісс. Разглагол о том: узнай себе* (1769–1771), *Симфонія, нареченная книга Асхань, о познании самого себе* (prawdopodobnie, nieco później, po 1771 r.), *Диалог, или Разглагол о древнем міре* (1772) oraz *Беседа, нареченная двое, о том, что блаженным быть легко* (1781). W dużej mierze doktrynie człowieka wewnętrznego są poświęcone także traktaty *Книжечка о чтении Священного Писания, нареченная Жена Лотова* (1780–po 1788 r.) i *Диалог. Имя ему – Потоп зміин* (druga redakcja w 1791 r.).

<sup>23</sup> Пор. „Бренный кумир ограничен, заключаем тѣснотою. Духовный же челоуѣкъ есть свобод[ен]. В высоту, в глубину, в широту лѣтаетъ безпредѣльно. Не мѣшаютъ ему ни горы, ни рѣки, ни моря, ни пустыни. Провидитъ отдаленное, прозираетъ сокровенное, заглядаетъ в преже бывшее, проникаетъ в будущее, шествуетъ по лицу окіана, входитъ дверемъ заключеннымъ. Очи его голубины, орліи крила, еленья проворность, львиная дерзость, горличина вѣрность, пелагрова благодарность, агнцово незлобіе, быстрота соколя, журавляя бодрость. Тѣло его – адамант, смарагд, сапфир, іаспис, фарсис, кристалл и анфракс. Над главою его лѣтаетъ седмица божіихъ птицъ: дух вкуса, дух вѣры, дух надежды, дух милосердія, дух совѣта, дух прозрѣнія, дух чистосердія. Гласъ

Dalsze badania nad spuścizną duchową Skoworody z pozycji wiarygodności naukowo-metodologicznej przewidują uświadomienie wszechstronnej kompetencji Czyżewskiego w zakresie mistycznych aspektów rozwoju duchowego. Jest to tym bardziej istotne, że jego cytowana monografia ma charakter zdecydowanie analityczny, tzn. nie pretenduje do jakiegokolwiek przekroczenia granic wiedzy teoretycznej. Przy tym badacz najwyraźniej zdaje sobie sprawę, że „sedno mistyki znajduje się w sferze praktycznej oraz polega na doktrynie, dotyczącej sposobów przekroczenia przez jednostkę granic jej własnej tożsamości oraz zbliżenia się z Bogiem”<sup>24</sup>. Właśnie to uświadomienie wyróżnia metodologię Czyżewskiego na tle innych, np. Fiodora Zelenogorskiego czy też Bahalija. Ci naukowcy posługują się pojęciem *mistyka* w sensie nieodpowiednim. Pojmują je albo zbyt szeroko (jako tajemnicze w ogóle)<sup>25</sup>, albo zbyt wąsko (jako specyficzny rodzaj masonerii)<sup>26</sup>, nie poświęcając specjalnej uwagi fenomenologii samego zjawiska, które stoi za używanym przez nich terminem.

Metodologia Czyżewskiego również posiada swoje ograniczenia epistemologiczne. Jako badacz, rozwiązujący całkiem konkretne zagadnienia naukowe i nieprzewidujący praktycznego osiągnięcia mistycznej świadomości, nie widzi on istotnej różnicy pomiędzy realnym doświadczeniem mistycznym psychicznie zintegrowanej oraz duchowo przemienionej jednostki a pragnieniem zdobycia takiego doświadczenia przez przedstawiciela pewnej religijno-mistycznej szkoły czy ruchu, który *de facto* mistycznych przeżyć nie doznał. Różnica ta odgrywa jednak decydujące znaczenie, ponieważ pojęcia drugich narodzin, nowego Adama i im podobne są potężnymi symbolami, uogólniającymi całkiem konkretne realia duchowego oraz psychicznego doświadczenia Skoworody.

Próba analizy poszczególnych etapów duchowej ewolucji jednostki przewiduje potrzebę metodologicznego zróżnicowania pojęć *mistyka* i *ezoteryzm*. Ta pierwsza ma na celu końcowe osiągnięcie błogostanu. Ten drugi stanowi skomplikowany proces poznania samego siebie, uświadomienia ukrytych (stłumionych) treści oraz pełni własnej *psyche*. Jeżeli chodzi o podstawy empiryczne, świadczy o nich Kowaliński na podstawie słów swojego nauczyciela. Proces poznania siebie w psychice Skoworody nabierał form szczególnie dramatycznych – jako swoista personifikowana walka burzliwych namiętności z uczuciami duchowymi wyższego rzędu<sup>27</sup>. Pewnego

---

его – глас грома. Нечаянный, как молнія и как шумящий бурный дух”. Zob. Г. С. Сковорода, *Повне зібрання творів у двох томах*, т. 2, s. 44.

<sup>24</sup> Д. Чижевський, *Філософія Г. С. Сковороди*, s. 181.

<sup>25</sup> Zob. Ф. А. Зеленогорский, *Философия Григория Саввича Сковороды, украинского философа XVIII столетия*, „Вопросы философии и психологии” 1894, кн. 3 (23), 4 (24).

<sup>26</sup> Zob. Д. І. Багалій, *Український мандрований філософ Григорій Сковорода*, Державне Видавництво України, Харків 1926.

<sup>27</sup> Kowaliński pisze: „Полунощное время имѣл он [Skoworoda] обычай всегда посвящать на молитву, которая в тишинѣ глубокаго молчанія чувств и природы сопровождалась богомыслием. Тогда он, собрав всѣ чувства и помышленія в один круг внутрь себя и обозрѣвъ оком суда мрачное жилище своего престнаго челоуѣка, так воззывает к началу Божію: »Востаните, лѣнливѣи

poranka, po jakże licznych bolesnych doświadczeniach, został osiągnięty przez niego błogostan mistyczny. Serce Skoworody, które „dotąd czciło Boga jako niewolnik; od-tąd umiłowało Go jako przyjaciela”. To wyjątkowe doświadczenie duchowej obecności Boga nie osłabiło nawet po 24 latach. Było tak samo intensywne w trakcie opowiadania o nim uczniowi<sup>28</sup>.

Ezoteryczne oraz mistyczne doświadczenia Skoworody w wielu aspektach nawiązują do paradygmatów Jungowskiej psychologii głębi. Ukraiński Sokrates w kontekście określonych tradycji duchowych wykazuje wspólne cechy zarówno ze swoimi poprzednikami, jak i następcami, nierzadko dość odległymi w czasie. Sama idea skokarzenia postaci Skoworody i Junga w kontekście epistemologicznym na pierwszy rzut oka może wydawać się szokująca. Dystans historyczny, oddzielający ich aktywną działalność twórczą, wynosi ponad 100 lat. Tym bardziej sam szwajcarski psychoanalityk nigdy nie podejrzewał, że miał poprzednika w osiemnastowiecznej Ukrainie. Tym niemniej w wielu istotnych aspektach teoretycznych i światopoglądowych można dostrzec niewątpliwe typologiczne podobieństwo obu działaczy, którzy niespecjalnie się martwili sprawą systematyzacji swoich poglądów, wynosząc wiarygodność wewnętrznego doświadczenia duchowego nad problem jego ujęcia w kategoriach teoretycznych.

Tymczasem podstawy do bardziej wnikliwego zestawienia mogą być następujące. Odpowiednich analogii dla swoich doświadczeń empirycznych Jung poszukiwał m.in. w religijno-symbolicznych systemach chrześcijańskiego średniowiecza, czyli

---

и всегда низу поникшии ума моего помыслы! Возмится и возвысится на гору вѣчности!« Тут мгновенно брань открывалась, и сердце его дѣлалось полем рати: самолюбие, вооружась с міродержителем вѣка, свѣтским разумом, собственными брѣнностями челоуѣческой слабостью и всѣми тварьми, нападало сильнѣйше на волю его, дабы пленить ея и быть подобным вышнему. Богомыслие вопреки приглашало волю его к вѣчному, единому, истинному благу его, вездѣсущему, всисполняющему и заставляло его облещись во вся оружія Божія, дабы возможи ему стати противу кознем лжемудрія. Какое борение! Колико подвигов! Возшумѣша и смятошася: надлежало бодрствовать, стоять, мужаться. Небо и ад борется в сердцѣ мудраго, и может ли он быть празден, без дѣла, без подвига, без пользы челоуѣчеству? Тако за полунощные часы провожал он в бранном ополченіи противу сил мрачнаго міра» Zob.: М. Ковалинський, *Жизнь Григорія Сковороды*, s. 466.

<sup>28</sup> Oto co wyznał Skoworoda Kowalińskiemu: „Имѣя разженные 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 исполнением. Введя в сіе расположение духа всю волю и всѣ желанія мои, почувствовал я внутри 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 течение 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 огненного состава, носимаго в пространствѣ кругобытія. Весь мір исчез предо мною; одно чувство любви, благонадежности, спокойствія, вѣчности оживляло существование мое. Слезы полились из очей моих ручьями и разлили нѣкую умиленную гармонию во весь состав мой. Я проник в себя, ощутил аки сыновнее любви увѣреніе и с того часа посвятил себя на сыновнее повиновение Духу Божію». Zob. *ibidem*, s. 463.

w tych samych granicach symbolicznych, w których został zrealizowany fenomen światopoglądu Skoworody mistyka oraz jego twórczości. Także Jung jako wybitny dwudziestowieczny uczony, a zwłaszcza wizjoner, poświęcający wiele uwagi zarówno teorii, jak i praktyce parapsychologii, na swój sposób organicznie uzupełnia kontekst europejskiego mistycyzmu, a także ezoteryzmu. Walorem zwolenników tego wyrafinowanego światopoglądu jest nierozzerwalna więź osobistej biografii i spuścizny duchowej. Mówiąc wprost, Skoworoda i Jung w życiu realizowali to, o czym pisali – i odwrotnie. Jest to prawdziwe świadectwo mistycznej przemiany osobowości albo też integracji psychicznej jednostki, jeśli ująć to w terminach psychologii głębi. Podobnie intensywne pragnienie przekroczenia granic rzeczywistości materialnej zwróciło obu działaczy w kierunku poszukiwania swego człowieka wewnętrznego (duchowego), który precyzuje fenomenologię życia psychicznego jednostki, skutecznie asymilując archetypowe motywy zarówno zbiorowej, jak i indywidualnej nieświadomości. Nie bez znaczenia jest także to, że Jung poświęcał wiele uwagi transcendentalnej funkcji twórczości artystycznej, podczas gdy Skoworoda swoje idee religijno-filozoficzne oraz doświadczenia mistyczne konsekwentnie przedstawiał w doskonałej formie literackiej. Można powiedzieć, że w mniemaniu obu działaczy twórczość artystyczna stanowiła spektakularne działanie duchowe.

Zastosowanie analizy Jungowskiej do badań nad problematyką religijno-mistycznych dzieł Skoworody na pewno otwiera nowe horyzonty poznawcze. Dotyczy to m.in. możliwości zgłębiania archetypowych treści utworów literackich oraz szczegółów stanowczej postawy religijnej ich autora, a także innych spektakularnych zjawisk o podłożu duchowym.

S. TERESA OBOLEVITCH

## ANTROPOLOGIA I SOFIOLOGIA W TWÓRCZOŚCI GRZEGORZA SKOWORODY I HILDEGARDY Z BINGEN. ANALIZA PORÓWNAWCZA

Tytułowy temat na pierwszy rzut oka może budzić wątpliwości i pytania. W rzeczy samej, co może być wspólnego pomiędzy niemiecką mistyczką św. Hildegardą z Bingen (1098-1179), żyjącą w zaciścu średniowiecznego klasztoru a ukraińsko-rosyjskim wędrownym filozofem Grzegorzem (Hryhorijem) Skoworodą (1722-1794), nauczającym w okresie „racjonalnego wieku” Oświecenia? Jednak nieco dokładniejsze zapoznanie się z obydwojma sylwetkami pozwala stwierdzić, że – pomimo oczywistych różnic – pomiędzy nimi istnieje także sporo podobieństw, i to zarówno na poziomie czysto ludzkim, osobowościowym, biograficznym, jak też w tym, co bezpośrednio dotyczy ich myśli. W niniejszym tekście spróbuję uzasadnić powyższą tezę. Uczynię to w czterech etapach. Po pierwsze, krótko zarysuję portrety obu bohaterów artykułu. Następnie przedstawię antropologiczne wątki ich twórczości. W dalszej części przyjrę się motywom sofologicznym. Wreszcie, zastanowię się nad źródłami i inspiracjami myśli Hildegardy z Bingen i Grzegorza Skoworody.

### 1. Charakterystyka życia i działalności

Szczegółowe omówienie postaci Hildegardy i Skoworody daleko wykraczałoby poza ramy niniejszego opracowania. Wskażę jedynie na te momenty, które świadczą o duchowym pokrewieństwie nadreńskiej przeoryszy i „Sokratesa na Rusi”, jak określał siebie Skoworoda<sup>1</sup>. Przede wszystkim, obydwoje byli bardzo religijnymi ludźmi, choć swoje powołanie służenia Bogu pojmowali i realizowali w odmienny sposób. Hildegarda od wczesnej młodości prowadziła bogobojne życie zakonne. Skoworoda zaś, pomimo swej osobistej pobożności, był daleki od związania się z Kościołem instytucjonalnym, był „*wolnym kościelnym myślicielem*”<sup>2</sup>, a w swoich dziełach często

<sup>1</sup> Z Sokratesem Skoworodę łączył nie tylko wędrowny tryb życia, ale także dialogowa forma jego pism, odzwierciedlająca właściwy mu sposób filozofowania, nie oderwany od otaczającej, konkretnej rzeczywistości, lecz znajdujący inspiracje dla głębokiej refleksji w wydarzeniach codzienności. Zachowała się nawet modlitwa Skoworody o to, by Bóg zesłał Rosji swego Sokratesa, który zapoczątkowałby oryginalną rodzimą myśl filozoficzną (zob. В. Эрн, *Борьба за Логос. Опыты философские и критические*, w: tenże, *Сочинения*, Москва: Правда 1991, s. 116-117).

<sup>2</sup> В.В. Зеньковский, *История русской философии*, т. 1, Ростов-на-Дону: Феникс 1999, s. 77.

krytykował właśnie obłudę zakonników, choć jednocześnie był starcem, swoistym „mnichem w świecie” (*монашество в миру*). Obydwoje mieli doświadczenia mistyczne: niemiecka przeorysza – liczne wizje, które zapisała w trylogii *Scivias* (*Znaj drogi* [Panai]), *Liber vitae meritum* (*Księga zasług żywota*) i *Liber divinorum operum* (*Księga dzieł Bożych*). Małoruski myśliciel z kolei wyznawał, że słyszał głos sokratejskiego „demoną”, anioła-stróża, który kierował jego twórczością<sup>3</sup>, a ponadto miewał ekstazy i prorocze marzenia sennie, przypominające mistyczne przeżycia spotykane na chrześcijańskim Zachodzie<sup>4</sup>. Obydwoje cieszyli się bardzo dużym autorytetem w swoich środowiskach, byli kierownikami duchowymi, głosili ideał życia ascetycznego, odrzucając przy tym nadmierne umartwienia, a ponadto doceniali wartość prawdziwej, duchowej przyjaźni (dla Hildegardy córką duchową i najlepszą przyjaciółką była przedwcześnie zmarła Ryszarda von Stade; Grzegorz zaś przyjaźnił się z Michałem Kowalińskim, który po śmierci mistrza napisał jego biografię). Obydwojga możemy też określić mianem *homo viator*: Skoworoda jako młodzieniec zwiedził Węgry, Słowację, Niemcy, Polskę, Austrię i Włochy, a w wieku 44 lat świadomie obrał życie wędrownego, niezależnego myśliciela, głoszącego, że życie ludzkie jest drogą<sup>5</sup>, Hildegarda – pomimo przynależności do zakonu benedyktyńskiego – wielokrotnie wyruszała w podróże ewangelizacyjne po całych Niemczech, a nawet udała się do odległej Szwecji.

Istnieją także pewne paralele dotyczące twórczości obu analizowanych autorów. I Hildegarda, i Skoworoda pisali dzieła skoncentrowane na tematyce Boga i człowieka oraz wzajemnych relacji pomiędzy nimi. Obydwoje potrafili pisać po łacinie (choć Skoworoda wołał język ojczysty, w którym powstały niemal wszystkie jego prace), zawierając w swoich pismach liczne symbole i alegorie, a ponadto ozdabiając je

<sup>3</sup> Wszystkie dzieła Grzegorza (podobnie jak Hildegardy) zostały opublikowane po śmierci ich autorów. Do najbardziej znanych literackich utworów Skoworody należą: zbiory *Ogród pieśni Boskich* i *Bajki charkowskie*. Natomiast filozoficzne poglądy Skoworody zawarte są m.in. w następujących dialogach: *Pierścień, dyskurs przyjacielski o świecie duchowym*; *Alfabet, czyli Abecadło świata*; *Narcyz, czyli dyskurs na temat „poznaj samego siebie”*; *Symfonia nazwana księgą Aschani o poznaniu samego siebie*; *Rozmowa pięciu wędrowników o prawdziwym szczęściu w życiu*; *Książeczka o czytaniu Pisma Świętego, zwana Żoną Lota*, a także traktat *Drzwi wejściowe do etyki chrześcijańskiej*. O twórczości Skoworody w języku polskim zob. m.in. I. Iwanio, W. Szykaruk, *Wielki ukraiński humanista i filozof. W 250 rocznicę urodzin Grigorija Skoworody*, tłum. J. Stawiński, „Studia Filozoficzne” 11-12 (1972), s. 41-55; R. Łużny, *Grzegorz Skoworoda, czyli sacrum w literaturze Ukraińców*, „Znak” 367 (6) 1985, s. 66-80; A. Goerd, *Historia filozofii rosyjskiej*, tłum. J. Antkowiak, Kraków: Wydawnictwo WAM 2012, s. 182-193 oraz R. Sapeńko, *К вопросу о польских исследованиях творчества Григория Сковороды*, w: L. Kiejzik, J. Uglik (red.), *Polskie badania filozofii rosyjskiej. Przewodnik po literaturze. Część pierwsza*, Warszawa: Fundacja Aletheia 2009, s. 31-39 (tamże dalsza literatura).

<sup>4</sup> Zob. O. B. Марченко, *Григорий Сковорода и русская философская мысль XIX – XX веков*, Москва: б. и. 2007, s. 160; Л.А. Софронова, *Три мира Григория Сковороды*, Москва: Индрик 2002, s. 21-25.

<sup>5</sup> Por. Г. Сковорода, *Симфония, нареченная книга Асхань, о познании самого себя*, w: tenże, *Сочинения в двух томах*, т. 1, Москва: Мысль 1973, s. 287; *Убогий жаворонок*, w: tenże, *Сочинения в двух томах*, т. 2, Москва: Мысль 1973, s. 130.

miniaturami (Hildegarda) oraz emblematami zapożyczonymi z XVIII-wiecznej antologii *Symbola et emblemata selecta* (Grzegorz), które miały za zadanie ilustrować oraz interpretować treść dzieł. Na uwagę zasługuje również ten fakt, że i Hildegarda, i Skoworoda zajmowali się poezją oraz muzyką: przeorysza z Bingen komponowała hymny i pieśni, a „rosyjski Sokrates” – koncerty duchowe oraz grywał na flecie, skrzypcach, bandurze; obydwójce też przepięknie śpiewali. Z całą też pewnością można powiedzieć, że ich filozofia ma nie akademicki, a mądrościowy charakter i pełniła rolę – według słynnego określenia Pierre’a Hadota – ćwiczeń duchowych, mających na celu oczyszczenie i uświęcenie zarówno samego autora, jak i jego czytelników. Hildegarda nie była filozofem *sensu stricto* i bynajmniej nie poruszała kwestii analizowanych przez scholastyków (skądinąd krytykowanych przez Skoworodę), niemniej można ją zaliczyć do nurtu tzw. spekulatywnego mistycyzmu<sup>6</sup>. Z kolei Skoworoda w liście do M. Kowalińskiego przytaczał następującą definicję filozofii:

Czym jest filozofia? Odpowiedź: umiejętność przebywania z samym sobą, sztuka prowadzenia rozmowy z samym sobą<sup>7</sup>.

W ten sposób twórczość naszych kluczowych postaci maksymalnie zbliża się do ideału uprawiania filozofii właściwego dla starożytności i okresu patrystycznego, w którym refleksja wynika z osobistego doświadczenia i znajduje swe spełnienie w praktycznym życiu miłośnika mądrości, stanowiąc przykład dla innych adeptów tej dziedziny.

Nakreślone rysy życia i osobowości Hildegardy z Bingen i Grzegorza Skoworody pomogą nam lepiej zrozumieć przesłanie ich nauki, której jądro stanowi tematyka teologiczna (w tym sofiologiczna) i ściśle związana z nią tematyka antropologiczna.

## 2. Tematyka antropologiczna

Człowieku, badaj człowieka! Człowiek bowiem zawiera w sobie niebo i ziemię, a także inne stworzenia, i jest jedną formą, a w nim jest ukryte wszystko<sup>8</sup>

– wołała Hildegarda z Bingen. Także w pismach Grzegorza Skoworody jak refren występuje zachęta do poznania człowieka, mówiąc dokładniej – poznania samego siebie (Sokratejskie *gnothi seauton*). Powyższe twierdzenia są niejako kwintesencją antropologii Hildegardy i Skoworody. Podobnie jak w poprzednim punkcie, nie będziemy

<sup>6</sup> Por. M. Milcarek, *Zagadnienia antropologiczne w „Scivias” św. Hildegardy z Bingen*, „Studia Philosophiae Christianae” 2 (1997), s. 111.

<sup>7</sup> List G. Skoworody do M. Kowalińskiego z września-października 1762 r., w: tenże, *Сочинения в двух томах*, t. 2, s. 198.

<sup>8</sup> Cyt za: M. Kowalewska, *Bóg – kosmos – człowiek w twórczości Hildegardy z Bingen*, Lublin: Wydawnictwo UMCS 2007, s. 182.

zajmować się wszystkimi niuansami antropologicznej doktryny naszych bohaterów. Skupimy się jedynie na ważniejszych wątkach. Należą do nich: (1) nauka o człowieku jako mikrokosmosie, (2) przekonanie o tym, że oprócz empirycznej strony człowieka istnieje też strona duchowa, (3) soteriologiczne ukierunkowanie antropologii. Przeanalizujemy więc wymienione aspekty.

## 2.1. Człowiek jako mikrokosmos

Hildegarda żyła w epoce tzw. XII-wiecznego renesansu, najwyższym osiągnięciem którego było odkrycie człowieka i przyrody<sup>9</sup>. Nawiązując do długiej tradycji, sięgającej jeszcze antyku, nadreńska przeorysza postrzegała człowieka jako mikrokosmos, skupiający w sobie i odbijający makrokosmos, czyli wszechświat. Co więcej, całe uniwersum zostało stworzone ze względu na człowieka, który jest najdoskonalszym stworzeniem Boga i znajduje się niejako pomiędzy (*in medio*) Stwórcą a pozostałym stworzeniem, stanowiąc „naczynie, które Bóg ukształtował dla samego siebie i które On nasycił swym natchnieniem, aby w nim [człowieku – T.O.] On mógł dopełnić swych dzieł”<sup>10</sup>. Człowiek jako mikrokosmos jest odzwierciedleniem całego kosmosu, jest bowiem – według Hildegardy – stworzony z tych samych elementów (wody, ognia, powietrza i ziemi), a jego konstytucja i struktura koresponduje z konstytucją i strukturą wszechświata. Autorka *Scivias* doszukiwała się odpowiedniości pomiędzy układem i proporcjami organizmu człowieka a proporcjami kosmosu. Na przykład,

[R]ozpiętość ramion jest równa wysokości człowieka, ponieważ także szerokość i długość firmamentu są sobie równe. Pozostałe części ciała także mają odniesienia w proporcjach kosmosu i kieruje nimi *aequalis mensura*: sfera niższego powietrza (jego rola w kosmosie to podtrzymywanie życia na ziemi) odpowiada obszarowi ciała między gardłem a pępkiem. Ziemia, „utkana” kamieniami, odpowiada brzuchowi, który opiera się na żebrach i innych kościach. Te części ciała mają takie same proporcje w stosunku do całości jak odpowiadające im części kosmosu. Ocean odpowiada ciału od kolan do kostek, a rzeki stopom. Sieć wód

<sup>9</sup> Zob. W. Wetherbee, *Philosophy, Cosmology, and the Twelfth-Century Renaissance*, w: P. Dronke (ed.), *A History of Twelfth-Century Western Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press 1988, s. 21. O Hildegardowskiej koncepcji człowieka zob. m.in.: L. Kuc, *Z historii poglądów na człowieka w wieku dwunastym. Święta Hildegarda z Bingen*, „Roczniki Filozoficzne”, t. I-II (1949-1950), s. 398-407; M. Kurdziałek, *Średniowieczne doktryny o człowieku jako obrazie świata*, „Roczniki Filozoficzne”, t. XIX, 1 (1971), s. 21-25, 34-35; M. Milcarek, *Zagadnienia antropologiczne w „Scivias” św. Hildegardy z Bingen*, s. 111-118; M. Kowalewska, *Hildegardy z Bingen zarys filozofii człowieka*, „Acta Mediaevalia”, t. XVIII (2005), s. 267-284; też, *Bóg – kosmos – człowiek w twórczości Hildegardy z Bingen*, s. 163-206 oraz mój artykuł *Człowiek jako mikrokosmos w ujęciu Hildegardy z Bingen*, „Rocznik Filozoficzny Ignatianum”, t. XIX (2013), s. 87-116.

<sup>10</sup> Hildegard of Bingen, *Letter to Elisabeth of Schönau*, w: *The Personal Correspondence of Hildegard of Bingen*, selected by J. L. Baird, Oxford: Oxford University Press 2006, s. 103.

ziemskich odpowiada w kosmosie ludzkiemu układowi naczyń krwionośnych, a układ wydalinowy światu podziemi<sup>11</sup>.

Można więc powiedzieć, że rozumienie człowieka jako mikrokosmosu ma u Hildegardy charakter filozoficzno-przyrodniczy, kosmologiczny. Człowiek jest nie tylko obrazem Boga, ale także obrazem kosmosu, stąd był określany jako *omnis creatura* – wszelkie stworzenie.

Również w centrum uwagi Grzegorza Skoworody znajduje się człowiek pojmowany jako mikrokosmos i przeciwstawiany dwóm innym, wyróżnianym przez niego światom: makrokosmosowi (którym jest wszechświat) i światu symboli (Biblii oraz mitologii – teologii starożytnych mędrców).

Z kolei wszystkie trzy światy składają się z dwóch jedno tworzących natur, nazywanych *materią* i *formą*. Owe formy u Platona zwą się *ideami*, czyli *wyglądami*, *postaciami*, *obrazami*. One stanowią pierwotne niestworzone światy, tajemne nici, które wiążą to, co przemijające, materię<sup>12</sup>.

Do powyższej uwagi o „dwóch naturach” uniwersum jeszcze powrócimy. W tym miejscu należy podkreślić, że Skoworoda wraz z psalmistą (por. Ps 8, 5) zachwycą się człowiekiem i postrzega go jako „mały światek” (*мирок*), w którym „metafizycznie zawarta jest cała rzeczywistość”<sup>13</sup>. Według świadectwa jego przyjaciela M. Kowalińskiego, myśliciel wyznawał: „Wierzę i wiem, że to wszystko, co istnieje w wielkim świecie, istnieje również w małym, i że to, co jest możliwe w świecie małym, jest możliwe także w świecie wielkim, ze względu na ich odpowiedniość i jedność napęniającego ich ducha”<sup>14</sup>. Mikrokosmos jest pokrewny (*сроден*) makrokosmosowi. Ponadto, w duchu Protagorasa Skoworoda twierdził, że człowiek jest miarą wszystkich rzeczy, co oznacza, że „świat jest taki, jakim postrzega go człowiek”<sup>15</sup>. W związku z tym dopiero poznanie samego siebie pozwala w pełni poznać całą pozostałą rzeczywistość (zob. kolejny punkt).

Podczas gdy Hildegarda – „pierwsza niemiecka badaczka przyrody”<sup>16</sup> – dużo miejsca poświęca przyrodniczym (anatomicznym, fizjologicznym itp.), choć z dzisiejszej

<sup>11</sup> M. Kowalewska, *Hildegardy z Bingen wizja człowieka*, „Acta Mediaevalia” XVIII (2005), s. 273.

<sup>12</sup> Г. Сковорода, *Диалог. Имя ему – Потоп Змиин*, w: tenże, *Сочинения в двух томах*, т. 2, s. 151; por. tenże, *Начальная дверь к христианскому добронравью*, w: *Сочинения в двух томах*, т. 1, s. 113; *Наркисс. Разглагол о том: Узнай себя*, w: *Сочинения в двух томах*, т. 1, s. 149; *Разговор пяти путников об истинном счастье в жизни*, w: *Сочинения в двух томах*, т. 1, s. 346.

<sup>13</sup> Zob. В. Эрн, *Григорий Саввич Сковорода. Жизнь и учение*, Москва: Товарищество типографии А. И. Мамонтова 1912, s. 215.

<sup>14</sup> М. И. Ковалинский, *Жизнь Григория Сковороды*, w: Г. Сковорода, *Сочинения в двух томах*, т. 2, s. 408.

<sup>15</sup> А. Е. Домке, *Проблема человека в философии Г. С. Сковороды*, „София: Рукописный журнал Общества ревнителей русской философии” (2000), <<http://www.eunnet.net/sofia/01-2000/text/0104.html>>.

<sup>16</sup> Por. L. Kuc, *Z historii poglądów na człowieka w wieku dwunastym. Święta Hildegarda z Bingen*, „Roczniki Filozoficzne” II-III (1949-1950), s. 400; L. Frey, *Hildegarda z Bingen (1098-1179) średniowieczna*

perspektywy, prymitywnym paralelom pomiędzy makrokosmosem a mikrokosmosem, Grzegorz w swoich analizach człowieka skupia się przede wszystkim na stronie moralnej i egzystencjalnej. Niemniej jednak można zauważyć, że obydwójce podkreślali, że „miernikiem” świata jest, z jednej strony, Bóg (jako Mądrość, o czym dalej), z drugiej zaś strony – człowiek. Dla Hildegardy oznacza to, że organizm ludzki jest niejako punktem odniesienia dla pozostałego stworzenia, natomiast dla Skoworody – że człowiek stanowi kryterium, wyznacznik całego uniwersum w sensie egzystencjalnym. Zarówno Hildegarda, jak Skoworoda rozpatrują człowieka nie tylko jako istotę przyrodniczą, ale także z perspektywy teologicznej, w jego relacji do Boga. Przekonamy się o tym w kolejnych punktach.

## 2.2. Duch i materia

W rozumieniu Hildegardy człowiek jest zarazem niebieski (ma bowiem nieśmiertelną duszę) i ziemski<sup>17</sup>. Jego natura jest złożona, podwójna, lecz nie dychotomiczna: dusza i ciało stanowią bowiem całość, jedność (*unde anima et caro in duabus naturis unum opus existunt*<sup>18</sup>). Hildegarda kategorycznie sprzeciwiała się rozpowszechnionym w jej czasach tendencjom dualistycznym, podkreślającym radykalną odrębność duszy i ciała i umniejszającym wartość tego ostatniego, traktującym ciało jako więzienie duszy. W szczególności, w swoich traktatach medycznych przykładła wielką wagę do zdrowego odżywiania, higieny i pielęgnacji ciała, dokładała też starań o wygodne ubrania. Jej zdaniem człowiek musi bowiem zachowywać umiar zarówno w korzystaniu z otaczającej go przyrody, jak i w postach i innych praktykach ascetycznych. Podobnie jak makrokosmos jest szatą Boga, tak ciało człowieka-mikrokosmosu (oraz innych stworzeń) jest szatą duszy. W danym wypadku nadreńska mniszka – zgodnie z duchem myśli XII-wiecznej – interpretowała świat fizyczny (w tym człowieka) w terminach teologicznych<sup>19</sup>.

Hildegarda była przekonana, że najwyższym stopniem poznania ludzkiego jest poznanie za pomocą serca, a więc poznanie mądrościowe, które „pozwała ujmować rzeczy – tak najniższe, jak i najwyższe – w ich relacjach lub *sub specie aeternitatis*”<sup>20</sup> oraz kochać Boga i bliźnich. Serce (niekiedy utożsamiane z duszą) jest centralnym organem zarządzającym całym ciałem<sup>21</sup>. Jednak w sposób szczególny naukę o sercu

---

znawczyni przyrody, „Wiadomości Botaniczne” 52 (1/2) 2008, s. 126-130; L. Moulinier, *Abbe et agronomie: Hildegard et la savoir botanique de son temps*, w: Ch. Burnett, P. Dronke (eds.), *Hildegard of Bingen. The Context of her Thought and Art*, London: The Warburg Institute 1998, s. 135-156.

<sup>17</sup> Por. Hildegard of Bingen, *Letter to Guibert of Gembloux*, w: *The Personal Correspondence of Hildegard of Bingen*, s. 136. Hildegarda powołuje się na tekst 1 Kor 15, 47-49.

<sup>18</sup> Hildegarda i Bingen, *Liber divinorum operum*, PL 197, 887.

<sup>19</sup> Zob. E. Grant, *God and Reason in the Middle Ages*, Cambridge: Cambridge University Press 2004, s. 81.

<sup>20</sup> M. Kowalewska, *Bóg – kosmos – człowiek w twórczości Hildegardy z Bingen*, s. 193.

<sup>21</sup> Zob. Hildegarda z Bingen, *Scivias*, t. 1: *Księga pierwsza i druga*, tłum. J. Łukaszevska-Haberkowa, Tyniec: Wydawnictwo Benedyktynów 2011, I, 4, 16, s. 205: „dusza (...) umacnia ludzkie serce,

rozwinął Grzegorz Skoworoda, w związku z czym całą jego twórczość (oraz innych autorów słowiańskich, takich jak Mikołaj Gogol czy Pamfil Jurkiewicz) Dymitr Czyżewski wprost określił mianem „filozofii serca”<sup>22</sup>. Mówiąc inaczej, filozofia ukraińskiego myśliciela jest kordocentryczna<sup>23</sup>.

Otóż Skoworoda, nawiązując do tradycji biblijnej, uważał, iż ośrodkiem człowieka jest właśnie serce, rozumiane nie tylko jako narzędzie poznania, ale jako ontologiczna osnowa istoty ludzkiej: „każdy jest tym, czym jest w nim serce”<sup>24</sup>, czyli duch, myśl. Przy tym Skoworoda podkreślał różnicę między człowiekiem zewnętrznym (cielesnym, śmiertelnym) a wewnętrznym (określanym przez niego człowiekiem prawdziwym, nieśmiertelnym, boskim). Człowieka zewnętrznego nazywał niewolnikiem, narzędziem, podnóżkiem, natomiast człowieka autentycznego – królem, panem, zasadą<sup>25</sup>. W człowieku wewnętrznym (czyli jego sercu) mieszka Bóg; ba, człowiek wewnętrzny jest samym Bogiem<sup>26</sup>. Zdaniem Skoworody samopoznanie (bądź poznanie w porządku serca) prowadzi do uchwycenia boskiego pierwiastka zawartego w człowieku:

Poznaj siebie! Tam jest Pan twój! A w nim – wszystko<sup>27</sup>.

Nietrudno zauważyć, że pogląd ten koresponduje z myślą św. Augustyna, który pisał: „Chcę poznać Boga i duszę. – Czy nic więcej? – Nic zgoła”<sup>28</sup>. Nawiązując z kolei

że istniejąc jakby fundament ciała, rządzi nim całym, jakby firmament nieba otacza najniższe części, a zakrywa wyższe”.

<sup>22</sup> А. П. Шебітенко [właśc. Шебітченко – D.P.], В. Г. Шебітенко [właśc. Шебітченко – D.P.], *Гуманістичний аспект філософсько-релігійного світогляду Г. С. Сковороди – основоположника „філософії серця”*, „Український часопис російської філософії. Вісник Товариства російської філософії при Українському філософському фонді” 7 (2007), s. 395.

<sup>23</sup> Zob. tamże, s. 394.

<sup>24</sup> Por. Г. Сковорода, *Наркисс. Разглагол о том: Узнай себя*, s. 124; por. s. 131-132, 136, 142, 166; por. tenże, *Симфония, нареченная книга Асхань, о познании самого себя*, s. 221, 223; *Беседа, нареченная Двое, о том, что блаженным быть легко*, w: *Сочинения в двух томах*, т. 1, s. 262; *Разговор пяти путников об истинном счастье в жизни*, s. 341; *Разговор, называемый алфавит, или букварь мира*, w: *Сочинения в двух томах*, т. 1, s. 435; *Благородный Еродий*, w: tenże, *Сочинения в двух томах*, т. 2, s. 123; *List G. Skoworody do W. S. Tomary*, w: tenże, *Сочинения в двух томах*, т. 2, s. 307; *List G. Skoworody do W. M. Zemborskiego z 10.05.1779*, w: tenże, *Сочинения в двух томах*, т. 2, s. 317; *List G. Skoworody do S. I. Tewiaszowa*, w: tenże, *Сочинения в двух томах*, т. 2, s. 331.

<sup>25</sup> М. И. Ковалинский, *Жизнь Григория Сковороды*, s. 389.

<sup>26</sup> Ta myśl jest zbliżona do hinduskiej tezy o tożsamości atmana i brahmana. Por. Б. П. Вышеславцев, *Значение сердца в религии*, „Путь” 1 (1925), s. 85-86.

<sup>27</sup> Г. Сковорода, *Симфония, нареченная книга Асхань, о познании самого себя*, s. 242; por. s. 184, 231; tenże, *Наркисс. Разглагол о том: Узнай себя*, s. 140; *Сад божественных песен*, w: tenże, *Сочинения в двух томах*, т. 1, s. 66; *Беседа, нареченная Двое, о том, что блаженным быть легко*, s. 276; *Разговор, называемый алфавит, или букварь мира*, s. 415, 420. Zob. także R. Pietch, *O mistyce i metafizyce u Hryhorija Skoworody*, tłum. A. Pańta, „W Drodze” 1 (1996), s. 70-75.

<sup>28</sup> Św. Augustyn, *Soliloquia*, I, 2, tłum. A. Świderkówna, w: tenże, *Dialogi filozoficzne*, т. II, Warszawa: PAX 1953, s. 13.

do Mistra Eckharta, Skoworoda głosił, że w sercu człowieka znajduje się „ukryta iskra Boska”, Boska siła i Duch. Jego zaufanie do „głosu serca” jest jednym z pierwszych kroków kształtowania metody egzystencjalnej, subiektywistycznej, będącej alternatywą wobec metody racjonalno-obiektywistycznej<sup>29</sup>. Toteż Skoworodę – obok Pascala, Dostojewskiego i Kierkegaarda – można śmiało zaliczyć do prekursorów egzystencjalizmu.

W opinii Skoworody przedmiotem wszystkich bez wyjątku nauk (badających pierwszy świat – makrokosmos) oraz całej Biblii (trzeciego świata) jest człowiek<sup>30</sup>, jednak ostateczna prawda dostępna jest tylko na uprzywilejowanej drodze samopoznania. Nic dziwnego: skoro człowiek jest mikrokosmosem, to poznanie samego siebie bezpośrednio prowadzi do poznania odzwierciedlającego się w nim makroświata – nie jego zewnętrznej formy będącej przedmiotem nauk, lecz jego wewnętrznej istoty zakorzenionej w Bogu. Jednocześnie poznanie i miłowanie siebie jest poznaniem i miłowaniem Boga (w sposób szczególny ta myśl wybrzmiewa w pierwszym dialogu filozoficznym Skoworody pod wymownym tytułem *Narczyż*). Według słów jednego z najlepszych komentatorów „rosyjskiego Sokratesa”, Włodzimierza Erna, dla Skoworody kluczem do wszystkich zagadek życia, zarówno kosmicznego, jak i boskiego, jest *człowiek*, ponieważ – jego zdaniem – wszystkie pytania i wszystkie tajemnice świata są skupione w człowieku. Bez odgadnięcia samego siebie człowiek nie może niczego zrozumieć w otaczającym go świecie, natomiast odgadnąwszy siebie *do końca*, człowiek przenika najgłębsze tajemnice Wszechświata<sup>31</sup>.

Poznanie samego siebie (wewnętrznego człowieka) oznacza również miłowanie, dostrzeżenie Boskiego piękna i stąd jest równoznaczne z filozoficznym erosem. Można zatem powiedzieć, że Skoworoda zajmuje się nie tylko metafizyką człowieka, ale także estetyką teologiczną.

Jedna z zasadniczych różnic w antropologicznych poglądach Hildegardy i Grzegorza polega na tym, że niemiecka badaczka – pomimo doznawanych przez nią wzniosłych mistycznych wizji – unikała spirytualizmu i broniła tezy o jedności psychofizycznej, podczas gdy ukraiński myśliciel – nie bacząc na to, że żył w czasach powstania i rozwoju nauki nowożytnej – akcentował rolę duszy i głosił ideał „uwolnienia od ciała”. Skoworoda bowiem po platońsku traktował świat ziemski (oraz „człowieka ziemskiego”) jako cień świata doskonałego, boskiego, choć z drugiej strony głosił, że Bóg jest obecny w każdym stworzeniu, niezbyt konsekwentnie łącząc w ten sposób

<sup>29</sup> В. В. Ільїн, *Призначення і сенс буття людини в антропології Г. Сковороди*, „Український часопис російської філософії. Вісник Товариства російської філософії при Українському філософському фонді” 7 (2007), s. 390.

<sup>30</sup> Zob. Г. Сковорода, *Басни харьковские* (Соловей, Жаворонок и Дрозд), w: *tenże*, *Сочинения в двух томах*, t. 1, s. 105; *Симфония, нареченная книга Асхань, о познании самого себя*, s. 237; *Беседа, нареченная Двое, о том, что блаженным быть легко*, s. 327; М. И. Ковалинский, *Жизнь Григория Сковороды*, s. 403.

<sup>31</sup> В. Ф. Эрн, *Григорий Саввич Сковорода. Жизнь и учение*, s. 214-215.

dualizm z panteizmem (w duchu Spinozy) i tłumacząc – w duchu spirytualizmu – że to, co zewnętrzne, ukrywa w sobie i jest symbolem tego, co wewnętrzne.

Mówiąc najogólniej, obydwójce podkreślają, że człowiek-mikrokosmos jest centrum stworzenia i pochodzi od Boga, lecz Hildegarda przy tym bada człowieka także od strony empirycznej, natomiast Skoworoda skupia się wyłącznie na aspekcie duchowym, moralnym i etycznym. Hildegarda – mniszka, niemająca wykształcenia akademickiego – wykazywała wszakże zamiłowanie do badań przyrodniczych. Natomiast Skoworoda, świetnie znający ówczesną myśl filozoficzną i naukową (w szczególności uznawał system Kopernika), świadomie ciągnął ku odradzającej się wówczas tradycji hezychastycznej, ascetycznej, wybierając drogę „starostwa” [właśc. starcostwa – D. P.] (*старчество*).

### 2.3. Etyka i soteriologia

Jak zaznaczono, doktryna o człowieku ma również wymiar etyczny i soteriologiczny. I Hildegarda, i Grzegorz nauczali, że człowiek ponosi moralną odpowiedzialność nie tylko za swoje czyny, ale także za cały otaczający go świat (makrokosmos), o który ma się troszczyć, współpracując w ten sposób z Bogiem w dziele stworzenia. Grzechy i występki ludzkie wywierają bowiem destrukcyjny wpływ na rzeczywistość zewnętrzną, wprowadzają dysharmonię i chaos, powodują kataklizmy. Hildegarda twierdziła nawet, że choroby ciała i psychiki są wynikiem zakłócenia porządku w duszy ludzkiej spowodowanego przez grzech. Stąd – w opinii Hildegardy – najdoskonalszym człowiekiem-mikrokosmosem jest Chrystus, który przywrócił naruszoną harmonię w makrokosmosie i zbawił cały wszechświat na czele z człowiekiem.

Skoworoda również w swoich rozważaniach na temat człowieka dużo miejsca poświęcał kwestiom etycznym, a przy tym sam prowadził życie prawdziwego mędrca, zgodnego z głoszonym przez siebie moralnym ideałem. Zachęcał: „Staraj się jedynie o to, aby z twej fałszywej ziemi zabłysnęła prawda Boska”<sup>32</sup>. W duchu wschodnich Ojców Kościoła Skoworoda uczył, że celem każdego człowieka jest osiągnięcie szczęścia, czyli zjednoczenie z Bogiem, maksymalne upodobnienie do Niego, czyli przebóstwienie, *theosis*, polegające na miłowaniu Go, pełnieniu Jego woli i naśladowaniu Chrystusa, co prowadzi do autarkii – samowystarczalności, wolności od zewnętrznych, zmysłowych, grzesznych pobudek (por. 1 Tm 6, 6). Wymowny w tym względzie jest przykład samego „rosyjskiego Sokratesa”, który, przeczuwając zbliżający się kres swego życia, własnoręcznie wykopał sobie grób i ułożył inskrypcję nagrobną: „Świat próbował mnie schwycić, ale mnie nie złapał”. Nieprzypadkowo Skoworodowska nauka o człowieku określana jest jako mistyczna wersja antropologii<sup>33</sup>.

<sup>32</sup> Г. Сковорода, *Диалог. Имя ему – Потоп Змиин*, s. 184.

<sup>33</sup> Пор. И. И. Евлампиев, *История русской философии*, Москва: Высшая школа 2002, s. 46.

Pojednanie „dwóch natur” wszystkich trzech światów (zewnętrznej i wewnętrznej) dokonuje się dzięki wierze, która nie jest niczym innym, niż posiadaniem czystego serca, umożliwiającego „usprawiedliwienie” i przeobrażenie nie tylko człowieka, ale także całej rzeczywistości fizycznej. Zmagając się z problemem zła, Skoworoda pisał, że Bóg nie odpowiada za ułomność „zewnętrznej natury”, czyli materii. To w głębi każdego człowieka jest obecne „Królestwo Boże” i „królestwo zła”, które odwiecznie walczą ze sobą<sup>34</sup>. Aby osiągnąć Królestwo Boże, należy żyć zgodnie z naturą, czyli pielęgnować w sobie człowieka wewnętrznego.

### 3. Tematyka sofiologiczna

Skoro nauka o człowieku Hildegardy z Bingen i Grzegorza Skoworody ma wyraźny rys teologiczny, wypada rozważyć, co jest tym mostem, który łączy antropologię z teologią. Odpowiedź jest prosta: jest nim nauka o Sofii – Mądrości Bożej, czyli sofiologia. Sofia bowiem jest „przede wszystkim potrzebna (...) po to, aby rozwiązać problem filozoficzny relacji między makrokosmosem i mikrokosmosem, teologiczny problem korelacji Boga i świata”<sup>35</sup>.

Sofiologia osiągnęła swój szczyt w pracach myślicieli rosyjskich, przede wszystkim Włodzimierza Sołowjowa, o. Pawła Florenskiego i o. Sergiusza Bułgakowa. Jednakże – jak przypominał S. Bułgakow – temat Sofii był podejmowany już w starożytności, pogańskiej i chrześcijańskiej (tzn. okresie patrystyki)<sup>36</sup>. Spotykamy go również w twórczości Hildegardy z Bingen, która wielokrotnie nazywa siłę przenikającą kosmos mianem Mądrości<sup>37</sup>. Znajduje to odzwierciedlenie również w miniaturach, które zdobią, ilustrują i wyjaśniają jej dzieła. Hildegarda nie używa wprawdzie greckiego pojęcia *sophia*, niemniej jednak często posługuje się łacińskim odpowiednikiem *sapientia*, a ponadto pokrewnymi terminami, jak np. *rationalitas* (rozumność). Racjonalna jest cała rzeczywistość stworzona: człowiek (który ma rozumną duszę), planety i gwiazdy (wyrazem ich rozumności jest najdoskonalsza, czyli kulista forma, która nie ma

<sup>34</sup> Por. Г. Сковорода, *Начальная дверь к христианскому добронравию*, w: tenże, *Сочинения в двух томах*, t. 1, s. 111-112; *Беседа, нареченная Двое, о том, что блаженным быть легко*, s. 283; *Брань архистратига Михаила со сатаню о сем: легко быть благим*, w: tenże, *Сочинения в двух томах*, t. 2, s. 65.

<sup>35</sup> А. П. Козырев, *Русская софиология: от Вл. Соловьева к о. С. Булгакову*, „Соловьёвские исследования” 26 (2010), s. 115. Por. List Sergiusza Bułgakowa do Fietza Lieba z 27.05.1931: „sofiologia (...) [występuje] przeciwko transcendentyzmowi i antyantropologizmowi” (М.А. Колеров (ред.), *Исследования по истории русской мысли. Ежегодник 2001/2002*, Москва: Три квадрата 2002, s. 405).

<sup>36</sup> Zob. S. Bułgakow, *Światło wieczności. Medytacje i spekulacje*, tłum. J. Chmielewski, Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki 2010, s. 310-317; tenże, *Невеста Агнца*, Москва: ОПУ 2005, s. 12-23.

<sup>37</sup> Th. Schipflinger, *Sophia – Maria: A holistic Vision of Creation*, trans. by J. Morgante, New York: Samuel Weiser Inc. 1998, s. 142.

początku ani końca i „ogarnia wiele rzeczy”<sup>38</sup>), ziemia, wreszcie Słońce utożsamiane z Chrystusem – źródłem rozumności, „samą racjonalnością”, pozostającym jednak niedostępnym dla naszego poznania<sup>39</sup>. Bóg, będąc racjonalnością, zawiera w sobie „wiatr brzmiącego słowa”<sup>40</sup>, przez które wszystko zostało stworzone, posiada w wieczności w swojej przedwiedzy obrazy przyszłych rzeczy empirycznych, którym następnie nadaje widzialną postać (czyli stwarza) i które też w swej mądrości podtrzymuje w istnieniu. Materia (w źródłowym, a nie arystotelesowskim znaczeniu tego słowa – od *mater/matrix* – łono, macierz, substrat) wszystkich rzeczy przed stworzeniem świata znajdowała się w Bogu-Mądrości.

W pierwszej wizji w *Księdze dzieł Bożych* Hildegarda opisuje „najwyższą i ognistą siłę”, która mówi o sobie: „przez mądrość właściwie wszystko uporządkowałam”<sup>41</sup>. Owa mądrość, niczym neoplatońska życiodajna siła, „dusza świata” (aczkolwiek nie-miecka wizjonerka nigdy nie używa tego określenia, posługując się w zamian pojęciem witalności), jest rozlana w całym uniwersum i wyznacza porządek i prawa przyrody<sup>42</sup>. Bóg jako rozumność (która „jest korzeniem” wszystkiego) nie może nie działać, jednak po stworzeniu świata „wszelkie Jego dzieło kwitnie przez człowieka, którego uczynił na swój obraz i podobieństwo, a wszystkie stworzenie wyznaczył według miary w człowieku (*mensuram in ipso homine signavit*)”<sup>43</sup>. W drugiej wizji z tejże księgi Mądrość jawi się jako współstworzycielka świata (por. Prz 8, 22-31), źródło energii otaczających całe uniwersum. Z kolei w wizji dziesiątej Mądrość przedstawiona jest jako porządek i harmonia przyrody, pełnia stworzenia. Tak ukazana Mądrość-Sofia ma wyraźny rys teologiczno-kosmologiczny.

Ponadto, dusza ludzka jest rozumna i odbija rozumność, sofijność Boga. Mianowicie, według Hildegardy do najważniejszych władz duszy należą m.in. intelekt (*intellectus*), umysł (*mens*) i rozum (*ratio*) umożliwiające intuicyjne poznanie Boga i samego siebie oraz zdolność do tworzenia słów i pojęć i przekazywania ich innym ludziom. Teraz możemy dostrzec, w jaki sposób teologiczno-kosmologiczna nauka

<sup>38</sup> Por. Hildegard of Bingen, *Letter to the Clerics of Cologne*, w: *The Personal Correspondence of Hildegard of Bingen*, s. 108. W człowieku „siedzibą” racjonalności jest głowa, także mająca okrągły kształt. Także dusza ludzka ma postać ognistej kuli przenikającej ciało. O symbolice koła w myśli Hildegardy zob. M. Kowalewska, *Bóg – kosmos – człowiek w twórczości Hildegardy z Bingen*, s. 98-101.

<sup>39</sup> Hildegard of Bingen, *Meditation*, w: *The Personal Correspondence of Hildegard of Bingen*, s. 184; por. s. 169.

<sup>40</sup> Hildegarda z Bingen, *Liber divinorum operum*, PL 197, 743; przekł. pol. *Księga dzieł Bożych*, tłum. M. Otlewska, w: M. Manikowski (red.), *Człowiek i świat wokół niego. Studia z filozofii średniowiecznej*, Wrocław: Instytut Filozofii Uniwersytetu Wrocławskiego 2008, s. 171.

<sup>41</sup> Hildegarda z Bingen, *Liber divinorum operum*..., dz. cyt., s. 171.

<sup>42</sup> Por. Ch. Singer, *The Scientific Views and Visions of Saint Hildegard (1098-1180)*, w: tenże (ed.), *Studies in History and Method of Science*, Oxford: At the Clarendon Press 1917, s. 33, 37; B. Newman, *Sisters of Wisdom. St. Hildegard's Theology of the Feminine*, Berkeley – Los Angeles: University of California Press 1989, s. 67-70.

<sup>43</sup> Hildegarda z Bingen, *Liber divinorum operum*, PL 197, 744; przekł. pol. *Księga dzieł Bożych*, s. 171.

Hildegardy o mądrości, racjonalności – sofiologia – zmierza do antropologii: w jej przekonaniu cały świat, a zwłaszcza człowiek jest nośnikiem Boskiej mądrości. Rzeczywistość stworzona na czele z mikrokosmosem jest śladem, odzwierciedleniem swego Stwórcy. Należy dodać, że Hildegarda niekiedy – jak to czynili Ojcowie Kościoła, a następnie filozofowie rosyjscy – nadaje Mądrości charakter osobowy i utożsamia ją z Maryją, Matką Chrystusa. Ponadto, Mądrość w pismach Hildegardy jest uosobieniem Ducha Świętego, symbolicznie przedstawianego w postaci oświecającego świat ognia oraz oczyszczającej i ożywiającej wody. Tematyka sofiologiczna powraca w *Scivias* w wizji dziewiętej, w której Mądrość zasiada na tronie w świątyni zbudowanej na siedmiu filarach, a więc jest obrazem Kościoła. Podsumowując te rozważania, możemy stwierdzić, że Mądrość w rozumieniu niemieckiej mistyczki odgrywa istotną rolę zarówno w stworzeniu i podtrzymywaniu w istnieniu świata, jak też w historii zbawienia ludzkości<sup>44</sup>.

A w jaki sposób problematyka sofiologiczna, a więc zagadnienie mądrości Bożej obecnej we wszechświecie, występuje w rozważaniach Grzegorza Skoworody? Otóż w sposób szczególny temat ten pojawia się w rymowanej *Rozmowie o Mądrości*, w której Mądrość na pytanie Człowieka odpowiada, że Grecy nazywali ją Sofią, Rusini – mądrością (*мудрость*), Rzymianie – Minerwą, zaś chrześcijanie – Chrystusem<sup>45</sup>. Podobnie jak w twórczości Hildegardy, Mądrość jest jednym z imion Boga, który wszystko tworzy, organizuje, porządkuje i wprowadza ład (zgodnie z etymologią greckiego słowa *kosmos*). Sofia jest zamysłem Boga o świecie, który został zrealizowany w dziele stworzenia i nadal wyraża się w przyrodzie; niekiedy filozof wprost utożsamia Boga, Minerwę-Mądrość i przyrodę/naturę<sup>46</sup>. Kosmos ma „sofijny”, a Sofia – „kosmiczny” charakter<sup>47</sup>. Skoworoda jeszcze bardziej zdecydowanie niż Hildegarda (również posługując się przy opisanu mądrości metaforą koła, niemającego ani początku, ani końca<sup>48</sup>) głosi, że boska zasada (będąca niejako powszechnym rozumem) przenika cały wszechświat, do takiego stopnia, że wręcz utożsamia się z nim. Odwołując się

<sup>44</sup> Por. Th. Schipflinger, *Sophia – Maria: A holistic Vision of Creation*, s. 160.

<sup>45</sup> Zob. Г. Сковорода, *Стихотворения (Разговор о Премудрости)*, w: tenże, *Сочинения в двух томах*, т. 1, s. 73; por. tenże, *Начальная дверь к христианскому добронравию*, s. 117; *Разговор, называемый алфавит, или букварь мира*, s. 425.

<sup>46</sup> Zob. Г. Сковорода, *Басни харьковские (Собака и Кобыла)*, w: tenże, *Собрание сочинений*, т. 1, s. 90; por. tenże, *Начальная дверь к христианскому добронравию*, s. 113; *Беседа, нареченная Двое, о том, что блаженным быть легко*, s. 318 (Skoworoda wyjaśnia, że natura (i pokrewne wyrazy *природа/physis* i *естество*) jest jednym z imion Boga oznaczającym – zgodnie z etymologią: „mająca się urodzić” – że Bóg jest początkiem wszystkich rzeczy).

<sup>47</sup> Por. О. В. Марченко, *Григорий Сковорода и русская философская мысль XIX – XX веков*, s. 125.

<sup>48</sup> Zob. Г. Сковорода, *Басни харьковские (Собака и Кобыла)*, s. 89; *Разговор пяти путников об истинном счастье в жизни*, s. 319; *Кольцо. Дружеский душевный разговор о мире*, w: tenże, *Собрание сочинений*, т. 2, s. 396–397; *Книжечка, называемая Silenus Alcibiadis, сиречь Икона Алкивиадская (Израильский Змий)*, w: tenże, *Собрание сочинений*, т. 2, s. 16–17. O metaforze koła w myśli Skoworody zob. Д. Чижевский, *Философия Г. С. Сковороды (1722–1794)*, „Путь” 19 (1929), s. 31–34.

do Pawłowego powiedzenia: „wszystkim we wszystkich jest Chrystus” (Kol 3, 11), lecz w duchu heterodoksyjnego panteizmu ukraiński myśliciel twierdzi, że Bóg jest bezpośrednio obecny w każdej rzeczy materialnej:

Czyż nie On jest bytem wszystkiego? W drzewie On jest prawdziwym drzewem, w trawie – trawą, w muzyce – muzyką, w domu – domem, w ciele naszym jest nowym ciałem, a dokładnie – jego głową. On jest wszystkim we wszystkich, albowiem prawda należy do Boga<sup>49</sup>.

W zgodzie z nauką Hildegardy (choć niezależnie od niej), Skoworoda podkreślał, że w sposób szczególny Sofia-Mądrość ujawnia się w człowieku-mikrokosmosie, ponieważ to właśnie ona stanowi w nim źródło wiedzy (przede wszystkim uprzywilejowanego samopoznania), praktycznych umiejętności (w tym sztuk i rzemiosł) oraz zmysłu moralnego, czyli sumienia. Jest to najważniejszy dar Boga dany człowiekowi, Jego „portret i pieczęć”<sup>50</sup> odcisnięta w całej przyrodzie i sprawiająca – podobnie jak to ma miejsce w wizjach Hildegardy – że wszechświat jest doskonałym dziełem najwspanialszego Architekta. Mądrość jest niejako scenariuszem powszechnego przedstawienia teatralnego – makrokosmosu, według którego są wyznaczane role zarówno w sferze indywidualnej, jak i społecznej, czyli w tym, co dotyczy mikrokosmosu<sup>51</sup>. Kierowanie się boską mądrością sprawia, że sam człowiek – we wszystkich narodach i w każdym czasie – dostępuje najdoskonalszej cnoty, czyli staje się mędrce (którego najdoskonalszym przykładem jest Chrystus porównywany przez Skoworodę z Epikurem<sup>52</sup>) i osiąga w ten sposób szczęście. Uprawianie filozofii, która nie jest niczym innym jak umiłowaniem mądrości (*любомудрие*), czyni serce szlachetnym, myśli jasnymi, a życie – spokojnym i radosnym<sup>53</sup>. Można zatem powiedzieć, że również temat Mądrości-Sofii-Minerwy w ujęciu ukraińskiego myśliciela ma wymiar nie tylko teologiczny i antropologiczny, ale także etyczny, moralny.

W rozumieniu Hildegardy i Skoworody człowiek jest tym, czym jest, osiąga swoją doskonałość dzięki Boskiej Mądrości, która w nim prześwituje. Wyraża się to już w konstrukcji jego ciała, a zwłaszcza w rozumności i posiadaniu wolnej woli. Człowiek nie jest pasywnym „narzędziem” Sofii, lecz jej aktywnym współpracownikiem, twórczo współdziałającym w ekonomii zbawienia.

W tym miejscu znów nasuwa się uwaga, że Hildegarda, opisując relację między makrokosmosem i mikrokosmosem w paradygmacie sofiologicznym i podkreślając

<sup>49</sup> Г. Сковорода, *Наркисс. Разглагол о том: Узнай себя*, s. 134.

<sup>50</sup> Г. Сковорода, *Начальная дверь к христианскому добронравию*, s. 114.

<sup>51</sup> Пор. О. В. Марченко, *Григорий Сковорода и русская философская мысль XIX – XX веков*, s. 135, 147.

<sup>52</sup> O Chrystusie jako uosobieniu mądrości (kosztem pomniejszenia Jego historyczności) w rozumieniu Skoworody zob. Н. Гаврюшин, *Вольтер и Сковорода: две софиологии?*, „Труды Київської духовної академії” 14 (2011), s. 162-164.

<sup>53</sup> Zob. М. И. Ковалинский, *Жизнь Григория Сковороды*, s. 403.

przy tym teleologiczny charakter stworzenia, posługuje się analogiami przyrodniczymi: oba światy ukazane są jako organizm, którym rządzi boska Mądrość. Natomiast Grzegorz w tym kontekście odwołuje się do metafory teatru, zgodnie z którą mądrość wyznacza odpowiednie miejsce i rolę we wszechświecie i w życiu ludzkim, a nieprzestrzeganie tego porządku prowadzi – na co, jak przyznaje Skoworoda, zwracał uwagę jeszcze Maksym Wyznawca<sup>54</sup> – do nieładu, chaosu. Ten i inne momenty sofologii Skoworody znalazły swoją kontynuację w dalszym rozwoju myśli rosyjskiej, a w szczególności w filozofii jego odległego potomka [właśc. kontynuatora – D. P.] Włodzimierza Sołowjowa, u którego również zło polega na naruszeniu powszechnego porządku wyznaczonego przez Boga.

#### 4. Źródła

Jak mogliśmy się przekonać, antropologiczno-sofologiczna myśl Hildegardy z Bingen w wielu punktach zbiega się z rozważaniami Grzegorza Skoworody. Pora zadać pytanie o przyczynę podobieństwa naszych autorów, żyjących przecież nie tylko w różnych czasach, ale ponadto należących do rozmaitych kręgów kulturowych; niewiadomo też, czy Skoworoda kiedykolwiek słyszał o Hildegardzie, choć nie da się tego zupełnie wykluczyć ze względu na jego znajomość myśli niemieckiej jako takiej. Odpowiedź na postawione pytanie jest dość prosta. Zbieżność poglądów – przy uwzględnieniu wszelkich różnic – Hildegardy i Skoworody uwarunkowana jest tym faktem, że obydwójce przy ich opracowaniu korzystali z tych samych źródeł, do których należą: w pierwszej kolejności Biblia (stanowiąca dla Skoworody „trzeci świat symboli”), a także twórczość Platona i innych filozofów starożytności oraz myśl Ojców Kościoła. Badacze zgodnie potwierdzają, że nadreńska wizjonerka znała (z pierwszej lub drugiej ręki) takich autorów antyku, jak Platon, Seneka, Pliniusz Starszy; a z pisarzy wczesnochrześcijańskich – św. Ambrożego, św. Augustyna, św. Hieronima, św. Grzegorza z Nyssy, św. Grzegorza Wielkiego czy Pseudo-Dionizego Areopagite. Z kolei Grzegorz Skoworoda, absolwent Akademii Kijowsko-Mohylańskiej (w której nauczano arystotelizmu w duchu tzw. drugiej scholastyki), doskonale znający języki (zarówno starożytne: grekę, łacinę i hebrajski, jak i nowożytne) oraz – według własnego wyznania – ciągle zgłębiający swoją wiedzę, tak, iż nazwał siebie samoukiem, czytał dzieła starożytnych myślicieli – nie tylko wymaganego przez *ratio studiorum* Arystotelesa, ale zwracał się w stronę Platona (interpretowanego przez niego w duchu neoplatonizmu)<sup>55</sup>, jak też Epikura, Seneki oraz pisarzy wczesnochrześcijańskich – m.in. Klemensa Aleksandryjskiego, Orygenes, Ewagriusza

<sup>54</sup> Zob. List G. Skoworody do Wasylego Maksymowicza, w: tenże, *Сочинения в двух томах*, t. 2, s. 303.

<sup>55</sup> Zob. A. A. Ковалёнок, *Платоновские и неоплатоновские мотивы в русских философских исканиях XVIII века*, „Credo-New” 1 (2011), <<http://credonew.ru/content/view/980/65/>>.

z Pontu, Grzegorza z Nazjanzu, św. Jana Chryzostoma, Pseudo-Dionizego Areopagity i Maksyma Wyznawcy.

Wymienione źródła, z których Hildegarda i Skoworoda czerpali inspirację, tłumaczą zarówno symboliczną, obrazową formę używanego przez nich języka, jak też ich zainteresowanie tematyką relacji między Bogiem a człowiekiem (wyznaczającej obszar sofologii i antropologii). W szczególności, ich traktowanie człowieka jako mikrokosmosu w bezpośredni sposób nawiązuje do starożytnej tradycji, osiagającej swe apogeum w twórczości Platona (zwłaszcza w jego dialogu *Timaios*); sam termin „mikrokosmos”, którym *explicite* posługują się Hildegarda z Bingen i Grzegorz Skoworoda, jest greckiego pochodzenia, a w drugim tysiącleciu, w którym przyszło im żyć, upowszechniony został przez chrześcijańskich komentatorów Platona i neoplatoników.

Również sofologiczna teza o zakorzenieniu empirycznego świata na czele z człowiekiem w Boskiej Mądrości sięga antycznych mędrców uczących o powszechnym Rozumie (*Nous*), a w sposób szczególny – wczesnochrześcijańskich pisarzy Kościoła Wschodniego, zwłaszcza Pseudo-Dionizego Areopagity i jego komentatora św. Maksyma Wyznawcy, według których boskie energie (*resp.* imiona, logosy), odrębne od niepoznawalnej istoty/natury Boga, stanowią załączki wszystkich bytów stworzonych. Bóg poprzez swe energie-działania jest ciągle obecny w świecie, stąd Maksym Wyznawca nazywał je mianem „opatrności”. Cała rzeczywistość jest nie tylko przeniknięta powszechnym rozumem (co głosili jeszcze starożytni filozofowie), ale jest dziełem Stwórcy, będącego źródłem mądrości, racjonalności, prawdy, dobra i piękna. Energie-logosy-opatrności wprost utożsamiali z Sofią niektórzy filozofowie rosyjscy (których można nazwać spadkobiercami Skoworody), tacy jak wspomniani już Sergiusz Bułgakow czy Paweł Florenski<sup>56</sup>.

Na koniec niniejszych uwag należy dodać, że Hildegarda z Bingen (niedawno ogłoszona Doktorem Kościoła), czerpiąc z niezwykle bogatego nurtu myśli antycznej, zwłaszcza platońskiej, wyznaczającej intelektualną atmosferę średniowiecza przed recepcją Arystotelesa, pozostaje wierna chrześcijańskiemu Objawieniu i Tradycji. Natomiast Grzegorz Skoworoda, wykształcony w duchu arystotelizmu, choć rozkochany w (neo)platonizmie, w niektórych punktach swej nauki odbiega od ortodoksji, podążając w kierunku panteizmu z jednej strony oraz radykalnej dychotomii duszy i ciała z drugiej (za co był oskarżany, według jego słów – niesłusznie – o manicheizm<sup>57</sup>) i z tej racji zaliczany jest do grona przedstawicieli nowożytnej teozofii<sup>58</sup>. Wspólne źródła

<sup>56</sup> Zob. np. С. Булгаков, *Философия имени*, Санкт-Петербург: Наука 1999, s. 187-189, 261; tenże, *Światło wieczności*, s. 329-330; tenże, *Drabina Jakubowa. Rzecz o aniołach*, tłum. T. P. Terlikowski, Warszawa: Fronda, Ząbki: Apostolicum 2005, s. 60, 62; P. Florenski, *Filar i podpora Prawdy. Próba teodycei prawosławnej w dwunastu listach*, tłum. J. Chmielewski, Warszawa: Wydawnictwo KR 2009, s. 279.

<sup>57</sup> Zob. List G. Skoworody do Wasylego Maksymowicza, s. 305.

<sup>58</sup> Zob. Д. Чижевский, *Философия Г. С. Сковороды (1722-1794)*, s. 55-56.

tłumaczą podobieństwo poruszanych przez niemiecką przeoryszę i małopruskiego filozofa problemów oraz proponowanych przez nich rozwiązań. Niemniej jednak obydwójce rozwijali owe tematy na swój własny sposób, tak, że antropologia i sofiologia każdego z nich odznacza się świeżością i oryginalnością, inspirując kolejne pokolenia europejskich (w tym rosyjskich) myślicieli.

KS. JAROSŁAW MOSKAŁYK

## NAJWAŻNIEJSZY PUNKT ODNIESIENIA DLA OSOBY I RZECZYWISTOŚCI STWORZONEJ WEDŁUG HRYHORIIA SKOWORODY (1722-1794)<sup>1</sup>

Jedyna w swoim rodzaju intuicja dynamiczno-aksjologiczna ukraińskiego myśliciela XVIII stulecia Hryhorija Skoworody sprawiła, iż jest on zaliczany do najwybitniejszych twórców filozofii religii i mistyki dziejów ówczesnego nurtu wschodniosłowiańskiego. Wprawdzie nie dokonał on przełomu w sensie sformułowania odrębnego systemu filozoficznego czy teozoficznego, bo też nie zdobył się na systematyczny rozwój własnej idei naukowej. Było to jednak spowodowane wieloma obiektywnymi czynnikami, które w istotnym stopniu zaważyły na jego pełnym wyrażeniu w określonej dziedzinie zainteresowania. W pewnym stopniu nałożyło się na to pochodzenie Skoworody, który urodził się w niezamożnej rodzinie kozaków we wsi Czornuchy na Połtawszczyźnie<sup>2</sup>, jak i brak należytych warunków ku wielowymiarowemu kształtowaniu jego Połta nieprzeciętnego talentu. Poza tym, osobiste przymioty związane z dużym poczuciem własnej autonomii wewnętrznej, swobody kreacji myśli i słowa oraz niezależnej wizji człowieka i świata, które niejednokrotnie przysparzały mu wiele trudności w podejmowaniu wyzwań zawodowych<sup>3</sup>.

Tym niemniej światopogląd i cała inicjatywa twórcza Skoworody były mocno związane z kierunkiem ideowo-doktrynalnym promowanym przez środowisko intelektualne Akademii Kijowsko-Mohylańskiej, gdzie kształcił się on w latach 1734-1741<sup>4</sup> oraz w roku 1744/1745. Ponadto, z niemieckim nurtem mistycznym (Johannes Eckhart, Jakub Böhme, Valentin Weigel i inni)<sup>5</sup> czy bizantyjską metodą filozoficzną, znacząco

<sup>1</sup> Ten wybitny myśliciel ukraiński, filozof, teolog, poeta i wędrownik, w sposób niepowtarzalny opisywał i reflektował rzeczywistość stworzoną oraz kształtował jej alegoryczno-symboliczny obraz. Prezentując przy tym uniwersalne spojrzenie na związek fundamentalnych elementów kultury i duchowych wartości tradycji wschodnio-zachodniej.

<sup>2</sup> Por. Д. Багалій, *Український мандрований філософ Григорій Сковорода*, «Орій» при УКСП «Кобза», Київ 1992, s. 32-33; В. П. Петров, *Особа Сковороди*, Філософська і соціологічна думка 1-2 (1995), s. 191-211. Tenże, 3-4 (1995), s. 169-188; 5-6 (1995), s. 183-234.

<sup>3</sup> Na przykład nie potrafił zbytnio zaadaptować się do pracy w szkolnictwie. I tak, kiedy w 1750 r. przyjął zaproszenie biskupa Nikodema Sribnickiego, aby wykładać poetykę w Kolegium w Perejasławiu, to już za niespełna rok został zwolniony. Takich incydentów było jeszcze więcej. Por. О. Мишанич, *Григорій Сковорода (1722-1794)*, w: Г. Сковорода, *Твори в двох томах*, t. 1, «Обереги», Київ 2005, s. 13.

<sup>4</sup> Por. Д. Багалій, *Український мандрований філософ Григорій Сковорода*, s. 44-45.

<sup>5</sup> Por. Т. Грибков, *Німецька містика і Григорій Сковорода у європейській ірраціоналістичній традиції*. Автореферат дисертації на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук, Львів 2006, s. 3-16; R. Pietsch, *O mystyce i metafizyce u Hryhorija Skoworody*, tłum. A. Pańta, W drodze 1 (1996), s. 64-75.

przenikającą wschodnią koncepcję teologiczną<sup>6</sup>. W konsekwencji, z powodu jego koncentracji na różnych teoriach, lecz w jakimś punkcie wzajemnie się przecinających i uzupełniających, ma miejsce stworzenie zupełnie oryginalnej tezy naukowej o trzech izomorficznych światach, czyli makrokosmicznym (wszechświat), mikrokosmicznym (człowiek) i symbolicznym świecie Biblii<sup>7</sup>. Centralną rolę H. Skoworoda przypisuje wszakże mistyce osobowej, gdzie indywidualna jednostka-człowiek, dzięki zagłębieniu w samą siebie i zbliżeniu wobec drugih osób, może odkryć tajemnicę Boga<sup>8</sup>.

W ślad za tym człowiek może poznać istotę relacji między Absolutem a światem stworzonym, że łączy je coś więcej niż tylko prawdziwa więź i odniesienie dynamiczne. Ale także ontyczno-misteryjny charakter, którego celem jest spełnienie przyszłe. Przy czym, filozof, utożsamiając całą rzeczywistość stworzoną z Bogiem, a poniekąd nadając jej wymiar panteistyczny, w specyficzny sposób „przywiązuje” dzieje ludzkie i świata stworzonego do Boga. Czyni to bez dokonywania szczególnego podziału w dostępie do Boskiego źródła jedności, najpełniej realizowanego w spotkaniu z Nim. Jedynie w stosunku do osoby ludzkiej uwzględnia jej niezrównany przymiot, jakim jest posiadanie własnej woli, który ją wyróżnia i decyduje o nadrzędnym istnieniu w Bogu oraz „byciu Bogiem”<sup>9</sup>. Problem jednak dotyczy sposobu i jakości uczestnictwa człowieka w istnieniu Boga: czy według Skoworody ma ono perspektywę bardziej transcendentną czy immanentną? Jest to niezwykle trudne do ustalenia, podobnie jak wykazanie czy tożsamość osoby ludzkiej może być trafnie rozpoznana przez samą osobę. Ponadto trudno jednoznacznie stwierdzić, analizując odważne inspiracje filozoficzno-teologiczne Skoworody, czy dzieje ludzkie spełniają się obecnie intensywniej w odniesieniu do świata doczesnego czy świata wiecznego? Tym większe wzbudzają powyższe kwestie zainteresowanie oraz pragnienie możliwie szerszego rozważenia.

## 1. Realizm rzeczywistości Boga

Według T. A. Biłycza<sup>10</sup>, jednego z materialistycznych badaczy twórczości H. Skoworody, wszelkie sugestie oraz odniesienia bezpośrednie do Boga u XVIII-wiecznego filozofa ukraińskiego należy traktować przede wszystkim metaforycznie i łączyć z wieczną

<sup>6</sup> Пор. В. Шевченко, *Біблія і давня українська література: до питання впливу та інтерпретаційних підходів*, *Визвольний шлях* 11 (2005) 692, s. 72-89.

<sup>7</sup> Пор. І. Я. Матковська, І. В. Голубович, «Три світи» Григорія Сковороди та західноєвропейський філософський контекст XX ст. (Г. С. Сковорода і К. Поппер), *Слов'янський збірник* 3 (1998), s. 144-149.

<sup>8</sup> Пор. О. В. Марченко, *Екзегеза у Григорія Сковороди: некоторые аспекты изучения*, *Вестник Харьковского университета* 354 (1991), s. 86-96.

<sup>9</sup> Д. Багалій, *Український мандрований філософ Григорій Сковорода*, s. 422-425.

<sup>10</sup> Пор. Т. А. Білич, *Світогляд Г. С. Сковороди*, Київський держ. ун-т ім. Т. Г. Шевченка, Київ 1957.

materią, która jest siłą sprawczą każdego istnienia – pewnym bytem Nieograniczonym<sup>11</sup>. W ten sposób interpretowała metafizyczno-religijne idee Skoworody większość filozofów radzieckich, uznając je zarazem za wytwór jego panteistycznej wyobraźni (por. I. Hołowacha, I. Stohnij, J. Barabasz). Dla nich oraz dla wielu innych myślicieli tego nurtu człowiek jest egzystencjalnie zwrócony ku sobie, aby doświadczać samego siebie w nieskończoności materii. Najwłaściwszą drogę poznania siebie stanowią uczucia, które jednocześnie wyzwalają od nieefektywnej koncentracji na bytach drugich. Ponadto abstrakcyjne myślenie oparte na rozumie prowadzi do odkrycia prawdziwej mądrości i prawdy, choć przeżywanej wyłącznie afektywnie. Jedynie dzięki skutecznemu zespoleniu w sobie tych dwóch określonych dyspozycji – uczucia i rozumu – człowiek jest w stanie być szczęśliwym i spełnionym<sup>12</sup>.

Bardziej umiarkowaną ocenę myśli filozoficznej Skoworody prezentują D. Bahalij i R. Łużny, którzy, pomimo przypisania jej ducha panteistycznego, jednak odrzucają jej charakter ściśle materialistyczny. Stąd uwzględniają w dualistycznych poglądach ukraińskiego filozofa niezależną przestrzeń Boga jako wyjątkową możliwość komunikacji ze stworzeniem osobowym<sup>13</sup>. Przy czym, R. Łużny zauważa jeszcze wyraźny sceptycyzm i krytycyzm autora *Charkowskich bajek* (*Харковскія басни*)<sup>14</sup> w stosunku do prawd objawionych i zasad wiary opartych na przekazie historycznym<sup>15</sup>.

Powyższe teorie, poza pewną skrajnością ideologiczną (materializm), posiadają również wiele nieścisłości i uchybień natury metodologicznej, a najważniejsze, że w sposób redukcjonistyczny odnoszą się do tzw. wartości pozamaterialnych. Dlatego należy jeszcze uwzględnić całkowicie przeciwstawne stanowisko na temat metafizyki oraz transcendentalnej wizji człowieka i kosmosu Skoworody. Przedstawiciele odrębnej opinii odnośnie do charakteru i typologii twórczej ukraińskiego filozofa, jak D. Czyżewski, T. Zakydalski, L. Sofronowa i inni, nie dostrzegają u Skoworody panteizujących skłonności oraz zupełnie inaczej interpretują jego opis stanu wewnętrznego doświadczenia człowieka. Twierdzą oni, że odbywa się ono przede wszystkim na gruncie poznania samego siebie w relacji do Boga oraz odkrycia tajemnicy Boga w związku z poznaniem swego jestestwa. Tylko podjęcie relacji z Bogiem może uchronić człowieka przed utratą samego siebie, ale też pozwoli mu podjąć wysiłek na rzecz własnego przebóstwienia<sup>16</sup>. W podobny do człowieka sposób, choć jemu nie tożsamy, zachowuje związek relacyjny z Bogiem cała rzeczywistość stworzona. Dzięki

<sup>11</sup> Por. tamże, s. 67-69; Por. M. T. Handzel, *Hryhorija Sawycza Skoworody (1722-1794) teoria poznania samego siebie*, Wrocław 2013, s. 12 (praca doktorska), <[www.dbc.wroc.pl/Contel24225/Handzel-doktorat.pdf](http://www.dbc.wroc.pl/Contel24225/Handzel-doktorat.pdf)>.

<sup>12</sup> Por. Т. А. Білич, *Світосгляд Г. С. Сковороди*, s. 92-97.

<sup>13</sup> Por. Д. Багалій, *Український мандрований філософ Григорій Сковорода*, s. 440-445.

<sup>14</sup> Por. Г. Сковорода, *Повне зібрання творів у двох томах*, t. 1, Київ 1973, s. 107-133.

<sup>15</sup> Por. R. Łużny, *Grzegorz Skoworoda, czyli sacrum w literaturze Ukraińców*, Znak 367 (1985) 6, s. 66-80.

<sup>16</sup> Por. Д. Чижевський, *Філософія Г. С. Сковороди*, Прапор, Харків 2003, s. 268-272.

temu można powiedzieć, że jest ona z Nim w pełni zjednoczona oraz nie istnieje w oderwaniu od Boga<sup>17</sup>. Wszystkie stworzenia, choć niewątpliwie różnią się od Boga, to w żadnym wypadku nie są od Niego oddzielone, lecz stanowią Jego część, gdyż w istocie są widocznymi przejawami Jego samego<sup>18</sup>. Zdaniem T. Zakydalskiego, cała refleksja filozoficzna Skoworody posiada wyraźną podbudowę ontologiczną i dlatego nie ogranicza się jedynie do intelektualnej spekulacji, lecz odwołuje się także do pierwiastka nadprzyrodzonego. Jednocześnie mocno uwzględnia naturalną gotowość osoby ludzkiej do akceptacji Boga oraz ufności i wiary w Jego działanie<sup>19</sup>. W związku z tym, nie ma podstaw, jak stwierdziła L. Sofronowa, aby – biorąc za podstawę choćby *Charkowskie bajki* – zakładać, iż Skoworoda, posługujący się niezwykle językiem alegorii i wyspecjalizowaną retoryką, świadomie zdążył do podważania prawosławnej doktryny religijnej czy samej instytucji Cerkwi. To nie był jego zamiar ani cel twórczy, ponieważ sam niejednokrotnie dowodził głębokiego zmysłu wiary i wręcz mistycznego nastawienia do życia. Natomiast ufność Bogu wsparta nieugiętą wiarą prowadziła go do coraz głębszego odkrycia własnego przeznaczenia i ostatecznie szczęścia<sup>20</sup>. Podobnie twierdzi D. Pilipowicz, który za element konstytuujący filozofię Skoworody uznaje pozytywne otwarcie na Boga. Dzięki niemu, z większą łatwością Skoworoda stara się dojść do Prawdy i Ją zaakceptować, zasadniczo w procesie poznania samego siebie. Ponadto z dużym uporem naucza on o możliwości osiągnięcia szczęścia poprzez mistyczne zbliżenie do Absolutu, którego prawdziwym odwzorowaniem na ziemi jest osoba Jezusa Chrystusa<sup>21</sup>.

Dziś, podejmując próbę całościowej oceny twórczości H. Skoworody, szczególnie w jej warstwie alegorycznej, trzeba zachować znaczną powściągliwość przed pośpiesznym nadawaniem jego poszczególnym teoriom oraz ideom myślowym charakteru systemowego. Poza tym, niezmiernie ważne jest zawsze uwzględnianie szerszego kontekstu historyczno-społecznego stanowiącego istotne tło dla wyrażanych treści oraz, jak w przypadku Skoworody, indywidualnej przymiotowości autora w spełnianiu swoistej roli mesjańskiej. To może zapobiec poważniejszym nadużyciom i zafałszowaniom interpretacyjnym.

<sup>17</sup> Por. tamże, s. 189.

<sup>18</sup> Por. T. Zakydalsky, *The theory of man in the philosophy of Skovoroda*, Bryn Mawr College 1965, s. 50-51.

<sup>19</sup> Por. tamże, s. 110-116.

<sup>20</sup> Por. Л. Софронова, *Три мира Григория Сковороды*, Индрик, Москва 2002, s. 10-12.

<sup>21</sup> Por. D. Pilipowicz, *Rozmowa o duchowym świecie. Hryhorij Skovoroda. Filozofia – Teologia – Mistyka*, wyd. Szwajpolt Fiol, Kraków 2010, s. 212-218.

## 2. Antynomiczny charakter rzeczy stworzonych i niestworzonych

H. Skoworoda w swojej filozoficznej wizji świata dostrzegał wiele sprzeczności i z tego powodu dopuszczał najpierw antynomiczny charakter relacji między bytem widzialnym i bytem niewidzialnym. Dla niego świat widzialny stał się areną spotkania rozmaitych kontrastów poznawczo-ideowych. Najbardziej podstawową sprzecznością jest jednocześnie przenikanie świadomością ludzką świata doczesnego i nadprzyrodzonego, żywego i martwego czy jasnego i ciemnego. Wszystko to odbywa się niejako w jednym czasie i przy równym dostępie bez względu na przeznaczenie losu. Stąd w naturze nikt nie znajdzie takiego stanu, w którym gorzkość nie była zmieszana ze słodkością. Ponieważ one, pomimo swoich całkowicie odmiennych walorów, pojawiają się i muszą się pojawiać z różnym natężeniem naprzemian, bo słodczy jest nagrodą gorzkości, a gorzkość zawiera w sobie słodczy<sup>22</sup>. Z tego wniosek, zdaniem Skoworody, że owa konstrukcja posiada nieogarnione pochodzenie Boskie, gdzie przeciwieństwo wymusza przeciwieństwo i razem zespala się one w jedną rzeczywistość, tworząc tym samym niepojęty charakter istnienia w jednym świecie dwóch światów, choć całkiem odmiennych, to wzajemnie się dopełniających. Wszakże ludzka percepcja tej rzeczywistości jest ograniczona, a zarazem bardziej skupia się na sprzecznościach zachodzących między pojedynczymi rzeczami lub odczuciami, niż na sprzecznościach zachodzących wewnątrz poszczególnych bytów<sup>23</sup>. Z kolei, odkrywanie różnorodności i potęgi przeciwieństw, które łączą się w jedną strukturę, pozwala odkryć prawdę o realnym bycie. W ten sposób przeciwieństwa decydują o naturze bytu, gdyż pozostają we wzajemnej relacji do siebie, zarówno tej negatywnej – zwalczając się, jak też pozytywnej – dynamizując odniesienie bytów wobec siebie<sup>24</sup>.

Niemniej najbardziej pasjonujące znaczenie z punktu widzenia ludzkiego poznania odgrywa ciągle napięcie między tym, co widzialne, i tym, co niewidzialne. Według Skoworody, rzeczywistość widzialna, która pełni rolę znaku, pozostaje ważna i niezastąpiona ze względu na ukryte znaczenie tego, co jest w niej niewidzialne. To pierwiastek niewidzialny, jakkolwiek często zapominany lub ignorowany, stanowi o prawdziwości i nieskończoności bytu oraz jego niepodważalnej tożsamości. Natomiast strona widzialna istniejącego przedmiotu lub rzeczy pełni jedynie rolę tymczasową i w sensie ścisłym nie należy jej uważać za byt<sup>25</sup>. Podobnego porównania używał Skoworoda wobec prawdy zewnętrznej i prawdy wewnętrznej. Ta pierwsza, jako wytwór ludzkiego rozumu, może być względna, a nawet mijać się z czystą prawdą.

<sup>22</sup> Por. Г. Сковорода, *Разговор, называемый алфавит, или букварь мира*, в: *Повне зібрання творів у двох томах*, t. 1, Наукова думка, Київ 1973, s. 441.

<sup>23</sup> Por. M. T. Handzel, *Hryhorija Sawycza Skoworody*, s. 80.

<sup>24</sup> Por. tamże.

<sup>25</sup> Por. Г. Сковорода, *Разговор, называемый алфавит*, s. 431-432.

Bo przynależy ludzkiemu ułomnemu postrzeganiu rzeczy i świata, jak też ludzkiej grzesznej wyobraźni. Przy czym, nie jest ona całkowicie wyizolowana od horyzontalnej prawdy duchowej, którą rozjaśnia dialog z Bogiem. Jednak w opozycji do prawdy zewnętrznej istnieje nieskazitelna prawda wewnętrzna, która jest Prawdą Bożą. Człowiek może nią żyć bez pośrednictwa słów, ponieważ jest ona elementem składowym jego duszy, sumienia, wiary i moralności<sup>26</sup>. Ma ona charakter duchowy i jest darem, który można doświadczać poza rozumową spekulacją jako dobro i piękno. Czynnikiem pomocnym w przyjęciu prawdy wewnętrznej jest wiara, która płynie z czystego serca i osobistej przemiany – uwolnienia od ograniczeń tego świata.

Przywiązanie człowieka do rzeczy materialnych czy świata widzialnego nigdy nie prowadzi do poznania prawdy, bo i sama jawność nie jest całkowicie prawdziwa. Dopiero w niewidzialności zawarta jest prawda, która wymaga od nas wytrwałości w jej akceptacji. Tak samo, zdaniem Skoworody, potrzeba wiele odwagi i siły wewnętrznej do uznania subtelnej różnicy między duchem a ciałem, światłem a ciemnością i wiecznością a czasem<sup>27</sup>. Aby odnaleźć własną drogę ku prawdzie wewnętrznej, trzeba przyjąć istnienie pomiędzy przeciwieństwami ruchu, który posiada wymiar cykliczny, dzięki czemu realny byt powraca do swojego początku bytowania, zaś antynomie nie znikają, ale stają się dwoma zjawiskami, zachodzącymi jedno po drugim. W ten sposób realny byt nieustannie wraca do swojego punktu wyjścia, ale dokonuje się to poprzez pewien rodzaj walki dwóch sprzecznych zasad, typowych dla każdego bytu. W tym znaczeniu, twierdzi Skoworoda, nie tylko każde indywiduum, każdy realny byt, ale i cały świat znajduje się w stanie walki mocniejszej zasady ze słabszą, oraz ostatecznie dobra ze złem<sup>28</sup>. Ale istotne jest to, że ta walka nigdy się nie zakończy, ani też celu samego w sobie nie zdobędzie.

Choć prawda zewnętrzna pozostanie dla człowieka konkretna, substancjalna, kształtna i objawiona, to jednak pozostanie również niezrównana z prawdą wewnętrzną, która jest niewypowiedziana, zagadkowa, cudowna i niezniszczalna. Nadto istnieje bez początku i poza czasem, tajemnicza i niepodlegająca żadnemu osądowi. W związku z czym, to ona powinna skłaniać każdego ku należytej ocenie tego, jaka prawda ma być ważniejsza w jego życiu. Tym bardziej, że uległość prawdzie wewnętrznej jest wyrazem służby Prawdzie Najwyższej<sup>29</sup>.

<sup>26</sup> Por. Г. Сковорода, *Наркісс. Розглагол о том: узнай себе*, w: *Повне зібрання творів у двох томах*, t. 1, s. 169-172.

<sup>27</sup> Por. tamże, s. 175.

<sup>28</sup> Г. Сковорода, *Книжечка, называемая Silenus Alcibiadis, Икона Алківіадская (Израилскій змії)*, w: *Повне зібрання творів у двох томах*, t. 2, Наукова думка, Київ 1973, s. 18-20.

<sup>29</sup> Por. Г. Сковорода, *Наркісс. Розглагол о том: узнай себе*, s. 172-175.

### 3. Niepowtarzalna rola symbolu

W ludzkim poznaniu i zgłębianiu rzeczywistości, według Skoworody, niezwykle ważną rolę odgrywa symbol, jako narzędzie pozwalające ujrzeć umysłem coś niewidzialnego, które zamieszczone jest także w widzialnym<sup>30</sup>. Stąd, jak podkreśla M. T. Handzel, w epistemologii Skoworody symbol ma przede wszystkim znaczenie kognitywne, a nie estetyczne. Cały świat widzialny, w tym twórczość filozoficzna, religijna, literacka, a nawet sztuka, jest zobrazowaniem, czyli stanowi zbiór symboli świata niewidzialnego<sup>31</sup>. Aby móc prawdziwie i autentycznie rozważać rzeczywistość stworzoną, trzeba zatem bezwzględnie odwoływać się do symbolu, którego charakterystyczną cechą jest wielowarstwowość. Znaczy to, iż – poza pewnym przekazem bezpośrednim – kryje on w sobie również treści wprost niedostępne. W tym tkwi jego siła, ponieważ dzięki jego formie zewnętrznej napełnionej tematem wewnętrznym człowiek może rozpoznać istotę określonego symbolu. Jego pośrednictwo natomiast pozwala osobie ludzkiej w sposób realny interioryzować rzeczywistość widzialną i niewidzialną. W związku z tym całkiem niebanalnie poznać prawdę o świecie i jego dwupłaszczyznowej podstawie istnienia.

Według Skoworody jednak symbol powinien być pojmowany w kontekście słowa, które stoi u jego podłoża i nadaje mu pełny sens. Przy pomocy słowa jako znaku lub terminu człowiek może sobie wyjaśnić znaczenie symbolu w formie bardziej przystępnej. Słowo pełni niezastąpioną funkcję w dostępie do symbolu, lecz nigdy go nie wyczerpuje. Istnieją pewne słowa-klucze, które odgrywają rolę nadrzędną i priorytetową w odniesieniu do symbolu. Takim najbardziej zasadniczym słowem jest nazwa czegokolwiek, a jeszcze bardziej nazwa kogokolwiek, czyli imię, które jako znak umowny wskazuje na konkretne istnienie i jego jedyność. Z istnieniem utożsamia się zawsze imię i nie może być inaczej, chyba że zrzędzeniem losu coś lub ktoś nie otrzymuje imienia, ale nawet w tym przypadku nie traci swej identyczności oraz swego imienia przed obliczem Najwyższego. Bo tzw. puste imiona (*нустое имя*) jawią się niejako jako „piękne obrazy winogron namalowane na ścianie... Stwórcy”<sup>32</sup>.

W spotkaniu z rzeczywistością widzialną, a tym bardziej w relacjach międzyludzkich, niezwykle rolę pełnią jeszcze nazwy abstrakcyjne, które niekiedy są wykorzystywane zamiennie albo całkiem niezależnie. One inaczej informują, ale też wprowadzają w inną przestrzeń istnienia określonego bytu lub zjawiska. Dlatego Skoworoda zwykł był posługiwać się w odniesieniu do Boga pojęciem Przedwieczna Mądrość (*Премудрость*). Tym imieniem ujmował nieogarnioną wielkość i wszechmoc Stwórcy, której nie jest w stanie wyrazić żadne inne słowo. Co więcej, ono do pewnego

<sup>30</sup> Por. M. T. Handzel, *Hryhorija Sawycza Skoworody*, s. 88.

<sup>31</sup> Por. tamże.

<sup>32</sup> Г. Сковорода, *Разговор, называемый алфавит*, s. 443-444.

stopnia odsłania Jego niedostępną i misteryjną naturę<sup>33</sup>. Słowo ponadto jest systemem znaków, który posiada nadzwyczajną moc tłumaczenia niedostępnej i ukrytej warstwy istniejącej rzeczywistości. Jeśli chodzi o składową tych znaków, to może być: wskazująca, ikonizująca i symboliczna. Wszystkie jednak służą wprowadzeniu w rzeczywistość niewidzialną na sposób dynamiczny, wyobrażeniowy i alegoryczny<sup>34</sup>. Skoworoda, będąc zwolennikiem wschodniej intuicji duchowej, korzystał często z triadologicznej zasady opisu różnych relacji, w tym związanych ze światem widzialnym i niewidzialnym, pragnąc tym samym wyjść naprzeciw rozwiniętemu myśleniu symbolicznemu, jednakże uwolnionemu od sztywnych pojęć czy powtarzalnych schematów. Jego zdaniem, trzeba zawsze mieć na uwadze, że każda treść znaku integralnie zespolona z symbolem jest niezmienna, lecz niektóre znaki mogą się opierać na tej samej podstawie alegorycznej<sup>35</sup>.

#### 4. Doznanie szczęścia

W swej wyobraźni twórczej H. Skoworoda nadawał niezwykle wysoką rangę kategorii szczęścia w życiu jednostki i w związku z nią pośrednio całemu stworzeniu. Dla rozumnej istoty osobowej nie może być rzeczy ważniejszej i bardziej pożądanej niż bycie szczęśliwym. O szczęście trzeba więc zabiegać z całego serca, ale też żyć z głębokim przeświadczeniem, że można je zdobyć. Zadanie to wcale nie jest nad siły człowieka, a nawet wydaje się stosunkowo łatwe w osiągnięciu. Tym bardziej, jeśli uzmysłowić sobie, że Bóg sprzyja w uzyskaniu tego, co potrzebne ku ludzkiemu spełnieniu i czyni to nietrudnym<sup>36</sup>. Dlatego wystarczy uwierzyć, że prawdziwym zarodkiem ludzkiego szczęścia jest stan serca, otwartego i z utęsknieniem pragnącego szczęścia. Szczęścia nie należy szukać w jakiejś jasności ani ciemności, czy przyjmować z oddali, lecz jedynie uczciwie wstąpić w jego posiadanie wewnętrzne. Nie należy go również uzależniać od okoliczności życiowych, temporalnych czy choćby stanu zdrowia, które niekiedy stają się skuteczną przeszkodą przed zostaniem szczęśliwym.

Skoworoda, idąc m.in. za wskazaniem niektórych mistyków chrześcijańskich (Maksym Wyznawca, Teodor Studyta i inni), wychodził z założenia, że to, co człowiek może rzekomo stracić w związku z porzuceniem rzeczy materialnych, tak naprawdę nie jest stratą, lecz osiągnięciem szczęścia. Człowiekowi jest bardziej potrzebne to, czego nigdy nie może stracić i co w zasadzie pozostaje w powszechnym dostępie każdego<sup>37</sup>. Kulminacyjnym punktem ludzkiego szczęścia jest poznanie Boga, które można osiągnąć

<sup>33</sup> Пор. Г. Сковорода, *Начальная дверь ко християнскому добронравію*, в: *Повне зібрання творів у двох томах*, т. 1, s. 146.

<sup>34</sup> Пор. Г. Сковорода, *Разговор, называемый алфавит*, s. 413.

<sup>35</sup> Пор. Л. А. Софронова, *Три мира Григория Сковороды*, s. 94-96.

<sup>36</sup> Пор. Г. Сковорода, *Наркісс. Розглагол о том: узнай себе*, s. 162.

<sup>37</sup> Пор. Г. Сковорода, *Начальная дверь ко християнскому добронравію*, s. 144.

z łatwością, pod warunkiem odkrycia Jego istnienia. Jedną z podstawowych zasad zbliżenia do Boga jest uznanie faktu, że cały świat składa się z dwóch natur: widzialnej i niewidzialnej. Ta pierwsza przynależy stworzeniu, a druga Bogu, niemniej widzialny kształt natury zawdzięcza swoje trwanie i rozwój naturze niewidzialnej. Dopóki jednak zostajemy pochłonięci widokiem strony widzialnej, dotąd nie odkrywamy wartości strony niewidzialnej, ani co gorsza swego człowieczeństwa. Przez to z własnego powodu pozbawiamy się szczęścia, natomiast całe życie przemieniamy w próżność<sup>38</sup>.

To, co najbardziej przeszkadza człowiekowi w „oderwaniu” się od rzeczy materialnych, to jest ich bezsensowne pragnienie. Autentyczną przyczyną tego rodzaju skłonności, twierdzi H. Skoworoda, pozostaje nieuporządkowana dusza, w którą wkradło się zakłamanie, obłuda i zdziczenie, które przeobraża jednostkę w monstrum. Wtedy ważniejsze od wszystkich innych rzeczy staje się pożądlive zaspokajanie swoich zmysłów. Z tego powodu cierpi dusza, żyjąc na świecie, i nie może doznać szczęścia. Obca jej jest przyzwoitość, a w zamian nieustannie podlega rozpacz i przygnębieniu. Również nic nie może jej zaspokoić, bo ogarnęła ją ogromna pustka, a wraz z nią głupota, pycha i nienawiść<sup>39</sup>. Z tego stanu zaślepienia może ją wyprowadzić jedynie ponowne zwrócenie się ku odwiecznej mądrości. Tutaj potrzeba już całkowitego zaufania Bogu, wyrażającego się najpierw w pełnieniu Jego woli. Dlatego należy się oprzeć na Nim ślepo, gdyż jedynie wówczas można pojąć, iż tylko Bóg jest jedyną ostoją i gwarantem ludzkiego szczęścia. Szukanie szczęścia na własną rękę nigdy nie prowadzi do prawdziwego celu, ponadto nierzadko ujawnia jego bolesny rozpad<sup>40</sup>.

W związku z tym H. Skoworoda w sposób wyraźny przestrzegał, aby chrześcijanie nie zatrzymywali się wyłącznie na historycznej postaci Jezusa. A więc nie skupiali uwagi jedynie na Jego narodzinach, rodzicach, miejscach pobytu, długości misji ziemskiej itd., gdyż będzie to zaledwie poznawanie cienia, jaki okrywa odwieczną mądrość<sup>41</sup>. W przeszłości bowiem często z powodu ogólnej nieznajomości ludzie tak właśnie traktowali swój związek z religią chrześcijańską, co było dalece nieodpowiednie. Ale też trudno powiedzieć, aby w dziejach chrześcijaństwa tego rodzaju tendencja została całkowicie przełamana. A wraz z tym wierni czcili bardziej istotę Boga niż Jego wyobrażenie, w tym oddawali większy kult Jego niewidzialności niż widzialnej naturze, czyniąc z siebie pośmiewisko<sup>42</sup>. Stąd należy pamiętać, iż zewnętrzna forma religijności nie daje szczęścia i nie prowadzi do niego, lecz staje się swoistym liściem zakrywającym sens spotkania z Bogiem. Skupić się najpierw na zewnętrznym akcie pobożności i wiary, to jakby zostać opanowanym fałszywym złudzeniem ostatecznego szczęścia, ale nie osiągnąć prawdziwego szczęścia w żywej relacji z Bogiem<sup>43</sup>.

<sup>38</sup> Por. tamże, s. 145-147.

<sup>39</sup> Por. tamże, s. 153.

<sup>40</sup> Por. tamże, s. 150-151.

<sup>41</sup> Por. M. T. Handzel, *Hryhorija Sawycza Skoworody*, s. 103.

<sup>42</sup> Por. Г. Скворода, *Начальная дверь ко христианскому добронравію*, s. 146.

<sup>43</sup> Por. tamże, s. 152-153.

## 5. Doświadczenie kontemplacji

Jako zwolennik idei racjonalnego postrzegania wszelkiej rzeczywistości Skoworoda jednak dał się uwieść intuicji opartej na poznaniu kontemplatywnym. Najpewniej był to znów wpływ wschodniego wzorca monastycznego, szczególnie związanego z duchowością tradycji bizantyjskiej. Uznanie w tym wypadku pozaracjonalnego pierwiastka poznawczego miało na celu włączenie do całościowego procesu rozważań nad zjawiskiem egzystencji ludzkiej oraz innego stworzenia duchowej sfery człowieka. Ona, w opinii H. Skoworody, powinna zajmować wyjątkowe miejsce i stanowić ostateczny etap poznania kontemplatywnego. Kontemplacja, jako rodzaj przeciwieństwa poznania racjonalnego, przewyższa wszystkie stopnie rozumowania oraz najgłębiej dotyka przedmiotu poznawanego. Dzięki temu ludzka dusza otrzymuje ukrytą i mistyczną znajomość prawd duchowych i wiecznych, i co istotne – najważniejszej prawdy, jaką jest Bóg<sup>44</sup>.

Aby móc podjąć się kontemplacji, nieodzowna jest przemiana wewnętrzna człowieka, która polega na oczyszczeniu umysłu i serca oraz oderwania od świata i pożądlivosti. Bez tego zasadniczego aktu nie ma możliwości wejścia na drogę nawet początkowej kontemplacji stworzonej natury, a co dopiero poznania prawdy o niej i odniesienia wszystkiego do Boga (Symeon Nowy Teolog). Jedynie pozbycie się namiętności wyzwala człowieka ku kontemplacji stworzenia i pozwala mieć wgląd w moc Bożą ujawnioną w widzialnym świecie, co nie jest równoznaczne z dostępem do tajemnicy Stwórcy i oglądaniem Jego oblicza. Jednakże kontemplacja rzeczy stworzonych staje się niezbędnym pomostem w nawiązaniu bliskich więzi jedności z Bogiem. Wówczas także umysł ludzki uwalnia się od wszelkich myślowych pojęć i podejmuje obcowanie z Bogiem bez jakichkolwiek środków pomocniczych. Ma to być najwyższym punktem odniesienia dla egzystencji każdego człowieka, czyli doprowadzić do zjednoczenia ludzkiej natury z Boską. Ponadto nadrzędnym pragnieniem osoby powinno być przebóstwienie, którego dokonuje sam Bóg.

Tylko doświadczenie kontemplacyjne w sposób nierozzerwalny łączy człowieka z jego Stwórcą, ontycznie go przemieniając. Niemniej proces doświadczenia kontemplacyjnego, które przeistacza się w kontemplację misteryjną, zależy od stanu ludzkiego ducha. A dokładniej, jak uważał Skoworoda, od tego, co człowiek myśli o własnej egzystencji i otaczającej go rzeczywistości. Natomiast właściwa refleksja nad tym, czym jest ludzka myśl (*мысль*) i prawda (*истина*), odsłania rzeczywisty stan ducha i daje nowy impuls do głębszego samopoznania przez kontemplację<sup>45</sup>. To Bóg jest przecież istotą otaczającą nas rzeczywistości, która w sensie ścisłym jest Jego cieniem czy zewnętrzną szatą. Podobnie ma się rzecz w odniesieniu do ludzkiego serca, w głębi którego znajduje się niewidzialna siła, która włada całym człowiekiem<sup>46</sup>. Poznanie

<sup>44</sup> Por. M. T. Handzel, *Hryhorija Sawycza Skoworody*, s. 91.

<sup>45</sup> Por. Г. Сковорода, *Наркисс. Розглагол о том: узнай себе*, s. 160.

<sup>46</sup> Por. tamże, s. 163.

siebie poprzez kontemplację otwiera drogę do poznania czegokolwiek. Jednocześnie pozwala zrozumieć zasadę istniejącej rzeczywistości, to jest jej właściwy porządek i harmonię. Te zaś mają charakter bardziej ukryty niż jawny i pozostają w rękach Boga, jakkolwiek rozciągają się na cały wszechświat<sup>47</sup>. Poznanie choćby części zamyśłu Bożego zawartego w porządku i harmonii wszechświata daje pełniejszy dostęp do Jego tajemnicy wobec nas samych<sup>48</sup>.

Do poznania odwiecznej harmonii w Bogu, zdaniem Skoworody, potrzebne jest człowiekowi niewidzialne światło, dające zarazem doświadczenie pełnej radości i zmartwychwstania<sup>49</sup>. Jeśli się nie otrzyma tego światła, można szukać szczęścia w światowych zaszczytach, w wiedzy o kosmosie, a nawet długich modlitwach, w postach lub świętych obrzędach, a jednak go tam nie znaleźć<sup>50</sup>. Tylko przyjęcie światła pochodzącego od Boga wyprowadza człowieka z ciemności i autoiluzji, jak też pozwala zobaczyć, jakim idiom i magii przedtem ulegał. Dostrzeżenie działania Boga we własnym życiu wyzwala pragnienie innego myślenia – kontemplacji – oraz uczenia się nowego języka relacji z Nim, aby móc adekwatnie opisać swoją i stworzoną rzeczywistość. Dzięki kontemplacji, Bóg pozwala człowiekowi bardziej wsłuchać się w siebie<sup>51</sup>, poznać swoje pragnienia i uporządkować je pod kątem wieczności. Bez tego uświadomienia, uważał H. Skoworoda, nikt nie jest w stanie uczynić niczego dobrego dla swojej przyszłości<sup>52</sup>.

## 6. Zakończenie

Wizja filozoficzno-religijna H. Skoworody głęboko związana z kontekstem historyczno-kulturowym i osobistym posiada również niezwykle znaczenie o charakterze ideowym. Wybitny myśliciel ukraiński XVIII wieku, jako ambitny zwolennik otwartej refleksji nad stosunkiem i przenikaniem rzeczywistości widzialnej i niewidzialnej, kładzie duży nacisk na rozwój ludzkiej wrażliwości względem określonych relacji. Zdaniem Skoworody, osobie ludzkiej przypada wyjątkowa rola poznania w sobie różnic i przeciwności występujących między dwoma światami. Będąc istotą cielesno-duchową, stanowi ona alegoryczne odbicie tego odniesienia, na jakie skazana jest cała rzeczywistość materialna i nadprzyrodzona. Dzięki nadrzędnej strukturze duchowej, która wyznacza prawdziwy sens i cel istnienia człowieka, każda jednostka ludzka może zachować swoją tożsamość zgodnie ze swoim powołaniem.

<sup>47</sup> Por. tamże, s. 168.

<sup>48</sup> Por. Д. Козій, *Три аспекти самопізнання у Сковороди*, Хроніка 37-38 (2000), s. 475-487.

<sup>49</sup> Por. Г. Сковорода, *Убуждися видіши славу его*, w: *Повне зібрання творів у двох томах*, t. 1, s. 138.

<sup>50</sup> Por. Г. Сковорода, *Наркісс. Розглагол о том: узнай себе*, s. 178-184.

<sup>51</sup> Por. Г. Сковорода, *Симфонія, нареченная Книга Асхань о познанні самого себе*, w: *Повне зібрання творів у двох томах*, t. 1, s. 213.

<sup>52</sup> Por. Л. А. Софронова, *Три мира Григория Сковороды*, s. 278-284.

DENYS PILIPOWICZ

## FILOZOFICZNA REFLEKSJA NA TEMAT STAROŚCI W LITERACKIEJ SPUŚCIŹNIE HRYHORIIA SKOWORODY

Hryhorij Skoworoda (1722-1794) w opinii badaczy kultury ukraińskiej epoki baroku jest jednym z najbardziej oryginalnych myślicieli słowiańskich tego czasu<sup>1</sup>. W centrum jego filozofii stoi Bóg, jak też źródła i sposoby poznania prawdy o Stwórcy i stworzeniu, relacje między człowiekiem a Bogiem, wreszcie etyka, w której na pierwszym miejscu postawił on kwestię samopoznania prowadzącego do osiągnięcia szczęścia w życiu doczesnym i w konsekwencji wiecznego zbawienia. Jego filozofia – oparta na swoistej syntezie antycznych źródeł oraz Biblii, przesiąknięta bogatą symboliką – skłania do pojmowania analizowanych zjawisk w ujęciu dialektycznym. Taki też charakter ma jego refleksja na temat starości.

Analiza spuścizny Skoworody pozwala wyodrębnić kilka płaszczyzn pojmowania starości. Na wstępie należy zaznaczyć, że nie jest to komplementarny system, tj. filozofia starości. Z jednej strony wynika to ze sposobu postrzegania tego etapu życia człowieka w antyku i chrześcijaństwie, z drugiej zaś z jego własnych przekonań, w których na pierwszy plan wysuwa się człowiek w kontekście wieczności, a nie tylko w jego doczesnym bytowaniu. Takie podejście wynikać może również ze sposobu postrzegania starości w chrześcijaństwie wschodnim. Jak zauważył Marek Ławreszuk, zgodnie z nauką chrześcijańską procesowi starzenia podlega to, co stworzone i materialne, np. ciało ludzkie, nie zaś byty duchowe czy Bóg. Natomiast z perspektywy stosunku człowieka do Stwórcy starość nie wywołuje zainteresowania teologów, ponieważ powołaniem człowieka jest zbawienie bez względu na to, na jakim etapie życia się znajduje<sup>2</sup>. Skoworoda w swojej refleksji wydaje się podążać tą właśnie drogą. Za główny cel człowieka uznawał zbawienie jako doświadczenie wiekuistego szczęścia, nie przywiązywał więc wagi do problemu starości, pojmując ją w kategoriach bardziej duchowych niż materialnych.

<sup>1</sup> Por. np. Д. Багалій, *Український мандрований філософ Григорій Сковорода*, Київ 1992; Д. Чижевський, *Філософія Григорія Сковороди*, Варшава 1934; Л. Ушкалов, О. Марченко, *Написи з філософії Григорія Сковороди*, Харків 1993; R. Łużny, *Grzegorza Skoworody, ostatniego przedstawiciela wschodniosłowiańskiego baroku „poesis sacra”*, „Przegląd Humanistyczny” 37, 1993, nr 4 (319), s. 93-98.

<sup>2</sup> M. Ławreszuk, *Starość w rozumieniu Kościoła prawosławnego*, w: *Starość*, red. A. Janicka, E. Wesołowska, G. Kowalski, Białystok 2013, s. 233.

Najpełniejszym źródłem poglądów ukraińskiego twórcy na omawiany temat jest dokonany przezeń przekład klasycznego dzieła literatury rzymskiej, traktatu *O starości* Cycerona<sup>3</sup>. Tłumaczenie to stanowi przejaw nie tyle chęci wykazania swoich zdolności poetyckich, translatorskich czy erudycji, ile raczej budowania filozofii, poprzez włączenie tego istotnego, w jego opinii, źródła do systemu własnych poglądów. Jak zauważyli redaktorzy edycji dzieł zebranych Skoworody, przekład ten charakteryzuje indywidualizm i duża swoboda w podejściu do oryginału, co stanowi argument przemawiający za uwzględnieniem go na równi z autorskimi tekstami w niniejszej analizie<sup>4</sup>.

Na wybór tego właśnie utworu jako materiału do tłumaczenia mogła wpłynąć również sytuacja życiowa Skoworody. Można bowiem dostrzec pewne analogie między okolicznościami powstania antycznego dzieła i jego ukraińskiego przekładu.

Dialog *O starości*, jak podaje Stanisław Stabryła, skomponowany w okresie odsunięcia Cycerona od udziału w czynnym życiu politycznym, stanowił próbę przezwyciężenia apatii i poczucia osamotnienia, a więc swego rodzaju konsolację<sup>5</sup>. Biografia Skoworody nie odsłania niestety duchowego stanu twórcy w czasie pracy nad przekładem. Nie jesteśmy także w stanie precyzyjnie określić daty jego powstania. Odwołując się jednak do skrupulatnie przeprowadzonych i udokumentowanych ustaleń ukraińskiego badacza Leonida Machnowcia, który zauważył, że tłumaczenie dedykowane jest pułkownikowi Stepanowi Tewjaszowowi, można wysnuć przypuszczenie, że powstało ono w czasie przebywania Skoworody w Ostrohożku – majątku pułkownika w latach 1771-1772<sup>6</sup>. Pięćdziesięcioletni ukraiński twórca żył wtedy samotnie, bez własnego miejsca na ziemi po usunięciu ze stanowiska wykładowcy; jednocześnie był to najbardziej płodny okres w jego życiu. Być może praca nad przekładem miała stanowić swoiste podsumowanie dotychczasowych egzystencjalnych doświadczeń filozofa, będąc zarazem symbolicznym aktem przejścia do etapu starości.

Traktat *O starości* ma charakter dialogu<sup>7</sup>, w którym Katon Starszy, *por-te-parole* autora, odpowiada na zarzuty Scypiona dotyczące goryczy i nędzy starości, poddając analizie cztery główne przyczyny takiego stanu. W wersji Skoworody czytamy:

<sup>3</sup> Przed tłumaczeniem Skoworody dzieło Cycerona było we fragmentach znane w ukraińskiej kulturze m.in. za sprawą podręcznika retoryki *Manunductio* z 1736 r., por. O. Cyganok, *Epitafia ludziom starym w poetykach ukraińskich XVII-XVIII wieku*, w: *Starość*, s. 478.

<sup>4</sup> Komentarz do przekładu analizowany przez zespół redakcyjny pod kierownictwem Wołodymyra Szynkaruka, por. Г.С. Сковорода, *Повне зібрання творів у двох томах*, t. 2, Київ 1973, s. 521.

<sup>5</sup> Por. S. Stabryła, *Wstęp*, w: *Cycon, Katon Starszy o starości*, tłum. W. Klimas, Kraków 1995, s. 18.

<sup>6</sup> Л. Махновець, *Григорій Сковорода. Біографія*, Київ 1972, s. 232.

<sup>7</sup> Forma dialogu według Georgesa Minois stanowi jedną z wielu cech wspólnych z dziełami Platona i wskazuje na duży wpływ, jaki na Cycon wywarły poglądy platońskie, por. G. Minois, *Historia starości. Od antyku do renesansu*, Warszawa 1995, s. 119-126.

А естѣли взять в разум, то можно наитить четырьѣ вины, для которыхъ старость людямъ показывается бѣдною: 1-я. Что отводит от дѣл. 2-я. Что тѣло приводит в слабость. 3-я. Что лишаетъ всехъ почти сладостей тѣлесныхъ. 4-я. Что недалеко от смерти<sup>8</sup>.

Ten podział zakreśla ramy dla analizy poglądów ukraińskiego myśliciela na temat starości.

W kontekście poszukiwania w twórczości Skoworody analogii z myślą antycznego filozofa na omawiany temat szczególnie ważna jest refleksja Katona dotycząca śmierci. Odnosząc się do zarzutu, że stanowi ona kres istnienia człowieka na ziemi, obeznany z najważniejszymi nurtami filozofii antycznej Cyceron<sup>9</sup> stara się przede wszystkim wykazać nieracjonalność lęku przed nią bez względu na przekonania. Jeśli istnienie człowieka kończy się wraz ze śmiercią, to tym samym pozbawia ona człowieka cierpienia. Jeśli natomiast uznać, że odnosi się jedynie do naszej cielesności, to wówczas zasługuje ona na miłość, ponieważ czyni człowieka nieśmiertelnym. Śmierć należy przyjmować ze spokojem, jest ona naturalnym etapem istnienia człowieka na ziemi, co Cyceron przekazał za pomocą popularnej również w baroku symboliki akwatycznej:

Ах смерть! Она мнѣ толь пріятна, что чемъ ближе к ней подхожу, кажется помалу виденъ становится берегъ, отверзающій // сладкое свое нѣдро для моего по долговременномъ мореплаваніи успокоенія<sup>10</sup>.

Z chrześcijańską myślą o końcu ziemskiego życia, nawiązującą do przekonań antycznych filozofów (np. Platona) o nieśmiertelności duszy, koresponduje pojmowanie śmierci jako drzwi do nieśmiertelności:

Но чуть ли не лучше нашъ говоритъ Еннїусъ: *Не желаю-де я ни отъ кого сей чести, чтобъ при моемъ погребеніи плакать*. По его мнѣнію, не слезъ достойна смерть, отворяющая намъ путь къ безсмертію<sup>11</sup>.

Powołując się na koncepcję pitagorejską o nieśmiertelności duszy, Cyceron wprowadza do swojego dialogu myśl o wiecznie żywej duchowej części człowieka, utożsamianej przez starożytnych Greków z boskim elementem i naturą, a ulokowanej w nieśmiertelnej duszy:

<sup>8</sup> Г.С. Сковорода, *Перевод из книг римскаго сенатора Марка Цицерона „О старости”*, в: *Повне зібрання творів у двох томах*, т. 2, Київ 1973, s. 184.

<sup>9</sup> Por. S. Stabryła, *Wstęp*, w: *Cyceron*, s. 12, 26.

<sup>10</sup> Г.С. Сковорода, *Перевод из книг...*, s. 197-198.

<sup>11</sup> Ibidem, s. 198.

Не можно тому статся, чтоб находящийся внутри нас дух не был бессмертный. Он мечется как молнія, удерживает прошедшее в памяти, как в зеркаль, а заглядает изда-  
леча, в то, что еще не приблизилось. [...] Он в непрерывном движении находится, а дви-  
жется сам собою. Посему видно, что он безначальный [...] <sup>12</sup>.

Naturalną konsekwencją związanego ze starością lęku przed śmiercią i nauki o nieśmiertelnej duszy jest negatywna ocena cielesności oraz przekonanie, że prawdziwe życie następuje dopiero po śmierci:

Любезные дѣти, я твердо вѣрю, что ваши отцы, а мои предорогие друзья и теперь живы, да еще в такой жизни, // которая одна только і за жизнь почитатись должна. А поколь мы в тѣлесной темницѣ заключенны, то сія жизнь не иное что есть, как невольничая работа, для которой внутренний наш человекъ будьто в ссылку сослан в мѣста тлѣнныи и горним небесным жилищам совсѣм противные <sup>13</sup>.

W cytowanym tekście nawiązującym do listu św. Pawła do Rzymian (7, 14-25) Skoworoda wprowadza do przekładu charakterystyczną dla filozofii chrześcijańskiej <sup>14</sup>, obecną w literaturze patrystycznej kategorię „człowieka wewnętrznego”. Stanowi on także ciekawy przejaw łączenia dwóch tradycji: antycznej i chrześcijańskiej <sup>15</sup>, przywoływane bowiem fragmenty zawierają odwołania do starożytnych filozofów. W ostatnim cytacie pobrzmiewają dalekie echa platońskiej metafory jaskini, wyraźnie korespondując z przekonaniem Skoworody, a szerzej rzecz ujmując, z odkrywaną przez niego istotą przekazu biblijnego, którego prawdziwość potwierdzała nie tylko tradycja chrześcijańska, ale i antyczna.

Powody jego zainteresowania traktatem Cycerona zostały wyjaśnione w liście dedykacyjnym skierowanym do pułkownika Stepana Tewjaszowa. Kultura antyczna była dla Skoworody przejawem nieśmiertelnego i wiecznego Logosu, obecnego we wszystkich czasach i w różnych kulturach:

Признаюсь, что позорищем сих добротою сияющих сердец плѣняется мое душевное око, и прихожу в понятие, что нѣтъ ничего ни любезнѣе, ни приманчивѣе, как добро-  
душіе. Не могу довольно надивиться, каким образом они могли быть просты, но поважны, [...] не христіане, но любители бессмертія. [...] Принужден сказать с Пав-  
лом: „Или// іудеев токмо бог, а не и языков?” Ей, и языков. Скажу то же, что сказал

<sup>12</sup> Ibidem, s. 199.

<sup>13</sup> Ibidem.

<sup>14</sup> Т. Шпідлік, *Духовність християнського Сходу. Систематичний виклад*, Львів 1999, s. 82-83.

<sup>15</sup> W polskim przekładzie dzieła Cycerona dokonany przez Wacława Klimasa interesujący nas fragment brzmi: „Albowiem dopóki żyjemy zakuci w okowy ciała, spełniamy tylko jakiś obowiązek, konieczny, ale i bardzo ciężki jednocześnie, jako że dusza niebiańska – stracona ze swej wyniosłej siedziby – tkwi w naszym ciele niczym w ziemi, która jest miejscem przeciwnym boskiej i nieśmiertelnej naturze”, *Katon Starszy o starości*, s. 100.

[...] Петр: „По истинѣ разумѣваю, яко не на лица зрит бог, но во всяком языке бояся его и дѣлаяй правду пріятен ему есть[...]”<sup>16</sup>.

Takie właśnie podejście pozwoliło mu na użycie w omawianym tłumaczeniu przydomka „prorok”: „старинный наш пророк Енниус”<sup>17</sup> w odniesieniu do Enniusza.

Ujmując ten problem szerzej, należy stwierdzić, że w koncepcji Skoworody kultura antyczna to ważne źródło prowadzące do poznania boskiej natury, stanowiące dopełnienie przekazu biblijnego na zasadzie prefiguracji. To przejaw zjawiska, które Dmytro Czyżewski określa mianem chrystianizacji antyku, obecnego również u innych pisarzy ukraińskich epoki baroku, np. Joannicjusza Galatowskiego<sup>18</sup>.

Filozoficzna refleksja na temat starości wiąże się w dziełach Skoworody z przekonaniami dotyczącymi przemijania i śmiertelności człowieka, tak bardzo rozpowszechnionymi w polskiej i w ukraińskiej kulturze barokowej, realizowanymi w szeregu toposów o charakterze wanitatywnym<sup>19</sup>.

W przypadku Skoworody znamienny dla epoki baroku kontekst tematyczny towarzyszący motywowi starości, którego przykłady można dostrzec w epitafiach<sup>20</sup>, ale również w kazaniach barokowych<sup>21</sup>, spełnia nieco inną funkcję. Stanowi część składową dychotomii cielesnego i duchowego pierwiastka w człowieku „zewnątrznym” i „wewnątrzny”. Tę opozycję twórca przedstawia w sposób bardzo sugestywny, charakterystyczny dla estetyki baroku europejskiego: „Ты – то тѣнь, тма и тлѣнь! Ты соніе истиннаго твоего человѣка. Ты риза, а он тѣло. Ты привидѣніе, а он в тебѣ истина. [...] Ты грязь, а он твоя красота...”<sup>22</sup>.

Zaprezentowana wyżej krytyczna ocena cielesności nie prowadzi do przekonania o skrajnej negacji cielesnego aspektu człowieka. Jak zauważa Dmytro Czyżewski, dla Skoworody człowiek to dialektyczna jedność złożona z antytetycznych struktur, w których to,

<sup>16</sup> Г.С. Сковорода, *Перевод из книг...*, s. 178.

<sup>17</sup> Ibidem, s. 180. Takie traktowanie antycznych filozofów napotykaemy również w odniesieniu do Pitygorasa porównywanego z Janem Chrzcicielem, por. Г.С. Сковорода, *Повне зібрання творів...*, t. 2, s. 215.

<sup>18</sup> Л. Ушкалов, *Світ українського бароко*, Харків 1994, s. 26-27.

<sup>19</sup> Na temat obecności toposów wanitatywnych w kulturze baroku por. m.in.: J. Białostocki, *Vanitas. Z dziejów obrazowania idei „marności” i „przemijania” w poezji i sztuce*, w: Idem, *Teoria i twórczość. O tradycji i inwencji w teorii sztuki i ikonografii*, Poznań 1961, s. 105-136; D. Künstler-Langner, *Idea vanitas, jej tradycje i toposy w poezji polskiego baroku*, Toruń 1996, w barokowej literaturze ukraińskiej por. Д. Чижевський, *Поза межами краси (до естетики барокової літератури)*, Нью-Йорк 1952; М. Іванек, *Мотив смерті в українській поезії барокової*, „Прегляд гуманістичний” 2, 1984; Д. Пилипович, *Тема смерті та її образне втілення в „Перлі многоцінного” Кирила Транквіліона Ставровецького*, „Між сусідами” 9, 1999, s. 156-163; A.Z. Nowak, *Staw śmierć przed oczu*, w: *Człowiek wobec wieczności. Ukraińskie i białoruskie prawosławne piśmiennictwo żałobne XVII wieku*, Kraków 2008, s. 31-52.

<sup>20</sup> Por. O. Cyganok, op. cit., s. 477-489.

<sup>21</sup> Por. J.A. Drób, *Trzy zegary. Obraz czasu i przestrzeni w polskich kazaniach barokowych*, Lublin 1998.

<sup>22</sup> Г.С. Сковорода, *Наркисс. Разглагол о том: узнай себе*, w: *Повне зібрання творів...*, t. 1, s. 163.

co zewnętrzne, stanowi cień tego, co ukryte, czyli wewnętrzne<sup>23</sup>. Opozycja ta stanowi odzwierciedlenie pełni i jedności bytu, który wykracza poza kategorię czasu i przemijania, dlatego też starość nie jest tu czasem ostatecznego rozrachunku i przygotowania na kres.

Jeśli zatem śmiertelność odnosi się jedynie do przemijalnej, złudnej, pełnej cierpienia materii, to lęk przed śmiercią, jako cecha starości, staje się nieuzasadniony. W skondensowanej poetyckiej formie ujmuje ten problem Skoworoda w pieśni 1. zbioru *Ogród pieśni nabożnych* [*Сад божественных тьсней прозябший из зерн священного писания*]: „Боится народ сойти гнить во гроб, // Чтоб не был послѣ участный, // Гдѣ горит огнь неугасный; // А смерть есть святая, кончит наша злая, // Изводит злой войны в покой. // О, смерть сія свята!”<sup>24</sup>.

Prawdziwa, zła śmierć, co charakterystyczne dla antropologii prawosławnej<sup>25</sup>, jest utożsamiana wyłącznie z grzechem: „О, грѣ-то смерть родит, живу смерть наводит, // Из смерти ад; душу жжет глад. // О, смерть сія люта!”<sup>26</sup>.

Pozytywne pojmowanie przez Skoworodę śmierci kształtowane jest przez dominację w jego filozofii czasowej kategorii aeternitas, sformułowanej przez neoplatonizm oraz filozofię chrześcijańską<sup>27</sup>. W jednej ze swoich łacińskojęzycznych pieśni *De sacra caena, seu aeternitate*, która stanowi apostrofę do Boga – Wieczności, myśliciel ukazuje poprzez szereg antytetycznych konstrukcji opozycję wieczności i przemijania, w tej pierwszej upatrując istotę bytu – Boga. Człowiek oświecony światłem prawdy staje się prawdziwym bytem, przewyżającym śmierć:

Sum cinis, umbra, nihil; sed ubi me luce replevis, // Ens et res fuero non cinis, umbra nihil. // Educ me totum ex telluris inertis amore; // Sic pax! et facies hoc duce luce tua. // Da mihi sufficiens hoc lumen, temnere mortem: // Da mihi velle mori! Da mihi amare mori!<sup>28</sup>.

Kolejnym istotnym kontekstem pojmowania starości u Skoworody jest refleksja natury antropologicznej zbudowana wokół fundamentalnej biblijnej opozycji

<sup>23</sup> Д. Чижевський, *Філософія...*, s. 131.

<sup>24</sup> Г.С. Сковорода, *Пѣснь 1-я*, w: *Повне зібрання творів...*, t. 1, s. 60.

<sup>25</sup> J. Meyendorff, *Teologia bizantyjska*, Warszawa 1984, s. 185-191, T. Шпідлік, op. cit., s. 89-90.

<sup>26</sup> Ibidem, s. 60.

<sup>27</sup> Na temat koncepcji czasu w kulturze baroku por. J.A. Drob, op. cit., s. 49.

<sup>28</sup> Г.С. Сковорода, *De sacra caena, seu aeternitate*, w: *Повне зібрання творів...*, t. 1, s. 104. W tłumaczeniu na język polski: „Popiołem jestem, cieniem, niczym. // Lecz gdy wypełnisz mnie światłem, stanę się // istotą, rzeczą – wcześniej byłem cieniem, popiołem, niczym. // Wyprowadź mnie z pożądliwości tego, co ziemskie bez szkody! // Zgoda! Uczynisz to, gdy światłem swoim mnie poprowadzisz. // Daj mi tego światła dowoli! Pozwól znieważać mi śmierć! // Udziel mi chęci do śmierci! Daj mi pokochać śmierć” [tłum. D.P.].

W tłumaczeniu na język ukraiński cytowany fragment brzmi: „Попіл я, тінь, ніщо. Світлом як сповниш мене, тоді стану // Сутне, річ – не як раніш – був я тінь, попіл, ніщо. // Виведи геть мене з пристрастей й зваб до земного без шкоди! // Згода! Це вчиниш, коли світлом своїм поведеш. // Дай мені цього ти світла доволі! Дай смерть зневажати! // Вмерти бажання ти дай! Смерть мені дай полюбити!”, por. ibidem, s. 105.

„stary” – „nowy” człowiek<sup>29</sup>. Zauważyć przy tym należy, że odnosi się ona nie tylko do koncepcji człowieka, ale ma bardziej uniwersalny charakter związany z dualistycznym pojmowaniem bytu, które Skoworoda dzieli z Platonem. Człowiek stary, zanurzony w ułudzie materialnego świata w procesie mistycznego oświecenia duszy przez Boga osiąga stan oglądania, poznania prawdy o sobie i o otaczającej go rzeczywistości, co czyni go „nowym” człowiekiem:

Раздѣлил [Бог] тебѣ; все на двое, чтоб ты не смѣшивал тмы со свѣтом, лжи с правдою. [...] Когда усмотрел ты новым оком и истинным бога, тогда уже ты все в нем, // как во источникѣ, как в зеркалѣ, увидѣл. [...] Итак, ты теперь видиш двое – старое и новое, явное и тайное<sup>30</sup>.

Człowiek postawiony wobec perspektywy odkrycia swojego nowego, prawdziwego jestestwa lub pozostania w cielesności zwraca się ku nowemu człowiekowi – Chrystusowi bądź pozostaje „starym” Adamem<sup>31</sup> zanurzonym w grzeszną cielesność:

Видѣл ты и любил болвана и идола в твоём тѣлѣ, а не истинное тѣло, во Христѣ сокровенное. [...] И когда тѣлу твоему болѣть опасно довелось, в той час впадал в отчаяніе. Так что се такое? Не старый ли ты Адам, то есть старый мѣх с ветхим сердцем?<sup>32</sup>

Opozycja „stary” – „nowy” człowiek, tutaj jedynie zarysowana, staje się dla Skoworody podstawą skomplikowanego procesu samopoznania, który prowadzi do ponownych narodzin duchowego, prawdziwego człowieka, człowieka przeobótowanego, co ilustruje m.in. dialog *Наркисс*<sup>33</sup>.

Ostatnia płaszczyzna funkcjonowania problemu starości w dziele Skoworody związana jest ze zjawiskiem *starczestwa* – obecną na Rusi formą życia monastycznego. Wywodzący się od św. Antoniego Pieczerskiego ascetyczny monastycyzm ruski swoją realizację znalazł w działalności Ławry Kijowsko-Pieczerskiej – centrum życia duchowego Rusi. W czasach nauki Hryhorija Skoworody tamtejszy ruch monastyczny znajdował się w stanie kryzysu duchowego. Problem ten dostrzegał także jego rówieśnik, również student kijowskiej uczelni, późniejszy święty Cerkwi prawosławnej Paisjusz Wełyczkowski. Prześiąknięci potrzebą poszukiwania duchowego wzorca, źródła nieskażonej wiary, różnymi drogami starali się ów moralny ideał zrealizować. Paisjusz na Świętej Górze Athos odradza i szerzy w klasztorach prawosławnych wczesnochrześcijański ascetyczny model *starczestwa* – ojcostwa duchowego, nieco zapomniany

<sup>29</sup> Por. listy św. Pawła do Kolosan (3,1-10), Efezjan (4, 22-24) oraz Rzymian (8, 29).

<sup>30</sup> Ibidem, s. 175.

<sup>31</sup> Por. Pierwszy List św. Pawła do Koryntian (15,45) i do Rzymian (5,14), na ten temat por. J. Meyendorff, op. cit. s. 178-185.

<sup>32</sup> Ibidem, s. 176.

<sup>33</sup> Głębsza analiza antropologii H. Skoworody na przykładzie wspomnianego traktatu por. D. Pilipowicz, *Hryhorij Skoworoda. Filozofia – Teologia – Mistyka*, Kraków 2010, s. 186-205.

w ruskich klasztorach, w których za jego właśnie sprawą z czasem nabierze nowej dynamiki. Istota Paisjuszowego wzorca *starczestwa* polega, jak zauważa Piotr Chomik, na wspólnotowym życiu w głębokim wewnętrznym związku opartym na duchowym poznaniu i zjednoczeniu współbraci<sup>34</sup>.

W tym kontekście znamieny wydaje się fakt, że Skoworoda jest przez badaczy określany mianem *starczyk*, pomimo że nie obrał on drogi życia monastycznego<sup>35</sup>. On sam w korespondencji używał niejednokrotnie, choć niekonsekwentnie, przydomka *старець*, np. w liście do Stepana Tewjaszowa z 10 czerwca 1788 r.<sup>36</sup> czy w korespondencji z 6 grudnia 1792 r. do Naemana Petrowycza podpisanej: „Старець, учитель закона божія Григорій Варсавя Сковорода”<sup>37</sup>. *Starczestwo* Skoworody, według Myrosława Popowycza, realizuje się poprzez wybór wędrownego stylu życia<sup>38</sup>. W kulturze ukraińskiej epoki baroku przybiera ono formę określaną mianem *wędrowny diak* lub *wędrowny nauczyciel*<sup>39</sup>. Dmytro Bahalij – jeden z pierwszych badaczy myśli Skoworody w tytule swojej monografii nieprzypadkowo sięga po określenie *мандруваний філософ*<sup>40</sup>.

Umieszczenie postaci Hryhorija Skoworody w kontekście ruchu wędrownych diaków domaga się rozwinęcia. Potrzeba ta wynika z charakteru tego ruchu, którego istotą, w zgodnej opinii badaczy, było przede wszystkim pragmatyczne dążenie do zaspokojenia potrzeb materialnych, bytowych. Również charakter diakowskiej twórczości wydaje się odbiegać od istoty filozofii Skoworody.

Hanna Pechnyk, opierając się na ustaleniach Jurija Barabasza, skupiła się na trzech zasadniczych cechach różnicujących myśl oraz biografię Skoworody od ruchu diaków. Były to: pragmatyczny charakter wędrowki diaków i dobrowolna tułaczka Skoworody z głębszych duchowych pobudek; trawestacyjno-parodystyczny wydźwięk diakańskich kompozycji i teologiczne przesłanie ukraińskiego pisarza; szerszy w porównaniu ze spuścizną diaków zakres tematyczny jego dzieł<sup>41</sup>.

<sup>34</sup> P. Chomik, „*Starczestwo*” w prawosławnym monastycyzmie. *Wielcy starcy Optinoj Pustyni*, w: *Starość*, s. 304. Patrz również: J. Kuffel, *W drodze na Tabor. Theosis w życiu i twórczości św. Paisjusza Wielicz-kowskiego*, Kraków 2005; Іларіон Митр., Паїсій Величковський. Його життя, праця та наука, Вінніпег 1975.

<sup>35</sup> М. Попович, „*Старчик*” Сковорода, w: *Григорій Сковорода: філософія свободи*, Київ 2008, s. 146-166.

<sup>36</sup> Przywołany list H. Skoworody kończy zdaniem: ...*Вашего имени и всего благословенного Вашего рода учитель, старець Григорій Сковорода*”, por. Г.С. Сковорода, *Повне зібрання творів...*, t. 2, s. 407.

<sup>37</sup> List por. Г.С. Сковорода, *Повне зібрання творів...*, t. 2, s. 414.

<sup>38</sup> М. Попович, „*Старчик*”..., s. 146.

<sup>39</sup> Gruntowna analiza ruchu wędrownych diaków w szczególności związków Hryhorija Skoworody z tym ruchem patrz: Г. Нора, *Звичай тії з давніх школярів бували...* (Український святковий бурлеск XVII-XVIII століть), Київ 2001; Ю. Барабаш, *Дух животворить...* Читаємо Сковороду, Київ 2014, s. 130-167.

<sup>40</sup> Por. przypis 1.

<sup>41</sup> Г. Пехник, *Мандри в житті та творчості Григорія Сковорода*, w: *Григорій Сковорода: загадковість присутності*, ред. О. Купчинський, Львів 2005, s. 50-51.

W opinii Pechnyk nie ma więc naukowych podstaw poszukiwania analogii z wędrowną bracią, co stoi w opozycji do stanowiska Hennadija Nohy, który dostrzegając jakościowe zróżnicowanie porównywanych zjawisk, określił Skovorodę mianem najwybitniejszego przedstawiciela tego ruchu<sup>42</sup>.

Źródła postrzegania Skovorody w kontekście *starczestwa* Pechnyk odnajduje w zjawisku pokrewnym – w szeroko obecnym w ówczesnej kulturze europejskiej zjawisku wędrowności. W szczególności skupia się badaczka na dwóch jej celach: poszukiwaniu wykształcenia i miejsca praktykowania ascezy, której przedstawicielem był św. Paisjusz Welyczkowski. Argumenty na poparcie swojej tezy znajduje autorka w biografii filozofa, wskazując jego udział w misji tokańskiej, w ramach której prawdopodobnie udał się on do ważnych europejskich ośrodków naukowych: Presburga (dawna nazwa Bratysławy), Wiednia, Halle i in. Biorąc jednak pod uwagę mistyczny charakter jego myśli, równoprawne, jeśli nie bliższe istoty rozważanej kwestii jest stanowisko rozpatrujące samą postać filozofa i jego dzieło w kontekście ascetycznej, duchowej wędrowności, którą twórca odbywał w ostatnim okresie swojego życia po ukraińskich majątkach ziemskich i monasterach. W tym właśnie duchu ujmował ją wyżej przywoływany Jurij Barabasz: „Для Сковороди мандрівництво – передовсім духовний пошук... Подорожжю в глибини людського серця і було мандрівництво Сковороди. Шлях до людей. І шлях до самого себе”<sup>43</sup>.

Podążając tym tokiem myślenia, należy zadać pytanie o to, czy w życiu i światopoglądzie Skovorody odnajdziemy przejawy głębszego pokrewieństwa z ideałem monastycznym. Przede wszystkim należy zwrócić uwagę na wybór przez niego wędrownego trybu życia. W wymiarze filozoficznym podróż stanowi dla ukraińskiego poety sposób na poszukiwanie wewnętrznego spokoju, dobrowolne osamotnienie, ucieczkę od świata. Mirosław Popowycz tak tłumaczy decyzję filozofa: „Сковорода [...] знайшов собі місце на марґінесі суспільства, на самій межі соціальності, відкидаючи всі суспільні зв'язки і позиції, крім тих, які йому надає людська дружба і щира прихильність споріднених душ”<sup>44</sup>.

Podobną opinię można sformułować w stosunku do wyboru drogi monastycznej jako życia oderwanego od więzów społecznych. Wędrownka w poszukiwaniu ideału wspólnoty monastycznej stała się również doświadczeniem starca Paisjusza Welyczkowskiego, który rozczarowany stanem monastycyzmu na Ukrainie udał się przez Mołdawię na Świętą Górę Athos.

Zarówno w przypadku mnichów – starców, jak i Skovorody ucieczka od świata nie oznaczała ucieczki od człowieka, lecz otwarcie się na indywidualność, poszukiwanie duchowego pokrewieństwa, miłości bliźniego. W wymiarze literackim dążenie to realizuje się w zamiłowaniu wędrownego filozofa do formy dialogu o charakterze

<sup>42</sup> Г. Нора, *op. cit.*, s. 165.

<sup>43</sup> Ю. Барабаш, *op. cit.*, s. 164.

<sup>44</sup> М. Попович, *Григорій Сковорода: філософія свободи*, Київ 2008, s. 152.

dydaktycznym, moralnym. W rozmowie starzec – przewodnik duchowy uświadamia rozmówcy, uczniowi, duchowemu synowi sens życia, pożądaný sposób postępowania, wskazuje moralny wzorzec. Przykładem niech będą tytuły dialogów Skoworody: *Narczyż. Rozmowa o tym: poznaj siebie* [Наркисс. Разглагол о том: узнай себе]; *Rozmowa nazwana dwoje, o tym, jak lekko być błogosławionym* [Бесѣда, нареченна двое, о том, что блаженным быть легко] czy *Rozmowa pięciu podróżnych o prawdziwym szczęściu w życiu* [Разговор пяти путников о истинном щастіи в жизни], w których jeden z uczestników dialogu – *porte-parole* autora prowadzi współrozmówców ku odkryciu istoty dyskutowanych zjawisk i tworzy między nauczycielem i uczniami silny, duchowy związek.

Wreszcie monastyczny ideał pokory i ubóstwa, pielęgnowany przez starców, stał się też pożądanym celem dla ukraińskiego filozofa, co Mychajło Kowałeński<sup>45</sup> – uczeń i jego pierwszy biograf opisuje w taki sposób:

Не рѣша себя ни на какое состояніе, положил он твердо на сердцѣ своем снабдить свою жизнь воздержаніем, малоудовольством, цѣломудріем, смиреніем, [...] просто-тою нравов, чистосердечіем. [...] Такое самоотверженіе сближало его благоуспішно к любомудрію<sup>46</sup>.

Podsumowując, należy stwierdzić, że filozoficzna refleksja Skoworody na temat starości i zjawisk jej towarzyszących niejednokrotnie wykracza poza utarte schematy obecne w literaturze ukraińskiego baroku. W szczególności osłabiona zostaje kategoria czasu i przemijania. Nie interesuje go starość jako konsekwencja upływu czasu ani śmierć rozumiana jako budzący lęk nieodwołalny kres. Skupiony na tym, co niezmiennie i wieczne, stara się odkryć podstawę bytu – Boga, a w człowieku ducha i cel jego wędrówki – przebóstwienie, co zawarte zostało w słowach: „Христе, [...] // А как от грѣхов воскресну, как одѣну плоть небесну, // Ты в мнѣ, я в тебѣ вселюся”<sup>47</sup>.

Starość w myśli Hryhorijsa Skoworody, postrzegana poprzez perspektywę dominującej kategorii wieczności, otwiera kolejny istotny i, jak się wydaje, niedostatecznie jeszcze zbadany obszar związany z kwestią postrzegania przez niego czasu i przestrzeni. Wielowymiarowy charakter problemu starości w jego twórczości stawia przed badaczem pytanie o istnienie wspólnej podstawy dla wielości jego ujęć. Podzielane

<sup>45</sup> W niniejszym artykule została zastosowana pisownia nazwiska Kowałeński (Коваленський) odmieniana od ogólnie stosowanej w historiografii formy Kowałyński (Ковалинський), a będąca owocem archiwalnych badań Ł. Machnowcia. Pierwotna wersja nazwiska ucznia Skoworody została ustalona na podstawie oryginału listy studentów kursu filozofii sporządzonej przez nauczyciela kolegium mohylańskiego Ławrentija Kordeta; patrz Л. Махновець, op. cit., s. 177.

<sup>46</sup> М. Ковалнський, *Жизнь Григорія Сковороды*, w: Г.С. Сковорода, *Повне зібрання творів...*, t. 2, s. 444.

<sup>47</sup> Г.С. Сковорода, *Пѣснь І-я*, w: *Повне зібрання творів...*, t. 1, s. 60.

z Platonem i Cyceronem przekonanie o nieśmiertelności duszy, które niweluje strach przed starością i śmiercią – kresem cielesnego bytowania człowieka na ziemi, upatrywanie w tradycji antycznej źródła wiedzy o Bogu na zasadzie prefiguracji, dualizm antropologiczny, wreszcie świadome nawiązanie do monastycznego wzorca starczystwa wyraźnie wpisują jego spuściznę w kontekst tradycji mistycznej, która w centrum swojej teologicznej refleksji stawiała naukę o przebóstwieniu człowieka.

DENYS PILIPOWICZ

## TOŻSAMOŚĆ FILOZOFA. PRZYSZYNEK DO TEMATU SKOWORODA I UKRAINA

Hryhorij Skoworoda – filozof, poeta, mistyk, wybitny myśliciel XVIII w. – zwraca uwagę badaczy od XIX w. Ciągłe rozrastająca się bibliografia poświęconych mu prac liczy ponad dwa tysiące pozycji<sup>1</sup>. Wśród nich dominują dwa główne nurty badań spuścizny mistyka – literacki oraz filozoficzny. Skoworoda 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 Jakob Böhme, Valentin Veigel czy Angelus Silesius<sup>2</sup> i umieszcza Skoworodę w platońskiej tradycji filozoficznej<sup>3</sup>.

Na marginesie refleksji naukowej znalazła się natomiast kwestia tożsamości kulturowej czy też narodowej Skoworody, choć nie była ona całkowicie pomijana. Już pierwsze prace rosyjskich historyków, np. Władimira Erna, wyraźnie postrzegały H. Skoworodę 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 podporządkowanych<sup>4</sup>, oraz rodząca się w XIX w. ukraińska idea narodu 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 sofiologii Skoworody oraz Hildegardy z Bingen, w którym myśliciela określa się mianem: „ukraińsko-rosyjskiego wędrownego filozofa”, „rosyjskiego Sokratesa”, „Sokratesa na Rusi”<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Два століття сквородіани. Бібліографічний довідник, ред. Л. Ушкалов, С. Вакуленко, А. Євтушенко, Харків 2002.

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

<sup>3</sup> *Ibidem*, s. 205-209.

<sup>4</sup> 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.

<sup>5</sup> Т. Obolevitch, *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\\_tworczości\\_Grzegorza\\_Skoworody\\_i\\_Hildegardy\\_z\\_Bingen\\_Analiza\\_porownawcza/link/5659af5608aeafc2aac4c3b7/download](https://www.researchgate.net/publication/284550651_Antropologia_i_sofiologia_w_tworczości_Grzegorza_Skoworody_i_Hildegardy_z_Bingen_Analiza_porownawcza/link/5659af5608aeafc2aac4c3b7/download) – 4 VIII 2020.

Kwestia przynależności kulturowej Skoworody 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*<sup>6</sup>. Ponieważ dzieło to w swoim wymiarze konceptualnym ustaliło na długie dziesięciolecia aktualną do dziś tradycję badawczą w skoworodoznawstwie, istotne wydaje się zreferowanie obecnych tam ustaleń w interesującym nas zakresie.

Podjęcie przez Czyżewskiego tematu charakteru kulturowego twórczości Skoworody, 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 Skoworody, który miał być poprzednikiem rosyjskich słowianofilów<sup>7</sup>. 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, neoplatonskim 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 rosyjską<sup>8</sup>. 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 Skoworodę<sup>9</sup>. 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 Hamalija<sup>10</sup>.

<sup>6</sup> Д. Чижевський, *Філософія Г.С. Сковороди*, s. 174-181.

<sup>7</sup> Swoją krytykę opinii Chiżdeu Czyżewski opiera na ustaleniach Dmytra Bahalija. Zob. *ibidem*, s. 174.

<sup>8</sup> 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.

<sup>9</sup> Д. Чижевський, *Філософія Г.С. Сковороди*, s. 174.

<sup>10</sup> *Ibidem*, s. 175.

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 duchowną<sup>11</sup> reprezentowaną w poczajowskim zbiorze *Богогласник*<sup>12</sup>, w którym nieprzypadkowo umieszczono jedną z pieśni charkowskiego filozofa.

Kolejna istotna kwestia skupia się wokół języka dzieł Skoworody, przez romantyków ukraińskich oskarżanego o brak wrażliwości na mowę ludu, używanie form zruzyfikowanych 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 językowej<sup>13</sup>. 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 językowego<sup>14</sup>. 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”<sup>15</sup>.

Kolejny ważny wątek pracy Czyżewskiego odnosi się do charakteru poglądów filozoficznych Skoworody. Jak zaświadcza biograf filozofa – Mychajło Kowałyński – myśliciel był raczej „pielgrzymem” uciekającym od świata, „obywatелем świata”, o czym zresztą mówił sam filozof: „мудрому челоуѣку весь мір есть 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

<sup>11</sup> О. Гнатюк, *Українська духовна бароккова пісня*, Варшава–Київ 1994.

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

<sup>13</sup> Zob. М. Мозер, *Причинки до історії української мови*, Харків 2008.

<sup>14</sup> Д. Чижевський, *Філософія Г.С. Сковороди*, s. 176.

<sup>15</sup> *Ibidem*.

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 – antytetyzmu<sup>16</sup>. 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”<sup>17</sup>.

W kontekście obecnej w spuściźnie Skoworody krytyki społecznej, niejednokrotnie interpretowanej w radzieckiej nauce z pozycji ideologii marksistowskiej, poglądy charkowskiego filozofa odnoszą się wyłącznie do realiów ówczesnego społeczeństwa ukraińskiego:

критика суспільства в Сковороди, спрямована на у к р а ї н с ь к е суспільство його часів! Пише він „Всякому городу нрав и права” або переробляє Горація – 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 Сковорода висміває [...]”<sup>18</sup>.

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 znamienna jest wzmianka dotycząca właśnie ukraińskiego bohatera narodowego<sup>19</sup>.

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 Leonida Uszkałowa. Jego esej nieprzypadkowo został zatytułowany *Сковорода та Україна*, będąc hołdem dla spuścizny Czyżewskiego popularyzującej dzieło Skoworody w nauce światowej<sup>20</sup>.

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 Kłymentija Zinowiewa czy fragmentu traktatu

<sup>16</sup> *Ibidem*.

<sup>17</sup> *Ibidem*, s. 177.

<sup>18</sup> *Ibidem*.

<sup>19</sup> *Ibidem*, s. 180, przyp. 25.

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

Piotra Mohyły *Litos*<sup>21</sup>. Podobnie rzecz ma się ze znanym konceptem „Epikur – Chrystus” z pieśni 30 poetyckiego zbioru Skoworody *Sad pieśni nabożnych*, który nawiązuje do bogatych wzorców barokowego konceptyzmu, obecnych w dziełach takich ukraińskich twórców, jak Joannicjusz Galatowski, Antonij Radywylowski czy Teofan Prokopowicz<sup>22</sup>.

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 trwającego nieprzerwanie od dziesięcioleci procesu rusyfikacji tych terytoriów<sup>23</sup>. 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”<sup>24</sup>.

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”<sup>25</sup>. 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*<sup>26</sup>. Na podstawie przywoływanych już wspomnień M. Kowałyńskiego badacz przyjął tezę dotyczącą wpływu najbliższego otoczenia na kształtowanie świadomości językowej myśliciela, czego przejawem była obecność w jego dziełach elementów dialektalnych jego rodzinnej Połtawszczyzny<sup>27</sup>. Drugim okresem, który wyraźnie wpłynął na sferę językową Skoworody, były lata spędzone w Akademii Kijowsko-Mohylańskiej. Wtedy to myśliciel

<sup>21</sup> *Ibidem*, s. 137.

<sup>22</sup> *Ibidem*, s. 137-139.

<sup>23</sup> *Ibidem*, s. 140-141.

<sup>24</sup> *Ibidem*, s. 141, tłum. moje – D.P.

<sup>25</sup> *Ibidem*.

<sup>26</sup> М. Лесів, *Мова творів Григорія Сковороди*, [w:] і д е м, *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.

<sup>27</sup> *Ibidem*, s. 145.

zapoznał się z ówczesnym wzorcem ukraińskiego języka literackiego, którego podstawę stanowiły formy południowoślowiańskie, czy też cerkiewnoślowiańskie z wyraźnym udziałem elementów języka polskiego, mowy potocznej, a od XVIII w. zwiększających się wpływów języka rosyjskiego wraz z narastającymi procesami kolonizacyjnymi na ziemiach ukraińskich<sup>28</sup>.

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 cerkiewnoślowiańskich i ukraińskich, choć jak ironicznie zauważa Łesiów, teza ta nie musi być bezkrytycznie przyjmowana, ponieważ nie została poparta pogłębioną analizą językoznawczą<sup>29</sup>. Osobną grupę stanowią uczeni uznający dominację elementów cerkiewnoślowiańskich w języku 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”<sup>30</sup>. 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 literacką<sup>31</sup>. 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 twórczości<sup>32</sup>.

Przeprowadzona przez Łesiowa analiza języka dzieł H. Skoworody skupiła się na korelacji elementów rosyjskich, staroruskich, cerkiewnoślowiańskich 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 *Убуждшися видѣша славу ego*, trzy pierwsze pieśni poetyckiego zbioru *Сад божественныхъ пѣсней* oraz trzy bajki z cyklu *Басни харьковскія*.

Analiza wspomnianego traktatu filozoficznego wykazała dominację elementów językowych cerkiewnoślowiańskich, widoczną w częstym przywoływaniu cytatów biblijnych

<sup>28</sup> *Ibidem*, s. 147.

<sup>29</sup> *Ibidem*, s. 148-150.

<sup>30</sup> Cyt. za: *ibidem*, s. 150.

<sup>31</sup> *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.

<sup>32</sup> *Ibidem*, s. 153.

właśnie w wersji cerkiewnosłowiańskiej<sup>33</sup>. 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.: *убуждишися, розсуждающее*), początkowe „pa” w miejsce ukraińskiego „po” (np.: *разводит, разви, расцили*), występowanie słów z początkowym „e-” („e-”) (np.: *еже, ежели*), samogłoskę „o” w pozycji prasłowiańskiego „ъ”, co w głównej mierze uwidacznia się w odniesieniu do przyimków i prefiksów „со-”, „во-”, „воз-” (np.: *содержиши, во грады, возлетіл*)<sup>34</sup>, 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 „-і” (np.: *от нея, ея, матере моя*)<sup>35</sup>. W opinii Łesiowa zjawiska te dowodzą istotnej roli elementów cerkiewnosłowiańskich w procesie kształtowania się staroukraińskiego języka literackiego, co szczególnie pielęgnowano w życiu naukowym i religijnym Akademii Kijowsko-Mohylańskiej – *alma mater* H. Skoworody<sup>36</sup>.

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, dostrzeżaną już przez D. Czyżewskiego, kwestię akcentuacji zachowanej w autografach utworów Skoworody (np.: *вѣсну, принѣсил, говѣрит*). 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 бідю; високо полетіла та недалеко сіла*)<sup>37</sup>.

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

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

<sup>33</sup> Tendencja ta charakteryzuje również pieśni Skoworody; zob. *ibidem*, s. 155.

<sup>34</sup> 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.

<sup>35</sup> *Ibidem*, s. 155-158.

<sup>36</sup> *Ibidem*, s. 159.

<sup>37</sup> *Ibidem*, s. 160-162.

<sup>38</sup> *Ibidem*, s. 163.

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 [Skoworodie – D.P.] припала роль підготувати ґрунт для дальшого розвитку української літературної мови на народній основі”<sup>39</sup>.

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 Kowałyński, któremu poświęcono 79 listów pisanych po łacinie<sup>40</sup>. Wyjaśnienie przyczyn 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 sławisty 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 Czernihowa<sup>41</sup> 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.<sup>42</sup> 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

<sup>39</sup> *Ibidem*, s. 164-165.

<sup>40</sup> 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 Tantaloe*, *Est quaedam maerenti flere voluptas* i inne. Łacińskie są również tytuły niektórych jego traktatów, 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.

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

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

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 ukraińskiego<sup>43</sup>. 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 Mozer, powołując się na opinię Jurija Szewelowa: „Так само й твори Григорія Сковороди ледве чи можуть вважатися українськими у властивому розумінні”<sup>44</sup>. 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 dziesięciolecie obiera 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 Perejaśławia 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,

<sup>43</sup> *Ibidem*, s. 286-287.

<sup>44</sup> *Ibidem*, s. 285. Niestety ocena ta nie została przez autora pogłębiona.

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 dogłębnymi 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 Platona<sup>45</sup>. Choć nie był on pierwszym badaczem, który dostrzegał owe podobieństwa, podążając szlakiem wytyczonym przez Władimira Erna<sup>46</sup> i Dmytra Bahalija<sup>47</sup>, 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 Skoworody<sup>48</sup> w wymiarze zarówno literackim, jak i filozoficznym, w szczególności zaś reminiscencje antycznej tradycji platońskiej i platonizmu chrześcijańskiego<sup>49</sup>.

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*<sup>50</sup> 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

<sup>45</sup> Д. Чижевський, *Філософія Г.С. Сковороди*.

<sup>46</sup> В.Ф. Эрн, Григорий Саввич Сковорода. Жизнь и учение, Москва 1912.

<sup>47</sup> Д. Багалій, *Український мандрований філософ Григорій Сковорода*, Київ 1926.

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

<sup>49</sup> Л. Ушкалов, О. Марченко, *op. cit.*, s. 4-29. W tym kontekście zob. również M. 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*.

<sup>50</sup> А. Тихолаз, *Platonizm w Rosji*, przeł. H. Rarot, Kraków 2004, *Jagiellońskie Studia z Filozofii Rosyjskiej*, t. 8.

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 rozprawiać<sup>51</sup>.

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 erudytych sprowadzała się do ubogich informacji, które pochodziły z kompilacji przełożonych na język słowiański<sup>52</sup>.

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,

<sup>51</sup> *Ibidem*, s. 14.

<sup>52</sup> *Ibidem*, s. 23, 28.

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 wpływu<sup>53</sup>.

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

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 Teofan Prokopowicz, Stefan Jaworski czy Hryhorij Konyski<sup>55</sup>. 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 scholastycyzmu<sup>56</sup>, 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,

<sup>53</sup> *Ibidem*, s. 36-37.

<sup>54</sup> *Ibidem*, s. 43-46.

<sup>55</sup> 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.

<sup>56</sup> М. Ткачук, *Філософська спадщина Києво-Могилянської академії: стратегії дослідження*, [w:] *Україна XVII століття: суспільство, філософія, культура*, Київ 2005, s. 73-83; В.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.

na Rusi były faktycznie nieznane”<sup>57</sup>. 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”<sup>58</sup>. W ten sposób odrzucić można tezy odnoszące się do możliwości przejścia 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 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”<sup>59</sup> czy tak typowy dla ukraińskiego baroku i dla samego Skoworody przywoływany już koncept „Epi-kur – Chrystus” zawarty w pieśni 30 poetyckiego zbioru *Sad pieśni nabożnych*<sup>60</sup>. Również Horacy określany jest w pieśni 24 wspomnianego zbioru jako prorok: „римскаго пророка Горатія”<sup>61</sup>.

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 przesiąknięty 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. Kowaliński tak przedstawił

<sup>57</sup> A. Tichołaz, *op. cit.*, s. 54.

<sup>58</sup> *Ibidem*, s. 59.

<sup>59</sup> Г.С. Сковорода, *op. cit.*, т. 2, s. 6.

<sup>60</sup> *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.

<sup>61</sup> Г.С. Сковорода, *op. cit.*, т. 1, s. 82.

reakcję swego nauczyciela na propozycję obrania życia monastycznego w Charkowie: „Развѣ вы хотите, чтобы и я умножил число фарисеев? Ъйте жирно, пейте сладко, одѣвайтесь мягко и монашествуйте!”<sup>62</sup>. 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 Малоросію”<sup>63</sup>.

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 барокко не доживіло, а догоріло повним полум’ям до кінця та враз згасло. Згасло разом з притаманною українському барокку літературною мовою”<sup>64</sup>. 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 Kołakowskiego<sup>65</sup> w odniesieniu do chrystologii niemieckiego mistyka XVII w. – Angelusa Silesiusa. Przepętniona 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.

<sup>62</sup> *Ibidem*, t. 2, s. 447.

<sup>63</sup> *Ibidem*, s. 443.

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

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

## HRYHORIJ SKOWORODA. FILOZOFIA UKRAIŃSKA

ANTON MARCZYŃSKI ROZMAWIA Z MYROSLAWEM POPOWYCZEM

**Panie Profesorze, Hryhorija Skoworodę można zapewne nazwać pierwszym filozofem ukraińskim, jeśli chodzi o typowe dla całej tradycji europejskiej rozumienie tego, kim jest filozof. Mowa tu byłaby chyba o *stricte* świeckiej formie myślenia, jakkolwiek Skoworodzie chodziło również o interpretację Biblii, o refleksję nad wszystkimi poziomami stworzonego świata – nad *makrokosmosem* oraz *mikrokosmosem*, o których pisał. W związku z tym można byłoby zapewne też stwierdzić, że w naszej części Europy Skoworoda był jednym z ojców filozoficznej hermeneutyki, tym, który wyprowadził ją z egzegezy swoistej dyskursowi religijnemu. Zaś ze względu na sposób życia i filozofowania był on nazywany ukraińskim Sokratesem. Kim zatem Hryhorij Skoworoda był dla ukraińskiej kultury, a w tym dla związanej z nią filozofii?**

Postać Hryhorija Skoworody pozostaje romantycznym i niezbyt poważnym wspomnieniem o człowieku, który nie miał własnego domu, chodził cały czas z jednych gości do innych, nierzadko zbierając po drodze ludzi i przedstawiając im swoje myśli o wszechświecie. W zasadzie u niego wszystko było skupione wokół samopoznania. Jedynym źródłem, z którego, że tak powiem korzystał, była Biblia. Toteż ostre, krytyczne twierdzenia pod adresem Biblii zjawiały się u niego na zmianę z zachwyconą wykładnią jej głównych tez. To właśnie pozwala interpretować Skoworodę na bardzo różne sposoby. A poza tym zachowało się dużo pieśni – tak zwanych kantów – jego własnych albo jemu przypisywanych. Skoworoda nie lubił niczego drukować, chociaż to już był wiek XVIII, epoka Oświecenia. Przepisywał swoje dialogi, wykonane w stylu bardzo archaicznym, i darował je przyjaciołom. Dokładnie jak pieśni. Z tego powodu nie wiemy na pewno, które z jego dzieł faktycznie zostały stworzone przez niego, a które jedynie się mu przypisuje, jakkolwiek one były zupełnie niecharakterystyczne dla jego stylistyki.

Ale to jest strona zewnętrzna tej sprawy.

Tak naprawdę Skoworoda jest bardzo symptomatyczną dla starej – nazwijmy to w ten sposób – kultury ukraińskiej postacią. To była osoba należąca do tak zwanej Akademii Kijowsko-Mohylańskiej. W wiekach XVI/XVII na Ukrainie, która była wówczas częścią Rzeczypospolitej, tworzy się szkoły w ramach tak zwanego ruchu bractw. To, właściwie rzecz biorąc, był taki ruch, który pod względem politycznym był bardzo podobny do protestantyzmu. Czyli były to instytucje mieszczańskie bądź mieszczańców podmiejskich broniące interesów tych właśnie mieszczań jako społecznego

elementu narodowych grup ukraińskich. Ale pod względem formy stanowiły one część wielkiego ruchu religijnego. To była epoka, która w Europie zakończyła się pokojem westfalskim w roku 1648, lecz na Ukrainie zaczęła się od powstania Chmielnickiego w tymże roku. Czyli epoka religijnych wojen, nazwijmy to w ten sposób. Po wojnach religijnych w ogóle niczego dobrego nie należy się spodziewać. Ale tu właśnie, póki jeszcze to był ruch pokojowy, przyniósł on bardzo dobre efekty. Tworzone przez bractwa szkoły wzorowane były pod względem programów na szkołach polskich. Dokładniej – na szkołach jezuickich, mających bardzo dobry poziom. A więc we Wschodniej Ukrainie po metropolicie Piotrze Mohyle, czyli w tej części Ukrainy, która już wówczas była bardzo słabo kontrolowana przez wojska polskie i przez administrację polską, powstaje system, stanowiący podstawę ukraińskiej oświaty. Była to Akademia Kijowsko-Mohylańska oraz kilka kolegiów – najpierw dwa, a później cztery, w których programy były identyczne jak w szkołach i kolegiach europejskich, w tym jezuickich. Akademia natomiast była podobna do uniwersytetów europejskich, poza tym jedynie, że nie było tam teologii. Po raz pierwszy kurs ten został tu wprowadzony dopiero za czasów Piotra I, kiedy Ukraina już weszła do Rosji. Wykładał go Teofan Prokopowicz. Zatem w ramach takiej uczoneści literaturą, która głównie znajdowała się w centrum uwagi, była literatura świętych ojców, czyli dzieła klasyków filozofii i teologii prawosławnej. Bardzo ważną rolę odgrywały tu dzieła Pseudo-Dionizego Areopagity oraz jego komentatora Maksyma Wyznawcy. Jeżeli umieścimy w tym kontekście Hryhorija Skoworodę, staje się on zrozumiały.

### **Które idee Skoworody warto byłoby tu wymienić w pierwszej kolejności?**

Rzecz w tym, że kontynuując tradycje Oświecenia (bo to jest już wiek XVIII – Skoworoda urodził się w roku 1722, a zmarł w roku 1794) Hryhorij Skoworoda przede wszystkim rozważał, czy Biblia jest utworem o charakterze sakralnym, czy jednak jest to dzieło ludzkie, świeckie, które zawiera świętą treść, dlatego że ma treść wieczną. I treść tę należy odróżniać od owego sensu literalnego, który jest wkładany tam w słowa. Podążając za myślicielami europejskimi tych czasów Skoworoda całkowicie odrzucał literalny sens Biblii. Dla niego Biblia była tylko symboliczną wykładnią, z sensem, który nie znajduje się na powierzchni. Dlatego ostro krytykując przypisywanie jej sensu dosłownego – jak, powiedzmy, siedem dni, w ciągu których stworzony był świat, i tak dalej (takie literalne rozumienie części Biblii było odrzucane przez niektórych filozofów i teologów) – Skoworoda poszukuje sensu głębokiego, wyrażanego w tekstach biblijnych w sposób alegoryczny, przez co opowieść o Bogu przestaje być opowieścią dosłowną.

Więc co to jest Bóg? Problem ten w filozofii europejskiej postawiony został dopiero przez Schleiermachera. Skoworoda zaś był o dwa pokolenia od niego starszy. Czyli Skoworoda to poprzednik romantyzmu, który – po dziełach Schleiermachera – był w Europie reprezentowany przez Novalisa, Schellinga (lecz o romantyzmie

mówić tu nie wypada). Rzecz w tym, że wówczas Bogu pozostaje tylko jedno – miłość. Cały problem „co to jest Bóg?” przenosi się zatem wewnątrz człowieka. Są ostateczny nie jest czasem, który kiedyś nadejdzie, lecz tym, co się dzieje wewnątrz duszy, kiedy tracimy zasady moralne. Nad tym głównie Skovoroda się zastanawia i tego uczy zarówno w swoich opowieściach ustnych, jak i w tych dialogach, które pisze według formy właściwej dla literatury starożytnej oraz średniowiecznej, znajdującej wyraz w tych jego dziełach, które były wówczas najbardziej popularne, mianowicie w kantach oraz innych utworach wierszowanych, których nie nazwę ani poematami, ani pieśniami (gdyż nie są to piosenki w naszym rozumieniu). Choć najbardziej znaną pozostaje pieśń długo śpiewana nawet jeszcze w wieku XIX: „Всякому граду свой нрав і права” – „Wszelkiemu miastu swoje zwyczaje i prawa”. Czyli wszelkie miasto ma być osobnym podmiotem myślenia. I „всяка имеет свой ум голова” – „wszelki ma swój rozum-głowę” – to jest podobne do hasła, że tak powiem, indywidualizmu europejskiego i ukraińskiego. Ponieważ skierowane jest na to, by człowiek samodzielnie rozwiązywał powstające przed nim problemy. Było to coś pozytywnego, co – powstałe pod wpływem ruchu kozackiego – pozostaje obecne w kulturze ukraińskiej do dziś. Bo głównie łączymy kozaczyznę z wojną, a w niej nigdy – za krwią i desperacją – nie da się znaleźć prawych i winnych. Jednak obecne było tu również ostre wezwanie do samodzielności, do indywidualnego rozumienia prawdy, piękna i dobra. I wezwanie to pozostawało, że tak powiem, głębokim sensem skoworodyńskiej filozofii.

**Panie Profesorze, uważa się, że Skovoroda był jednym z twórców tak zwanej filozofii serca, która, jak twierdzą, stanowi najbardziej charakterystyczny nurt filozofii ukraińskiej. Ponadto można tu przywołać hipotezę, że Skoworodzie udało się za pomocą języka filozoficznego wyrazić pewne zasady właściwe dla tradycji mistycznej w teologii prawosławnej – potężnej tradycji hezychastycznej, ważnej również dla Ukrainy. Mowa między innymi o właściwej dla niej interpretacji pojęcia serca, podziału świata na wewnętrzny i zewnętrzny, a także na makrokosmos i mikrokosmos i tak dalej. Pod tym właśnie względem Skovoroda często jest porównywany ze współczesnym mu teologiem i odrodzicielem tej tradycji mistycznej na Ukrainie Paisjuszem Welyczkowskim. Czy da się ich porównywać ze sobą? Jak by Pan to skomentował?**

Bardzo trafnie porównał go Pan z Paisjuszem Welyczkowskim. Rzecz w tym, że Skovoroda był całkowitym przeciwieństwem Welyczkowskiego. To właśnie do Paisjusza Welyczkowskiego należy takie powiedzenie, że dosłownego sensu Biblii trzeba się chwycić, jak on to ujmował, „аки слепей за тин” – „niczym ślepy płu”. Czyli wśród teologów i filozofów kręgu Kijowsko-Mohylańskiego – przecież Welyczkowski również pochodził z Akademii Kijowsko-Mohylańskiej – obserwujemy dwie całkowicie przeciwstawne interpretacje Pisma Świętego. Z jednej strony,

Węlyczkowski uważa, że wszystko to, co zostało tam napisane, stanowi prawdę, której ani na chwilę nie wolno podawać w wątpliwość i jej literalnego sensu trzymać się należy niczym ślepy płotu. To wtenczas akurat Hryhorij Skoworoda nawołuje do kompletnego odrzucenia dosłownego rozumienia sensu i wówczas Biblia – zarówno Biblia, jak i cała literatura – zmienia się w historię tego, co się dzieje w duszy człowieka. Lecz to, właściwie rzecz biorąc, swoimi korzeniami sięga ogólnoeuropejskiego pragnienia znalezienia sensu symboliki. Co szczególnie było właściwe dla kultury baroku, ponieważ dla Ukrainy akurat i w dużym stopniu dla Polski jest to okres kontrreformacji, który trwa tu w wieku XVIII co najmniej, lecz to bynajmniej nie wyklucza także tendencji oświeceniowych. I chodzi tu o odgadywanie symboli. Odgadywanie symboli właśnie dopiero wtedy jest możliwe, kiedy rozpatrujemy je jako symbole, jako znaki umowne, a nie tylko jako słowa, które przekazują znaczenie bezpośrednio.

I jeszcze w związku z tym – *à propos* filozofii serca. Rozmyślnie niczego o tym wcześniej nie powiedziałem. Bo po wspaniałych pracach ukraińsko-rosyjskiego badacza Dmytra Czyżewskiego ukształtowała się tendencja postrzegania historii filozoficznej Ukraińców jako filozofii serca. I szczególnie to widać w związku z twórczością Hryhorija Skoworody. Tak więc mogę powiedzieć z całkowitą pewnością, bo sprawdziłem to, czytając wszystkie wydane teksty Skoworody kilkakrotnie, że nie ma takiego miejsca, w którym on mówił by o sercu w taki sposób, w który mówimy my: o duszy, o sercu jako przeciwieństwie rozumu. Skoworoda nie przeciwstawia sobie rozumu i zmysłów. A filozof serca zupełnie nie oznacza u niego filozofa zmysłów. To jest alegoria w tym sensie, w którym została ona użyta w Biblii. Zaś w Biblii serca i nerek, nawiasem mówiąc, używa się na określenie tego, co jest wewnątrz człowieka. Serce czy nie serce – to jest to samo, co istota i bycie. To jest filozofia istoty ludzkiej. Na tym cała sprawa polega. I on nie apeluje do ludzkiego serca dla przeciwwagi do ludzkich zmysłów. Apeluje do istoty człowieka, dopatrując się w tej istocie godności ludzkiej. Dlatego właśnie wzywa do tego, by każdy człowiek sam znalazł w sobie własne ja, własną istotę, i żył podług niej. Nie bacząc na to, że ludzie bywają wyżsi lub niżsi odpowiednio do swojej istoty. Była to taka filozofia serca bardzo demokratyczna i typowa dla odbiorcy kozacko-chłopskiego. Ponieważ chłop był dla niego tak samo szlachcicem serca, jak i szlachta właśnie. Szlachcic ma w sobie powołanie do heroiki, do walki, do szabli. Szlachcic i kozak – tu dla Skoworody nie ma różnicy, ponieważ sam był pochodzenia kozackiego. Ale z drugiej strony jest osoba pracująca na ziemi. Również jest godna, jeżeli sama jest świadoma tego losu, który sobie wybrała. I w ten sposób to może być jej szlachetną sprawą. No a siebie – jeżeli określimy to według norm francuskich – Skoworoda zaliczał do stanu drugiego: lecz nie kapłańskiego, a stanu intelektualistów. On całkowicie przenosił tu koncepcję Platonską. Ale faktycznie to jest tendencja i tradycja platońska. Nie nazwałbym tego platonizmem, ponieważ miał on wiele odmian i były to z reguły niemalże sekty filozoficzno-teologiczne. On zaś w ogóle będąc osobą nie przywiązaną do symboli, a pragnąc patrzeć w samo sedno, że tak powiem, całej

sprawy, w jej wnętrze, w *esencję*, a nie w *akcydencję*, chciał znaleźć usprawiedliwienie dla każdej pracy. Ale faktycznie to jest kontynuacja pomysłów Platona, który widział w owych trzech klasach podstawę dla każdego społeczeństwa.

**Panie Profesorze, jakie można wymienić ogólne cechy filozofii ukraińskiej? Czy w jej wymiarze *stricte* akademickim, przede wszystkim w wieku XX, występowały jakieś rdzennie ukraińskie cechy?**

Ja, po pierwsze, nie mogę przeprowadzić wyraźnej granicy pomiędzy filozofią ukraińską a rosyjskojęzyczną filozofią na Ukrainie. W jednym czasopiśmie amerykańskim spotkałem niedawno odwołanie do tego, że najbardziej charakterystycznymi filozofami ukraińskimi byli Bierdiajew, Szestow i Skoworoda. I co można na ten temat powiedzieć? Właściwie rzecz biorąc, Nikołaj Bierdiajew był oczywiście filozofem rosyjskim. Z drugiej strony, podkreśliłbym, że Bierdiajew przez jakiś czas mieszkał w Kijowie. Ale rzecz w tym, że jego brat Mychajło Bierdiajew pisał wiersze po ukraińsku i nazywał siebie Ukraińcem. Był bardzo szanowaną osobą, a ponadto wywarł wpływ na Nikołaja Bierdiajewa. Jak tu przeprowadzić linie demarkacyjne? Ojciec chrzestny znanego rosyjskiego pisarza Michaiła Bułgakowa (Nikołaj Pietrow – A. M.), który także był kijowianinem, napisał wspaniałą pracę o Akademii Kijowsko-Mohylańskiej oraz o Hryhoriju Skoworodzie. Był wykładowcą na Akademii Duchownej w Kijowie na Podole powstałej na fundamencie Akademii Kijowsko-Mohylańskiej, założonej jeszcze przez Piotra Mohylę. Otóż przeprowadzenie granicy jest tu bardzo trudne. To, że Lew Szestow był Żydem z pochodzenia, niczego nie zmienia w jego orientacjach. To, że pisał po rosyjsku, było czymś oczywistym, bo w języku ukraińskim przed rokiem 1917 poważnych rzeczy właściwie na terenie Ukrainy pisać było nie wolno (no, powiedzmy, był jakiś krótki okres po roku 1885, kiedy pisać można było również po ukraińsku), ponieważ to było zakazane kilkoma werdyktami cara oraz władz niższych.

Przez to, jeżeli mówimy o filozofii ukraińskiej, to trudno tu wyodrębnić jakąś warstwę wyłącznie ukraińską, ukraińskojęzyczną. To się zmienia dopiero po latach dwudziestych. I dlatego wielka tradycja wywodzi się od Skoworody. Zaś tradycja ta przechodziła przede wszystkim przez Akademię Duchowną w Kijowie. Dlatego mamy takich przedstawicieli, których można równocześnie zaliczyć do każdego nurtu. Nawiasem mówiąc, na początku wieku XX na zesłaniu w Wołogdzie oni wszyscy spotkali się i dyskutowali ze sobą osobiście. Marksistów tam reprezentowali kijowianin Anatolij Łunaczarski i Aleksandr Bogdanow (Łunaczarski był żonaty z siostrą Bogdanowa) – znani empiriokrytycy. Był tam również Bierdiajew. A także Boris Sawinkow, którego matka, nawiasem mówiąc, była z Jaroszenków – to znany ród ukraiński, któremu zawdzięczamy znanego artystę Mykołę Jaroszenkę. I tak dalej, i tak dalej. To wszystko są powiązania na najwyższych poziomach intelektualnych. I w jakieś mierze to było właśnie powodem wybuchu zainteresowania kwestiami antropologicznymi, znamienne go już dla ostatniej dekady panowania władzy radzieckiej.

**Właśnie, Panie profesorze, istnieje kontrowersja co do tego, czy filozofia ukraińska pod koniec tego okresu tworzyła najważniejszy ośrodek badań w zakresie antropologii filozoficznej w ZSRR. Mówi się o kijowskiej szkole antropologicznej, ale czy istniała ona naprawdę? Co jako bezpośredni świadek mógłby Pan na ten temat powiedzieć?**

Na Ukrainie w wieku XX silniejsza od tradycji antropologicznej była tradycja racjonalistyczna. Dobrze pamiętam te czasy. Rzecz w tym, że tak zwany marksizm-leninizm pretendował do roli religii politycznej. A więc opozycja marksizmu-leninizmu jako dogmatyki politycznej i jako religii politycznej wyrażała się w tym, że w Związku Radzieckim i między innymi, a nawet szczególnie na Ukrainie – nie tylko w Kijowie – podjęto próbę racjonalistycznej refleksji nad całą współczesną świadomością. I próba ta związana była z postacią tak wspaniałego filozofa jak Pawło Wasylowycz Kopnin, który przyjechał do nas z Rosji, z Moskwy, stając się bardzo barwną postacią. W Rosji miał trudniej. Później znów go zabrali do Moskwy na wysokie stanowisko dyrektora Instytutu Filozofii, ale miał tam bardzo ciężko. Tu zaś mógł spokojnie rozwijać ruch racjonalistyczny. I mieliśmy w sumie około dziesięciu sympozjów ogólnopanstwowych z zaproszeniem naszych kolegów z Zachodu, albo i bez, zorientowanych na logiczną spuściznę i w ogóle na pewien rodzaj racjonalizmu. Ale to nie stało w sprzeczności ze wsparciem powrotu antropologii. Bo właściwie rzecz biorąc, powrotem antropologii nazwać można już filozofię Hryhorija Skoworody. Dziś można powiedzieć, że istnieje u nas większe zainteresowanie taką literaturą i filozofią, która skupiona jest na problemie człowieka. Wiadomo, że tym samym – jak i w Polsce, między innymi, ponieważ zawsze byliśmy bardzo ściśle związani z polskimi kolegami – mamy dziś o wiele mniejsze zainteresowanie dla wszystkich tych niuansów i paradoksów logicznych, aporii i tym podobne, niżli do ostrej, aktualnej filozofii życia. Dziś to już znajduje wyraz w fascynacji takimi postaciami jak Heidegger, jak ruch ponowoczesny, jak Derrida, Lacan i tak dalej, i tak dalej. To przestaje już być ukraińskie dziedzictwo filozoficzne.

**Panie Profesorze, czy da się wobec tego wyodrębnić jakiś rdzeń, który stanowiłby zasadniczą cechę *stricte* ukraińskiej, ukraińskojęzycznej filozofii akademickiej, lub obcojęzycznej, lecz takiej, która powstała na naszych terenach, w tym właśnie środowisku intelektualnym?**

Jeżeli chodzi, powiedzmy, o połowę wieku XX, o lata sześćdziesiąte, siedemdziesiąte, to wymienilibym filozofa Wołodymyra Szyńkaruka, który był kontynuatorem Kopnina, kontynuatorem owej tradycji racjonalistycznej, lecz podążającym właśnie w stronę filozofii życia. I jego koncepcja wiary, nadziei i miłości jako wyrazu istoty tych problemów, które dotyczą człowieka, przeniesienie ich na aspekty światopoglądowe i, powiedziałbym, światozmysłowe (po ukraińsku i po niemiecku można sporo takich

wyrazów skonstruować), stanowiło świadectwo powrotu, które zafascynowało większość naszych filozofów. Ale to jest okres, kiedy zrzucamy z siebie to wszystko, co jest powierzchowne, co było związane z terminologią marksistowską. Uwolniliśmy się od tego bardzo dawno i faktycznie, mimo licznych cytatów, w filozofii ukraińskiej – być może w większym stopniu niż w radzieckiej – droga ta się skończyła. Lecz nie powiedziałbym, że wymyśliliśmy tu coś nowego, że zaproponowaliśmy jakieś rozwiązania, które nie współbrzmiałyby w jakiś sposób z zachodnim środowiskiem filozoficznym. Być może akurat w dziedzinie racjonalistycznej istniało więcej rzeczy oryginalnych, ale nie chciałbym tego komentować, bo to są moi koledzy. I w ogóle to nie jest jeszcze historią, dlatego rozdawanie wieńców czy, na odwrót, cierni jest sprawą niewdzięczną.

## „MĄDROŚĆ WEWNĘTRZNA” PAISJUSZA WEŁYCZKOWSKIEGO

ANTON MARCZYŃSKI ROZMAWIA Z ANDRIJEM OKARĄ

**Paisjusz Wełyczkowski w żadnej mierze nie był myślicielem świeckim, ale w dość naturalny sposób został wpisany do pobarokowego kontekstu Ukrainy XVIII wieku. Porównuje go Pan z Hryhorijem Skoworodą i znajduje sporo zbieżnych punktów.**

Uważam, że Paisjusz Wełyczkowski to jedna z najciekawszych postaci w duchowości ukraińskiej i w ukraińskiej historii intelektualnej. Paisjusz Wełyczkowski był współczesnym Hryhorija Skoworody. Jednocześnie się urodzili i jednocześnie umarli. Urodzili się w roku 1722, zaś zmarli w roku 1794. Na dodatek byli ziomkami, ponieważ Paisjusz Wełyczkowski urodził się w Połtawie, a Hryhorij Skoworoda pod Połtawą, we wsi Czornuchy – pomiędzy Łubnami, Łochwicą a Pyratynem, w samym sercu Hetmańszczyzny.

Wielebny Paisjusz Wełyczkowski jest jedną z najciekawszych postaci w dziejach wschodniochrześcijańskiego monastycyzmu, bo właśnie z jego imieniem zostało związane odrodzenie dawnej prawosławnej tradycji hezychastycznej, a także odrodzenie starczestwa jako szczególnej praktyki duchownej, istniejącej w takim właśnie, prawosławnym kontekście monastycznym.

Paisjusz Wełyczkowski i Hryhorij Skoworoda, działalność i utwory każdego z nich – to są świadectwa tego, że ukraińska kultura barokowa XVIII wieku była, po pierwsze, bardzo rozwinięta, interesująca i zróżnicowana; po drugie, tkwiła w kontekście wschodniochrześcijańskiej (prawosławnej) tradycji religijnej – można tu mówić o decydującej roli neoplatonizmu i wpływie różnorodnej mistyki: wschodnioeuropejskiej (w obrębie religijnym) oraz zachodnioeuropejskiej (w obrębie świeckim); po trzecie, obowiązujący wówczas model relacji kulturowych był taki, że kultura ukraińska była zarówno odbiorcą wpływów kulturowych, jak i generatorem – w odróżnieniu od tego, jak to się stało później, gdy była już tylko odbiorcą.

Na przykładzie Paisjusza Wełyczkowskiego widzimy, że Ukraina miała potężne relacje kulturowe nie tylko z Europą Zachodnią i Rosją, ale też ze światem prawosławnym – z Mołdawią, Rumunią, Gruzją, Grecją i górą Atos.

**Jakie najważniejsze idee Wełyczkowskiego warto wymienić? Wspomniał Pan, że był kontynuatorem tradycji hezychastycznej, która istniała na Rusi wcześniej i już wówczas była potężna. Można zresztą powiedzieć, że jest to jedna z podstaw prawosławia. Co zatem Wełyczkowski wniósł do tej tradycji, na czym polegała jego misja?**

Tradycja hezychastyczna to naprawdę nieoceniony duchowy i mistyczny skarb, istniejący w kontekście duchowości prawosławnej i w dziejach prawosławnego monastycyzmu. Tradycja ta zrodziła się i była pielęgnowana w środowisku Ojców Kościoła Wschodniego jeszcze w IV-VII wieku, lecz ostatecznie ukształtowała się na świętej górze Atos w wieku XIV i jest związana z imionami takich wielkich prawosławnych eremitów i hezychazystów jak Grzegorz Nowy Teolog, Grzegorz Synaita i Grzegorz Palamas. A później tradycja ta szerzyła się w innych krajach prawosławnych – na Ukrainie, w Rosji, Rumunii i Mołdawii. W Rosji wiąże się z imieniem wielbego Nila Sorskiego i starców zawołańskich. Ci, którzy studiowali historię rosyjskiej filozofii, wiedzą o pewnej konfrontacji pomiędzy Józefem Wołockim a Nilem Sorskim. Otóż Nil Sorski był akurat hezychazystą. Paisjusz Welyczkowski bardzo go lubił i w swoich tekstach powoływał się na wielbego Nila. Czyli istnieje tu pewna sukcesja intelektualna.

Oprócz tego Paisjusz Welyczkowski zajmował się działalnością translatorską. On, nawiasem mówiąc, jak i wszyscy wykształceni ludzie na Ukrainie w XVII/XVIII wieku studiował w Akademii Kijowsko-Mohylańskiej. Co ciekawe, w latach 1738-1739 on ze Skoworodą studiowali równocześnie. Jakichkolwiek świadectw o ich znajomości nie ma, lecz sam fakt jest interesujący. Los Skoworody był inny: skończył cały kurs w Akademii Kijowsko-Mohylańskiej, w odróżnieniu od Paisjusza Welyczkowskiego, który uciekł stąd, szukając duchowej mądrości, duchowego przemienienia, natomiast w Akademii nacisk kładziono na scholastykę i uczoność „zewnętrzną”. W historii filozofii okres ten nazywa się „drugą scholastyką”: najpierw była scholastyka zachodnioeuropejska, a tu już barokowa, która powstała po renesansie. Zarówno dla Paisjusza Welyczkowskiego, jak i dla Hryhorija Skoworody było to czymś obcym – cały ten klimat intelektualny i tradycje racjonalizmu wschodnioeuropejskiego (katolickiego, protestanckiego i już oświeceniowego). Obaj poszukiwali innych dróg rozwoju duchowego.

Droga duchowa Paisjusza Welyczkowskiego była związana z hezychazmem, z odrodzeniem tej starej prawosławnej tradycji mistycznej, która z kolei intelektualnie była związana z chrześcijańskim neoplatonizmem Bizancjum i tradycją Ojców Kościoła. Hryhorija Skoworodę również można nazwać neoplatonikiem, lecz jego neoplatonizm był raczej typu gnostyckiego – to dlatego właśnie tak go lubią masoni. Skoworoda był gnostykiem i świeckim intelektualistą, natomiast droga Paisjusza Welyczkowskiego przechodziła wyłącznie w kontekście cerkiewnym, toteż żadnej tak zwanej „zewnętrznej mądrości”, czyli takiej, która ani z Bogiem, ani z Cerkwią nie jest związana, u niego nie znajdziemy.

**Mówi Pan o pewnej równoległości biografii Welyczkowskiego i Skoworody. Między innymi o tym, że Welyczkowski, podobnie jak Skoworoda, studiował w Akademii Kijowsko-Mohylańskiej, lecz studiów tam nie skończył. Wybrał wędrowny sposób życia, jakkolwiek jego droga sięgała raczej innych krajów – Welyczkowski przebywał na górze Atos, zaś umarł w Mołdawii. Chciałbym poprosić Pana o opowiedzenie o tym bardziej szczegółowo.**

Paisjusz Wełyczkowski wędrował po Ukrainie, lecz trzeba pamiętać, że to był okres po Piotrze I, czyli pierwsza połowa XVIII wieku. Piotr I był osobą, która tak naprawdę miała dość brutalny stosunek do prawosławia w ogóle, do Cerkwi, a zwłaszcza do prawosławnego monastycyzmu. Właściwie rzecz biorąc, pozostawał, jak wiemy, pod wpływem protestantyzmu i związanej z nim kultury albo, jak nazwaliby to dzisiaj, dyskursu protestanckiego. Rzecz jasna, tam nie ma żadnego monastycyzmu, dlatego kim z perspektywy właściwego dla reformacji racjonalizmu są mnisi? Są to darmozjadcy po prostu, którzy nie wykonują żadnej użytecznej (z tej, oczywiście, perspektywy) pracy. Mnichów porównywano z trutniami. Więc Piotr I zamknął wiele klasztorów. Mnichom zakazał między innymi trzymania w celi pióra i papieru, czyli faktycznie zakazał im aktywności intelektualnej. Dlatego oczywiście po Piotrze I życie monastyczne na terenie Imperium Rosyjskiego upada. Wobec tego Paisjusz Wełyczkowski, po opuszczeniu Akademii Kijowsko-Mohylańskiej, wędruje między klasztorami środkowoukraińskimi. Przebywał w klasztorach Czernihowa i Kijowa, szukał duchownego nauczyciela, przewodnika, lecz zamiast tego znajdował jedynie pozbawione prawdziwej wysokiej duchowości klasztorne wspólnoty. Był tym bardzo zawiedziony. Doszedł więc do Mołdawii, a stąd trafił na świętą górę Atos.

To miejsce w Grecji do dziś pozostaje centrum mistyki prawosławnej – hezychazmu. Tam właśnie Paisjusz Wełyczkowski zabiera się za bardzo ważną sprawę – z języka średniogreckiego na cerkiewnosłowiański tłumaczy wszystkie traktaty mistyczne. I już później, pod koniec XVIII wieku wielki tom z przekładami starca Paisjusza i jego braci ukazuje się drukiem w Imperium Rosyjskim. To duża książka. A później ukazują się inne wersje *Filokalii*, tłumaczone i wydawane w Pustelni Optyńskiej – to połowa XIX wieku – do czego przyłożył się Makariusz Optyński, a także wybitny rosyjski filozof-słowianofil Iwan Kiriejewski z żoną. Wszystko to w ten lub inny sposób było związane z *Dobrotolubiem* starca Paisjusza. Ukraiński historyk Cerkwi Serhij Szumyło odkrył niedawno cały korpus korespondencji Wełyczkowskiego z ostatnim atamanem koszowym Siczy Zaporoskiej Piotrem Kalniszewskim.

Zarówno Paisjusz Wełyczkowski, jak i Hryhorij Skoworoda wszędzie, gdzie szukali mądrości duchowej, nijak jej nie znajdowali. Przez to zmuszeni byli do wędrowki w poszukiwaniu wielkich idei. O Paisjuszu Wełyczkowskim można powiedzieć, że wędrował przez całe swe życie, zatrzymując się w tych czy owych klasztorach. Zaś pobyty te trwały od kilku miesięcy do kilkudziesięciu lat. Lecz jego wędrowka była drogą, poszukiwaniami prawosławnego starca. Natomiast w wypadku Hryhorijsa Skoworody, znanego w kulturze, historii ukraińskiej właśnie jako filozof wędrowny, taka podróż miała nieco inny charakter. To było akurat związane z kulturą i antropologią baroku. Wędrowka Hryhorijsa Skoworody była w dużym stopniu pozą, maską. To było pozycjonowanie siebie wobec świata. Był to protest estetyczny i egzystencjalny wobec owego – ukraińskiego głównie – świata kozaków, mieszczan, chłopów... Proszę sobie wyobrazić obwody: kijowski, poławski, charkowski, jak te tereny wyglądały

250 lat temu. Toteż jego wędrówka w znacznej mierze stanowiła intelektualne odstępstwo, ucieczkę przed zgiełkiem i próżnością. Takie przeciwstawienie siebie Kolegium w Charkowie, gdzie wykładał, przeciwstawienie siebie Akademii Kijowsko-Mohylańskiej jest pewnym wyzwaniem rzuconym potomkom starszyny kozackiej, w której kręgach się obracał. Nie była to wyłącznie droga duchowa, lecz pewne wyzwanie człowieka baroku rzucone otaczającemu go światu, pewna poza. Hryhorij Skoworoda był zatem „*homo ludens*”.

Wracając natomiast do Paisjusza Welyczkowskiego, warto jeszcze coś dodać. Był taki poeta Iwan Welyczkowski – ukraiński poeta XVII wieku. On był poławskim protojerejem na samym początku XVIII wieku. I gdy moi przyjaciele mieli pomysł odbudowania w Poławie Soboru Uspeńskiego, zniszczonego w latach trzydziestych XX wieku, to usilnie szukali grobu Iwana Welyczkowskiego. Jakiś stary grób znaleźli, jednak nie udało się udowodnić, że to był właśnie Iwan. Zaś Iwan Welyczkowski, znany ukraiński barokowy, niezmiernie ciekawy poeta, który wywarł wpływ być może nawet na Władimira Majakowskiego, był najwyraźniej dziadkiem Paisjusza Welyczkowskiego. Tak mocne są korzenie starej kultury ukraińskiej!

Reasumując, chciałbym podkreślić, że postacie Welyczkowskiego i Skoworody świadczą o oryginalności i samoistności ukraińskiego procesu kulturowego i intelektualnego w okresie Hetmańszczyzny i w trakcie przejścia do najnowszych dziejów Ukrainy. Ten obszar kulturowy stanowił element zarówno orbity zachodnioeuropejskiej, jak i wschodniochrześcijańskiej. Wówczas Ukrainę można było uważać za rozwinięte intelektualnie państwo i chociaż nie była ona światowym trend-makerem na równi z Niemcami, Anglią i Francją, to jednak wschodnioeuropejskim liderem. Toteż współczesna Ukraina ma powód być dumna ze swej historii intelektualnej i powinna pamiętać, że głównym warunkiem bycia krajem rozwiniętym jest intelekt i siła ducha, czyli nauka, oświata, kultura, prawo i zdolność do doświadczenia duchowego i do życia pełnego głębokiej treści duchowej.

MICHAŁ T. HANDZEL

## WPROWADZENIE DO LEKTURY TEKSTU

### Hryhorij Skoworoda, *Obudziwszy się, ujrzeli Jego chwałę*

Siódmy swój list św. Antoni Wielki rozpoczyna od słów zachęty: „...niech radość będzie z wami!”<sup>1</sup> Ten duchowy uczeń św. Pawła I Pustelnika jest człowiekiem głębokiej wiary i Bożego oświecenia. Nie żyje w iluzji tego świata, jaką mu może dać odrzucenie relacji z Jezusem Chrystusem, ale pogłębia ją nieustannie. Kto jednak nie ma tej relacji, żyje w wymaginowanym świecie – świecie własnego wyobrażenia o rzeczywistości. Nawet jeśli myśli, iż odrzuca Boga, którego głosi Kościół, to tak naprawdę odrzuca idola, którego sobie sam stworzył – własne wyobrażenie Boga.

Niestety po 2000 lat od Zmartwychwstania Jezusa Chrystusa większość społeczeństwa ziemskiego żyje właśnie w owej iluzji. Nigdy nie spotkali się z Synem Bożym – Logosem w swoim życiu, nawet jeśli o Nim słyszeli. Wówczas można powiedzieć, że – parafrazując myśl Hryhorija Skoworody – współczesny świat, mocno stechnicyzowany dzięki dość dużemu rozwojowi nauki, jeszcze ciągle „śpi”, gdyż nie ma obiektywnego spojrzenia na realnie otaczającą nas rzeczywistość; może dlatego tak wielu ludzi ucieka w świat wirtualny, albo nawet przenosi ją mentalnie na świat realny (np. widać to dobrze w tzw. ideologii gender)<sup>2</sup>.

Nierzadko jednak w dzisiejszym świecie śpią również „chrześcijanie”. Nie żyją w chrześcijaństwie. To, co zostało im zaprezentowane i przyjęli do swojego życia, to chrystianizm – ideologia bazująca na myśli chrześcijańskiej, ale stanowiąca jej wypaczenie. Jej cechą główną jest „udręczenie”, a dynamizmem strach. Człowiek, żyjący w chrystianizmie, boi się o własne życie wieczne, lęka się, że pójdzie do piekła po śmierci i ten lęk tak go paraliżuje, iż nie jest w stanie wejść w osobistą – głęboką więź z Jezusem Chrystusem<sup>3</sup>. Ponieważ jednak się lęka, to wypełnia, tak jak najlepiej potrafi, wszystkie obowiązki, o jakich słyszał, że ma je realizować, aby się dostać do nieba – gdyż chce w pewien sposób niejako „zapracować sobie na niebo” – i jest tym mocno udręczony, można powiedzieć, iż dźwiga na sobie „ciężary nie do uniesienia”,<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Św. Antoni, *Żywot. Pisma ascetyczne*, tłum. A. Ziółkowski, Kraków 2008, s. 210.

<sup>2</sup> W świecie wirtualnym (np. w grach) „płeć” jest wyborem danej osoby, natomiast w świecie rzeczywistym wybór płci jest darem Boga.

<sup>3</sup> Tymczasem w Pierwszym Liście św. Jana Apostoła można przeczytać: „φόβος οὐκ ἔστιν ἐν τῇ ἀγάπῃ, ἀλλ’ ἡ τελεία ἀγάπη ἔξω βάλλει τὸν φόβον, ὅτι ὁ φόβος κόλασιν ἔχει, ὁ δὲ φοβούμενος οὐ τετελείωται ἐν τῇ ἀγάπῃ” [„W miłości nie ma lęku, lecz doskonała miłość usuwa lęk, ponieważ lęk kojarzy się z karą. Ten zaś, kto się lęka, nie wydoskonalił się w miłości.”] (1 J 4, 18).

<sup>4</sup> Por Łk 11, 46.

dlatego czuje się zmęczony własnym chrystianizmem. Czasem zdarzy się nawet, iż na swojej drodze życia spotka jakiegoś księdza lub zakonnika, który potwierdzi jego postępowanie, utwierdzając tak naprawdę wypaczenie chrześcijaństwa, jakim jest pelagianizm czy też semipelagianizm. Ów ksiądz prawdopodobnie bowiem „przespał” na studiach wykład o Pelagiuszu i jego doktrynie, a na egzaminie go o te kwestie nie pytano... I poszedł w świat niedouczonej, głosząc „popłuczyny” nauki Kościoła Katolickiego czy też Kościoła Prawosławnego, twierdząc, iż człowiek może się sam zbawić poprzez wykonywanie dobrych uczynków, mało tego, ma taki obowiązek i z tego będzie rozliczany, czyli rozpowszechniając „kwas nauki faryzejskiej”<sup>5</sup>. Jak można zauważyć – nawiązując do refleksji Skoworody – zarówno ów ksiądz czy też zakonnik, jak i ów „zmęczony chrześcijanin” – śpią, podobnie jak apostołowie, którzy gdy weszli na górę Tabor, „padli ze zmęczenia” i zasnęli. Można się bowiem zmęczyć własną niepełną relacją z Jezusem Chrystusem. Człowiek wówczas troszczy się i niepokoi o wiele, a potrzeba przecież tak mało, albo tylko jednego<sup>6</sup>.

Paradoksalnie, problem nie jest nowy. Zetknął się już z nim w swoim czasie wspomniany wcześniej Hryhorij Sawycz Skoworoda żyjący w latach 1722-1794. Z tej też racji piętnuje ów ukryty pelagianizm lub też semipelagianizm w swoich pismach, ukazując, iż prawdziwe chrześcijaństwo polega na intymnej i niepowtarzalnej relacji z Bogiem Ojcem, Jezusem Chrystusem i Duchem Świętym, i nie jest ciężarem „nie do uniesienia”,<sup>7</sup> lecz „słodką” i „lekką” rzeczywistością<sup>8</sup>.

Chrześcijaństwo bowiem według Skoworody rozpoczyna się od whipostazowania w jedyną Hipostazę (Ипостась) prawdziwego człowieka (истинный человек)<sup>9</sup> i jest działaniem Ducha Świętego<sup>10</sup>. Dlatego też dla chrześcijanina Bóg „to, co potrzebne uczynił nietrudnym, a trudne niepotrzebnym”<sup>11</sup>.

Intymność relacji pomiędzy chrześcijaninem a Hipostazą Logosu postrzegana jest przez ukraińskiego filozofa w duchu neoplatonickim. Z tej też racji cała rzeczywistość ukazywana jest w jego tekstach jako składająca się z dwóch *Natur* (Натур) – jednej widzialnej, a drugiej niewidzialnej. Ową naturę w jego tekstach należy rozumieć podobnie jak w starożytnych tekstach greckich słowo φύσις, które tak naprawdę oznaczało

<sup>5</sup> Por. Г. Сковорода, *Повна академічна збірка творів*, Харків–Едмонтон–Торонто 2011, s. 200.

<sup>6</sup> Zgodnie z fragmentem Ewangelii wg św. Łukasza, w której Jezus Chrystus zwraca się do Marty: „Μάρθα Μάρθα, μεριμνᾷς καὶ θορυβάζῃ περὶ πολλὰ, ἐνὸς δὲ ἐστὶν χρεῖα.” [„Marto, Marto, troszczysz się i niepokoisz o wiele, a potrzeba <mało albo> tylko jednego”] (Łk 10, 41n).

<sup>7</sup> Por. Mt 23, 4.

<sup>8</sup> Por. Mt 11, 28.

<sup>9</sup> Legens Evagrii τὰ μοναχικά, his prae ceteris visus sum esse delectatus, quae tibi quoque communico, tibi inquam, felicissimo christianae philosophiae candidato. Scis enim, carissime, saepenumero a me laudari τὴν σχολὴν καὶ τὴν ἡσυχίαν, τὴν τῆ τοῦ Χριστοῦ σοφίαν ἐνδιατριβούσαν dicique ipsum Christum fuisse principem τῶν σχολαστικῶν (Г. Сковорода, *Повна академічна збірка...*, dz. cyt., s. 1145).

<sup>10</sup> Por. 1 Kor 12, 3.

<sup>11</sup> „Благодарение Блаженному Богу о том, что Нужно сделал нетрудным, а трудное ненужным” (Г. Сковорода, *Повна академічна збірка...*, dz. cyt., s. 213).

rzeczywistość pierwszą, pierwotną i podstawową – czyli to, co jest pierwotne, podstawowe i trwałe, w przeciwieństwie do czegoś, co jest wtórne, pochodne i przemijające<sup>12</sup>. Widzialną *Naturę* Skoworoda nazywa *Stworzeniem*, a niewidzialną *Bogiem*, przy czym „niewidzialna natura lub Bóg całe stworzenie przenika i podtrzymuje, zawsze jest, była i będzie”<sup>13</sup>. Dlatego też *Boga* można nazwać „rozumem wszechświata, naturą, istnieniem rzeczy, wiecznością, czasem, przeznaczeniem (судьба), koniecznością, fortuną, duchem, Panem, królem, ojcem, intelektem, prawdą (истина)”. Dla Chrześcijanina *Bóg* „cały świat w ruchu utrzymuje, niczym zegarmistrz sprawność zegara na wieży, i za przykładem troskliwego ojca, sam jest istnieniem (бытием) dla każdego stworzenia. On sam ożywia, utrzymuje, zarządza, poprawia, broni i zgodnie ze swoją wolą, która jest nazywana powszechnym prawem lub regułą; on też w prostą materię lub proch (грязь) przekształca, co my śmiercią nazywamy”<sup>14</sup>. To poznanie Boga, który jest miłością<sup>15</sup>, a nie „srogim Sędzią” pozwala Skoworodzie stwierdzić, iż łatwo jest być szczęśliwym, gdyż to nie człowiek pierwszy czyni się chrześcijaninem przez to, że kocha Boga, ale to Bóg czyni kogoś chrześcijaninem przez to, że go umiłował<sup>16</sup>.

\*\*\*

Prezentowany polskiemu czytelnikowi „traktat” *Obudziwszy się, ujrzeli Jego chwałę* (Убуждшыся видѣша славу Его), jest napisany w formie alegorezy biblijnej i próbuje wprowadzić czytelnika w ten typ postrzegania chrześcijaństwa. Nie jest to jednak tekst łatwy. Liczne metafory stosowane przez ukraińskiego filozofa zmuszają czytającego do głębszego zastanowienia. Można powiedzieć, że jest to tekst przede wszystkim przeznaczony do indywidualnej medytacji dla kogoś, kto jest dobrze zaznajomiony z Pismem Świętym. Skoworoda myśli Biblią i dlatego jest w stanie niejako „zonglować” wybranymi przez siebie fragmentami w celu ukazania, iż koncentrowanie się na historycznej postaci Jezusa Chrystusa mało ma wspólnego z chrześcijaństwem. Nie jest on jednak zwolennikiem znanej współcześnie koncepcji teologicznej rozróżniającej pomiędzy „Jezusem historii a Chrystusem wiary”. Dla Skoworody wydarzenia historyczne dotyczące ziemskiego życia Zbawiciela są historią, a więc przeszłością, z tej też racji mają wartość jedynie historyczną. Natomiast Jezus Chrystus Zmartwychwstał i jest „dostępny” tu i teraz dla każdego, kto chce wejść z nim w relację – żywą relację.

<sup>12</sup> Por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej. Od początków do Sokratesa*, tłum. E.I. Zieliński, tom 1, Lublin 2000, s. 76-77.

<sup>13</sup> „Сія невидимая Натура, или Бог, всю Тварь проникает и содержит, вездѣ всегда был, есть и будет” (Г. Сковорода, *Повна академічна збірка...*, dz. cyt., s. 214).

<sup>14</sup> „Сія-то Блаженнѣйшая Натура, или Дух, весь Мір, будто Машинистова Хитрость Часовую на башнѣ Машину, в движеніи содержит и, по примѣру попечительнаго отца, сам бытіемъ есть всякому Созданію. Сам одушевляєт, кормит, распоряжает, починает, защищает. И по своей же волѣ, которая всеобщимъ законом, или уставомъ, зовется, опять в Грубую Матерію, или грязь, обращает, а мы тое называемъ Смертію” (Г. Сковорода, *Повна академічна збірка...*, dz. cyt., s. 215).

<sup>15</sup> Por. 1 J 4, 8.16.

<sup>16</sup> Por. 1 J 4, 10.

Z tej też racji chrześcijaństwo dla ukraińskiego filozofa jest możliwe nie poprzez analizowanie historii, ale dzięki realnej relacji interpersonalnej z żyjącym dziś Jezusem Chrystusem. Można powiedzieć, iż drobiazgowie analizowanie: „Gdzie On się urodził? Z jakich rodziców? Ile lat żył na tym świecie? Jak dawno temu to było?” niewiele ma wspólnego z chrześcijaństwem, lecz stanowi pewną formę chrystianizmu. To tak jakby uznać, iż tak naprawdę cielesność w życiu ludzkim jest ważniejsza od duchowości... Historyczny Chrystus żył w przeszłości, a przeszłości już nie ma. Realny Zbawiciel żyje dziś, i z tej racji, aby być chrześcijaninem, należy wejść w relację z dzisiejszym Jezusem Chrystusem a nie historycznym. Ci, którzy koncentrują się jedynie na faktach z przeszłości, są jak starożytny Izrael, który w świątyni czcił Boga za zasłoną i nie był w stanie patrzeć na Jego blask – są wrogami Chrystusa. Tymczasem zasłona dla chrześcijanina jest już rozerwana, *Okiem* swej duszy jest on w stanie dostrzec Hipostazę Logosu i wejść z nią w intymną więź, i nie żyć już więcej jak ktoś ochrzczony jedynie „według ciała”, czyli powierzchownie, ale jako ten, który poprzez chrzest został whipostazowany w Jezusa Chrystusa, i dzięki temu może nieustannie widzieć *Syna Człowieczego – Prawdziwego Człowieka*<sup>17</sup>; może doświadczyć, „jak naucza Chrystus na osobności ukochanych uczniów”<sup>18</sup>. Odtąd taki człowiek nie zna już jednak „Chrystusa według ciała,” lecz aktualnie żyjącego, „który przeszedł przez niebios”<sup>19</sup>.

\*\*\*

Tekst traktatu *Obudziwszy się, ujrzeli Jego chwałę* (Убуждшися видѣша славу Его) został napisany najprawdopodobniej w latach pięćdziesiątych lub sześćdziesiątych osiemnastego wieku. Autograf znajduje się w Rosyjskiej Akademii Nauk w Petersburgu (sygnatury: ф. 216 оп. 3, № 227, апк. 1-2). Po raz pierwszy ukazał się drukiem w charkowskim wydaniu pism Skoworody w 1894 r.

Podstawą do przetłumaczenia niniejszego tekstu było wydanie krytyczne dzieł Hryhorija S. Skoworody wydane pod redakcją prof. Leonida Uszkałowa (Леонід Ушкалов): *Сковорода Григорій, Повна академічна збірка творів*, Харків–Едмонтон–Торонто 2011, s. 200-204. Ponieważ tekst oryginalny powstał w duchu tradycji bizantyjskiej, której podstawą jest grecka wersja Pisma Świętego Starego Testamentu, a na Ukrainie jej odpowiednik przełożony na język staro-cerkiewno-słowiański, z tej też racji w przekładzie zrezygnowano z bazowania na tekście hebrajskim Biblii oraz jego polskim przekładzie a oparto się na odpowiednich fragmentach Septuaginty.

<sup>17</sup> Por. W. Mokry, *Hryhorija Skoworody rozumienie Chrystusa jako idealnego – „prawdziwego człowieka”*, w: A. Rażny, D. Piwowarska, *Słowianie Wschodni. Duchowość, mentalność, kultura*, Kraków 1997, s. 55-61.

<sup>18</sup> „Но послушаймо, как учит Христос наединѣ любезных учеников?” (Г. Сковорода, *Повна академічна збірка...*, dz. cyt., s. 200).

<sup>19</sup> „Не спорю. Но так ли ты смотриш на Христа, как Павел? Он хвалится: “Не вѣм по плоти Христа..., вѣм (де) Человѣка, прошедшаго Небеса...” (Г. Сковорода, *Повна академічна збірка...*, dz. cyt., s. 201).

Ponieważ H. Skovoroda pisał, używając alegorezy biblijnej w języku staroukraińskim<sup>20</sup>, którego niektóre leksemy z racji relatywizmu językowego niezmiernie trudno przełożyć na język polski, dlatego też zastosowano w tekście głównym nawiasy kwadratowe; teksty w nich występujące są dodatkiem tłumacza w celu lepszego uściślenia sensu danego fragmentu (inne formy nawiasów, występujące w tekście głównym przekładu, są umieszczane zgodnie z tekstem oryginalnym, zgodnie z ich użyciem przez autora). Autor „traktatu” niektóre nazwy wyróżnił wielką literą, z tej też racji zastosowano takie wyróżnienia również w przekładzie.

Pochodzenie cytowanych fragmentów Pisma Świętego:

- teksty w j. polskim z Nowego Testamentu – *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu Pismo w przekładzie z języków oryginalnych*, Pallotinum, Poznań 1991;
- teksty w j. polskim ze Starego Testamentu – *Septuaginta czyli Grecka Biblia Starego Testamentu z księgami deuterokanonicznymi, apokryfami żydowskimi oraz onomastykonem*, tłum. R. Popowski, W-wa 2014;
- teksty greckie z Nowego Testamentu – *Novum Testamentum Graece*, Münster 2014;
- teksty greckie ze Starego Testamentu – *Septuaginta id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*, tom 1-2, Stuttgart 1952.

---

<sup>20</sup> Пор. Л. П. Гнатюк, *Мовний феномен Григорія Сковороди в контексті староукраїнської книжної традиції*, Київ 2010, s. 46-65.

HRYHORIJ S. SKOWORODA

OBUDZIWSZY SIĘ, UJRZELI JEGO CHWAŁĘ<sup>1</sup>

Cały Świat śpi, a ponadto nie w ten sposób śpi jak mowa jest o *Sprawiedliwym* (Праведникъ): „gdy upadnie, to nie dozna szkody” (не разбьется)...<sup>2</sup> Ale [Świat] śpi głęboko, rozciągnięty [na ziemi], niczym ten który na nią padł bez czucia<sup>3</sup>. A przewodnicy, pasący Izraela, nie tylko nie rozbudzają ale jeszcze usypiają: „Śpij, nie bój się, miejsce jest dobre, czegoż się lękać?” Głoszą *Pokój* (Мир), lecz nie ma *Pokoju*<sup>4</sup>. Błogosławiony Piotr ze swoimi towarzyszami! Pan sam ich przebudza: „Czemuż leżycie? Powstańcie – mówi – i już się nie bójcie”<sup>5</sup>. Trąca<sup>6</sup> również tych pogrzebanych<sup>7</sup> i Paweł: „Wstań, gdzie jesteś o *Umarły*! I powstań z pośród *Martwych*...”<sup>8</sup> Dotąd *Ziemią* będziesz i nie przeobrazisz się z niej<sup>9</sup> w Chrystusa, dopóki nie zobaczysz *światłego niebiańskiego Człowieka* (свѣтлаго небеснаго Человѣка); i o tym będzie tu mowa.

<sup>1</sup> Niedokładny cytat z *Ewangelii wg św. Łukasza*: „ὁ δὲ Πέτρος καὶ οἱ σὺν αὐτῷ ἦσαν βεβαρημένοι ὕπνῳ· διαγρηγορήσαντες δὲ εἶδον τὴν δόξαν αὐτοῦ καὶ τοὺς δύο ἄνδρας τοὺς συνεστῶτας αὐτῷ” [„Tymczasem Piotr i towarzysze snem byli zmorzeni. Gdy się ocknęli, ujrzeli Jego chwałę i obydwóch mężów, stojących przy Nim.”] (Łk 9, 32).

<sup>2</sup> Niedokładny cytat z *Księgi Psalmów*: „ὅταν πέσῃ, οὐ καταραχθήσεται, ὅτι κύριος ἀντιστηρίξει χεῖρα αὐτοῦ” [„Gdyby się potknął, nie upadnie, bo Pan da podporę jego ręce”] (Ps 36,24).

<sup>3</sup> Sens tego zdania jest następujący: apostołowie weszli na górę Tabor, a ponieważ podróż była męcząca, „padli ze zmęczenia” na ziemię i usnęli.

<sup>4</sup> Parafraza fragmentu tekstu *Księgi Ezechiela*: „ἀνθ’ ὧν τὸν λαόν μου ἐπλάνησαν λέγοντες Εἰρήνην εἰρήνην, καὶ οὐκ ἦν εἰρήνη...” [„Ponieważ zwodzili mój lud zapewnieniami: Pokój, pokój – choć pokoju nie było...”] (Ez 13,10).

<sup>5</sup> Parafraza fragmentu tekstu *Ewangelii wg św. Mateusza*: „καὶ προσῆλθεν ὁ Ἰησοῦς καὶ ἀψάμενος αὐτῶν εἶπεν, Ἐγέρθητε καὶ μὴ φοβεῖσθε” [„A Jezus zbliżył się do nich, dotknął ich i rzekł: «Wstańcie, nie lękajcie się!»”] (Mt 17,7).

<sup>6</sup> Ukazana w tekście sytuacja jest podobna do tej, o której mowa w 1 Krl 19,5-7, obydwie należy rozumieć alegorycznie jako „trącenie Słowem”.

<sup>7</sup> W tekście oryginalnym użyte jest słowo *погребенных*, które dosłownie oznacza *pogrzebanych*, sens użytego leksemu w tym zdaniu jest jednak taki, iż ci ludzie są niejako „martwi za życia” albo „pogrzebani żywcem” przez swoją słabość koncentracji na cielesności i materializmie; w ten sposób próbują też postrzegać osobę Jezusa Chrystusa, tj. koncentrować się na jego cielesności, tymczasem Skoworoda żywi przeświadczenie za św. Pawłem, iż „my odtąd już nikogo nie znamy według ciała; a jeśli nawet według ciała poznaliśmy Chrystusa, to już więcej nie znamy Go w ten sposób” (2 Kor 5, 16).

<sup>8</sup> Parafraza *Listu św. Pawła apostoła do Efezjan*: „...διὸ λέγει, Ἐγείρε, ὁ καθεύδων, καὶ ἀνάστα ἐκ τῶν νεκρῶν, καὶ ἐπιφάσει σοι ὁ Χριστός” [„Dlatego się mówi «Zbudź się, o śpiący, i powstań z martwych, a zajaśnieje ci Chrystus»”] (Ef 5, 14); Jak zauważa Włodzimierz Łoski: „Ów ewangeliczny nakaz czuwania, przestroga przed zapadnięciem w sen, jest wiodącym przesłaniem wschodniej ascezy, która od osoby ludzkiej wymaga pełnej świadomości na wszystkich stopniach drogi ku doskonałemu zjednoczeniu” (W. N. Łoski, *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*, tłum. I. Brzeska, Kraków 2007, s. 191).

<sup>9</sup> Sens: z tej *ziemi* – *ziemia* jest rozumiana tutaj jako stan duchowy, a nie jako miejsce.

„Obudziwszy się, ujrzeli Jego chwałę...”<sup>10</sup>

Thamar, Synowa Judy, syna Jakuba jawiła Mu się Nierządnicą. Nie poznał Jej on, gdyż zakryła swoje Oblicze. Natomiast po sprawdzeniu<sup>11</sup> rozpoznał ją i powiedział: „Racja jest po stronie Thamar, nie po Mojej”<sup>12</sup>. Z tej samej racji synowie Izraela nie byli w stanie patrzeć na lśniącą twarz Mojżesza, *Męża Bożego*. A na co oni patrzyli? Na *Jedyną* tylko zasłoną, zakrywającą *Oblicze*<sup>13</sup>. Jaki że ty jesteś Izraelu? Obrzezany jesteś według ciała, lecz nie jesteś obrzezany we właściwym sensie<sup>14</sup>. Ciemność<sup>15</sup> jest znosna dla twoich Oczu<sup>16</sup>, a na *Prawdziwość* (Истину)<sup>17</sup> patrzeć nie cierpisz<sup>18</sup>. Leżysz na ziemi, wiercisz się z twoją Prostytutką i zadawałaś, odwracając *Oko* twoje od Ojca twojego, jak mówi Salomon: „Oko, co ojca wyśmiewa, gardzi posłuchem dla Matki”<sup>19</sup> i nie widać *Piskląt Orlich*, aby ci twoje wykłuły<sup>20</sup>. Taką też jest i dzisiejsza podłość *Chrześcijańska*, i takim dokładnie Okiem patrzy ona<sup>21</sup> na swego *Wodza* – Chrystusa. Gdzie On się urodził? Z jakich rodziców? Ile lat żył na tym świecie? Jak dawno temu to było? Będzie już może dwa tysiące lat? Czy jeszcze nie?...

O Chrzęścijaninie! Ochrczony jesteś tylko według ciała, lecz nie we właściwym sensie<sup>22</sup>. Czemuż zaprzągłeś swą ciekawość w To gadanie? Czemuż nie podnosisz się wyżej? Tutaj zamierzasz zasnąć? Chcesz w tym miejscu wybudować szalas razem

<sup>10</sup> Niedokładny cytat z *Ewangelii wg św. Łukasza*: „ὁ δὲ Πέτρος καὶ οἱ σὺν αὐτῷ ἦσαν βεβαρημένοι ὑπνω- διαγρηγορήσαντες δὲ εἶδον τὴν δόξαν αὐτοῦ καὶ τοὺς δύο ἄνδρας τοὺς συνεστῶτας αὐτῷ” [„Tymczasem Piotr i towarzysze snem byli zmorzeni. Gdy się ocknęli, ujrzeli Jego chwałę i obydwóch mężów stojących przy Nim”] (Łk 9, 32); należy zauważyć, iż centralnym obrazem tego pisma H. Skoworody – do którego odwołuje się autor – jest transfiguracja (Przemienienie Pańskie na górze Tabor), z tej też racji, aby je dobrze zrozumieć, należy zawsze ów obraz niejako „mieć przed oczyma”.

<sup>11</sup> Chodzi o to, że Thamar przed zajściem w ciążę otrzymała od ojca swego dziecka pierścion, naszyjnik i laskę. Kiedy przyszło do rozstrzygnięcia, czy należy ją ukarać za nierząd, Juda został zobligowany do sprawdzenia, do kogo należą te przedmioty (por. Rdz. 38, 24n).

<sup>12</sup> Rdz 38,26.

<sup>13</sup> Por. Wj 34,29-35; 2 Kor 3, 10-18.

<sup>14</sup> Por. Pwt 10, 17.

<sup>15</sup> Por. Mt 4, 16; 8, 12; 10, 27; 22,13; 25,30; Łk 11,34; 11, 35; 22, 53; J 1,15; 3,19; 8,12; 12, 35; 12, 46; Dz 26, 19; Rz 2,19; 13, 12; 1Kor 4, 5n; Ef 5, 8; Kol 1, 13; 1 Tes 5, 4; 1 J 1, 5, 6; 2, 9.11.

<sup>16</sup> Por. Mt 6, 23

<sup>17</sup> Por. J 1, 17; 18, 73n; Ef 5, 9; Hbr 5, 12; 3 J 1, 12.

<sup>18</sup> Por. Mt 4, 16; 6,23; 8, 12; 10, 27; 22, 13; 25, 30; Łk 11, 34; 22, 53; J 1, 5; 3, 19; 8, 12; 12, 35.46; Dz 26, 18; Rz 2, 19; 13, 12; 1 Kor 4, 5; 2 Kor 4, 6; 6, 14; Ef 5, 8.11; 6, 12; Kol 1, 13; 1 Tes 5, 4n; 1 P 2,9; 1 J 1, 5; 1 J 2, 8-11; Ap 16, 10.

<sup>19</sup> Parafraza fragmentu z *Księgi Przysłów*, por.: „ὀφθαλμὸν καταγελῶντα πατρὸς καὶ ἀτιμάζοντα γῆρας μητρὸς, ἐκκόψαισαν αὐτὸν κόρακες ἐκ τῶν φαράγγων, καὶ καταφάγοισαν αὐτὸν νεοσσοὶ ἀετῶν” [„Oczy patrzące z drwiną na ojca i wyrażające pogardę dla starości matki niechby kruki wydziobały z ich dołów, niechby je pożarły pisklęta orłów”] (Prz 30, 17).

<sup>20</sup> Nawiązanie do fragmentu *Księgi Przysłów* (Prz 30, 17); por. przypis 15.

<sup>21</sup> Sens alegoryczny: „podłość patrzy” na swego Wodza.

<sup>22</sup> Sens: ochrczony jesteś tylko zewnętrznie, lecz nie doświadczyłeś właściwego sensu swego daru.

z Piotrem? [Wszak on] „nie wiedział, co mówi”<sup>23</sup>. Czy nie słyszysz tego co ci twój Mojżesz rzecze: „Wstyd pokrył mą Twarz”<sup>24</sup>. Oto dlaczego nie mogą Mnie Bracia moi widzieć. „Obcy stałem się dla Synów Mej Matki...”<sup>25</sup>. Do tej pory nie dostrzegasz, iż To wszystko jest jedynie ciałem i nicością, i cieniem pokrywającym górę *Najwyższej Pramańdrości*? Czy ta Zasłona nie powinna w swoim czasie się rozerwać?<sup>26</sup> Oto obłuda, *Oblicze* niebios badające!<sup>27</sup> *Ród Przewrotnych* i Cudzołożników, cielesnego Znak szukający!<sup>28</sup> Oto kwas nauki Faryzejskiej!<sup>29</sup> Ale posłuchajmy jak naucza Chrystus na osobności ukochanych uczniów? Jak poznawać, czym jest *Prawdziwy Człowiek* (Истинный Человек), czyli *Syn Człowieczy*, lub *Chrystus*, co jest jednym i tym samym? „Za kogo uważają Mnie...”<sup>30</sup> Słuchaj, Piotrze! Co podłość myśli? Kim jest *Człowiek*? Wiem, iż oni Mylą się. A ty jak myślisz? „Ty jesteś Syn Boga Żywego”<sup>31</sup> Dobrze Piotrze, trafiłeś. Widać, iż on przez nikczemną Zasłonę ciała przeniknął<sup>32</sup>. Dlatego też do niego *Prawdziwy Syn Człowieczy* mówi: „Błogosławiony jesteś Szymonie<sup>33</sup>, z twoim *Okiem*. Ono nie patrzy na ciało i krew, jak nikczemni postrzegają,

<sup>23</sup> Por. Łk 9, 33.

<sup>24</sup> Ps 68, 8.

<sup>25</sup> Niedokładny cytat z Księgi Psalmów; por.: „ἀπὸ πολλοῦ ἀποκρίσεις ἐν ἐνότητι τοῖς ἀδελφοῖς μου καὶ ξένος τοῖς υἱοῖς τῆς μητρὸς μου” [„Stałem się obcy dla moich braci, jakimś przybłądą – dla synów mej matki”] (Ps 68, 9).

<sup>26</sup> Skoworoda nawiązuje do słów z *Ewangelii wg św. Mateusza*: „Καὶ ἰδοὺ τὸ καταπέτασμα τοῦ ναοῦ ἐσχίσθη ἀπ’ ἄνωθεν ἕως κάτω...” [„A oto zasłona przybytku rozdarła się na dwoje z góry na dół...”] (Mt 27, 51); por. Mk 15, 38; Łk 23, 45.

<sup>27</sup> Nawiązanie do słów *Ewangelii wg św. Łukasza*: „ὁποκρίται, τὸ πρόσωπον τῆς γῆς καὶ τοῦ οὐρανοῦ οἶδατε δοκιμάζειν, τὸν καιρὸν δὲ τοῦτον πῶς οὐκ οἶδατε δοκιμάζειν;” „Obłudnicy, umiecie rozpoznać wygląd ziemi i nieba, a jakże obecnego czasu nie rozpoznajecie?” (Łk 12, 56).

<sup>28</sup> Nawiązanie do fragmentu *Ewangelii wg św. Mateusza*: „Ὁψίας γενομένης λέγετε, Εὐδία, πυρράζει γὰρ ὁ οὐρανός καὶ πρωί, Σήμερον χειμῶν, πυρράζει γὰρ στυννάζων ὁ οὐρανός. τὸ μὲν πρόσωπον τοῦ οὐρανοῦ γινώσκετε διακρίνειν, τὰ δὲ σημεῖα τῶν καιρῶν οὐ δύνασθε; Γενεὰ πονηρὰ καὶ μοιχαλὶς σημεῖον ἐπιζητεῖ, καὶ σημεῖον οὐ δοθήσεται αὐτῇ εἰ μὴ τὸ σημεῖον Ἰωάννη” [„«Wieczorem mówicie: „Będzie piękna pogoda, bo niebo się czerwieni”, rano zaś: „Dziś burza, bo niebo się czerwieni i jest zasępione”. Wygląd nieba umiecie rozpoznawać, a znaków czasu nie możecie? Plemię przewrotne i wiarołomne żąda znaku, ale żaden znak nie będzie mu dany, prócz znaku Jonasza”] (Mt 16,2-4); por. Mt 12,39.

<sup>29</sup> Por. Mt 16, 6-12.

<sup>30</sup> Cytat fragmentu *Ewangelii wg św. Łukasza*: „Καὶ ἐγένετο ἐν τῷ εἶναι αὐτὸν προσευχόμενον κατὰ μόνας συνῆσαν αὐτῷ οἱ μαθηταί, καὶ ἐπηρώτησεν αὐτοὺς λέγων, Τίνα με λέγουσιν οἱ ὄχλοι εἶναι” [„Gdy raz modlił się na osobności, a byli z Nim uczniowie, zwrócił się do nich z zapytaniem: «Za kogo uważają Mnie tłumy?»”] (Łk 9, 18); por. Mt 16, 15; Łk 9, 20.

<sup>31</sup> Niedokładny cytat z *Ewangelii wg św. Mateusza*: „ἀποκριθεὶς δὲ Σίμων Πέτρος εἶπεν, Σὺ εἶ ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος” [„Odpowiedział Szymon Piotr: «Ty jesteś Mesjasz, Syn Boga żywego»”] (Mt 16, 16).

<sup>32</sup> W tekście chodzi oczywiście o osobę Piotra.

<sup>33</sup> Nawiązanie do fragmentu *Ewangelii wg św. Mateusza*: „ἀποκριθεὶς δὲ ὁ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτῷ, Μακάριος εἶ, Σίμων Βαριωνά” [„Na to Jezus mu rzekł: «Błogosławiony jesteś, Szymonie, synu Jony»”] (Mt 16, 17a).

lecz omijając ciało i krew, znajduje ono drugi ród, *ród Prawdziwy, ród Izraelski, ród Ojca Mojego*, jaki nie pochodzi z pożądania...<sup>34</sup>.

Posłuchaj no, *Chrześcijaninie*, z twoim *Pogańskim* sercem! Gdy długo będziesz leżał na Ziemi? Czy będziesz ty kiedykolwiek Człowiekiem? Nie będziesz. Dlaczego? Dlatego, iż na cielesną *Zasłonę* zapatrzyłeś się, a twe Oko nie może znieść patrzenia na *Oblicze Prawdziwego Bożego Człowieka*. Nie przeobrazisz się z ziemskiego w niebieskiego dopóki nie zobaczysz *Chrystusa*. Dotąd, dopóki nie poznasz, kim jest *Prawdziwy Człowiek*. A kim jest *Prawdziwy Człowiek*? Nie przejrzysz na *Oczy* dotąd, dopóki ciało i krew twoje serce będą trzymały [na uwięzi]. Czy długą będą trzymać? Dopóki nie uznasz, iż twoja krew i ciało są nicością. Twoje własne mniemanie do tego właśnie doprowadziło, gdyż [jak mówi Biblia]: z powodu swej własnej chwały zostali odrzuceni<sup>35</sup>, będąc pozbawionymi chwały Bożej...<sup>36</sup> Nauczylismy się Braci Naszych sądzić według ciała: tak i na *Chrystusa* patrzymy, zwracając uwagę jedynie na *Pustkowie*; zaś na Niego samego, ani na Jego chwałę nie patrzymy. Prawdą jest, to co Paweł mówi: przeobrazi On ciało nasze upokorzone, aby stało się Ono ciałem na podobieństwo Jego ciała<sup>37</sup>. Nie zaprzeczam. Tylko czy ty tak samo patrzysz na *Chrystusa* jak Paweł? On szczyci się tym, że [może powiedzieć]: „Nie znam *Chrystusa* według ciała...”<sup>38</sup> znam ja Człowieka<sup>39</sup>, który przeszedł przez Niebiosą<sup>40</sup> stworzonego przez

<sup>34</sup> Nawiązanie do *Ewangelii wg św. Jana*: „ὅσοι δὲ ἔλαβον αὐτόν, ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν τέκνα θεοῦ γενέσθαι, τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ” [„Wszystkim tym jednak, którzy Je przyjęli, dało moc, aby się stali dziećmi Bożymi, tym, którzy wierzą w imię Jego, którzy ani z krwi, ani z żądzy ciała, ani z woli męża, ale z Boga się narodzili”] (J 1, 12n).

<sup>35</sup> Nawiązanie do fragmentu *Księgi Psalmów*: „ὥς πρόβατα ἐν ἄδῃ ἔθεντο, θάνατος ποιμανεῖ αὐτούς· καὶ κατακυριεύσουσιν αὐτῶν οἱ εὐθεῖς τὸ πρῶτῃ, καὶ ἡ βοήθεια αὐτῶν παλαιωθήσεται ἐν τῷ ἄδῃ, ἐκ τῆς δόξης αὐτῶν ἐξώσθησαν” [„Biegają oni jak owce do przepaści, śmierć jest ich pasterzem; panami po nich rychło staną się sprawiedliwi. W otchłani im nie pomoże ich dawna wysoka godność”] (Ps 48, 15).

<sup>36</sup> H. Skoworoda odwołuje się tu do *Listu do Rzymian*: „πάντες γὰρ ἡμαρτον καὶ ὑστεροῦνται τῆς δόξης τοῦ θεοῦ” [Wszyscy bowiem zgrzeszyli i pozbawieni są chwały Bożej”] (Rz 3, 23).

<sup>37</sup> Niedokładny cytat z *Listu do Filipian*: „ὅς μετασχηματίσει τὸ σῶμα τῆς ταπεινώσεως ἡμῶν σύμμορφον τῷ σώματι τῆς δόξης αὐτοῦ κατὰ τὴν ἐνέργειαν τοῦ δύνασθαι αὐτὸν καὶ ὑποτάξει αὐτῷ τὰ πάντα” [„który przekształci nasze ciało poniżone na podobne do swego chwalebnego ciała tą potęgą, jaką może On także wszystko, co jest, sobie podporządkować”] (Flp 3, 21).

<sup>38</sup> Bezpośrednie nawiązanie do fragmentu *Drugiego listu do Koryntian*: „Ὡστε ἡμεῖς ἀπὸ τοῦ νῦν οὐδένα οἶδαμεν κατὰ σάρκα· εἰ καὶ ἐγνώκαμεν κατὰ σάρκα Χριστόν, ἀλλὰ νῦν οὐκέτι γινώσκομεν” [„Tak więc i my odtąd już nikogo nie znamy według ciała; a jeśli nawet według ciała poznaliśmy Chrystusa, to już więcej nie znamy Go w ten sposób”] (2 Kor 5,16).

<sup>39</sup> Bezpośrednie nawiązanie do fragmentu *Drugiego listu do Koryntian*: „οἶδα ἄνθρωπον ἐν Χριστῷ πρὸ ἐτῶν δεκατεσσάρων, εἴτε ἐν σώματι οὐκ οἶδα, εἴτε ἐκτὸς τοῦ σώματος οὐκ οἶδα, ὁ θεὸς οἶδεν, ἀρπαγέντα τὸν τοιοῦτον ἕως τρίτου οὐρανοῦ” [„Znam człowieka w Chrystusie, który przed czterema laty – czy w ciele – nie wiem, czy poza ciałem – też nie wiem, Bóg to wie – został porwany aż do trzeciego nieba”] (2 Kor 12, 2).

<sup>40</sup> Bezpośrednie nawiązanie do fragmentu z *Listu do Hebrajczyków* połączone z parafrazą tekstu z *Drugiego listu do Koryntian*: „Ἐχοντες οὖν ἀρχιερέα μέγαν διεληλυθότα τοὺς οὐρανοὺς, Ἰησοῦν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, κρατῶμεν τῆς ὁμολογίας” [Mając więc arcykapłana wielkiego, który przeszedł przez niebiosą, Jezusa, Syna Bożego, trwajmy mocno w wyznawaniu wiary] (Hbr 4, 14); por.: 2 Kor 12, 2.

Boga w prawdzie (в правдѣ) i świętej prawdziwości (в преподобіи истины)<sup>41</sup>. Tegoż to Człowieka wychwala on przed Efezjanami. Prawdziwością nigdy nie było ciało: ciało i kłamstwo – to jedno i to samo, a kto kocha tego Idola, sam jest podobnym do niego; a kiedy jest kłamstwo i *Pustka*, to nie jest to człowiek<sup>42</sup>. Czy słyszałeś o księdze pochodzenia *Prawdziwego Człowieka*, syna Dawida, syna Abrahama? Jakub zrodził Judę, Juda zrodził Faresa od Thamar, itp.<sup>43</sup> Więc wiedz, iż ta księga jest *Księgą wieczną*, *Księgą Bożą*, *Księgą niebiańską*, i nie ma w Niej miejsca dla kogoś, kto nie pochodzi z Rodu Izraela. „Nie będę brał udziału w ich zgromadzeniach, zbierających się dla przelewu krwi...”<sup>44</sup>. Z tego to rodu pochodzi i nasz *Chrystus*. A o tym, że ród Izraelski nie wymrze, słuchaj [proroka] Joela: „Jak blask świtu, tak rozleje się po górach plemię ogromne i okrutne; podobnego mu dotychczas nie było, a i po nim nigdy w następnych latach, przez wszystkie pokolenia pokoleń, takie się nie pojawi”<sup>45</sup>.

Jakby można było do ich lat jeszcze cokolwiek dołożyć, to można by mówić o *Ich Końcu*. A teraz Oni sami są *Końcem wszystkiego-we-wszystkim*. Nie jest końcem coś, po czym jeszcze coś następuje. A ten ród sam jest *Końcem wszystkiego*. Reszty nie należy szukać wśród pogan. *Reszta* przynależy do Izraela, a jedynie *Reszta* zostanie zbawiona<sup>46</sup>,

<sup>41</sup> Występujące w języku ukraińskim słowa *правда* i *истина* nie są w pełni przekładalne na język polski. W niniejszej translacji owych leksemów wzorowano się analogicznej sytuacji, jaka ma miejsce w odniesieniu do j. rosyjskiego, a dokładniej na przykładzie *Spowiedzi* Lwa Tołstoja dokonanej przez Bogdana Barana, który próbował oddać ich znaczenie poprzez przyporządkowanie im desygnatów prawdy – względem ros. *истина* i prawdziwości – względem ros. *правда*. Zarówno niniejszy przekład jak i przekład B. Barana ma jednak charakter wtórny, tj. w przybliżeniu próbuje wyeksplikować za pomocą polskich pojęć znaczenie owych terminów. Sam tekst Skowordy nawiązuje do fragmentu *Listu do Efezjan*: „...καὶ ἐνδύσασθαι τὸν καινὸν ἄνθρωπον τὸν κατὰ θεὸν κτισθέντα ἐν δικαιοσύνῃ καὶ ὁσιότητι τῆς ἀληθείας” [...i przyobleć człowieka nowego, stworzonego według Boga, w sprawiedliwości i prawdziwej świętości]” (Ef 4, 24); por. L. Tołstoj, *Spowiedź*, tłum. B. Baran, W-wa 2011, s. 185.

<sup>42</sup> Sens tekstu Skoworody jest taki, iż według jego filozofii *ciało* jest tożsame z *kłamstwem*, które jest tożsame z *idolem*, który w sensie ścisłym jest tożsamy z *Pustką*. Natomiast *Człowiek* jest antynomią *ciała*, *kłamstwa*, *idola* i *Pustki*. Prawdopodobnie Skoworoda swoją koncepcję opiera w tym wypadku na swoistej interpretacji fragmentu *Listu do Rzymian*; por. „γινέσθω δὲ ὁ θεὸς ἀληθής, πᾶς δὲ ἄνθρωπος ψεύστης, καθὼς γέγραπται, Ὅπως ἂν δικαιωθῇς ἐν τοῖς λόγοις σου καὶ νικήσεις ἐν τῷ κρίνεσθαί σε” [„Bóg przecież musi okazać się prawdomówny, każdy zaś człowiek kłamliwy, zgodnie z tym, co napisane: Abyś się okazał sprawiedliwy w słowach Twoich i odniósł zwycięstwo, kiedy Cię sądzą”] (Rz. 3,4).

<sup>43</sup> Nawiązanie do początku *Ewangelii wg św. Mateusza*; por.: „Βίβλος γενέσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ υἱοῦ Δαυὶδ υἱοῦ Ἀβραάμ. Ἀβραὰμ ἐγέννησεν τὸν Ἰσαάκ, Ἰσαὰκ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἰακώβ, Ἰακώβ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἰούδαν καὶ τοὺς ἀδελφοὺς αὐτοῦ, Ἰούδας δὲ ἐγέννησεν τὸν Φάρες καὶ τὸν Ζάρα ἐκ τῆς Θαμάρ, Φάρες δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἑσρῶν, Ἑσρῶν δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἀράμ” [„Rodowód Jezusa Chrystusa, syna Dawida, syna Abrahama. Abraham był ojcem Izaaka; Izaak ojcem Jakuba; Jakub ojcem Judy i jego braci; Juda zaś był ojcem Faresa i Zary, których matką była Tamar. Fares był ojcem Ezrona; Ezron ojcem Arama...”] (Mt 1, 1-3).

<sup>44</sup> Ps 15, 4.

<sup>45</sup> Jl 2,2.

<sup>46</sup> „Reszta” (περιλοιπους) – pojęcie biblijnej historiozofii, które związane jest z wypełnieniem Bożych obietnic; por. Am 5, 15, Iz 10, 22.

a względem innych przejdzie obok [jak jest napisane]: «Zniszczeni zostaną Poganie, „znikną jak wsiąkająca woda...”»<sup>47</sup> A to, że Joel dokładnie mówi to w odniesieniu do Izraela, [aby zrozumieć] posłuchaj Mojżesza, człowieka Bożego, spokrewnionego z *Chrystusem* i z *Chrystusem* rozmawiającego: „Izraelu, jakżeś ty szczęśliwy! Który lud jest podobnie jak ty chroniony przez Pana? Obrońcą Wspomożyciel twój, Jego miecz twoją Chlubą, i twoi wrogowie będą ci obłudnie schlebiać (gdyż będą tkwić w błędzie i cię nie poznają), a ty będziesz deptał po ich karkach”<sup>48</sup>. Widzisz, iż ten kto sądzi Izraela według ciała, ten kto patrzy tylko na zewnętrzny wygląd upokorzenia Chrystusowego („wyrok na Nim został wykonany przez poniżenie...”<sup>49</sup>) jest wrogiem *Chrystusa* z liczby tych, których Paweł nazywa wrogami *Chrystusowego Krzyża*<sup>50</sup>, a w słowach wypowiedzianych przez Mojżesza został nazwany Mieczem<sup>51</sup>, o którym Jeremiasz napisze że szuka doszczętnego zniszczenia cielesności<sup>52</sup>.

Otwórzmy, o martwy cieniu, oczy nasze! A i nawykłe do cielesnej ciemnoty *Oko* nasze przyzwyczajamy wznosić powoli w górę, aby patrzyło na Izraela, na *Prawdziwego Człowieka*, omijając [w patrzeniu] zasłone cielesności. Oto nas śpiących na ziemi przebudza Paweł [wołając]: „Szukajcie tego, co w górze!”<sup>53</sup>, „Myślcie tym co wzniosłe!”<sup>54</sup>. Czemóż więc o dążenia (o *crīxīax*) tego świata się zmagacie?<sup>55</sup> «Kiedy *Chrystus* się ukaże, *Życie* wasze, [absolutnie] prawdziwy żywy *Człowiek*, i wy ukażecie

<sup>47</sup> Nawiązanie do fragmentu *Księgi Psalmów* mówiącego o zniszczeniu ludzi występnych (por. Ps 57, 8).

<sup>48</sup> Pwt 33, 29.

<sup>49</sup> Iz 53, 8; por. Dz 8, 33.

<sup>50</sup> Por. Flp 3, 18.

<sup>51</sup> Nawiązanie do fragmentu z *Księgi Powtórzonego Prawa* cytowanego wcześniej przez Skoworodę; por.: Pwt 33, 29; por. przypis 42.

<sup>52</sup> Por.: Jer 12, 11n.

<sup>53</sup> Kol 3, 1.

<sup>54</sup> Parafraza fragmentu *Listu do Kolosan*: „τὰ ἄνω φρονεῖτε, μὴ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς” [„Dążcie do tego, co w górze, nie do tego, co na ziemi”] (Kol 3, 2).

<sup>55</sup> Użyte przez Skoworodę słowo *cmīxīa* jest staroukraińskim odpowiednikiem występującego w *Liście do Kolosan* greckiego *στοιχείων*, które w Biblii Tysiąclecia zostało przetłumaczone jako *żywioły*, jakkolwiek egzegeza biblijna ma duże trudności z wyjaśnieniem tego leksemu ze względu na jego wieloznaczność. Dla ukraińskiego filozofa może on oznaczać zarówno podstawowe pierwiastki świata (tj.: powietrze, wodę, ogień, ziemię), jak też występujące w danym społeczeństwie podstawowe dążenia wynikające z zasadniczych idei, które w sposób uświadomiony lub też nie mają niechrześcijański charakter, a dynamizują sposób funkcjonowania danej grupy osób; por.: „βλέπετε μὴ τις ὑμᾶς ἔσται ὁ συλαγωγῶν διὰ τῆς φιλοσοφίας καὶ κενῆς ἀπάτης κατὰ τὴν παράδοσιν τῶν ἀνθρώπων, κατὰ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου καὶ οὐ κατὰ Χριστόν... (..) Εἰ ἀπεθάνετε σὺν Χριστῷ ἀπὸ τῶν στοιχείων τοῦ κόσμου, τί ὡς ζῶντες ἐν κόσμῳ δογματίζεσθε...” [„Baczcie, aby kto was nie zagarnął w niewolę przez tę filozofię będącą czczym oszustwem, opartą na ludzkiej tylko tradycji, na żywiołach świata, a nie na Chrystusie. (...) Jeśli razem z Chrystusem umarliście dla „żywiołów świata”, dlaczego – jak gdyby żyjąc [jeszcze] w świecie – dajecie sobie narzucać nakazy...”] (Kol 2, 8.20); *Grecko-polski Nowy Testament*. Wydanie interlinearne z kodami gramatycznymi, tłum. R. Popowski, M. Wojciechowski, W-wa 1995, s. 952, 955.

się w chwale<sup>56</sup>. I Jeremiasz przebudza w taki sposób [wołając]: «Po co tu siedzimy? Zbierajcie się, wejdźmy do warownych miast, i tam będziemy zniszczeni...»<sup>57</sup> (a tu) «oczekujemy Pokoju, a nie ma dobrobytu...»<sup>58</sup>. O prawdziwy, niezniszczalny Izraelski Boże! Błyśnij na nas światłem Twoim na tyle, na ile maksymalnie *Oko* nasze może wytrzymać. Abyśmy – idąc w świetle *Twego Oblicza*<sup>59</sup> i niepostrzeżenie w nowe się przeobrażawszy – mogli doświadczyć w pełni radości zmartwychwstania do ostatniego naszego włosa<sup>60</sup>. Tobie chwała z *Twoim Człowiekiem* i Duchem Świętym. Amen.

Tłumaczenie: o. Michał T. Handzel OSPPE

<sup>56</sup> Parafraza fragmentu *Listu do Kolosan*: „ὅταν ὁ Χριστὸς φανερωθῇ, ἡ ζωὴ ὑμῶν, τότε καὶ ὑμεῖς σὺν αὐτῷ φανερωθήσεσθε ἐν δόξῃ” [„Gdy się ukaże Chrystus, nasze życie, wtedy i wy razem z Nim ukazecie się w chwale”] (Kol 3, 4).

<sup>57</sup> Parafraza tekstu z *Księgi Jeremiasza*: ἐπὶ τί ἡμεῖς καθήμεθα; συνάχθητε καὶ εἰσέλθωμεν εἰς τὰς πόλεις τὰς ὄχυράς καὶ ἀπορριφώμεν, ὅτι ὁ θεὸς ἀπέρριψεν ἡμᾶς καὶ ἐπότισεν ἡμᾶς ὕδωρ χολῆς, ὅτι ἡμάρτομεν ἐναντίον αὐτοῦ. [„Po co tu siedzimy? Zbierajcie się, wejdźmy do warownych miast, choć i stamtąd będziemy pewnie wyrzuceni. Bóg nas odrzucił, dał nam do picia płyn trujący, bo zgrzeszyliśmy przeciw Niemu”] (Jr 8, 14).

<sup>58</sup> Podobnie jak wcześniej parafraza fragmentu *Księgi Jeremiasza*: συνήχθημεν εἰς εἰρήνην, καὶ οὐκ ἦν ἀγαθὰ· εἰς καιρὸν ἰάσεως, καὶ ἰδοὺ σπουδῇ. [„Zebrani zostaliśmy, aby żyć w pokoju, a teraz nie ma dobrobytu; i aby znaleźć czas na wyzdrowienie, a oto udręka”] (Jr 8, 15).

<sup>59</sup> Bezpośrednie nawiązanie do *Księgi Psalmów*: „μακάριος ὁ λαὸς ὁ γινώσκων ἀλαλαγμόν· κύριε, ἐν τῷ φωτὶ τοῦ προσώπου σου πορεύσονται” [„Szczęśliwy lud, który potrafi wznosić radosne okrzyki; będzie on także, o Panie chodził w świetle Twojego oblicza...”] (Ps 88, 16).

<sup>60</sup> Bezpośrednie nawiązanie do *Ewangelii wg św. Łukasza*: „καὶ θρῖξ ἐκ τῆς κεφαλῆς ὑμῶν οὐ μὴ ἀπόληται. ἐν τῇ ὑπομονῇ ὑμῶν κτήσασθε τὰς ψυχὰς ὑμῶν” [„Ale włos z głowy wam nie zginie. Przez swoją wytrwałość ocalicie wasze życie”] (Łk 21, 18n).

HRYHORIJ S. SKOWORODA

## PIEŚŃ XVIII Z CYKLU „OGRÓD PIEŚNI NABOŻNYCH”

Pan możnym się przeciwi, kornych zasię łaską obdarza

Oj ty ptaszko żółtoboka,  
Nie ściel gniazda za wysoko.  
Uwij na zielonej trawie,  
Ukryj je w młodej trawie.  
Bo tam jastrzęb na was z góry  
Czyha. Pilnie się wpatruje,  
I wciąż ostrzy swe pazury.  
On na krwi waszej żeruje.

Tam na górze jawor stoi,  
I wciąż kiwa głową swoją.  
Bujne wiatry powiewały  
Drzewa ręce połamały.  
A tu wierzby szumią nisko,  
I kołyszą myśl o snach.  
Tutaj potok płynie blisko,  
Widać wodę aż do dna.

Na cóż zda mi się zmartwienie,  
Że mam wiejskie pochodzenie.  
Niech drżą ci o swoją skórę,  
Co wysoko pną się w górę,  
A ja będę sobie cicho  
Jakoś skracać miły wiek.  
Tak mnie minie wszelkie лихо,  
I szczęśliwy będzie człek.

Autor tłumaczenia nieznany

## ANEKS II

### BIBLIOGRAFIA PRAC SKOWORODOZNAWCZYCH OPUBLIKOWANYCH W POLSCE

1874

Kirkor A., *O literaturze pobratymczych narodów słowiańskich. Odczyty publiczne w Muzeum Techniczno-Przemysłowym w Krakowie*, Kraków 1874 (o Skoworodzie patrz s. 60).

1892

Franco I., *Charakterystyka literatury ruskiej XVI-XVIII w.*, „Kwartalnik Historyczny” R. 6, z. 4, 1892, s. 693-727 (o Skoworodzie patrz s. 725).

1899

Jabłonowski A., *Akademia Kijowsko-Mohilańska. Zarys historyczny na tle rozwoju ogólnego cywilizacji zachodniej na Rusi*, Kraków 1899-1900 (o Skoworodzie patrz s. 234).

1912

Tretiak J., *Piotr Skarga w dziejach i literaturze Unii brzeskiej*, Kraków 1912 (o Skoworodzie patrz s. 280-281).

1921

Возняк М., *Історія української літератури*, т. 2: *Віки XVI-XVIII*, ч. 1, Львів 1921, (o Skoworodzie patrz s. 129, 306).

1922

Возняк М., *Грицько Сковорода – славний український мудрець (1722-1794)*, Львів 1922.  
Возняк М., *Мандрований філософ*, [w:] М. Возняк, *Старе українське письменство. Вибір для середніх шкіл*, Львів 1922, s. 402-407, 429.

1923

Ерн В., *Життя і особа Григорія Сковороди*. Переклад з московської мови Е. Маланюка. Благодійне Видавниче Товариство „До Світла”, [Skalmierzyce] 1923.

- Заїкин В., *Recenzja: Ерн В., Життя і особа Григорія Сковороди. Переклад з московської мови Е. Маланюка, „Трибуна України”, Варшава, ч. 2-3, квітень-травень 1923, s. 80-81.*
- Дорошенко Д., *Recenzja: Ерн В., Життя і особа Григорія Сковороди. Переклад з московської мови Е. Маланюка, „Релігійний Науковий Вістник”, Щипйорно 1923, № 9-10, s. 57-60.*

#### 1924

- Возняк М., *Той, що його світ ловив, та не спіймав. Писання Грицька Сковороди. Сковородинська філософія, [w:] М. Возняк, Історія української літератури, т. 3: Віки XVI-XVIII, ч. 2, Львів 1924, s. 77-94.*
- Котович А., *Григорій Савич Сковорода. Український філософ XVIII ст., Львів 1924.*
- Література про Сковороду, зібрав Л., [w:] А. Котович, Григорій Савич Сковорода. Український філософ XVIII ст., Львів 1924, s. 47-48.*

#### 1925

- Грушевський М., *З історії релігійної думки на Україні, Львів 1925 (o Skoworodzie patrz s. 116, 119-127, 128-133, 136, 138).*
- Єфремов С., *Сковорода на тлі сучасності, [w:] Записки Наукового Товариства ім. Шевченка. Праці фільольогічної секції, т. 141-143, Львів 1925, s. 1-10.*
- Пелех П., *З життя і творчості Сковороди, [w:] Записки Наукового Товариства ім. Шевченка. Праці фільольогічної секції, т. 136-137, Львів 1925, s. 139-157.*

#### 1927

- Заїкин В., *Нові праці про українського релігійного мислителя Гр. Сковороду, „Елпіс” 1927, № 2, s. 180-191.*
- Mirczuk I., *O słowiańskiej filozofii. Próba charakterystyki, „Przegląd Filozoficzny” T. 30, 1927, z. 2-3, s. 117-135 (o Skoworodzie na s. 123-125, 132-133).*

#### 1928

- Mirczuk I., *Filozofia słowiańska, „Przegląd Filozoficzny” T. 31, 1928, z. 1-2, s. 34-36 (o Skoworodzie na s. 35).*
- Mirczuk I., *Filozof ukraiński H. Skoworoda, „Przegląd Filozoficzny” T. 31, 1928, z. 1-2, s. 60-62.*

#### 1929

- Єрофеїв І.Ф., *Паніванівська легенда про Г.С. Сковороду, [w:] Матеріали до етнології і антропології, т. 21-22, ч. 1, Львів 1929, s. 215-217.*

Оляничин Д., *Відповідь Д. Чижевському*, „Нова Зоря”, Львів, ч. 65, 8 вересня 1929 (Оdpowiedź D. Olanczyna na krytyczną recenzję D. Czyżewskiego na jego książkę o Skoworodzie, wydaną w Berlinie w 1928 r.).

### 1930

Залозецький В., *Сковорода в освітленні новітньої німецької літератури*, [w:] *Записки Чина Св. Василя Великого*, т. 3, ч. 3-4, Жовква 1930, s. 614-623.

Чижевський Д., *Філософічна метода Сковороди*, [w:] *Ювілейний збірник на пошану акад. Кирила Студинського. Праці філільогічні*, ч. 1, Львів 1930, s. 145-171.

Łepki B., *Zarys literatury ukraińskiej. Podręcznik informacyjny*, Warszawa–Kraków 1930 (o Skoworodzie patrz s. 185-186).

Ulwański J., *Filozofja G.S. Skoworody*, „Kwartalnik Filozoficzny” T. 8, 1930, s. 194-244.

### 1931

Оляничин Д., *З приводу праці про Г. Сковороду. Кілька слів відповіді д-р В. Залозецькому*, [w:] *Записки Чина Св. Василя Великого*, т. 4, ч. 1-2, Жовква 1931, s. 330-332.

### 1932

Скитський Д. [Dmytro Kozij], *Нова праця про філософію на Україні, Recenzja: Чижевський Д., Нариси з історії філософії на Україні. Прага 1931, „Діло”, Львів, ч. 35, 18 лютого 1932, s. 2.*

### 1933

Łepki B., *Literatura ukraińska*, [w:] *Wielka literatura powszechna*, т. 4, Warszawa 1933, s. 519-538 (o Skoworodzie patrz s. 525).

Mazur Z., *Grzegorz Skowroda (1722-1794)*, „Biuletyn Polsko-Ukraiński” R. 2, 1933, nr 32, s. 1-3.

### 1934

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

E.K. [Edward Kark, właśc. Jewhen Małaniuk], *Jeszcze o Grzegorzu Skoworodzie*, „Biuletyn Polsko-Ukraiński” R. 3, 1934, nr 42(77), s. 9.

Mazur Z., *Ukraiński Jean Jacques Rousseau*, „Kurjer Poranny” Warszawa 1934, 12 X.

### 1935

Буртгардт О., *Recenzja: Чижевський Д., Філософія Г. С. Сковороди*, „Вістник”, Львів, кн. 3, березень 1935, s. 236-237.

**1936**

Козій Д., *Recenzja: Чижевський Д., Фільософія Г. С. Сковороди*, „Наша Культура”, Варшава, кн. 3, березень 1936, s. 237-238.

**1937**

Чижевський Д., *Замітки до творчості Сковороди, як поета*, [w:] *Науковий збірник Професорові Докторові Іванові Огієнкові в тридцять річницю Його наукової та громадської праці*, Варшава 1937, s. 172-189.

**1938**

Івченко М., *Напоєні дні: Оповідання про Григорія Сковороду*, Львів 1938.

**1939**

Jastrzębiec-Kozłowski Cz., *Grzegorz Skoworoda, myśliciel ukraiński*, „Problemy Europy Wschodniej” 1939, nr 2, s. 120-128; nr 3, s. 185-194.

**1956**

Zwoliński P., *Rozwój języka ukraińskiego od XIV do XVIII wieku*, [w:] T. Lehr-Spławiński, P. Zwoliński, S. Hrabiec, *Dzieje języka ukraińskiego w zarysie*, Warszawa 1956, s. 27-46 (o Skoworodzie patrz s. 46).

**1961**

Sidorenko H., *Zarys wersyfikacji ukraińskiej*, Wrocław 1961 (o Skoworodzie patrz s. 40-41).

**1962**

Jakóbiec M., *Literatury słowiańskie. Zarys dziejów. Przewodnik tematyczny*, Wrocław 1962 (o Skoworodzie patrz s. 15-16).

**1963**

*Literatura ukraińska. Wypisy*, red. M. Jakóbiec, T. Hołyńska-Baranowa, Warszawa 1963 (o Skoworodzie patrz s. 57-58).

**1966**

E.Ł. [Eustachy Łapski] *Skoworoda Hryhorij*, [w:] *Mały słownik pisarzy europejskich narodów ZSRR*, red. A. Barszczewski, Warszawa 1966, s. 255.

## 1970

- Łużny R., *Zarys dziejów literatury ukraińskiej*, [w:] *Ukraina. Teraźniejszość i przeszłość*, red. M. Karaś, A. Podraza, Kraków 1970, s. 355-403, *Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Prace Historyczne*, t. 247, z. 32 (o Skoworodzie patrz s. 376-378).
- Witkowski W., *Język ukraiński*, [w:] *Ukraina. Teraźniejszość i przeszłość*, Kraków 1970, s. 325-354, *Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Prace Historyczne*, t. 247, z. 32 (o Skoworodzie patrz s. 344).

## 1972

- Бучило Л., *Філософія Григорія Сковороди*, „Наша культура” 1972, № 12(176), s. 11-13.
- Лесів М., *Мова творів Григорія Сковороди*, „Наша культура” 1972, № 12(176), s. 6-7, 10-11.
- Неуважний Ф., *Сковорода – наш сучасник*, „Наша культура” 1972, № 12(176), s. 1-5.
- Середницький А., *Григорій Сковорода в Польщі*, „Наша культура” 1972, № 12(176), s. 5-7.
- Dracz I., *Skoworoda i Szewczenko*, z ukraińskiego przeł. H. Kożuszko, Український календар 1972, Варшава 1972.
- Iwanio I., Szyrkaruk W., *Wielki ukraiński humanista i filozof. W 250 rocznicę urodzin Grigorija Skoworody*, tłum. J. Stawiński, „Studia Filozoficzne” 1972, nr 11-12(84-85), s. 41-55.
- Jubileusz Grigorija Skoworody*, „Literatura Radziecka” 1972, nr 7, s. 178-179.
- Skoworoda Hryhorij*, [w:] *Mały słownik pisarzy świata*, red. K. Hanulak, H. Olszewski, wyd. II, Warszawa 1972, s. 456.
- Witkowski W., *Czy Skoworoda pisał mieszaniną języka starocerkiewnego, rosyjskiego i ukraińskiego?*, „Slavia Orientalis” R. 21, 1972, nr 4, s. 399-412.

## 1973

- M.Ł. (Łesiów M.), *Za Bugiem (Hryhorij Skoworoda)*, „Kamena” 1973, nr 1, s. 2.

## 1974

- Łużny R., *Recenzja książki: Л. Махновець, „Григорій Сковорода”*, Київ 1972, s. 254, „Slavia Orientalis” 1974, nr 3, s. 382-384.

## 1975

- Kunińska J., Kuniński M., *Recenzja tomu „Від Вишньовського до Сковороди”*, Kijów 1972, „Slavia Orientalis” 1975, nr 3, s. 373-378.

## 1977

- [*H. Skoworoda*] – *nota biograficzna*, [w:] *Antologia poezji ukraińskiej*, Warszawa 1977, s. 1026-1027.
- Kozak S., Nieuważny F., *Wprowadzenie*, [w:] *Antologia poezji ukraińskiej*, Warszawa 1977, s. 6-35 (o Skoworodzie patrz s. 9).

## 1978

Kozak S., *U źródeł romantyzmu i nowożytnej myśli społecznej na Ukrainie*, Wrocław 1978 (o Skoworodzie patrz s. 81, 83, 84, 92, 131).

## 1979

Nieuważny F., *Tradycje Hryhorija Skoworody we współczesnej poezji ukraińskiej*, [w:] *Studia z filologii rosyjskiej i słowiańskiej, poświęcone VIII Międzynarodowemu Kongresowi Sławistów w Zagrzebiu*, kom. red. M. Jeżowa [et al.], Warszawa 1979, t. 4, s.107-113.

## 1981

Tyczyna P., *Monolog Skoworody (fragment nieukończonego poematu)*, przeł. J. Łobodowski, „Kultura” 1981, nr 6(405), s. 49-51.

## 1983

Łużny R., *Oświeceniowe antynomie światopoglądowe na Ukrainie, w Rosji i w Polsce*, [w:] *Literaturoznawstwo, folklorystyka, problematyka historyczna. Prace na IX Międzynarodowy Kongres Sławistów w Kijowie 1983*, Warszawa 1983, s. 301-312, *Z polskich studiów slawistycznych*. Seria 6 (o Skoworodzie patrz s. 309-311).

Łużny R., *Teodycea Hryhorija Skoworody na tle słowiańskiej myśli religijnej okresu oświecenia* [w:] *Studia slavica in honorem viri doctissimi Olexa Horbatsch. Festgabe zum 65. Geburtstag*, Vol. 2, hrsg. von G. Friedhof, P. Kosta, M. Schütrumpf, München 1983, s. 98-108.

## 1985

Łużny R., *Grzegorz Skoworoda, czyli sacrum w literaturze Ukraińców*, „Znak” R. 37, 1985, nr 367(6), s. 66-81.

## 1989

Jakóbiec M., *Literatura ukraińska*, [w:] *Dzieje literatur europejskich*, t. 3, cz. 1, red. Wł. Floryan, Warszawa 1989, s. 453-626 (o Skoworodzie patrz s. 482-484).

## 1993

Łużny R., *Grzegorza Skoworody, ostatniego przedstawiciela wschodniosłowiańskiego baroku, „poesis sacra”*, „Przegląd Humanistyczny” R. 37, 1993, nr 4(319), s. 93-98.

Mokry W., *Akademia Kijowsko-Mohylańska szkołą baroku ukraińskiego i nowożytnej literatury rosyjskiej*, red. R. Łużny, W. Mokry, „Krakowskie Zeszyty Ukrainoznawcze” T. 1-2, 1993 (o Skoworodzie patrz s. 32-36).

Nieuważny F., *O poezji ukraińskiej. Od Iwana Kotlarewskiego do Liny Kostenko*, Białystok 1993 (o Skoworodzie patrz s. 7-8, 12, 30, 67, 106, 108, 112, 115-116, 120, 181-186, 197, 203, 206, 209, 214).

#### 1995

Łesiów M., *Ukraina wczoraj i dziś*, Lublin 1995 (o Skoworodzie patrz s. 40).  
Skoworoda Hryhorij, [w:] *Pisarze świata. Słownik encyklopedyczny*, red. D. Abrachamowicz, J. Skrunda, J. Herman, Warszawa 1995, s. 503.

#### 1996

Betko I., „Сад божественних пісень” Григорія Сковороди і українська релігійно-філософська поезія XIX – початку XX ст., „Roczniki Humanistyczne KUL” T. 44, 1996, z. 7, s. 107-128.  
Horniatko A., Філософські думки Григорія Сковороди в повістях та романах Валерія Шевчука, Szczecin 1996, s. 123-130, *Zeszyty Naukowe. Slavica Stetinensia – Uniwersytet Szczeciński*, nr 6.  
Mokry W., *Od Hariona do Skoworody. Antologia poezji ukraińskiej XI-XVIII w.*, Kraków 1996 (o Skoworodzie patrz s. 102-107).  
Pietsch R., *O mitycy i metafizyce u Hryhorija Skoworody*, tłum. A. Pańta, „W Drodze” 1996, nr 1(269), s. 64-75.  
Radyszewskij R., *Polskojęzyczna poezja ukraińska od końca XVI do początku XVIII wieku*, cz. 1, Kraków 1996 (o Skoworodzie patrz s. 51, 163).  
Розумний Я., *Сковорода в поезії Драча, Калиниці, Барки, Тичини, і Шевчука (до 200-річчя від смерті філософа 1794-1994)*, Lublin 1996/1997, s. 513-522, *Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska. Sectio FF, Philologiae*, vol. 14/15.

#### 1997

Mizińska J., *Ukraiński Sokrates*, „Edukacja Filozoficzna” Vol. 23, 1997, s. 347-350.  
Mokry W., *Hryhorija Skoworody rozumienie Chrystusa jako idealnego – „prawdziwego człowieka”*, [w:] *Słowianie Wschodni. Duchowość, mentalność, kultura*, red. A. Raźny, D. Piwowarska, Kraków 1997, s. 55-61.  
Mokry W., „*Ruska Trójca*”. Karta z dziejów życia literackiego Ukraińców w Galicji w pierwszej połowie XIX w., Kraków 1997 (o Skoworodzie patrz s. 238).

#### 1998

Мокрий В., *Ідея свободи в розумінні Григорія Сковороди і Тараса Шевченка*, [w:] *XII Międzynarodowy Kongres Sławistów, Kraków 27 VIII-2 IX 1998. Streszczenia referatów i komunikatów*, t. 2: *Literaturoznawstwo, folklorystyka, nauka o kulturze*, oprac. L. Suchanek, L. Macheta, Warszawa 1998, s. 158-159.

Łużny R., *Grzegorz Skowroda (1722-1794) i jego biblijne fascynacje*, [w:] *Biblia w literaturze i folklorze narodów wschodniosłowiańskich*, red. R. Łużny, D. Piwowarska, Kraków 1998, s. 121-137.

Mokry W., *Idea wolności w rozumieniu Hryhorija Skoworody i Tarasa Szewczenki*, [w:] *Literaturoznawstwo, folklorystyka, nauka o kulturze. Prace na XII Międzynarodowy Kongres Sławistów w Krakowie 1998*, [kom. red. J. Kornhauser, L. Macheta, L. Suchanek], Warszawa 1998, s. 217-223, *Z polskich studiów slawistycznych*. Seria 9.

### 1999

Бетко І., *Біблійні сюжети і мотиви в українській поезії XIX початку XX століття*, Zielona Góra–Kijów 1999 (o Skoworodzie patrz s. 10-11).

Томанек-Зінкевич Б., *Краківська Україністика у минулому і сьогодні*, [w:] *Українська філологія: школи, постаті, проблеми: Збірник наукових праць Міжнародної конференції, присвяченої 150- річчю від дня заснування кафедри української словесності у Львівському університеті (Львів, 23-25 жовтня 1998 р.)*, ч. 2, Львів 1999, s. 659-663 (o Skoworodzie patrz s. 660).

Stępień S., *Ukrainoznawstwo. Materiały do bibliografii. Publikacje wydane na Ukrainie w latach 1996-1998*, Przemyśl 1999 (o Skoworodzie patrz s. 177).

### 2000

Пилипович Д., *Творчість Григорія Сковороди на фоні німецького містицизму Ангела Сілезія*, [w:] *Harmonijne współlistnienie kultury Wschodu i Zachodu na Ukrainie*, red. W. Mokry, Kraków 2000, s. 119-124, *Biblioteka Fundacji św. Włodzimierza*, t. 3.

Gonczarow S., *Skowroda Grigorij Sawicz*, [w:] *Idee w Rosji. Leksykon rosyjsko-polsko-angielski*, t. 3, red. A. de Lazari, Łódź 2000, s. 366-367.

Wilczyński W., *Leksykon kultury ukraińskiej*, Zielona Góra 2000 (o Skoworodzie patrz s. 14, 15, 46, 49, 73, 92, 120, 124, 128, 139, 152, 166, 169, 190).

### 2002

Betko I., *Концепция „духовного человека” Григория Сковороды в зеркале аналитической психологии Карла Густава Юнга*, [w:] *Idee i poetyki. Ze studiów nad literaturą rosyjską*, red. B. Stempczyńska, Katowice 2002, s. 41-57, *Prace Naukowe Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach*, nr 2084.

### 2003

Betko I., *Сковорода – містик і українська релігійно-філософська поезія*, [w:] *Українська релігійно-філософська поезія. Етапи розвитку*, Katowice 2003, s. 29-71.

**2004**

- Betko I., „Сад божественных пьесней” Григория Варсавы Сквороды и теория индивидуации Карла Густава Юнга, [w:] *Dialog, gra, intertekst w literaturach wschodniosłowiańskich*, red. H. Mazurek, Katowice 2004, s. 9-20, *Prace Naukowe Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach*, nr 2229.
- Бетко І., Спроба реконструкції символіко-архетипічної образної системи „Саду божественних пісень” Григорія Сквороди, „Warszawskie Zeszyty Ukrainoznawcze” T. 17-18, 2004, s. 346-356.
- Pilipowicz D., *Hryhorij Skoworoda*, [w:] *Słownik pisarzy świata*, red. J. Maślanka, Kraków 2004, s. 739.
- Ticholaz A., *Platonizm w Rosji*, przeł. H. Rarot, Kraków 2004, *Jagiellońskie Studia z Filozofii Rosyjskiej*, 8 (o Skoworodzie patrz s. 17, 54, 59).

**2005**

- Kuffel J., *W drodze na Tabor. Theosis w życiu i twórczości św. Paisjusza Wieliczkowskiego*, Kraków 2005 (o Skoworodzie patrz s. 123).
- Соболь В., Рецензія на кн: Валерій Шевчук. Муза роксоланська. Українська література XVII-XVIII століть. У двох книгах. Книга перша: Ренесанс. Раннє бароко, Київ 2004; Книга друга: Розвинене бароко. Пізнє бароко, Київ 2005, „Studia Wschodniosłowiańskie” T. 5, Białystok 2005, s. 330-335.
- Соболь В., До джерел – I. (Історія давньої української літератури IX-XVIII ст.). *Podręcznik do kształcenia literackiego i kulturowego z języka ukraińskiego dla klasy 1 liceum ogólnokształcącego*, Warszawa 2005 (o Skoworodzie patrz s. 216-254).

**2006**

- Pilipowicz D., *Znaczenie starożytnych filozofów greckich i rzymskich w dziele H. Skoworody*, [w:] *Dziedzictwo polsko-ukraińskie*, red. S. Chazbijewicz, M. Melnyk, K. Szulborski, Olsztyn 2006, s. 127-135, *Studia Politologiczne – Instytut Nauk Politycznych Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie*, vol. 1.

**2008**

- Pilipowicz D., *Hryhorij Skoworoda*, [w:] *Słownik pisarzy świata*, red. J. Maślanka, Kraków 2008, s. 746-747.

**2009**

- Марченко О., Об одном забытом сюжете: Григорий Скворода и Жозеф де Местр, „Conversatoria Litteraria” R. 2, 2009, s. 167-182.

Sapeńko R., *К вопросу о польских исследованиях творчества Григория Саввича Сковороды*, [w:] *Polskie badania filozofii rosyjskiej. Przewodnik po literaturze. Część pierwsza*, red. L. Kiejzik, J. Uglik, Warszawa 2009, s. 31-41.

## 2010

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

## 2011

Łesiów M., Melnyk M., *O Ukrainie prawie wszystko?*, Olsztyn 2011 (o Skoworodzie patrz s. 188-189).

Sapeńko R., *Skoworoda – kozacki syn, pierwszy filozof Ukrainy*, „Strony: Czasopismo społeczno-kulturalne” 2011, nr 3/4, s. 8-13.

## 2012

Печарський А., *Антропологічні аспекти творчості Григорія Сковороди і Сао Шуєціна міжлітературна реценція*, „Spheres of Culture. Journal of philological, historical, social and media communication, political science and cultural studies” Vol. 3, 2012, s. 104-110.

Пилипович Д., *Пам'ять і безсмертя. Стемми і префації в українській духовній культурі перемиської єпархії XVII-XVIII ст.*, [w:] *Бароківі стемми & префації. Гербові вірші й присвяти перемиським владикам XVII-XVIII століть*, ред. В. Пилипович, Перемишль 2012 (o Skoworodzie patrz s. 34).

Studentowa T., *Kiedy serce śpi. Semantyka snu w twórczości Hryhorija Skoworody*, „Slavica Wratislaviensia” T. 155, 2012, s. 113-121.

## 2013

Соболь В., *Григорій Сковорода і Лесь Курбас*, „Spheres of Culture” Vol. 3, Lublin 2013, s. 111-120.

## 2014

Betko I., *Człowiek w obliczu „Boga żywego”, czyli dwie koncepcje osobowości w utworach poetyckich Hryhorija Skoworody i Iwana Franko*, [w:] *Oblicza współczesności*, red. nauk. E. Starzyńska-Kościuszkó, A. Kucner, P. Wasyluk, Olsztyn 2014, s. 393-403, *Festiwal Filozofii*, t. 6.

Betko I., *Ukraiński Sokrates. Pomiędzy filozofią, mistyką a ezoteryzmem: interpretacja duchowej spuścizny Hryhorija Skoworody (1722-1794) jako problem epistemologiczny*, „Ruch Filozoficzny” T. 71, 2014, nr 1, s. 135-148.

Misiejuk D., *Edukacyjne aspekty bajki w filozofii Hryhorija Skoworody*, [w:] *Bajka w badaniach humanistów*, red. J. Stycharski, M. Zaorska, Olsztyn 2014, s. 183-198, *Bajka w Przestrzeni Naukowej i Edukacyjnej*, t. 5.

Misiejuk D., *Czy szczęście jest przed nami ukryte?*, [w:] *Szczęście w wymiarze pedagogiczno-socjologicznym*, red. E. Kowalska, P. Prüfer, M. Kowalski, Kraków 2014, s. 173-194.

## 2015

Betko I., *Mądrość na śpiewająco. Religijno-filozoficzna problematyka „Pieśni nabożnych” Hryhorija Skoworody*, [w:] *Filozofia i muzyka*, red. nauk. E. Starzyńska-Kościuszkó, A. Kucner, P. Wasyluk, Olsztyn 2015, s. 179-190, *Festiwal Filozofii*, t. 7.

Handzel M.T., *Tomistyczna ocena możliwości poznania Boga zaprezentowanej w teorii Hryhorija Skovorody*, „Theofos” 2015, nr 1, s. 172-188.

Koschmal W., *Український мислитель? Григорій Сковорода*, „Acta Universitatis Lodzensis. Folia Litteraria Rossica” 2015, s. 171-181.

Kozak S., „*W kręgu baroku*”, recenzja monografii B. Соболя, „Українське бароко. Тексти і контексти” (2015), „Studia Polsko-Ukraińskie” 2015, nr 2 (o Skoworodzie patrz s. 194).

Obolevitch T., *Antropologia i sofologia w twórczości Grzegorza Skoworody i Hildegardy z Bingen. Analiza porównawcza*, „Theofos” 2015, nr 1, s. 142-160.

Tkaczhenko R., *Interpretacja postaci H. Skoworody w powieści I. Sriezniewskiego „Majorze, Majorze!”*, *Studia Ucrainica Varsoviensia* 3, *Literaturoznawstwo i kulturoznawstwo*, 2015, s. 359-365.

Бондаревська І., *Грані спільного і філософія Григорія Сковороди*, „Studia Polsko-Ukraińskie” T. 2, 2015, s. 27-35.

Соболь В., *Українське бароко. Тексти і контексти*, Warszawa 2015 (o Skoworodzie patrz s. 14, 49, 57, 145, 183, 208, 209, 219, 220, 272, 276, 278, 280, 281, 289, 334).

## 2016

Betko I., *Григорій Сковорода – старший сучасник Ніколая Карамзіна (попытка конфронтативного психобиографического анализа)*, „Slavia Orientalis” R. 65, 2016, nr 4, s. 675-696.

Betko I., *Глава І. Душа мистика. Феномен Григорія Варсави Сковороди*, [w:] І. Бетко, „*Души изменчивой приметы*”... *Избранные тексты украинской и русской классики в зеркале мифо-архетипического анализа*, Olsztyn 2016, s. 15-41.

Misiejuk D., *Kim jest człowiek i jaki jest cel jego egzystencji? Koncepcja człowieka w filozofii Hryhorija Skoworody*, „Kultura i Wartości” T. 20, 2016, doi: <http://dx.doi.org/10.17951/kw.2016.20.149>.

Ks. Moskałyk J., *Najważniejszy punkt odniesienia dla osoby i rzeczywistości stworzonej wg Hryhorija Skoworody (1722-1794)*, „Seminare. Poszukiwania naukowe” T. 37, 2016, nr 2, s. 11-22.

Pilipowicz D., *Filozoficzna refleksja na temat starości w literackiej spuściźnie Hryhorija Skoworody*, [w:] *Studia o kulturze cerkiewnej w dawnej Rzeczypospolitej*, red. A. Gronek, A. Z. Nowak, Kraków 2016, s. 211-223.

Лесів М., *Мова Григорія Сковороди*, [w:] *Українська літературна мова XVII-XVIII століть. Зібрані праці*, Перемишль 2016, s. 145-166.

Соболь В., *Григорій Сковорода та його переклад із книг римського сенатора Марка Туллія Цицерона „Cato Maior de senectute”*, „Slavica Wratislaviensia” T. 163, 2016, s. 325-335.

## 2017

Betko I., *Chrześcijański ezoteryzm a spuścizna duchowa ukraińskiego myśliciela Hryhorija Skoworody (1722-1794)*, [w:] *Szkice slawistyczne. Księga jubileuszowa poświęcona Profesorowi Walentemu Piłatowi*, red. I. NDiaye, Olsztyn 2017, s. 225-231.

Бондаревська І., *Два концепти знання: (Теофан Прокопович і Григорій Сковорода)*, „Studia Polsko-Ukraińskie” T. 4, 2017, s. 101-115.

Ern W., *Hryhorij Sawwicz Skoworoda: życie i nauczanie (fragment)*, przeł. T. Herbach, „Kronos. Metafizyka. Kultura. Religia” 2017, nr 2, s. 18-34.

Handzel M.T., *Wprowadzenie do lektury tekstu: Hryhorij Skoworoda, „Obudziwszy się ujrzeli Jego chwałę...”*, przeł. o. M. Handzel, „Theofos” 2017, nr 3, s. 229-240.

Handzel M.T., *Основи інтерпретації релігійної філософії Григорія Сковороди*, „Theofos” 2017, nr 3, s. 109-118.

Marczyński A., *Hryhorij Skoworoda. Filozofia ukraińska (rozmowa z Myroslawem Popowyczem)*, [w:] *Hortus (In)Conclusus. Polska i Ukraina. Rozmowy o filozofii i literaturze*, przekł. i red. A. Marczyński, Warszawa 2017, s. 73-79.

Marczyński A., *„Mądrość wewnętrzna” Paisjusza Welyczkowskiego (rozmowa z Andrijem Okarą)*, [w:] *Hortus (In)Conclusus. Polska i Ukraina. Rozmowy o filozofii i literaturze*, przekł. i red. A. Marczyński, Warszawa 2017, s. 79-83.

## 2018

Kamiński B. M. J., *Skoworoda – wędrowny filozof i nauczyciel narodów. Oświecenie na Zachodzie i na Wschodzie*, „Ziemia Kłodzka” nr 286-287/ lipiec-sierpień, 2018, s. 31-33.

Zambrzycka M., *Hryhorij Skoworoda i tradycja ukraińskiego baroku w opowiadaniu Walerija Szewczuka „V čerevi apokaliptičnogo zviru”*, [w:] *Studia słowiańskie. Język, kultura i literatura. 1*, red. nauk. M. Łuczyk, Zielona Góra 2018, s. 123-135.

## 2019

Betko I., *Мотиви містичної танатології в поетичній книзі Григорія Варсави Сковороди „Сад божественных птьсей, прозябший из зерн Священнаго Писания”*, „Slavica Wratislaviensia” T. 168, 2019, s. 63-75.

Dec I., „*Teoria poznania samego siebie Hryhorija Sawycza Skoworody*” – recenzja, „Świdnickie Studia Teologiczne” R. 16, 2019, nr 1, s. 171-172.

Handzel M.T., *Teoria poznania samego siebie Hryhorija Sawycza Skoworody. Studium historyczno-filozoficzne*, Głogów–Kraków 2019.

Tupikowski J., Recenzja: M.T. Handzel, „*Teoria poznania samego siebie Hryhorija Sawycza Skoworody*”, Głogów–Kraków 2019.

## 2020

Іваник С., *Український вимір Львівсько-Варшавської філософської школи, методологія успіху. Неочевидна відповідь на очевидне питання*, [w:] *Український альманах*, Варшава 2020, s. 104-123 (o Skoworodzie patrz s. 122-123).

Pilipowicz D., *Tożsamość filozofa. Przyczynek do tematu Skoworoda i Ukraina*, [w:] *Tożsamość i pamięć. Konteksty kulturowe i społeczne: studia ukraïnoznawcze*, red. R. Kęsek, D. Pilipowicz, Kraków 2020, s. 75-92.

## 2021

Snopkov P., *Hryhorij Skoworoda. Od samopoznania do samoaktualizacji*, Olsztyn 2021.

## 2022

Нора Г., *Листи Григорія Сковороди: особистісне в контексті універсального*, „Studia Polsko-Ukraińskie” T. 9, 2022, s. 107-121.

Szot W., *Ukraińscy pisarze: kogo czytać, kogo znać: kogo warto czytać, kogo trzeba znać*, „Gazeta Wyborcza” 2022, nr 64, 18 III, s. 14-15.



## NOTA EDYTORSKA

Lista pierwodruków tekstów zawartych w antologii załączonej w aneksie 1, zgodnie z kolejnością ich zamieszczenia:

- Kirkor A.H., *Literatura małoruska*, [w:] A.H. Kirkor, *O literaturze pobratymczych narodów słowiańskich. Odczyty publiczne w Muzeum Techniczno-Przemysłowym w Krakowie*, Kraków 1874, s. 60.
- Tretiak J., *Rozdział IX. Skarga i Wiszeński*, [w:] Piotr Skarga w *dziejach i literaturze Unii Brzeskiej*, Kraków 1912, s. 280-281.
- Mirczuk I., *Filozof ukraiński H. Skoworoda*, „Przegląd Filozoficzny” T. 31, 1928, z. 1-2, s. 60-62.
- Łepki B., *Kronikarstwo. Kroniki, kroniczki i pamiętniki kozackie. Skoworoda... Na przełomie*, [w:] B. Łepki, *Zarys literatury ukraińskiej. Podręcznik informacyjny*, Warszawa–Kraków 1930, s. 185-186, Wydawnictwo „Słowianie”. Seria 1, nr 2.
- Ulwański J., *Filozofia G.S. Skoworody*, „Kwartalnik Filozoficzny” R. 8, 1930, s. 194-244.
- Mazur Z., Grzegorz Skoworoda (1722-1794), „Biuletyn Polsko-Ukraiński” R. 2, 1933, nr 32, s. 1-3.
- E.K. [Edward Kark, właśc. Jewhen Małaniuk], *Jeszcze o Grzegorzu Skoworodzie*, „Biuletyn Polsko-Ukraiński” R. 3, 1934, nr 42(77), s. 9.
- Jastrzębiec-Kozłowski Cz., *Grzegorz Skoworoda, myśliciel ukraiński*, „Problemy Europy Wschodniej” R. 1, 1939, nr 2, s. 120-128; nr 3, s. 185-194.
- Łużny R., *Grzegorz Skoworoda, czyli sacrum w literaturze Ukraińców*, „Znak” R. 37, 1985, nr 367(6), s. 66-81.
- Łużny R., *Grzegorza Skoworody, ostatniego przedstawiciela wschodniosłowiańskiego baroku, „poesis sacra”*, „Przegląd Humanistyczny” R. 37, 1993, nr 4(319), s. 93-98.
- Iwano I., Szykaruk W., *Wielki ukraiński humanista i filozof. W 250 rocznicę urodzin Grigorija Skoworody*, tłum. J. Stawiński, „Studia Filozoficzne” 1972, nr 11-12 (84-85), s. 41-55.
- Witkowski W., *Czy Skoworoda pisał mieszaniną języka starocerkiewnego, rosyjskiego i ukraińskiego?*, „Slavia Orientalis” R. 21, 1972, nr 4, s. 399-412.
- Pietsch R., *O mistyce i metafizyce u Hryhorija Skoworody*, tłum. A. Pańta, „W Drodze” 1996, nr 1(269), s. 64-75.
- Mokry W., *Hryhorija Skoworody rozumienie Chrystusa jako idealnego – „prawdziwego człowieka”*, [w:] *Słowianie Wschodni. Duchowość, mentalność, kultura*, red. A. Rażny, D. Piwowarska, Kraków 1997, s. 55-61.
- Mokry W., *Idea wolności w rozumieniu Hryhorija Skoworody i Tarasa Szewczenki*, [w:] *Literaturoznawstwo, folklorystyka, nauka o kulturze. Prace na XII Międzynarodowy Kongres Słowistów w Krakowie 1998*, [kom. red. J. Kornhauser, L. Macheta, L. Suchanek], Warszawa 1998, s. 217-223, *Z polskich studiów slawistycznych*. Seria 9.
- Studentowa T., *Kiedy serce śpi. Semantyka snu w twórczości Hryhorija Skoworody*, „Slavica Wratislaviensia” T. 155, 2012, s. 113-121.

- Betko I., *Człowiek w obliczu „Boga żywego”, czyli dwie koncepcje osobowości w utworach poetyckich Hryhorija Skoworody i Iwana Franko*, [w:] *Oblicza współczesności*, red. nauk. E. Starzyńska-Kościuszko, A. Kucner, P. Wasyluk, Olsztyn 2014, s. 393-403, *Festiwal Filozofii*, t. 6.
- Betko I., *Ukraiński Sokrates. Pomiędzy filozofią, mistyką a ezoteryzmem: interpretacja duchowej spuścizny Hryhorija Skoworody (1722-1794) jako problem epistemologiczny*, „Ruch Filozoficzny” T. 71, 2014, nr 1, s. 135-148, <https://doi.org/10.12775/RF.2014.010>.
- Obolevitch T., *Antropologia i sofologia w twórczości Grzegorza Skoworody i Hildegardy z Bingen. Analiza porównawcza*, „Theofos” 2015, nr 1, s. 142-160.
- Moskałyk J., *Najważniejszy punkt odniesienia dla osoby i rzeczywistości stworzonej wg Hryhorija Skoworody (1722-1794)*, „Seminare. Poszukiwania naukowe” T. 37, 2016, nr 2, s. 11-22, <https://doi.org/10.21852/sem.2016.2.01>.
- Pilipowicz D., *Filozoficzna refleksja na temat starości w literackiej spuściźnie Hryhorija Skoworody*, [w:] *Studia o kulturze cerkiewnej w dawnej Rzeczypospolitej*, red. A. Gronek, A.Z. Nowak, Kraków 2016, s. 211-223.
- Pilipowicz D., *Tożsamość filozofa. Przyczynek do tematu Skoworoda i Ukraina*, [w:] *Tożsamość i pamięć. Konteksty kulturowe i społeczne. Studia ukrainoznawcze*, red. D. Pilipowicz, R. Kęsek, Kraków 2020, s. 75-92, <https://doi.org/10.12797/9788381383349.04>.
- Hryhorij Skoworoda. *Filozofia ukraińska*, A. Marczyński rozmawia z M. Popowyczem, [w:] *Hortus (In)Conclusus. Polska i Ukraina: rozmowy o filozofii i literaturze*, przekł. i red. A. Marczyński, Warszawa 2017, s. 73-79 [Redakcja Ukraińska Polskiego Radia dla Zagranicy, emisje 13 i 20 VII 2007].
- „Mądrość wewnętrzna” Paisjusza Welyczkowskiego, A. Marczyński rozmawia z A. Okarą, [w:] *Hortus (In)Conclusus. Polska i Ukraina: rozmowy o filozofii i literaturze*, przekł. i red. A. Marczyński, Warszawa 2017, s. 79-83 [Redakcja Ukraińska Polskiego Radia dla Zagranicy, emisja 19 VIII 2007].
- Handzel M. T., *Wprowadzenie do lektury tekstu*, „Theofos” 2017, nr 3, s. 229-233.
- Skoworoda H.S., *Obudziwszy się ujrzeli Jego chwałę...*, przeł. o. Michał Handzel, „Theofos” 2017, nr 3, s. 234-240.
- Skoworoda H.S., *Pieśń osiemnasta* [z tomu *Ogród pieśni nabożnych*], [w:] W. Mokry, *Od Itariona do Skoworody. Antologia poezji ukraińskiej XI-XVIII w.* Kraków 1996, s. 344-345.

## STRESZCZENIE

Twórczość literacka i myśl filozoficzna ukraińskiego myśliciela Hryhorija Skoworody (1722-1794) już za jego życia wywoływała żywe zainteresowanie współczesnych. Porównywany do Sokratesa – poświęcił swoją twórczość zagadnieniom etycznym, a jego życie stanowiło odzwierciedlenie nauczania. Szczególną uwagę uczonych przyciągał symboliczny, często hermetyczny, wieloznaczny styl jego dzieł. Można tam odnaleźć liczne reminiscencje biblijne, a także odwołania do antycznej tradycji greckiej i rzymskiej. Religijny charakter myśli Skoworody, z wyraźnymi inklinacjami mistycznymi, znalazł się w orbicie zainteresowań naukowych również w Polsce, do czego w dużej mierze przyczyniło się wielowiekowe współistnienie Polaków i Ukraińców.

Monografia *Skoworodiana polskie* stanowi próbę nakreślenia recepcji twórczości Skoworody w polskiej nauce, zainicjowanej przez Adama Honorego Kirkora w Krakowie w 1874 r. Początkowo to postrzeganie kształtowało się w ramach szerszej zakrojonych prac syntetycznych na temat dziejów literatury ukraińskiej oraz polemiki wokół Unii Brzeskiej. Prócz pracy Kirkora okres ten zaowocował polskojęzycznym opracowaniem wybitnego ukraińskiego uczonego Iwana Franki, porównaniem myśli Skoworody i ukraińskiego prawosławnego polemisty Iwana Wyszeńskiego przeprowadzonym przez Józefa Tretiaka, a w okresie międzywojennym wydaną w Warszawie syntezą historyczno-literacką Bohdana Łepkiego. Właśnie na międzywojnie przypada szczególnie płodny etap w badaniu myśli filozoficznej Skoworody. Iwan Mirczuk w ramach artykułów prezentowanych w „Przeglądzie Filozoficznym” analizował ją w kontekście koncepcji ukraińskiej filozofii narodowej. Jarosław Ulwański w pracy doktorskiej opublikowanej na łamach „Kwartalnika Filozoficznego” scharakteryzował filozofię Skoworody z perspektywy nurtu panteistycznego, dokonując również krytycznego namysłu nad dotychczasowym dorobkiem naukowym w tym zakresie. Centralne miejsce w omawianym dwudziestoleciu zajmuje opublikowana w Warszawie w 1934 r. monografia ukraińskiego uczonego Dmytra Czyżewskiego *Філософія Г.С. Сковороди*. Choć zarówno przynależność narodowa autora, jak i język pracy nie dają podstaw do zaliczenia jej do polskiego dyskursu naukowego, to miejsce i okoliczności jej wydania w ramach działalności Ukraińskiego Instytutu Naukowego w Warszawie oraz przyjęta w niej perspektywa badawcza, która na dziesięciolecia zdefiniowała światowe badania w tym zakresie, domagają się przedstawienia jej założeń i głównych wniosków. Ten okres zamyka obszerny artykuł Czesława Jastrzębca-Kozłowskiego. Autor analizuje w nim myśl Skoworody w świetle mesjanistycznej tradycji Józefa Hoene-Wrońskiego.

Przemiany polityczne w Polsce po II wojnie światowej, w tym zmiana granic i fala emigracji politycznej spowodowała zerwanie przedwojennych tradycji ukraińskich i konieczność dostosowania prowadzonych badań do politycznych uwarunkowań państwa komunistycznego. Pomimo ograniczeń polscy slawiści podejmowali

trud prowadzenia badań skoworodoznawczych, szczególnie w ośrodku krakowskim, później także warszawskim i lubelskim. Szczególne zasługi posiada Ryszard Łużny, którego prace na temat Skoworody jako twórcy religijnego ukazywały się od lat 70. aż do końca jego pracy naukowej. W tym samym okresie Wiesław Witkowski podjął temat charakteru języka dzieł filozofa i sformułował wniosek o konsekwentnym i świadomym wykorzystywaniu przez Skoworodę rosyjskiego języka literackiego. Polemiczny z ustaleniami krakowskiego historyka języka artykuł przedstawił lubelski slawista Michał Łesiów. Pozostawał on na stanowisku, że był to przykład ówczesnego ukraińskiego języka literackiego.

Upadek komunizmu w Polsce i uwolnienie nauki od ograniczeń ideologicznych przyczyniły się do wzbogacenia polskiego dorobku skoworodoznawczego. Na lata 90. przypada szereg prac, które można określić jako kontynuację wcześniejszych tradycji. Na pierwszym miejscu należy wymienić przedstawiciela ośrodka krakowskiego Włodzimierza Mokrego, który konsekwentnie analizował myśl Skoworody w nurcie filozofii chrześcijańskiej. Mistyczną dominantą filozofii Skoworody dostrzegali niemiecki badacz Roland Pietsch (jego artykuł ukazał się w polskim tłumaczeniu), ks. Jarosław Moskałyk czy s. Teresa Obolevitch. Ta ostatnia analizowała myśl Skoworody w kontekście zachodniochrześcijańskiej tradycji mistycznej Hildegardy z Bingen. Zapoczątkowane wtedy badania charakteryzowały się nowym dla polskiego skoworodoznawstwa podejściem metodologicznym, czego doskonałym przykładem są prace Ireny Betko, Tatiany Studentowej czy Pavla Snopkova. Odwołują się one m.in. do teorii C.G. Junga. Z kolei praca mojego autorstwa – jako pierwsza powojenna monografia poświęcona twórczości Skoworody – oparta została na założeniach Czyżewskiego, wpisując się w kontekst badań nad myślą mistyczną ukraińskiego filozofa oraz jej teologicznymi, patrystycznymi źródłami. W dogłębnej analizie Michała Handzla i zaproponowanej przez niego tezie o panenteistycznym charakterze myśli Skoworody kontynuacji doczekała się także koncepcja filozofii panteistycznej ukraińskiego myśliciela obecna w pracy Ulwańskiego.

Istotnym dopełnieniem monografii są dwa dodatki: wybór tekstów skoworodoznawczych, które ukazały się w języku polskim, oraz pełna bibliografia prac wydanych w Polsce, co może się przyczynić do wzbogacenia polskiego dorobku naukowego w tym zakresie.

Słowa kluczowe: Hryhorij Skoworoda, filozofia ukraińska, literaturoznawstwo, nauka polska

## SUMMARY

### Polish Skovorodians

#### **The reception of the philosophical thought and literary works of Hryhorij Skovoroda in Poland**

The literary work and philosophical thought of the Ukrainian thinker Hryhorij Skovoroda (1722-1794) aroused keen interest in his contemporaries already during his lifetime. Compared to Socrates, he devoted his work to ethical issues, and his life was a reflection of teaching. Particular attention of scholars was attracted by the symbolic, often hermetic, ambiguous style of his works. You can find there numerous biblical reminiscences, and references to the ancient Greek and Roman tradition. The religious character of Skovoroda's thought with clear mystical inclinations found itself in the sphere of scientific interest also in Poland, which was largely due to the centuries-long coexistence of Poles and Ukrainians within the Commonwealth. Skovorodian's monograph in Polish is an attempt to outline the reception of Skovoroda's work in Polish science initiated by Adam Honory Kirkor in Krakow in 1874. Initially, it was shaped as part of broader synthetic works on the history of Ukrainian literature and polemics around the Union of Brest. Apart from Kirkor's work, this period resulted in a Polish-language study by the outstanding Ukrainian scholar Ivan Franko, a comparison of the thoughts of Skovoroda and the Ukrainian Orthodox polemicist Ivan Wyszeński conducted by Józef Tretiak, and in the interwar period Bohdan Łepki's historical and literary synthesis published in Warsaw. The interwar period is a particularly fertile period in the study of Skovoroda's philosophical thought. Ivan Mirchuk, as part of the articles presented in *Przegląd Filozoficzny*, analyzed Skovoroda's thought in the context of the concept of Ukrainian national philosophy. Jarosław Ulwański, in his doctoral dissertation published in *Kwartalnik Filozoficzny*, characterized Skovoroda's philosophy from the perspective of the pantheistic trend, making a critical reflection on the current scientific achievements in this field. The central place in this period is occupied by the monograph *Філософія Г.С. Сковороди*, published in Warsaw in 1934 by the Ukrainian scholar Dmytro Czyżewski. Although the national affiliation of the author and the language of the work do not give grounds for including it in the Polish scientific discourse, the place and circumstances of its publication as part of the activities of the Ukrainian Scientific Institute in Warsaw and the research perspective adopted in it, which for decades defined global research in this field, demands presentation of its assumptions and main conclusions. This period ends with an extensive article by Czesław Jastrzębiec-Kozłowski analyzing Skovoroda's thought in the light of the messianic tradition of Józef Hoene-Wroński.

Political changes in Poland after World War II, including the change of borders and a wave of political emigration, resulted in a break with the pre-war traditions of Ukrainian studies and the need to adapt the conducted research to the political conditions of the authoritarian communist state. Despite the limitations, Polish Slavic scholars undertook the effort of conducting scientific research, especially in the Kraków center, and later also in Warsaw and Lublin. Ryszard Łużny has special merits, whose works on Skovoroda as a religious author have been published since the 1970s and continued until the end of his scientific work. In the same period, Wiesław Witkowski addressed the nature of the language of Skovoroda's works, formulating a conclusion about the consistent and conscious use of the Russian literary language by the thinker, while an article polemical with the findings of the Krakow historian of language was presented by Michał Łesiów, a Slavist from Lublin, who maintained the position that it was an example of the Ukrainian language of the time.

The fall of communism in Poland and the liberation of science from ideological constraints contributed to the enrichment of Polish scientific achievements. In the 1990s there are a number of works that can be described as a continuation of earlier traditions. In the first place we should mention Włodzimierz Mokry, a representative of the Kraków center who consistently analyzed Skovoroda's thought in the current of Christian philosophy. The mystical dominant of Skovoroda's philosophy was noticed by the German researcher Roland Pietsch, whose article was published in Polish translation, Jarosław Moskałyk, and Teresa Obolevitch, who analyzed Skovoroda's thought in the context of the Western Christian mystical tradition of Hildegard of Bingen. The research initiated at that time was characterized by a methodological approach that was new to Polish literature studies of Skovoroda's works, which is perfectly exemplified by the works of Irena Betko, Tatiana Studentowa and Pavel Snopkov, referring to e.g. to the theory of C.G. Jung. In turn, my work, as the first post-war monograph devoted to Skovoroda's work, was based on Czyżewski's assumptions, fitting into the context of research on the Ukrainian philosopher's mystical thought and its theological, patristic sources. The concept of Skovoroda's pantheistic philosophy present in Ulwański's work, in the in-depth analysis of Michał Handzel and his thesis on the panentheistic nature of Skovoroda's thought, was also continued.

An important supplement to the monograph are two appendices – a selection of reference works published in Polish and a full bibliography of works published in Poland, which may contribute to the enrichment of Polish scientific achievements in this field.

Keywords: Hryhorij Skovoroda, Ukrainian philosophy, literary studies, Polish science

# INDEKS OSÓB I POSTACI

- Abraham* 269, 433  
*Abramow Aleksandr* 409  
*Abramowicz Hanna* 333  
*Adam* 394  
*Alciatus Andreas* (Alciato Andrea) 61  
*Amalryk z Bènnè* 65  
*Ambroży z Mediolanu św.* 206, 374  
*Anaxagoras z Kladzomen* 209  
*Âncen Volodimir* (Янцен Володимир) 55  
*Andree Johann Valentin* 76  
*Andros Jewhen* (Андрос Євген, Andros Ėvgen) 107  
*Angelus Silesius* (Anioł Ślązak) 61, 63, 115, 161, 173, 339, 353, 399, 412  
*Aniczkow Dymitr* 263  
*Ankersmith Frank* 165  
*Antkowiak Jacek* 362  
*Antoni Wielki św.* 424  
*Apollin* 214, 311  
*Aram, syn Ezrona* 433  
*Arnodlt Gottfried* 61  
*Arystoteles* 31, 78-79, 103, 145, 186, 223, 234, 275, 280, 374-375, 409-410  
*Atena* 73  
*Augustyn z Hippony św.* 50-51, 63, 78, 119-120, 123, 138, 195, 206, 215, 218, 270, 367, 374  
*Avanesov Ruben I.* (Аванесов Рубен И.) 295, 298  
*Avicenna, właśc. Abu Ali Husain ebn Abdallah Ebn-e Sina* 234  
  
*Bacon Francis* (Bakon Wendamski) 235  
*Bahalij Dmytro I.* (Bagalej Dmitrij I., Багалій Дмитрій І., Багалій Дмитро І.) 21, 37, 48, 88, 186, 189, 195-202, 218-219, 221-223, 225, 231, 233, 286, 288, 351, 358, 377-379, 388, 395, 400, 408  
*Baird Joseph L.* 364  
*Barabasz Jurij Ia.* (Барабаш Юрий Я., Barabash Jurii Ia.) 130, 335, 379, 395-396  
*Baranowicz Łazarz* 20, 401  
  
*Bartolini Maria G.* (Бартоліні Марія Г., Bartolini Mariia G.) 408  
*Bass Īván Īvánovič* (Басс Іván Іváнович) 342  
*Baumfeld Andrzej* 40  
*Bazyli Wielki św.* 49, 119, 205  
*Beck Aaaron* 166  
*Belmaine Jakub de* 326  
*Bernard z Clairvaux św.* 353  
*Betko Irena* 131-135, 152, 173, 339, 349  
*Bezpal'ko Oleksiï P.* (Безпалько Олексій П.) 299-300  
*Białokozowicz Bazyli* 85  
*Bielawski Krzysztof* 145  
*Bierdiajew Mychajło* 417  
*Bierdiajew Nikołaj A.* 417  
*Bieroń Tomasz* 165  
*Bilski Stanisław* 46  
*Biłodid Wołodymyr Dmytrowycz* 161  
*Biłyč T.A.* (Білич Т.А., Bilich T.A.) 378-379  
*Blagoï Dmitriï D.* (Благой Дмитрий Д.) 356  
*Bocheński Jacek* 112  
*Bocheński Józef* 323  
*Boecjusz* 78  
*Bogdanow Aleksandr* 417  
*Böhme Jakob* (Boehme Jakub) 56, 61, 65, 132, 161, 339, 353, 377, 399, 402  
*Bol'sakov Viktor Pavlovič* (Большаков Виктор Павлович) 331  
*Boncz-Brujewicz Władimir* (Бончъ-Бруевичъ Владимиръ, Bonč-Bruevič Vladimir) 48, 191, 197, 199, 203-210, 212-215, 217-218, 220-221, 223, 225  
*Bonawentura z Bagnoregio św.* 353  
*Borkhes Khorkhe Luis* (Борхес Хорхе Луис) 332  
*Bošković Ruđer Josip* 46  
*Brensztejn Michał* 15-17  
*Bridel Friedrich* 353  
*Brückner Aleksander* 22, 74  
*Bruno Giordano* 106, 285, 329  
*Brzeska Izabela* 429

- Brzozowski Stanisław 236  
 Bulakhovskii Leonid A. (Булаховский Леонид А.) 299  
 Bułgakow Michaił 417  
 Bułgakow Sergiusz (Булгаков Сергей, Bulgakov Sergii) 370, 375  
 Burnett Charles 366  
 Burns David 166  
 Burzyńska Anna 57-59, 131  
 Buzuk Petro 288, 404
- Campbell Joseph 163  
 Cassirer Ernst 162  
 Chalawski Orest 25  
 Cherfils Christian 80  
 Chițdeu Aleksander (Hâjdeu Alexandru) 74, 400  
 Chmielewski Jacek 370, 375  
 Chmielnicki Bohdan Zenobi 22, 402, 414  
 Chomicz Paulin 46-47  
 Chomik Piotr 395  
 Cieszkowski August 46, 153  
 Colonna Vittoria (Kolonza Wittoria) 193  
 Comte August 79, 235  
 Cornelius, właśc. Heinrich Cornelius Agrippa 329  
 Cyceron 49, 71, 78, 117, 150, 186, 205, 210, 214, 234, 389-391, 398  
 Cyryl (właśc. Michał) św. 19  
 Cyryl Turowski św. 36, 112, 123  
 Czyżewski Dmitrij I. (Чижевский, Чижевський Дмитро І., Čyževskýj Dmitro I., Tschizewskij Dmitrij I.) 12, 40, 53-81, 86-87, 90-91, 104-106, 113, 115, 121, 132-133, 139, 142, 146, 152, 154, 156-157, 160-161, 171-173, 232-234, 237, 239, 307, 309-310, 320, 324-325, 335, 340, 350-353, 358, 367, 372, 375, 379, 388, 392-393, 399-405, 408, 412, 416
- Dal (Dahl) Władimir 294  
 Danylewski Hryhorij 25  
*Dawid, król Izraela* 70, 125, 167, 269, 433  
 Dąbmska Izydora 114, 327, 330  
 Dec Ignacy 139
- Demokryt 78  
 Derrida Jacques 418  
*Diana* 75  
 Diesnicki Siemion 263  
 Domke Aleksiei E. (Домке Алексей Е., Domke Aleksej E.) 136, 365  
 Doroszenko Wołodymyr 55  
 Dostojewski Fiodor M. 45, 194, 368  
 Drahomanow Mychajło 30  
 Dronke Peter 364, 366
- Eco Umberto 165  
 Efimenko (Jefymenko) Aleksandra J. 186, 198  
 Eliade Mircea (Элиаде Мирча) 129, 163, 173, 331  
 Elżbieta Piotrowna Romanowa, cesarzowa Imperium Rosyjskiego 9, 133, 140, 152, 191, 227, 233, 306  
 Epikur 37, 49, 73, 75, 103, 115-116, 118, 120, 159, 189, 205, 219, 221, 271, 275, 373, 374, 403, 411  
 Eriugena Jan Szkot 65  
 Ern Włodzimierz F. (Jern Władimir F., Эрн Владимир Ф., Ern Vladimir F.) 37, 42, 48, 51, 53, 74, 80, 162, 164, 187, 189, 191-193, 196-197, 199-200, 203, 217, 232-233, 310, 353, 361, 365, 368, 399-400, 408  
 Evlampiev Igor' I. (Евлампиев Игорь И.) 369  
 Êvtušenko Alla (Євтушенко Алла) 61, 399  
*Ewa* 341  
 Ewagriusz z Pontu (Pontyjski) 119, 128, 143-144, 148, 374-375  
*Ezron, syn Faresa* 433  
*Fares, syn Judy* 433  
 Feldman Wilhelm 37  
 Fénelon François 195  
 Fichte Johann Gottlieb 153, 250  
 Filar Tadeusz 83  
 Filon Aleksandryjski 59, 61-63, 65, 67, 69, 78, 123, 186, 188, 339, 353  
 Fiodorow Iwan 22  
 Fiol Szwajpolt (Świętopełk) 19-20, 22  
 Fisz Zenon 17  
 Flanagan Sabina 69

- Florenski Paweł 155, 370, 375  
 Fonwizin Denis 263  
 Franck Sebastian 56, 65, 339, 353  
 Franko Iwan Ia. (Франко Иван Я.) 11, 21-30, 32, 135, 171, 340, 342-347  
 Freud Sigmund 130, 132, 335  
 Frey Ludwik 365  
 Friedhof Gerd 89
- Gadamer Hans Georg** 59  
 Gajda-Krynica Janina 331, 337  
 Galatowski Joannicjusz 123, 392, 401, 403  
 Gamaleja Siemion zob. Hamalija Semen  
 Gavriushin Nikolay (Гаврюшин Николай) 373  
 Gawecki Bolesław 46  
 Gerasimenko Volodimir Ākovič (Герасименко Володимир Якович) 342  
 Gil Andrzej 142  
 Goerdts Wilhelm 362  
 Goff Zhak Le (Гофф Жак Ле) 332  
 Gogol Mikołaj W. 25, 68, 113, 137, 367  
 Golubovich Īnna Volodimirivna (Голубович Інна Володимирівна) 378  
 Grabowski Tadeusz 30  
 Grant Edward 366  
 Gribkov Taras V. (Грибков Тарас В.) 377  
*Gronek* Agnieszka 71  
 Grzegorz I Wielki św., papież 123, 138, 374  
 Grzegorz Nowy Teolog 421  
 Grzegorz Palamas 128, 150, 421  
 Grzegorz Synaita 421  
 Grzegorz z Nazjanzu 73, 206, 375  
 Grzegorz z Nyssy 62, 119, 138, 374
- Hadot Pierre** 363  
 Hamalija Semen (Gamaleja Siemion, Гамалія Семен) 78, 90, 263, 353, 400  
 Handelsman Marcelli 54  
 Handzel Michał Tadeusz 53, 136, 138-150, 160-161, 167, 169, 173, 379, 381, 383, 385-386, 424, 435  
 Hankiewicz Klemens 40  
 Hardenberg Friedrich Leopold von 414  
 Heidegger Martin 59, 418
- Henryk Łotysz 19  
 Heraklit z Efezu 60, 211  
 Herbest Stanisław 23  
 Herder Johann Gottfried 153  
 Hieronim ze Strydonu św. 374  
 Hildegarda z Bingen (Hildegard of Bingen) 61, 69, 136-138, 361-366, 368-375, 399  
 Hnatiuk Hałyna M. 288  
 Hnatiuk Lidiia P. (Гнатюк Лідія П.) 428  
 Hnatiuk Ola (Гнатюк Оля) 401  
 Hoene-Wroński Józef 46, 79-80, 82, 171, 173, 235  
 Hollender Tadeusz 54  
 Hołowacha Iwan P. 379  
 Hołowacki Jakiw 22  
 Homer 62  
 Horacy (Horacjusz), właśc. Kwintus Horacjusz Flakkus 88, 111, 116, 186, 221, 270, 316, 411  
 Horney Karen 163  
 Horški (Gorski) Wiłen (Горський Вілен, Gors'kij Vilen) 154  
 Hrabowycz Hryhorij (Грабович Григорій, Grabovič Grigorij) 21  
 Hruszewski Mychajło 35-36, 154  
 Hryckowian Jarosław 84, 87  
 Hryniewicz Waław 36, 320  
 Hugo ze św. Wiktora 353  
 Hugon Herman 61  
 Hundorowa Tamara 28  
 Husserl Edmund 59  
 Huzar Iryna (Гузар Ірина, Guzar Īrina) 160  
*Hypnos* 331
- Iarion, biskup kijowski 123, 137  
 Iłowajski Dmitrij I. 19  
 Ivanyk Stepan 11  
 Iwan IV Groźny, car Rosji 156  
 Iwanio Iwan W. (Іваньо Іван В.) 11, 13, 101, 103-107, 112, 171-172, 259, 272, 316, 340, 350, 352, 362  
 Iwaszkiewicz Jarosław 54  
*Izaak, syn Abrahama* 433  
*Izajasz, prorok* 269, 356  
*Izis* 73

- Jacenko Mychajło T. (Яценко Михаил Т.) 351  
 Jaeger Werner 145, 160  
 Jakobson Roman 57-58, 74-75  
*Jakub, syn Izaaka* 430, 433  
 Jakubowicz, opat 306, 308  
 Jan Apostoł św. 318, 424  
 Jan Chryzostom zob. Jan Złousty  
 Jan Chrzciciel św. 118, 392  
 Jan Ewangelista św. 114, 243, 314  
 Jan Paweł II św., papież (Karol Wojtyła) 85, 92, 111  
 Jan z Damaszku 150  
 Jan z Jensztajna 353  
 Jan Złousty (Jan Chryzostom) św. 49, 128, 205, 375  
 Jamblich 61, 337  
 Janion Maria 338  
 Janiw Wołodumyr (Янів Володимир, Âniv Volodimir) 39, 41-46  
 Janów Jan 83-84  
 Jaroszenko Mykoła 417  
 Jaspers Karl 59  
 Jastrzębiec-Kozłowski Czesław 13, 54-55, 79-82, 157, 171  
 Jaworski Matwij (Яворський Матвій, Iavors'kii Matvij) 48, 199-202  
 Jaworski Stefan (Яворський Стефан, Iavors'kii Stefan) 103, 123, 410  
*Jeremiasz, prorok* 327, 434-435  
 Jermolenko Anatolij (Єрмоленко Анатолій, Êrmolenko Anatolij) 101-102, 106  
 Jezus Chrystus 66-67, 70-72, 75-76, 78, 80, 90, 92, 110-114, 116, 119, 127-129, 133-135, 137, 141, 151, 159, 214, 237-238, 261, 268-271, 286, 315-328, 341, 343-345, 355-356, 369, 371-373, 380, 385, 394, 403, 411, 424-42, 429-435  
 Joachim Camerarius Starszy 68  
*Joel, prorok* 433-434  
*Jona (Jan), ojciec św. Piotra* 431  
*Jonasz, prorok* 431  
 Josypenko Sergij (Йосипенко Сергій) 101-102, 106  
*Józef, patriarcha* 344-345  
*Juda, syn Jakuba* 430, 433  
 Jumatow Nikołaj N. 16  
 Jung Carl Gustav 130-132, 134, 165-167, 173, 335, 355, 359-360  
 Jurkewycz (Jurkiewicz) Pamfil 45, 68, 75, 113, 137, 155, 367  
 Kaligraf Wołodumyr 193, 307  
 Kalinowski Mariusz 76  
 Kalniszewski Piotr 422  
 Kalwe Hes de 192  
 Kant Immanuel 40, 235, 281  
 Kantemir Antioch 263  
 Kapnist Wasyl 25  
 Karas' Anastasiia (Карась Анастасія) 408  
 Karaś Mieczysław 86  
 Karazin Wasilij 25  
 Kark Edward zob. Małaniuk Jewhen  
 Karpiński Franciszek 266  
 Kartezjusz, właśc. René Descartes 50, 53, 195, 215, 235, 250  
 Kaspruk Arsen Arsenovič (Каспрук Арсен Арсенович) 342  
 Kaszuba Marija W. (Кашуба Марія В., Kashuba Mariia V.) 408  
 Katarzyna II Wielka, caryca Rosji 195, 199, 207, 308  
 Katon Starszy 389  
 Kawecka Mirosława 84-87  
 Kawielin Konstantin 19  
*Kefisos* 312  
 Kęsek Rafał 75  
 Kiezzik Lilianna 11, 362  
 Kierkegaard Søren 368  
 Kinga św., królowna węgierska 36  
 Kircher Atanasius 61  
 Kiriejewski Iwan 422  
 Kirkor Adam Honory 15-22, 29, 35, 74, 83, 171-172, 185  
 Kyrłło, biskup czernihowski 193, 307  
 Klemens Aleksandryjski św. zob. Tytus Flawiusz Klemens  
 Klimas Wacław 389, 391  
 Klimaszewski Mieczysław 88  
 Kłoczowski Jan Andrzej 325  
 Kłoczowski Jan Maria 333

- Kłoczowski Jerzy 140  
 Kniahinicki Jan (Job) 23  
 Kobylańska Olha 27  
 Kobylański Bronisław W. 288  
 Kolerov Modest A. (Колеров Модест А.) 370  
 Kołakowski Leszek 132, 173, 412  
 Kołłątaj Hugo 90, 264  
 Komeński (Komienski) Jan Amos 76, 353, 402  
 Konyski (Koniski) Hryhorij (Кониський Георгій, Konis'kiĭ Georgii) 10, 103, 276, 410  
 Konyski Jerzy 204  
 Konyski Jurij 77-78  
 Kopacz Iwan 46-47  
 Kopernik Mikołaj 104, 203, 221, 279, 342, 369  
 Kopnin Pawło Wasylowycz 107, 418  
 Kopysteński Zachariasz 23, 154  
 Kosian Józef 65  
 Kosiński Krzysztof 22  
 Kosta Peter 89  
 Kostomarow Mykoła I. (Костомаров Николай И., Kostomarov Nikolaj I.) 16-19, 24, 26, 37, 43  
 Kotel'nikov Vladimir (Котельников Владимир) 16  
 Kotlarewski Iwan 22, 25, 38, 190, 401  
 Kotusenko Wiktor W. (Котусенко Віктор В., Kotusenko Viktor V.) 410  
 Kovalënok Aleksej Anatol'evič (Ковалёнок Алексей Анатольевич) 374  
 Kowalczyk Stanisław 92  
 Kowalewska Małgorzata 363-366, 371  
 Kowalewski, właściciel dóbr 195, 228  
 Kowałyński (Kowaliński, Kowałyns'kyj) Mychajło I. (Ковалинський Михайл І., Ковалинский Михаил И.) 9-10, 25, 48, 61, 67, 76, 109, 120-121, 127, 133, 148-149, 153, 186, 192-194, 196-197, 199, 203, 223, 228, 305-310, 336-337, 350, 353, 358-359, 362-363, 365, 367-368, 373, 397, 401, 403, 406-407, 411-412  
 Kozaczyński Michał (Mychajło) 103, 204, 276  
 Kozak Stefan 172  
 Kozii Дмитро (Козій Дмитро) 387  
 Kozielski Jakub 263  
 Kozyrev Aleksej P. (Козырев Алексей П.) 370  
 Kramar Rostysław 35  
 Krąpiec Mieczysław Albert 139  
 Kremeń Wasyl (Кремень Василь, Kremen' Vasil') 107  
 Krystyna Wazówna, królowa Szwecji 195  
 Krześciński Andrzej 46  
 Krzyżanowski Adam 54  
 Krzyżanowski Kalihraf 10  
 Kubijowycz Wołodymyr 262  
 Kuc Leszek 364-365  
 Kucner Andrzej 133, 135  
 Kudriawcew-Platonow Wiktor 160  
 Kudryński Fiedot A. (Кудринский Федот А., Kudrinskij, Kudrinskii Fedot A.) 157, 227, 349  
 Kuffel Józef 127, 164, 395  
 Kulczycki Ołeksandr (Кульчицький Олександр, Kul'čic'kij Oleksander) 39, 42, 113, 154  
 Kulisz Pantelejmon 24, 68, 74-75, 113  
 Kunicki Wojciech 165  
 Kurdziałek Marian 364  
 Kuzela Zenon 262  
 Lacan Jacques-Marie-Émile 418  
 Lam Stanisław 35  
 Laurentus Hieronymus 61  
 Leibniz Gotfried W. 48, 173, 186, 194, 198, 202, 235  
 Libelt Karol 153, 329  
 Libera Zdzisław 266  
*Liriope* 312  
 Litwiniuk Jerzy 169, 322  
 Locke John 235  
*Lot, bratanek Abrahama* 124, 263, 269  
 Lotman Iurii M. (Лотман Юрий М.) 331  
 Louismet Savinien 235  
 Lukaris Cyryl 23  
 Luter Martin 49, 205  
 Luth Andrew 120  
 Lysenko Evgeniia (Лысенко Евгения) 332  
 Łaszczewski Fedor 10  
 Łaszczewski Warłaam 77, 401

- Łazarz z Betanii św. 70, 269  
 Łepki Bohdan (Лепкий Богдан, Lepkij Bogdan) 11, 35-38, 54-55, 74, 83, 86, 172, 189  
 Łesia Ukrainka, właśc. Łarysa Petriwna Kosacz-Kwitka 340  
 Łesiów Michał (Лесів Михайло, Lesiv Mihajlo) 12, 75, 84-85, 93, 95, 97, 99-100, 106, 158, 171-172, 403-405  
 Łomonosow Michaił 90, 140, 192, 263, 304  
 Łopuchin Aleksiej A. 198  
 Łopuchin Iwan 263  
 Łosiew Aleksiej F. (Лосев Алексей Ф., Losev Aleksej F.) 160, 353  
 Łoski Włodzimierz 429  
 Łotman Jurij 162  
 Łotocki Aleksander 54  
 Łubjanowski Fedir 403  
 Łukasz Apostoł św. 73  
 Łukaszewska-Haberkowa Justyna 366  
 Łunaczarski Anatolij 417  
 Łużny Ryszard 11, 13, 83-92, 101, 106, 111-112, 115, 138, 160, 172, 253, 263, 265, 319, 362, 379, 388, 410  
 Machnoweć Leonid Je. (Махновець Леонід, Mahnovec' Leonid) 9-10, 132, 258, 389, 397  
 Magosci Paul Robert 154  
 Majakowski Władimir 423  
 Makary Wielki Egipski 68  
 Maksym Wyznawca św. 143, 206, 374-375, 384, 414  
 Maksymowycz Mychajło 19  
 Malczewski Jacek 37  
 Malebranche Nicolas 195  
 Malinowski Mikołaj 17  
 Małaniuk Jewhen 233  
 Manikowski Maciej 371  
 Mankiewicz-Szaniawska Helena 326  
 Marchenko Oleg V. (Марченко Олег В.) 353, 362, 372-373, 378, 388, 408  
 Marczyński Anton 127, 413, 420  
 Markowski Michał Paweł 57-59, 131  
 Marta z Betanii św. 425  
 Maryja z Nazaretu 66, 75, 128, 134-135, 271, 326, 328, 341, 372  
 Masaryk Tomasz 41  
 Masienius Jacobus 61  
 Maslow Abraham 166-167  
 Matkovs'ka Irina Ia. (Матковська Ірина Я.) 378  
 Matušek Olena (Матушек Олена) 57  
 Mazepa Iwan, właśc. Iwan Mazepa-Kołodnyński 233  
 Mazur Zbigniew 227, 233  
 Medwedyk Jurij (Медведик Юрій, Medvedik Iuri) 401  
 Metłyński Amwrosij 19  
 Metody (właśc. Konstantyn) św. 19, 89, 253  
 Meyendorff John 199, 393-394  
 Michael Angelo, właśc. Michelangelo di Lodovico Buonarroti Simoni 193  
 Mickiewicz Adam 54  
 Milcarek Małgorzata 363-364  
 Milewski Waclaw 40  
*Minerwa* 73, 372-373  
 Mirczuk (Mirtschuk) Iwan 11, 39-49, 53, 56, 73, 82, 113, 152, 154, 171, 187  
 Mistrz Eckhart, właśc. Eckhart von Hochheim 56, 65, 73, 339, 353, 368, 401-402  
 Mnih Roman (Мних Роман) 55  
 Mohyla Piotr św. 20, 24, 403, 414, 417  
*Mojżesz* 214, 311, 430-431, 434  
 Mokry Włodzimierz (Мокрий Володимир, Mokrij Volodimir) 111-115, 164, 169, 172, 316, 320, 322-323, 327, 330, 427  
 Morgante James 370  
 Morhun P. A. 99, 288  
 Morozova Elena V. (Морозова Елена В.) 332  
 Moskałyk Jarosław 151-152, 173, 377  
 Moulinier Laurence 366  
 Moser Michael (Мозер Михаель, Moser Mikhael') 401, 406-407  
 Mucha Bogusław 86  
 Mukařovskij Jan 57  
 Murawiow (Murawjow) Michaił I. 17  
 Mysławski Samuël 10  
 Myszanycz Ołeks V. (Мишанич Олекса В., Mishanich Oleksa V., Mišanič Oleksa V.) 57-58, 317, 323, 346, 353, 377  
 Mytkewicz Joasaf 10

- Nalewajko Seweryn (Semerij) 22  
*Narcyz* 109, 125-126, 248, 311-312  
 Nestor Kronikarz 19  
 Newman Barbara 371  
 Newton Isaac 203  
 Nieuważny Florian 169  
*Nikodem, faryzeusz* 355  
 Nimczynow Kostiantin 404  
 Noga Gennadij (Нора Геннадій) 346, 395-396  
 Novalis zob. Hardenberg Friedrich Leopold von  
 Nowak Alicja Z. 71, 392  
 Nowikow Mikołaj (Nikołaj) I. 90, 198, 263  
  
**Obnorskii Sergej P. (Обнорский Сергей П.)** 296  
 Obolevitch Teresa 136-138, 163, 361, 399  
 Odyniec Antoni Edward 17  
 Ogonovs'kij Omelân (Огоновський Омелян) 32  
 Ohijenko Iwan 404  
 Okara Andrij 127, 420  
 Optyński Makariusz 422  
 Orkan Władysław 35, 37  
 Orlova Varvara G. (Орлова Варвара Г.) 295, 298  
 Orłowski Jan 84-86, 92  
 Orygenes 62, 119, 339, 353, 374  
 Orzechowski Stanisław 32, 154  
 Ostrogski Konstantyn 23  
 Otlewska Magdalena 371  
 Otton III, Święty Cesarz Rzymski 36  
 Owidiusz, właśc. Publiusz Owidiusz Nazo 88, 311-312  
  
**Pachlowska Oksana (Пахльовська Оксана, Pahl'ovs'ka Oksana)** 140, 156, 399  
 Pańta Andrzej 109, 315, 367, 377  
 Pascal Blaise 368  
 Pashuk Andrii (Пашук Андрій) 324-325  
 Paweł Apostoł św. 42, 51, 90, 188, 214-215, 261, 328, 429, 432, 434  
 Paweł I Pustelnik św. 424  
 Paweł I Romanow, cesarz Rosji 195  
 Pawłyčko Sołomija (Павличко Соломія, Pavličko Solomiâ) 26-28  
  
 Pelagiusz 425  
 Pelech Petro (Пелех Петро, Pelekh Petro) 48, 199  
 Pelesz Julian 23  
 Peleszenko Natalia (Пелешенко Наталія, Peleşenko Nataliâ) 57, 88  
 Peretc Wołodymyr 56-57  
 Petroniewicz 46  
 Petrov Sergej M. (Петров Сергей М.) 356  
 Petrov Wiktor P. (Петров Віктор П., Petrov Viktor P.) 232-233, 377  
 Petrowycz Naeman 395  
 Pietrow Mikołaj 417  
 Pietsch Roland 11-12, 109-110, 136, 305, 367-377  
 Pilipowicz Denys (Пилипович Денис) 70-71, 75, 115-118, 120-127, 129, 139, 146, 380, 388, 392, 394, 399, 411  
 Pilipowicz Włodzimierz (Пилипович Володимир, Pilipovič Volodimir) 12-13, 403  
 Piotr Apostoł (Szymon Piotr) św. 325, 327-328, 429-431  
 Piotr I Wielki, car Rosji 61, 406, 414, 422  
 Piórczyński Józef 65  
 Pitagoras 78, 118, 205, 216, 242, 337, 392  
 Piwowarska Danuta 89, 111, 323, 427  
 Platon 31, 49, 51, 59-61, 70, 79, 103, 115, 120, 145, 159, 186, 205, 210, 212, 216, 229, 234, 249, 275, 277, 280, 339, 353-354, 365, 374-375, 389-390, 394, 398, 408-412, 417  
 Pleśniarowicz Jerzy 169  
 Pliniusz Starszy 374  
 Plotyn 59, 336, 339, 353  
 Pluszcz Pawło 404  
 Plutarch z Aten (Plutarch Młodszy) 49-50, 70-71, 78, 109, 116-118, 146, 150, 186, 205, 212, 311  
 Płochij Serhij (Плохій Сергій, Plohij Sergij) 36, 400  
 Podraza Antoni 86  
 Pogodin Michaił 37  
 Połocki Symeon (Symeon z Połocka) 20, 192  
 Popowski Remigiusz 428, 434  
 Popowycz Myrosław 395-396, 413  
 Porfiriusz 337

- Potebnia Aleksandr A. (Потебня Александр А.) 299
- Potemkin (Potiomkin) Grigorij A. 195
- Potifar* 345
- Proklos 59, 61, 70
- Prokopiuk Jerzy 355
- Prokopowicz Teofan (Прокопович Феофан, Prokopovich Feofan) 401, 403, 410, 414
- Prometeusz* 327
- Protagoras 136, 365
- Przerwa-Tetmajer Kazimierz 37
- Pšeničnij Ėvgen (Пшеничний Євген) 55
- Pseudo-Dionizy Areopagita 49, 120-121, 138, 150, 161, 206, 339, 353, 374-375, 409, 414
- Puszkina Aleksander S. (Пушкин Александр С., Pushkin Aleksandr S.) 356
- Pypin Aleksandr 36
- Rabzajewa Marina (Рабжаева Марина, Rabzhaeva Marina) 335
- Radiszczew Aleksander 263, 304
- Radywylowski Antonij 103, 403
- Radziwiłł Mikołaj 22
- Rarot Halina 117, 408
- Ražny Anna 111, 323, 427
- Reale Giovanni 426
- Rej Mikołaj 32
- Romanko Ihor 13
- Rousseau Jean Jacques 52-53, 74, 165, 173, 224, 233
- Rubczyński Witold 47
- Rutski Weliamin 23
- Rydel Lucjan 37
- Rylski Maksym 54
- Sadowski Walentyn 54
- Salomon, król Izraela* 220, 430
- Salwa Piotr 165
- Sapeńko Roman 11-12, 362
- Sawinkow Boris 417
- Schelling Friedrich Wilhelm Joseph von 250, 414
- Schiplinger Thomas 370, 372
- Schleiermacher Friedrich Daniel Ernst 414
- Schütrumpf Michael 89
- Šebitčenko Antonina Petrivna (Шебітченко Антоніна Петрівна) 367
- Šebitčenko V.G. (Шебітченко В.Г.) 367
- Seliwanow T. I. 403
- Seneka Młodszy (Lucius Annaeus Seneca) 78, 205, 234, 374
- Seuse Heinrich (Suzo Henryk) 56, 61, 73, 339, 353
- Sharp Daryl 355
- Shevchenko Jurij (Шевченко Юрій) 74
- Shevchenko Taras (Шевченко Тарас) 55, 328-330
- Shevchenko Vitalij (Шевченко Віталій) 378
- Shevchuk Valerij O. (Шевчук Валерій О.) 351
- Sidorenko Halina 91
- Siemienkow Wadim (Семенов Вадим, Semenkov Vadim) 335
- Simmel Georg 165
- Simowycz Wasyl 55, 58
- Singer Charles 371
- Siwicki Mikołaj 37
- Skarga Barbara 336-338
- Skarga Piotr 20, 23, 29-32, 37, 87
- Skleus (Scleus) Bartłomiej 353
- Skoczylas Ihor 142
- Skoryna Franciszek 19-20
- Skoworoda Hryhorij (Grygory, Grzegorz) Sawycz (Сковорода Грыгориј Савыцз), pseud. Daniel Meinhard, Warszawa *passim*
- Skwarczyńska Stefania 57, 131
- Smal-Stocki Roman 54
- Słomka (Smolka) Walerian 327
- Smotricki Gerasym (Harasym, Герасим) Daniłowicz 23-24, 154
- Smotrycki Melecjusz 20
- Snopkov Pavlo 152-167, 173
- Sobol Walentyna (Соболь Валентина, Sobol' Valentina) 11-12
- Sofronowa Ludmiła A. (Софронова Людмила А., Sofronova Liudmila A.) 139, 158, 362, 379-380, 384, 387
- Sokolova Mariia A. (Соколова Мария А.) 295
- Sokrates 37, 41, 44, 47, 49, 78, 115, 120, 159, 187, 189, 198, 202, 205, 214-215, 229, 249, 361, 408, 412

- Sołowjow Włodzimierz 370, 374  
 Sorski Nil 421  
 Soszalski, ziemianin na Słobodzkiej Ukrainie 10  
 Sowiński Leonard 17  
 Spengler Oswald 165  
 Spinoza Baruch 65, 106, 198, 208, 285, 369  
 Srezniewski Izmail I. (Срезневский Измаил И., Srezniewskii Izmail I.) 196, 300, 310  
 Sribnycki (Sribnicki) Nikodem 10, 377  
 Stabryła Stanisław 389-390  
 Stade Ryszarda von 362  
 Stanisławski Jan 37  
 Starzyńska-Kościuszko Ewa 133, 135  
 Staszic Stanisław 90, 264  
 Stawiński Janusz 287, 362  
 Stawrowecki Kyrył Trankwilion (Trankwilion-Stawrowecki) 77, 351  
 Štítňý Tomáš 353  
 Stohnij Iwan P. 379  
 Storożenko Oleksa 17  
 Straszewski Maurycy 40  
 Stróżewski Władysław 327  
 Struwe Henryk 40  
 Studentowa Tatiana 129-131, 173, 331  
 Sudół Robert 69  
 Sumcow Mykoła S. (Сумцов Микола С., Sumtsov Mikola S.) 353  
 Surażski Wasyl 23  
 Swedenborg Emanuel 76  
 Swieżawski Stefan 139-140  
 Symeon Nowy Teolog 386  
 Symeon z Połocka zob. Połocki Symeon  
 Syniawski Oleksy 288, 404  
 Syrokomla Władysław 17  
 Szaszkewycz Markijan 22, 38  
 Szczerbinin Jewdokim 308, 350  
 Szczurat Wasyl 40  
 Szczytny zob. Štítňý Tomáš  
 Szeptycki Andrzej 264  
 Szerech Jurij (Шерех Юрій, Šereh Ūrij) zob. Szewelow Jurij  
 Szestow Lew I. 417  
 Szewczenko Taras (Шевченко Тарас, Ševčenko Taras) 17, 38, 54-55, 112-114, 135, 164, 190, 233, 255, 323, 325-330, 340  
 Szewczenko W. (Шевченко В.) 378  
 Szewelow Jurij (Szerech, Шевельов Юрій, Ševel'ov Ūrij) 74-75, 114, 122, 157, 404, 407  
 Szumyło Serhij 422  
 Szynkaruk Wołodymyr (Шинкарук Володимир I., Shinkaruk Volodimir I.) 9, 11, 13, 101-107, 112, 132, 171-172, 259, 272, 316, 340, 352, 362, 389, 418  
 Śniadecki Jan 90, 264  
 Świderkówna Anna 367  
 Tales z Miletu 214  
 Tamara Stefan zob. Tomara Stefan W.  
 Tanatos 331  
 Tarnowski Adam 54  
 Tarnowski Stanisław 33  
 Tatarkiewicz Władysław 37, 40, 65, 82, 136, 153  
 Tatiszczew Wasyl (Wasylij) 90, 263  
 Tauler Johannes 56, 73, 339, 353  
 Tejrezjasz, jasnowiedz 312  
 Teodor Studyta 384  
 Terlikowski Tomasz P. 375  
 Thamar, matka Faresa 433  
 Thamar, synowa Judy 430  
 Thamar, żona Judy 430  
 Thomas á Kempis 112  
 Tichołaz Anatolij 117, 408-411  
 Tischner Józef 327  
 Tkaczuk Marina (Ткачук Марина, Tkachuk Marina) 410  
 Todorow Cwetan (Todorov Tzvetan) 333  
 Todorski Symeon 400  
 Tołstoj Lew N. 38, 42-45, 48, 53, 190, 194, 198, 273, 433  
 Tomara Stefan W. 10, 193, 272  
 Tomara, właściciel ziemski 307  
 Tomasz z Akwinu św. 78-79, 150, 234  
 Torzecki Ryszard 264  
 Trankwilion-Stawrowiecki Kyryło zob. Stawrowecki Kyrył Trankwilion  
 Trediakowski Wasilij K. 192  
 Tretiak Józef 22-23, 27, 29-35, 74, 83, 87, 171-172, 186

- Trybusiewicz Janusz 169  
 Tsiavlovskoi Tetana G. (Цявловской Тетяна Г.) 356  
 Tugwell Simon 319  
 Tupikowski Jerzy 143  
 Turgieniew Iwan S. 194  
 Tyszkiewicz Eustachy 17, 19  
 Tytus Flawiusz (Titus Flavius Sabinus Vespasianus), cesarz Rzymu 225  
 Tytus Flawiusz Klemens (Titus Flavius Clemens) Aleksandryjski św. 49, 150, 205, 339, 353, 374  
 Tytus Liwiusz 228
- Überweg Heinze 198  
 Uglik Jacek 11, 362  
 Ulwański Jarosław 12-13, 47-53, 67, 132, 138, 171, 173, 191  
 Uszkałow Leonid (Ушкалов Леонід, Uškalov Leonid) 20, 32, 61, 70, 102, 123-124, 139, 146, 156, 160, 335, 353, 388, 392, 399, 402-403, 406, 408, 427
- Vakulenko Sergij (Вакуленко Сергій) 61, 399  
 Vysheslavtsev Boris P. (Вышеславцев Борис П.) 367
- Wacław z Oleska 45  
 Wahylewycz Iwan 22  
 Wasyl Barski 153  
 Wasyluk Piotr 133, 135  
 Wąsik Wiktor 264  
 Weigel Valentin (Walenty) 56, 60, 73, 339, 353, 377  
 Wełyczkowski (Weliczkowski, Wieliczkowski) Paisjusz (Wielyczkowskijskij Paisij) 127-129, 164, 264, 394, 396, 410, 415-416, 420-423  
 Wełyczkowski Iwan 423  
 Wergiliusz 88  
 Werner Helmut 165  
 Wetherbee Winthrop 364  
 Wierzyński Kazimierz 54  
 Wilde Oscar 232
- Wilkanowicz Stefan 264  
 Wiszeński Iwan 23, 30-32, 186  
 Wiszniewski Fiodor 140, 192, 306  
 Witkowski Wiesław 12, 84, 93, 95-101, 106, 158, 171-172, 288  
 Włodzimierz I Wielki, władca Rusi 409  
 Wojciechowski Michał 434  
 Wojtyła Karol zob. Jan Paweł II  
 Wollf Christian 10  
 Wołocki Józef 421  
 Woźniak Anna 85, 92  
 Woźniak Michajło (Wozniak Michajło, Возняк Михайло, Vozniak Mikhailo) 52, 223-224  
 Wyspiański Stanisław 37  
 Wyszeński (Wiszeński) Iwan 23, 27, 29-32, 37, 87, 154, 186  
 Wysznewski (Wiszniewski) Fiodor 9-10, 140, 153, 192, 306
- Zabużko Oksana (Забужко Оксана, Zabużko Oksana) 26-28, 30  
 Zadoński Tichon św. 264  
 Zakydalski (Zakydalsky) Taras 139, 379-380  
 Zara, córka Judy 433  
 Zawada Marian 333  
 Zen'kovskii Vasilii V. (Зеньковский Василий В.) 361  
 Zerow Mykoła 233  
 Zhilko Fedot T. (Жилко Федот Т.) 299  
 Ziegler Konrat 311  
 Ziejka Franciszek 84  
 Zieliński Edward Iwo 426  
 Zielonogórski Fiodor A. (Зеленогорский Фиодор А., Zelenogorskij Fiodor A.) 186, 229, 358  
 Zienkiewicz Romuald 19  
 Zieńkowski Wasilij 139  
 Ziłyński Iwan 83  
 Zinowiew Kłymentij 21, 402  
 Ziółkowski Adam 424  
 Zizani Laurenty 20
- Żegota Pauli, właśc. Ignacy Pauli 45  
 Żółtowski Adam 46



Hryhorij Skoworoda (1722-1794) – ukraiński wędrowny filozof, myśliciel i poeta, „ukraiński Sokrates”, już za życia wywoływał żywe zainteresowanie. Jego dzieła poetyckie i filozoficzne, charakteryzujące się bogatą symboliką, licznymi odwołaniami do filozofii antycznej oraz Biblii, nieprzerwanie budzą ciekawość uczonych. Przypadająca w tym roku 300. rocznica urodzin filozofa stała się inspiracją do podsumowania polskiego dorobku skoworodoznawczego, na który składają się syntezy historycznoliterackie, prace językoznawcze, filozoficzne, artykuły popularyzatorskie oraz tłumaczenia.

Integralną część monografii stanowią dwa ważne dodatki – pierwszy w formie antologii prezentuje polskojęzyczne teksty poświęcone twórczości Skoworody, które ułożono w porządku chronologicznym, co pozwoli prześledzić ewolucję refleksji naukowej. Do antologii włączono zarówno krótkie wzmianki z syntetycznych opracowań dziejów literatury ukraińskiej, artykuły stale obecne w obiegu naukowym, jak i teksty niesłusznie zapomniane, szczególnie z dziedziny historii filozofii ukraińskiej. Są to np. prace Iwana Mirczuka i obszerny monograficzny artykuł Jarosława Ulwańskiego, do tej pory nienotowany w literaturze przedmiotu.

Całości dopełnia bibliografia prac skoworodoznawczych, rejestrująca wszystkie znane pozycje poświęcone twórczości Skoworody, które ukazały się w Polsce, co nie tylko dla polskich uczonych może stanowić punkt wyjścia do inicjowania nowych badań w tym zakresie.

