

хоч і протистояла “раціоналізму” києво-могилянців, однак вона мала глибокі корені в українській суспільній думці. До того ж не без участі авторитетної Острозької Біблії “філософія серця” набула помітного впливу серед українських інтелектуалів і врешті-решт знайшла вияв у таких представників української філософської думки як Г.Сковорода, М.Гоголь і П.Юркевич.

Зауважимо, що Острозька Біблія виглядала не гірше за польські видання Святого Письма, а рівень наукового редагування її не поступався найкращим латинським, грецьким чи давньоєврейським публікаціям. Саме тому її шанували як православні, так і католики. Книга швидко розійшлася по всьому слов'янському світові і скрізь мала заслужену популярність і цінувалася, як перша слов'янська повна друкована Біблія, що допомагала боротьбі слов'ян за збереження і розвиток національних культур, а також сприяла підвищенню самосвідомості східнослов'янських народів.

Разом з тим, у розвідках різних авторів, зокрема в І.Франка та І.Огієнка, була висловлена думка про недоліки тексту Острозької Біблії. Так, І.Огієнко критикує острозьких видавців за те, що, на відміну від нього самого, вони не користувалися давньоєврейськими текстами Старого Завіту. На його думку, найслабшою стороною і водночас найбільшим недоліком Острозької Біблії є її традиційна прив'язаність до Септуагінти та фактичне продовження цієї традиції, хоч в усьому іншому вона варта найвищої похвали.

Незважаючи на такі зауваження, ми переконані, що одним з найвидатніших досягнень Острозького релігійно-культурного гуртка була підготовка і публікація в 1581 році першого повного церковнослов'янського видання Старого і Нового Завіту – Острозької Біблії. Князь В.-К. Острозький передбачав, що значення цієї праці виходить за рамки суто східнослов'янської спільноти, бо, як сказано у вступному слові, видання саме й передбачалося для читачів усього православного світу, де використовувалася церковнослов'янська мова [Див.: Гудзяк Б. Скочилиася І. Острозька Біблія в контексті українського релігійно-культурного відродження кінця XVI століття // Виховання молодого покоління на принципах християнської моралі в процесі духовного відродження України: Наукові записки. Том III.– Острог, 2000.- С. 17].

Таким чином, важливим було те, що Г. Смотрицький, очоливши гурток зі збирання текстів Біблії та підготовки їх до друку, доклав чимало зусиль для того, аби це видання носило авторитетний характер. Запорукою цього стали дбайливо підібрані тексти

Острозької Біблії та її Передмови. Поетичні Передмови стали символічною окрасою видання і несуть глибоке смислове навантаження. У прозових Передмовах Г.Смотрицьким були підняті та проаналізовані основні суспільні проблеми другої половини XVI століття: боротьба з ересями та католицькою експансією, захист православної віри, культури та самобутності української нації; зародження полемічної літератури та духовне сприйняття людиною текстів Святого Письма.

Підсумовуючи вищевикладене, можна стверджувати, що Г.Смотрицький доклав максимальних зусиль для того, щоб Острозька Біблія стала одним з найвидатніших досягнень Острозького релігійно-культурного гуртка, була не тільки плодом, а й стимулом культурно-релігійного відродження на слов'янських землях кінця XIV ст., підняла хвилю редакційної літературної, педагогічної та видавничої діяльності, а також сприяла утвердженню гідності й самобутності руської православної спільноти.

*П.Ямчук** (м. Одеса)

ДУХОВНО-КОНСЕРВАТИВНИЙ ФЕНОМЕН ГРИГОРІЯ СКОВОРОДИ ТА РЕАЛЬНІСТЬ УКРАЇНСЬКОГО НЕОБАРОКО У КОНТЕКСТІ ВІДРОДЖЕННЯ ХРИСТІЯНСЬКОЇ ІНДИВІДУАЛЬНОСТІ**

Почати міркування про феномен Григорія Сковороди та його перспективну взаємопов'язаність із культурою сподіваного необароко ми хочемо з низки дещо несподіваних міркувань та паралелей, які, сподіваємось, увиразнять як сам предмет розмови, так і перспективи реалізації необароко в майбутньому. Загальновідомо, що Харків увійшов до новітньої історії України як “друга столиця” нашої державності, як столиця конструктивістської модерної України 1920-х років, яка, а це часто забувають, надаючи перевагу Києву та Заходу України стала місцем народження і епіцентром потужного національно-культурного руху українізації. Саме в Харкові народилось та розквітло унікальне естетичне явище –література та мистецтво Розстріляного Відродження. Тут творили видатні творці цього українського “азіатського Ренесансу”.

* Ямчук П.М. – кандидат філологічних наук, доцент Одеського Національного університету імені І.І.Мечникова.

** © Ямчук П.М., 2005

Думка Хвильового про “азіатський Ренесанс” була певне не лиш народжена у Харкові, але й породжена Харковом, який став точкою перетину у часопросторів понять Ренесансу як триваючого явища світової культури з межею Європи та Азії.

Столицею українізації, Розстріляного Відродження та азіатського Ренесансу Харків став на наше феноменологічне переконання якраз тому, що саме це місто, ще задовго до того, як йому судилося відіграти таку значну роль, було улюбленим містом найбільшого митця-мислителя доби українського Середньовіччя та Бароко Григорія Савовича Сковороди: “Харків любив і часто відвідував його” – згадує про свого вчителя його перший біограф М.Ковалинський. Саме через це, можливо, і став Харків центром Слобожанщини як українського духовного світоглядного універсуму, став тому, що, як скаже через два століття П.Тичина: “Тут ходив Сковорода”. Предмет нашої розвідки якраз і знаходиться на межі дослідження духовних первнів національної філософії, вивчення феномену індивідуальності українського християнського мислителя та візіонерської проекції його ідей з минулого у майбутнє. Говорити про взаємодію феномену Сковороди та необароко слід саме на межі цих дослідницьких дискурсів, зосереджуючи увагу водночас на пагонах проростання зерен світобачення Сковороди з XVIII століття, у XIX, XX століття і до сьогодення.

Маємо також на меті не відкрити щось архівно-невідоме, навіть не окреслити наукові обрії новітнього прочитання вічносучасної спадщини великого українського барокового митця-мислителя, а поміркувати над ідеєю, що є одночасно дотичною до всіх вищеокреслених питань. Це – проблема включеності і впливу постаті і спадщини Г.Сковороди у сучасну добу постмодерну, добу, яку К.Відаль назвала добою необароко, що засвідчує не лише зриму новітню орієнтацію певних європейських інтелектуальних шукачів на універсальність Бароко, але й свідчить про народження нового типу духовності та культури Бароко всередині Постмодерну. Бароко в Постмодерні, як ми б визначили це явище, звісно, не може не включати в себе духовної християнської потужної підоснови вибудованого на ній світобачення та вже названих вище естетичних здобутків, розмаїття культурних явищ.

Духовний феномен індивідуальності Сковороди став вагомим шансом для української трансцендентної культури попри штучне забуття, не окреслення перед світовим загалом навіть знакових явищ української культури, залишитись не лише у світовій інтелектуальній сучасності, але і у майбутті. Сковорода як культурний феномен єднає в собі духовну,

культурну унікальність із соціальним виміром її впливу на багато століть вперед. Він був близьким вищим сферам Російської імперії останнього українського барокового XVIII століття. Він навчав, вже полишивши цей світ, двох найбільших митців українського та російського народів – Шевченка і Толстого (а, можливо, і не лише їх, але свідчення останніх двох є найяскравішими, зі шкільної лави ще засвоєними: “та списую Сковороду” або “Три Царі се дари”...). Він “убогий”, як сам про себе казав, скромний старчик Сковорода нічого в Бога не просив, бо виводив “вбогість” від Божественного начала, а просив лише “хліба та води”, точно відповідаючи при цьому аскетичному консервативному ідеалові пізнього Середньовіччя та Бароко.

То ж слід поставити питання: в чому полягає духовний феномен Сковороди? А якщо феномен нами констатований, то де стався трансцендентний “прорив горизонту сподівань” із минулого духовного Бароко XVIII століття у необароко Постмодерну? Ці питання є лише окремими контрапунктами, що умовно окреслюють присутність Сковороди у сучасній епосі, трансцендентують його універсальний феномен із минулого через сьогодні у майбуття.

Досліджуючи якимось чином минулого що сучасне й понині, найважливіше забезпечитися від звинувачень у штучній припасовуваності того чи іншого предмету дослідження до сьогодення та до категоріального апарату сьогоденної науки. У разі вивчення “барокової тихої людини”, до яких належав Сковорода, це зробити просто. “Тихі люди” українського Середньовіччя та Бароко є домінуючими етноменальними одиницями для українського народу. “Тихі люди Бароко”, так само як і “тихі люди” Постмодерну своє світобачення побудували на *християнській любові до ближнього*, до своєї тихої оселі і до тихого побожного життя. І дарма, що ближній часто бував невдячним. “Тиха Господня любов” все одно поставала буттєвим смислом людського існування. Християнська дієва любов поширювалась і на тих, хто притискав і не любив їх. Історія засвідчила, що українці є вповні християнською нацією не за зовнішніми деклараціями, а за іманентним сенсом буття та дій ще й тому, що з честю витримали випробування у вірності ідеалові “тихої любові” до кривдника і в історико-соціальному і у духовному і у психологічному плані. Сковорода був учнем тих хто вчив цієї “тихої любові” в добу пізнього Середньовіччя та Бароко. І був, в свою чергу, вчителем тих, хто, як Толстой і Шевченко, навчали інших.

Наслідуючи іманентно полум’яно-аскетичного Івана “мнѣха з Вишні”, він пророщував зерно минулого в майбутнє. Люблячи рівною мірою з ним Господню Православну віру, він, на відміну від

Вишенського та його вічного опонента А.-І.Потія, брав зерна мудрості також з античності, змушуючи їх служити справжній духовності зростати на новому мисленному полі. Сковорода, на відміну від своїх попередників і нащадків, усвідомив право митця-мислителя на синтетичну єдність інтелектуальних багатств, якщо вони, у свою чергу, підпорядковуються вищому здобуткові – тому ”духовному золоту”, якого він весь час шукав і яке наставляв шукати й своїх учнів. Сковородинівське необароко полягає також у синтезі гуманістичних ідей античності та питоми українського середньовічного й барокового світобачення, яких органічно екстраполюються у сучасні шукання доби Постмодерну.

Сковорода не боявся здатись незрозумілим своїм сучасникам. І в цьому також його феномен. Він говорив з ними про те, про що часто вони не мали й гадки, та не боявся міркувати на теми, які стали актуальними лиш тепер, у ХХІ столітті. Ця непрочитаність в тогочасну епоху стала ще однією з причин його феноменальної затребуваності сьогоденням. Сковорода говорив про майбутнє так як про давно і очевидно колись здійснене, а сучасники (і це також типowo для всього дискурсу особистості Г.С.Сковороди) сприймали майбутнє у його прочитанні як дещо давно знайоме, очевидне від прадавніх джерел. Сприймали саме тому, що Сковорода завжди орієнтувався на справжні джерела що були втілені у ранньохристиянському консервативному ідеалі, у пошукові духовної універсальності людської індивідуальності.

Необароко виникло в Європі тоді, коли там спостерігалась доба інтелектуального інтелектуального, але передусім доказі духовного бездоріжжя, спустошеності, у 1970-80 роках. У нас вона настала в 1990-тих, коли незалежність була досягнута, але пора надій змінилась пекучою інтелектуальною пусткою, що була зумовлена як інокультурними й інодержавними ідеологічними експансіями, так і спадком атеїстичного імперського тоталітаризму. Обидва впливи носили виразно антисакральний та антиукраїнський характер, що єднало їх у одне ціле. Феномен Сковороди, так само як і духовний універсум Бароко, став затребуваним суспільством саме в той період як всеохопна альтернатива зникненню духу нації вже на етапі її відродження. Необароко, яке завжди орієнтується на краще з минулого актуалізувало світогляд християнського Бароко не випадково спочатку у наукових студіях. Феномен Сковороди є тим універсальним варіантом інтелектуального українського буття, з якого 1990-х роках не випадково розгорнулась панорама національно-духовного барокового відродження.

Сковорода в необароко є тим *іншим*, у рікерівському розумінні терміну, що здатен й через два століття запропонувати альтернативу втраті духовної та національної самоідентифікації в добу посттоталітаризму та глобалізації. Феномен Сковороди, як *іншого у добі*, подає відвертий поворот до одвічних джерел української християнської духовності – Уніатської, православної римокатолицької – але християнської понад усе. Сковорода в цьому, як це типowo для світогляду Бароко й необароко, і новатор і консерватор одночасно. Він відступає від непорушно-канонізованих моделей українського ортодоксального передбароко Івана Вишенського і робить крок далі – до перспектив національної духовності загальнохристиянського значення. Таке мислення, унікальне і перспективне водночас, адже ніхто досі не заговорив струнко і концептуально про ідентифікацію української національної ментальності на основах консервативного християнського духовного світобачення. Цьому кардинально зашкодила, народжена в Європі епоха Просвітництва. Але духовно-інтелектуальна епоха Сковороди, що співпала з нею хронологічно, за своєю іманентною сутністю була їй глибоко протилежною і заклала потужну основу українського сакрального світосприймання. Сковорода пізнавав і шукав у собі людину й знаходив її лише у християнстві. Сковородинівський ідеал тому-християнський, що він не розділяв відкриття індивідуальності і заглиблення у простір християнських ідей, зокрема тих, які були б найбільш адекватними ранньохристиянському ідеалові. Сковородинівська правда тому – виразно й відчутно заснована на принципах консервативного збереження християнської віри. Сковорода відтак є творцем не лише *іншого духовного варіанту*, незреалізованої у конкретних соціальних умовах реальності, але й, що не менш важливо, творець та інтерпретатор сакрального минулого, минулого не у розумінні *історії подій*, а у розумінні *історії ідей*. Феномен Сковороди слід розглядати як постать, що не скорившись волі обставин і, зокрема, тиску постпросвітницького матеріалістичного світогляду, реалізувалась у просторіві семіосфери *духовного християнського можливого*, не суцього дотепер, а суцього у цілком можливому майбутті.

Якщо це припущення є вірним, тоді слід вважати семіосферу християнського феномену Сковороди і в естетиці дотичною до шукань ХХІ століття, адже органічним для духовної трансценденції української індивідуальності “тихого Бароко” є одвічне повернення до раннього християнства не лише у філософії, але й у поезії, яка в

українському варіанті завжди адекватно відбивала у образах християнське національне світобачення. Сковорода універсально синтезував світоглядні й поетичні прагнення українського сакрального мислення й консервативно-християнські візії в спільному понятті. Це не вдавалось жодному із його попередників. У феномені Сковороди духовне світобачення виявляється у низці неординарних літературно-образних паралелей у обидва боки часопростору, а також у низці світоглядно-естетичних асоціацій, які завжди ґрунтуються на біблійній або євангельській основі. Сковорода – митець і філософ панорамного мислення. Саме це робить актуальною його християнську спадщину в універсумі неobaroko, актуалізує трактування минувшини у повній відповідності до духовних вимог й потреб сьогодення й майбуття за допомогою орієнтування на сакральний ідеал раннього християнства та Святого Письма.

Сковорода виступає в дискурсі християнського неobaroko не лише як видатний інтерпретатор минувшини й візіонер, не лише як генератор духовних ідейних доміант, але й як великий *самоінтерпретатор*, що дозволяє *говорити про духовність минулого категоріями майбутнього*, а про майбутнє він говорить, послуговуючись при цьому словесно-образним й понятійно-категоріальним апаратом Іоанна Златоуста та Федора Студита.

Отже, першим і основним зв'язком, що координує єдність Сковороди із сучасністю виступає концептуально окреслена невизначеність духовних орієнтирів сучасної української доби і пропозиція перспективного ідеалу новітньої християнської духовності, яку подає геніальний український мислитель. Доба неobaroko в Україні народжується якраз через реалізацію загального прагнення перейти від сьогоденної епохи інтелектуальної еклетики, постійних шукань до епохи із яскраво визначеною духовно-інтелектуальною доміантою, що нею стане українське християнство в бароковому розумінні. Неobaroko – це перш за все відродження забутого духовно-інтелектуального досвіду на новому етапі, де по-сковородинівському потрактовувана Біблія як книга, що “вчить облагородити людське серце”, є однією з підвалин національного зростання в культурі, без якого немає і не може бути зростання соціально-економічного, адже константною й тепер є сковородинівська істина “Плоть нічтоже, Дух животворить”.

Іншою формою появи феномену *іншого* – духовного універсуму Сковороди в українському неobaroko є з'ява сковородинівської, точніше – барокової людини, тихого українського

християнина доби Постмодерну, подібно до того, як з'явився у далекій Лозанні, за свідченням біографів, Даніїл Мейнгард, ставши свого роду визнаним “alter ego” українського митця-мислителя. Такий Даніїл Мейнгард тепер повинен пройти не через простір (або, якщо мати на увазі європейський контекст, не лише простір), але й через ті епохи, які відділяють нас від Сковороди. Епохи революцій, голодоморів, атеїзації і підриву храмів та ще багато іншого, що, певен, і не уявлялось у ХУІІІ ст. навіть такому геніальному візіонеру, як Сковорода. Цей Даніїл Мейнгард, -український бароковий християнин доби Постмодерну, лишаючись бароковою особистістю не лише володіє вже страшними знаннями з недавньої історії, але й живе у епоху комп'ютерної реальності та інтернету, мислить категоріями такого світу.

В чому ж тоді полягає його бароковість та пов'язана з нею *іншість*? – запитують мене. Відповідь є простою: за своєю сутністю неobaroko Сковорода є тим самим “тихим українським християнином”, що усамітнюється задля молитви й самовдосконалення у пустині власної свідомості, а ще так само, як і Сковорода, свідомий свого покликання діяти задля порятунку людини й світу у сакральному розумінні. Він вже є Всесвітом, в якому міститься величезний діапазон знань: від латини й старих класичних мов, до знань сучасних, які використовуватимуться лише як способи для досягнення ідеалу ранньохристиянського минулого, як способи порятунку індивідуальності людини від знеособлення тощо. Барокова особистість була універсальною, не як людина, що має суму знань, а тому, що ці знання мали міцну духовну основу й мету. Людина неobaroko має стати такою ж самою.

За Сковородою, саме у такому єднанні і міститься справжня мета людського існування: “Голова діл людських – це дух його, думки, серце. Кожен має в житті мету, але не кожен – головну, тобто не кожен займається головою життя. Хтось займається черевом життя, тобто всього себе скеровує щоб дати життя череву, ще хтось – очам, волоссю... ще хтось одягові... філософія або любомудрість всю себе скеровує, щоб дати життя духові нашому, шляхетність серцю, світло помислам як голові всього”.

Сковорода чітко розрізняє два виміри –духовний та матеріально-тілесний, надаючи, як і його попередники Іван Вишенський та Мелетій Смотрицький, зриму перевагу першому, вважаючи саме його “головою всього”. “Тиха християнська людина”, що скерована в своїх помислах на вдосконалення “життя духу свого”,

в будь-яких буттєвих обставинах не скерує своє обдарування або життєву мету до насильства, завойовництва, агресії. Зовнішнє заперечення ідеї барокової провінційної окремішності християнської людини може міститись у проблемі нібито парадоксальної неспіввнесеності цієї думки з бароковою і необароковою концепціями духовної експансії з метою поширення християнського духовного начала та індивідуального універсуму людини Бароко серед країн, народів і людей. Спростування цього зовнішнього парадоксу є очевидним.

Духовна експансія у бароковому українському розумінні – це не агресія, і тим більше не напад, а дещо зовсім інше. Це – бажання “непомітно” впливати на світ, непомітно перетворювати його у бік християнської справжності. Саме так і діяв Сковорода колись, зримо віддаляючись від суспільства, але насправді (і це було йому добре відомо) *впливаючи на нього навіть власною відсутністю*, не кажучи вже про твори й епістолярій як такі. Сковорода не боявся втратити суспільство, адже добре володів справжнім *духовним знанням*, яке здатне було не лише привернути увагу до його ідей, але й перетворювати цей світ через декілька епох після його фізичного відходу з життя. “Учуся, друг мой, благодарности –се мое дело” – писав він у одному з листів. Певне, що ця наука була одним із основних його “послань світові”, адже вдячність розумілась ним не стільки як віддячення комусь за щось зроблене добре йому особисто, скільки як акт глобальної вдячності людини Богові за життя, за ниспослану мудрість й одкровення. Це була його, Сковорода – наука, в якій вдячність ставала й ознакою справжньої духовної шляхетності.

Вдячність Богові у феномені Сковорода породжувала і принцип задоволення малим, необхідним для життя: “Неблагодарная воля есть ключ адских мучений”, – стверджує він і продовжує: “Благодарение Всеблаженному Богу, что нужное сделал нетрудным, а трудное – ненужным!” Це ще один концепт християнського універсуму Сковорода, що є актуальним для християнської індивідуальності необароко. Вдячність поширюється не стільки на матеріально необхідне, скільки виступає засобом ушляхетнення людської особистості, засобом її барокового (й не барокового) формування. Все, що важливе для людини насправді, стверджує Сковорода – є неважким. Неважко дотримувати вимоги Церкви. Неважко любити ближнього... Неважко... А от чи стає у більшості снаги саме таким чином вдосконалювати свою особистість, чи “

пізнавати в собі людину”?. Відповідь на це питання великий мислитель-митець навмисне лишив відкритою.

Ще одним концептом реалізації феномену Сковорода в добі необароко є продовження традицій його поезики у християнському розумінні. Відоме твердження, що, мовляв, шекспірівська драма померла разом із Шекпіром. Але в традиції світобачення й поезики Сковорода все не так просто й однозначно. Поетика Сковорода – корінь від кореня загальної української християнської світоглядної парадигми, від епохи Бароко. Сковорода – синтез чуттєвого та раціонального начал, синтез філософа, вченого, теолога і ... поета. Поета у вищому сенсі поняття. В своїй поезії він, як це і притаманно Бароко, синтезує духовну доміанту з образно-філософським способом її втілення. Він єднає досконале вміння вибудовувати вишукану образно-алегоричну систему з не менш досконалим способом передачі духовно-ідейних доміант в таких системах. Сковорода засвідчує спосіб духовної самореалізації в поезиці, подібно до того, як це колись засвідчував його І.Вишенський. Але відмінність між Вишенським і Сковородою полягає в тому, що Сковорода попізньюбароковому *більш терпимий* до світу, ніж пророк з Афону. Сковорода в своїх творах *радить*. Вишенський – *вимагає*. Сковорода намагається бути зрозумілим і сучасникам і нащадкам, Вишенський не турбується про це. Йому важлива лише чітко і образно сформульована артикуляція провідних християнсько-православних концептів. Поетика Сковорода більш людиноцентрична, але водночас ми б рішуче застерегли плутати її з “гуманізмом” ідеологів Просвітництва, адже Сковорода *виразно духовний*, навіть православний мислитель, а Вольтер, Дідро, Руссо *виразно ні*. Любов Сковорода до “малих сих” має джерелом не прагнення використати їх матеріальні та духовні ресурси (таке прагнення спостерігаємо у всіх просвітників), а прагнення до їх порятунку. Саме тому визначний філософ і навіть містик (про це говорили його сучасники) обирає саме літературну поезику як форму донесення до свідомості світу духовно-інтелектуального феномену “тихої людини” українського Бароко.

Він не прагне говорити лише як поет, але в його поезії виразно відчутні візії духовного митця-мислителя. Сковорода – візіонер, який реалізує в поезиці лише такі візії, що породжують глибинні світоглядні асоціації. Тому поезика Сковорода – християнська й трансцендентальна. Тому його образні картини – це синтез пророчих візій. Тому його філософія – це по-бароковому втілена у низці образно-асоціативних концептів спроба вибудувати омріяний ідеал.

Він навмисне не обирає, коли звертається до масового читача, складних форм філософських розмірковувань (відомо, що за концепцією Х.Ортеги-і-Гасета елітною індивідуальністю може бути і родовий аристократ, і генерал-губернатор, і ремісник), а пропонує здебільшого притчу як форму осмислення дійсності. Сковорода – мислитель притчевий навіть тоді, коли він творить поезії чи байки. Причиною такої любові до притчі напевне є ранньохристиянська канонічна орієнтація на Христа та на євангельську притчу, як основний спосіб словесного подання істини. У байці притчевість поезики Сковороди виявляється по-особливому, адже там не потрібно залишити простір для інтерпретаційної семіосфери реципієнта, а слід висловити власну думку у “силі”, тобто кількох словах, які гранично роз’яснять образно-ідейний ряд, сформулюють з визначальною точністю сказане раніше, і дуже часто спроектують образну реальність байки та її смислові коди на майбутнє. Християнська спрямованість “силі” у всіх “Байках Харківських” є очевидною.

Сковородинівська образна реальність – це не стільки міметичний ряд зіставлень, скільки проекція образних візій митця-мислителя на довколишню дійсність з виразно християнською метою, що полягає у турботі про збереження духовно-інтелектуального простору для розвитку індивідуальності. У випадку Сковороди все відбувається з точністю до навпаки від думки Арістотеля: не мистецтво відбиває дійсність, зображуючи її, а навпаки – дійсність є образно-світоглядним відбитком мистецтва, *якщо воно має сакральний сенс*. Концепти світогляду Сковороди у його поезиці не лише виявляються як семіотично-структурована дійсність, але й проєктуються у майбутнє низкою вічносучасних паралелей.

Сковорода запрошує своїх читачів зовсім по-постмодерному грати, сумніватися й іронізувати над своїм буттям, прагнучи абсолютно іншої, ніж тепер, справжньої духовної реалізації своєї індивідуальності. Таке сквородинівське необароко має багато спільного з Бароко як естетичною епохою, але, дозволимо собі й цю паралель, ще більше має спільного з Постмодерном. Справді: хто як не Сковорода першим піддав сумніву аксіоматичність способу недуховного буття людини? Хто, як не Сковорода, категорично і вповні заявив про необхідність *ad fontes* критично ставитись до Традиції як основи всього людського буття? Саме Сковорода запропонував абсолютно новий тип образно-асоціативного світоосмислення, у якому з’єдналися іронія, яка часто до нього вважалась у вітчизняній елітарній латиномовній та староукраїнській

словесності ледве не ознакою антидуховності або поганого естетичного смаку із філософським сумнівом щодо безальтернативності новітньо-просвітницького світобачення та його користі для духовного здоров’я людини та її загальних перспектив.

Сковородинівська поезика виявила ще задовго до появи постмодерну три сучасні наріжні постмодерні принципи: іронію, сумнів, гру і застосувала їх для оборони духовного начала від наступу вульгарного матеріалізму та знеособлення. Ці принципи, як точка зустрічі Сковороди та постмодерну, багато в чому можуть визначити риси українського варіанту християнського необароко. Сковородинівська та водночас постмодерна тріада – іронія, сумнів, гра в добу необароко має розглядатись швидше не в дерідіанському значенні поняття, що спрямоване на смислову та естетичну деконструкцію культурного начала (такий негативний досвід європейська культура вже отримала впродовж ХХ століття), а як дещо прямо протилежне за основним вектором спрямування, а саме як гра, що акумулюватиме в своїй іманентній сутні шлях до звільнення від непотрібних штучно-інтелектуальних карнавальних масок, що стане різномірною взаємодією загальнохристиянських та національних доміант. Сумнів у потужності знання без Бога та іронія над концепцією всемогутності людини без Бога повинні мати в необароко суто сквородинівську смислоутворюючу доміанту і бути спрямованими проти девальвації духовного золота, накопиченого століттями української християнської культури.

Категорію сумніву в необароко можна і слід застосовувати саме до тих явищ людського життя, у доцільності яких для духовного зростання людини сумнівався Г.Сковорода: до культу речей, матеріальних задовольень і надлишків, зрештою – до всеохопного прагнення до перемоги тілесного над духовним, аскетичним. Нині необароко може додати до цього класичного і, на жаль, мало не вічного сквородинівського списку і всепоглинаючого монстра маскульту, який, пропонуючи людині симулякр духовної справжності, насправді дезорієнтує її, руйнує її внутрішній світ, підміняє вічне минушим. Сумнів у такій ситуації – не лише елемент поезики, але й потужний засіб духовного самозахисту християнської “тихої людини необароко”, тоді коли інші засоби захисту її душі та накопиченого духовного золота можуть видатись недоступними. Сковорода, як видається тепер, передбачав таку можливість, попереджаючи своїх сучасників не довіряти оманам і спокусам “світу сього”, скеровуючи їх

більше довіряти власному розмислу і духовним візіям предків, що опирались на Святе Письмо.

Іронія, як засіб поетики також має застережливо-консервативний характер, виступаючи у ролі формули, у якій аналіз явищ та людей, може умисне подаватись як невідповідність між зовнішньою формою та внутрішнім змістом, де зовнішня формула виявляє симулякр власними міркуваннями можна дійти до прихованим за ним протилежної субстанції духовного золота. Стверджуючи навмисне щось одне, Сковорода у душі поетики необароко спрямовує думку реципієнта до *іншого*. Цим іншим і для сквородинівського вчення, і для доби необароко може стати спільна духовно-інтелектуальна мета: "Пізнати в собі людину", що тісно сполучається із необароковою метою відродження християнської індивідуальності.

Завершити дані, далеко не повні попередні міркування про взаємодію духовно-інтелектуальної спадщини і майбутньої реальності необароко хочеться ще однією, доведеною самою постаттю Сковороди та його мандрівним життям, аксіомою, яка здається придатною і для необарокової іманентної культури глобальних взаємозв'язків. Як ми вже зазначали, справжні центри духовно-інтелектуального життя епохи і країни знаходяться не в адміністративних центрах, не в столицях або у поважних соціальних інституціях, а всюди, де є феноменальна особистість, яка самою своєю присутністю у часі й просторі знівельовує поняття соціально-географічного центру до рівня умовності, актуалізуючи акцент на езотеричності будь-яких категорій (столиці, еліти, нації). Тоді духовною столицею Російської імперії в часи Сковороди могли бути не Москва чи Петербург, а Харків чи навіть простий хутір, в якому жив і творив Г.Сковорода. Справжньою ж національною елітою були і є не можновладці при чинах та посадах, а син українського козака та селянки, народжений в селі Чорнухах, який тоді ж, при народженні, від Бога дістав собі "серце царське" і здатність стирати кордони і межі між просторами і людьми, відкривати в людині Людину, пізнавати непізнане, не обчислюваннями або експериментами, а душею. Він цілком по-постмодерному ще тоді запропонував світові цікаву гру, у якій холоп виявлявся аристократом, а провінція – столицею. І навпаки. До самої межі, біля якої починається Горне Царство Духу та Істини.

ЕТАПИ ФОРМУВАННЯ РЕЛІГІЙНО-ФІЛОСОФСЬКОГО ВЧЕННЯ Л.СИЛЕНКА**

Релігійно-філософське вчення Л.Силенка є канонічною основою віровчення релігійної організації Об'єднання Синів і Дочок України Рідної Української Національної Віри (ОСІДУ РУНВіри) в західній діаспорі та релігійних організацій, які виникли на основі РУНВіри в незалежній Україні. Це вчення набуло остаточної форми на початку 1980 рр. і в цьому вигляді є найбільш відомим в сучасній Україні. РУНВіра є найбільш вивченою науковцями конфесією українського рідновірського релігійного руху у діаспорі.

Віровчення та обряд РУНВіри описані та проаналізовані професором А.М.Колодним [Колодний А.М. РУНВіра (Рідна Українська Національна Віра).- К., 2002]. Автор розглядає головні етапи створення організації РУНВіри, постать Л.Силенка, віровчення РУНВіри, обряди, календар та символіку РУНВіри. Професор А.М.Колодний приходить до висновку, що РУНВіра є реформованою Л.Силенком на стандартах монотеїстичних світових релігій давньоукраїнською вірою та відзначає, що в монотеїзмі РУНВіри простежуються пантеїстичний світогляд, штучність походження, фантазійність та, одночасно, толерантність поглядів Л.Силенка.

Автор дисертаційного дослідження "Проблема духовності в етико-релігійному вченні Лева Силенка" Т.Хміль приходить до висновку, що релігійна система Л.Силенка – це, насамперед, філософсько-етичне вчення, яке навмисно подається як релігія, що РУНВіра спрямована на формування нової етики, нового підґрунтя національної ідентифікації українців у сучасному світі. Т.Хміль відзначає вплив на Л.Силенка американського прагматизму як методології практичної філософії [Хміль Т. Проблема духовності в етико-релігійному вченні Лева Силенка. Дис. канд. філос. наук.- К.: Інститут філософії НАН України, 2001].

Цінним джерелом з вивчення РУНВіри є монографія канд. філол. наук С.Лисенко "Учитель Силенко. Його родовід, життя і Віра в Дажбога". Праця містить великий обсяг фактичного матеріалу, але має суттєвий недолік, який потрібно враховувати при використанні джерела. Автор не приховує свого прагнення сакралізації постаті Л.Силенка як

* Беднарчик Т.Р. – аспірант Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України.

** © Беднарчик Т.Р., 2005