

**PAPIESKI WYDZIAŁ TEOLOGICZNY  
WE WROCŁAWIU**

**o. Michał Tadeusz Handzel OSPPE**

**HRYHORIJA SAWYCZA SKOWORODY  
(1722-1794)  
TEORIA POZNANIA SAMEGO SIEBIE**

PRACA DOKTORSKA NAPISANA  
NA SEMINARIUM NAUKOWYM  
Z FILOZOFII  
POD KIERUNKIEM  
KS. BPA PROF. DR HAB. IGNACEGO DECA

**WROCŁAW 2013**



## SPIS TREŚCI

SPIS TREŚCI.....	3
WSTĘP.....	7
<b>I. KONTEKST HISTORYCZNY POWSTANIA TWÓRCZOŚCI FILOZOFICZNEJ .....</b>	<b>27</b>
§1. Sytuacja społeczno-polityczna i kulturalna Ukrainy w XVIII w. ....	27
a. Utrata autonomii kozackich i wzrost scholaryzacji.....	28
b. Rola Akademii Kijowsko-Mohykańskiej .....	29
§2. Rys biograficzny .....	40
a. Dzieciństwo, młodość i okres studiów.....	41
b. Czas pracy pedagogicznej .....	44
c. Okres wędrownego nauczania .....	45
<b>II. SWOISTOŚĆ I CHRONOLOGIA PISM.....</b>	<b>49</b>
§1. Traktaty i dialogi.....	50
a. <i>Obudziwszy się, zobaczyli Jego chwałę</i> .....	50
b. <i>Całuj mnie pocałunkami swoich ust!</i> .....	51
c. <i>Drzwi wejściowe do chrześcijańskiej moralności</i> .....	51
d. <i>Narczyż. Rozmowa o poznaniu siebie</i> .....	52
e. <i>Symfonia, nazwana księgą Aksy, o poznaniu samego siebie</i> .....	52
f. <i>Uczta nazwana dwoje, czyli o tym, iż lekko jest być szczęśliwym</i> .....	53
g. <i>Uczta 1-sza, nazwana Observatorium [Syjon]</i> .....	54
h. <i>Uczta 2-ga, nazwana Observatorium [po hebrajsku Syjon]</i> .....	54
i. <i>Dialog, albo rozmowa o dawnym świecie</i> .....	55
j. <i>Rozmowa pięciu podróżnych o prawdziwym szczęściu w życiu [towarzyska rozmowa o pokoju ducha]</i> .....	55
k. <i>Okrąg. Przyjacielska rozmowa o pokoju ducha</i> .....	56
l. <i>Rozmowa nazwana alfabet, albo abecadło pokoju</i> .....	56
m. <i>Książeczka zwana Silensus Alcibiadis, czyli Obraz Alkibiadesa [wąż izraelski]</i> .....	57
n. <i>Książeczka o czytaniu Pisma Świętego, nazwana żoną Lota</i> .....	59

o. <i>Walka arcystratega Michała z Szatanem o tym jak łatwo jest być dobrym</i> .....	60
p. <i>Sprzecznka diabła z Warszawą</i> .....	61
q. <i>Wdzięczny Herod</i> .....	61
r. <i>Ubogi Skowronek</i> .....	61
s. <i>Dialog zatytułowany węzowy potop</i> .....	62
<b>§2. Bajki, listy, oraz pozostała spuścizna literacka</b> .....	63
a. <i>Bajki Charkowskie</i> .....	63
b. Listy .....	64
c. Poezja.....	67
d. Przekłady .....	69
e. Sen.....	71
<b>III. PODSTAWOWE CECHY FILOZOFII RELIGIJNEJ</b> .....	73
<b>§1. Rozróżnienia terminologiczne</b> .....	76
a. <i>Hipostasis i prosopon</i> .....	76
b. <i>Бытие, естество, существо, сый</i> .....	78
<b>§2. Antynomiczna interpretacja rzeczywistości</b> .....	79
a. Podstawowe antynomie .....	80
b. <i>Ruch po kole</i> .....	83
<b>§3. Słowo jako archetyp ludzkiej kultury</b> .....	85
a. Znakowa koncepcja słowa .....	87
b. Symbolizm.....	88
<b>§4. Bezpośrednie nawiązanie do refleksji św. Maksyma Wyznawcy</b> .....	89
a. Poznanie kontemplacyjne .....	91
b. Panenteistyczna wizja rzeczywistości .....	92
<b>§5. Ewagriuszowska koncepcja ascezy</b> .....	95
a. Walka z namiętnościami .....	96
b. Kontemplacja naturalna.....	99
c. Kontemplacja mistyczna.....	99
<b>IV. TEORIA SAMOPOZNANIA</b> .....	101
<b>§1. Poznanie Boga drogą prowadzącą do prawdziwego szczęścia</b> .....	101
a. Odkrycie istnienia Bożego .....	103
b. Poznanie <i>odwiecznej mądrości</i> .....	105

<b>§2. Konieczność odkrycia własnej tożsamości</b> .....	109
a. Marginalne znaczenie ludzkiej cielesności.....	110
b. <i>Myśl</i> wyrazem ludzkiej egzystencji .....	111
c. Odkrywanie Boga w <i>sercu</i> .....	114
<b>§3. Wchodzenie w prawdziwą przyjaźń z Bogiem</b> .....	118
a. Obdarowanie człowieka Bożym <i>światłem</i> .....	119
b. Performatywna <i>funkcja języka</i> .....	121
c. Lektura <i>tekstu natchnionego</i> .....	122
d. Odkrywanie Tego, który jest <i>święty</i> .....	127
e. Intymność <i>Królestwa Bożego</i> .....	129
<b>§4. Postrzeganie rzeczywistości z Boskiej perspektywy</b> .....	130
a. Obdarowanie jednością w jedynej Hipostazie <i>prawdziwego człowieka</i> .....	130
b. Dążenie prowadzące do doświadczania <i>prawdziwego szczęścia</i> .....	134
c. Poznawanie podstawowych aspektów Hipostazy Boga: <i>Miłości i Jedności</i> .....	138
<b>V. ETOS PRAWDZIWEGO CZŁOWIEKA</b> .....	141
<b>§1. Realizacja potrzeb serca</b> .....	142
a. Wykonywana profesja.....	143
b. Przyjazna miłość człowieka (braterstwo) .....	149
<b>§2. Życie w relacji z innymi ludźmi</b> .....	152
a. Wspólne patrzenie prawdziwych przyjaciół na to co <i>niewidzialne</i> .....	155
b. Ostrożna postawa względem <i>pochlebców</i> .....	159
c. Życzliwe wsparcie <i>początkujących</i> .....	162
<b>§3. Szczęśliwa starość</b> .....	165
a. Przyjemności zmysłowe.....	166
b. Nieprawność fizyczna a możliwość pracy .....	170
c. Bliskość śmierci .....	171
<b>ZAKOŃCZENIE</b> .....	179
<b>BIBLIOGRAFIA</b> .....	189



## WSTĘP

Kim jest Bóg? Czy może istnieć humanizm bez Boga? Czy człowiek jest Bogiem? Te pytania zadaje sobie chyba każdy, kto czytał pisma Hryhorija Sawycza Skoworody. Jego to papież Jan Paweł II dał za przykład filozofa, który jest *głęboko przeniknięty duchem chrześcijańskim*<sup>1</sup>, sugerując, jak się wydaje, że może on być przykładem *pewnego typu refleksji filozoficznej, która wiele zyskała dzięki konfrontacji z prawdami wiary*<sup>2</sup>. Ten ukraiński myśliciel filozofię traktuje instrumentalnie<sup>3</sup>, uważając, że powinna ona przede wszystkim pomóc człowiekowi odnaleźć prawdziwą drogę do bycia szczęśliwym. Jego myśl ma charakter spójny i monolityczny. Choć nie stworzył żadnego wykończonego systemu filozoficznego, to jednak w historii niemarksistowskiej filozofii rosyjskiej<sup>4</sup> jest pierwszym oryginalnym myślicielem<sup>5</sup>, który operując materiałem zapożyczonym z zachodu i posługując się metodą symboliczno-alegoryczną, stworzył podstawy specyficznego typu myślenia, jakie – zdaniem Wasilija W. Zieńkowskiego (Василий Васильевич Зеньковский) - dało podwaliny do ukonstytuowania się rosyjskiej

---

<sup>1</sup> *Przemówienie Jana Pawła II wygłoszone do świata polityki, kultury, nauki i przemysłu w Pałacu Mariańskim*, Kijów, 23.06.2001, w: Jan Paweł II, *Chrystus Drogą, prawdą i życiem. Pielgrzymka Ojca Świętego na Ukrainę 23-27 czerwca 2001*, Kraków 2001, s. 88.

<sup>2</sup> Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*, 74, w: "L'Osservatore Romano. Wydanie Polskie", 11/1996, s. 4-40; por. *Przemówienie Jana Pawła II ...*, s. 86-91.

<sup>3</sup> Rozumienie instrumentalizacji celu filozofii w niniejszej pracy zgodne jest z koncepcją prezentowaną przez Stanisława Kamińskiego; por. S. Kamiński, *Nauka i metoda. Pojęcie nauk i klasyfikacja nauk*, Lublin 1998, s. 184-200.

<sup>4</sup> Określenie „filozofia rosyjska” w tym wypadku nie ma jednoznacznego charakteru i odnosi się do myśli wszystkich narodów żyjących w carskiej Rosji; por. T. Špidlík, *Myśl rosyjska. Inna wizja człowieka*, tłum. J. Dembska, Warszawa 2000, s. 5-8.

<sup>5</sup> W historii filozofii rosyjskiej jako pierwszych oryginalnych myślicieli wymienia się: M. W. Łomonosowa, G. S. Skoworodę A. N. Radiszczewa; por. И. М. Невлева, *Русская философия*, Белгород 2001, s. 41-68; J. M. Edie, J. P. Scanlan, M.-B. Zeldin, G. L.Kline, *Russian philosophy*, tom 3, Chicago 1965s. 3.

filozofii religijnej<sup>6</sup>. Władimir Ern (Владимир Францевич Эрн) uważał, że w tej swoistej narodowej naturze Skoworody, dostrzegamy ze zdziwieniem podstawowe cechy, jakimi charakteryzowała się cała późniejsza myśl rosyjska<sup>7</sup>.

---

<sup>6</sup> Por. В. Зеньковский, *История русской философии*, Москва 2001, s. 57-80; И. М. Невлева, *Русская философия...*, dz. cyt., s. 53; zob. L. J. Shein, *Reading in Russian philosophical thought. Philosophy of history*, Waterloo (Ontario – Canada) 1977, s. 15-27.

<sup>7</sup> ... в этой земляной народной природе Сковороды мы с удивлением видим основные черты, характеризующие всю последующую русскую мысль (С. Гончаров, hasło Сковорода Григорий Саввич (1722-1794), w: A. de Lazari (red.), *Idee w Rosji. Leksykon rosyjsko-polsko-angielski*, tom 3, Łódź 2000, s. 368); por. Л. О. Гореліков, Т. А. Лісіцина, *Онтологічний символізм філософських поглядів Григорія Сковороди в теоретичних пошуках сучасності*, tłum. Т. А.Хорольська, w: П. І. Шевченко (red.), *Філософська, педагогічна та літературно-мистецька спадщина Г. С. Сковороди і сучасність* (Матеріали Всеукраїнських міжвузівських сквородинських читань з нагоди 200-річчя з дня смерті мислителя), Кривий Ріг 1994, s. 41-43; В. Доля, *Філософія серця і метафізика всеєдності*, w: Т. Біленко (red.), *Гуманізм і духовність у контексті культури. Духовність національної культури. Духовність і генеза особистості*, Книга друга, Дрогобич 1995, s. 68-71; В. Ерн, *Життя і особа Григорія Сковороди*, tłum. Маланюк Є., „березіль”, 11-12/1992, s. 150-173; Ю. Ю. Завгородній, *Григорій Сковорода і відроджена Києво-Могилянська академія: до питання духовного зв'язку*, w: Ю. Г. Попсуєнко (red.), *Наукові записки*, tom 22, Київ 2003, s. 74-78; С. В. Капранов, *Григорій Сковорода і його вчення на початку третього тисячоліття*, w: Ю. Г. Попсуєнко (red.), *Наукові записки*, tom 22, Київ 2003, s. 78-80; П. Я. Макутон, Л. Г. Щитов, *Роль Г. С. Сковороди в осмисленні екзистенціального аспекту світогляду*, w: П. І. Шевченко (red.), *Філософська, Педагогічна та літературно-мистецька спадщина Г. С. Сковороди і сучасність* (Матеріали Всеукраїнських міжвузівських сквородинських читань з нагоди 200-річчя з дня смерті мислителя), Кривий Ріг 1994, s. 32-33; В. Ю. Скороход, *Вплив релігійної концепції Г. С. Сковороди на духовність людини*, w: П. І. Шевченко (red.), *Філософська, Педагогічна та літературно-мистецька спадщина Г. С. Сковороди і сучасність* (Матеріали Всеукраїнських міжвузівських сквородинських читань з нагоди 200-річчя з дня смерті мислителя), Кривий Ріг 1994, s. 34-35; Н. В. Шрамко, *Поділ наукового знання на природничі і гуманітарні науки в контексті сквородинської концепції двох натур*, w: П. І. Шевченко (red.), *Філософська, педагогічна та літературно-мистецька спадщина Г. С. Сковороди і сучасність* (Матеріали Всеукраїнських міжвузівських сквородинських читань з нагоди 200-річчя з дня смерті мислителя), Кривий Ріг 1994, s. 48-49; zob. Г. Батичко, О. Гусева, *Ідеали християнства як перехрестя як перехрестя загальнолюдського та національно-самобутнього*, w: „Формування основ християнської моралі в процес духовного відродження України” (Матеріали міжнародної науково-практичної конференції, Книга перша), Острого 1995, s. 2-3; Ю. Барабаш, *Г. С. Сковорода і М. В. Гоголь (до питання про гоголівське бароко)*, w: В. І. Шинкарук, І. П. Стогній, *Сковорода Григорій: образ мислителя*, tłum. В. Бишовця, Київ 1997, s. 316-336; П. Біланок, *Вступ до богословської*



Hryhorij Sawycz Skoworoda łączy w sobie antyczny platonizm z ideami niemieckiej mistyki oraz tradycję *ratio* z grekoprawosławną tradycją Logosu. Stworzył oryginalną naukę o trzech izomorficznych światach<sup>8</sup>, w której miejsce centralne zajmuje mistyczna antropologia ukazująca, że dzięki samopoznaniu, człowiek może w sobie, a także w drugim, dostrzec Boga<sup>9</sup>. W systematycznym wykładzie jego filozofii jest to uzasadniane najczęściej poprzez specyficzny typ relacji, jaka istnieje między Absolutem a światem, interpretowanej jako ontyczne utożsamienie struktur kosmosu z naturą Boga<sup>10</sup>.

Warto by się jednak zastanowić czy poglądy ukraińskiego filozofa, ukształtowane pod wpływem środowiska intelektualnego Akademii Kijowsko-Mochylańskiej oraz lektury pism niemieckich myślicieli<sup>11</sup> i bizantyjskiej tradycji

---

*спадщини Григорія Сковороди*, w: В. І. Шинкарук, І. П. Стогній, *Сковорода Григорій: образ мислителя*, tłum. І. Гарника, Київ 1997, s. 361-383; Ю. Бойко, *Г. Сковорода у світлі української історії*, w: В. І. Шинкарук, І. П. Стогній, *Сковорода Григорій: образ мислителя*, Київ 1997, s. 284-292; М. Вайскопф, *М. В. Гоголь і Г. С. Сковорода: проблема „зовнішньої людини”*, w: В. І. Шинкарук, І. П. Стогній, *Сковорода Григорій: образ мислителя*, tłum. Полішук Н., Київ 1997, s. 346-360.

<sup>8</sup> Te trzy światy to: makrokosmos (wszechświat), mikrokosmos (człowiek) i symboliczny świat Biblii; por. І. Я. Матковська, І. В. Голубович, *«Три світи» Григорія Сковороди та західноєвропейський філософський контекст ст. (Г. С. Сковорода і К. Поппер)*, „Слов’янський збірник” 3/1998, s. 144-149; В. В. Нападовський, *Концепція трьох світів Г. С. Сковороди*, w: П. І. Шевченко (red.), *Філософська, педагогічна та літературно-мистецька спадщина Г. С. Сковороди і сучасність* (Матеріали Всеукраїнських міжвузівських сквородинських читань з нагоди 200-річчя з дня смерті мислителя), Кривий Ріг 1994, s. 47.

<sup>9</sup> Por. С. Гончаров, hasło: *Сковорода Григорій Саввич (1722-1794)*, w: А. de Lazari (red.), *Idee w Rosji. Leksykon rosyjsko-polsko-angielski*, tom 3, Łódź 2000, s. 366-368.

<sup>10</sup> Por. Н. Бічужа, А. Вишняускас, О. Король, І. Неп’юк, *Універсальний словник-енциклопедія*, Київ-Львів 2001, s. 1246; М. А. Дынник, М. Т. Иовчук, Б. М. Кедров, М. Б. Митина, О. В. Трахтенберг (red.), *История философии*, том II, Москва 1957, s. 650-654; Ф. В. Константинов (red.), *Философская энциклопедия*, Москва 1970, s. 24-25; М. М. Розентал, П. Ф. Юдин (red.), *Философский словарь*, Москва 1968, s. 322; П. Н. Сидоренков, *Философское наследие Г. С. Сковороды*, Москва 1995, s. 8-12; Ю. О. Федіф, Н. Г. Мозгова, *Історія української філософії*, Київ 2000, s. 127-134.

<sup>11</sup> Chodzi tu o następujących myślicieli: Jakob Böhme, Johannes Eckhart, Angelus Silesius, bł. Henryk Suzo, Johannes Tauler, Valentin Weigel; por. Т. В. Грибок, *Німецька містика і Григорій Сковорода у Європейській ірраціоналістичній традиції*, Автореферат дисертації на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук, Львів 2006, s. 3-16.

filozoficznej dobrze już zakorzenionej we wschodniej refleksji teologicznej<sup>12</sup>, wyrażone w szeregu pism o charakterze dydaktycznym, mają charakter panteistyczny. Czy Bóg dla H. 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? W tym kontekście kim jest człowiek dla ukraińskiego myśliciela? Czy jego partycypacja w istnieniu Boga ma charakter transcendentalny czy też jest elementem immanentnej Jego struktury? Czy i na ile tożsamość osoby ludzkiej jest dla człowieka poznawalna? I wreszcie na czym właściwie polega mająca charakter eudajmoniczny zawarta w tekstach wschodniosłowiańskiego myśliciela *teoria poznania samego siebie*?<sup>13</sup>

W ramach historiografii filozofii, pierwszą próbę odpowiedzi na powyższe pytania, podjął Mychajło Kowalyński pisząc w 1794 r. *Życie Hryhorija Skoworody (Жизнь Григорія Сковороды)*. Na kilkudziesięciu stronach swojej pracy, uczeń ukraińskiego myśliciela przedstawia krótką biografię swojego mistrza

---

<sup>12</sup> Klasyczna rosyjska filozofia wyrosła na gruncie wielowiekowej przebogatej kultury rosyjskiej sięgającej swymi korzeniami do IX stulecia; por. Б. Гудзяк, *Грецький схід, Київська Митрополія і Флорентійська унія*, w: О. Купчинський (red.), *Записки наукового товариства імені Шевченка*, том 223, Львів 1994, s. 48-64; И. М. Невлева, *Русская философия...*, dz. cyt., s. 11-40; М. Кашуба, *Проблема ренесансу в українській культурі*, w: О. Купчинський (red.), *Записки наукового товариства імені Шевченка*, том 223, Львів 1994, s. 357-371; Ю. О. Федіф, Н. Г. Мозгова, *Історія української філософії...*, dz. cyt., s. 14-35, 63-94; Я. Дашкевич, *Русь і Сирія: взаємозв'язки VII-XIV століть*, w: О. Купчинський (red.), *Записки наукового товариства імені Шевченка*, том 223, Львів 1994, s. 7-47; В. Шевченко, *Біблія і давня українська література: до питання впливу та інтерпретаційних підходів*, *Визвольний шлях* 11(692)/2005, s. 72-89; J. Oktawiusz, *Historia literatury bizantyjskiej. Zarys*, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk-Lódź 1984, s. 65-80, 117-120, 142-156, 197-208, 241-247, 282-294.

<sup>13</sup> Пор. Л. Ушкалов, *Українське барокове богومислення. Сім етюдів про Григорія Сковороду*, Харків 2001, s. 141-155; I. I. Iwanio, W. Szynkaruk, *Wielki ukraiński humanista i filozof. W 250 rocznicę urodzin Grigorija Skoworody*, tłum. J. Stawiński, „*Studia Filozoficzne*” 11-12 (84-85)/1972, s. 41-55; R. Pietsch, *O mistyce i metafizyce u Hryhorija Skoworody*, tłum. A. Pańta, 1/1996 „*W Drodze*”, s. 64-75.

oraz zarys jego poglądów filozoficznych<sup>14</sup>. Pierwszą monografią poświęconą powyższej problematyce<sup>15</sup> jest opublikowana po raz pierwszy w 1926 r. książka Dmytro Bahalija pt. *Український мандрований філософ Григорій Сковорода* (Український мандрований філософ Григорій Сковорода)<sup>16</sup>, w której autor interpretuje panteistycznie refleksję autora *Bajek charkowskich*<sup>17</sup>. Zauważając dualistyczny charakter jego myśli podkreśla on jednocześnie monizm bytowy, ukazując iż cała realnie istniejąca rzeczywistość jest Bogiem, przy czym osoba ludzka – z racji posiadania woli (воля) - stanowi swoista Jego modyfikację<sup>18</sup>.

Inaczej tę kwestię w fundamentalnej dla skoworodystów publikacji noszącej tytuł *Філософія Г. С. Сковороди* – wydanej po raz pierwszy w Warszawie w 1934 r.<sup>19</sup> - przedstawia Dmytro Czyżewski, ukazując bezpodstawność panteistycznej interpretacji tekstów H. Skoworody<sup>20</sup>. Dokonując szczegółowej analizy jego pism w świetle literatury antycznego platonizmu i neoplatonizmu, myśli patrystycznej i średniowiecznej, a także biorąc pod uwagę filozofię nowożytną (zwłaszcza niemiecką mistykę) zwraca on uwagę na te wątki, które miały decydujący wpływ na ukonstytuowanie się filozofii ukraińskiego myśliciela. W sposób szczególny przedstawia on refleksję Skoworody z zakresu metafizyki, antropologii

---

<sup>14</sup> М.И. Ковалинський, *Жизнь Григорія Сковороды*, w: Г. Сковорода, *Повне зібрання творів у двох томах*, том 2, Київ 1973, s.439-475; zob. Л. Ушкалов, *Григорій Сковорода: Семінарії*, Харків 2004, s. 31.

<sup>15</sup> Po M. Kowalynskim opublikowano oczywiście wiele prac, w których autorzy przedstawiali w pewnej formie myśl H. Skoworody, lub też w jakiś sposób się do niej odnosili; nie podjęto jednak próby przedstawienia jego refleksji filozoficznej w oparciu o gruntowną analizę jego tekstów. Dmytro Bahalij w oparciu o wszelkie dostępne mu informacje na ten temat podjął się pierwszy tego dzieła; por. P.C. Жданова (red.), *Григорій Сковорода 1722-1794. Бібліографічний покажчик*, Київ 2002, s. 6-29; 44; Л. Ушкалов (red.), *Два століття сквородіяни*, Харків 2002, s. 18-94.

<sup>16</sup> Д. Багалій, *Український мандрований філософ Григорій Сковорода*, Київ 1992, s. 2.

<sup>17</sup> Д. Багалій, *Український мандрований філософ...*, dz. cyt., s. 422-445.

<sup>18</sup> *Перший та останній край одне і те же – Бог. Вся природа – його риза, знаряддя: все постарішає, зміниться; одін він пробіває навіки незмінним. (...) Вся тварина являє грубі службові органи властивостей цієї вищої істоти, одна людина є найблагородніше знаряддя його, що має перевагу свободи та повну волю обрання, а тому має в собі й ціну, і звіт за вживання права його* (Д. Багалій, *Український мандрований філософ...*, dz. cyt., s. 425).

<sup>19</sup> Пор. Д. Чижевський, *Філософія Г.С. Сковороди*, Харків 2003, s. 431.

<sup>20</sup> Пор. Д. Чижевський, *Філософія Г.С. Сковороди...*, dz. cyt., s. 175-178; zob. Л. Ушкалов, *Сковорода та інші. Причинки до історії української літератури*, Київ 2007, s. 351-379.

i etyki, jako swoisty rodzaj teorii poznania samego siebie poprzez poznawanie Boga, oraz ukazuje poznawanie Boga poprzez poznawanie siebie. Centralnym tematem według ukraińskiego historyka filozofii dla autora *Narcyza*, na który ukierunkowana jest cała jego refleksja, jest *przebóstwienie* (θεωσις, обоження), które opiera się na odkrywaniu własnej tożsamości poprzez relację z Bogiem<sup>21</sup>. Owa teoria samopoznania, mająca zasadniczo charakter refleksji etyczno-antropologicznej nabudowana jest na koncepcji metafizycznej, w której cała rzeczywistość niejako partycypuje w Bogu będąc jego częścią do tego stopnia, iż można stwierdzić, że *poza Bogiem nic nie istnieje*<sup>22</sup>, a Boga można nazwać *naturą* (натура). Należy jedna zauważyć, że chociaż każdy byt jest częścią Boga, to On sam nie jest tożsamy z sumą istniejących bytów, choć jest jedyną rzeczywistością jaka istnieje<sup>23</sup>.

Zupełnie inny typ interpretacji refleksji myśli Skoworody przedstawił w 1957 r., w książce pt. *Światopogląd H. S. Skoworody* (Світогляд Г. С. Сковороди) T. A. Biłycz (Т. А. Білич). Publikacja wydana w czasach Związku Socjalistycznych Republik Radzieckich przez wydawnictwo Państwowego Uniwersytetu Kijowskiego im. T. H. Szewczenki wpisuje autora *Bajek charkowskich* w ciąg myślicieli materialistycznych. W swoich pismach ukraiński filozof miałby przedstawić czytelnikowi świat, w którym jedyne co istnieje to rozciągnięta zarówno w przestrzeni jak i czasie *Materia aeterna*. Ona to nie ma ani początku ani końca i zawsze wiecznie istniała, ona też jest źródłem wszelkiego życia<sup>24</sup>. Zdaniem Biłycza wszelkie fragmenty w pismach Skoworody mówiące o Bogu należy interpretować metaforycznie i utożsamiać z *wieczną materią*, która jest zasadą wszelkiego istnienia – swoiście rozumianym Absolutem<sup>25</sup>. W tym „kluczu interpretacyjnym” można mówić o istnieniu jedności jakby trzech światów. Pierwszy z nich *makrokosmos* składa się z dwóch natur: materii – jako *wiecznej zasady* (вічне начало) wszystkiego co istnieje, oraz świata zmieniających swą formę rzeczy (*світ перехідних речей*). Drugim światem jest tzw. *mały świat* (малий світ), albo inaczej *mikrokosmos*, czyli każdy istniejący w danym momencie czasoprzestrzeni człowiek. Trzecim światem

---

<sup>21</sup> Д. Чижевський, *Філософія Г.С. Сковороди...*, dz. cyt., s. 266-277.

<sup>22</sup> ...*poza Bogom немає нічого, поза Bogom ніхто нічого не може знати, мати або жити* (Д. Чижевський, *Філософія Г.С. Сковороди...*, dz. cyt., s. 189).

<sup>23</sup> Д. Чижевський, *Філософія Г.С. Сковороди...*, dz. cyt., s. 187-190.

<sup>24</sup> Рог. Т. А. Білич, *Світогляд Г. С. Сковороди*, Київ 1957, s. 65, 72-74.

<sup>25</sup> Т. А. Білич, *Світогляд Г. С. Сковороди...*, dz. cyt., s. 67-69.

jest świat Biblii, której język Skoworoda wykorzystuje do przedstawienia w sposób symboliczny własnej myśli, ukazując jednocześnie bezsensowność interpretacji Pisma Świętego w duchu refleksji religijnej<sup>26</sup>. Przedstawiona w ten sposób filozofia jednego z najwybitniejszych przedstawicieli kultury ukraińskiej XVIII w. ma oczywiście charakter eudajmoniczny. Celem ludzkiej egzystencji jest poznanie przez konkretnego człowieka siebie samego, odpowiedź na pytanie: „kim jestem jako jeden z elementów wiecznie istniejącej materii?” Proces ten odbywa się w dwóch etapach: pierwszym z nich jest poznanie za pomocą uczuć, niejako odczucie samego siebie. Drugim jest etap abstrakcyjnego myślenia – poznanie za pomocą rozumu. Owocem tego procesu jest odkrycie *prawdziwej mądrości* (*нрeмyдpиcть*) poprzez poznanie *prawdy* (*иcтuнa*) i jej przeżywanie na poziomie afektywnym. Paradoksalnie wówczas człowiek staje się niejako biernym *Obserwatorem* (*Обсeрвaтop*), w którym nastąpiło zespolenie tego co czuje z tym co myśli. Tylko tego typu jedność pozwala poznać jedynie istniejącą *wieczną materię* – *naturę* (*нaмyрa*) i uszczęśliwić konkretnego człowieka<sup>27</sup>.

Materialistyczną interpretację pism autora *Narcyza* zdecydowanie odrzucił w swojej dysertacji pt. *Teoria człowieka w filozofii Skoworody* (*The theory of man in the philosophy of Skovoroda*) z 1965 r. Taras Zakydalsky. W świetle dotychczasowych badań z historiografii filozofii przedstawił on myśl antropologiczną ukraińskiego filozofa nabudowaną na jego swoistej refleksji ontologicznej<sup>28</sup>. Zdaniem Zakydalsky`iego metafizyka przedstawiona jest w pismach Skoworody jedynie w zarysie, jakkolwiek można odczytać w nich ogólny jej charakter. Jakkolwiek – podobnie jak T. A. Biłycz - wszyscy radziczcy uczeni jednomyślnie uważali, że ma ona charakter panteistyczny, to jednak gruntowna analiza tekstów wyklucza taką możliwość. Ukraiński filozof przyjmuje co prawda monizm bytowy, jego refleksja ma jednak charakter panenteistyczny<sup>29</sup>. Podstawowe

---

<sup>26</sup> Por. T. A. Білич, *Світогляд Г. С. Сковороди...*, dz. cyt., s.71, 78-89.

<sup>27</sup> Por. T. A. Білич, *Світогляд Г. С. Сковороди...*, dz. cyt., s.75-76, 90-99.

<sup>28</sup> Por. T. Zakydalsky, *The theory of man in the philosophy of Skovoroda*, Bryn Mawr: Bryn Mawr College 1965, s. 9-33, 37-38.

<sup>29</sup> *The pantheistic interpretation based on such limited evidence cannot be accepted. Skovoroda refutes it in his own words in various passages: "Everything is similar to You [God] and You to everything but nothing is You, nor are You anything but Yourself. Nothing is like You." To confuse God with his creatures is blasphemy. Moreover, Skovoroda's doctrine of dualism, which is developed*

zasady jego refleksji ontologicznej mówią bowiem o tym, iż cała rzeczywistość ma charakter dualistyczny ze względu na to, iż składa się ona z dwóch natur: Boga i świata materialnego. Pierwsza jest źródłem i podstawą istnienia tej drugiej, która choć gorsza od tej pierwszej - jest dobra. Wszystkie stworzenia, choć w pewnym sensie różne od Boga, to nie są w żadnym wypadku od niego oddzielone, lecz stanowią jego część, gdyż w rzeczywistości są widomymi przejawami Jego samego. Każda z nich składa z materii i boskiej idei (*divine idea*), której pojawienie się w formie materialnej ma charakter czasowy, natomiast prawdziwe istnienie – mające charakter niematerialny – trwa wiecznie w umyśle Boga<sup>30</sup>. Tak jest również z każdym człowiekiem, który składa się z części zewnętrznej, czyli ciała, które w swoim czasie ulega zniszczeniu i część wewnętrzną czyli *serca* (*heart*). *Serce* człowieka również składa się niejako z dwóch części, to jest jego zewnątrz oraz części wewnętrznej, które jest w sensie ścisłym *idea* Boga w człowieku. To *wewnętrzne serce* (*inner heart*) jest podstawę egzystencji i wszelkiego działania człowieka, w tym myślenia i miłości. *Zewnętrzne serce* odpowiedzialne jest za relację *wewnętrznego serca* do ciała. Jedynie *wewnętrzne serce* jest nieśmiertelne, przy czym poprzez fakt śmierci ciała i *zewnętrznego serca* dokonuje się właściwie oczyszczenie jego egzystencji, które po tym fakcie żyje w Bogu w formie ukrytej<sup>31</sup>.

---

*extensively, cannot be rejected nor reinterpreted so as to fit into a pantheistic metaphysics. As we shall see his position is rather pantheistic* (T. Zakydalsky, *The theory of man...*, dz. cyt., s.40), por. T. Zakydalsky, *The theory of man...*, dz. cyt., s. 38-40; W niniejszej pracy terminy: teizm, panteizm oraz panenteizm rozumiane są zgodnie z: J. Tupikowski, *Filozofia Boga. Studium-metafizyczno-historyczne*, Kraków 2002, s. 23-25.

<sup>30</sup> *The cardinal principles of Skovoroda's metaphysics have been outlined: reality consists of two natures, God and the material world. The former is the source and the support of the latter, hence the latter though inferior is good. All creatures are distinct but inseparable from God. They are visible manifestations or symbols of God. Each thing is a composite of matter and divine idea; and while its appearing is temporal, its true being in God's mind is eternal* (T. Zakydalsky, *The theory of man...*, dz. cyt., s.50-51), por. T. Zakydalsky, *The theory of man...*, dz. cyt. s. 41-51.

<sup>31</sup> *The ontological structure of man may be summarized as follows: man is a composite being consisting of a principle of externality, the material body, which is perishable, changing, and passive, and an inner core, the heart, which is the ontological foundation of the body, its director and its power of motion. The heart is divided into the inner and the outer. The inner heart is God's idea of man. It is the image of Christ. This is the ultimate principle of being and operation in man. It is the spring of rational thought and love. The ideal body, which gives being to the outer body, is a part of the inner heart. The external heart can be called a faculty of the inner heart, a faculty concerned*

Cała refleksja Skoworody – zdaniem Zakydalky`iego - ogniskuje się na ukazaniu: jak być szczęśliwym w życiu doczesnym? Odpowiedzią na to pytanie jest odkrycie swoistej relacji zachodzącej między człowiekiem a Bogiem - fakt, że życie w ciele stanowi niejako czasową manifestację Jego potęgi i dobroci. W tej formie człowiek istnieje by być szczęśliwym i poprzez własną szczęśliwość być świadectwem Bożej dobroci<sup>32</sup>. Drogą prowadzącą do tego celu jest obiektywna wiedza, która nie jest jedynie intelektualną spekulacją, lecz stanowi wyraz całej ludzkiej egzystencji a opiera się na zaufaniu Bogu, dzięki któremu człowiek jest w stanie otworzyć się na „światło prawdy” od Niego pochodzące. Przez ten akt wiary człowiek może pokonać przeszkody utrudniające mu poznanie realnie istniejącej rzeczywistości. Prawda bowiem ma charakter egzystencjalny i nie jest dana żadnemu człowiekowi jako oczywistość. Natomiast jej poznanie pozwala człowiekowi wieść na ziemi życie szczęśliwe, przy czym uszczęśliwia nie wiedza lecz wiara – zaufanie Bogu<sup>33</sup>.

Pomimo wcześniejszej szczegółowej analizy historyczno-krytycznej pism Skoworody podjętej przez Tarasa Zakydalsky`iego w 1972 roku Iwan. P. Hołowacha (Іван Петрович Головаха) wraz z Iwanem P. Stohnijem (Іван Петрович Стогній) opublikowali w Politycznym Wydawnictwie Literatury Ukraińskiej (Видавництво Політичної Літератури України) pracę pt. *Hryhorij Sawycz Skoworoda – filozof i humanista* (Філософ-гуманіст Г. С. Сковорода), w której nie biorą w ogóle pod uwagę istnienia angielskojęzycznej literatury i nadal interpretują myśl autora *Bajek charkowskich* jako idealizm panteistyczny o silnym zabarwieniu materialistycznym,

---

*with the well being of the body. Only the inner heart is immortal. At death the body and the outer heart disappear, while the inner heart continues in being in an invisible and purified state* (T. Zakydalsky, *The theory of man...*, dz. cyt., 74), por. T. Zakydalsky, *The theory of man...*, dz. cyt., s. 55-76.

<sup>32</sup> *His principal interest is focused on man -- man's nature and happiness in this life. The ultimate ground for man's existence and fulfilment is God. The ultimate answer to every question is found only in God. If man cannot be separated from God, the reverse also holds true. God cannot be separated from man. Man exists coeternally with God as the temporal manifestation of His power and goodness. Man exists to be happy and by his [117] happiness to testify to God's goodness. Yet, man can frustrate God's purposes and stifle his own true nature thus bringing evil and misery into the world. Only faith and obedience to God, leading to work and action, not to quietism, bring peace to the soul and harmony to society. Man's happiness and gratitude for this temporal existence is the highest praise and worship of God* (T. Zakydalsky, *The theory of man...*, dz. cyt., s.116-117).

<sup>33</sup> T. Zakydalsky, *The theory of man...*, dz. cyt., s. 79-100, 104-117.

ze względu na jego naukę o wieczności materii (*materia aeterna*)<sup>34</sup>. Ich zdaniem pierwszą „widzialną naturą” (*видима натура*), o której pisał Skoworoda, jest świat rzeczy i zjawisk materialnych (*матерія*); zaś „naturą drugą” (*друга натура*) jest *prawda* (*истина*), inaczej nazywana *formą* (*форма*), która jest zawarta w tych pierwszych. Zarówno *forma* nie istnieje bez *materii*, jak i *materia* nie może istnieć bez *formy*. Przy wyjaśnianiu nauki o *trzech światach* (*три світи*), jakkolwiek zgadzają się oni z tym, iż *makrokosmos* to po prostu wszechświat realnie istniejący a *mikrokosmos* – to świat ludzki, to jednak negują rzeczywiste istnienie trzeciego świata, jakim jest świat Biblii i nadają mu znaczenie jedynie symboliczne uważając iż ukraińskiemu filozofowi chodziło, gdy pisał o nim, o różne formy mitologii lub też zwyczajnie o tak zwaną „mądrość ludową” (*народна мудрість*)<sup>35</sup>. Drogą prowadzącą do uszczęśliwienia człowieka ma być swoiście rozumiana teoria samopoznania, w której osoba ludzka poprzez uczucia i rozum odkrywa prawdę o realnym świecie i o sobie, jako jednym z jego elementów. Uczucia z tej racji, iż są same w sobie „ślepe” (*будучи самі по собі сліпими*) winny być podporządkowane rozumowi, dzięki któremu każdy człowiek może znaleźć sobie właściwe miejsce w społeczeństwie, przy czym chodzi tu o znalezienie i wykonywanie takiej formy pracy, która przyniesie społeczności największą korzyść<sup>36</sup>. Tego typu forma życia – podejmowanie produktywnej pracy związanej ze zdolnościami danego człowieka i wykonywanej z serca (*праця «сродна»*) – daje człowiekowi doświadczenie przyjemności. Zdaniem Iwan. P. Hołowachy i Iwana P. Stohnija Skoworoda uważał, iż właśnie ten rodzaj przeżycia ma charakter eudajmoniczny i jest najwyższą formą prawdziwego szczęścia każdego człowieka. Z tej też racji podejmowany trud związany z pracą jest wewnętrzną potrzebą każdej osoby, gdyż jedynie dzięki niemu może ona wieść życie szczęśliwe<sup>37</sup>.

---

<sup>34</sup> Будучи в цілому філософом-пантеїстом, Сковорода в той же час висловив й обґрунтував низку дуже важливих положень матеріалістичного характеру – про вічність і безконечність матерії, безглуздість ідеї божественного творення світу, про множність світів, істинність геліоцентричної системи Коперніка, безмежність наукового пізнання (І. Головаха, І. Стогній, *Філософ-гуманіст Г. С. Сковорода*, Київ 1972, s. 36-37); пор. І. Головаха, І. Стогній, *Філософ-гуманіст Г. С. Сковорода*, Київ 1972, s. 31.

<sup>35</sup> Пор. І. Головаха, І. Стогній, *Філософ-гуманіст Г. С. Сковорода...*, dz. cyt., s. 32-33.

<sup>36</sup> Пор. І. Головаха, І. Стогній, *Філософ-гуманіст Г. С. Сковорода...*, dz. cyt., s. 34-35.

<sup>37</sup> Пор. І. Головаха, І. Стогній, *Філософ-гуманіст Г. С. Сковорода...*, dz. cyt., s. 45-53.



Podobny typ interpretacji myśli H. Skoworody, nawiązujący pośrednio do wykładni ukazanej przez Iwana P. Hołowachę oraz Iwana P. Stohnija prezentują artykuły ukazujące się w Związku Socjalistycznych Republik Radzieckich<sup>38</sup>. Próbę odejścia od tego typu wykładni podjął natomiast w Polsce w 1985 roku Ryszard Łużny publikując na łamach czasopisma „Znak” oceniany artykuł pt. *Grzegorz Skoworoda, czyli sacrum w literaturze Ukraińców*<sup>39</sup>. Jakkolwiek uważa on, iż ukraiński myśliciel zachowuje postawę pełną sceptycyzmu i krytycyzmu wobec prawd religii objawionej a jego filozofia ma charakter panteistyczny, to jednak odchodzi on w swej analizie pism autora *Bajek charkowskich* od interpretacji materialistycznej prezentując ich spirytualistyczno-dualistyczną wykładnię<sup>40</sup>.

Natomiast nawiązując do interpretacji o charakterze panteistycznym w roku 1989 J. Barabasz (Ю. Барабаш) opublikował książkę pt. *„Znam człowieka...” Hryhorij Skoworoda: poezja, filozofia, życie* („Знаю человека...” Григорій Сковорода: Поэзия. Философия. Жизнь), w której – podobnie I. P. Hołowacha wraz z I. P. Stohnij – nie bierze pod uwagę angielskojęzycznych opracowań<sup>41</sup>. Jego zdaniem relacja świata wobec Boga w filozofii Skoworody jest sprzeczna ze stanowiskiem teistycznym. Gdy ukraiński myśliciel używa nazwy „Bóg” (Бог), to jej desygnatem jest swoista niematerialna podstawa wszystkiego co istnieje – pierwsza przyczyna, która sama w sobie jest niezmienna. Nie jest ona jednak transcendentna wobec struktur kosmosu, lecz z nim tożsama do tego stopnia, iż w pewien sposób

---

<sup>38</sup> Por. I. В. Іваньо, *Етика Сковороди і філософія Епікура*, w: В. М. Нічик (red.), *Від Вишньського до Сковороди (З історії філософської думки на Україні XVI – XVIII ст.)*, Київ 1972, s. 125-134; Д. П. Кирик, *Світ символів Г. С. Сковороди*, w: В. М. Нічик (red.), *Від Вишньського до Сковороди...*, dz. cyt., s. 116-125; А. П. Марков, *Співвідношення духовного і матеріального у філософії Г. С. Сковороди*, w: В. М. Нічик (red.), *Від Вишньського до Сковороди...*, dz. cyt., s. 109-116; І. А. Табачнтков, *Сковорода і Сократ*, w: В. М. Нічик (red.), *Від Вишньського до Сковороди...*, dz. cyt., s. 134-142; zob. Р.С. Жданова (red.), *До 280-річчя від народження. Григорій Сковорода 1722-1794. Бібліографічний покажчик*, Київ 2002, s. 59-82; Л. Ушкалов (red.), *Два століття сковородіани...*, dz. cyt., s. 178-249.

<sup>39</sup> Por. R. Łużny, *Grzegorz Skoworoda, czyli sacrum w literaturze Ukraińców*, „Znak” 367(6)/1985, s. 66-80.

<sup>40</sup> Por. R. Łużny, *Grzegorz Skoworoda, czyli sacrum...*, art. cyt., s. 72-74.

<sup>41</sup> Zob. Н. Бордукова, *Григорій Сковорода в англійських студіях 70-80-х рр. ХХ ст.*, w: О. В. Мишанич (red.), *Літературознавство (IV Міжнародний конгрес україністів, Одеса, 26-29 серпня 1999, Книга I)*, Київ 2000, s. 238-243.

podstawą bytowania tak rozumianego absolutu jest właśnie *wieczna materia*. Właściwie należy stwierdzić, iż różnica między dwoma niewidzialnymi naturami jednej istniejącej rzeczywistości ma jedynie charakter logiczny, a nie realny. Skoworoda jedynie zauważa, iż istnieje rzeczywistość materialna i ta która jest prawdą o niej, a zawarta jest w materii i odkrywana ludzkim umysłem, przy czym dla ukraińskiego myśliciela ważniejszą miałaby być natura niewidzialna materialności. Powodem takiego stanu rzeczy jest fakt, iż bez człowieka, otaczający nas świat jest po prostu martwy. Aby dostrzec prawdę (*истина*) o nim, czyli go poznać, niezbędny jest człowiek, który może tego dokonać. Jeśli jednak chce on to uczynić, musi najpierw poznać siebie samego<sup>42</sup>. Istotnym elementem procesu samopoznania jest zwrócenie się ku własnemu *sercu* (*сердце*), gdyż to właśnie ono jest niejako *prawdziwym człowiekiem* (*точный человек, истинный человек*)<sup>43</sup>. Barabas symbol *serca* w pismach Skoworody interpretuje jako element afektywno-wolitywny psychiki ludzkiej, dzięki któremu człowiek może niejako poczuć samego siebie, czy też otaczającą go przyrodę<sup>44</sup>. Z tej też racji prymat poznania *serca* nad poznaniem rozumowym, jest ważnym punktem w sioście rozumianej gnozeologii<sup>45</sup>. Ponieważ celem ludzkiej egzystencji jest być szczęśliwym - przy czym szczęście jest tu rozumiane jako rodzaj afektywnego zadowolenia wynikającego z samorealizacji opartej na podejmowaniu w życiu pracy związanej z posiadanymi zdolnościami, a służącej rozwojowi danego społeczeństwa - z tej też racji każdy człowiek, poznając otaczającą go rzeczywistość, winien odkryć we własnym *sercu* swoje możliwości, którymi obdarzyła go *natura*. Ich realizacja może uszczęśliwić każdą osobę, niezależnie od posiadanych zdolności czy wykształcenia<sup>46</sup>.

Zupełnie inny typ interpretacji pism H. Skoworody, różny od koncepcji materialistycznej, podjęto w dwusetną rocznicę śmierci jednego z najwybitniejszych ukraińskich filozofów podczas konferencji zorganizowanej we Lwowie w dniach

---

<sup>42</sup> Por. Ю.Барабаш, „Знаю человека...” Григорий Сковорода: Поэзия. Философия. Жизнь, Москва 1989, s. 168-170.

<sup>43</sup> Por. Ю.Барабаш, „Знаю человека...” Григорий Сковорода..., dz. cyt., s. 175.

<sup>44</sup> Por. Ю.Барабаш, „Знаю человека...” Григорий Сковорода..., dz. cyt., s. 176-177.

<sup>45</sup> Por. Ю.Барабаш, „Знаю человека...” Григорий Сковорода..., dz. cyt., s. 178-184.

<sup>46</sup> Por. Ю.Барабаш, „Знаю человека...” Григорий Сковорода..., dz. cyt., s. 185-189, 198-213.

21-22 грудня 1994 р.<sup>47</sup> Nie negując panteistycznej wykładni myśli autora *Bajek charkowskich* prelegenci pośrednio podjęli próbę kontynuacji interpretacji zaprezentowanej swego czasu przez Dmytro Bahalija, nawiązując jednocześnie w swych analizach do prezentowanej wcześniej wykładni Dmytro Czyżewskiego<sup>48</sup>.

---

<sup>47</sup> Пор. А. Карась, І. Загара, *Вступне слово*, w: І. Загара, О. Гойда, М. Скринник, І. Килин (red.), *Спадщина Григорія Сковороди і сучасність. Матеріали читань до 200-річчя з дня смерті Г. Сковороди 21-22 грудня 1994 р.*, Львів 1996, s. 5-8.

<sup>48</sup> Пор. М. Альчик, М. Швед, *Системний підхід до виховання у творчості Григорія Сковороди*, w: І. Загара, О. Гойда, М. Скринник, І. Килин (red.), *Спадщина Григорія Сковороди...*, dz. cyt., s. 126-129; Я. Дубов, *Від дуалістсько-панткістського філософського вчення Сковороди через триалістсько-інтеракціоністський світогляд Поппера до аксіоматичної панфілософії тпуалізму*, w: І. Загара, О. Гойда, М. Скринник, І. Килин (red.), *Спадщина Григорія Сковороди...*, dz. cyt., s. 145-154; Б. Глогов, О. Матюхіна, *Г. С. Сковорода та античні традиції в українській філософії*, w: І. Загара, О. Гойда, М. Скринник, І. Килин (red.), *Спадщина Григорія Сковороди...*, dz. cyt., s. 133-136; О. Гойда, *Ментальність козацтва у заповітах Сковороди*, w: І. Загара, О. Гойда, М. Скринник, І. Килин (red.), *Спадщина Григорія Сковороди...*, dz. cyt., s.26-29; І. Загара, *Категорія любові у творчості Григорія Сковороди*, w: І. Загара, О. Гойда, М. Скринник, І. Килин (red.), *Спадщина Григорія Сковороди...*, dz. cyt., s. 50-55; А. Карась, *Людина і сві у поглядах Григорія Сковороди*, w: І. Загара, О. Гойда, М. Скринник, І. Килин (red.), *Спадщина Григорія Сковороди...*, dz. cyt., s. 36-49; М. Кашуба, *Г. Сковорода і неоплатонівські традиції в Україні*, w: І. Загара, О. Гойда, М. Скринник, І. Килин (red.), *Спадщина Григорія Сковороди...*, dz. cyt., s. 56-60; Р. Кісь, *Пневмоцентричний антропологізм Сковороди і Європейський духовний контекст*, w: І. Загара, О. Гойда, М. Скринник, І. Килин (red.), *Спадщина Григорія Сковороди...*, dz. cyt., s. 77-87; В. Лисий, *Г. Сковорода про самопізнання та призначення філософії*, w: І. Загара, О. Гойда, М. Скринник, І. Килин (red.), *Спадщина Григорія Сковороди...*, dz. cyt., s. 130-132; Ф. Медвідь, А. Медвідь, *Філософсько-етичне вчення Григорія Сковороди в контексті українського національного відродження*, w: І. Загара, О. Гойда, М. Скринник, І. Килин (red.), *Спадщина Григорія Сковороди...*, dz. cyt., s. 118-125; Є. Нахлік, *Роль Г. Сковороди у становленні просвітительського реалізму в українській літературі*, w: І. Загара, О. Гойда, М. Скринник, І. Килин (red.), *Спадщина Григорія Сковороди...*, dz. cyt., s. 61-65; В. Овсійчук, *Сковорода про мистецтво*, w: І. Загара, О. Гойда, М. Скринник, І. Килин (red.), *Спадщина Григорія Сковороди...*, dz. cyt., s. 9-15; Н. Попова, *Г. Сковорода і проблема тлумачення тексту*, w: І. Загара, О. Гойда, М. Скринник, І. Килин (red.), *Спадщина Григорія Сковороди...*, dz. cyt., s. 137-144; М. Рогович, *Теоретичні джерела філософії Г. Сковороди*, w: І. Загара, О. Гойда, М. Скринник, І. Килин (red.), *Спадщина Григорія Сковороди...*, dz. cyt., s. 161-173; А. Скоць, *Григорій Сковорода: «Сад» його душі*, w: І. Загара, О. Гойда, М. Скринник, І. Килин (red.), *Спадщина Григорія Сковороди...*, dz. cyt., s.16-25; З. Скринник, *Проблема свободи у філософії Г. Сковороди*, w: І. Загара, О. Гойда, М. Скринник, І. Килин (red.), *Спадщина Григорія*

Kontynuacją tego typu interpretacji jest opublikowany w 1997 r. pod redakcją W. Szyrkaruka oraz I. Stohnija zbiór artykułów naukowych prezentujący panteistyczną wykładnię pism ukraińskiego filozofa<sup>49</sup>.

---

*Сковорода...*, dz. cyt., s. 66-70; Л. Яросеанц, *Григорій Сковорода і музика*, w: І. Загара, О. Гойда, М. Скринник, І. Килин (red.), *Спадщина Григорія Сковорода...*, dz. cyt., s. 30-35.

<sup>49</sup> Т. Бовсунівська, *Філософія серця Г. Сковорода і українська ментальність*, w: В. І. Шинкарук, І. П. Стогній, *Сковорода Григорій: образ мислителя*, Київ 1997, s. 85-94; І. Валявко І., *Осмислення філософії Г. Сковорода в працях Дмитра Чижевського*, w: В. І. Шинкарук, І. П. Стогній, *Сковорода Григорій: образ...*, dz.cyt., s. 196-211; І. І. Гарник, *Сковородинівські шляхи християнської екзегези*, w: В. І. Шинкарук, І. П. Стогній, *Сковорода Григорій: образ...*, dz.cyt., s. 119-127; П. Гнатенко, Л. Кострюкова, *Ідеал Людини в творчості Г. Сковорода і Ф. Ніцше (компаративний аспект аналізу)*, w: В. І. Шинкарук, І. П. Стогній, *Сковорода Григорій: образ...*, dz.cyt., s. 212-217; В. Горський, *До питання про джерела символізму Григорія Сковорода*, w: В. І. Шинкарук, І. П. Стогній, *Сковорода Григорій: образ...*, dz.cyt., s. 157-164; Л. Довга, *„Пізнай себе”у філософії Григорія Сковорода*, w: В. І. Шинкарук, І. П. Стогній, *Сковорода Григорій: образ...*, dz.cyt., s. 56-65; Ф. Канак, *Г. Сковорода про єдність з природою як прикмету людського буття*, w: В. І. Шинкарук, І. П. Стогній, *Сковорода Григорій: образ...*, dz.cyt., s. 100-111; М. Кашуба, *Вільнодумство Г. Сковорода*, w: В. І. Шинкарук, І. П. Стогній, *Сковорода Григорій: образ...*, dz.cyt., s. 112-118; М. Кисельов, *Цілісний світ Г. Сковорода і сучасність*, w: В. І. Шинкарук, І. П. Стогній, *Сковорода Григорій: образ...*, dz.cyt., s. 40-46; В. Кондрашова, О. Максимов, *Гуманістичні ідеї Г. Сковорода*, w: В. І. Шинкарук, І. П. Стогній, *Сковорода Григорій: образ...*, dz.cyt., s. 95-99; В. Литвинов, *Філософські попередники Сковорода в Україні*, w: В. І. Шинкарук, І. П. Стогній, *Сковорода Григорій: образ...*, dz.cyt., s. 1165-1173; О. Логвиненко, *Осмислення ролі розуму в творах українських мислителів кінця XVI – першої половини XVII ст. та у Г. Сковорода*, w: В. І. Шинкарук, І. П. Стогній, *Сковорода Григорій: образ...*, dz.cyt., s. 47-55; І. Мороз, *Світодайний характер філософської думки Г. Сковорода (фізика та метафізика світла)*, w: В. І. Шинкарук, І. П. Стогній, *Сковорода Григорій: образ...*, dz.cyt., s. 149-156; В. Нічик, *Г. Сковорода і Києво-Могилянська академія*, w: В. І. Шинкарук, І. П. Стогній, *Сковорода Григорій: образ...*, dz.cyt., s. 174-185; В. Пазенок, *Г. Сковорода – етик, „перевідкриття” продовжується*, w: В. І. Шинкарук, І. П. Стогній, *Сковорода Григорій: образ...*, dz.cyt., s. 66-83; Н. Полішук, *Екзистенційний засновок філософії Г. Сковорода*, w: В. І. Шинкарук, І. П. Стогній, *Сковорода Григорій: образ...*, dz.cyt., s. 30-38; А. Романець, *Григорій Сковорода і Джонатан Едвардс: філософія преображення*, w: В. І. Шинкарук, І. П. Стогній, *Сковорода Григорій: образ...*, dz.cyt., s. 186-195; О. Сирцова, *Тема „золотого віку” України в історіософії Г. Сковорода*, w: В. І. Шинкарук, І. П. Стогній, *Сковорода Григорій: образ...*, dz.cyt., s. 129-139; Я. Стратій, *Поняття „внутрішньої людини” і вчення про споріднену працю у філософії Г. Сковорода*, w: В. І. Шинкарук, І. П. Стогній, *Сковорода Григорій: образ...*, dz.cyt., s. 140-148; В. Шевченко, *Вчення Г. Сковорода про*

Całkowicie inny typ interpretacji myśli ukraińskiego filozofa przedstawiła w 2002 r. w swojej monografii pt. *Trzy światy Hryhorija Skoworody (Три мира Григорія Сковороди)* Ludmiła A. Sofronowa (Людмила Александровна Софронова)<sup>50</sup>. Dokonując szczegółowej analizy semiotycznej pism Skoworody, opisała ona znaczenie kolejnych alegorii użytych przez filozofa ukazując, iż jego refleksja ma charakter dualistyczny. Lingwistyczne spojrzenie na XVIII-wieczny tekst pozwoliło autorce odrzucić zarówno materialistyczną wykładnię jak i panteistyczny paradygmat interpretacyjny. Przy pomocy specyficznej retoryki, często mającej dialogiczny charakter, posługując się wieloma antynomiami Skoworoda sukcesywnie wyłożył swojemu czytelnikowi własną myśl religijną nabudowaną na swoistej refleksji filozoficznej. Nie jest ona – w zamiarach autora – sprzeczna z doktryną Kościoła Prawosławnego, lecz ma stanowić jej filozoficzne wyjaśnienie. Podstawą jego refleksji jest *wiara (wєpa)*, rozumiana jako zaufanie Bogu, dzięki której i tylko dzięki której człowiek może doświadczać radości - być szczęśliwym<sup>51</sup>.

Nie biorąc pod uwagę opracowania T. Zakydalskiego oraz L. Sofronowej w 2010 r. Denys Pilipowicz opublikował pracę pt. *Rozmowa o duchowym świecie Hryhorij Skoworody. Filozofia – Teologia – Mistyka*<sup>52</sup>. Próbując ukazać filozoficzno-teologiczny wymiar pism ukraińskiego filozofa, postawił sobie za cel – koncentrując się na najistotniejszych zagadnieniach – przedstawić spajającą podstawę jego myśli. Bazując na interpretacji Dmytra Czyżewskiego prześledził główne problemy poruszane przez Skoworodę: Boga i możliwości jego poznania, wizji człowieka, istoty szczęścia, Biblii jako źródła poznania Absolutu. Odczytując pisma Skoworody w świetle refleksji teologicznej Orygenesa<sup>53</sup>, św. Grzegorza z Nyssy<sup>54</sup>, św. Bazylego

---

*субстанцію у контексті сучасності*, w: В. І. Шинкарук, І. П. Стогній, *Сковорода Григорій: образ...*, dz.cyt., s. 21-29; В. Шевчук, *Ідея простоти в елітарному світогляді Григорія Сковороди*, w: В. І. Шинкарук, І. П. Стогній, *Сковорода Григорій: образ...*, dz.cyt., s. 12-20; В. Шинкарук, *Проблеми філософії культури в творчості Г. Сковороди*, w: В. І. Шинкарук, І. П. Стогній, *Сковорода Григорій: образ...*, dz.cyt., s. 6-11.

<sup>50</sup> Por. Л. А. Софронова, *Три мира Григорія Сковороды*, Москва 2002.

<sup>51</sup> Por. Л. А. Софронова, *Три мира Григорія Сковороды...*, dz. cyt., s. 7-12, 425-441.

<sup>52</sup> Por. D. Pilipowicz, *Rozmowa o duchowym świecie Hryhorij Skoworody. Filozofia – Teologia – Mistyka*, Kraków 2012, s. 17-26, 246-251.

<sup>53</sup> Por. D. Pilipowicz, *Rozmowa o duchowym świecie...*, dz. cyt., s. 98-102.

<sup>54</sup> Por. D. Pilipowicz, *Rozmowa o duchowym świecie...*, dz. cyt., s. 102-105.

Wielkiego<sup>55</sup>, św. Augustyna z Hippony<sup>56</sup>, oraz Pseudo-Dionizego Areopagity<sup>57</sup> zdecydowanie odrzucił on panteistyczną interpretację tekstów ukraińskiego filozofa. W swoim opracowaniu nie opowiedział się on jednak ani za interpretacją teistyczną ani panenteistyczną pozostawiając tę kwestię otwartą dla kolejnych badaczy<sup>58</sup>. Za naczelną zasadę spajającą filozofię Skoworody uważa on – zakorzenioną w każdym człowieku - potrzebę podążania ku Bogu przez odnalezienie Prawdy, przy czym jest ona dostępna w procesie poznawania siebie. Jego konsekwencją jest doświadczanie szczęśliwości w mistycznym zjednoczeniu z Absolutem<sup>59</sup>. Podstawą owego dynamizmu stanowiąc ma epikurejska koncepcja szczęścia, przy czym prawdziwe znaczenie otrzymuje ono dopiero dzięki odniesieniu do osoby Jezusa Chrystusa jako wzoru prawdziwego człowieka<sup>60</sup>. Pomocą w jego odkrywaniu ma być tajemniczy wewnętrzny głos, nieokreślone tchnienie - sokratejsko rozumiany daimonion. Podążanie za nim winno dać człowiekowi przeżywanie radości, związane ze zjednoczeniem duszy z - rozumianym na sposób platoński - Dobrem<sup>61</sup>.

Alegoryczna forma pism Skoworody oraz różnorodność ich interpretacji stawia dziś przed historykiem filozofii pytanie o to, która z nich jest najbardziej adekwatna. Podejmując próbę odpowiedzi należy przede wszystkim uwzględnić analizę filologiczną tekstów ukraińskiego filozofa – w tym ich rodzaj literacki - gdyż ma ona decydujące znaczenie dla ich poprawnego odczytania<sup>62</sup>. Niezbędnym jest również zaznajomienie się z kontekstem powstania tekstów filozoficznych oraz z biografią samego ich autora<sup>63</sup>. Dzięki temu można uniknąć w ramach studium historycznego różnych redukcjonizmów, czy też innego rodzaju zafałszowań interpretacyjnych<sup>64</sup>.

---

<sup>55</sup> Por. D. Pilipowicz, *Rozmowa o duchowym świecie...*, dz. cyt., s. 105-109.

<sup>56</sup> Por. D. Pilipowicz, *Rozmowa o duchowym świecie...*, dz. cyt., s. 109-116.

<sup>57</sup> Por. D. Pilipowicz, *Rozmowa o duchowym świecie...*, dz. cyt., s. 116-127.

<sup>58</sup> Por. D. Pilipowicz, *Rozmowa o duchowym świecie...*, dz. cyt., s. 138-140.

<sup>59</sup> Por. D. Pilipowicz, *Rozmowa o duchowym świecie...*, dz. cyt., s. 209-218, 243-245.

<sup>60</sup> Por. D. Pilipowicz, *Rozmowa o duchowym świecie...*, dz. cyt., s. 28-52.

<sup>61</sup> Por. D. Pilipowicz, *Rozmowa o duchowym świecie...*, dz. cyt., s. 53-59, 64-70.

<sup>62</sup> Por. Л. Ушкалов, *Сковорода та інші. Причинки до історії української літератури*, Київ 2007, s. 395-422, 472-498; S. Swieżawski, *Zagadnienie historii filozofii*, Warszawa 2005, s. 237-238, 288.

<sup>63</sup> Por. S. Swieżawski, *Zagadnienie historii filozofii...*, dz. cyt., s. 57-68, 193-196, 484-496.

<sup>64</sup> Por. S. Swieżawski, *Zagadnienie historii filozofii...*, dz. cyt., s. 65.

Ponieważ dla historiografii filozofii, z jednej strony ważnym jest aby poznać i zrozumieć poglądy filozoficzne ukraińskiego myśliciela tak jak je rozumiał Skoworoda, z drugiej zaś strony w napisanych przez niego tekstach odnaleźć te problemy, które dziś uważamy za filozoficzne, to wydaje się najbardziej właściwym zastosować do tego celu metodę kwestionariusza historyczno-filozoficznego zaproponowaną przez Stefana Swieżawskiego w *Zagadnieniach historii filozofii*<sup>65</sup>. Z tego samego powodu za najbardziej adekwatną do tego typu opracowania w świetle całej historii filozofii należy uznać myśl lubelskiej szkoły filozoficznej, w sposób szczególnie refleksyjnie metafizyczną Mieczysława Alberta Krąpca, która – w naszych czasach – najsensowniej określa problematykę zagadnień filozoficznych, oraz dokonuje ich realistycznego wyjaśnienia<sup>66</sup>.

Dzięki przyjętym powyżej założeniom o charakterze metodologicznym można dopiero podjąć próbę obiektywnej interpretacji tekstów Skoworody w ramach historiografii filozofii. Uwzględniając ponad 200 lat opracowań skoworodystów współczesnemu historykowi może udać się poznać i zrozumieć poglądy ukraińskiego myśliciela oraz przedstawić ich właściwe rozumienie. Efektem takiej pracy winno być wykrycie centralnych założeń filozofii religijnej autora *Narcyza*, zwanej inaczej *teorią poznania samego siebie*, w sposób szczególnie ukazanie podstaw

---

<sup>65</sup> Por. O. B. Марченко, *Світоглядні засади інтерпретації філософування в духовній культурі України*, „Практична філософія” 4 (18)/2005, s. 3-14; S. Swieżawski, *Zagadnienie historii filozofii...*, dz. cyt., s. 212-215, 497-549.

<sup>66</sup> Prezentowany w niniejszej pracy wybór szkoły filozoficznej, w świetle której zostanie dokonana również ocena poglądów H. Skoworody, podyktowany jest względami metodologicznymi zgodnie z sugestią S. Swieżawskiego, iż: *Historyk filozofii może koncepcje filozofii, jej historiografii i przedmiotu tej historiografii przejąć od kogoś; nie musi ich sam tworzyć, ale jest obowiązany gruntownie je przemyśleć, uznać za swoje i wyraźnie podać do wiadomości we „wstępie” do swego wykładu historii filozofii. Uchylając się od tych obowiązków, sprzeniewierza się historyk filozofii wymogom, jakie stawia metodologia nauki, którą uprawia* (S. Swieżawski, *Zagadnienie historii filozofii...*, dz. cyt., s. 188); por. S. Swieżawski, *Zagadnienie historii filozofii...*, dz. cyt., s. 184-188; J. Czerkowski, *Szkoła lubelska*, w: J. Czerkowski, P. Gut, *Stefan Swieżawski. Osoba i dzieło*, Lublin 2006, s. 105-130; zob. I. Dec, *Dlaczego jeszcze dziś św. Tomasz z Akwinu?*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny”, 1(1)/1993, s. 15-24; Tenże *Transcendencja człowieka w przyrodzie*, Wrocław 2011, s. 13-16.

ontologicznych jego myśli, oraz przedstawienie właściwej interpretacji całej refleksji o charakterze antropologiczno-etycznym<sup>67</sup>.

Niniejsza praca podejmuje tego typu próbę traktując proponowaną interpretację przedstawianych zagadnień jako wstępną syntetyczną wykładnię podstawowych elementów refleksji filozoficznej Hryhorija Sawycza Skoworody.

Ponieważ zasadnicze znaczenie dla interpretacji tekstów ukraińskiego filozofa ma oprócz jego biografii sytuacja społeczno-polityczna i kulturalna Ukrainy w XVIII w., z tej też racji w pierwszym rozdziale zostanie przedstawiony kontekst historyczny powstania twórczości filozoficznej. Ważnym faktem, z którym musiał zmierzyć się Skoworoda - podobnie jak każdy Ukrainiec w tamtych czasach – jest z utrata kozackich autonomii. Utrata wolności zewnętrznej musiała bowiem rodzić u wielu ludzi pytanie o to, czy bez niej można jeszcze wieść życie szczęśliwe? Innym dość ważnym dla skoworodysty faktem jest wzrost scholaryzacji na Ukrainie. Kolejnym, który miał wpływ na życie autora *Bajek charkowskich* i jego koncepcję filozofii, jest możliwość podjęcia studiów na Akademii Kijowsko-Mohylańska, oraz życie w tamtejszym środowisku akademickim. Dlatego też znajomość jej historii oraz cyklu proponowanych studiów jest kluczowe dla dobrego zrozumienia filozofii religijnej. Ze względu na znaczenie powyższych zagadnień skrótowo referuje je pierwszy i drugi paragraf pierwszego rozdziału niniejszej pracy.

Specyfikę, chronologię powstania oraz swoistość pism Hryhorija Sawycza Skoworody przedstawia rozdział drugi, podając jednocześnie – jeśli jest to możliwe – podstawowe dane bibliograficzne niezbędne do analizy historycznej.

Zarówno pierwszy jak i drugi rozdział mają charakter wprowadzający i stanowią ważną podstawę dla dobrego zrozumienia myśli ze względu na swoistość powstania materiału źródłowego.

Rekonstrukcja podstawowych cech filozofii religijnej, w oparciu o szczegółową analizę tekstów, zostanie ukazana w trzecim rozdziale niniejszej pracy. Ponieważ niezwykle ważnymi są podstawowe rozróżnienia terminologiczne, które zasadniczo nie mają swego odpowiednika poza filozofią bizantyjską, czy też myślą rosyjską a są kluczowe dla dobrego zrozumienia *teorii poznania samego*

---

<sup>67</sup> Пор. Д. Є. Прокопов, *Григорій Сковорода: між філософією та оповіддю про неї*, w: Ю. Г. Попсученко (red.), *Наукові записки*, tom 22, Київ 2003, s. 80-86.



*siebie*, z tej też racji zostaną one przedstawione w pierwszym paragrafie tegoż rozdziału. W kolejnym paragrafie zostanie poruszone zagadnienie antynomicznego postrzegania realnie istniejącej rzeczywistości ze szczególnym zwróceniem uwagi na relacje zachodzące pomiędzy *przeciwieństwami*. Ponieważ do istotnych cech refleksji filozoficznej ukraińskiego myśliciela należy znakowa koncepcja słowa oraz symbolizm, z tej też racji wspomniane zagadnienia zostaną przedstawione w trzecim paragrafie niniejszego rozdziału. W czwartym paragrafie przedstawione będą podstawy ontologiczne oraz epistemologiczne refleksji Skoworody, w których bazuje on na filozofii św. Maksyma Wyznawcy, zaś w piątym – ważna dla autora *Narcyza - ewagriuszowska* koncepcja ascezy.

Najistotniejsze elementy *teorii poznania samego siebie* poprzez odkrywanie relacji z Bogiem będą przedstawione w rozdziale czwartym niniejszej pracy. W pierwszym paragrafie zostanie ukazana droga pomagająca odkryć człowiekowi istnienie Boga, oraz możliwość poznanie Jego odwiecznej mądrości (*нрeмyдpocть*). Kolejny paragraf omawiać będzie – ważne dla myśli antropologiczno-etycznej Skoworody – zagadnienie tożsamość osoby ludzkiej i konieczność jego odkrycia w kontekście pragnienia doświadczenia szczęścia. W paragrafie trzecim niniejszego rozdziału zostaną przedstawione zagadnienia związane z możliwością nawiązania relacji *prawdziwej przyjaźni* z Bogiem. Zaś w paragrafie czwartym będzie podjęta próba ukazania postrzegania przez człowieka rzeczywistości z Boskiej perspektywy.

Ostatni rozdział niniejszej przy przedstawiać będzie etos *prawdziwego człowieka* (*истинный человек*), o którym pisał wielokrotnie w swoich pismach Skoworoda. W pierwszym paragrafie tego rozdziału zostanie omówione zagadnienie realizacji w życiu ludzkim potrzeb własnego serca, ze szczególnym zwróceniem uwagi na kwestię podejmowanej w życiu pracy oraz przyjazna miłość człowieka do drugiego człowieka. Drugi paragraf ukazywać będzie życie osoby ludzkiej, całkowicie zjednoczonej z *Hipostazą Boga* (*Иносѣсь*) w relacji z innymi ludźmi. Ostatni paragraf tego rozdziału ukazywać będzie zagadnienia związane z przeżywaniem przez *filozofa* (*Philosophus, философ*) szczęśliwej starości.

Podstawą badawczą dla niniejszej pracy będzie dostępne w Polsce wydanie krytyczne tekstów *Hryhorija Sawycza Skoworody* z 1973 r. pt. *Pełny zbiór pism wydany w dwóch tomach (Повне зібрання творів у двох томах)*<sup>68</sup>.

---

<sup>68</sup> Г. Сковорода, *Повне зібрання творів у двох томах*, том 1, Київ 1973; Г. Сковорода, *Повне зібрання творів у двох томах*, том 2, Київ 1973.

# ROZDZIAŁ PIERWSZY

## KONTEKST HISTORYCZNY POWSTANIA TWÓRCZOŚCI FILOZOFICZNEJ

### §1. Sytuacja społeczno-polityczna i kulturalna Ukrainy w XVIII w.

Hryhorija Sawycz Skoworody jest myślicielem głęboko zakorzenionym swoją refleksją filozoficzną w kulturze ukraińskiej własnej epoki i próbując ją współtworzyć pragnie przede wszystkim odpowiedzieć na szczególne potrzeby duchowe mieszkańców ziem Rusi Kijowskiej<sup>69</sup>. Zwalczając dyletanctwo i pęd do naśladownictwa rosyjskiej formy życia dworskiego, nie angażując się jednak w żaden sposób w politykę, przedstawia propozycję, która budziła pośród mu współczesnych podziw na tyle duży, iż jego rękopisy - mimo carskiego zakazu druku - przekazywano sobie jako rzecz niezmiernie cenną<sup>70</sup>. Chcąc być *współbojownikiem* (σύμμαχος)<sup>71</sup> o rzeczy ważne dla ludności ukraińskiej zachęca on do zachowania wewnętrznej wolności, z pominięciem – skądinąd bardzo ważnej – wolności zewnętrznej<sup>72</sup>. Bezpośrednią przyczyną powstania tego typu propozycji

---

<sup>69</sup> O. П. Шикюла, *Екзистенційний вимір духовності людини у творчості Григорія Сковороди. Автореферат дисертації на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук*, Львів 2005, s. 1-10; Л. Ушкалов, *Українське барокове богомислення...*, dz. cyt., s. 11-35.

<sup>70</sup> Пор. Д. М. Дудко, *Г. Сковорода про соціальну справедливість*, w: О. М. Бандурка (red.), *Ідея справедливості на схилі ХХ століття* (Матеріали VI Харківських міжнародних Сковородинівських читань, 28-29 вересня 1999 р.), Харків 1999, s. 35-36; 144; О. Є. Сук, О. І. Чорноморець, С. А. Безкоровайний, *Ідея справедливості у філософії Г. С. Сковороди*, w: О. М. Бандурка (red.), *Ідея справедливості на схилі ХХ століття* (Матеріали VI Харківських міжнародних Сковородинівських читань, 28-29 вересня 1999 р.), Харків 1999, s. 63-65; zob. J. H. Billington, *Ikona i topór. Historia kultury rosyjskiej*, tłum. J. Hunia, Kraków 2008, s. 220-222.

<sup>71</sup> Пор. Г. Сковорода, *Листи...*, dz. cyt., s.260.

<sup>72</sup> Пор. А. Пашук, *Проблема свободи у філософії Григорія Сковороди*, w: О. Купчинський (red.), *Записки наукового товариства імені Шевченка*, tom 223, П'євів 1994, s. 405-423.

intelektualnej, mającej zarazem charakter eudajmoniczny, jest sytuacją społeczno-polityczną, oraz kulturalną ówczesnej Ukrainy<sup>73</sup>.

#### **a. Utrata autonomii kozackich i wzrost scholaryzacji**

Hryhorij Sawycz Skoworoda podejmuje refleksję filozoficzną żyjąc w osiemnastym stuleciu w Imperium Rosyjskim (Російська імперія). Okres jego życia przypada na czas szczególnie, gdyż lata 1722-1763 to doba przejściowa w historii Ukrainy, w której następuje stopniowe zanikanie kozackich autonomii (Ukraina Hetmańska, Ukraina Słobodzka, Sicz Zaporoska) przy zachowaniu jeszcze niektórych kozackich tradycji<sup>74</sup>. W 1763 r. autonomie zostają ostatecznie zniesione przez Katarzynę II co nie pozostało bez wpływu na miejsce i sposób życia „wędrownego filozofa”<sup>75</sup>. Reforma carycy bowiem, z jednej strony uniemożliwiła jakiegokolwiek dążenia wolnościowe, z drugiej jednak otwierała możliwość nabywania rosyjskiego szlachectwa wraz z posiadłościami ziemskimi i chłopami pańszczyźnianymi<sup>76</sup>.

W wyniku tych przemian, stopniowo z ukraińskiego kozactwa wytwarza się nowa ukraińska arystokracja, grupa kozaków służących zawodowo w wojsku, warstwa mieszczańska i kupiecka oraz grupa chłopów pańszczyźnianych, co w sumie powoduje socjalno-ekonomiczny rozwój życia ludności. Konsekwencją tego jest również wzrost scholaryzacji, w sposób szczególnie na Słobodzkiej Ukrainie (Слобідська Україна), gdzie objęte nią zostały wszystkie warstwy społeczne, poprzez upowszechnienie tzw. niższych szkół, w których uczyli wędrowni diakoni-

---

<sup>73</sup> Por. M. В. Попович, *Григорій Сковорода на тлі філософсько-релігійних рухів своєї доби*, w: Ю. Г. Попсуєнко (red.), *Наукові записки*, tom 22, Київ 2003, s. 91-103; В. Шевченко, *Творчість Г. Сковороди і національна ідея: до питання їх зв'язку та інтерпретації*, (maszynopis), Київ 2006, s. 1, 4-6; W. Goerd, *Historia filozofii rosyjskiej*, tłum. J. Antkowiak, Kraków 2012, s. 182-193; Y. Stetsko, *Ukraine and the Subjugated Nations: Their struggle for national liberation*, New York 1989, s. 348-408.

<sup>74</sup> Por. О. Д. Бойко, *Історія України. Посібник для студентів вищих навчальних закладів*, Київ 1999, s. 153-170; N. Jakowenko, *Historia Ukrainy od czasów najdawniejszych do końca XVIII wieku*, tłum. O. Hnatiuk i K. Kotyńska, Lunin 2000, s. 334-366.

<sup>75</sup> Por. Н. Полонська-Иасиленко, *Історія України*, tom 2, Київ 1995, s. 261-277; N. Jakowenko, *Historia Ukrainy od czasów...*, dz. cyt., s. 366-368.

<sup>76</sup> Por. Д. Багалій, *Український мандрований філософ...*, dz. cyt., s. 15-19; J. Hrucak, *Historia Ukrainy 1772-1999. Narodziny nowego narodu*, tłum. K. Kotyńska, Lublin 2000, s. 25-35.

nauczyciele<sup>77</sup>. Do takiej szkoły mógł być przyjęty każdy niezależnie od pochodzenia, a po jej ukończeniu miał możliwość kontynuowania edukacji w kolegium Czernichowskim, Peresławskim lub Charkowskim a następnie w Akademii Kijowskiej<sup>78</sup>.

### **b. Rola Akademii Kijowsko-Mohylańska**

Akademia Kijowsko-Mohylańska odegrała szczególną rolę w rozwoju kultury ukraińskiej. Założona w 1631 r. przez Piotra Mohylę<sup>79</sup> jako Kolegium Mohylańskie, w 1701 r. przemianowana przez Piotra I na Akademię Kijowską<sup>80</sup>, była wówczas pierwszą<sup>81</sup> wyższą prawosławną uczelnią we wschodniej Europie<sup>82</sup> i jednym z głównych ośrodków intelektualnych słowiańskiego wschodu, a zarazem prężnym centrum rozwoju<sup>83</sup> myśli i literatury ukraińskiej<sup>84</sup>. Przybywali do niej studenci z całej Ukrainy i Rosji, a także Bułgarzy, Serbowie i Czarnogórcy<sup>85</sup>.

---

<sup>77</sup> Por. O. D. Boyko, *Istoria Ukrainy...*, dz. cyt., s. 175-183.

<sup>78</sup> Por. D. Bagalij, *Ukraiński mандрований філософ...*, dz. cyt., s. 20-28; O. D. Boyko, *Istoria Ukrainy...*, dz. cyt., s. 170-175. В. Нікітін, *Арсеній Берло – засновник переяславського Колегіуму*, w: В. І. Шинкарук, І. П. Стогній, *Сковорода Григорій: образ мислителя*, Київ 1997, s. 431-436.

<sup>79</sup> Zob. E. Жулінська, *Науковий світ про Петра Могилу (до 400-річчя від дня народження)*, „Krakowskie Zeszyty Ukrainoznawcze”, tom V-VI/1996-1997, s. 455-463; I. В. Огородник, В. В. Огородник, *Історія філософської думки в Україні*, Київ 1999, s. 206-212; Н. Paprocki, hasło: *Mohyla Piotr (1597-1647)*, w: A. de Lazari (red.), *Idee w Rosji. Leksykon rosyjsko-polsko-angielski*, tom 3, Łódź 2000, s. 252.

<sup>80</sup> Oficjalna nazwa uczelni jako Akademia Kijowsko-Mohylańska (*Киево-Могилянська академія*) została przyjęta po jej reorganizacji w 1991 r., wcześniej nazwa ta miała charakter zwyczajowy; por. З. І. Хижняк, В. К. Маньківський, *Історія Києво-Могилянської академії*, Київ 2003, s. 172.

<sup>81</sup> Drugą w Rosji Carskiej, a pierwszą na terytorium Rosji była utworzona w 1687 r. w Moskwie Akademia Słowiańsko-Grecko-Lacińska; por. L. Bazyłow, *Historia Rosji*, tom 1, Warszawa 1983, s. 278.

<sup>82</sup> Por. З. І. Хижняк, В. К. Маньківський, *Історія Києво-Могилянської академії...*, dz. cyt., s. 51-54; О. В. Трахтенберг, *Общественно-политическая мысль в России в XV-XVII веках*, w: И. Я. Щипанов (red.), *Из истории русской философии*, Москва 1952, s. 84-85; В. І. Шинкарук (red.), *Історія філософії на Україні*, tom 1, Київ 1987, s. 266-269; L. Bazyłow, *Historia nowożytnej kultury rosyjskiej*, Warszawa 1986, s. 10-11.

<sup>83</sup> Z momentem przyjęcia chrześcijaństwa (988 r.) Ruś stała się częścią patriarchatu konstantynopolińskiego, co spowodowało znaczny wpływ Bizancjum (które w X i XI w. przeżywało okres rozkwitu) na państwo kijowskie w różnych dziedzinach życia; przede wszystkim

---

w zakresie religii (w tym myśli teologicznej), literatury, sztuki. Twórczość XVIII w. jest kontynuacją wielowiekowej przebogatej kultury staroruskiej i ukraińskiej sięgającej swymi korzeniami do XI stulecia; zob. С. Вакуленко, *«Панглоттія» Я. А. Коменського в контексті європейської філософської думки сімнадцятого століття*, w: С. Вакуленко, А. Даниленко, А. Івченко, Михайлин І, Прокопенко В., *Збірник Харківського історико – філологічного товариства. Нова серія*, том 1, Харків 1993, s. 43-50; Митр. Ларіон (І. Огієнко), *Візантійська культура й Україна*, „Хроніка”, 37-38/2000, s. 117-128; Митр. Київський Ларіон, *Про закон і благодать*, „Хроніка”, 37-38/2000, s. 147-157; Г. Г. Литаврин, О. В. Иванова, Е. П. Наумов, А. И. Рогов, В. К. Ронин, Б. Н. Флоря, В. П. Шушарин, *Принятие христианства народами Центральной и Юго-Восточной Европы и крещение Руси*, Москва 1988, s. 9-29, 235-262; В. Д. Литвинов, *Про деякі риси гуманізму та просвітництва в Українській філософії початку XVIII ст. (Теофан Прокопович)*, w: Нічик В. М.(red.), *Від Вишньського до Сковороди (З історії філософської думки на Україні XVI – XVIII ст.)*, Київ 1972, s. 103-109; О. Матковська, *Ідеї соціалізму в ідеології та практиці братств в Україні (Кінець XVI – перша половина XVII століття)*, w: О. Купчинський (red.), *Записки наукового товариства імені Шевченка*, том 223, П'євів 1994, s. 372-388; В. Могомах, *Повчання*, „Хроніка”, 37-38/2000, s. 158-169; А. І Пашук, *Суспільний ідеал І. Вишньського*, w: Нічик В. М.(red.), *Від Вишньського до Сковороди (З історії філософської думки на Україні XVI – XVIII ст.)*, Київ 1972, s. 8-24; І. Паславський, *Уявлення про потойбічний світ і формування поняття чистилища в українській середньовічній народній культурі*, w: О. Купчинський (red.), *Записки наукового товариства імені Шевченка*, том 223, П'євів 1994, s. 343-356; С. О. Подокшин, М. Д. Рогович, *До джерел вищої освіти*, w: Нічик В. М.(red.), *Від Вишньського ...*, dz. cyt., s. 35-47; Н. А. Сотниченко, *Бібліотека Києво-Могилянської академії. Філософські джерела*, w: Нічик В. М.(red.), *Від Вишньського...*, dz. cyt. s. 47-54; Ю. О. Федіф, Н. Г. Мозгова, *Історія української філософії...*, dz. cyt., s. 14-109; В. Пуцко, *Український іконопис XIII – першої половини XVII ст. як історико-культурна проблема*, „Krakowskie Zeszyty Ukrainoznawcze”, том VII-VIII/1998, s. 299-312; Tenże, *Українське мистецтво XIV-XVII ст. у візантійському ареалі*, „Krakowskie Zeszyty Ukrainoznawcze”, том IX-X/2000, s. 145-156; Г. Флоровський, *Пути Русского богословия*, Paris 1983, s. 1-81; Г. Чуба, *Учительні Євангелія другої половини XVI – першої половини XVII ст. В історії українського проповідництва*, w: W. Mokry (red), *Язык, литература, культура, historia Ukrainy*, Kraków 2003, s. 61-76; В. Янів, *Ідеал української людини на підставі першоджерел літератури*, „Хроніка”, 37-38/2000, s. 78-96; J. Hryckowian, *Dawne piśmiennictwo ukraińskie w świetle badań Ryszarda Luźnego*, w: W. Mokry (red), *Язык, литература, культура...*, dz. cyt., s. 39-46; W. Hryniewicz, *Staroruska teologia paschalna w świetle pism św. Cyryla Turowskiego*, Warszawa 1993, s. 15-28; Tenże, *Chrystus zmartwychwstał. Motywy paschalne w pismach metropolity Hariona (XI w.)*, Warszawa 1995, s. 44-76; O. Jurewicz, *Historia literatury bizantyńskiej. Zarys*, Wrocław - Warszawa – Kraków – Gdańsk – Łódź 1984, s. 168-325; A. Nowak, *Rola prozopoeji w ukraińskiej poezji religijnej XVI-XVII wieku*, w: W. Mokry (red), *Язык, литература, культура*, dz. cyt., s. 39-46; L. Suchanek, *Literatura i kultura staroruska*, Kraków 1980, s. 9-38.

Pełny cykl nauczania w Akademii trwał dwanaście lat, przy czym wykładano w niej 30-32 przedmioty. Były one wykładane w klasach podstawowych (ординарних) i nie podstawowych (неординарних) jakie nazywano szkołami. Zasadniczych klas było osiem, a w drugiej połowie XVIII w. siedem. Do nich należały cztery klasy gramatyczne, zwane inaczej niższymi: fary (*фара*, z łac. światła), infimii (*инфима*, z gr. najniższa), gramatyki i syntaksy. Po nich następowały klasy poetyki, retoryki<sup>86</sup>, filozofii<sup>87</sup> i teologii<sup>88</sup>. Nie podstawowymi klasami były:

- klasy językowe: grecka, polska, niemiecka, francuska, hebrajska i rosyjska<sup>89</sup>;
- klasa historii i geografii<sup>90</sup>;
- klasy matematyczne: czysta – algebry i geometrii, oraz mieszana – optyki, dioptryki, fizyki, hydrostatyki, hydrauliki, cywilnej i wojskowej architektury, mechaniki, matematycznej chronologii<sup>91</sup>;
- klasa muzyki i solfeżu (*нотного співу*)<sup>92</sup>;
- klasa malarstwa<sup>93</sup>;
- klasa wyższej retoryki (*вищого красномовства*)<sup>94</sup>;
- klasa wiejskiej i domowej ekonomii<sup>95</sup>
- klasa medyczna<sup>96</sup>.

---

<sup>84</sup> Por. З. І. Хижняк, В. К. Маньківський, *Історія Києво-Могилянської...*, dz. cyt., s. 68-69; І. С. Захара, *Курс психології стефанф Яворського*, w: Нічик В. М.(red.), *Від Вишньського до Сковороди (З історії філософської думки на Україні XVI – XVIII ст.)*, Київ 1972, s. 88-96; І. В. Огородник, В. В. Огородник, *Історія філософської думки...*, dz. cyt., s. 200-251; Е. С. Соловей, *Українська філософська лірика*, Київ 1996, s. 68-90; В.І. Шинкарук (red.), *Історія філософії на Україні*, dz. cyt., s. 269-280; F. Copleston, *A history of philosophy. Russian philosophy*, tom 10, London – New York 2003, s. 15-16.

<sup>85</sup> Por. W. A. Serczyk, *Historia Ukrainy*, Wrocław – Warszawa – Kraków 2001, s. 161-162.

<sup>86</sup> Por. З. І. Хижняк, В. К. Маньківський, *Історія Києво-Могилянської...*, dz. cyt., s. 77-82.

<sup>87</sup> Por. tamże, s. 82-86.

<sup>88</sup> Por. tamże, s. 86-89

<sup>89</sup> Por. tamże, s. 72-77.

<sup>90</sup> Por. tamże, s. 89-96.

<sup>91</sup> Por. tamże, s. 96-98.

<sup>92</sup> Por. tamże, s. 105-109.

<sup>93</sup> Por. tamże, s. 101-105.

<sup>94</sup> Por. tamże, s. 109-111.

<sup>95</sup> Por. tamże, s. 98-99.

W pierwszych czterech klasach akademii - fary, infamii, gramatyki i syntaksy prowadzono lektoraty z następujących języków: cerkiewnosłowiańskiego, rusińskiego (руського, tj. ukraińskiego), greckiego, łacińskiego i polskiego.<sup>97</sup> Szczególną uwagę przywiązywano w procesie nauczania do łaciny, którą uważano w tamtym czasie za język szczególnie ważny dla nauki, piśmiennictwa, poezji, sądownictwa i stosunków międzynarodowych. Z tej też racji wszystkie wykłady w wyższych klasach akademii były prowadzone po łacinie, przy czym we wstępnych klasach kładziono nacisk aby studenci potrafili się nią posługiwać jak swoim językiem ojczystym<sup>98</sup>.

W wykładach z poetyki i retoryki profesorowie potrafili swoim słuchaczom przedstawić najistotniejsze osiągnięcia epoki renesansu, jednak nie było to proste powtórzenie europejskich dydaktycznych teorii. Osiągnięcia kultury antycznej – w sposób szczególny Homera, Horacego, Owidiusza, Ezopa, Arystotelesa, Wergiliusza, Cyncerona, Seneki, Petrarcki - starano się ściśle powiązać ze znajomością poetów doby odrodzenia, oraz z ukraińską poezją i dramaturgią XVI - XVII w.<sup>99</sup>. Dzięki temu akademia stała się szkołą baroku ukraińskiego oraz miała znaczny wpływ na rozwój nowożytnej literatury rosyjskiej<sup>100</sup>.

Filozofia w akademii wykładana była jako osobna dyscyplina naukowa, w skład której wchodziła: filozofia racjonalna, filozofia naturalna, filozofia moralna a także kurs logiki i psychologii. Studenci podczas studiów zaznajamiali się

---

<sup>96</sup> Por. tamże, s. 99-101.

<sup>97</sup> Por. tamże, s. 69.

<sup>98</sup> Por. tamże, s. 70-71.

<sup>99</sup> Por. tamże, s. 79.

<sup>100</sup> Por. M. Кашуба, *Бароко і філософія Києво-Могилянської академії*, w: Л. Довга (red.), *Філософія. Історія культури. Освіта* (Третій міжнародний конгрес україністів, 26-29 серпня 1996 р.), Харків 1996, s. 62-66; М. Скринник, *Аксіологічний погляд на світоглядні основи українського бароко*, w: І.Валявко, Довга Л. (red.), *Діалог культур. Святе Письмо в українських пам'ятках*, Київ 1999, s. 143-159; І. М. Сурмай, *Характерні особливості української барокової філософії*, „Вісник Національного університету «Львівська політехніка»" 473/2003, s. 117-124; Л. Ушкалов, *Українське бароко: філологічні ейдоси в працях «богомисля»*, w: С. Вакуленко, А. Даниленко, А Івченко, І Михайлин, В. Прокопенко, *Збірник Харківського історико – філологічного товариства. Нова серія*, том 4, Харків 1995, s. 43-54; Д. Чижевський, *Українське літературне бароко*, Київ 2003, s. 272-274; W. Mokry, *Akademia Kijowsko-Mohylańska szkołą baroku ukraińskiego i nowożytnej literatury rosyjskiej*, „Krakowskie Zeszyty Ukrainoznawcze”, tom I-II/1992-1993, s. 18-39.



gruntownie z całą historią filozofii, przy czym szczególny nacisk kładziono na analizę poglądów takich myślicieli jak: Platon, Arystoteles, Seneka, Cynceron, Pseudo-Dionizy Areopagita, Maksym Wyznawca, Klemensa Aleksandryjski, Orygenes, Bazyli Wielki, Grzegorz z Nyssy, Augustyna z Hippony, Anzelm z Cantenbury, Piotr Abelard, Albert Wielki, Tomasz z Akwinu, Duns Szkot, Rodolphus Agricola, Erazm z Rotterdamu, Niccolò di Bernardo dei Machiavelli, Galileo Galilei, René Descartes, Francis Bacon, Thomas Hobbes, Baruch Spinoza, Pierre Gassendi, Gottfried Wilhelm Leibniz, Mikołaj Kopernik<sup>101</sup>.

Wykłady miały charakter scholastycznego dyskursu, nawiązującego w swojej formie do tradycji średniowiecznej<sup>102</sup>, podczas którego odchodzono od przekonania – charakterystycznego dla wcześniejszej teologii prawosławnej - iż metafizyka jest zasadniczo pogańskim sposobem myślenia, tzw. *pustym rozumowaniem*, jakie nie tylko nie prowadzi do zbawienia duszy, ale może mu poważnie zaszkodzić<sup>103</sup>. Refleksja filozoficzna ukazywana była jako forma pewnego intelektualnego

---

<sup>101</sup> Пор. В. С. Горський, Я. М. Стратій, А. Г. Тихолаз, М. Л. Ткачук, *Київ в історії філософії України*, Київ 2000, s. 74-84; В. С. Горський, *Історія української філософії*, Київ 2001, s. 79-100; З. І. Хижняк, В. К. Маньківський, *Історія Києво-Могилянської...*, dz. cyt., s. 83; І. Захара, *Постренесансна схоластика в Києво-Могилянській академії*, w: О. Купчинський (red.), *Записки наукового товариства імені Шевченка*, том 223, Львів 1994, s. 389-404; Я. Д. Ісаєвич, *З історії викладання філософії на Україні (XVI-XVII ст.)*, w: В. М. (Нічик red.), *Від Вишньовського до Сковороди (З історії філософської думки на Україні XVI – XVIII ст.)*, Київ 1972, s. 24-35; М. В. Кашуба, *Трактування Георгієм Кониським проблеми матерії*, w: В. М. (Нічик red.), *Від Вишньовського до Сковороди (З історії філософської думки на Україні XVI – XVIII ст.)*, Київ 1972, s. 96-102; О. Федіф, Н. Г. Мозгова, *Історія української філософії...*, dz. cyt., s. 115-127; Д. Чижевський, *Нариси з історії філософії на Україні*, Нью Йорк 1991, s. 24-35; Л. Черник, *Роль аристотелізму в становленні української професійної філософії*, „Вісник львівського університету” 1/1999, s. 32-37; В.І. Шинкарук (red.), *Історія філософії на Україні...*, dz. cyt., s. 280-339.

<sup>102</sup> Každý wykład składał się z artykułów - poruszających jedną, określoną problematykę - ułożonych w formie pytań do dyskusji (quaestiones disputatae). Materiał wykładano w oparciu o porównywanie opinii różnych autorów odnośnie do poruszanej problematyki, a nie na podstawie analizy tekstu ich pism; пор. В. Котусенко, *Томізм і його реценція у філософії професорів Києво-Могилянської академії*, w: Горський В. С. (red.), *Релігійно-філософська думка в Києво-Могилянській академії: європейський контекст*, Київ 2002, s. 143-144; М. Ткачук, *Філософські курси Києво-Могилянської академії в контексті європейського схоластичного дискурсу*, w: В. С. Горський (red.), *Релігійно-філософська думка ...*, dz. cyt. s. 47-48.

<sup>103</sup> Пор. В. Котусенко, *Томізм і його реценція ...*, dz. cyt., s. 123-124.

przygotowania do przyswojenia przez studentów myśli teologicznej<sup>104</sup>. Z tej racji dokonano eklektycznej recepcji zachodnioeuropejskich metafizycznych, epistemologicznych i etycznych doktryn<sup>105</sup> wytwarzając w akademii oryginalny system teologiczno-filozoficzny, w którym szczególne miejsce zajmowała krytyka ówczesnej refleksji tomistyczno-arystotelesowska<sup>106</sup>.

W refleksji metafizycznej zasadniczo opierano się na myśli Franciszka Suareza i Jana Dunsza Szkota. Za jej przedmiot uważano byt jako taki (*ens qua ens*), przy czym podkreślano, iż chodzi o realne istnienie - *реальне суще* (*ens reale*)<sup>107</sup>. Zasadniczo zaprzeczano realnej różnicy między istotą a istnieniem, dopatrując się podstaw indywidualizacji bytu w formie; często ukazując przy tym, iż *materia pierwsza* (*первинна матерія*) ma własne niezależne od formy istnienie, podejmując próby jego definiowania<sup>108</sup>.

W myśli epistemologicznej oparto się, do pewnego stopnia, na myśli Tomasza z Akwinu, tworząc nauką o *naturalnym świetle rozumu* (*природне світло розуму*). Intelpekt posiadający to *światło*, wchodzi - poprzez zmysły - w kontakt z realnością, jaka faktycznie istnieje, tworząc pierwsze filozoficzne pojęcia, poznając istotę bytu. Dlatego też intelekt nie jest *tabula rasa* w empirycznym znaczeniu, nie ma wrodzonych idei (jak u ówczesnych racjonalistów) i nie wpatruje się w przedwieczne idee w Bogu (jak jest w tradycji platońskiej czy neoplatońskiej). *Naturalne światło rozumu* (*lumen intellectuale*) rozwija się jedynie poprzez kontakt intelektu z realnością poprzez narządy zmysłów, w skutek czego intelekt w tym *naturalnym świetle* konstytuuje *transcendentalne pojęcia bytu* (*трансцендентальне поняття буття*) oraz inne *transcendentalne pojęcia* (*трансцендентальне поняття*)<sup>109</sup>. Podkreślano przy tym, iż *prawda* (*істина*) jest zawarta w bycie, przy

---

<sup>104</sup> Por. tamże, s. 122.

<sup>105</sup> Por. tamże, s. 149; Я. Стратій, *Деякі особливості розвитку філософії в Києво-Могилянській академії*, w: Л. Довга (red.), *Філософія. Історія культури. Освіта* (Третій міжнародний конгрес українців, 26-29 серпня 1996 р.), Харків 1996, s. 56-61.

<sup>106</sup> Por. tamże, s. 126-127, 149-150; М. Ткачук, *Філософські курси Києво-Могилянської...*, s. 58-66.

<sup>107</sup> Por. В. Котусенко, *Томізм і його рецепція ...*, dz. cyt., s. 145.

<sup>108</sup> Por. tamże, s. 145-146.

<sup>109</sup> Były to właściwie uniwersalia, nazywane przez myślicieli kijowskich pojęciami transcendentalnymi (*трансцендентальне поняття*) różnymi od transcendentalnych pojęć bytu

czym możliwość jej poznania bazuje na prawie proporcji między podmiotem a przedmiotem poznania. Kładziono przy tym nacisk - nawiązując do indywidualizmu Jana Duns Szkota - na jednostkowe, intuicyjne poznanie, wprowadzając jego rozróżnienie między formą indywidualną zwaną *оцейність* (*haecceitas*) a formą gatunkową zwaną *щочність* (*quidditas*)<sup>110</sup>.

Podjmując refleksję nad ludzką moralnością profesorowie kijowskiej akademii negowali etyczny woluntaryzm Duns Szkota, reprezentując etyczny intelektualizm nawiązujący do myśli Akwinaty. Na pytanie o współpracę rozumu i woli odpowiadali, iż priorytetową rolę odgrywa rozum, który tylko jest w stanie rozpoznać czym jest dobro lub zło moralne, oraz odpowiednio ukierunkować wolę. Najwyższe szczęście utożsamiali z poznaniem Boga, powiązanim z *jasnym widzeniem* (*ясне бачення*) Jego; przy czym podkreślano, iż jest tu potrzebna nadprzyrodzona pomoc Boga, w skutek której między Bogiem a ludzkim intelektem *oświeconym blaskiem chwały* (*осяяне сяйвом слави*), zachodzi metafizyczna proporcja (*метафізична пропорція*)<sup>111</sup>.

Wykłady z teologii na akademii oparte były na myśli wschodnich ojców Kościoła takich jak: Grzegorz z Nazjanzu, Jan Chryzostom, Bazyl Wielki, Jan z Damaszku. Wykorzystywano również w nauczaniu pisma Franciszka z Asyżu, Augustyna z Hippony, Pelagiusza, Duns Szkota, oraz *O naśladowaniu Chrystusa* Tomasza à Kempis. Częściowo wspierano się także tekstami Tomasza z Akwinu, jak również niektórych myślicieli protestanckich<sup>112</sup>.

---

(*трансцендентальне поняття буття*); por. tamże, s. 147; zob. Thomas de Aquino, *De veritate*, q. 21 a. 1 (w pracy wykorzystano: tekst łaciński - elektroniczny zapis dzieł Akwinaty – *Thome Aquinatis. Opera Omnia, cum hypertextus in CD-ROM, auctore Roberto Busa SJ, editio secunda, 1996*).; tenże, *Summa Theologiae*, I q. 76 a. 1.

<sup>110</sup> Por. В. Котусенко, *Томізм і його рецепція ...*, dz. cyt., s. 148.

<sup>111</sup> Por. Ю. Калінін, *Проблеми моралі в працях професорів та викладачів Київської духовної академії*, w: „Формування основ християнської моралі в процес духовного відродження України” (Матеріали міжнародної науково-практичної конференції, Книга перша), Острог 1995, s. 8-9. В. Котусенко, *Томізм і його рецепція ...*, dz. cyt., s. 148-149.

<sup>112</sup> Por. З. І. Хижняк, В. К. Маньківський, *Історія Києво-Могилянської...*, dz. cyt., s. 87.

Pośród wykładowców Akademii Kijowskiej szczególne miejsce zajmują: Job Boreckuj (Йоб Борецький)<sup>113</sup>, Meletij Smotryckuj (Мелетій Смотрицький)<sup>114</sup>, Kasjan Sakowycz (Касіан Сакович)<sup>115</sup>, Isaja Trofymowycz-Kozłowski (Ісаія Трофимович-Козловський)<sup>116</sup>, Sylwester Kosow (Сильвестер Косов)<sup>117</sup>, Tarasij

---

<sup>113</sup> Boreckuj Iwan Matwiejewicz [Борецький Іван Матвійович], zakonne imię Job [Йоб], data urodzenia – nieznaną, zmarł 2.03.1631 r. w Kijowie; działacz kościelny, kulturalny i polityczny, metropolita Kijowski, Halicki i całej Rusi, pedagog, pisarz. Pochodził z jednej z ukraińskich rodziny szlacheckich, kształcił w Lwowskiej Szkole Brackiej oraz na Uniwersytecie Krakowskim. Od 1604 r. prowadził zajęcia z łaciny i greki na w Lwowskiej Szkole Brackiej, której był rektorem w latach 1604-1605. Jako jeden z założycieli Kijowskiej Szkoły Brackiej był jej pierwszym rektorem w latach 1615-1619 i jednym z profesorów (wykładał łacinę i grekę). Autor: *О воспитаній чад* (1609); wraz z I. Kurcewiczem [I. Курцевич] i I. Korunskym [I. Копинський] - współautor *Протестації* (1629); por. В. С. Брюховецький (red.), *Киево-Могилянська академія в іменах ст., XVII-XVIII*, Київ 2001, s. 80-81; З. І. Жижняк, *Ректори Києво-Могилянської академії 1615-1817рр.*, Київ 2002, s. 31-34.

<sup>114</sup> Właściwie Maksym Smotryckuj [Максим Герасимовий Смотрицький], imię zakonne Meletij [Мелетій], urodzony około 1575 r. prawdopodobnie w miejscowości Smotrycz (Смотрич) znajdującej się aktualnie w rejonie dunajewickim (obwód chmilnicki) lub też w Kamieńcu Podolskim; zmarł 27.12.1633 r. we wsi Dermań (Дермань) znajdującej się aktualnie w rejonie zdołbunowskim (obwód rówieński). Pisarz ukraiński, do 1627 r. prawosławny duchowny, rektor Kijowskiej Szkoły Brackiej (1619-1620), arcybiskup połocki, witebski, mścisławski; od 1627 r. arcybiskup bizantyjsko-ukraiński; m. in. autor: *Грамматики славенския правилное Сунтагма, Θρηως то ієст Lament ієднуєу S. powszechney apostolskiey Wschodniey Cerkwie...*, *Apologia peregrinaty do krajów wschodnich, Verificatia niewinności*; por. В. С. Брюховецький (red.), *Киево-Могилянська академія в іменах...*, dz. cyt., s. 499-500; З. І. Жижняк, *Ректори Києво-Могилянської академії...*, dz. cyt., s. 35-38.

<sup>115</sup> Właściwie Kalikst Sakowicz (Касіан Сакович), imię zakonne Kasjan (Касіан), urodził się w 1578 r. we wsi Podtelisz (Потелич) znajdującej się aktualnie w rejonie żółkiewskim (obwód lwowski), zmarł w Krakowie w 1647 r., do 1625 r. prawosławny duchowny, rektor Kijowskiej Szkoły Brackiej (1620-1624), od 1625 r. duchowny katolicki, filozof, teolog poeta; autor m.in.: *ВЪриѢ на жалосный погреб зацного рыцера Петра Конашевича Сагайдачного...*, *Аристотелеві проблеми, або Питання про природу людини, Трактат про душу*; por. В. С. Брюховецький (red.), *Киево-Могилянська академія в іменах...*, dz. cyt., s. 471-472; З. І. Жижняк, *Ректори Києво-Могилянської академії...*, dz. cyt., s. 39-42.

<sup>116</sup> Trofymowycz-Kozłowski (Трофимович-Козловський), imię chrzcielne nieznanе, imię zakonne Isaja (Ісаія) urodził się około 1592 r., zmarł w Kijowie w 1638 r., pierwszy rektor Kolegium Kijowsko-Mohylańskiego (1632-1638), współpracownik św. Piotra Mohuły;

Zemka (Тарасій Земка)<sup>118</sup>, Ihnatij Oksenowycz-Staruszycz (Ігнатій Оксенович-Старушич)<sup>119</sup>, Josyf Kononowycz-Horbackuj (Йосиф Кононович-Горбацкий)<sup>120</sup>, Inokentij Gizel (Інокентій Гізель)<sup>121</sup>, Joasaf Krokowskyj (Йоасаф Кроковський)<sup>122</sup>,

---

por. В. С. Брюховецький (red.), *Киево-Могилянська академія в іменах...*, dz. cyt., s. 540; З. І. Жижняк, *Ректори Києво-Могилянської академії...*, dz. cyt., s. 51-54.

<sup>117</sup> Właściwie Stefan Adam Kosow (Стефан Адам Косов), imię zakonne Sylwester (Сильвестер), urodził się około 1600 r. we wsi Żygowice w rejonie słonimskim (obwód grodzieński na Białorusi), zmarł w Kijowie w 1657 r., duchowny prawosławny, arcybiskup metropolita kijowski, halicki i całej Rusi, wykładowca retoryki i filozofii w Kolegium Kijowsko-Mohylańskim; autor m.in.: *Paterikon, abo żywoty s.s. oyców pieczerskich obszernie słowieńskim językiem przez świętego Nestora zakonnika y latopisca russkiego przedtem napisany, terza zasz.. objaśniony y krócey podany, Дидаскалія, албо Наука... о седми сакраментях, алболи о тайнах* por. В. С. Брюховецький (red.), *Киево-Могилянська академія в іменах...*, dz. cyt., s. 286-287.

<sup>118</sup> Zemka Tarasij (Земка Тарасій Левкович) urodził się około 1592 r., zmarł w Kijowie w 1632 r., pisarz, historyk teologii, duchowny prawosławny, rektor Kolegium Kijowsko-Mohylańskim (1632), autor m.in.: *На старожитный клеїнот их милостей панов балабанов, На пресвѣтлый герб велможных панов могилов;* por. В. С. Брюховецький (red.), *Киево-Могилянська академія в іменах...*, dz. cyt., s. 224; З. І. Жижняк, *Ректори Києво-Могилянської академії...*, dz. cyt., s. 49-50.

<sup>119</sup> Oksenowycz-Staruszycz (Оксенович-Старушич), imię chrzcielne – nieznane, imię zakonne Ignacy (Ihnatij), nieznany jest rok narodzenia, zmarł w Kijowie w 1651 r., prawosławny duchowny, doktor teologii, rektor Kolegium Kijowsko-Mohylańskiego (1640-1642); por. В. С. Брюховецький (red.), *Киево-Могилянська академія в іменах...*, dz. cyt., s. 404; З. І. Жижняк, *Ректори Києво-Могилянської академії...*, dz. cyt., s. 61-64.

<sup>120</sup> Kononowycz-Horbackuj Osyp (Кононович-Горбацкий Осип), imię zakonne Josyp (Йосип), data urodzenia – nieznana, zmarł w 1653 r. w Mohylewie (Białoruś), duchowny prawosławny, biskup mścisławski, mohylewski i orszański, rektor Kolegium Kijowsko-Mohylańskiego (1642-1646), wykładowca filozofii, filozof, autor m.in.: *Orator Mohileanus Tullii Ciceronis apparatissimis partitionibus exultus, Subsidium Logice, in dialecticarum institutiones proemittum, Логіка;* por. В. С. Брюховецький (red.), *Киево-Могилянська академія в іменах...*, dz. cyt., s. 276-277; З. І. Жижняк, *Ректори Києво-Могилянської академії...*, dz. cyt., s. 65-68.

<sup>121</sup> Gizel (Гізель), imię chrzcielne – nieznane, imię zakonne Innocenty (Інокентій), urodził się około 1600 r. w Prusach (miejscowość nieznana), zmarł w 1683 r. w Kijowie; prawosławny duchowny, rektor Kolegium Kijowsko-Mohylańskiego (1646-1650), wykładowca filozofii, autor m.in.: *Opus totius philosophie;* por. В. С. Брюховецький (red.), *Киево-Могилянська академія в іменах...*, dz. cyt., s. 168-170; З. І. Жижняк, *Ректори Києво-Могилянської академії...*, dz. cyt., s. 69-72.

<sup>122</sup> Krokowskyj Aleksander (Кроковський Олександр), imię zakonne Joasaf (Йоасаф), nieznany jest rok i miejsce urodzenia, zmarł w 1697 r. w mieście Twer (Тверь); prawosławny duchowny, metropolita Kijowski, Halicki i całej Rusi, rektor Kolegium Kijowsko-Mohylańskiego (1689/90,

Symon Todorskyj (Симон Тодорський)<sup>123</sup>, Stefan Jaworskyj (Стефан Яворський)<sup>124</sup>, Feofan Prokopowycz (Феофан Прокопович)<sup>125</sup>, Georgij Konyskyj (Георгій Кониський)<sup>126</sup>, Warłam Jasynskyj (Варлаам Ясинський)<sup>127</sup>, Samuili

---

1693-1697), wykładowca retoryki oraz filozofii, napisał m. in.: *Penarium Tullianae eloquentiae ad usus politicos Roxolanae iuventuti in collegio Kijovomohylaeano a reverendo patre praefecto et professore rhetorices Ioasaph Krokowski accomodatum et reseratum anno 1683, Disputationes per consonam dispositionem Organi Aristotelici traditae et Roxolanae iuventuti in Collegio Kijovomohylaeano resolutae; tradita et per sententias sapientium doctorum menti Aristotelis annuentium explicata anno 1686*; por. В. С. Брюховецький (red.), *Киево-Могиллянська академія в іменах...*, dz. cyt., s. 297-299; З. І. Жижняк, *Ректори Києво-Могиллянської академії...*, dz. cyt., s. 101-106.

<sup>123</sup> Todorskyj (Тодорський), imię chrzcielne - nieznane, imię zakonne Symon (Симон), urodził się w 1701 r. w miejscowości Zołotonosza (aktualnie obwód czerkaski), zmarł w 1754 r. w Pskowie (Rosja); duchowny prawosławny, arcybiskup eparchii pskowskiej, izborskiej i narwskiej, wykładowca Kolegium Kijowsko-Mohylańskiego (m. in.: język grecki, hebrajski); por. В. С. Брюховецький (red.), *Киево-Могиллянська академія в іменах...*, dz. cyt., s. 535-536.

<sup>124</sup> Właściwie Jaworskyj Semen (Яворський Семен Іванович), imię zakonne Stefan (Стефан), urodził się w 1658 r. w Jaworowie (aktualnie obwód lwowski), zmarł w 1722 r. w Moskwie; prawosławny duchowny, arcybiskup riaziański i muromski, wykładowca filozofii w Kolegium Kijowsko-Mohylańskim, autor m. in.: *Agonium philosophicum in arena gymnadis Mohylaeanae Kijovensiss orthodoxa Rossiacis agonothetis apertum ad majorem ejus gloriam, qui olim gyganthaeo passu mortalitatis nostrae ingressus fuerat stadium novus ex comprehensore viator Patris unigena ad augendum hyperduliae cultum beatissimae ejus matris per montana Judeae olim festinantis anno Domini 1691 die 7 Septembris, Камінь веры*; por. В. С. Брюховецький (red.), *Киево-Могиллянська академія в іменах...*, dz. cyt., s. 609-612.

<sup>125</sup> Właściwie Eleazar Prokopowycz (Єлеазар Прокопович), imię zakonne Teofan (Феофан), urodził się w 1677 r. w Kijowie, zmarł w 1736 r. w Sankt Petersburgu; prawosławny duchowny, biskup eparchii pskowskiej, izborskiej i narwskiej, metropolita nowogrodzki i wielkołucki, rektor Akademii Kijowsko-Mohylańskiej (1711-1716), pisarz, filozof, wykładowca poetyki, retoryki, logiki, filozofii przyrody, oraz matematyki; autor m.in.: *De arte rhetorica libri X pro informanda roxolana juventute eloquentiae studiosa bono religionis et patriae traditi a reverendo patre Theophane Procopowicz Kijoviae in Celebri et Orthodoxe Academia Mohylana Anno Domini 1706, Duo primi et uberrimi rerum mathematicarum tontes Arithmetica et Geometria in gratiam studiosae Roxolanae juventutis in Academia Kijovomohylaeanae explicatae annis dotnini 1707 et 1708*; por. В. С. Брюховецький (red.), *Киево-Могиллянська академія в іменах...*, dz. cyt., s. 444-446; З. І. Жижняк, *Ректори Києво-Могиллянської академії...*, dz. cyt., s. 97-98, 121-124.

<sup>126</sup> Właściwie Koniski Grigorij Osipowicz (Григорій Осипович Кониський), imię zakonne Georgij (Георгій), urodzony w 1717 Nieżynie (obwód czernihowski), zmarł w 1795 r. w Mohylewie (Białoruś), prawosławny duchowny, arcybiskup mohylewski, mścislawski i orszański, pisarz, filozof,

Mysławskij (Самуїл Миславський)<sup>128</sup>, Nawriił Kremenskiyj (Гавриїл Кременецький)<sup>129</sup>, hetman Iwan Mazera (Іван Мазепа)<sup>130</sup>. Stworzyli oni pierwszą prawosławną wyższą uczelnię kształcąca w zakresie różnych nauk, dorównującą swym poziomem standardom akademickim obowiązującym w zachodniej Europie<sup>131</sup>.

---

rektor Akademii Kijowsko-Mohulańskiej (1752-1755), wykładowca filozofii; autor m.in.: *Philosophia peripathetica juxta, numerum quatuor facultatum quadripartita, complectens logicam, physicam et metaphysicam in mente Principis Philosophorum Aristotelis Stagiritae Kijoviae in alma et orthodoxa Academia Mohylo-Zaborowsciana tradita anno 1747 et 1748 sub Professore reverendissimo Patre Georgio Konissky Praefecto Academiae Kijoviensis, Philosophia juxta numerum quatuor facultatum quadripartita, complectens logicam, ethicam, physicam et metaphysicam, tradita in Academia Kijoviensi sub auspiciis illustrissimi Domini Thymothei Szczerbacki eiusdem Academiae Nutritoris munificentissimi anno 1749 Septem. 20*; por. В. С. Брюховецький (red.), *Киево-Могиланська академія в іменах...*, dz. cyt., s. 274-276; З. І. Жижняк, *Ректори Києво-Могиланської академії...*, dz. cyt., s. 145-148.

<sup>127</sup> Jasynskij (Ясинський), imię chrzcielne - nieznane, imię zakonne: Warłam (Варлаам); nieznany jest rok i miejsce urodzenia, zmarł w 1707 r. w Kijowie; prawosławny duchowny, metropolita kijowski, halicki i całej Małorosji, rektor Akademii Kijowsko-Mohulańskiej (1665-1673), wykładowca teorii literatury, retoryki, filozofii, i teologii; por. В. С. Брюховецький (red.), *Киево-Могиланська академія в іменах...*, dz. cyt., s.617-619; З. І. Жижняк, *Ректори Києво-Могиланської академії...*, dz. cyt., s. 87-90.

<sup>128</sup> Właściwie Mysławskij Symeon (Миславський Симеон Григорович), imię zakonne: Samuił (Самуїл); urodził się w 1731 r. we wsi Połozki (ukr.: Полошки, aktualnie rejon głuchowski, obwód sumski), zmarł w 1796 r. w Kijowie; prawosławny duchowny, metropolita kijowski, historyk, rektor Akademii Kijowsko-Mohulańskiej (1761-1768), wykładowca filozofii i teologii, autor m.in.: *Латинская грамматика, Догматы православной веры...*, *Краткое историческое описание Киево-Печерской лавры...*; por. В. С. Брюховецький (red.), *Киево-Могиланська академія в іменах...*, dz. cyt., s.365-366; З. І. Жижняк, *Ректори Києво-Могиланської академії...*, dz. cyt., s. 155-158.

<sup>129</sup> Właściwie Kremeneckij Hryhorij Fedorowycz (Кременецький Григорій Федорович), imię zakonne: Nawriił (Гавриїл), urodził się w miejscowości Nosówka (obwód czernihowski), data urodzenia nieznana, zmarł w 1783 r. w Kijowie; prawosławny duchowny, metropolita kijowski i halicki, prorektor Akademii Kijowsko-Mohulańskiej, autor m. in.: *Поучения об обрядах христианских, или Слова к народу католическому*, por. В. С. Брюховецький (red.), *Киево-Могиланська академія в іменах...*, dz. cyt., s.293-294.

<sup>130</sup> Por. Ю. О. Федіф, Н. Г. Мозгова, *Історія української філософії...*, dz. cyt., s. 115-127; З. І. Жижняк, В. К. Маньківський, *Історія Києво-Могиланської...*, dz. cyt., s. 56-63.

<sup>131</sup> В. Горський, *Європейська академічна традиція в Києво-Могиланській академії*, w: В. С. Горський (red.), *Релігійно-філософська думка в Києво-Могиланській академії*:

## §2. Rys biograficzny

Życie Hryhorija Sawycza Skoworody owiane jest legendą, w której fakty mieszają się z fikcją literacką<sup>132</sup>. Przez wiele lat dotarcie do prawdy o faktach biograficznych filozofa dodatkowo, utrudniał negatywny stosunek władz radzieckich do osoby wędrownego filozofa, ze względu na krytykę rewolucyjną traktującą jego myśl w sposób ironiczny i poniżający, uznając jego filozofię za reakcyjną<sup>133</sup>.

Pierwszą biografią autora *Bajek Charkowskich* napisał w 1794 r. jego przyjaciel Mychajło I. Kowałyński (Михайло І. Ковалинський)<sup>134</sup>. Później sukcesywnie powstawały kolejne opracowania biograficzne<sup>135</sup>, przy czym do 1991 roku najbardziej znanym było to które na początku XX wieku przedstawił Dmytro Bahalij<sup>136</sup>. Upadek Związku Radzieckiego i ukonstytuowanie się państwa

---

*європейський контекст*, Київ 2002, s. 7-38; М. Симчич, *Могиланці в західних університетах*, w: В. С. Горський (red.), *Релігійно-філософська думка...*, dz. cyt., s. 268-268.

<sup>132</sup> Zob. Д. М. Дыдко, *Сковородинівський селянин Ю. С. Деряга про Г. С. Сковороду*, w: „Тези доповідей харківських сквородинівських читань, присвячених 270-річчю з дня народження Григорія Савина Сковороди” (24-25 листопада 1992 р.), Харків 1992, s. 155-157; В. Сулько, *Сковорода в історичній пам'яті народу*, w: „Г. Сковорода в духовному житті України (Матеріали Всеукраїнської наукової конференції у м. Тернопіль 3-4 грудня 1992 року)”, Тернопіль 1994, s. 115-120.

<sup>133</sup> Пор. С. Гончаров, hasło: *Сковорода Григорий Саввич (1722-1794)* w: А. de Lazari (red.), *Idee w Rosji. Leksykon rosyjsko-polsko-angielski*, tom 3, Łódź 2000, s. 368.

<sup>134</sup> Mychajło Iwanowicz. Kowałyński - Михайло І. Ковалинський (1745-1807) syn prawosławnego księdza, uczył się w Charkowskim kolegium, gdzie poznał i zaprzyjaźnił się z H. Skoworodą. Późniejszy wychowawca dzieci Курыла Rozumowskiego (Кирил Розумовського), pracował w kancelarii księcia Potomkina, był administratorem namiestnictwa w mieście Ryazan (Рязань); kuratorem Uniwersytetu Moskiewskiego; zob. М. Кашуба, В. Шевчук, *Примітки*, w: Г. Сковорода, *Твори в двох томах*, tom 2, Київ 2005, s. 442; М. І. Ковалинський, *Жизнь Григорія Сковороды...*, dz. cyt., s. 439-476.

<sup>135</sup> Zob. В. Зеньковский, *История русской философии...*, dz. cyt., s. 65-80; Л. Ушкалов (red.), *Два століття сквородіяни...*, dz. cyt., s. 460-461; Д. Чижевський, *Нариси з історії філософії...*, dz. cyt., s. 35-37; J. M. Edie, J. P. Scanlan, M.-B. Zeldin, G. L. Kline, *Russian philosophy*, tom 1, Chicago 1965, s. 11-18; S. P. Scherer, *Knowledge in an eighteenth-century slavie philosopher: the views of H. S. Skovoroda*, „East European Quarterly”, 17(3)/1983, s. 371-381.

<sup>136</sup> Пор. Д. Багалій, *Український мандрований філософ Григорій Сковорода*, Київ 1992, s. 15-112.



ukraińskiego umożliwiło nowe badania nad myślą H. Skoworody<sup>137</sup>. Zaowocowało to również powstaniem nowych opracowań biograficznych<sup>138</sup>. Najnowsze badania nad życiem prekursora ukraińskiej filozofii opublikowała w swoim artykule Ołeksa Myszanycz (Олекса Мишанич)<sup>139</sup>.

#### a. Dzieciństwo, młodość i okres studiów

Hryhorij Sawowycz Skoworoda (Григорій Савович Сковорода) urodził się 3 grudnia 1722 r.<sup>140</sup> we wsi Czornuchy (powiat łybeński) na Połtawszczyźnie w rodzinie niezamożnych (малоземельних) kozaków<sup>141</sup>. Ołeksa Myszanycz podaje, iż zwyczajem tamtych czasów, otrzymał on podstawowe wykształcenie w swojej rodzinnej miejscowości ucząc się w czteroletniej diakońskiej szkole<sup>142</sup>. Dmytro Bahalij opisuje tę szkołę jako przycerkiewną, w której istotną rolę odgrywała nauka

---

<sup>137</sup> Por. С. Гончаров, hasło: *Сковорода Григорій Саввич (1722-1794)* w: А. de Lazari (red.), *Idee w Rosji. Leksykon rosyjsko-polsko-angielski*, tom 3, Łódź 2000, s. 368; zob. Л. Ушкалов (red.), *Два століття сквородіани...*, dz. cyt., s. 260-419.

<sup>138</sup> Zob. В. С. Горський, *Історія української філософії*, Київ 2001, s. 101-125; И. М. Невлева, *Русская философия...*, dz. cyt., s. 46-61; I. В. Огородник., В. В. Огородник, *Історія філософської думки...*, dz. cyt., s. 251-263; В. П. Петров, *Особа Сковороди*, „Філософська і соціологічна думка” 1-2/1995, s. 191-211; Tenże, *Особа Сковороди*, „Філософська і соціологічна думка” 3-4/1995, s. 169-188; Tenże, *Особа Сковороди*, „Філософська і соціологічна думка” 5-6/1995, s. 183-234; Ю. О. Федіф, Н. Г. Мозгова, *Історія української філософії...*, dz. cyt., s. 127-134; I. О. Шудрик *З історії української філософської думки: Навчальний посібник для студентів*, Харків 2000, s. 39-45; I. С. Ярцев, *До біографії Г. С. Сковороди*, w: В. М. Німчик, Я. М. Стратій (red.), *Сковорода Григорій: Дослідження, розвідки, матеріали: Збірник наукових праць*, Київ 1992, s. 376-380.

<sup>139</sup> Por. О. Мишанич, *Григорій Сковорода (1722-1794)*, w: Г. Сковорода, *Твори в двох томах*, том 1, Київ 2005, s. 9-35.

<sup>140</sup> Wg kalendarza Juliańskiego jest to data 22.11.1722 r.

<sup>141</sup> Por. Д. Багалій, *Український мандрований філософ...*, dz. cyt., s. 32-34; В. С. Горський, *Історія української філософії...*, dz. cyt., s. 101; Д. Чижевський, *Нариси з історії філософії...*, dz. cyt., s. 35; И. М. Невлева, *Русская философия...*, dz. cyt., s. 46; I. В. Огородник., В. В. Огородник, *Історія філософської...*, dz. cyt., s. 253; Ю. О. Федіф, Н. Г. Мозгова, *Історія української філософії...*, dz. cyt., s. 127; W. Mokry, *Od Hariona do Skovorody. Antologia poezji ukraińskiej XI-XVIII w.*, Kraków 1996, s. 341; S. P. Scherer, *Knowledge in an eighteenth-century slavie philosopher: the views of H. S. Skovoroda*, „East European Quarterly”, 17(3)/1983, s. 371.

<sup>142</sup> Por. О. Мишанич, *Григорій Сковорода...*, art. cyt., s. 10

śpiewu liturgicznego, przy czym uczono w niej również gramatyki.<sup>143</sup> Według Mychajło I. Kowalynskiego już w tym czasie Skoworoda odznaczał się szczególnym talentem muzycznym oraz niezwykłą chęcią do nauki<sup>144</sup>.

Dzięki tym zdolnościom, po zakończeniu szkoły diakońskiej, Hryhorij Skoworoda kontynuuje naukę, w latach 1734-1741, w pierwszych czterech tzw. niższych klasach Akademii Kijowsko-Mohylańskiej<sup>145</sup>.

W akademii H. Skoworoda ukończył klasę fary (wykładowcą był hierodiakon Wenimin Hryhorowycz - Веніамін Григорович), klasę ifimimii, gramatyki i syntaksy (wykładowcą był Ambrosij Nehrebeckyj - Амвросій Негребецький), klasę poetyki (wykładowcą był Petro Kanjuczkwycz - Петро Канюкевич), klasę retoryki (wykładowcą był Sylwestr Laskoronckyj - Сильвестр Ляскоронський), i pierwszy rok filozofii (wykładowcą był prefekt akademii Manujil Kozaczynskij - Мануїл Козачинський).

W grudniu 1741 r. Skoworoda musiał przerwać edukację gdyż został wcielony, na okres około trzech lat, do przydwornej chórowej kapeli carycy Elżbiety Piotrowni (Елизавета Петровна) jako śpiewak<sup>146</sup>. O życiu Skoworody w Petersburgu dokładnych wiadomości nie ma. Wiadomo jedynie, że przebywał tam do końca sierpnia 1744 r.<sup>147</sup> Po powrocie z Petersburga rozpoczął studia na Akademii Kijowskiej. Zakończywszy drugi rok filozofii H. Skoworoda pod koniec sierpnia 1745 r. razem z Tokajską komisją carskiego generała Fedora Wiszniewskiego (Федор Вишневіський), odbył podróż do Budapesztu, gdzie zasadniczo przebywał do 1750 r. Czas pobytu na Węgrzech H. Skoworoda wykorzystał na głębsze poznanie myśli europejskiej. *Pragnąc zaznajomić się z ludźmi, którzy w tamtym*

---

<sup>143</sup> Por. tamże, s. 36-37; I. Головаха, I. Стогній, *Філософ-гуманіст Г. С. Сковорода...*, dz. cyt., s. 3.

<sup>144</sup> Por. М. І. Ковалінський, *Жизнь Григорія Сковороды...*, dz. cyt., s. 440.

<sup>145</sup> Przedmiotem nauki w tych klasach były wówczas: arytmetyka, geometria, nauka podstawowych prawd wiary – czyli tzw. katechizm oraz nauka śpiewu. Uczniów uczono języka staro-cerkiewno-słowiańskiego, greki, łaciny, języka hebrajskiego oraz niemieckiego; por. Д. Багалій, *Український мандрований філософ...*, dz. cyt., s. 44-46; М. І. Ковалінський, *Жизнь Григорія Сковороды...*, dz. cyt., s. 440.

<sup>146</sup> Dokonało się to jeszcze przed wydaniem stosownym ukazu carskiego „O naborze do carskiej kapeli” z 10.08.1742r.; por. Д. Багалій, *Український мандрований філософ...*, dz. cyt., s. 49-51; I. Головаха, I. Стогній, *Філософ-гуманіст...*, dz. cyt., s. 4.

<sup>147</sup> Por. О. Мишанич, *Григорій Сковорода...*, art. cyt., s. 10.

czasie słynęli z uczoneści i wiedzy<sup>148</sup>, podróżował do Wiednia, Pragi, Halle, a prawdopodobnie i Włoch<sup>149</sup>. W tym czasie Skoworoda zaznajomił się z niemieckimi filozofami-mistykami oraz pietystami, co umożliwiło mu rozwinięcie własnego poglądu filozoficzno-mistycznego<sup>150</sup>.

W październiku 1750 r. Skoworoda wrócił do Kijowa. Niedługo potem, na zaproszenie miejscowego biskupa Nikodema Sribnyckiego (Никодим Срібницький), został nauczycielem poetyki w Kolegium, w Perejasławiu. Mając obszerną wiedzę, znacznie większą, niż można było uzyskać wówczas w Rosji carskiej, napisał zupełnie nowy cykl wykładów kursorycznych z poetyki. To nie spodobało się biskupowi, który chciał aby wykłady były prowadzone w sposób tradycyjny. Skoworoda uważał, iż to co napisał *było prostsze i bardziej zrozumiałe dla uczniów, a zarazem całkiem nowe i dające istotne pojęcie* o poruszanej problematyce; co próbował wykazać w napisanym na wymogi konsystorza wyjaśnieniu, dodając przy tym łacińskie przysłowie: *czyms innym jest pasterska laska, a czyms innym pasterska fujarka*. Z tej racji powstał konflikt między biskupem, co w konsekwencji doprowadziło do zwolnienia Skoworody latem 1751 r. z zajmowanej posady.

W rezultacie wrócił on do Kijowa na Akademię gdzie jesienią 1751 r. rozpoczął studia w klasie teologii (wykładowcą był prefekt akademii hieromonach Heorgij Konskyj -Георгій Кониський). Studiów jednak nie zakończył, gdyż w 1753 r. metropolita Tymofij Szczyrbackyj (Тимофій Щирбацький) rekomendował go - jako najlepszego studenta akademii - na stanowisko domowego

---

<sup>148</sup> Por. M. I. Ковалинський, *Жизнь Григорія Сковороды...*, dz. cyt., s. 441.

<sup>149</sup> Niestety biografowie H. Sokowrody na temat jego podróży po Europie nie są zgodni. Pewne jest, że mieszkał w Budapeszcie, i podróżował do Bratysławy, Pragi, Halle i Wiednia. Według najnowszych badań można mieć również przypuszczać, że podróżował do Włoch. Nie wiadomo jednak dokładnie w jakich miejscowościach tam przebywał; por. Д. Багалій, *Український мандрований філософ ...*, dz. cyt., s. 52-57; В. С. Горський, *Історія української філософії...*, dz. cyt., s. 101-102; В. Зеньковський, *Історія русскої філософії...*, dz. cyt., s. 66; М. І. Ковалинський, *Життя Григорія Сковороди*, w: Г. Сковорода, *Твори в двох томах*, том 2, Київ 2005, s. 382; О. Мишанич, *Григорій Сковород...*, art. cyt., s. 10-11; И. М. Невлева, *Русская философия...*, dz. cyt., s. 46; І. В. Огородник., В. В. Огородник, *Історія філософської думки...*, dz. cyt., s. 253; Ю. О. Федіф, Н. Г. Мозгова, *Історія української філософії...*, dz. cyt., s. 127; Д. Чижевський, *Нариси з історії філософії...*, dz. cyt., s. 35.

<sup>150</sup> Por. Д. Багалій, *Український мандрований філософ...*, dz. cyt., s. 52-57.

nauczyciela ziemianinowi Stefanowi Tomarze (Степан Томара), posiadającemu swój majątek we wsi Kowraj (Коврай) koło Perejasławia. Wyjechawszy aby objąć nową posadę Skoworoda do studiów na Akademii Kijowsko-Mochylańskiej nigdy już nie wrócił<sup>151</sup>.

### **b. Czas pracy pedagogicznej**

Latach 1753-1759 H. Skoworoda zasadniczo spędził w majątku Stefana Tomary, gdzie zaprzyjaźnił się ze swoim wychowankiem Bazylim Tomarą (Василь Томара), dla którego napisał wiersz *Na dzień narodzin Bazylego Tomary (На день народження Василя Томари)*. W tym czasie również, ze względu na konflikt z ojcem swego wychowanka, Skoworoda musiał na pewien okres opuścić Kowraj. Wyjechał wówczas do Moskwy, gdzie zatrzymał się w Ławrze Trójcy Świętej i św. Sergiusza (Троїце-Сергієва лавра). Przebywał tam krótko, sam Stefan Tomara prosił go wkrótce po wyjeździe o powrót do pracy nauczycielskiej w jego majątku. W Kowraju w chwilach wolnych Skoworoda zajął się pisaniem poezji; tam m. in. powstała większą część zbioru *Ogród Bożych pieśni (Сад божественных пѣсней)*<sup>152</sup>.

W 1759 r. H. Skoworoda zakończył prace w Kowraju i udał się do Charkowa, gdzie na zaproszenie miejscowego biskupa Josafa Mytkewycza (Іоасаф Миткевич), decyzją lokalnych władz cerkiewnych (tj. konsystorza), dnia 11.08.1759 r. H. Skoworoda, otrzymał stanowisko nauczyciela w Charkowskim Kolegium. Prowadził tam wykłady z poetyki, etyki, syntaksy oraz języka greckiego. Oprócz wykładów podstawowych Skoworoda w Kolegium prowadził również zajęcia dodatkowe dla jednego ze swoich uczniów: Mychajila I. Kowałynskiego, z którym się zaprzyjaźnił, a który w przyszłości napisał pierwszą biografię inicjatora filozofii religijnej<sup>153</sup>.

W Charkowie zaproponowano Skoworodzie wstąpienie w szeregi duchowieństwa prawosławnego, na co on kategorycznie odmówił<sup>154</sup>.

---

<sup>151</sup> Пор. О. Мишанич, *Григорій Сковорода ...*, art. cyt. s. 11.

<sup>152</sup> Пор. Д. Багалій, *Український мандрований філософ...*, dz. cyt., s. 57-71.

<sup>153</sup> Пор. В. Зеньковський, *История русской философии...*, dz. cyt., s. 67; М. І. Ковалинський, *Життя Григорія Сковороди...*, dz. cyt., s. 380-418; О. Мишанич, *Григорій Сковорода...*, art. cyt., s. 13.

<sup>154</sup> Пор. Д. Багалій, *Український мандрований філософ...*, dz. cyt., s. 73.

Do Charkowskiego okresy życia myśliciela należą *Bajki Charkowskie* (*Басни Харьковскія*), wstępna część wykładów z etyki *Убуждиися видъша славу его*, oraz *Да лобжет мя от лобзаній уст своих!*, traktaty i dialogi: *Начальная дверь ко христіанскому добронравію*; *Наркисс. Разглагол о том: узнай себе*; *Симфонія, нареченная Книга Асхань о познаніи самого себе*<sup>155</sup>.

W sierpniu 1764 r. Skoworoda odbył podróż do Kijowa, gdzie jego dawni uczniowie zaproponowali mu aby został mnichem w Ławrze Pieczerskiej, na co on jednak się nie zgodził<sup>156</sup>.

Mniej więcej w tym samym czasie charkowski gubernator Jewdokym O. Szerbinin zaproponował również autorowi *Bajek Charkowskich* objęcie jakiejś wysokiej posady państwowej, co również spotkało się z odmową filozofa<sup>157</sup>.

W lutym 1768 r., w Charkowskim kolegium otworzono dodatkowe klasy, które miały wypuszczać specjalistów świeckich nauk – inżynierów, architektów, topografów i in. Do wykładania katechizmu w tych klasach poproszono H. Skoworodę. Dla tych klas latem tegoż roku napisał on cykl wykładów pt. *Начальная дверь ко христіанскому добронравію*. Przeciwko niemu wystąpił miejscowy biskup, dawny uczeń Skoworody w Kijowo-Mochylańskiej Akademii, Samujil Mysławskij (Самуїл Миславський). W kwietniu 1769 r. Skoworoda został zwolniony z pracy w kolegium. Było to ostatnie oficjalne miejsce pracy uczonego-filozofa i pedagoga<sup>158</sup>.

### c. Okres wędrownego nauczania

Od tego czasu ostatnie 25 lat swojego życia był on wędrownym filozofem, bez stałego miejsca zamieszkania i bez stałej pracy<sup>159</sup>. Wędrował w tym czasie po Lewobrzeżnej Ukrainie, Przyazowiu, okolicznych wsiach i miasteczkach Woroneża, Kurska i Orła nauczając różne warstwy społeczne tych regionów Rosji Carskiej.

---

<sup>155</sup> Пор. О. Мишанич, *Григорій Сковорода...*, art. cyt., s. 12.

<sup>156</sup> Пор. Д. Багалій, *Український мандрований філософ...*, dz. cyt., s. 71-77; М. І. Ковалинський, *Жизнь Григорія Сковороды...*, dz. cyt., s. 456-457.

<sup>157</sup> Пор. Д. Багалій, *Український мандрований філософ...*, dz. cyt., s. 78-82.

<sup>158</sup> Пор. О. Мишанич, *Григорій Сковорода...*, art. cyt., s. 13.

<sup>159</sup> Пор. Г. Нога, *Григорій Сковорода і українські мандрівні дяки*, w: В. І. Шинкарук, І. П. Стогній, *Сковорода Григорій: образ мислителя*, Київ 1997, s. 437-442.

Na ten ostatni okres życia przypada również rozwój jego twórczości; w tym okresie zakończył on pisanie *Сад божественных нѢсней*, napisał traktaty, dialogi, oraz opowieści filozoficzne: *БесѢда, нареченная двое, о том, что блаженным быть легко*; *Диалог, или разглагол о древнем мѣрѢ*; *Кольцо*; *Разговор, называемый алфавит, или букварь мира*; *Книжечка, называемая Silenus Alcibiadis, сирѢчь Икона Алкѣиадская (Израилскій змій)*; *Книжечка о чтеніи священн[аго] писанія, нареченна Жена Лотова*; *Брань архистратига Михаила со Сатаною о сем: легко быть благим*; *Пря бѢсу со Варсавою*; *Благодарный Еродій*; *Убогій Жайворонок*; *Диалог. Имя ему — Потоп зміин*<sup>160</sup>.

Po opuszczeniu Charkowskiego kolegium 1770-1771 Skoworoda pierwsze dwa lata spędził w wiosce Husynca (Гусинца)<sup>161</sup> u dziadków Soszalskich (Сошальський), skąd wiosną 1771 r. udał się do Kijowa, by następnie trzy miesiące spędzić na Kitajewskiej pustyni (Свято-Троїцька Китаєва пустинь). Pod koniec 1771 przybył do miasta Ostrozhk (Острогозьк), gdzie spędził rok mieszkając w dzielnicy Tawolozk (Таволозьк) należącej do ziemianina Stepana Tewjaszowa (Степан Тев`яшов). W roku 1773 przebywał w wiosce Babaja (Бабая) u Jakowa Prawuskiego (Яков Правицький). W sierpniu 1775 r. H. Skoworoda próbował powrócić do pracy w Charkowskim kolegium, ale odmówiono mu jakiegokolwiek posady. Wówczas utracił ostatnią nadzieję na możliwość kontynuowania jego ulubionej, pedagogicznej działalności i powrócił na jakiś czas do dzielnicy Tawolozki w Ostrozhku. Po jakimś czasie, udał się w okolice Charkowa do wsi Wielka Burłuca (Велика Бурлуца), goszcząc u Jakowa Donca-Zacharżewskiego (Яков Донец-Захаржевський) by wtócić po raz drugi do Husyncy (Гусинца) zatrzymując się u dziadków Soszalskich (Сошальський). Stamtąd, udał się w podróż, wędrując po różnych miejscowościach. Przebywał przez pewien czas w Sinianskim Monastyrze (Сіннянський Покровський монастир); mieszkał przez pewien okres mieszkał w Babajach (Бабая), Tachanrozi (Таганрозі), Roweńkach (Ровннькі), Wielkiej Burłuce, Izumi (Ізюмі), Manczyniwce (Манчинівка), Iwaniwce (Іванівка). W latach 1789-1790 ciężko chorował. Ostatni rok swojego życia spędził w Iwaniwce. Latem 1794 wybrał się w podróż do swojego dawnego

---

<sup>160</sup> Пор. О. Мишанич, *Григорій Сковорода ...*, art. cyt., s. 14.

<sup>161</sup> Aktualnie jest to miejscowość znajdująca się w województwie Charkowskim (Харківська область), w rejonie Kurjanskim (Куп`янській район).

przyjaciela Mychajła I. Kowałynskiego, mieszkającego w okolicach Orła we wsi Chotietowa (Хотетова), przynosząc z sobą i podarowując mu część swoich rękopisów. Pomieszkawszy tam trzy tygodnie, dnia 26.06.1794 r. wyruszył z powrotem na Ukrainę zatrzymując się na pewien czas w Kurskim Monasterze (Курский Знаменський монастир)<sup>162</sup>.

Zmarł w niedzielę rano 9 listopada 1794 r.<sup>163</sup> we wsi Iwaniwka<sup>164</sup> w majątku swojego przyjaciela Andrija Kowałewskiego (Андрій Ковалевський)<sup>165</sup>. Przed śmiercią prosił aby go pochowano obok gaju i na mogile umieszczono napis: *Świat próbował mnie złapać, ale nie pochwycił*<sup>166</sup>.

---

<sup>162</sup> Por. Por. Д. Багалій, *Український мандрований філософ...*, dz. cyt., s. 84-103; О. Мишанич, *Григорій Сковорода ...*, art. cyt., s. 15.

<sup>163</sup> Według kalendarza Juliańskiego jest to data 29.10.1794 r.

<sup>164</sup> Aktualnie ta miejscowość, znajdująca się w obwodzie Charkowskim (Харківська область), w rejonie Zaołacziwskim (Золочівській район), nazywa się Skoworodniwka (Сковородинівка).

<sup>165</sup> Por. Д. Багалій, *Український мандрований філософ...*, dz. cyt., s. 103-114.

<sup>166</sup> *Мір ловил мене, но не поймал* (М. І. Ковалинський, *Жизнь Григорія Сковороди...*, dz. cyt., s. 473); por. Л. А. Софронова, *Три мира Григория Сковороды*, Москва 2002, s. 20-36.





## ROZDZIAŁ DRUGI

### SWOISTOŚĆ I CHRONOLOGIA PISM

Sytuacja społeczno-polityczna Ukrainy, gruntownie wykształcenie zdobyte w Akademii Kijowskiej w zakresie filozofii i filologii, wszechstronny talent, czytanie, oraz zetknięcie się z myślą zachodnioeuropejską - są to te momenty biografii i zarazem drogi twórczej, które stanowią właściwy kontekst myśli i pisarstwa Hryhorija Skoworody<sup>167</sup>. Czas w którym żyje, z racji tworzenia się nowych warstw społecznych, cechuje stopniowy upadek kozackiego etosu, kształtującego od XVI w. mentalność i zarazem tożsamości ludności ukraińskiej<sup>168</sup>. Stopniowe ograniczanie przez Piotra I, a następnie kasata dokonana przez Katarzynę II swobód mieszkańców Ukrainy Hetmańskiej, Ukrainy Słobodzkiej i Siczy Zaporoskiej, oraz częściowa rusyfikacja ukierunkowała myśl „wędrownego filozofa” na zagadnienie wolności i szczęścia człowieka, co znalazło swój wyraz zarówno w jego traktatach, dialogach, twórczości poetyckiej oraz pozostałych pismach<sup>169</sup>.

---

<sup>167</sup> Por. R. Łużny, *Grzegorz Skoworoda, czyli ...*, art. cyt., s. 71-72.

<sup>168</sup> Por. Д. Багалій, *Український мандрований філософ...*, dz. cyt., s. 18-24; С. Козак, *До джерел сквородинської доби (народотворчий аспект козацького героїчного епосу)*, w: Карас А. (red.), *Спадщина Григорія Сковороди і сучасність* (Матеріали читань до 200-річчя з дня смерті Г. С. Сковороди 21-22 грудня 1994 р.) Львів 1996, s. 174-183; В. П. Лисечко, *Філософія Г. Сковороди контексті української ментальності*, w: Шевченко П. І. (red.), *Філософська, Педагогічна та літературно-мистецька спадщина Г. С. Сковороди і сучасність* (Матеріали Всеукраїнських міжвузівських сквородинських читань з нагоди 200-річчя з дня смерті мислителя), Кривий Ріг 1994, s. 16-17; Т. А. Хорольська, А. А. Хорольский, *Про деякі аспекти загальнокультурного та гуманістичного потенціалу сквородинського вчення про людину*, w: Шевченко П. І. (red.), *Філософська, Педагогічна та літературно-мистецька спадщина Г. С. Сковороди і сучасність* (Матеріали Всеукраїнських міжвузівських сквородинських читань з нагоди 200-річчя з дня смерті мислителя), Кривий Ріг 1994, s. 18-21.

<sup>169</sup> Por. І. Головаха, І. Стогній, *Філософ-гуманіст...*, dz. cyt., s. 10-24; А. Окара, *Паїсії Величковський та Григорій Сковорода у контексті духовної культури XVII ст.*, w: Л. Довга (red.), *Філософія. Історія культури. Освіта* (Третій міжнародний конгрес україністів, 26-29 серпня 1996 р.), Харків 1996, s. 70-76; Л. М. Чумаченко, *Творча індивідуальність Г. С. Сковороди в контексті динаміки художніх напрямків епохи*, w: П. І. Шевченко (red.), *Філософська, Педагогічна та літературно-мистецька спадщина Г. С. Сковороди і сучасність*

W swoich pismach H. Skoworoda posługuje się zasadniczo XVIII-wiecznym literackim językiem rosyjskim oraz straocerkiewnosłowiańskim. W tekstach występują wtręty staroukraińskie, oraz sformułowania greckie, łacińskie, hebrajskie, a także w niewielkim stopniu słowa niemieckie, polskie i węgierskie<sup>170</sup>.

## §1. Traktaty i dialogi

Zasadniczą część własnej refleksji filozoficznej H. Skoworoda zawarł w traktatach i dialogach. Nie ma w nich systematycznego wykładu jakiejś myśli, lecz poprzez alegorezę wprowadza on czytelnika w *świat symboli* dzięki poznaniu którego można odkryć prawdę o Bogu i sobie samym stając się przez to szczęśliwym.

### a. *Obudziwszy się, zobaczyli Jego chwałę*

Pierwszym traktatem napisanym przez H. Skoworodę jest *Убуждшися видѢша славу его (Obudziwszy się, zobaczyli Jego chwałę)*. Tytuł nawiązuje do fragmenty z *Listu do Efezjan*, w którym św. Paweł woła: *Zbudź się, o śpiący, i powstań z martwych, a zajaśnieje ci Chrystus*<sup>171</sup>. Treść tego pisma jest wyrazem stosunku autora do zewnętrznych form pobożności obrzędowej i ukazuje jego własną interpretację zarówno dogmatów jak i moralności chrześcijańskiej, oraz refleksję nad rozumieniem Chrystusa oraz *prawdziwego człowieka (истинный человек)*<sup>172</sup>.

Traktat ten, wraz z *Да лобжет мя от лобзаній уст swoich!*, został napisany w latach 1765-1766, jako wstęp do wykładów z katechizmu, i wygłoszony przez Skoworodę w dodatkowych klasach w Charkowskiego kolegium. Obydwa pisma powiązane są ze z sobą podobnymi wątkami myślowymi, jakkolwiek każdy z nich stanowi odrębną całość. Pod względem kompozycji tekst ma styl zarówno homilii

---

(Матеріали Всеукраїнських міжвузівських сквородинських читань з нагоди 200-річчя з дня смерті мислителя), Кривий Ріг 1994, s. 52.

<sup>170</sup> Пор. О. Мишанич, *Григорій Сковорода. Нарис Життя і творчості*, Київ 1994, s. 29; Л. А. Софронова, *Три мира Григория Сковороды...*, dz. cyt., s. 60-74.

<sup>171</sup> Ef 5, 14 (cyt za: *Biblia Jerozolimska*, Poznań 2006, s. 1648).

<sup>172</sup> Г. Сковорода, *Убуждшися видѢша славу его*, w: *Тенже, Повне зібрання творів у двох томах*, том 1, Київ 1973, s. 136-138

jak i traktatu filozoficznego. Pismo po raz pierwszy ukazało się drukiem staraniem Dmytro I. Bahalija (Дмитро І. Багалій) w 1894 r.<sup>173</sup>

### **b. *Całuj mnie pocałunkami swoich ust!***

Kolejny traktat nosi tytuł: *Да лобжет мя от лобзаній уст своих!* (*Całuj mnie pocałunkami swoich ust!*), i jest cytatem z *Pieśni nad Pieśniami*<sup>174</sup>. W dziełku tym autor ukazuje swoje rozumienie *prawdziwego człowieka*, jego moralności, stosunku do samego siebie, prawdy, cnoty oraz obrzędowości cerkiewnej<sup>175</sup>.

Traktat podobnie jak poprzedni, jest wstępem do wykładów z katechizmu *o chrześcijańskiej moralności* i został napisany oraz wygłoszony w Charkowskim kolegium. Po raz pierwszy, wraz z poprzednim, został wydrukowany 1894 r.<sup>176</sup>

### **c. *Drzwi wejściowe do chrześcijańskiej moralności***

W 1768 r. H. Skoworoda napisał konspekt wykładów, jakie wygłosił w dodatkowych klasach charkowskiego kolegium jako kurs etyki, noszący tytuł: *Начальная дверь ко христiанскому добронравію* (*Drzwi wejściowe do chrześcijańskiej moralności*). Występujący w tytule symbol drzwi Skoworoda wykorzystał jako alegorię wejścia w pewnego rodzaju rzeczywistość.

W tekście autor porusza problematykę prawdy (*істини*) szczęścia, miłości, miłosierdzia, sprawiedliwości, wiary i nadziei, oraz norm moralnych zawartych w dekalogu; zarysowując przy tym naukę o dwóch naturach świata<sup>177</sup>.

Ostateczne opracowanie tego pisma powstało w 1780 r. Oryginał traktatu nie zachował się do naszych czasów, istnieją jego trzy odpisy. Po raz pierwszy ukazał się drukiem w 1806 r.<sup>178</sup>

---

<sup>173</sup> Пор. М. Кашуба, В. Шевчук, *Примітки*, w: Г. Сковорода, *Твори в двох томах*, том 1, Київ 2005, s. 479-480.

<sup>174</sup> Рпр 1, 2

<sup>175</sup> Г. Сковорода, *Да лобжет мя от лобзаній уст своих!*, w: Tenże, *Повне зібрання творів у двох томах*, том 1, Київ 1973, s. 139-143

<sup>176</sup> Пор. М. Кашуба, В. Шевчук, *Примітки*, w: Г. Сковорода, *Твори в двох томах*, том 1, Київ 2005, s. 480.

<sup>177</sup> Пор. Г. Сковорода, *Начальная дверь ко христiанскому добронравію*, w: Tenże, *Повне зібрання творів у двох томах*, том 1, Київ 1973, s. 144-153.

#### **d. *Narczyz. Rozmowa o poznaniu siebie***

Pierwszym dialogiem napisanym przez *wędrownego filozofa* jest: *Наркісс. Разглагол о том: узнай себе* (*Narczyz. Rozmowa o poznaniu siebie*). Tytuł dziełka nawiązuje do postaci mitycznego Narcyza, który zgodnie z legendą zakochał się we własnym odbiciu, które ujrzał w wodzie przepływającego strumyka i umarł z tęsknoty za sobą. Dla Skoworody postać Narcyza jest symbolem poznania samego siebie. Treść dziełka zarysowuje teorię samopoznania, oraz porusza problematykę dwóch natur. W tekście znajduje się bezpośrednie odwołanie do myśli Cyncerona<sup>179</sup>. Pismo należy do serii dialogów poruszających problematykę życia duchowego człowieka<sup>180</sup>.

Autor nazwał ten dialog swoim *pierworodnym synem*, uważając iż jest to jego pierwszy - w sensie ścisłym - tekst filozoficzny. W prologu umieścił on datę jego powstania jako 1770 r., jakkolwiek w ostatnim rozdziale w tekście oryginalnym rękopisu widnieje data 1771 r. Przyjmuje się, iż w swej podstawowej formie tekst został napisany w latach 1769-1770, przy czym pierwsza jego redakcja powstała już w 1767 r., natomiast ostatnia – tj. trzecia – po roku 1785. Prolog autor napisał około 1793 r. Do naszych czasów przetrwały dwa oryginalne rękopisy. Pierwszy, zachował się niekompletny oraz bez dat i nosi tytuł: *Розговор о том, знай себе*. Drugi zachował się w rękopisach Mychajło I. Kowałyńskiego i pochodzi z roku 1780. Pismo zachowało się również w sześciu odpisach<sup>181</sup>. Pierwsze wydanie dialogu drukiem nastąpiło w roku 1798 bez podania imienia i nazwiska autora<sup>182</sup>.

#### **e. *Symfonia, nazwana księgą Aksy, o poznaniu samego siebie***

Kolejnym dialogiem filozoficznym napisanym przez H. Skoworodę jest *Симфонія, названа книга Асхань, про пізнання самого себе* (*Symfonia, nazwana*

---

<sup>178</sup> Пор. М. Кашуба, В. Шевчук, *Примітки*, w: Г. Сковорода, *Твори в двох томах*, том 1, Київ 2005, s. 481; zob. Г. С. Сковорода, *Начальная дверь ко христiанскому добронравію*, „Сионский вестник” III/1806, s. 156-179.

<sup>179</sup> Пор. Г. Сковорода, *Наркісс. Разглагол о том: узнай себе*, w: Теңзе, *Повне зібрання творів у двох томах*, том 1, Київ 1973, s. 160.

<sup>180</sup> Пор. тамże, s. 154-200.

<sup>181</sup> Пор. М. Кашуба, В. Шевчук, *Примітки*, w: Г. Сковорода, *Твори в двох томах*, том 1, Київ 2005, s. 482-483.

<sup>182</sup> Zob. *Наркісс. Разглагол о том: узнай себе*, w: *Библиотека духовная, содержащая в себе дружеские беседы о познании самого себя*, Санкт-Петербург, s. 1-193.

*księgą Aksy, o poznaniu samego siebie*). Tytuł dzieła nawiązuje do postaci Aksy, córki Kaleba, którą otrzymał za żonę po wkroczeniu do ziemi obiecanej Otniel za zdobycie Kirat-Sefer<sup>183</sup>. W dialogu Skoworoda rozpatruje problem samopoznania człowieka, jego własnej duchowej istoty w świetle alegorycznego tłumaczenia Pisma Świętego, oraz natury Boga<sup>184</sup>.

Autor datuje dialog na rok 1767, jednak takie datowanie nie zgadza się z faktami biograficznymi myśliciela. W świetle najnowszych badań, tekst został napisany po roku 1771. Oryginalny rękopis nie istnieje gdyż sam autor go spalił, jak pisze w liście do Mychajło I. Kowałyńskiego, „w przyływie gniewu”<sup>185</sup>. Zachował się natomiast odpis poprawiony przez Skoworodę z 1790 r. Ponadto dotrwało do naszych czasów jeszcze kilka odpisów z XVIII w.<sup>186</sup> Tekst ukazał się po raz pierwszy drukiem w 1973 r.<sup>187</sup>

#### **f. *Uczta nazwana dwoje, czyli o tym, iż lekko jest być szczęśliwym***

*БесѢда, нареченная двое, о том, что блаженным быть легко (Uczta nazwana dwoje, czyli o tym, iż lekko jest być szczęśliwym)* rozpoczyna cykl dialogów w których H. Skoworoda trawestuje problematykę ludzkiego szczęścia. Zasadniczym tematem tego dziełka jest relacja człowieka do Boga oraz prawdy (*истины*)<sup>188</sup>.

Ustalenie dokładnej daty powstania pisma jest problematyczne. Niektórzy historycy uważają, iż powstało ono w 1772 r. Natomiast L. Machnowec (Л. Махновець), po dokonaniu analizy papieru oraz znaków wodnych oryginalnego rękopisu uważa, iż dialog został napisany na początku lat 80-tych. Oryginał rękopisu dotrwał do naszych czasów w archiwum Mychajło I. Kowałyńskiego, gdzie wraz

---

<sup>183</sup> Zob. Joz 15, 13-20.

<sup>184</sup> Пор. Г. Сковорода, *Симфонія, нареченная Книга Асхань о познаніи самого себе*, w: Tenże, *Повне зібрання творів у двох томах*, tom 1, Київ 1973, s. 201-262.

<sup>185</sup> Пор. Г. Сковорода, *Листи*, w: Tenże, *Повне зібрання творів у двох томах*, tom 2, Київ 1973, s. 358.

<sup>186</sup> Пор. М. Кашуба, В. Шевчук, *Примітки*, w: Г. Сковорода, *Твори в двох томах*, tom 1, Київ 2005, s. 486-487.

<sup>187</sup> Zob. Г. Сковорода, *Симфонія, нареченная книга Асхань, о познании самого себя*, w: tenże, *Сочинения в двух томах*, tłum. И. В. Иванов, М. В. Кашуба, tom 1, Москва 1973, s. 172-243.

<sup>188</sup> Пор. Г. Сковорода, *БесѢда, нареченная двое, о том, что блаженным быть легко*, w: Tenże, *Повне зібрання творів у двох томах*, tom 1, Київ 1973, s. 263-281.

z dwoma innymi *Ucztami*, autor nazwał ją trzecią<sup>189</sup>. Pierwszy raz dialog ukazał się drukiem w 1837 r.<sup>190</sup>

**g. *Uczta 1-sza, nazwana Observatorium [Syjon]***

W dialogu *Бесѣда 1-я, нареченная Observatorium (СІОН) (Uczta 1-sza, nazwana Observatorium [Syjon])* H. Skoworoda kontynuuje, poruszoną w *Бесіда, названа двое...*, problematykę dwóch naturach, oraz trawestuje ideę odkrywania *prawdziwego człowieka*. Pismo stanowi zachętę do tego aby nie ograniczać się w poznaniu do zewnętrznej, tj. widzialnej strony rzeczywistości, lecz przeniknąć swym umysłem istotę przedmiotów i zjawisk. Wiele miejsca poświęcono w nim na ukazanie alegorycznego sposobu poznania prawdy<sup>191</sup>.

Pod względem poruszanej problematyki filozoficznej, sposobem jej wyjaśniania, oraz zastosowanej symboliki, dialog jest powiązany z innymi, które Skoworoda napisał na początku lat 70-tych. Z tej przyczyny uważa się iż pisma to powstało w latach 1771-1772<sup>192</sup>. Dziełko po raz pierwszy ukazało się drukiem w 1971 r.<sup>193</sup>

**h. *Uczta 2-ga, nazwana Obsercatorium specula [po hebrajsku Syjon]***

W dialogu *Бесѣда 2-я, нареченная Observatorium Specula (еврейски - Сіон) (Uczta 2-ga, nazwana Obsercatorium specula [po hebrajsku Syjon])* H. Skoworoda kontynuuje, poruszoną w poprzednim piśmie problematykę samopoznania, trawestując zagadnienie ludzkiego szczęścia, dwoistości ludzkiej natury, prawa wiecznego, dwóch natur, prawdy, miłości, oraz duchowego spokoju. Autor dokonuje w nim alegorycznego przemyślenia Biblii oraz swoistej interpretacji

---

<sup>189</sup> М. Кашуба, В. Шевчук, *Примітки*, w: Г. Сковорода, *Твори в двох томах*, том 1, Київ 2005, s. 489.

<sup>190</sup> Zob. Г. С. Сковорода, *Бесѣда двое*, Москва 1837.

<sup>191</sup> Пор. Г. Сковорода, *Бесѣда 1-я, нареченная Observatorium (СІОН)*, w: Tenże, *Повне зібрання творів у двох томах*, том 1, Київ 1973, s. 282-295.

<sup>192</sup> Пор. М. Кашуба, В. Шевчук, *Примітки*, w: Г. Сковорода, *Твори в двох томах*, том 1, Київ 2005, s.491-492.

<sup>193</sup> Zob. Г. С. Сковорода, *Бесіда 1-ша, нареченная Observatorium (Сіон)*, „Філософська думка”, 5/1971, s. 94-107.

myśli Pitagorasa i Platona ugruntowując przy tym własną ideę o wieczności świata<sup>194</sup>.

Oryginalny rękopis datuje się na lata 1771-1772. Po raz pierwszy został opublikowany w 1971 r.<sup>195</sup>

#### **i. *Dialog, albo rozmowa o dawnym świecie***

W 1772 r. H. Skovoroda napisał *Диалог, или разглагол о древнем мирѢ* (*Dialog, albo rozmowa o dawnym świecie*). Umieszczony w tytule *dawny świat* autor rozumie jako *świat pierwotny (першородний світ)*, wieczny makrokosmos, w jakim rodzą się i znikają *małe światy (мали світи)*. W piśmie tym myśliciel ukraiński podejmuje problematykę wiecznej niewidocznej istoty rzeczy, ciągłości praw natury, szczęścia oraz prawdy (*истины*)<sup>196</sup>.

Oryginalny rękopis jaki dotrwał do naszych czasów pochodzi z lat 1786-1787. Oprócz niego zachowało się jeszcze pięć odpisów z końca XVIII i początku XIX w. Po raz pierwszy dialog ukazał się drukiem opublikowany przez Dmytro I. Bahalij (Дмитро І. Багалій) w 1894 r.<sup>197</sup>

#### **j. *Rozmowa pięciu podróżnych o prawdziwym szczęściu w życiu [towarzyska rozmowa o pokoju ducha]***

Najprawdopodobniej w 1773 r. H. Skovoroda napisał dialog *Разговор пяти путников о истинном щастіи в жизни [Разговор дружескій о душевном мирѢ]* (*Rozmowa pięciu podróżnych o prawdziwym szczęściu w życiu [towarzyska rozmowa*

---

<sup>194</sup> Пор. Г. Сковорода, *Бесѣда 2-я, нареченная Observatorium Specula (еврейски — Сіон)*, w: Tenże, *Повне зібрання творів у двох томах*, том 1, Київ 1973, s. 296-306.

<sup>195</sup> Пор. М. Кашуба, В. Шевчук, *Примітки*, w: Г. Сковорода, *Твори в двох томах*, том 1, Київ 2005, s. 494-495; zob. Г. С. Сковорода, *Бесіда 2-яша, нареченная Observatorium specula*, „Філософська думка”, 6/1971, s. 83-92.

<sup>196</sup> Пор. Г. Сковорода, *Диалог, или разглагол о древнем мирѢ*, w: Tenże, *Повне зібрання творів у двох томах*, том 1, Київ 1973, s. 307-323.

<sup>197</sup> Пор. М. Кашуба, В. Шевчук, *Примітки*, w: Г. Сковорода, *Твори в двох томах*, том 1, Київ 2005, s. 496-497.

o pokoju ducha]). Autor trawestuje w nim relację zachodząca między szczęściem a mądrością, oraz rozwija własną refleksję nad naturą Boga<sup>198</sup>.

Oryginalny rękopis nie zachował się do naszych czasów; przetrwało natomiast sześć odpisów z XVIII i początku XIX w. różnie zatytułowanych. Po raz pierwszy ukazał się drukiem w 1894 r.<sup>199</sup>

### **k. Okrąg. Przyjacielska rozmowa o pokoju ducha**

Jednym najważniejszych pism Skoworody jest dialog *Кольцо (Okrąg)*. Pod względem formy utworu w dużym stopniu opiera się na tekście Pisma Świętego, czy to przez odnośniki, czy też poprzez cytaty. Autor wykorzystuje figury biblijne, do ukazania w formie alegorycznej własnej refleksji filozoficznej; przy czym w podobny sposób wykorzystuje mitologiczną fabułę oraz wątki folklorystyczne. W ten sposób rozwija i zarazem konkretyzuje własną refleksję o dwóch naturach oraz teorię samopoznania. Z tej racji w dialogu została poruszona również problematyka szczęścia i pokoju ducha (*душевный мир*)<sup>200</sup>. W tekście autor bezpośrednio nawiązuje do myśli Cycerona i Pitagorasa<sup>201</sup>, oraz Platona i Sokratesa<sup>202</sup>.

Dialog powstał najprawdopodobniej w latach 1773-1774. Do naszych czasów dotrwał jeden odpis. Po raz pierwszy utwór ukazał się drukiem w 1912 r.<sup>203</sup>

### **l. Rozmowa nazwana alfabet, albo abecadło pokoju**

Dzielko *Разговор, называемый алфавит, или букварь мира (Rozmowa nazwana alfabet, albo abecadło pokoju)* kończy cykl refleksji H. Skoworody

---

<sup>198</sup> Пор. Г. Сковорода, *Разговор пяти путников о истинном щастіи в жизни [Разговор дружескій о душевном мирѣ]*, w: Tenże, *Повне зібрання творів у двох томах*, том 1, Київ 1973, s. 324-356.

<sup>199</sup> Пор. М. Кашуба, В. Шевчук, *Примітки*, w: Г. Сковорода, *Твори в двох томах*, том 1, Київ 2005, s. 497.

<sup>200</sup> Пор. Г. Сковорода, *Кольцо*, w: Tenże, *Повне зібрання творів у двох томах*, том 1, Київ 1973, s. 357-410

<sup>201</sup> Пор. тамże, s. 359, 377.

<sup>202</sup> Пор. тамże, s. 359.

<sup>203</sup> Пор. М. Кашуба, В. Шевчук, *Примітки*, w: Г. Сковорода, *Твори в двох томах*, том 1, Київ 2005, s. 499; zob. В. Д. Бонч-Бруевич (red.), *Собрание сочинений Г. С. Сковороды*, Санкт-Петербург 1912.



o szczęściu i jest kontynuacją *Кільца*. Pismo zostało napisane w latach 70-tych, przy czym rozpoczynająca dziełko *Пієш (Пісня)* datowana jest na rok 1761. Tytuł wskazuje na fakt, iż w treści zostaną przedstawione najbardziej podstawowe zasady, dzięki którym człowiek może osiągnąć duchowy pokój. Główną problematyką pisma jest relacja jaka zachodzi między pracą ludzką a szczęściem człowieka. W tekście znajduje się bezpośrednie odwołanie do myśli Cyncerona<sup>204</sup>, oraz Plutarcha z Cheronei<sup>205</sup>. Utwór został przez autora ozdobiony rysunkami będącymi emblematami poruszanej w tekście problematyki<sup>206</sup>.

Do naszych czasów przetrwał rękopis autora, będący jego ponowną redakcją z lat 80-tych napisany na papierze z lat 70-tych. Oprócz tego egzemplarza zachowało się jeszcze kilka odpisów, w tym: trzy z jeszcze z czasów życia Skoworody a jeden z pierwszej połowy XIX w. Po raz pierwszy tekst został wydany drukiem w 1894 r.<sup>207</sup>

### **m. *Księżeczka zwana Silensus Alcibiadis, czyli Obraz Alkibiadesa [wąż izraelski]***

Jednym z najważniejszych traktatów filozoficznych H. Skoworody jest *Книжечка о чтеніи священн[аго] писанія, нареченна Жена Лотова (Księżeczka zwana Silensus Alcibiadis, czyli Obraz Alkibiadesa [wąż izraelski])*. Nazwa traktatu nawiązuje do wypowiedzi Alkibiadesa z *Uczty platońskiej*, porównującego Sokratesa do figurek sylenów, w warsztatach rzeźbiarzy i do figur, które, kiedy się otworzy, okazują się wewnątrz pełne wizerunków bogów<sup>208</sup>. W średniowieczu oraz epoce odrodzenia popularne były tego typu figurki, mające nieestetyczny wygląd, puste w środku, zawierające w sobie piękne statuetki. Erazm z Rotterdamu w *Pochwale głupoty*<sup>209</sup> wykorzystał to jako metaforę ukazującą, iż każda rzecz ma dwa oblicza, które nie są do siebie podobne. W tym znaczeniu Skoworoda używa obrazu sylena

<sup>204</sup> Por. Г. Сковорода, *Разговор, называемый алфавит, или букварь мира*, том 1, Київ 1973, s. 459.

<sup>205</sup> Por. tamże, s. 413, 425.

<sup>206</sup> Por. tamże, s. 411-463.

<sup>207</sup> Por. М. Кашуба, В. Шевчук, *Примітки*, w: Г. Сковорода, *Твори в двох томах*, том 1, Київ 2005, s. 503.

<sup>208</sup> Zob. Platon, *Uczta*, 215, a-b, tłum. W. Witwicki, Kety 2002, s. 82.

<sup>209</sup> Zob. Erazm z Rotterdamu, *Pochwała głupoty*, tłum. E. Jędrkiewicz, Warszawa 2001, s. 51-52.

aby podkreślić odmienności wewnętrznego-niewidzialnego i zewnętrznego-widzialnego obrazu rzeczy<sup>210</sup>.

Drugi człon nazwy – *Wąż izraelski* – nawiązuje do węża biblijnego i jest użyty w znaczeniu alegorycznym, ma podwójne znaczenie. Pierwsze to wąż który kusi Ewę<sup>211</sup>, oraz prześladuje niewiastę jaka ma narodzić dziecię<sup>212</sup> – symbol niskich namiętności, swawoli cielesności. Drugie znaczenie symbolu węża ma sens przeciwstawny i z jednej strony nawiązuje do węży kęsających izraelitów na pustyni na pustyni, a z drugiej – do węża miedzianego ratującego im życie<sup>213</sup>. W tekście występuje również wąż zwinięty w okrąg, który symbolizuje wieczność<sup>214</sup>.

Traktat posiada szczególne znaczenie w całej twórczości filozoficznej H. Skoworody, gdyż przedstawia on w nim swoją koncepcję dwóch natur i trzech światów (makrokosmos – natura mikrokosmos – człowiek, świat symboli – Biblia), co stanowi podstawę jego refleksji o pracy i szczęściu. Autor stawia w nim również tezę o wieczności materii. W tekście znajdują się bezpośrednie odwołania do myśli Sokratesa<sup>215</sup>, Platona<sup>216</sup>, Epikura<sup>217</sup>, Lucjusza Anneusza Seneki<sup>218</sup>, Marka Porcjusza Katona<sup>219</sup>, Zaratusztry<sup>220</sup>, oraz cytaty z Horacego<sup>221</sup> i Wergiliusza<sup>222</sup>.

Pismo zachowało się do dziś w dwóch oryginalnych rękopisach, mających różne nazwy. Pierwsza redakcja pochodzi z 1776 r. pod nazwą *Икона Алківіадська*, z naniesionymi przypisami i poprawkami, i znajduje się w wydziale rękopisów Instytutu Literatury im. T. H. Szewczenki Narodowej Ukraińskiej Akademii Nauk<sup>223</sup>

---

<sup>210</sup> Пор. Г. Сковорода, *Книжечка, называемая Silenus Alcibiadis, сирѣчь Икона Алківіадская (Израилскій змій)*, w: Tenże, *Повне зібрання творів у двох томах*, tom 2, Київ 1973, s. 6-31.

<sup>211</sup> Zob. Rdz 3,1-24.

<sup>212</sup> Zob. Ap 12, 1-17.

<sup>213</sup> Zob. Lb 21, 4-9.

<sup>214</sup> Пор. Г. Сковорода, *Книжечка...*, dz. cyt., s. 18.

<sup>215</sup> Пор. тамże, s. 6.

<sup>216</sup> Пор. тамże, s. 6, 14.

<sup>217</sup> Пор. тамże, s. 6, 8.

<sup>218</sup> Пор. тамże, s. 6.

<sup>219</sup> Пор. тамże, s. 7.

<sup>220</sup> Пор. тамże, s. 16.

<sup>221</sup> Пор. тамże, s. 6.

<sup>222</sup> Пор. Тамże, s. 10.

<sup>223</sup> Oryginalna nazwa to: Інститут літератури ім. Т.Г.Шевченка, Національна академія наук України.

(ф. 86, nr 7). W 1780 r. Skoworoda przepisał redagując na nowo swój traktat – egzemplarz ten znajduje się w Charkowie, w filii Centralnego Archiwum dawnego Ministerstwa Spraw Wewnętrznych. Oprócz tych dwóch zachowało się jeszcze siedem ręcznie przepisanych kopii z końca XVIII i początku XX w. Pierwsze fragmenty traktatu opublikował Dmytro I. Bahalij (Дмитро І. Багалій) w 1894 r. pod nazwą *Ізраїльський змій*, według drugiej redakcji Skoworody<sup>224</sup>. Cały traktat opublikował W. D. Boncz-Brujewycz (В. Д. Бонч-Бруєвич) również zgodnie z drugą redakcją<sup>225</sup>.

#### **n. Księżeczka o czytaniu Pisma Świętego, nazwana żoną Lota**

W latach 1780-1788 H. Skoworoda napisał traktat *Книжечка про читання святого писма, названа жінка Лотова (Księżeczka o czytaniu Pisma Świętego, nazwana żoną Lota)*, w którym problematykę interpretacji Biblii krytykując jej dosłowne rozumienie. Całość utworu poświęcona jest problematyce alegorycznego tłumaczenia tekstu natchnionego, którego obrazy i figury, zdaniem Skoworody, tworzą osobliwy – symboliczny świat. Z ich pomocą, można znaleźć i poznać wieczny początek (*вічне начало*) w makrokosmosie. Przykładem takiej interpretacji tekstu Pisma Świętego jest tytułowa żona Lota zamieniona w słup soli<sup>226</sup>, poprzez symbol której autor krytykuje ludzi sobie współczesnych, miłujących korzyści materialne, zachwyconych możliwością wzbogacenia się. Przeciwstawia im on obraz *duchowego człowieka (духової людини)*, który osiągnął pełną wolność i doskonałość<sup>227</sup>. W tekście znajduje się bezpośrednie odwołanie do myśli św. Augustyna, Bazylego Wielkiego, Grzegorza z Nazjanzu<sup>228</sup> oraz Pitagorasa<sup>229</sup>.

---

<sup>224</sup> Zob. Г. С. Сковорода, *Сочинения Григория Саввича Сковороды, собранные и редакторские проф. Д. И. Багалеем. Юбилейное издание (1794-1784 г.)*, Харьков 1894.

<sup>225</sup> Пор. М. Кашуба, В. Шевчук, *Примітки*, w: Г. Сковорода, *Твори в двох томах*, том 2, Київ 1994, s. 419-420; zob. В. Д. Бонч-Бруєвич (red.), *Собрание сочинений Г. С. Сковороды*, Санкт-Петербург 1912.

<sup>226</sup> Zob. Rdz. 19, 26.

<sup>227</sup> Пор. Г. Сковорода, *Книжечка о чтении священн[аго] писания, нареченна Жена Лотова*, w: Tenże, *Повне зібрання творів у двох томах*, том 2, Київ 1973, s. 32-58.

<sup>228</sup> Пор. тамże, s. 35

<sup>229</sup> Пор. тамże, s. 37.

Do naszych czasów przetrwał oryginalny rękopis i pięć odpisów tekstu. Po raz pierwszy wydrukowano utwór w 1912 r.<sup>230</sup>

**o. *Walka arcysratega Michała z Szatanem o tym jak łatwo jest być dobrym***

W dziełku *Брань архистратиґа Михаїла со Сатаною о сем: легко быть благим* (*Walka arcysratega Michała z Szatanem o tym jak łatwo jest być dobrym*) autor nawiązuje do walki archanioła Michała z Szatanem, którą Skoworoda wykorzystuje alegorię aby poprzez tradycyjną formę, symbolicznie wyrazić koncepcję dwóch natur.

W tekście dziełka Skoworoda porusza problem zła, ludzkiego nieszczęścia, oraz wolnej woli. Krytykuje próżność oraz pragnienie szybkiego wzbogacenia się, zwłaszcza jeśli to miało mieć miejsce poprzez wykorzystanie innych ludzi. Treść filozoficzna w tym piśmie wyrażona jest poprzez szczególną formę literacką, mianowicie wykład myśli przepelnia dramatyczny patos oraz wstawki poetyckie, przy czym Skoworoda wykorzystuje tu zarówno własne jak i napisane przez innych na Akademii Kijowskiej, oraz zapożyczone z folkloru ukraińskiego<sup>231</sup>. W tekście znajduje się bezpośrednie odwołanie do myśli Epikura<sup>232</sup>.

Pismo to autor datuje na rok 1783. Do naszych czasów przetrwał oryginalny rękopis, znajdujący się w wydziale rękopisów Instytutu Literatury im. T. H. Szewczenki Narodowej Ukraińskiej Akademii Nauk (ф. 86, N 6). W tekście widoczne są ślady późniejszych poprawek autora, oraz przypisy do tekstu, według stylu jaki Skoworoda używał po 1785 r.<sup>233</sup> Pierwszy raz pismo ukazało się drukiem w 1839 r.<sup>234</sup>

---

<sup>230</sup> Por. M. Kашуба, В. Шевчук, *Примітки*, w: Г. Сковорода, *Твори в двох томах*, том 2, Київ 2005, s. 423-424.

<sup>231</sup> Por. Г. Сковорода, *Брань архистратиґа Михаїла со Сатаною о сем: легко быть благим*, w: Теңе, *Повне зібрання творів у двох томах*, том 2, Київ 1973, s.59 -84.

<sup>232</sup> Por. tamże, s. 76.

<sup>233</sup> Por. M. Kашуба, В. Шевчук, *Примітки*, w: Г. Сковорода, *Твори в двох томах*, том 2, Київ 2005, s. 425-426.

<sup>234</sup> Zob. Г. С. Сковорода, *Брань архистратиґа Михаїла со Сатаною, о сем: легко быть благим*, Москва 1839.

#### **p. *Sprzeczką diabła z Warszawą***

W roku 1783 r. H. Skoworoda napisał dialog *Пря бѢсу со Варсавою* (*Sprzeczką diabła z Warszawą*). Do naszych czasów przetrwał oryginalny rękopis znaleziony w latach 60-tych wieku XX w nieopisanych dokumentach masońskich znajdujących się w Bibliotece Narodowej w Moskwie. Wcześniej treść dziełka znana była jedynie z odpisu, który też posłużył za podstawę do pierwszego wydania pisma w 1912 r. W oparciu o tekst oryginału po raz pierwszy dialog ukazał się drukiem w 1973 r.<sup>235</sup>

Podstawowe pytanie jakie stawiają bohaterowie dialogu to, czy jest rzeczą trudną dla człowieka osiągnąć to co jest dla niego najpotrzebniejsze w życiu. Pismo porusza problematykę ludzkiego szczęścia, cnót, wyboru własnej drogi życiowej, jak również duchowego pokoju<sup>236</sup>.

#### **q. *Wdzięczny Herod***

W 1787 r. H. Skoworoda napisał w formie dialogu przypowieść *Благодарный Еродій* (*Wdzięczny Herod*), w której poruszył problematykę dobrego i pozornego wychowania, oświaty, prawdziwego dobra (*истинного добра*), wykorzystywania indywidualnych zdolności, wdzięczności oraz szczęścia<sup>237</sup>. Oryginalny rękopis oraz jeden odpis z pierwszej połowy XIX w. tego utworu przetrwał do naszych czasów. Pisma po raz pierwszy zostało wydane drukiem w 1894 r.<sup>238</sup>

#### **r. *Ubogi Skowronek***

Również w 1787 r. H. Skoworoda napisał utwór *Убогий Жайворонок* (*Ubogi Skowronek*), który - podobnie jak poprzednie dziełko - jest też przypowieścią napisaną w formie dialogu. Treść nawiązuje do problematyki poruszanej we

---

<sup>235</sup> Пор. М. Кашуба, В. Шевчук, *Примітки*, w: Г. Сковорода, *Твори в двох томах*, том 2, Київ 2005, s. 428.

<sup>236</sup> Пор. Г. Сковорода, *Пря бѢсу со Варсавою*, w: Тенже, *Повне зібрання творів у двох томах*, том 2, Київ 1973, s. 85-98.

<sup>237</sup> Пор. Г. Сковорода, *Благодарный Еродій*, w: Тенже, *Повне зібрання творів у двох томах*, том 2, Київ 1973, s. 99-118.

<sup>238</sup> Пор. М. Кашуба, В. Шевчук, *Примітки*, w: Г. Сковорода, *Твори в двох томах*, том 2, Київ 2005, s. 429.

*Wdzięcznym Herodzie* i w pewien sposób stanowi jego uzupełnienie. Autor trawestuje zagadnienie wychowania człowieka w kontekście własnych poglądów na bogactwo, umiarkowanie, pracę oraz szczęście<sup>239</sup>. Dialog po raz pierwszy ukazał się drukiem w 1837 r.<sup>240</sup>

#### **s. *Dialog zatytułowany węzowy potop***

Ostatnim pismem H. Skoworody jest *Диалог. Имя ему — Потоп зміин* (*Dialog zatytułowany węzowy potop*). Tytuł dziełka nawiązuje do biblijnego węża o którym jest mowa w Nowym Testamencie<sup>241</sup>. Skoworda wykorzystuje go jako symbol niskich lub prymitywnych pragnień człowieka. Całość utworu jest napisana formie dialogu toczącego się pomiędzy *Duszą a Nieśmiertelnym Duchem* (*Нетлінний Дух*). Autor określa w nim dość precyzyjnie - rozwijaną w poprzednich pismach - koncepcję dwóch natur i trzech światów, oraz wskazuje na te filozoficzne tradycje z jakimi toczył spor w swych rozważaniach jako filozof. Tłumacząc alegorycznie Pismo Święte poddaje krytyce dosłowne tłumaczenie tekstów biblijnych, ukazując bezsensowność takiej interpretacji w świetle prawa naturalnego. Szczególne miejsce w tych rozważaniach zajmuje refleksja na temat fałszywej pobożności oraz hipokryzji<sup>242</sup>. W tekście znajdują się bezpośrednie odwołania do myśli Diogenesa z Synopy<sup>243</sup>, Platona<sup>244</sup>, Pitagorasa<sup>245</sup>, oraz Lucjusza Anneusza Seneki<sup>246</sup>.

---

<sup>239</sup> Por. Г. Сковорода, *Убогий Жайворонок*, w: Tenże, *Повне зібрання творів у двох томах*, том 2, Київ 1973, s. 119-134; zob. М. Альчук, М. Швед, *Систематичний підхід до виховання у творчості Григорія Сковороди*, w: Карас А. (red.), *Спадщина Григорія Сковороди і сучасність* (Матеріали читань до 200-річчя з дня смерті Г. С. Сковороди 21-22 грудня 1994 р.) Львів 1996, s. 126-129.

<sup>240</sup> Por. М. Кашуба, В. Шевчук, *Примітки*, w: Г. Сковорода, *Твори в двох томах*, том 2, Київ 2005, s. 431; zob. Г. С. Сковорода, *Убогий Жайворонок. Прутча*, Москва 1837.

<sup>241</sup> Por. Ap 12.

<sup>242</sup> Por. Г. Сковорода, *Диалог. Имя ему — Потоп зміин*, w: Tenże, *Повне зібрання творів у двох томах*, том 2, Київ 1973, s.135-171.

<sup>243</sup> Por. tamże, s. 159.

<sup>244</sup> Por. tamże, s. 139.

<sup>245</sup> Por. tamże, s. 153.

<sup>246</sup> Por. tamże, s. 141.

Czas powstania dialogu jest trudny do ustalenia, jakkolwiek w świetle najnowszych badań przypuszcza się, że dziełko mogło być napisane pod koniec lat 80-tych. We wprowadzeniu, będącym listem do Mychajło I. Kowałyńskiego napisanym przez autora dnia 2 sierpnia 1791 r, Skoworoda informuje adresata o poprawkach naniesionych w tekście<sup>247</sup>. Ten odnowiony przez Skoworodę rękopis znajduje się w Instytucie Literatury im. T. H. Szewczenki Narodowej Ukraińskiej Akademii Nauk (ф. 86, N 9). Dziełko po raz pierwszy ukazało się drukiem w 1912 r.<sup>248</sup>

## §2. Bajki, listy, oraz pozostała spuścizna literacka

### a. *Bajki charkowskie*

Oprócz traktatów i dialogów H. Skoworoda napisał w latach 60-70-tych zbiór 30 bajek filozoficznych. Pierwsze piętnaście opowiadań powstało po opuszczeniu Charkowskiego kolegium, około roku 1769. Pozostała część została napisana w wiosce Babaja w 1774 r. Całość zbioru, nosząca tytuł *Басни Харьковскія (Bajki Charkowskie)*, zawiera typowe apologowe alegorie, które wyrażają ogólne zasady etyczne, zawarte w refleksji filozoficznej H. Skoworody, zapisane w formie obrazowych scenek rodzajowych z życia zwierząt. Autor posługując się językiem prozy, w uogólnieniu-morale, nawiązuje do sytuacji, prawd czy też wprost przytoczeń z różnych ksiąg Pisma Świętego<sup>249</sup>. We wstępie do zbioru zaleca czytelnikowi ten rodzaj twórczości wskazując na jego pokrewieństwo z przypowieścią ewangeliczną<sup>250</sup>. W tekście znajduje się bezpośrednie odwołania do myśli Arystotelesa<sup>251</sup>, Cyncerona<sup>252</sup>, Epikura<sup>253</sup>, Sokratesa<sup>254</sup> bajek Ezopa<sup>255</sup>, oraz

<sup>247</sup> Por. tamże, s. 136.

<sup>248</sup> Por. M. Кашуба, В. Шевчук, *Примітки*, w: Г. Сковорода, *Твори в двох томах*, том 2, Київ 2005, s. 432-433.

<sup>249</sup> Por. Łuźny R., *Grzegorz Skoworoda...*, art. cyt., s. 74-75.

<sup>250</sup> Por. Г. Сковорода, *Басни Харьковскія*, w: *Тежє, Повне зібрання творів у двох томах*, том 1, Київ 1973, s. s. 107-108.

<sup>251</sup> Por. tamże, s. 121-122.

<sup>252</sup> Por. tamże, s. 126-127

<sup>253</sup> Por. tamże, s. 127.

<sup>254</sup> Por. tamże, s. 108,120.

dialogu Platona *Fedon*<sup>256</sup>. W bajce 19 zatytułowanej *Немопыр и два птенца — Горлицын и Голубинин* (*Nietoperz oraz dwoje ptasząt – synogarlica oraz gołąb*) można dopatrywać się bliskiej analogii do platońskiej jaskini i jego teorii wiedzy<sup>257</sup>. *Wędrowny filozof* w zbiorze porusza problematykę dobra moralnego, prostoty życia, ubóstwa, pracy ludzkiej, przyjaźni, nawiązuje do własnej nauki o naturze Boga i jego poznaniu<sup>258</sup>.

Oryginalny rękopis bajek nie zachował się. Ich treść znana jest z trzech odpisów, które przetrwały do naszych czasów<sup>259</sup>. Tekst zbioru po raz pierwszy został wydany drukiem w 1837 r.<sup>260</sup>

## b. Listy

Epistolarna spuścizna H. Skoworody stanowi ważną dla analizy historycznej część jego twórczości, ze względu na podejmowaną w nich tematykę filozoficzną. Całość ma zasadniczo charakter dydaktyczny-refleksyjny. Autor dzieli się z adresatami własnymi przemyśleniami, udziela im rad i sugestii podejmując z tej racji refleksję nad afektami, cnotą, istotą filozofii, mądrością, miłością, nadzieją, naturą Boga, naturą duszy i ducha ludzkiego, prawdą (*истина*), prostotą życia, przyjaźnią, radością, samopoznaniem, sprawiedliwością, szczęściem, wiarą, wolnością, złością, życiem wiecznym. W tekstach znajdują się bezpośrednio odwołania do myśli Arystotelesa<sup>261</sup>, św. Augustyna<sup>262</sup>, Boecjusza<sup>263</sup>, Erazma

---

<sup>255</sup> Por. tamże, s. 108-109, 116, 127.

<sup>256</sup> Por. tamże, s. 116; zob. Platon, *Fedon*, 60, b-e. 61 b, tłum. W. Witwicki, Kety 1999, s. 22-23.

<sup>257</sup> Por. Г. Скворода, *Басни Харьковскі*, dz. cyt., s. 118-119; zob. Platon, *Państwo*, 514-517, tłum. W. Witwicki, Kety 2003, s. 220-224.

<sup>258</sup> Por. Г. Скворода, *Басни Харьковскія*, w: Tenże, *Повне зібрання творів у двох томах*, tom 1, Київ 1973, s. 107-133.

<sup>259</sup> Por. М. Кашуба, В. Шевчук, *Примітки*, w: Г. Скворода, *Твори в двох томах*, tom 1, Київ 1994, s. 476.

<sup>260</sup> Zob. Г. С. Скворода, *Басни Харьковскія*, Москва 1837.

<sup>261</sup> Por. Г. Скворода, *Листи*, w: Tenże, *Повне зібрання творів у двох томах*, tom 2, Київ 1973, s. 230-231, 254-255, 271-272, 321-322.

<sup>262</sup> Por. tamże, s. 392.

<sup>263</sup> Por. tamże, s. 282-283.



z Rotterdamu<sup>264</sup>, Jana Złotoustego<sup>265</sup>, Św., Pitagorasa<sup>266</sup>, Platona,<sup>267</sup> Plutarcha z Cheronei<sup>268</sup>, Seneki<sup>269</sup>, Sokratesa<sup>270</sup>.

W niektórych listach autor porusza kwestie pedagogiczne<sup>271</sup>, filologiczne<sup>272</sup>, oraz zagadnienia związane z interpretacją Pisma Świętego<sup>273</sup>. Część listów napisana jest w formie poetyckiej<sup>274</sup>. Jeden z listów jest tłumaczeniem fragmentu *O pogodzie ducha* Plutarcha z Cheronei<sup>275</sup>.

Zbiór, który przetrwał do naszych czasów, zawiera cenne dla analizy biograficznej H. Skoworody informacje o jego osobowości, drodze myślowej którą przeszedł, oraz miejscach pobytu, czy też sytuacjach w jakich się wówczas znalazł<sup>276</sup>.

Całość stanowi 125 listów napisanych do różnych adresatów. Prawie wszystkie listy do Mychajła I. Kowalynskiego<sup>277</sup>, Jakowa Prawyckiego<sup>278</sup>, Kyryła Ljaszeweckiego<sup>279</sup>, Fedora Panasowycza Żebokryckiego<sup>280</sup>, Hryhoryja Iwanowycza

---

<sup>264</sup> Por. tamże, s. 224-225, 271-272, 321-322.

<sup>265</sup> Por. tamże, s. 248-249, 267-268, 375, 378, .

<sup>266</sup> Por. tamże, s. 301-302.

<sup>267</sup> Por. tamże, s. 240, 242, 258-259, 271-272, 293-294, 310, 312, 346, 348.

<sup>268</sup> Por. tamże, s. 228-230, 239, 241, 236, 241-242, 245-246, 265-267, 271-272, 299-300, 308, 343, 345-346, 358.

<sup>269</sup> Por. tamże, s. 203.

<sup>270</sup> Por. tamże, s. 263-265.

<sup>271</sup> Por. tamże, s. 221, 228-231, 308-310, 348-352, 360-361.

<sup>272</sup> Por. tamże, s. 304-308.

<sup>273</sup> Por. tamże, s. 310-312, 372-373, 392-393.

<sup>274</sup> Por. tamże, s. 234-239, 247-249, 257-258, 260-262, 273-274, 277, 278-287-289, 294-295, 296-297, 303-305, 316-320, 324, 325-327.

<sup>275</sup> Por. tamże, s. 344-348.

<sup>276</sup> Por. tamże, s. 218-419.

<sup>277</sup> Михайло І. Ковалинський – przyjaciel H. Skoworody, autor pierwszej biografii ukraińskiego filozofa; por. Г. Сковорода, *Листи*, dz. cyt., s. 218-359.

<sup>278</sup> Яков Правицький – przyjaciel H. Skoworody, u którego zatrzymał się on w 1773; por. Г. Сковорода, *Листи*, dz. cyt., s. 360-378.

<sup>279</sup> Кирил Ляшевецький - przełożony Ławry Trójcy Świętej i św. Sergiusza (Троїце-Сергієва лавра), którą H. Skoworoda odwiedził w 1755 r.; tożsamość, oraz informacje biograficzne o adresatach listów H. Skoworody utalona w opraciu o: М. Кашуба, В. Шевчук, *Примітки*, w: Г. Сковорода, *Твори в двох томах*, том 2, Київ 2005, s. 442-455; por. Г. Сковорода, *Листи*, dz. cyt., s. 383-385.

Kowałynskiego<sup>281</sup>, oraz Petra Fedorowycza Puskuniwckiego<sup>282</sup> autor *Bajek Charkowskich* napisał po łacinie. Adresatami pozostałych listów, napisanych w języku rosyjskim, są: Joil<sup>283</sup>, Gierwasij Jakubowycz<sup>284</sup>, Wasyl Maksymowycz<sup>285</sup>, Job Bazylewycz<sup>286</sup>, Wasyl Stepanowycz Tomara<sup>287</sup>, Jakow Iwanowycz Dołhanskyj<sup>288</sup>, Wołodymyr Stepanowycz Tewjaszow<sup>289</sup>, Dmytro Awtonomowycz Norow<sup>290</sup>, Iwan Hryhorowycz Dyskyj<sup>291</sup>, Artema Dorofijowycz Karpow<sup>292</sup>, Wasyl Mychajłowycz Zemborskyj<sup>293</sup>, Osyp Jurijowycz Soszalskyj<sup>294</sup>, Stepan Mykytowycz

---

<sup>280</sup> Федор Панасович Жебокрицький - osoba nieznana, por. Г. Сковорода, *Листи*, dz. cyt., s. 385-387.

<sup>281</sup> Григорий Иванович Ковалинський - brat Mychajła I. Kowałynskiego, por. Г. Сковорода, *Листи*, dz. cyt., s.407-409.

<sup>282</sup> Петро Федорович Пискунівський - aptekarz charkowski, znajomy H. Skoworody Г. Сковорода, *Листи*, dz. cyt., s. 410-411.

<sup>283</sup> Йоїл - nazwisko adresata nieznane; był to pisarz konsystorza w Perejasławiu, znajomy H. Skoworody; por. Г. Сковорода, *Листи*, dz. cyt., s. 379-380.

<sup>284</sup> Гервасій Якубович – osoba adresata nieznana; por. Г. Сковорода, *Листи*, dz. cyt., s. 3880-382.

<sup>285</sup> Васил Максимович - osoba i nazwisko adresata nieznane; por. Г. Сковорода, *Листи*, dz. cyt., s. 387-390.

<sup>286</sup> Йоїб Базилевич - archimandryta, w 1763 r. pełnił funkcję rektora charkowskiego kolegium; por. Г. Сковорода, *Листи*, dz. cyt., s. 390-391.

<sup>287</sup> Васил Степанович Томара – pierwszy uczeń H. Skoworody, któremu ukraiński myśliciel poświęcił jeden ze swoich wierszy; por. Г. Сковорода, *Листи*, dz. cyt., s. 391- 392.

<sup>288</sup> Яков Иванович Долганський - osiemnastowieczny artysta ostrohski, przyjaciel H. Skoworody; por. Г. Сковорода, *Листи*, dz. cyt., s. 392-395.

<sup>289</sup> Володимир Степанович Тев`яшов – osoba i nazwisko adresata nieznane; por. Г. Сковорода, *Листи*, dz. cyt., s. 395.

<sup>290</sup> Дмитро Автономович Норов - generał-gubernator Guberni Słobodzko-Ukraińskiej (Слобідсько-Українська губерня); por. Г. Сковорода, *Листи*, dz. cyt., s. 395-396.

<sup>291</sup> Иван Григорович Дисський - tożsamość osoby nieustalona; por. Г. Сковорода, *Листи*, dz. cyt., s. 396.

<sup>292</sup> Артема Дорофійович Карпов – kupiec charkowski, znajomy H. Skoworody; por. Г. Сковорода, *Листи*, dz. cyt., s. 396-399.

<sup>293</sup> Васил Михайлович Земборський – ziemianin charkowski, z jego rodziną H. Skoworoda utrzymywał przyjacielskie stosunki mieszkając w jego majątku; por. Г. Сковорода, *Листи*, dz. cyt., s. 399-402.

<sup>294</sup> Осип Юрійович Сошальський – tożsamość osoby nieustalona; por. Г. Сковорода, *Листи*, dz. cyt., s. 402-403.

Kurdjimow<sup>295</sup>, Iwan Wasylowycz Zemborskyj<sup>296</sup>, Jakow Mychajłowycz Donec-Zacharzewskyj<sup>297</sup>, Stepan Iwanowycz Tewjaszow<sup>298</sup>, Ołeksyj Bazylewycz<sup>299</sup>, Jegor Jegorowycz Yrjupin<sup>300</sup>, Iwan Iwanowycz Jeromołow<sup>301</sup>, Hajema Petrowycz<sup>302</sup>. Ponadto przechowało się do naszych czasów pięć listów Skoworody do nieznanych osób<sup>303</sup>.

Większość listów po raz pierwszy została wydana drukiem w 1894 r.<sup>304</sup>

### c. Poezja

Twórczość poetycka H. Skoworody to przede wszystkim, napisany jest w latach 1753-1785, zbiór poezji noszący tytuł *Сад божественных пѣсней, прозябшій из зерен священнаво писанія (Ogród nabożnych pieśni, który wrósł z ziaren Pisma Świętego)* oraz 20 innych wierszy.

*Ogród pieśni nabożnych*<sup>305</sup>, jak sugeruje w tytule autor, powstał z ziaren *Pisma Świętego*, tzn. nawiązuje swa treścią przede wszystkim do Biblii, ale także do utworów poetyckich Horacego oraz Owidiusza i Wergiliusza<sup>306</sup>. Oryginalny tekst zbioru nie zachował się. Do naszych czasów przetrwały cztery rękopisy, przy czym

---

<sup>295</sup> Степан Микитович Курдюмов – tożsamość osoby nieustalona; por. Г. Сковорода, *Листу*, dz. cyt., s. 403-405.

<sup>296</sup> Иван Васильович Земборський – syn Wasyla M. Zemborskiego, uczeń charkowskiego kolegium; por. Г. Сковорода, *Листу*, dz. cyt., s. 405-406.

<sup>297</sup> Яков Михайлович Донец-Захаржевський – przyjaciel H. Skoworody, u którego zatrzymał się on podczas swojej wędrówki (wieś Wielka Burluca); por. Г. Сковорода, *Листу*, dz. cyt., s. 406-407.

<sup>298</sup> Степан Иванович Тев`яшов, ziemianin, w którego dobrach H. Skoworoda przebywał w 1771r. (Ostrohczk); por. Г. Сковорода, *Листу*, dz. cyt., s. 407.

<sup>299</sup> Олексий Базилевич – nazwiska adresata nie ustalono, najprawdopodobniej był to wychowanek charkowskiego kolegium; por. Г. Сковорода, *Листу*, dz. cyt., s. 409-410.

<sup>300</sup> Єгор Єгорович Урюпін – kuriec charkowski; por. Г. Сковорода, *Листу*, dz. cyt., s. 411-412.

<sup>301</sup> Иван Иванович Єромолов – kuriec charkowski; por. Г. Сковорода, *Листу*, dz. cyt., s. 412-413.

<sup>302</sup> Наєма Петрович – tożsamość osoby nieustalona; por. Г. Сковорода, *Листу*, dz. cyt., s. 413-414

<sup>303</sup> Por. Г. Сковорода, *Листу*, dz. cyt., s. 414-419.

<sup>304</sup> Por. М. Кашуба, В. Шевчук, *Примітки*, w: Г. Сковорода, *Твори в двох томах*, tom 2, Київ 2005, s. 442.

<sup>305</sup> Por. Г. Сковорода, *Сад божественних пісень, що пррїз із зерен священного писання* w: tenże, *Твори в двох томах*, tom 1, Київ 2005, s. 60-91

<sup>306</sup> О. Сінкевич, *Біблійна основа «Саду божественних пісней» Григорія Сковороди*, „Kraakowskie Zeszyty Ukrainoznawcze”, tom III-IV/1994-1995, s. 241-249.

najpełniejszy tekst przetrwał w rękopisach Mychajło I. Kowałynskiego i najprawdopodobniej znajdują się w oddziale rękopisów Instytutu Literatury im. Tarasa Szewczenki Narodowej Ukraińskiej Akademii Nauk (ф. 86, Nr 7)<sup>307</sup>. Pojedyncze utwory były drukowane w czasopiśmie XIX w. Pierwsze pełne wydanie zbioru wyszło w 1861 r.<sup>308</sup>

Pozostałe wiersze to: *Fabula, Fabula de Tantalos, De Libertate, Разговор о премудрости, Все лице морициш, печалей всегда ты, Похвала астрономии, O delicati blanda etc., In natalem Jesu, Est quaedam maerenti flere voluptas, Quid est virtus?, Epigramma, Similitudines ex Virgilio 2 Aeneidae, In natalem Basilii Tomarae, In natalem Bilogrodensis episcopi, De sacra caena, seu aeternitate, De umbratica voluptate*<sup>309</sup>. Całość zachowała się do naszych czasów w rękopisach i znajduje się najprawdopodobniej w oddziale rękopisów Instytutu Literatury im. Tarasa Szewczenki Narodowej Ukraińskiej Akademii Nauk<sup>310</sup>. Większość z nich ukazała się drukiem w 1894 r., natomiast po raz pierwszy całą spuścizną poetycką H. Skovorody opublikowano w 1973 r.<sup>311</sup>

Zarówno *Сад божественных нѣсней, прозябшій из зерен священнаво писанія* jak i pozostałe wiersze, nie wchodzące w skład zbioru, stanowią mają ogromną wartość dla historii literatury, gdyż jest to pierwsza ważna i pierwsza ukraińska poezja liryczna. Autor był nowatorem w dziedzinie wersyfikacji, chętnie posługiwał się rymem męskim, wprowadzał różne miary wierszowe, przez co uchodzi za największego poetę tzw. ukraińskiego baroku<sup>312</sup>. W swojej twórczości, w sposób poetycki wyraził on treści zawarte we własnej refleksji filozoficznej

---

<sup>307</sup> Рог. И. В. Иваньо, *Примечения*, w: Г. Сковорода, *Сочинения в двох томах*, tom 1, tłum. И. В. Иваньо, М. В. Кашуба, Москва 1973, s. 467.

<sup>308</sup> Рог. М. Кашуба, В. Шевчук, *Примітки*, w: Г. Сковорода, *Твори в двох томах*, tom 1, Київ 1994, s. 465.

<sup>309</sup> Рог. Г. Сковорода, *Пісні та фабули*, w: *Теже, Повне зібрання творів у двох томах*, tom 1, Київ 1973, s. 91-106.

<sup>310</sup> Рог. И. В. Иваньо, *Примечения*, w: Г. Сковорода, *Сочинения в двох томах*, tom 1, tłum. И. В. Иваньо, М. В. Кашуба, Москва 1973, s. 470.

<sup>311</sup> Рог. М. Кашуба, В. Шевчук, *Примітки*, w: Г. Сковорода, *Твори в двох томах*, tom 1, Київ 2005, s. 470-476.

<sup>312</sup> Рог. Д. Чижевський, *Українське літературне бароко...*, dz. cyt., s. 21, 28-34, 52-54, 103-117, 129-163, 189-191, 193-196, 336; W. Floryna (red.), *Dzieje literatury europejskiej*, cz. I, Warszawa 1989, s. 482-483.

podejmując w nich przede wszystkim refleksję na temat sensu ludzkiego życia, *prawdziwego szczęścia (истинного счастья)*, tego czym jest dobro, cnota, a przede wszystkim wolność<sup>313</sup>.

#### d. Przekłady

Oprócz traktatów, dialogów, bajek, listów oraz utworów poetyckich, H. Skoworoda pozostawił po sobie tłumaczenie na język ukraiński kilku pism Plutarcha z Cheronei, traktatu Cyserona *Katon Starszy o starości*, oraz utwór poetycki jednego z nowołacińskich pisarzy. Przekłady stanowią w pewnym sensie istotne dopełnienie całej spuścizny filozoficznej oraz literackiej *wędrownego filozofa*, ze względu na wybór autorów, oraz treść zawartą we wstępach do tłumaczeń, a także przypisach będących właściwie komentarzami do tekstu.

Do naszych czasów nie zachowały się wszystkie translacje pism Plutarcha dokonane przez autora *Bajek Charkowskich*. Wiadomo jest, iż przetłumaczył on na język ukraiński *O pogodzie ducha (De tranquillitate animi)*<sup>314</sup>. Przekład opatrzony jest listem datowanym na 13 kwietnia 1790 r., a skierowanym do Jakowa M. Donec-Zacharzewskiego (Яков М. Донец-Захаржевський). Wraz z przypisami stanowi on swoisty komentarz Skoworody, będący właściwie pewną formą reinterpretacji myśli

---

<sup>313</sup> Por. K. Гулий, *Метафорф як чинник влючення поетичних текстів Григорія Сковорода до мегаконтексту європейської поезії XVI – XVIII століть*, w: С. Вакуленко, А. Даниленко, А. Івченко, І. Михайлин, *Збірник Харківського історико – філологічного товариства. Нова серія*, tom 1, Харків 1993, s. 125-130; О. Мишанич, *Григорій Сковорода...*, dz. cyt., s. 27-31; zob. В. Андрушко, *П'єр-Анжелло Мандзоллі – натхненник Г. С. Сковорода?*, w: В. І. Шинкарук, І. П. Стогній, *Сковорода Григорій: образ мислителя*, Київ 1997, s. 226-229; Л. Довбня, Т. Товкайло, *Семантичні особливості поезії Г. С. Сковорода*, w: В. І. Шинкарук, І. П. Стогній, *Сковорода Григорій: образ мислителя*, Київ 1997, s. 259-264; М. Корпанюк, *Образна система вірша Г. Сковорода*, w: В. І. Шинкарук, І. П. Стогній, *Сковорода Григорій: образ мислителя*, Київ 1997, s. 265-272; R. Łużyn, *Grzegorza Skoworody, ostatniego przedstawiciela wschodniosłowiańskiego baroku „Poesis sacra”*, „Przegląd Humanistyczny” 4/1993, s. 93-98.

<sup>314</sup> Tytuły polskie i łacińskie (kanoniczne) pism Plutarcha z Cheronei za: G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, tłum. E. I. Zieliński, tom 5, Lublin 2002, s. 492-495; por. Плутарх, *Книжечка Плутархова о спокойствии души*, tłum. Г. С. Сковорода w: Tenże, *Повне зібрання творів у двох томах*, tom 2, Київ 1973, s. 202-215; zob. Plutarch z Cheronei, *O pogodzie ducha*, w: tenże, *Moralia. Wybór pism filozoficzno-popularnych*. tłum. Z. Abramowiczówna, Wrocław 2005, s. 306-341.

starożytnego autora, w której dostosowuje ją do własnej refleksji filozoficznej, dokonując przy tym krytyki poglądów Plutarcha, Pitagorasa, Epikura, oraz Seneki<sup>315</sup>.

Oryginalny rękopis tłumaczenia nie zachował się. Tekst znany jest z kilku odpisów, w oparciu o które opublikowano go po raz pierwszy w 1961 r.<sup>316</sup>

Pozostałe pisma Plutarcha z Cheronei, przełożone przez Skoworodę na język ukraiński, a których przekłady nie zachowały się do naszych czasów i nigdy nie ukazały się drukiem, to: *O odwlekaniu kary przez bogów* (*De sera numinis vindicta*), *Jaki pożytek mogą nam przynieść wrogowie* (*De capienda ex inimicis utilitate*), *O żądzy bogactwa* (*De cupiditate divitiarum*). Ponadto wiadomo, że dokonał on translacji któregoś z *Moraliiów* nadając mu tytuł *O смерту* jakkolwiek nie udało się ustalić tekstu źródłowego, z którego dokonywał on tłumaczenia. Podobnie jak poprzednie trzy przekłady, również i ten zaginął i nigdy nie został opublikowany<sup>317</sup>.

Okres w którym H. Skoworoda dokonał tłumaczenia na język ukraiński dzieła Cyncerona zatytułowanego *Katon Starszy o starości* (*Cato maior de senectute*)<sup>318</sup> nie jest znany. Przekład został opatrzony wstępem tłumacza, będącego właściwie listem skierowanym do Stepana I. Tewjasza (Степан I. Тев`яш). *Wędrowny filozof* podziwia w nim prostotę i zarazem wzniosłość formy literackiej tekstu starożytnego autora nawiązując przy tym do własnej nauki o sercu ludzkim<sup>319</sup>. Do naszych czasów przetrwało kilka odpisów z XVIII w., w oparciu o które tłumaczenie po raz pierwszy wydano drukiem w 1961 r.<sup>320</sup>

Szczególne znaczenie w literaturze ukraińskiego baroku zajmuje skoworodiański przekład ody do Georga Chamberliana flamandzkiego poety

---

<sup>315</sup> Пор. Плутарх, *Книжечка Плутархова о спокойствии...*, s. 202-206, 216.

<sup>316</sup> Zob. Г. Сковорода, *Твори у двох томах*, Київ 1961.

<sup>317</sup> Пор. М. Кашуба, В. Шевчук, *Примітки*, w: Г. Сковорода, *Твори в двох томах*, том 2, Київ 2005, s. 440.

<sup>318</sup> Пор. Цицерон, *О старости*, tłum. Г. С. Сковорода, w: Теңе, *Повне зібрання творів у двох томах*, том 2, Київ 1973, s. 178-201; zob. Cynceron, *Katon Starszy o starości*, w: Cynceron, Plutarch, *Pochwała starości*, tłum. Z. Cierniakowska, Warszawa 1996, s. 25-98, G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, tłum. E. I. Zieliński, tom 5, Lublin 2002, s. 321.

<sup>319</sup> Пор. Цицерон, *О старости...*, dz. cyt, s. 178-179.

<sup>320</sup> Пор. М. Кашуба, В. Шевчук, *Примітки*, w: Г. Сковорода, *Твори в двох томах*, том 2, Київ 2005, s. 437; Zob. Г. Сковорода, *Твори у двох томах*, Київ 1961.

Sidroniusa Hosschiusa SI. (1596-1653)<sup>321</sup>. Tłumacz dokonał translacji nie tylko werbalnej ale także dobrze oddał styl utworu dokonując pewnych modernizacji, tak aby treść była komunikatywna dla ukraińskiego odbiorcy. W przekładzie pominięta została strofa 14 i 18<sup>322</sup>. Oryginalny rękopis znajduje się w Instytucie Literatury im. T. H. Szewczenki Narodowej Akademii Ukrainy [ф. 86, N 7, ark. 32(52)-53(55)]. Po raz pierwszy tłumaczenie ukazało się drukiem w 1894 r.<sup>323</sup>

#### e. Sen

Do naszych czasów przechowała się osobista notatka H. Skovorody z dnia 24 listopada 1758 r., znajdująca się aktualnie w Instytucie Literatury im. T. H. Szewczenki Narodowej Akademii Nauk Ukrainy (nr ф. 86, N 24), będąca zapisem jego snu<sup>324</sup>. Można przypuszczać, iż jest to jeden z utworów ukazujący w sposób alegoryczny sens życia ludzkiego<sup>325</sup>, jakkolwiek inspiracją do jego napisania mógł być rzeczywisty sen *wędrownego filozofa*. Sam tekst ma niewielkie znaczenie dla analizy historycznej refleksji filozoficznej autora *Bajek Charkowskich*<sup>326</sup>.

---

<sup>321</sup> Iesuitae Sidronii Hosii, *Ода*, tłum. Г. С. Сковорода, w: Tenże, *Повне зібрання творів у двох томах*, том 2, Київ 1973, s. 175-177.

<sup>322</sup> Пор. Д. Чижевський, *Українське літературне бароко...*, dz. cyt., s. 119-122.

<sup>323</sup> Пор. М. Кашуба, В. Шевчук, *Примітки*, w: Г. Сковорода, *Твори в двох томах*, том 1, Київ 2005, s. 436.

<sup>324</sup> Пор. Г. С. Сковорода, *Сон*, w: Tenże, *Повне зібрання творів у двох томах*, том 2, Київ 1973, s. 429.

<sup>325</sup> Пор. М. І. Ковалинський, *Жизнь Григорія Сковороды...*, dz. cyt., s. 470-471; П. М. Попов, *Один із попередників соціальної сатири Шевченка (За неопублікованим автографом «Сну» Г. Сковороди)*, „Вітчизна” 1/1962, s. 179-184.

<sup>326</sup> Пор. М. Кашуба, В. Шевчук, *Примітки*, w: Г. Сковорода, *Твори в двох томах*, том 1, Київ 2005, s. 456.





## ROZDZIAŁ TRZECI

### PODSTAWOWE CECHY FILOZOFII RELIGIJNEJ

Słowo *filozofia* w świecie bizantyjskim oraz wschodniosłowiańskim oznaczało umiłowanie mądrości, medytację, poszukiwanie wiedzy, dążenie do osiągnięcia świadomości; a także - w niektórych wypadkach – elokwencję i krasomówstwo. Definiowano ją jako znajomość rzeczy boskich i ludzkich, ukierunkowaną na życie w prawdzie (*устине*)<sup>327</sup>, co wymagało od człowieka nie tylko głębokiego namysłu nad rzeczywistością, lecz także ciągłego procesu rozwoju

---

<sup>327</sup> Na przykład św. Jan z Damaszku w swojej *Dialektyce* podawał sześć definicji filozofii: 1) *Filozofia jest poznaniem bytów jako istniejących, to znaczy poznaniem natury bytów.* 2) *Filozofia jest poznaniem rzeczy Boskich i ludzkich, to znaczy widzialnych i niewidzialnych.* 3) *Filozofia znowu jest namysłem nad śmiercią, z wyboru i naturalną. Dwa są bowiem rodzaje życia: naturalne, którym żyjemy, oraz z wyboru, wedle którego z namiętnością trzymamy się obecnego życia. Śmierć także jest podwójna: jedna naturalna, która jest oddzieleniem duszy od ciała, druga z wyboru, wedle której gardząc życiem obecnym, podążamy do życia przyszłego.* 4) *Filozofia jest upodobnieniem się do Boga. Upodobniamy się do Boga przez mądrość, to znaczy przez prawdziwe poznanie dobra, i wedle sprawiedliwości, która jest sprawiedliwym podziałem i niezważaniem na osoby w sądzie, oraz wedle świętości, która wyższa jest od sprawiedliwości, czyli przez bycie dobrym i czynienie dobra tym, którzy nam wyrządzają niesprawiedliwość.* 5) *Filozofia jest sztuką sztuk i nauką nauk. Albowiem i filozofia jest początkiem wszystkich nauk, przez nią bowiem każda sztuka i każda nauka została wynaleziona. Sztuka według niektórych może w czymś pobrać, nauka zaś nie błądzi, a sama tylko filozofia jest nieomylna. Według innych zaś sztuka jest wykonywana rękami, nauka zaś jest każdą sztuką związaną z działaniem, np. gramatyką, retoryką itp.* 6) *Filozofia następnie jest umiłowaniem mądrości. Prawdziwa zaś mądrość jest Bogiem, tak więc miłość do Boga sama jest prawdziwą filozofią* (Jan Damasceniński, *Dialektyka albo rozdziały filozoficzne*, w: Tenże, *Dialektyka albo rozdziały filozoficzne. O Herezjach*, tłum. A. Zhyrkova, Kraków 2011, s. 37-38); por. В. С. Пісиков, М. М. Холін, *Український Сократ*, tłum. Хорольскої Т. А., w: Шевченко П. І. (red.), *Філософська, Педагогічна та літературно-мистецька спадщина Г. С. Сковороди і сучасність* (Матеріали Всеукраїнських міжвузівських сквородинських читань з нагоди 200-річчя з дня смерті мислителя), Кривий Ріг 1994, s. 5-9; Jan Damasceniński, *Dialektyka albo rozdziały filozoficzne*, w: Tenże, *Dialektyka albo rozdziały filozoficzne. O Herezjach*, tłum. A. Zhyrkova, Kraków 2011, s. 37-39, 98-100.

duchowego, odkrywania własnej tożsamości w odniesieniu do Boga, zjednoczenia się z Nim na ile jest to możliwe<sup>328</sup>.

Pisma H. Skoworody wprowadzają czytelnika w krąg tego typu uprawiania filozofii. Jego oryginalna myśl ma charakter spójny i monolityczny, mimo iż nie

---

<sup>328</sup> Por. И. Валявко, *История украинской философии: процесс систематизации, проблемы и задания*, „ΣΟΦΙΑ” 6/2006, s. 169-182; В. С. Горський, К. В. Кислюк, *Історія української філософії*, Київ 2004, s. 30-41; А. А. Кириллов, *К началам византийской философии – две тенденции одного процесса*, „ΣΟΦΙΑ” 2/2002, s. 18-30; И. М. Невлева, *Русская философия...*, dz. cyt., s. 6-34; В. М. Лурье, В. А. Баранов, *История византийской философии. Формативный период*, Санкт-Петербург 2006, s. 11-16; П. Ревко-Линардато, *Византийская философия. Генезис и особенности развития*, Таганрог 2012, s. 6-62; Л. А. Софронова, *Три мира Григория Сковороды*, Москва 2002, s. 39; К. Фараджев, *Русская религиозная философия*, Москва 2002, s. 5-23; J. Dobieszewski, *Rosyjskie warunki możliwości metafizyki*, w: Т. Obolovitch, W. Kowalski (red.), *Rosyjska metafizyka religijna*, s. 9-21; Z. Kudasiewicz, *Zarys filozofii średniowiecznej*, Warszawa 1982, s. 18-253, 330-389; Т. Obolovitch, *Platonizm w teologii wschodniochrześcijańskiej*, w: W. Kowalski, Т. Obolovitch (red), *metafizyka i religia*, Kraków 2006, s. 157-180; Tenże, *Problematyczny konkordyzm., Wiara i wiedza w myśli Włodzimierza S. Sołowiowa i Siemiona L. Franka*, Tarnów 2006, s. 17-51; Tenże, *Wiara jako „locus philosophicus” myśli rosyjskiej*, w: Т. Obolovitch, W. Kowalski (red.), *Rosyjska metafizyka religijna*, s. 45-56; P. Rojek, *Rosyjski projekt filozofii teologicznej*, w: Т. Obolovitch, W. Kowalski (red.), *Rosyjska metafizyka religijna*, s. 23-44; J. M. Edie, J. P. Scala, M. B. L. Stołowicz, *Historia filozofii rosyjskiej. Podręcznik*, tłum. B. Żyłko, Gdańsk 2008, s. 11-36; A. Ticholaz, *Platonizm w Rosji*, tłum. Rarot H., Kraków 2004, 13-92, 177-186; J. M. Edie, J. P. Scanlan, M.-B. Zeldin G. L. Kline, *Russian philosophy*, tom 1, Chicago 1965, s. 1-10; Н. А. Бердяев, *Основы религиозной философии*, „Вестник русского христианского движения” 192/2007, s. 169-194; Bierdiajew M., *Religijny charakter filozofii rosyjskiej*, tłum. Kiejzik L., w: Kiejzik L., *Niemarksistowska filozofia rosyjska. Antologia tekstów filozoficznych XIX i pierwszej połowy XX w. cz. I*, Łódź 2001, s. 21-31; R. Dupkala, *Pierwsza „definicja” filozofii w języku Słowian*, tłum. M. Vojteková, „ΣΟΦΙΑ” 6/2006, s. 115-121; P. Evdokimov, *Poznanie Boga w tradycji wschodnie. Patrystyka, liturgia, ikonografia*, tłum. Liduchowska A., Kraków 1996, s. 85-97; S. Frank, *Istota i wiodące motywy filozofii rosyjskiej*, tłum. Matuszczyk E., w: Kiejzik L., *Niemarksistowska filozofia rosyjska. Antologia tekstów filozoficznych XIX i pierwszej połowy XX w. cz. I*, Łódź 2001, s. 33-45; K. Hankiewicz, *Rysy filozofii słowiańskiej*, tłum. A. Mordka, „ΣΟΦΙΑ” 2/2002, s. 172-177; A. Łosiew, *Flozofia rosyjska*, tłum. L. Kiejzik, Zielona Góra 2007, s. 7-17; L. J. Shein, *Reading in Russian philosophical thought. Philosophy of history*, Waterloo (Ontario – Canada) 1977, s. 15-27; B. Tatakis, *Filozofia bizantyńska*, tłum. S. Tokariew, Kraków 2012, s. 15-23; P. Valliere, *The Orthodox tradition*, w: Ph. L. Quinn, Ch. Taliaferro, *A Companion to Philosophy of Religion*, Padstow 1997, s. 186-193.

stworzył on żadnego wykończonego systemu filozoficznego<sup>329</sup>. Operując materiałem zapożyczonym z zachodu i posługując się wypracowaną w szkole aleksandryjskiej metodą symboliczno-alegoryczną<sup>330</sup>, pragnie on dzięki filozofii ukazać czytelnikowi kierunek, w którym – jeśli podąży nim - będzie mógł przede wszystkim odkryć prawdziwą drogę wiodącą do bycia szczęśliwym<sup>331</sup>. Z tej racji – według przekazu Mychajła I. Kowalynskiego – dla autora *Bajek Charkowskich* właśnie tak rozumiana filozofia, sama w sobie będąca *umiłowaniem mądrości (любомудріє)*<sup>332</sup> jest *głównym celem życia człowieka*<sup>333</sup>. Nie jest to więc dla niego jedynie wiedza zdobyta prze długie lata studiów lecz również sposób życia wynikający z poznania prawdy (*истины*)<sup>334</sup>. Dzięki niemu może on odkryć istotę własnej egzystencji, która ukryta jest w ludzkim duchu, jego myślach oraz sercu<sup>335</sup>. Owo zagłębienie się w siebie

---

<sup>329</sup> Por. I. Мірчук, Г. С. Сковорода. *Замітки до історії української культури, Хроника*”, 39-40/2000, s. 38-57; Д. Чижевський, *Нариси з історії філософії...*, dz. cyt., s. 38; В. Шевченко, *Григорій Сковорода у спогадах та перших дослідженнях*, „Визвольний шлях” 11(656)/2002, s. 47-59.

<sup>330</sup> Por. Д. П. Кирик, *Світ символів Г. С. Сковороди*, w: Нічик В. М.(red.), *Від Вишньського до Сковороди (З історії філософської думки на Україні XVI – XVIII ст.)*, Київ 1972, s. 116-125; Н. М. Левченко, *Александрійська традиція в ексегетичній практиці Г. Сковороди*, „Наукові записки Харківського державного педагогічного університету ім. Г. С. Сковороди” 1(37).2004, s. 28-30; D. Pilipowicz, *Symbol w interpretacji Hryhorija Skoworody*, w: Mokry W. (red), *Język, literatura, kultura, historia Ukrainy*, Kraków 2003, s. 95-104; Scherer, St. P., *Structure, symbol and style in Skovoroda's "Potop Zmiin"*, „East European Quarterly, 32(3)/1998, s. 409-428; zob. J. Zieliński, *Jerozolima, Ateny, Aleksandria. Greckie źródła pierwszych nurtów filozofii chrześcijańskiej*, Wrocław 2000, s. 94-145.

<sup>331</sup> Por. С. Гончаров, hasło *Сковорода Григорій Саввич (1722-1794)*, w: А. de Lazari (red.), *Idee w Rosji. Leksykon rosyjsko-polsko-angielski*, tom 3, Łódź 2000, s. 366-369.

<sup>332</sup> Por. Г. Сковорода, *Басни Харьковскія*, dz. cyt, s. 108; Tenże, *Бесѣда, нареченная двое...*, dz. cyt., s. 265, 268, 278; , ..., Tenże, *Бесѣда 2-я, нареченная...*, dz. cyt., s. 305; Tenże, *Благодарный Еродій...*, dz. cyt., 414-415; Tenże, *Кольцо...*, dz. cyt., s. 393, 407; Tenże, *Книжечка, называемая Silenus Alcibiadis...* , dz. cyt, s. 14, 16, 20; Tenże, *Книжечка о чтении священн[аго]...*, dz. cyt, s. 53; Tenże, *Разговор, называемый алфавит...*,dz. cyt. s. 427, 459.

<sup>333</sup> *Нѣкто из ученых спросил его тут же, что есть философія. — Главная цѣль жизни человѣческой, — отвѣчал Сковорода* (М. Ковалинський, *Жизнь Григорія Сковороды...*, dz. cyt., s. 465).

<sup>334</sup> Por. В. С. Горський, К. В. Кислюк, *Історія української філософії*, Київ 2004, s. 130.

<sup>335</sup> *Глава дѣл человѣческих есть дух его, мысли, сердце. Всяк имѣет цѣль в жизни, но не всяк главную цѣль, то есть не всяк занимается главою жизни. (...) философія, или любомудріє,*

poprzez umiejętność przebywania w samotności<sup>336</sup>, oraz poprzez dialog z sobą samym<sup>337</sup>, dzięki filozofii, pozwala człowiekowi być szlachetnym, mieć światło i spokojne myślenie, doświadczać radości i pokoju serca, a przede wszystkim być szczęśliwym<sup>338</sup>.

## §1. Rozróżnienia terminologiczne

### a. *Hipostasis i prosopon*

Filozofia H. Skoworody opiera się na podstawowym rozróżnieniu występującym w myśli bizantyjskiej. *Hipostasis*<sup>339</sup> (*уносцась*) i *prosopon*<sup>340</sup> (*лицо*) są antytezą *ousia*<sup>341</sup>, przy czym pierwszy z tych terminów nie oznacza tego samego, co drugi. Termin *ousia* (*сущность*) rozumiany jest jako natura lub istota. Natomiast *hipostasis* i *prosopon* oznaczają osobę, ale jest między nimi subtelna różnica. Dla

---

*устремляет весь круг дѣл своих на тот конец, чтоб дать жизнь духу нашему, благородство сердцу, свѣтлость мыслям, яко главѣ всего. Когда дух в человѣкѣ весел, мысли спокойны, сердце мирно, то все свѣтло, щастливо, блаженно. Сие есть философія.* (M. Ковалинський, *Жизнь Григорія Сковороды...*, dz. cyt., s. 465).

<sup>336</sup> *Quid est philosophia? Respondetur: secum ipso morari... secum loqui posse* (Г. Сковорода, *Листи*, w: Tenże, *Повне зібрання творів у двох томах*, tom 2, Київ 1973, s. 231).

<sup>337</sup> Por. Г. Сковорода, *Листи*, w: Tenże, *Повне зібрання творів у двох томах*, tom 2, Київ 1973, s. 231-232.

<sup>338</sup> Por. Г. Васянович, *Григорій Сковорода – філософ і педагог*, „Вісник львівського університету” 18/2004, s. 239-251; M. Ковалинський, *Жизнь Григорія Сковороды*, dz. cyt., s. 465.

<sup>339</sup> Termin *hipostasis* jest związany z czasownikiem *hyphistemi* który, gdy jest przechodni, oznacza „stać pod”, „podtrzymywać”, natomiast w formie nieprzechodniej – „istnieć trwale”. Dlatego też w swej formie przechodniej *hipostasis* oznacza to co „stoi pod” jakościami czy atrybutami, dając im trwałe i autentyczne istnienie; natomiast rozumiany nieprzechodnio wskazuje na to, co ma trwałe istnienie, trwałość i stałość w przeciwieństwie do jakiegoś mirażu lub przemijania. W obydwu wypadkach słowo to ma znaczenie raczej obiektywne niż subiektywne, nie oznacza samoświadomości, lecz konkretny i specyficzny byt, to co jest jedyne w swoim rodzaju, zróżnicowane i stałe; por. K. Ware, *Człowiek jako ikona Trójcy Świętej*, tłum. W. Misijuk, Białystok 1993, s. 17.

<sup>340</sup> Słowo *prosopon* złożone jest z przedrostka *pros* oznaczającego „w kierunku” i *opsis* – „twarz” lub „aspekt”. W sensie dosłownym termin *prosopon* oznaczałby więc „być zwróconym twarzą w kierunku” lub „stojąc twarzą w twarz z...”; por. K. Ware, *Człowiek jako ikona...*, dz. cyt., s. 16-17.

<sup>341</sup> Dość dobrze to rozróżnienie przedstawia: T. Špidlík, *Myśl rosyjska. Inna wizja człowieka*, tłum. J. Dembska, Warszawa 2000, s. 18-30.

myśli wschodniej osoba (zarówno *hipostasis* jak i *prosopon*) jest sposobem istnienia, który przenika i czyni z człowieka swoistą jednobytową całość, która myśli, rozważa i określa sama siebie. *Hipostasis* jednak oznacza aspekt bytu otwartego i transcendentnego wobec Boga. Ten aspekt bytu jest decydujący, jeśli idzie o teandryczny wymiar osobowości, jego podmiotowość. Natomiast *osoba-prosopon* rozumiana jest jako aspekt psychologiczny bytu, zwrócony do swego świata wewnętrznego, do świadomości swej jaźni, z tej racji może on przechodzić przez stopniowe okresy samopoznania i przez różne szczeble dostosowania natury, której jest nosicielem. W sensie absolutnym, jednak w myśli rosyjskiej, *podmiotem-hipostazą* jest tylko Bóg<sup>342</sup>. Natomiast byt ludzki posiada zaczątek osobowości, psychologiczny jednoczący ośrodek, który sprawia, że wszystko obraca się wokół jaźni i który także tworzy świadomość. Jest nim *osoba-prosopon* rozumiany jako ogólna dana substancji. Przeciwnieństwem jest *podmiot-hipostasis*<sup>343</sup> jako przewyższenie pierwiastka wyłącznie ludzkiego, przekraczanie siebie w kierunku Boga. Chociaż każdy człowiek odkrywa i kształtuje siebie za pośrednictwem innego człowieka, to jednak pełną prawdę o sobie osiąga jedynie wtedy, gdy wznosi się do tej świadomości, którą Bóg posiada o nim, kiedy znajdzie się wewnątrz relacji określanych *Osobą [Hipostazą] Boską*.

Św. Bazyli mówi, że *człowiek jest to stworzenie, które otrzymało nakaz stania się bogiem*<sup>344</sup>. *Osoba – prosopon* została wezwana ażeby stać się *hipostazą*, aby przez łaskę zjednoczyć w swej stworzonej *hipostazie* to, co boskie i to, co ludzkie według obrazu Chrystusa i dzięki Jego wcieleniu, aby stać się stworzonym bogiem, bogiem według łaski. *Hipostasis* jest to, więc osoba bytu przeobóstwionego. *Prosopon* w stanie naturalnym zlewa się z indywiduum - kategorią społeczną i biologiczną należącą do sfery natury – jako jedynie potencjalna osobowość. Realizując się *prosopon*, staje się *hipostazą* – duchową kategorią, która nie jest częścią czegoś, ale zawiera wszystko w sobie, co między innymi tłumaczy jej zdolność hipostazowania

---

<sup>342</sup> Por. P. Evdokimov, *Prawosławie*, tłum. J. Klinger, Warszawa 2003, s. 73.

<sup>343</sup> Zazwyczaj słowo *hipostasis* tłumaczone jest na język polski jako *osoba*. Najadekwatniejszą translację tego terminu dał jednak w literaturze problemu M. A. Krąpiec tłumacząc je jako *podmiot* i utożsamiając z łacińskim odpowiednikiem *suppositum* (por. M. A. Krąpiec, *Człowiek jako osoba*, Lublin 2005, s. 114-115).

<sup>344</sup> Cyt. za: P. Evdokimov, *Prawosławie...*, dz. cyt., s. 76.

(*enhypostatos*). Dzięki temu przebóstwiona natura ludzka - w Chrystusie - jest whipostazowana w Osobę Boską<sup>345</sup>.

#### **b. *Бытие, естество, существо, сый***

Przy tych założeniach słowo *существо* w myśli H. Skoworody należy rozumieć jako *istnienie* ale tylko w odniesieniu to *hipostazy*<sup>346</sup>; *бытие* jako *istnienie* (*bytowanie*), ale tylko w odniesieniu do *ousia*<sup>347</sup>. Odpowiednikiem *ens* jest tu *естество* (dotyczy zarówno *ousia* jak i *hipostaza*)<sup>348</sup>. Z tej racji *сый*<sup>349</sup> byłby analogicznym odpowiednikiem *Ipsum esse subsistens*, rozumianym jednak zupełnie inaczej jak u św. Tomasza z Akwinu<sup>350</sup>. Bóg nie jest u H. Skoworody przyczyną sprawczą istnienia stworzonego (aktów istnienia bytów jednostkowych). Chociaż jest głównym czynnikiem działającym w całej realnej rzeczywistości, nie urealnia pochodnych aktów istnienia<sup>351</sup>.

---

<sup>345</sup> Por. Д. Чижевський, *Філософія Г. С. Сковороди*, Харків 2003, s. 266-272; P. Evdokimov, *Pravoslavie...*, dz. cyt., s. 73-90; M. A. Крапиец, *Человек jako osoba*, dz. cyt., s. 227-236; zob. A. Eckmann, *Прzebóstwienie człowieka w pismach wczesnochrześcijańskich*, Lublin 2003; P. Nawara, *Kształtowanie się koncepcji przebóstwienia (Θέωσις) w myśli teologiczno-filozoficznej wczesnego chrześcijaństwa*, w: M. Manikowski (red.) *Studia z filozoficznej tradycji chrześcijaństwa*, Wrocław 1998, s. 87-110; T. Špidlík, *Duchowość chrześcijańskiego wschodu*, tłum. L. Rodziewicz, Kraków 2005, s. 53-58, 76-78, 81-97.

<sup>346</sup> Por. Г. Сковорода, *Начальная дверь ко христианскому добронравію*, w: Tenże, *Повне зібрання творів у двох томах*, том 1, Київ 1973, s. 151; Tenże, *Разговор пяти путников о истинном щастіи в жизни [Разговор дружескій о душевном мирѣ]*, dz. cyt. s. 328-329, 333.

<sup>347</sup> Por. Г. Сковорода, *Наркісс. Разглагол о том: узнай себе*, dz. cyt., s. 165.

<sup>348</sup> Por. Г. Сковорода, *Наркіс. Розмова про те: пізнай себе*, dz. cyt., s. 168.

<sup>349</sup> Słowo *сый* jest starocerkiewnym odpowiednikiem rosyjskiego słowa *суций* – *istniejący*; por. В. Д. Сеченко, В. М. Чучко, *Словник застарілих та малозрозумілих слів*, Г. Сковорода, *Повне зібрання творів у двох томах*, том 2, Київ 1973, s. 560.

<sup>350</sup> Por. Г. Сковорода, *Симфонія, названа книга Асхань, про пізнання самого себе*, том 1, Київ 1994, s. 208; Tenże, *Разговор пяти путников о истинном щастіи в жизни [Разговор дружескій о душевном мирѣ]*, dz. cyt. s. 328-330.

<sup>351</sup> Por. О. В. Манюк, *Проблема явления и сущности в символической философии Г. С. Сковороды*, w: Гнатенко П. І. (red.), *Філософія і соціологія в контексті сучасної культури. Збірник наукових праць*, Дніпропетровськ 2000, s. 22-27; Л. А. Софронова, *Три мира Григорія Сковороды...*, dz. cyt., s. 367-370.

## §2. Antynomiczny interpretacja rzeczywistości

Punktem wyjścia dla filozofii jest poznanie, analiza natury całej realnie istniejącej rzeczywistości. Dokonując tego H. Skovoroda dostrzega w widzianym przez nas świecie wiele sprzeczności. Zauważa on, iż *w całym świecie są dwa światy, jakie stanowią jeden świat: świat widzialny i niewidzialny, żywy i martwy, cały i zniszczony. Pierwszy jest ornatem (puza), drugi - ciałem; pierwszy - cieniem, drugi – drzewem; pierwszy – substancją (вещество), drugi – postacią (упóстась), to znaczy podstawą, która zawiera brud substancji (вещественную грязь), jak obraz ma swoje barwy. Z tego względu dostrzega on jakby świat w świecie – to jest wieczność w rozkładzie, życie w śmierci, rzeźkość we śnie, światło w mroku, w nieprawdzie prawdę, w płaczu radość, w rozpacz nadzieję<sup>352</sup>. Dlatego też w naturze nikt nie znajdzie takiego stanu, gdzie gorzkość ze słodkością nie byłaby zmieszane, gdyż słodycz jest nagrodą gorzkości, a gorzkość zawiera w sobie słodycz<sup>353</sup>; podobnie jak płacz prowadzi do śmiechu a śmiech w płaczu jest ukryty, bowiem porządny płacz jest tym samym co i śmiech w odpowiednim czasie<sup>354</sup>. Dla autora Bajek Charkowskich tak cały świat jest skonstruowany przez Boga, iż przeciwieństwo wspiera przeciwieństwo, zespalaając nierozzerwalnie - poprzez ten fakt - w jedność całą realną rzeczywistość, tworząc to, co jest w niej jedyne (едино)<sup>355</sup>. W ten sposób z głodu i sytości rodzi się potrzeba jedzenia, dzięki zimie i latu zbiera się plody rolne, ciemność i światło dają dzień, śmierć i życie daje początek*

---

<sup>352</sup> ...вижу в сем цѣломъ мирѣ два мира, единъ миръ составляющія: миръ видный и невидный, живыи и мертвыи, цѣлыи и сокрушаемыи. Сей риза, а тотъ — тѣло, сей тѣнь, а тотъ — древо; сей вещество, а тотъ — упóстась, сирѣчь: основаніе, содержащее вещественную грязь так, какъ рисунокъ держитъ свою краску. Итакъ, миръ в мирѣ есть то вѣчность в тлѣни, жизнь в смерти, востаніе во снѣ, свѣтъ во тмѣ, во лжѣ истина, в плачѣ радость, в отчаяніи надежда (Г. Сковорода, Книжечка, называемая Silenus Alcibiadis..., dz. cyt., s. 14).

<sup>353</sup> Не найдеш и состоянія, чтобъ оное изъ горести и сладости не было смѣшенное. (...) Сладость есть наградою горести, но горестъ — мати сладости. (Г. Сковорода, Разговор, называемый алфавит..., dz. cyt., s. 441).

<sup>354</sup> Плачъ ведетъ къ смѣху, а смѣхъ в плачѣ кроется. Приличный плачъ есть то же, что благовременный смѣхъ. (Г. Сковорода, Диалог. Имя ему — Потопъ зміин..., dz. cyt., s. 161).

<sup>355</sup> Такъ весь миръ стоитъ. Противное противоположному способствуетъ. (Г. Сковорода, Диалог. Имя ему — Потопъ зміин..., dz. cyt., s. 161).

wszelkiemu stworzeniu, gdyż nawet *добро и зло, нѣдзѣ и богачтво Пан створыл и zespolił w jedyne*<sup>356</sup>.

H. Skoworda zwraca jednak uwagę na fakt, iż ludzka percepcja tejże rzeczywistości często posługuje się tylko antytetycznymi formułami, które wskazują jedynie na sprzeczności zachodzące pomiędzy danymi rzeczami, a nie pozwalają dostrzec sprzeczności zachodzących głęboko w wewnętrznych strukturach bytu<sup>357</sup>. Natomiast odkrywanie właśnie tego typu zbiegu przeciwstawieństw (coincidentio oppositorum), które są zarazem *jedyne* i niepowtarzalne, które w pewien sposób zlały się, zespoliły się w całkowitą jedność, pozwala odkryć prawdę o realnym bycie. Dzieje się tak dlatego, iż właśnie te przeciwstawieństwa – zdaniem Skoworody - tworzą właściwą naturę bytu, poprzez to, iż zawsze znajdują się w jakiejś relacji jedno do drugiego, to znaczy albo walczą jedno przeciw drugiemu, albo też osiągają jakąś formę pogodzenia się ze sobą<sup>358</sup>.

#### a. Podstawowe antynomie

Podstawową antynomią, którą dostrzega Skoworoda jest *widzialne i niewidzialne (видимое, невидимое)*<sup>359</sup>, przy czym pierwsze pełni dla niego funkcję znaku natomiast drugie ukrytego znaczenia. Z tej racji to co *niewidzialne* jest ważniejsze dla ukraińskiego filozofa od *widzialnego* i odnosi się do tego co jest prawdziwe i wieczne, co należy uważać za tożsame z bytem. Natomiast to co jest *widzialne* jest chwilowe i nie należy tego uważać za byt<sup>360</sup>.

---

<sup>356</sup> *Сїи двѣ половины составляют едино; так, как пищу — глад и сытость, зима и лѣто — плоды, тма и свѣт — день, смерть и живот — всякую тварь, добро и зло — нищету и богатство господь сотворил и слѣпил во едино* [w tekście oryginalnym H. Skoworoda dokonał podkreśleń niektórych słów, co zostało uwzględnione w cytacie] (Г. Сковорода, *Диалог. Имя ему - Потоп зміин...*, dz. cyt. s. 161); por. Д. Чижевський, *Філософія Г. С. Сковорода*, Харків 2003, s. 45-46; Л. Ушкалов, *Григорій Сковорода: Семінарії...*, dz. cyt., s. 569-572.

<sup>357</sup> Por. Д. Чижевський, *Філософія Г. С. Сковорода...*, dz. cyt., s. 57.

<sup>358</sup> Por. tamże, s. 58.

<sup>359</sup> Por. Г. Сковорода, *Наркїсс. Разглагол о том...*, dz. cyt., s. 164, 177, 180; Tenże, *Разговор, называемый алфавит...*, dz. cyt., s. 432.

<sup>360</sup> Por. Л. А. Софронова, *Три мира Григория Сковороды...*, dz. cyt., s. 115.



Innymi wariantami powyższej antynomii, z zastosowaniem analogii odnoszących się do funkcji znaku i znaczenia, są: *tajne - jawne* (тайное - явное)<sup>361</sup>, *nowe - stare* (новое - старое)<sup>362</sup>, *czyste - brudne* (чистое - грязное)<sup>363</sup>, *duch - ciało* (дух - плоть)<sup>364</sup>, przy czym pierwsze odpowiada temu co niewidzialne zaś drugie temu co widzialne<sup>365</sup>.

Na szczególną uwagę zasługuje przeciwstawienie *prawdzie wewnętrznej - fałszu* (истина - ложь)<sup>366</sup>. Aby je dobrze zrozumieć należy najpierw zwrócić uwagę na fakt, iż w swoich pismach H. Skovoroda używa słowa *истина* oraz *правда*, które można przetłumaczyć na język polski jako *prawda*<sup>367</sup>, jakkolwiek w mentalności wschodniosłowiańskiej nie oznaczają one tego samego.

*Prawda zewnętrzna - правда*, to przede wszystkim prawda rozumu, która jest ludzka, względna i można ją podważać a nawet „falsyfikować”. Nie jest ona, w odróżnieniu od *истини*, samoistna i dlatego bywa względna i zawsze czyjaś lub o kimś, przy czym jej paradygmat tworzą takie cechy jak: nienależenie do tego świata, bezstronność, sprawiedliwość, absolutność<sup>368</sup>. Jej rozumienie wywodzi się ze słowiańskiej antytezy *prawda/krzywda* (правда/кривда) i za pośrednictwem archaicznej opozycji *prawy/lewy* zachowała się w najważniejszych ludowo-chrześcijańskich wyobrażeniach (*prawowierność/grzeszność*), sakralnych formułach

---

<sup>361</sup> Por. Г. Сковорода, *Басни Харьковскія...*, dz.cyt., s. 118; Tenże, *Начальная дверь ко...*, dz. cyt., s. 146, 152; Tenże, *Наркісс. Разглагол о том...*, dz. cyt., s. 189.

<sup>362</sup> Por. Г. Сковорода, *Кольцо*, dz. cyt., s. 377; Tenże, *Наркісс. Разглагол о том...*, dz. cyt., s. 162; Tenże, *Симфонія, нареченная Книга Асхань...*, dz. cyt., s. 206.

<sup>363</sup> Por. Г. Сковорода, *Наркісс. Разглагол о том...*, dz. cyt., s. 163, 182.

<sup>364</sup> Por. Г. Сковорода, *Бесѣда, нареченная двое ...*, dz. cyt., s. 273; Tenże, *Наркісс. Разглагол о том...*, dz. cyt., s. 162, 170, 179, 189.

<sup>365</sup> Por. Л. А. Софронова, *Три мира Григория Сковороды...*, dz. cyt., s. 116-117, 119-120; 125.

<sup>366</sup> Por. Г. Сковорода, *Наркісс. Разглагол о том...*, dz. cyt., s. 176; Tenże, *Начальная дверь ко христианскому...*, dz. cyt., s. 146; Tenże, *Симфонія, нареченная Книга Асхань...*, dz. cyt., s. 212.

<sup>367</sup> Por. E. Hrycak, K. Kisielewski, *Słownik ukraińsko-polski i polsko-ukraiński*, cz. I, Warszawa, 1990, s. 253, 410; M. Jurkowski, B. Nazaruk, *Mały słownik ukraińsko-polski i polsko-ukraiński*, Warszawa 1998, s. 139, 335; A. Mirowicz, I. Dulewiczowa, I. Grek-Pabisowa, I. Maryniakowa, *Wielki słownik rosyjsko-polski A-O*, Warszawa 1993, s. 441; A. Mirowicz, I. Dulewiczowa, I. Grek-Pabisowa, I. Maryniakowa, *Wielki słownik rosyjsko-polski II-Я*, Warszawa 1993, s. 186.

<sup>368</sup> Por. J. Faryno, hasło *Правда/Истина* w: A. de Lazari (red.), *Idee w Rosji. Leksykon rosyjsko-polsko-angielski*, tom 4, Łódź 2001, s. 438; A. de Lazari, hasło *Правда* w: A. de Lazari (red.), *Idee w Rosji. Leksykon rosyjsko-polsko-angielski*, tom 4, Łódź 2001, s. 436;

przysięgi (*święta prawda*), oraz w terminologii teologicznej (*prawosławie*). Jako najstarszy w wymiarze horyzontu ziemskiego chronotyp<sup>369</sup>, ma ona swe złożone odniesienie do wertykalności duchowej, poprzez modlitwę – dialog z Bogiem, który jest Prawdą Najwyższą. Z tej racji prawdę wyposaża się w atrybuty apofatyczne, tzn. jest ona niewypowiedziana, zagadkowa, cudowna, nie do zniesienia, okrutna, niezniszczalna, impersonalna i nie podlegająca żadnemu osądowi, bez początku i poza czasem, providencjalna i tajemnicza. Z punktu widzenia refleksji katafaticznej prawda „zewnątrzna” jest szczodrobliva, objawiona, sofijna<sup>370</sup>, substancjalna, konkretna i doskonała.<sup>371</sup>

Natomiast treścią pojęcia *prawdy wewnętrznej* - *истины* jest Prawda Boża, która uobecnia się w świętej mowie proroka, dziecięcia, starca czy *jurodliwego*<sup>372</sup>; lub w ogóle bez pośrednictwa słów jest zawarta w ludzkiej duszy, jako prawda sumienia, prawda wiary, prawda moralna<sup>373</sup>. Ma ona charakter religijny i poznaje się ją nie drogą intelektualną, lecz za sprawą daru iluminacji, dlatego też się ją kontempluje i przeżywa jako łaskę (*благодать*)<sup>374</sup>, dobro i zarazem piękno<sup>375</sup>. *Prawdy wewnętrznej* nie przekłada się na język dyskursywny, choć dopuszcza się jej gatunki symboliczne jak w *Piśmie Świętym*. Nie poznaje się ją, lecz raczej dostępuje

---

<sup>369</sup> Prawdę osiąga się w drodze (*путь*); por. J. Faryno, hasło *Droga*, w: A. de Lazari (red.), *Idee w Rosji. Leksykon rosyjsko-polsko-angielski*, tom 3, Łódź 2000, s. 130-132; К. Исупов, hasło *Дорога-Путь*, w: A. de Lazari (red.), *Idee w Rosji. Leksykon rosyjsko-polsko-angielski*, tom 3, Łódź 2000, s. 132-138; A. de Lazari, hasło *Дорога-Путь*, w: A. de Lazari (red.), *Idee w Rosji. Leksykon rosyjsko-polsko-angielski*, tom 3, Łódź 2000, s. 138.

<sup>370</sup> Zob. M. Sergeev, hasło *София*, w: A. de Lazari (red.), *Idee w Rosji. Leksykon rosyjsko-polsko-angielski*, tom 4, Łódź 2001, s. 524-534.

<sup>371</sup> К. Исупов, hasło *Правда/Истина*, w: A. de Lazari (red.), *Idee w Rosji. Leksykon rosyjsko-polsko-angielski*, tom 4, Łódź 2001, s. 442-444;

<sup>372</sup> Por. Sz. Romańczuk, hasło: „Szaleństwo w Chrystusie”, w: A. de Lazari (red.), *Idee w Rosji. Leksykon rosyjsko-polsko-angielski*, tom 1, Warszawa 1999, s. 479-482; E. M. Thompson, hasło: *Folly in Christ*, w: A. de Lazari (red.), *Idee w Rosji. Leksykon rosyjsko-polsko-angielski*, tom 1, Warszawa 1999, s. 483-485.

<sup>373</sup> Por. К. Исупов, hasło: *Правда/Истина*, w: A. de Lazari (red.), *Idee w Rosji. Leksykon rosyjsko-polsko-angielski*, tom 4, Łódź 2001, s. 444-448.

<sup>374</sup> Zob. И. Есаулов, hasło: *Благодать*, w: A. de Lazari (red.), *Idee w Rosji. Leksykon rosyjsko-polsko-angielski*, tom 1, Warszawa 1999, s. 88-90.

<sup>375</sup> Zob. J. Faryno, A. de Lazari, hasło: *Piękno*, w: A. de Lazari (red.), *Idee w Rosji. Leksykon rosyjsko-polsko-angielski*, tom 3, Łódź 2000, s. 208-210.

się jej i zespała z nią na drodze prawdziwej, tj. szczerzej, płynącej z gorącego serca wiary i duchowego przeistoczenia poprzez pokonywanie różnie rozumianych ograniczeń – pęt tego świata. Tak rozumianą *wewnętrzną prawdę* – *истину* głosi się i wyznaje, służąc jej jako Prawdzie Najwyższej<sup>376</sup>.

Dla H. Skoworody ekwiwalentem pojęcia *prawdy wewnętrznej* - *истины* jest *prawda zewnętrzna* – *правда*; natomiast odpowiednikiem *falszu* jest marzenie (*мечта*) lub urok (*прелесть*). Jakkolwiek - podobnie jak w poprzednich antynomiach - również tutaj znajduje swoje zastosowanie analogia odnosząca się do znaku i znaczenia, to jednak jej interpretacji należy dokonywać na zupełnie innym poziomie abstrakcji.

Wszystko co jest *niewidzialne, tajne, wewnętrzne* jest *prawdziwe*; natomiast to co *widzialne, jawne, czy zewnętrzne* jest w swojej istocie *falszywe*. Z tej racji przeciwstawienie *prawdzie wewnętrznej* (*истина*) - *falszu* (*ложь*) występuje w tekstach ukraińskiego filozofa w specyficznej relacji do antynomii *wewnętrzne – zewnętrzne* w ten sposób iż jedną należy interpretować w kontekście drugiej. *Nigdy bowiem jeszcze to co widzialne nie było prawdą, a prawda widzialnością; lecz zawsze we wszystkim ukryta i niewidzialna jest prawda*<sup>377</sup>. W tym kontekście, w analogicznej relacji *prawdy wewnętrznej – falszu* znajdują się antynomie: *duch - ciało* (*дух - плоть*), *światło – ciemność* (*свет – тьма*)<sup>378</sup>, *wieczność – czas* (*вечность – время*)<sup>379</sup>, *tajne – jawne*; przy czym pierwsze odpowiada temu co *prawdziwe* zaś drugie temu co *falszywe*<sup>380</sup>.

### **b. Ruch po kole**

Podstawowym typem relacji zachodzącym pomiędzy powyższymi *przeciwieństwami* jest ruch, przy czym, jest to *ruch po kole* (*рух у колі*), poprzez

<sup>376</sup> Por. A. Kurkiewicz, *Fenomen rosyjskiego ujęcia prawdy*, „Sprawy wschodnie” 9-10/2005, s. 32-44.

<sup>377</sup> *И никогда еще не бывала видимость истиною, а истина видимостью; но всегда во всем тайная есть и невидима истина...* (H. Skoworoda, *Наркисс. Разглагол о том...*, dz. cyt., s. 172).

<sup>378</sup> Por. G. Skoworoda, *Басни Харьковскія...*, dz. cyt., s. 119; Tenże, *Наркисс. Разглагол о том...*, dz. cyt., s. 157, 163, 170, 175, 184; Tenże, *Симфонія, нареченная Книга...* dz. cyt., s. 218; Л. А. Софронова, *Три мира...*, dz. cyt., s. 121-122.

<sup>379</sup> Por. G. Skoworoda, *Симфонія, нареченная Книга Асхань...*, dz. cyt., s. 201; Л. А. Софронова, *Три мира...*, dz. cyt., s. 126

<sup>380</sup> Por. Л. А. Софронова, *Три мира...*, dz. cyt., s. 123-124.

który realny byt powraca do swojego początku bytowego. Biorące udział w nim (tj. w *ruchu*) *antynomie* nie znikają - gdyż w ten sposób zostałby zniszczony sam ruch – ale poprzez niego stają się dwoma realnymi zjawiskami, zachodzącymi jedno obok drugiego. Skoworoda zauważa, iż z tej racji realny byt ma charakter rozciągliwy (*просторовий*), oraz czasowy, gdyż *ruch po kole* odbywa się w ciągu jakiegoś czasu, rozpoczyna się, trwa i w pewien sposób nieustannie wraca do swojego punktu wyjścia<sup>381</sup>. W tym powrocie widać, iż w walce dwóch sprzecznych zasad jedna jakby zwycięża drugą, jest wyższa (*вищий принцип*), lepsza (*ліпший принцип*), silniejsza (*сильніший принцип*) od drugiej. Dzieje się tak dlatego, iż jest to przede wszystkim walka *światła i ciemności, dobra i zła*, zmaganie które ma charakter zarazem religijny, moralny i eschatologiczny<sup>382</sup>. Z tej racji nie tylko cały świat jako całość znajduje się pod wpływem tej walki ale i istnienie każdego osobnego indywiduum, każdego realnego bytu<sup>383</sup>; przy czym jest to dynamizm, który sam w sobie nie ma ani celu ani końca, a także nie jest ukierunkowany na nic co znajdowałoby się poza jego granicami<sup>384</sup>.

Skoworoda w swojej refleksji filozoficznej powyższą zasadę ruchu kołowego ukazuje poprzez różne symbole, porównania czy też obrazy, przy czym ich różnorodność zależy od form samego ruchu. Najczęściej występującym u niego obrazem jest nie tylko koło, ale także wszelkie inne możliwe obiekty mogące je symbolizować, takie jak: jabłko, kula, miska czy moneta; przy czym najczęściej występującymi są: wąż i ziarno. Choć mają one charakter prymitywny, to jednak przez swoją prostotę dość wyraziście pozwalają uchwycić sens jego refleksji<sup>385</sup>.

---

<sup>381</sup> Пор. Г. Сковорода, *Кольцо...*, dz. cyt., s. 387.

<sup>382</sup> Пор. Г. Сковорода, *Книжечка, называемая Silenus...*, dz. cyt., s. 17-20.

<sup>383</sup> Пор. Д. Чижевський, *Філософія Г. С. Сковороди...*, dz. cyt., s. 59.

<sup>384</sup> Пор. тамże, s. 70.

<sup>385</sup> Пор. Куйбіда В., *Тварини-символи у байках Г. С. Сковороди, біблійних описах та українському фольклорі*, w: Шинкарук В. І., Стогній І. П., *Сковорода Григорій: образ мислителя*, Київ 1997, s. 273-278; Д. Чижевський, *Філософія Г. С. Сковороди...*, dz. cyt., s. 60, 62-63.

### §3. *Słowo jako archetyp ludzkiej kultury*

W centrum refleksji H. Skoworody jest *słowo* (слово, λόγος), które jest dla niego przede wszystkim archetypem (*apxumunoc*) ludzkiej kultury, dzięki niemu bowiem człowiek tworzy sobie mentalny obraz świata<sup>386</sup>. *Słowo* jest instrumentem przy pomocy którego człowiek próbuje poznać siebie i otaczającą go rzeczywistość. Właściwie nie jest możliwe poznanie czegokolwiek bez *słowa*. *Jak nie można owocującego sadu przekazać bez ziaren i gałęzi, tak też nie jest możliwe wlać w duszę przyjaciela myśli, poinformować go o czymś lub czegoś nauczyć bez ziarna jakim jest słowo mówione lub napisane na papierze*<sup>387</sup>. Dlatego też, podobnie jak ziarna, które same są *małe i niepozorne ale ukrywają w sobie 1000 sadów*, tak i *słowo* które się myśli – choć, być może, wydaje się nic nie znaczące - kryje w sobie ogromną siłę<sup>388</sup>. Sensem *słowa* jest bowiem jego znaczenie, które zamienia je w pewien obraz. Dlatego też *słowo* jest znakiem rzeczywistości, dzięki któremu można zrozumieć siebie i świat.

Właściwie wszystko można opisać poprzez *słowo* i tylko poprzez *słowo*. Trzeba jednak zauważyć, iż pewne treści nie da się inaczej przedstawić w *słowie* jak poprzez *słowa* - *figury* lub *słowa* - *obrazy*. Przykładem może być próba intelektualnego ujęcia Bożej nieskończoności w *słowie* „okrąg”, którego desygnat nie ma ani początku, ani końca<sup>389</sup>.

---

<sup>386</sup> Por. Г. Сковорода, *Диалог. Имя ему — Потоп зміин...*, dz. cyt. s. 141; Г. Сковорода, *Книжечка, называемая Silenus Alcibiadis, сирѣчь Икона Алківіадская (Израилскій змій)...*, dz. cyt., s. 17.

<sup>387</sup> *Но как невозможно плодоноснаго саду сообщить другу без зерн или вѣтвей, так нельзя мыслей в душу пріятелскую занести, и перевести, и размножить, развѣ чрез зерно или глаголемаго, или на бумагѣ начертаемаго слова. И как зерно по своей вѣшности малое и презрѣнное, но 1000 садов в нем сокрывается с сокровенным источником плодоноснаго божіею духа* (Г. Сковорода, *Листи...*, dz. cyt., s. 394).

<sup>388</sup> *И как зерно по своей вѣшности малое и презрѣнное, но 1000 садов в нем сокрывается с сокровенным источником плодоноснаго божіею духа, так и слово по ударенію воздуха и по начертанію своему есть ничтожное, но по силѣ утаеннаго внутрь духа, сѣемое на сердцѣ и плодопрносящее новую тварь и новыи дѣла, есть важное* (Г. Сковорода, *Листи...*, dz. cyt., s. 394-395).

<sup>389</sup> Por. Г. Сковорода, *Кольцо*, w: Tenże, *Повне зібрання творів у двох томах*, том 1, Київ 1973, s. 381.

Pełne znaczenie *słów* ukazuje się w kontekście danej myśli, z tej racji, iż *słowa w niej* wyrażane nie mają takiej samej wagi. Istnieją bowiem *słowa-klucze* (ключ), które są ważniejsze od innych *słów*. Poprzez nie można zrozumieć sens jakiejś wypowiedzi czy to ustnej czy pisemnej. Skoworoda nazywa je *najważniejszymi* (главными), gdyż dzięki nim sens wypowiedzi staje się jasny, jakby otwiera się przed człowiekiem<sup>390</sup>. Z tej też racji wydaje się, iż nie wszystkie *słowa najważniejsze*.

Takim na pewno są *imiona*, w których w sposób szczególny styka się to co oznaczane i oznaczające. *Imię* (имя) bowiem jest znakiem umownym poprzez który zostaje wyrażone zarówno to, że ktoś jest – jego *istnienie* (быть), jak i to jak on sam się *nazywa* (называться). Z tej też racji właściwie nie można rozłączyć czyjegoes *imienia* od jego *istnienie*. Oczywiście mogą też być *puste imiona* (пустое имя), ale są one jak *piękny obraz winogron namalowany na ścianie*<sup>391</sup>.

Do najważniejszych *słów* ukraiński filozof zalicza również nazwy abstrakcyjne, które w pewnym kontekście stają się nazwami indywidualnymi, stanowiąc niejako imię danej osoby lub nazwami generalnymi ze względu na to, iż określają jakąś swoistą, niepowtarzalną cechę danej rzeczywistości. Przykładem może być *słowo Премудрость* (Mądrość Przedwieczna), będąca dla Skoworody imieniem własnym Boga, a którą nazywa również *obrazem Boga, chwałą, światłem, słowem, radą, zmartwychwstaniem, życiem, drogą, prawdą* (правда), *pokojem* (мир), *usprawiedliwieniem, łaską, prawdą* (истина), *siłą Bożą, imieniem Bożym, wolą Bożą, kamieniem wiary, czy też Królestwem Bożym*<sup>392</sup>. Tego typu nazwy abstrakcyjne ukraiński filozof, ze względu na swą funkcję odkrywania wewnętrznej niewidzialnej natury realnie istniejącej rzeczywistości, również nazywa *imionami*<sup>393</sup>.

---

<sup>390</sup> Пор. Г. Сковорода, *Разговор, называемый алфавит, или букварь мира*, том 1, Київ 1973, s. 413; Л. А. Софронова, *Три Мира Григория Сковороды...*, dz. cyt., s. 84-85.

<sup>391</sup> *Пустое имя без существа подобное виноградному гроздью, на стѣнѣ живописью хитро изображенному* (Г. Сковорода, *Разговор, называемый алфавит, или букварь мира*, том 1, Київ 1973, s. 444).

<sup>392</sup> *По сей причинѣ разные себѣ имена получила. Она называется образ божій, слава, свѣтъ, слово, совѣтъ, воскресеніе, живот, путь, правда, мир, судьба, оправданіе, благодать, истинна, сила божія, имя божіе, воля божія, камень вѣры, царство божіе и проч* (Г. Сковорода, *Начальная дверь ко христіанскому...*, dz. cyt., s. 149); zob. Г. Сковорода, *Начальная дверь ко христіанскому...*, dz. cyt., s. 146.

<sup>393</sup> Пор. Г. Сковорода, *Благодарный Еродій...*, dz. cyt., s. 110.

Desygnat jakiegokolwiek *imienia* nigdy nie jest przez człowieka do końca odkryty, gdyż w każdym z nich ukryta jest głęboka, niewyraźna *tajemnica* (*тайна*). Z tej racji Skoworoda zaleca aby *badać uważnie każde* takie słowo<sup>394</sup> jeśli chce się poznać jego znacznie.

Pomocnymi w odkrywaniu tajemnicy danego *imienia* mogą być jego synonimy, homonimy, oraz figury etymologiczne<sup>395</sup>.

#### a. Znakowa koncepcja słowa

Cała refleksja ukraińskiego myśliciela nabudowana jest na znakowej naturze *słowa*, przy czym język jest dla niego system znaków naturalnych. Z tej racji rozróżnia on między *słowem* jako znakiem lub terminem i jego znaczeniem. Odkrycie tego ostatniego jest drogą do zrozumienia ukrytego sensu istniejącej rzeczywistości. *Słowo* jako termin w metaforycznym języku filozofa jest *pustotą* (*пустотью*), a jego desygnat – *siłą* (*силою*), *sensem* (*головою*), *podstawą* (*основанием*). Dlatego też znak jest *marną bramą* (*тленные ворота*) prowadzącą do odkrycia antynomii tego co widzialne i zewnętrzne<sup>396</sup>.

Skoworoda wyróżnia trzy typy znaków: *znaki wskazujące* (*знаки-указатели*), *znaki ikonizujące* (*знаки-иконы*) i *znaki symboliczne* (*знаки-символы*). Pierwsze z nich, w myśl zasady *widzisz ślad – pomyśl o zającu*<sup>397</sup> wskazują na niewidzialną naturę rzeczywistości (np. czasowość jest znakiem wieczności)<sup>398</sup>. *Znaki ikonizujące* zobrazowują treść danego desygnatu<sup>399</sup>, natomiast *znaki symboliczne* są alegoriami rzeczywistości niewidzialnej<sup>400</sup>.

Każdy znak posiada trzy elementy: *zwyczajny* (*нрочмії*) – odwzorowanie treści w rzeczywistości materialnej; *obrazujący* (*образуюції*) intelektualne

<sup>394</sup> *Испытай опасно всякое слово* (Г. Сковорода, *Наркісс. Разглагол о том...*, dz. cyt. s. 161).

<sup>395</sup> Por. Л. А. Софронова, *Три Мира Григория Сковороды...*, dz. cyt., s. 86-90.

<sup>396</sup> Por. Г. Сковорода, *Басни Харьковскія...*, dz. cyt., s. 119; tenże, *Кольцо*, dz. cyt., s. 384, 402.

<sup>397</sup> *Видишь слѣд — вздумай зайца* (Г. Сковорода, *Бесѣда 1-я, нареченная Observatorium (СЮН)...*, dz. cyt. 287).

<sup>398</sup> Por. Г. Сковорода, *Бесѣда 1-я, нареченная Observatorium (СЮН)...*, dz. cyt. 287.

<sup>399</sup> Por. Г. Сковорода, *Діалог. Імя ему — Потоп зміин...*, dz. cyt., s. 147; Г. Сковорода, *Разговор, называемый алфавит...*, dz. cyt., s. 413.

<sup>400</sup> Por. Г. Сковорода, *Книжечка, называемая Silenus Alcibiadis...*, dz. cyt., s. 20.

przedstawienie danej treści; *образованы* (*образуемый*) – rzeczywistość świata niewidzialnego, wiecznego<sup>401</sup>.

Chociaż treść znaku jest niezmienna, to jednak niektóre z nich mogą mieć wiele znaczeń; może też być tak, że kilka znaków posiada ten sam desygnat<sup>402</sup>.

## **b. Symbolizm**

Mając świadomość iż człowiek myśli nie tylko pojęciami lecz również obrazami Skowroda zauważa, iż każdy znak językowy ma charakter symboliczny, z tej też racji pojęcia są dla niego *symbolami* (*символ, σύμβολον*) rzeczywistości niewidzialnej. Podobną funkcję posiadają wszystkie fakty historyczne, każdy byt jednostkowy, jak również cały kosmos<sup>403</sup>. Z tej też racji istotnym elementem procesu poznawania rzeczywistości jest odkrycie znaczenia symboli. *Rozumieć bowiem – oznacza: przy pomocy widzialnego ujrzeć umysłem coś niewidzialnego, które znajduje się w widzialnym*<sup>404</sup>. Dlatego w epistemologii Skoworody symbol ma przede wszystkim znaczenie kognitywne a nie estetyczne. Cały widzialny świat, włączając w to filozoficzne, religijne i literackie teksty, a także sztukę jest zobrazowaniem, czyli systemem symboli świata niewidzialnego<sup>405</sup>.

Poznawanie rzeczywistości polega na odkrywaniu *emblematów* (*ἔμβλημα, образ*) przypisanych do danego symbolu, przy czym pod każdym symbolem może kryć się kilka *emblematów*<sup>406</sup>. Jako obrazowe przedstawienie treści danej rzeczywistości w umyśle poznającego *emblemat*, poprzez połączenie słowa i obrazu,

---

<sup>401</sup> Пор. Г. Сковорода, *Кольцо...*, dz. cyt., s. 408.

<sup>402</sup> Пор. С. Мегентесов, *Лінгвофілософські ідеї Г. Сковороди у контексті сучасної лінгвістики*, w: С. Вакуленко, А. Даниленко, А. Івченко, І. Михайлин, *Збірник Харківського історико – філологічного товариства. Нова серія, том 1*, Харків 1993, 39-42; Л. А. Софронова, *Три Мири Григорія Сковороди...*, dz. cyt., s. 92-96.

<sup>403</sup> Пор. Д. Чижевський, *Філософія Г. С. Сковороди...*, dz. cyt., s. 71-85.

<sup>404</sup> *Разумѣть же – значит: сверх виднаго предмета провидѣть умом нѣчтось не видиное, обѣтованное видным* (Г. Сковорода, *Бесѣда 1-я, нареченная Observatorium (СЮН)...*, dz. cyt., s. 295).

<sup>405</sup> Пор. Л. А. Софронова, *Три Мири Григорія Сковороди...*, dz. cyt., s. 99-103, 131; Д. Руденко, *Філософія Сковороди: Мерехтіння символу*, w: С. Вакуленко, А. Даниленко, А. Івченко, І. Михайлин, В. Прокопенко, *Збірник Харківського історико – філологічного товариства. Нова серія, том 1*, Харків 1993, 31-38..

<sup>406</sup> Пор. Д. Чижевський, *Філософія Г. С. Сковороди...*, dz. cyt., s. 85-96.



pozwała człowiekowi uchwycić intelektualnie w całej swojej pełni desygnat danego symbolu<sup>407</sup>. Dzięki temu człowiek poprzez *widzialne* interioryzuje realnie istniejącą *niewidzialną* rzeczywistość. Dzieje się tak, ponieważ emblemat w sensie ścisłym nie jest znakiem, lecz *przeziąkniętym tajemnicą obrazem* (*священно-таинственный образ*), który każdy człowiek może zobaczyć<sup>408</sup>. W tym kontekście poznać prawdę (*истина*) o świecie to widzieć emblematyczną konstrukcję *niewidzialnej* rzeczywistości<sup>409</sup>.

#### §4. Bezpośrednie nawiązanie do refleksji św. Maksyma Wyznawcy

Jakkolwiek z lektury pism H. Skoworody wynika, iż na jego refleksję filozoficzną miało wpływ wielu myślicieli<sup>410</sup>, tym niemniej on sam uważa, iż Ci którzy znają jego duchowość, wiedzą dobrze, że zasadniczo opiera się on na poglądach świętego Maksyma Wyznawcy<sup>411</sup>. Dla obydwu myślicieli wiedza jest

<sup>407</sup> Por. Г. Скворода, *Кольцо...*, dz. cyt., s. 377-391.

<sup>408</sup> Por. Г. Скворода, *Кольцо...*, dz. cyt., s. 379, 394.

<sup>409</sup> Por. Л. М. Ісъянова, Г. С. Скворода і О. Ф. Лосев: *філософська – особистісна – інтелігентна паралель*, „Питання культурології. Збірник наукових праць”, 20/2004, s. 236-242; Л. Ушкалов, *До історії українського барокового «фігуранізму»: «самволічний світ» Григорія Сквороди*, w: І. Валявко, Л. Довга (red.), *Діалог культур. Святе Письмо в українських пам'ятках*, Київ 1999, s. 130-142; Л. А. Софронова, *Три Мира Григорія Сквороды...*, dz. cyt., s. 103-108; zob. Т. Obolevich, *Symbolizm patrystyczny i jego reperkusje w filozofii rosyjskiej*, w: K. Duda, Т. Obolevich (red.), *Symbolw kulturze rosyjskiej*, Kraków 2010, s. 64-76.

<sup>410</sup> Por. І. Валявко, *До питання про підґрунтя містичного світогляду Григорія Сквороди в контексті досліджень дмитра Чижевського*, w: І. Валявко, Л. Довга (red.), *Діалог культур. Святе Письмо в українських пам'ятках*, Київ 1999, s. 162-204; Л. В. Ушкалов, *Григорій Скворода: семінарії...*, dz. cyt., s. 76-142; D. Pilipowicz, *Rozmowa o duchowym świecie...*, dz. cyt., s. 27-127.

<sup>411</sup> Maksym Wyznawca urodził się w 580 r. we wsi *Hesfin* na wschód od Jeziora Tyberiadzkiego („Morze Galilejskie” w Nowym Testamencie) w Palestynie wyniku miłosego związku (pozamałżeńskiego) Samarytanina i perskiej niewolnicy. Na chrzcie otrzymał imię *Moschion*. Gdy miał 9 lat zmarł mu ojciec, a rok później matka. Młody chłopiec wstąpił do Ławry Palaia, gdzie otrzymał imię Maksym. Przez 10 lat był wychowywany przez opata klasztoru – ojca Pantaleona, od którego otrzymał gruntowne wykształcenie filozoficzne i teologiczne. W 614 roku uciekając przed najazdem perskim znalazł się w Cyzykos które znajduje się niedaleko Konstantynopola. Za panowania cesarza Herakliusza został cesarskim sekretarzem, wkrótce jednak porzucił karierę

pewnym i uzasadnionym poznaniem czegoś, przy czym nie każde poznanie jest wiedzą, lecz jedynie takie, które charakteryzuje się wyższym racjonalnym i abstrakcyjnym opracowaniem materiału zmysłowego<sup>412</sup>. Gdy przedmiot wiedzy jest wyższego rodzaju, jest wówczas filozofią prawdziwą. Celem tego typu poznania jest wyzbycie się wszelkich więzów życia cielesnego po to aby osiągnąć oświecenie intelektu światłem Bożym. Wówczas umysł takiego człowieka jest na podobieństwo doskonałego lustra, które jest wolne od wszelkiej skazy namiętności i pojmuje to, czego w żaden sposób inni pojąć nie są w stanie. Taki typ filozofii zawsze kończy się na poznaniu kontemplacyjnym, na mistyce. Z tej też racji zarówno w tekstach św. Maksyma jak i H. Skoworody jest nieobecna filozofia bytu w klasycznym tego słowa znaczeniu. Filozofia bowiem ma być dążeniem do posiadania Boga na drodze etycznej, a jej celem jest człowiek który poprzez życie praktyczne i pobożne dąży do Boga<sup>413</sup>.

---

dypłomatyczną i wstąpił do klasztoru w Chrysopolis (Skutari) znajdującego się koło stolicy Bizancjum. W 626 r. opuścił go uciekając przed najazdem Persów i Awarów do Afryki. W Egipcie odbył dysputę ze zwolennikiem monoteletyzmu - Pyrrusem (były patriarcha Konstantynopola), która zakończyła się zwycięstwem Maksyma. Ze względu na szerzącą się herezję z inicjatywy Maksyma zwołano w Rzymie, w roku 649 Synod Lateraneński, który potępił monoteletyzm. Ponieważ zwolennikiem tej herezji był cesarz Konstans II Brodaty, z tej też racji przeciwnicy ortodoksji w 653 r. przeciwnicy ortodoksji uprowadzili Maksyma i przywieźli do Konstantynopola. Wkrótce wytoczono mu proces oskarżając go oszczerco o obrazę majestatu cesarskiego, zdradę stanu i szerzenie orygenizmu. Decyzją samego cesarza Maksym został zesłany do Bizji w Tracji, gdzie namawiano go do przyjęcia poglądów teologicznych zgodnych z cesarskimi. Ponieważ tak się nie stało w 622 r. sąd w Konstantynopolu obłożył go klątwą za dokonanie podziału w Kościele, skazał na wygnanie na wygnanie do Lacji w Kolchidzie. Przed udaniem się na zesłanie poddano Maksyma okrutnym torturą, wyrwano język i odrąbano prawą rękę. Zmarł 13.08.622 r. w twierdzy Schemaris, w Kolchidzie. Por. A. Louth, *Maximus the Confessor*, London - New York 2005, s. 3-17; A. Palusińska, hasło: *Maksym Wyznawca*, w: A. Maryniarczyk (red.), *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, tom 6, s. 739-740; A. Warkotsch, *Wprowadzenie*, w: Maksym Wyznawca, *Antologia życia wewnętrznego. Dialog o życiu wewnętrznym. Księga miłości. Księga oświeconych. Wykład Modlitwy Pańskiej. List o miłości*, Poznań 1980, s. 5-8.

<sup>412</sup> *Которіи внутреннѣ мене спознали, тѣ довольно увѣренны, что я о сем имѣю мнѣние з Максимом Святим* (Г. Сковорода, *Листи...*, dz. cyt., s. 387); por. Г. Сковорода, *Листи...*, dz. cyt., s. 387-390, 452; Л. В. Ушкалов, *Григорій Сковорода: семінарії...*, dz. cyt., s. 128-129.

<sup>413</sup> Por. A. Warkotsch, *Wprowadzenie...*, art. cyt., s. 28-29; Maksym Wyznawca, *Antologia życia wewnętrznego*, tłum. A. Warkotsch, w: tenże, *Antologia życia wewnętrznego. Dialog o życiu*

### a. Poznanie kontemplacyjne

Sam proces poznania zasadza się na pewnego rodzaju tożsamości podmiotu poznającego i przedmiotu poznanego. Tożsamość ta nie ma charakteru fizycznego lecz duchowy, jest ona podobieństwem wyrażonym przez przedmiot w podmiocie poznającym. Ta tożsamość osiąga swój najwyższy stopień podobieństwa w przebóstwieniu człowieka (*theosis*)<sup>414</sup>.

Choć zarówno św. Maksym jak i Skoworoda nie negują poznania zmysłowego i rozumowego, to jednak za najwyższy etap poznania uważają oni kontemplację (*theoria*), która różni się od poznania racjonalnego. To ostatecznie bowiem polega na posługiwaniu się różnego rodzaju rozumowaniami, z których najważniejszy jest dowód, natomiast kontemplacja, przeskakuje wszelkie ogniwa rozumowania, aby bezpośrednio połączyć się z przedmiotem poznany. Tak rozumiana kontemplacja jest irracjonalnym procesem poznawczym, poprzez który dusza otrzymuje ukrytą i mistyczną znajomość prawd duchowych, wiecznych, a przede wszystkim najwyższej prawdy, jaką jest Bóg. Z tej też racji przedmiot kontemplacji jest nieuchwytny przez żadne przedstawienia naszych władz poznawczych.

Szczytowym punktem kontemplacji jest ekstaza, stan w którym dusza niejako wychodzi z siebie i łączy się z Bóstwem<sup>415</sup>. Nie może jej jednak doświadczyć człowiek występny, czy nawet ktoś niewystępny, kto nie stoi na bardzo wysokim poziomie etycznym; warunkiem poznania jest bowiem oczyszczenie wewnętrzne – czystość serca, czyli oderwanie się od świata i zmysłów. Bez tego rodzaju oczyszczenia nie można właściwie mieć nawet naturalnej kontemplacji istoty rzeczy,

---

wewnętrznym. *Księga miłości. Księga oświeconych. Wykład Modlitwy Pańskiej. List o miłości*, Poznań 1980, s. 131-137.

<sup>414</sup> Por. Д. Чижевський Д., *Філософія Г. С. Сковороди...*, dz. cyt., s. 266-272; A. Warkotsch, *Wprowadzenie...*, art. cyt., s. 30; por. Maksym Wyznawca, *Księga oświeconych (Centuria gnostyckie)*, w: tenże, *Antologia życia wewnętrznego. Dialog o życiu wewnętrznym. Księga miłości. Księga oświeconych. Wykład Modlitwy Pańskiej. List o miłości*, tłum. A. Warkotsch, Poznań 1980, s. 343- 344.

<sup>415</sup> Nie jest to jednak rodzaj ekstazy jaką proponują neoplatonicy, którzy uważali iż ma ona charakter naturalny, lecz nadnaturalny – łaska darmo dana; por. . A. Warkotsch, *Wprowadzenie...*, art. cyt., s. 33.

gdyż tylko człowiek wewnętrznie oczyszczony dochodzi do poznania prawdy. Zarówno dla św. Maksyma jak i Skoworody nie ma samego poznania teoretycznego lecz zawsze łączy się ono z praktyką<sup>416</sup>.

### **b. Panenteistyczna wizja rzeczywistości**

Podobnie jak dla św. Maksyma tak i dla H. Skoworody Bóg nie jest bytem, lecz w pewnym sensie egzystuje ponad bytem i bytowaniem – jest czystą *Monadą*, czyli źródłem z którego wypływa różnorodność nie zakłócająca Jego absolutnej prostoty<sup>417</sup>. Tak rozumiany absolut rodzi wielość zapoczątkowując ruch dzięki któremu intelektom zdolnym do tego typu poznania zaczyna się ukazywać jego istnienie jego egzystencji oraz jej natura<sup>418</sup>.

Pierwsze poruszenie *Monady* daje początek *Diadzie* poprzez rodzenie *Słowa*, które jest jej całkowitą manifestacją, przy czym *Monada* przechodzi w *Triadę* poprzez emanację *Ducha Świętego*<sup>419</sup>.

---

<sup>416</sup> Пор. Д. Чижевський Д., *Філософія Г. С. Сковороди...*, dz. cyt., s. 342-355; A. Warkotsch, *Wprowadzenie...*, art. cyt., s. 32-34.

<sup>417</sup> Należy mieć świadomość, iż istnieje zasadnicza różnica pomiędzy koncepcją metafizyczną jaka się ukazuje czytelnikowi w świetle komentarzy św. Maksyma Wyznawcy do pisma Pseudo-Dionizego Areopagity a ontologią Ojca Kościoła, którą można zrekonstruować pomijając te teksty. Taka sytuacja związana jest z faktem, iż wspomniane komentarze przypisywane na ogół świętemu z Chryzopolis częściowo należą do Jana ze Scytopolis, którego zapiski dokonane około 530/540 r. kopiści bizantyjscy pomieszczyli z zapiskami św. Maksyma do tego stopnia, że jest praktycznie rzeczą niemożliwą odróżnienie udziałów jakie wnieśli Jan i św. Maksym. W XVIII w. przy lekturze pism greckiego Teologa tej kwestii nie brano w ogóle pod uwagę bezkrytycznie przypisując autorstwo wspomnianych komentarzy św. Maksymowi Wyznawcy; por. E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, tłum. S. Zalewski, Warszawa 1966, s. 87.

<sup>418</sup> Пор. Д. С. Прокопов, *Проблема «початку» у філософській думці Г. С. Сковороди*, „Вісник” 28/1998, s. 43-46; Maksym Wyznawca, *Księga oświeconych (Centuria gnostyckie)*, w: Tenże, *Antologia życia wewnętrznego. Dialog o życiu wewnętrznym. Księga miłości. Księga oświeconych. Wykład Modlitwy Pańskiej. List o miłości...*, dz. cyt., s. 320-322.

<sup>419</sup> W tradycji bizantyjskiej w ramach refleksji filozoficznej uważano, iż można przy pomocy naturalnego rozumu dojść do istnienia trzech Hipistaz w Bogu. W sposób chyba najbardziej wyczerpujący dowód tego typu ukazuje w swoich pismach św. Grzegorz z Nyssy, a za nim św. Jan Damasceński – koncepcję św. Grzegorza Nyssy przyjmuje św. Maksym Wyznawca, oraz H. Skoworoda; por. Grzegorz z Nyssy, *Nauka katechetyczna. Oratio catechetica magna*, tłum. T. Sinko, w: tenże, *Wybór pism*, W-wa 1963, s. 59-64; Jan Damasceński, *Wykład wiary prawdziwej*, tłum. B. Wojkowski, W-wa 1969, s. 29-32; Maksym Wyznawca, *Księga oświeconych*

Po pierwszym poruszeniu Monady następuje drugie dzięki któremu Bóg przejawia się w poza samym sobą w jestestwach nie będących Nim. *Słowo*, będące doskonałym poznaniem *Monady*, zawiera w sobie całą bytowość (*ousia*) wszystkiego, co istnieje lub kiedykolwiek ma istnieć. Każde jestestwo jest przez *Słowo* odwiecznie znane chciane i pozostawione w Nim, aby w odpowiednim czasie zaistnieć. Egzystując każdy z nich zawiera się w odwiecznej wiedzy, woli i mocy Boga jako jedna z wielu Jego Idei. Tak zwane stwarzanie to nic innego jak wylew czystej dobroci *Boskiej Triady*, która emanuje własne wyrazy zwane przez ludzi stworzeniami. Cała rzeczywistość stworzeń składa się na pewien rodzaj hierarchii, w której każde z nich zajmuje określone, właściwe sobie stopniem doskonałości miejsce. Niektóre jestestwa są tak trwałe jak sam świat – zdaniem H. Skoworody są to byty osobowe – inne zaś przemijają i zostają zastąpione przez następne byty, przy czym cały ruch we wszechświecie jest bezpośrednim działaniem Boga, które podejmuje on zgodnie ze swoją Mądrością (*Σοφία, премудрость*)<sup>420</sup>.

Przeznaczeniem każdego jestestwa jest naśladowanie *Boskiej Triady* zgodnie z własnymi istotami, przy czym niektóre ze stworzeń są zdolne do pewnego stopnia określić czym się staną, a co za tym idzie są w stanie zdeterminować swoje miejsce w hierarchii bytów. Z tej też racji - w zależności od swego postępowania - zwiększają lub też zmniejszają własne podobieństwo do Boga, czemu w pierwszym wypadku towarzyszy radość będąca sama w sobie nagrodą, zaś w drugim wypadku dana osoba faktycznie wyklucza się z doświadczenia radości.

---

(*Centuria gnostyckie*), w: Tenże, *Antologia życia wewnętrznego. Dialog o życiu wewnętrznym. Księga miłości. Księga oświeconych. Wykład Modlitwy Pańskiej. List o miłości...*, dz. cyt., s.339; zob. Grzegorz z Nyssy, *O rozróżnieniu między istotą a hipostazą*, tłum. W. Krzyżaniak, w: tenże, *Drobne pisma trynitarne*, Kraków 2004, s. 69-79; Tenże, *Do Eustacjusza o Trójcy świętej*, tłum. T. Grodecki, w: tenże, *Drobne pisma trynitarne...*, dz. cyt., s. 80-90; Tenże, *Jak mówiąc o trzech osobach w Bóstwie nie wyznajemy trzech Bogów - Do Greków na podstawie wspólnych pojęć*, tłum. T. Grodecki, w: tenże, *Drobne pisma trynitarne...*, dz. cyt., s. 91-103; Tenże, *O tym, że nie można mówić, że jest trzech Bogów - Do Ablabiusza*, tłum. T. Grodecki, w: tenże, *Drobne pisma trynitarne...*, dz. cyt., s. 104-117; Jan Damasceński, *Dialektyka albo rozdziały filozoficzne*, tłum. A. Zhyrkova, Kraków 2011, s. 33-103.

<sup>420</sup> Por. Ю. П. Чорноморець, *Візантійський неоплатонізм від Діонісія Ареопагіта до Геннадія Схоларія*, Київ 2010, s. 257-270; Д. Чижевський Д., *Філософія Г. С. Сковороди...*, dz. cyt., s. 175-196.

Celem egzystencji każdego człowieka jest zjednoczenie ludzkiej natury z Boską, połączenie się z niezmiennością absolutu. Dokonuje się to poprzez poznawanie Boga, a ponieważ jest on dobrem, a nikt nie może poznać dobra nie kochając Go, dlatego też poznając *Boską Triadę* człowiek zaczyna Ją kochać, przez co umieszcza siebie poza sobą w przedmiocie swej miłości. Można powiedzieć, że kochając doświadcza pewnego uniesienia pędząc gwałtownie z coraz większą szybkością i dotąd się nie zatrzyma, dopóki nie zostanie pochłonięty przez Ukochanego i niejako objęty przez Niego ze wszystkich stron. Wówczas człowiek uwolniony od strachu, jak i pożądania, niczego już więcej nie pragnie jak tylko tego bycia obejmowanym przez Boga. W tym swoistym typie relacji natura ludzka uczestniczy w Boskim podobieństwie do momentu, aż staje się samym podobieństwem, tak że nie przestając być sobą przechodzi w Boga. Gdy to ma miejsce, przestaje żyć człowiek, a raczej *Słowo* żyje w człowieku.

Cały ten proces poruszania się w kierunku Boga poprzez poznanie i miłość powoduje, iż człowiek po prostu powraca do własnej Idei w Bogu. Właściwie nigdy nie ma tak, że nie jest on w Nim obecny, lecz nawet wtedy, gdy dana osoba odchodzi od Boga, to pozostaje tam jego Idea, gdyż każdy człowiek jest ontologicznie częścią Boga (*moria theou*) w tej mierze, w jakiej dzięki swej Idei jego istota odwiecznie preegzystuje w Bogu.

Zarówno św. Maksym jak i H. Skovoroda uważają, iż uniesienie jest zapowiedzią życia, które nadejdzie, kiedy zostanie osiągnięte przebóstwienie (*theosis*) wszechświata poprzez powrót wszystkich rzeczy do wiecznych Idei, istot, natur i przyczyn, od których obecnie są oddzielone. Wówczas wszystkie osoby (i rzeczy) zjednoczą się ze swymi wiecznymi istotami (czyli Ideami) i Bóg będzie Wszystkim we Wszystkich dla wszystkiego i na zawsze<sup>421</sup>.

---

<sup>421</sup> Пор. Ю. П. Чорноморець, *Візантійський неоплатонізм від Діонісія Ареопазита...*, dz. cyt., s. 271-304; Д. Чижевський Д., *Філософія Г. С. Сковороди...*, dz. cyt., s. 197-212, 277-289; E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich...*, dz. cyt., s. 87-90, 581-582.

## §5. Ewagriuszowska koncepcja ascezy

Pod wpływem lektury pism św. Maksyma Wyznawcy w swojej refleksji etycznej H. Skowroda bazuje w dużym stopniu na myśli Ewagriusza z Pontu<sup>422</sup>. Ten ostatni, znany z wielu wskazań istotnych dla życia pustelniczego, uważał również, iż w sensie duchowym każdy człowiek winien być *anachoretą* (ἀναχωρητής), jeśli chce doświadczyć *przebóstwienia* (θέωσις)<sup>423</sup>. Przebywając w duchowym świecie osoba ludzka sukcesywnie zdobywa stan *beznamiętności* (ἀπάθεια), dzięki któremu może wycofać się z dotychczasowej rzeczywistości i odkryć swoje wnętrze, a przez to poznać Boga<sup>424</sup>.

Pierwszym etapem na tej drodze jest praktyka ascetyczna zwana *anachorezą* (ἀναχώρησις), której celem jest oczyszczenie duszy z *wyobrażeń* (νοήματα) oraz *namiętności* (πάθος) i doprowadzenie do *beznamiętności*, którą cechuje czystość serca. Ewagriusz w swoich pismach wymienił osiem takich namiętności które uniemożliwiają człowiekowi poznanie Boga: *obżarstwo* (γαστριμαργία)<sup>425</sup>, *nieczystość* (πορνεία)<sup>426</sup>, *chciwość* (φιλαργυρία)<sup>427</sup>, *smutek* (λύπη)<sup>428</sup>, *gniew* (ὀργή)<sup>429</sup>, *acedia* (ἀκηδία)<sup>430</sup>, *próżność* (κενοδοξία)<sup>431</sup>, *pycha* (ὑπερηφανία)<sup>432</sup>.

Kolejnym etapem na drodze rozwoju duchowego jest *kontemplacja bytów*

---

<sup>422</sup> Por. Л. В. Ушкалов, *Григоріу Сковорода: семінарії...*, dz. cyt., 125-126; Д. Чижевський, *Філософія Г. С. Сковорода...*, dz. cyt., s. 270, 386; zob. Maksym Wyznawca, *Antologia życia wewnętrznego...*, dz. cyt., s. 139, 143, 151, 160, 170, 175, 179, 193, 206, 244; Maksym Wyznawca, *Księga miłości*, w: tenże, *Antologia życia wewnętrznego. Dialog o życiu wewnętrznym. Księga miłości. Księga oświeconych. Wykład Modlitwy Pańskiej. List o miłości*, tłum. A. Warkotsch, Poznań 1980, s. 274-319.

<sup>423</sup> Por. L. Niesciór, *Anachoreza w pismach Ewagriusza z Pontu*, Kraków 1997, s. 39.

<sup>424</sup> Por. L. Niesciór, *Anachoreza w pismach Ewagriusza z Pontu...*, dz. cyt., s. 41-42, 44-45.

<sup>425</sup> Por. L. Misiarczyk, *Osiem logismoi w pismach Ewagriusza z Pontu*, Kraków 2007, s. 193-217.

<sup>426</sup> Por. L. Misiarczyk, *Osiem logismoi w pismach Ewagriusza z Pontu...*, dz. cyt., s. 217-240.

<sup>427</sup> Por. L. Misiarczyk, *Osiem logismoi w pismach Ewagriusza z Pontu...*, dz. cyt., s. 241-256.

<sup>428</sup> Por. L. Misiarczyk, *Osiem logismoi w pismach Ewagriusza z Pontu...*, dz. cyt., s. 262-278.

<sup>429</sup> Por. L. Misiarczyk, *Osiem logismoi w pismach Ewagriusza z Pontu...*, dz. cyt., s. 279-308.

<sup>430</sup> Por. L. Misiarczyk, *Osiem logismoi w pismach Ewagriusza z Pontu...*, dz. cyt., s. 309-344.

<sup>431</sup> Por. L. Misiarczyk, *Osiem logismoi w pismach Ewagriusza z Pontu...*, dz. cyt., s. 348-367.

<sup>432</sup> Por. L. Misiarczyk, *Osiem logismoi w pismach Ewagriusza z Pontu...*, dz. cyt., s. 368-378.

stworzonych (*θεωρία*), oraz rozpoznawanie w nich *duchowych racji* (*λόγοι*), dzięki którym człowiek rozpoznaje swojego Stwórcę.

Ostatnim etapem drogi rozwoju duchowego człowieka pragnącego poznać samego siebie, jest osobowe poznanie Boga w nadprzyrodzonym, czyli mistycznym akcie kontemplacji.

Taki stan rzeczy uwarunkowany jest faktem, iż każdy człowiek posiada troistą strukturę, którą konstytuują *umysł* (*νοῦς*), *dusza* (*ψυχή*) i *ciało* (*σώμα*), przy czym tylko *umysł* nosi w sobie pierwiastek podobieństwa do Boga i podatny jest na Jego poznanie. W przeciwieństwie do poglądów gnostyckich i manichejskich<sup>433</sup> zarówno dla Ewagriusza z Pontu jak i H. Skoworody, *ciało* jest czymś moralnie neutralnym, a w sensie ontologicznym jest dobre. Łącznikiem pomiędzy *ciałem* i *umysłem* jest *dusza*, w której należy wyróżnić *część rozumną* (*λογιστικόν*) oraz *część nierozumną* (*ἀλογιστικόν*), czyli namiętą, składającą się z *części pożądlivej* (*ἐπιθυμητικόν*) i *porędlivej* (*θυμητικόν*)<sup>434</sup>.

Poruszenia *duszy* poznawalne są dla człowieka poprzez wypowiedane słowa, oraz ruchy ciała. Natomiast *umysł* znany jest jedynie Bogu, gdyż stanowi on czysto duchową rzeczywistość, transcendentną wobec pozostałej części ludzkiej natury, najbardziej intymną część w człowieku – samą istotę osoby ludzkiej. Z tej też racji funkcje jakie pełnią poszczególne elementy osoby ludzkiej są następujące: do *ciała* należy biologiczna aktywność, do *duszy* – moralne doskonalenie się, zaś do *umysłu* – kontemplacja Boga<sup>435</sup>.

#### **a. Walka z namiętnościami**

Ze względu na trychotomiczną strukturę życie każdego człowieka naznaczone jest ciągłym napięciem pomiędzy trzema częściami jego egzystencji:

---

<sup>433</sup> Zob. R. T. Ptaszek, hasło: *Manicheizm*, w: A. Maryniarczyk (red.), *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, tom 4, Lublin 2005, s. 777-779; S. Swieżawski, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Warszawa-Wrocław 2000, s. 241-245; W. Myszor, hasło *Gnostycyzm*, w: A. Maryniarczyk (red.), *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, tom 3, Lublin 2002, s. 805-808; W. Myszor, hasło *Gnoza*, w: A. Maryniarczyk (red.), *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, tom 3, Lublin 2002, s. 808-813.

<sup>434</sup> Por. Л. А. Софронова, *Три мира Григория Сковороды...*, dz. cyt., s. 248-251; A. Z. Zmorzanka, hasło *Ewagriusz z Pontu*, w: A. Maryniarczyk (red.), *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, tom 3, Lublin 2002, s. 330-331.

<sup>435</sup> Por. L. Niesciór, *Anachoreza w pismach Ewagriusza z Pontu...*, dz. cyt., s. 153-157.



*ciała, duszy i umysłu*. Z tej też racji umysł toczy jakby nieustanną walkę o dominację nad dwiema pozostałymi sferami, a ponieważ nie może się ich zupełnie pozbyć, to zobligowany jest dążyć do takiego ich oczyszczenia, by nie przeszkadzały mu one w realizacji podstawowego celu jego istnienia, tj. kontemplacji Boga<sup>436</sup>. To zmaganie dokonuje się poprzez duchową walkę oraz trud ascezy, które Ewagriusza określa pojęciem *praktike* (πρακτική) i rozumie jako metodę duchowego oczyszczenia nierozumnej części (skłonności) *duszy*. Proces ten jest niezbędny do osiągnięcia stanu *beznamiętności*, która z kolei jest konieczna do tego aby móc poznać prawdziwie realnie otaczającą człowieka rzeczywistość, odkryć własną tożsamość i móc poznawać Boga. Punktem wyjścia dla Ojca Pustyni jest *wiara* (πίστις) ukryta we wnętrzu każdego człowieka, którą umacnia *bojaźń Boża* (φόβος του Θεού), tę zaś - *wstrzemięźliwość* (ἐγκράτεια), którą czynią niezłomną wytrwałość i nadzieja, z nich zaś rodzi się *beznamiętność*, której owocem jest miłość konieczna do *poznania naturalnego* (φυσική), oraz *poznania Boga* (θεολογική), które samo w sobie powoduje, iż człowiek jest szczęśliwy<sup>437</sup>.

Podstawową przeszkodą na tej drodze jest *smutek* przepełniający egzystencję ludzką a zrodzony z *niespełnionych pragnień* (στέρησιν τών ἐπιθυμιῶν). Źródłem tego stanu rzeczy są *namiętności* wywoływane przez postrzeganie zmysłowe rzeczy materialnych lub osób rodzące w człowieku pożądanie, czyli chęć ich posiadania, zawłaszczenia fizycznego lub emocjonalnego. Ponieważ jednak *namiętność* nie zawsze może zostać zaspokojona poprzez osiągnięcie przedmiotu pożądania, z tej też racji dość często już samo pragnienie pozwala człowiekowi doświadczać pewnego rodzaju przyjemności. Dlatego też niektórzy pozwalają sobie na marzenia o rzeczach niemożliwych do osiągnięcia, gdyż sama ta czynność jest już w pewien sposób „posiadaniem” przedmiotu swoich pragnień. Aby uniknąć tego stanu rzeczy Ewagriusz zaleca oddalenie się od zgiełku świata, jako warunek niezbędny do doświadczenia *beznamiętności* poprzez *anachorezę*, czyli odejście mnicha na pustynię i życie w samotności. H. Skovoroda nie jest jednak tak radykalny w swoich zaleceniach, ale idąc za wskazaniem św. Maksyma Wyznawcy<sup>438</sup> uważa, iż każdy człowiek winien wykluczyć lub też ograniczyć do niezbędnego minimum wszelkie

---

<sup>436</sup> Por. L. Misiarczyk, *Osiem „logismoi” w pismach Ewagriusza z Pontu*, Kraków 2007, s. 117-118.

<sup>437</sup> Por. L. Misiarczyk, *Osiem „logismoi” w pismach Ewagriusza z Pontu...*, dz. cyt., s. 119-123.

<sup>438</sup> Д. Чижевський, *Філософія Г. С. Сковороди...*, dz. cyt., s. 287-299; 114-133; Maksym Wyznawca, *Księga miłości...*, dz. cyt., s. 275, 286.

bodźce świata materialnego, które rodzą pożądanie i w konsekwencji poszukiwanie przyjemności<sup>439</sup>.

Innym źródłem *smutku* jest brak poczucia bezpieczeństwa, wystarczającej akceptacji, czy też bezwarunkowej miłości. Wówczas człowiek wspomina okres dzieciństwa, domu rodzinnego, rodziców i rodzeństwo, czyli miejsce gdzie czuł się bezpiecznie i osoby dzięki którym czuł się kochany i akceptowany bardziej niż przez innych ludzi. Ten stan ducha jest uwarunkowany podstawowym pragnieniem wpisanym w egzystencję ludzką jakim jest poczucie akceptacji absolutnej, która możliwa jest jedynie poprzez permanentne doświadczanie tej miłości, którą jest Bóg. Próbując zaspokoić to podstawowe pragnienie człowiek ucieka wybiórczo do pozytywnych wspomnień z przeszłości, kiedy to czuł się kochany, akceptowany i całkowicie bezpieczny. Problem jednak, który się wówczas pojawia, to prosty fakt, iż owe dobre przyjemności przeszłe i sytuacje które je wywoływały nie istnieją już w rzeczywistości, a jedynie w pamięci i wyobraźni człowieka. Efektem tego stanu rzeczy jest frustracja pragnień a w konsekwencji smutek z powodu niemożności ich spełnienia. Zdaniem Ewagriusza nie jest rzeczą właściwą tłumienie lub też wypieranie tego typu wspomnień, natomiast mając je w pamięci należy zgodzić się na niemożliwość powrotu do samych wydarzeń poprzez rozumne ćwiczenie się z własnymi pragnieniami dotyczącymi przeszłości pozytywnej<sup>440</sup>.

Niezaspokojone pragnienia związane z przeszłością, oraz niezgoda na to co się w danym momencie posiada rodzą pragnienia dotyczące przyszłości. Nie chodzi jednak o wszelkie pragnienia lecz o pożądanie tego co jest niemożliwe do osiągnięcia. Związane jest to z faktem, iż w tym stanie ludzkie „ja” niejako projektuje się ciągle w niemożliwą do spełnienia przyszłość i pragnie funkcjonować na poziomie „ja” idealnego, co oczywiście jest niemożliwe. Jedynym wyjściem z tej sytuacji jest zaufanie Bogu i wejście w głęboką relacją z Nim, przez co człowiek może doświadczyć Jego absolutnej akceptacji, a przez to pełnej samoakceptacji, co w konsekwencji pozwoli mu poczuć się w pełni bezpiecznym i kochanym<sup>441</sup>.

---

<sup>439</sup> Por. L. Misiarczyk, *Smutek i złość w nauce duchowej Ewagriusza z Pontu*, „Studia Płockie” 30/2002, s. 84-87.

<sup>440</sup> Por. L. Misiarczyk, *Smutek i złość w nauce duchowej Ewagriusza z Pontu...*, dz. cyt. s. 87-89.

<sup>441</sup> Por. L. Misiarczyk, *Smutek i złość w nauce duchowej Ewagriusza z Pontu...*, dz. cyt., s. 89-91.

## b. Kontemplacja naturalna

Człowiek, który ze swego życia wyeliminował wszelkie namiętności może poznać wiedzę naturalną kontemplując natury stworzone. Dzięki niej *widzi [on] swego Stwórcę według harmonii bytów*. I chociaż *nie poznaje Jego natury*, to *poznaje Jego mądrość, poprzez którą uczynił On każdą rzecz*. Nie chodzi oczywiście o *mądrość istotową, ale tę, która pojawia się w bytach, tę, którą biegli w tych rzeczach mają zwyczaj nazywać kontemplacją naturalną*<sup>442</sup>. Kontemplacja naturalna zdaniem Ewagriusza dzieli się na dwie formy. Pierwsza z nich polega na poznawaniu bytów duchowych (*λογικοί*); druga zaś pozwala odkrywać mądrość Bożą zawartą w bytach materialnych, w sposób szczególny istotach rozumnych posiadających ciała<sup>443</sup>. Obydwie formy kontemplacji pozwalają człowiekowi za pomocą znaków, w stopniu odpowiednim do dyspozycji poznającego, pośrednio mieć wgląd w mądrość Boga ujawnioną w stworzonym świecie, przy czym sam Stwórca jest niedostępny dla tego rodzaju kontemplacji. Nie jest bowiem na tym etapie poznania dostępna człowiekowi mądrość substancjalna Boga - nazywana przez Ewagriusza *mądrością istotową* – czyli taka, którą poznaje się oglądając bezpośrednio Boga, a którą jest on sam, lecz jedynie może on poznawać mądrość Bożą obecną na sposób znaku w stworzonych przez niego dziełach, nazwaną przez Ewagriusza *mądrością przypadłościową*<sup>444</sup>.

## c. Kontemplacja mistyczna

Zarówno dla Ewagriusza z Pontu, jaki i dla H. Skoworody kontemplacja rzeczywistości stworzonej jest koniecznym warunkiem wejścia w najściślejszą więź jedności z Bogiem. Podobnie bowiem jak jeden człowiek gdy komunikuje drugiemu określoną treść nie jest w stanie wypowiadając słowa czynić to bez *tchnienia* (*πνεῦμα*), a *czyniąc znak nie czyni go palcem bez ręki, a ręką bez palca*, tak też i Bóg

---

<sup>442</sup> A. Guillaumont, *Lex six centuries des "Kephalaia Gnostica" d'Évagre le Pontique. Édition critique de la version syriaque commune et édition d' une nouvelle version syriaque, intégrale, avec une double traduction française*, Paris 1958, s. 199, cyt. za: L. Niesciór, *Anachoreza w pismach Ewagriusza z Pontu...*, dz. cyt., s. 118.

<sup>443</sup> Por. L. Niesciór, *Anachoreza w pismach Ewagriusza z Pontu...*, dz. cyt., s. 118-123.

<sup>444</sup> Por. L. Niesciór, *Anachoreza w pismach Ewagriusza z Pontu...*, dz. cyt., s. 123-124.

w odniesieniu do stworzenia jest *słowem, ręką i mocą, oraz mądrością i palcem*<sup>445</sup>. Z tej też racji stworzenia służą tym, którzy są daleko [od Boga] i w miarę możliwości, na podobieństwo liter, dają im poznać zamysł i siłę, i mądrość ich Stwórcy<sup>446</sup>.

Dla tych osób, które poprzez kontemplację naturalną doświadczyły z powodu swej czystości i miłych uczynków bliskości Boga, nie potrzebują już tego pisma, jakimi są stworzenia, by przez nie poznawać zamysł i moc, i mądrość ich Stwórcy, lecz służą im sam Logos i Duch, czyli ręka i palec [Boga], bez pośrednictwa jakiegokolwiek istoty stworzonej<sup>447</sup>. Wynika to z faktu, iż Bóg jest duchem i dlatego nie można go osiągnąć ani uwięzionymi w materialności zmysłami, ani nawet jakimkolwiek ujęciem umysłowym ukonstytuowanym w oparciu o świat stworzony. W tym stanie umysł uwalnia się od wszelkich myślowych pojęć aby móc obcować z Bogiem bez jakiegokolwiek pośrednictwa<sup>448</sup>. Na tym etapie kontemplacji intelekt ludzki doświadcza „doskonałej bezkształtności” i może przebywać w „stanie bezpostaciowości”, czyli absolutnej obecności i osobowej bezpośredniości Boga<sup>449</sup>.

Ten swoisty etap rozwoju duchowego człowieka Ewagriusz nazywa *teologią* (*Θεολογική*) i uważa za dostępny człowiekowi jedynie poprzez bezpośrednie objawienie się Logosu i Duchu<sup>450</sup>. Dzięki tego rodzaju kontemplacji mistycznej człowiek oprócz nadnaturalnego poznania Stwórcy poznaje również samego siebie, a zarazem staje się pewnego rodzaju pośrednikiem w objawianiu Boga innym ludziom<sup>451</sup>.

---

<sup>445</sup> Ewagriusz z Pontu, *List do Melani (Epistula ad Melaniam)*, tłum. A. Zieliński, pkt 9, w: Ewagriusz z Pontu, *Pisma ascetyczne*, tom II, s. 44-45.

<sup>446</sup> Ewagriusz z Pontu, *List do Melani (Epistula ad Melaniam)*..., dz. cyt., pkt 11, s. 45.

<sup>447</sup> Ewagriusz z Pontu, *List do Melani (Epistula ad Melaniam)*..., dz. cyt., pkt 8, s. 44.

<sup>448</sup> Por. G. Bunge, *Modlitwa duchowa. Studia o traktacie „De oratione” Ewagriusza z Pontu*, tłum. J. Bednarek, A. Ziernacki, w: G. Bunge, *Ewagriusz z Pontu – mistrz życia duchowego. Modlitwa duchowa. Acedia. Ojcostwo duchowe*, Tyniec 1998, s. 116-119.

<sup>449</sup> Nie chodzi tu o jakiś rodzaj nicości lub pustki, który jest doświadczeniem mistyków dalekowschodnich; por. G. Bunge, *Modlitwa duchowa. Studia o traktacie „De oratione” Ewagriusza z Pontu*..., dz. cyt., s. 125-127.

<sup>450</sup> Por. G. Bunge, *Modlitwa duchowa. Studia o traktacie „De oratione” Ewagriusza z Pontu*..., dz. cyt., s. 133-161.

<sup>451</sup> Por. G. Bunge, *Modlitwa duchowa. Studia o traktacie „De oratione” Ewagriusza z Pontu*..., dz. cyt., s. 123-125; L. Niesciór, *Anachoreza w pismach Ewagriusza z Pontu*..., dz. cyt., s. 124-128.

## ROZDZIAŁ CZWARTY

### TEORIA SAMOPOZNANIA

#### §1. Poznanie Boga drogą prowadzącą do prawdziwego szczęścia

Najważniejszym pojęciem w refleksji filozoficznej Hryhoriya Sawycza Skoworody jest *prawdziwe szczęście (истинное счастье)*<sup>452</sup>. Związane jest to z faktem, iż celem ludzkiej egzystencji jest bycie szczęśliwym<sup>453</sup>.

Dla człowieka nie ma czegoś ważniejszego w życiu od bycia szczęśliwym. Rzeczywistość ta, jest najważniejsza dla ludzkiej egzystencji i zarazem najprzyjemniejsza. Nie ma bowiem niczego *słodsze dla człowieka i nie ma czegoś potrzebniejszego, od szczęścia*. Skoworoda zauważa przy tym, iż bycie szczęśliwym nie jest trudne, gdyż *nie ma też czegoś łatwiejszego od tego*<sup>454</sup>. Bóg bowiem *to, co potrzebne uczynił nietrudnym, a trudne niepotrzebnym*<sup>455</sup>. Szczęście znajduje się, bowiem w sercu człowieka. Z tej racji nie trzeba go szukać w jakichś odległych krajach, *plynąć do Ameryki czy też na wyspy Kanaryjskie, albo w królewskich pałacach, czy też na pustelni lub w zakonie*. Nie zależy ono również ani od jakiegoś szczególnego czasu, w którym trzeba by byłoby się narodzić, ani od posiadanego wykształcenia lub też stanu zdrowia. Gdyby, bowiem tak było *wówczas i nasze szczęście i my z nim bylibyśmy biedni. Kto bowiem wówczas mógłby dostać się do*

---

<sup>452</sup> Г. Сковорода, *Разговор пяти путников...*, dz. cyt., s. 324; I. В. Шевченко, *Духовність в філософії, творчості і хитті Г. С. Сковороди*, w: П. І. Шевченко (red.), *Філософська, Педагогічна та літературно-мистецька спадщина Г. С. Сковороди і сучасність* (Матеріали Всеукраїнських міжвузівських сквородинських читань з нагоди 200-річчя з дня смерті мислителя), Кривий Ріг 1994, s. 22-25; Г. Сковорода, *Наркісс. Разглагол о том...*, dz. cyt., s. 162-163.

<sup>453</sup> Пор. І. Кутащ, *Категорія щастя в філософії Григорія Сковороди*, „Хроника”, 37-38/2000, s. 332-350.

<sup>454</sup> *НѢтъ слаже для челоѡѡка и нѢтъ нужнѡѡе, как щастіе; нѢтъ же ничего и легоче сего* (Г. Сковорода, *Начальная дверь ко христіанскому добронравію...*, dz. cyt., s.144).

<sup>455</sup> *Благодареніе блаженному богу о том, что нужное здѡлал нетрудным, а трудное ненужным* (tamże).

tych szczególnых местах? Czy jest rzeczą możliwą, aby wszyscy ludzie urodzili się w jednym czasie? W jaki sposób cała ludzkość mogłaby żyć w jednym zakonie lub mieć taki sam status społeczny?<sup>456</sup> Tak naprawdę jest to niemożliwe. Dlatego też nie należy w tych rzeczywistościach szukać własnego szczęścia; niektóre z nich, bowiem są dla wielu nieosiągalne inne, choć wydają się wspaniałe tak naprawdę są zbyteczne. Wszystko, bowiem co człowiek może stracić nie jest mu potrzebne do osiągnięcia szczęścia. W pewnym sensie nie należy tego nawet uważać za swoją własność, gdyż taki stan ducha może być przeszkodą w byciu szczęśliwym. To natomiast, co jest potrzebne, to coś takiego, czego człowiek nigdy nie można stracić i jest dostępne dla każdego człowieka a zarazem jest najłatwiejsze<sup>457</sup>.

Czy coś takiego istnieje? Wszystko przecież *nie przychodzi łatwo i jest ciężkie do osiągnięcia...*<sup>458</sup>. Istnieje tylko jedna taka rzeczywistość, która sama w sobie jest dobra i łatwa do osiągnięcia, natomiast wszystko poza nią wymaga trudu i wysiłku. Tą jedyną rzeczywistością jest Bóg. Człowiek oczywiście może szukać szczęścia gdzie indziej zaspakajając przykładowo własne cielesne potrzeby, ale w nich nie znajdzie szczęścia, gdyż serce ludzkie, aby być szczęśliwym potrzebuje odkryć istnienie Boga<sup>459</sup>.

---

<sup>456</sup> *Что было бы тогда, если бы счастье, пренужнейшее и любезнейшее для всех, зависело от мѣста, от времени, от плоти и крови? Скажу ясныѣ: что было бы тогда, если бы счастье заключил бог в Америкѣ, или в Канарских островах, или в азиатском Иерусалимѣ, или в царских чертогах, или в соломоновском вѣкѣ, или в богатствах, или в пустыньѣ, или в чинѣ, или в науках, или в здравіи?.. Тогда бы и счастье наше и мы с ним были бѣдные. Кто б мог добратся к тѣм мѣстам? Как можно родится всѣм в одном коем-то времени? Как же и помѣстится в одном чинѣ и статьѣ? Кое же то и счастье, утвержденное на нѣскѣ плоти, на ограниченном мѣстѣ и времени, на смертном челобѣкѣ? Не сіе ли есть трудное? Ей! Трудное и невозможное. Благодареніе же блаженному богу, что трудное здѣлал ненужным (Г. Сковорода, Начальная дверь ко христіанскому..., dz. cyt., s.144).*

<sup>457</sup> *Рог. Г. Сковорода, Начальная дверь ко христіанскому..., dz. cyt., s.144.*

<sup>458</sup> *Что же есть для тебя нужное? То, что самое легкое. А что же есть легкое? О друг мой, все трудное, и тяжелое, и горькое, и злое, и лживое есть (Г. Сковорода, Начальная дверь ко христіанскому..., dz. cyt., s.145).*

<sup>459</sup> *Рог. К. А. Каріков, Григорій Сковорода: здійснення принципу воздаяння за моральне життя w: О. М. Бандурка (red.), *Ідея справедливості на схилі ХХ століття* (Матеріали VI Харківських міжнародних Сковородинівських читань, 28-29 вересня 1999 р.), Харків 1999, s. 35-36; Г. Сковорода, *Начальная дверь ко христіанскому..., dz. cyt., s.145.**

### a. Odkrycie istnienia bożego

Problem w tym, iż ludzie zasadniczo nie doświadczają obecności Boga swoim życiem. W pewnym sensie można powiedzieć, iż *cały świat śpi* i to *śpi głęboko*. Bowiem nawet wielu chrześcijan nie zna Boga, gdyż zatrzymują się na postaci historycznej Chrystusa zastanawiając się: *Gdzie On się narodził? Z jakich rodziców? Jak długo żył na tym świecie? Jak dawno? Czy nie będzie to już dwa tysiące lat?...*<sup>460</sup> W ten sposób poznają oni jedynie *cień, jaki okrywa szczyt odwiecznej mądrości*<sup>461</sup> i z tej racji nie wiedzą również, kim jest sam w sobie *człowiek prawdziwy* (*истинный человек*). Powodem takiego stanu rzeczy jest skupienie się wielu ludzi w swoim myśleniu na stronie cielesnej własnego życia, co jest właściwie *kłamstwem i próżnością*<sup>462</sup>. Dopóki jednak ktoś będzie się w swym życiu zatrzymywał na *ciele i krwi* a nie uzna, iż jego *ciało i krew jest niczym*, dotąd nie odkryje własnego człowieczeństwa, a przez to nie może też być szczęśliwy<sup>463</sup>.

Drogą, prowadzącą do poznania Boga jest dostrzeżenie faktu, iż *cały świat składa się z dwóch natur: jednej – widzialnej, drugiej – niewidzialnej*. Widzialną naturę rzeczywistości Skoworoda nazywa *stworzeniem* (*творь*), niewidzialną zaś Bogiem<sup>464</sup>. Owa *niewidzialna natura, lub Bóg, całe stworzenie przenika i podtrzymuje, zawsze jest była i będzie*. Z tej racji można Go nazwać: *rozumem wszechświata* (*ум всемирный*), *naturą, istnieniem rzeczy* (*бытие вещей*),

---

<sup>460</sup> ...и таким точно оком смотрит на своего вожда Христа. Где он родился? От коих родителей? Сколько жил на свѣтѣ? Как давно? Двѣ ли уже тысячи лет или не будет?.. О христіанине! Окрещен ты по плоти, да не омыт по смыслу, (Г.Сковорода, *Убуждшися видѣши славу...*, dz. cyt., s. 136).

<sup>461</sup> До сих пор ли ты не смыслил, что это все плоть и ничто, и тѣнь, покрывающая высочайшую премудрости гору? (Г.Сковорода, *Убуждшися видѣши славу...*, dz. cyt., s. 136).

<sup>462</sup> Истинною не бывала плоть никогда: плоть и лож — все одно, и любящий сего идола сам таков же; а когда лож и пустош, то и не человек. ? (Г.Сковорода, *Убуждшися видѣши славу...*, dz. cyt., s. 137).

<sup>463</sup> Por. Г. Сковорода, *Убуждшися видѣши славу...*, dz. cyt., s. 136-138; 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>464</sup> Por. Л. О. Гореліков, Т. А. Лісіціна, *Онтологічний символізм філософських поглядів Григорія Сковороди в теоретичних пошуках сучасності*, tłum. Хорольська Т. А., w: П. І. Шевченко (red.), *Філософська, педагогічна та літературно-мистецька спадщина Г. С. Сковороди і сучасність* (Матеріали Всеукраїнських міжвузівських сквородинських читань з нагоди 200-річчя з дня смерті мислителя), Кривий Ріг 1994, s. 41-43.

wiecznością, czasem, przeznaczeniem (судьба), koniecznością, fortuną, duchem, Panem, królem, ojcem, intelektem, prawdą (истина). Ostatnie dwa imiona wydają się być – zdaniem ukraińskiego filozofa - bardziej godniejsze od innych, dlatego, iż istnienie rozumu ma charakter niematerialny, a prawda (истинна) przez sam fakt wiecznego trwania jest przeciwieństwem nietrwałej substancji (непостоянному веществу)<sup>465</sup>.

Natomiast widzialną naturę świata można nazwać: substancją (вещество), materią, ziemią, ciałem czy też cieniem<sup>466</sup>. Nie należy jej jednak utożsamiać z Bogiem. Co prawda w przeszłości często z powodu ogólnej nieznamomości ludzie mylili substancję (вещество) z Bogiem, i z tej racji czcili przyrodę czyniąc z siebie pośmiewisko (посмѣяние)<sup>467</sup>, wynikało to jednak z niezrozumienia, kim naprawdę jest Bóg<sup>468</sup>. On, bowiem 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 wola, która jest nazywana powszechnym prawem lub regułą; on też w prostą materię lub proch (грязь) przekształca, co my śmiercią nazywamy<sup>469</sup>. Powołując do istnienia trawy, drzewa, zwierzęta czy też pozostałe rzeczywistości nimi zarządza, nie jest jednak z nimi tożsamy<sup>470</sup>.

---

<sup>465</sup> Д. Прокопов, Д. Чижевський і символічний «сфінкс» Сковороди, „Хроника”, 39-40/2000, s. 68-84.

<sup>466</sup> *Весь мір состоит из двух натур: одна — видимая, другая — невидимая. Видимая натура называется тварь, а невидимая — бог. Сія невидимая натура, или бог, всю тварь пронизает и содержит; вездѣ всегда был, есть и будет. Напримѣр, тѣло человѣческое видно, но пронизающій и содержащій оно ум не виден. По сей причинѣ у древних бог назывался ум всемірній. Ему ж у них были разныя имена, напримѣр: натура, бытіе вещей, вѣчность, время, судьба, необходимость, fortuna и проч... А у христіян знатнійшія ему имена слѣдующія: дух, господь, царь, отец, ум, истинна. Послѣднія два имена кажутся свойственнѣе протчих, потому что ум вовсе есть невеществен, а истинна вѣчным своим пребываніем совсѣм противна непостоянному веществу.* (Г. Сковорода, *Начальная дверь ко христіанскому...*, dz. cyt., s.145-146).

<sup>467</sup> *Как теперь мало кто разумѣет бога, так неудивительно, что и у древних часто публичною ошибкою почитали вещество за бога и затѣм все свое богопочтаніе отдали в посмѣяніе* (Г. Сковорода, *Начальная дверь ко христіанскому...*, dz. cyt., s.146).

<sup>468</sup> Рог. Г. Сковорода, *Начальная дверь ко христіанскому...*, dz. cyt., s.146.

<sup>469</sup> *Сія-то блаженнѣйшая натура, или дух, весь мір, будто машинистова хитрость часовую на баинѣ машину, в движеніи содержит и, по примѣру попечительнаго отца, сам бытіем*



## b. Poznanie odwiecznej mądrości (*нрeмyдpocть*)

Poprzez obserwację otaczającej nas rzeczywistości, rządzących nią praw, człowiek może dostrzec działanie Boga, *które odnosi się do dobra wszelkich stworzeń*<sup>471</sup>. Przez to każdy człowiek może otworzyć się na działanie *wszelkiej mądrości i piękna, które są potrzebne do prowadzenia życia*. Jej źródłem jest odwieczna mądrość (*нрeмyдpocть*), która jest *naturalnym portretem i pieczęcią Boga*. Można ją porównać *do piękna architektonicznej symetrii, wzorca nieodczuwalnie obecnego w danym tworzywie, czyniącego całą kompozycję mocną i stateczną, utrzymującego wszystkie inne jej elementy*<sup>472</sup>. Ona również jest celem życia ludzkiego, bez niej, bowiem wszelkie ludzkie działanie *staje się martwe i nikczemnie*. Z tej racji, choć *wszyscy rodzimy się bez niej*, to w pewnym sensie, *żyjemy dla niej*<sup>473</sup>.

Nie może jednak poznać odwiecznej mądrości (*нрeмyдpocть*) ktoś, kto żyje niemoralnie, bowiem taki człowiek – dla Skoworody - nie jest sobą, zakłamuje się, a przez to nie jest *naturalny*, co powoduje, iż z tego powodu nie jest on *otwarty na prawdę (истинна)*, lecz żyje jak *dzikie i brzydkie monstrum, kaleka lub zwierze*.

To co najbardziej przeszkadza takiemu człowiekowi w poznaniu odwiecznej mądrości to *namiętność (слрacть)*, która wynika z *bezsensownego pragnienia widzialności (видимостей)*. Jest to dynamizm ludzkiej nieuporządkowanej duszy,

---

*есть всякому созданию. Сам одушевляет, кормит, разпоряжает, починает, защищаает и по своей же волѢ, которая всеобщим законом, или уставом, зовется, опять в грубую матерію, или грязь, обращает, а мы тое называем смертію* (Г. Сковорода, *Начальная дверь ко христіанскому...*, dz. cyt., s.146-147).

<sup>470</sup> Пор. Г. Сковорода, *Начальная дверь ко христіанскому...*, dz. cyt., s.146-147; Л. Ушкалов, *Григорій Сковорода: Семінарій...*, dz. cyt., s. 572-575.

<sup>471</sup> *Сей промысл есть обцій, потому что касается до благосостоянія всѢх тварей* (Г. Сковорода, *Начальная дверь ко христіанскому...*, dz. cyt., s.147).

<sup>472</sup> *Она весьма похожа на искуснѢйшую архитектурную симмитрію, или модель, который, по всему матеріалу нечувствительно простираясь, дѢлает весь состав крѢпким и спокойным, всѢ прочія приборы содержащим* (Г. Сковорода, *Начальная дверь ко христіанскому...*, dz. cyt., s.147).

<sup>473</sup> *Она во всѢх наших всякаго рода дѢлах и рѢчах душа, польза и краса, а без нея все мертво и гнусно. Родимся мы всѢ без нея, однак для нея* (Г. Сковорода, *Начальная дверь ко христіанскому...*, dz. cyt., s.147); пор. Л. Ушкалов, *Григорій Сковорода: Семінарій...*, dz. cyt., s. 606-608.

która upatruje swego szczęścia w świecie materialnym, gdyż nie jest w stanie wyjść w swych pragnieniach poza zaspokojenie swoich zmysłów. Stąd rodzi się *zazdrość* (*зависть*), która jest *matką wszystkich namiętności i bezprawia* (*беззаконій*). Ona to jest zasadniczym powodem udręek duchowych, gdyż nic nie może jej zaspokoić. Z powodu niej dusza nie znajduje zadowolenia żyjąc na tym świecie, *obca jej jest przyzwoitość, a krzywda, którą może wyrządzić jest jej tak bardzo słodka, iż jest w stanie samą siebie zjeść dziesięć razy*. Z niej to rodzą się wszystkie inne namiętności: nienawiść, pamiętanie złego, pycha (*гордость*), pochlebstwo, nieumiarkowanie w jedzeniu i picciu (*несытость*), nuda, żal, przygnębienie (*тоска*), frasobliwość (*кручина*) oraz wszelkie inne robactwo, pochodzące z wnętrza duszy<sup>474</sup>.

Jeżeli jednak ktoś taki podejmie decyzję, iż gotów jest dla niej zrezygnować ze wszystkiego i podporządkuje jej swoje życie pojawią się w nim *bojaźń boża* (*страх божій*), *świętość* (*святость*) i *roboźność* (*благочесемі*), przez co stanie się on *szlachetniejszy* (*благороднѣе*) i *bystrzejszy* (*острѣе*). Wówczas mądrość (*премудрость*) zacznie być w nim *duszą* (*душа*) i zarazem *pięknem* (*краса*) wszelkiego jego działania, przez co, czując w sobie niepojętą błogość (*блаженство*) i zadowolenie (*удовольствие*), zacznie on w niej partycypować (*имѣет участие*) coraz bardziej stając się prawdziwym (*дѣйствиельнѣе*). Jeżeli wówczas serce człowieka znajdzie w odwiecznej mądrości (*премудрость*) upodobanie i zagości ona w nim na dobre, wtedy staje się ona jakby dynamizmem jego postępowania, czyniąc człowieka szczerym, dobrotliwym, opanowanym wspaniałomyślnym, sprawiedliwym, otwartym na przyjaźń i zdatnym do koegzystencji (*сожительство*) we wspólnocie<sup>475</sup>.

Dla wielu jednak *ten nieoceniony skarb* jakim jest *odwieczna mądrość* (*премудрость*) jest *trudna do dostrzeżenia, niełatwa do znalezienia, ciężka do przeniknięcia i prawie niemożliwa do umiłowania*. Wielu nią pogardza, gdyż kiedy *ktoś patrzy na nią z zewnątrz, wówczas wygląda niepozornie*. Można ją jednak porównać do maleńkiego ziarenka drzewa figowego, które choć wygląda niepozornie to jednak jest w nim ukryte całe drzewo wraz ze swymi owocami i liśćmi. Podobnie

---

<sup>474</sup> Рог. Г. Скворода, *Начальная дверь ко христіанскому...*, dz. cyt., s.153.

<sup>475</sup> Рог. Г. Скворода, *Начальная дверь ко христіанскому...*, dz. cyt., s.147-148; Л. Ушкалов, *Григорій Скворода: Семінарій...*, dz. cyt., s. 548-558.

jest z odwieczną mądrością, która często niedoceniana, *we wnętrzu duszy ludzkiej staje się dostojna i wspaniała*<sup>476</sup>.

Do poznania odwiecznej mądrości nie dochodzi się jednak poprzez zdobycie jakiejś subtelnej wiedzy naukowej, lub *dokonywanie jakichś spekulacji myślowych* wynikających z fizycznej analizą otaczającej rzeczywistości. Pierwszym krokiem prowadzącym do odkrycia *nieocenionego skarbu* jest zaufanie Bogu wyrażające się w pełnieniu jego woli, która została wyrażona w postaci norm moralnych dekalogu (*десятословіем*)<sup>477</sup>. Człowiek winien oprzeć się na nim *ślepo* (*слѣпо*), gdyż tylko w ten sposób może doświadczyć, iż jedynie Bóg jest *początkiem* ludzkiego szczęścia i *światłem rozumu*. Jeżeli jednak ktoś nie uczyni tego i zbuduje swe życie *na innej mądrości* wówczas nigdy nie będzie szczęśliwy. Podobnie stanie się z kimś kto zacznie *budować na tym co widzialne*, gdyż wszystko co widzialne jest nietrwałe i ulega rozpadowi<sup>478</sup>.

Jedynie powierzenie się w swym postępowaniu *nieobłudnej miłości* (*нелицеѣмъ Брнѣи любви*), którą jest Bóg, zaufanie (*вѣра*) Mu wyrażające się poprzez życie normami moralnymi dekalogu może przemienić ludzkie serce. Bez tego zawierzenia serce ludzkie jest na tyle zniewolone (*рабское*), iż zawsze jest *źródłem złych pragnień* (*источником худых намѣреній*), przez co człowiek w swym postępowaniu zazwyczaj kieruje się *złą intencją* (*злое намѣрение*), z czego wyrasta *złe postępowanie*, przez które człowiek nie jest w stanie już być uczciwym względem samego siebie i innych. Jednak powierzenie się Bogu, jakby *ślepe* pełnienie Jego woli wyrażające się w wypełnianiu przykazań, pozwala człowiekowi doświadczyć w swym życiu Bożej miłości powodującej, iż w duszy ludzkiej nie ma już *złych ziaren*, które mogłyby uczynić człowieka nieszczęśliwym<sup>479</sup>. *Cała* bowiem *moc dekalogu* (*десятословія*) *mieści się w tym jednej imieniu, jakim jest miłość* (*любовь*). Ona bowiem *jest wiecznym związkiem istniejącym między Bogiem*

---

<sup>476</sup> Но сколько она снаружи неказиста и презрѣнна, столько внутрь важна и великолѣпна, похоща на малинькое, напримѣр, смоквинное зерно, в котором ѣблое древо с плодами и листом закрылось, или на маленькой простой камушек, в котором ужасный пожар затаился (Г. Сковорода, *Начальная дверь ко христіанскому...*, dz. cyt., s.148).

<sup>477</sup> Пор. Г. Сковорода, *Начальная дверь ко христіанскому...*, dz. cyt., s.148-149.

<sup>478</sup> Пор. Г. Сковорода, *Начальная дверь ко христіанскому...*, dz. cyt., s.150.

<sup>479</sup> Пор. Г. Сковорода, *Начальная дверь ко христіанскому...*, dz. cyt., s.151.

*i człowiekiem*<sup>480</sup>. Dlatego doświadczenie jej w sposób nierozdzielny łączy człowieka ze swoim Stwórcą ontycznie go przemieniając.

To co najbardziej człowiekowi może pomóc w powierzeniu się Bogu to *otwartość (чистосердечие)* na wolę bożą. *Owocami jego są: życzliwość, szczerłość, inklinacje ku dobremu (склонность)*<sup>481</sup>, *łagodność, nieobłudność (кротость), bycie godnym zaufania (благонадежность), poczucie bezpieczeństwa, poczucie zadowolenia, radość życia (кураж) i wiele innych radość charakterystycznych dla ludzkiej natury*<sup>482</sup>. Dlatego dzięki tej *otwartości* dusza posiada *pokój (мир)* w sobie i *radość wieczną (веселие вБчное)*<sup>483</sup>.

Nieodzownym wsparciem w drodze prowadzącej do odkrywania Bożej miłości może też stać się jakaś forma religijności, np. uczestnictwo w uroczystościach, obrzędach liturgicznych lub modlitwa przed świętym obrazem, czy innym przedmiotem kultu religijnego. Poprzez każdy z tych aktów religijnych, może człowiek otworzyć się na miłość, którą jest Boga. Jednak trzeba pamiętać, że zewnętrzna forma religijności jest *maską* ukrywającą prawdziwe oblicze, *lupiną na ziarnie*, lub *liściem zakrywającym owoc*. Jeśli ktoś skupi się jedynie na nich (tj. zewnętrznej formie pobożności), wówczas miłość stanie się dla niego jedynie fałszywym złudzeniem, gdyż taki akt religijny sam w sobie nie jest miłością, tzn. pozbawiona jest żywej relacji z Bogiem; nie posiada swojej mocy. Człowiek wówczas ulega degradacji - staje się *grobem pobielanym (гробом разкрашенным)*<sup>484</sup>.

---

<sup>480</sup> *Вся десятословія сила вБщається в одном сем имени любовь. Она есть вБчным союзом между богом и человБком* (Г. Сковорода, *Начальная дверь ко христіанскому...*, dz. cyt., s.152).

<sup>481</sup> Słowo *склонность* – właściwie oznacza skłonność do czegoś, otwartość na coś, pociąg do czegoś, zamiłowanie; jej antypomią jest *памієтність* tj. *страсть*.

<sup>482</sup> *А вот плоды его: доброжелательство, незлобіє, склонность, кротость, нелицемБріє, благонадежность безопасность, удовольствие, кураж и протчія неотъемлемая забавы* (Г. Сковорода, *Начальная дверь ко христіанскому...*, dz. cyt., s.153).

<sup>483</sup> Por. Г. Сковорода, *Начальная дверь ко христіанскому...*, dz. cyt., s.153

<sup>484</sup> Por. Г. Сковорода, *Начальная дверь ко христіанскому...*, dz. cyt., s.152.

## §2. Konieczność odkrycia własnej tożsamości

Gdy człowiek *ślepo* postępuje według norm moralnych dekalogu i *otwiera się* na działanie *odwiecznej mądrości* (*нпемудрость*) może wówczas poznać siebie, odkryć własną tożsamość, co jest warunkiem nieodzownym do bycia szczęśliwym<sup>485</sup>. Doświadczenie szczęśliwości bowiem jest związane z samoakceptacją a *jak można pokochać* (*влюбитися*) *coś czego się nie zna?* Z tej racji samopoznanie jest czymś nieodzownym na drodze do szczęśliwości<sup>486</sup>. Człowiek potrzebuje w pewien sposób stać się mitycznym *Narcyzem*, który *troszczy się jedynie o siebie*, gdyż *to jedynie jest mu potrzebne*<sup>487</sup>.

Drogą do odkrycia własnej tożsamości jest odpowiedź na fundamentalne pytanie „kim jestem?”, a dokładnie jakie „jakie mam serce?”<sup>488</sup>, gdyż *każdy jest tym, w zależności od tego jakie ma serce*. Mówiąc alegorycznie *jeśli ktoś ma serce wilka jest wilkiem, jeśli natomiast ma serce bobra jest bobrem, choćby wyglądał jak wilk; jeśli więc ktoś ma serce wieprza – jest wieprzem, choćby miał wygląd bobra*. Nie chodzi tu oczywiście o to jak ktoś wygląda ponieważ *wygląd zewnętrzny i serce to dwie różne rzeczy*, - z tej też racji można uznać, iż *wygląd twarzy i cielesność jest idolem i niczym więcej*, - ale o poznanie istoty człowieczeństwa – *ducha dzięki któremu człowiek żyje*<sup>489</sup>.

---

<sup>485</sup> Por. A. C. Лобанова, *Принцип самопізнання в філософії Г. С. Сковороди*, w: П. І. Шевченко (red.), *Філософська, педагогічна та літературно-мистецька спадщина Г. С. Сковороди і сучасність* (Матеріали Всеукраїнських міжвузівських сковородинських читань з нагоди 200-річчя з дня смерті мислителя), Кривий Ріг 1994, s. 39-40.

<sup>486</sup> Por. Л. Ушкалов, *Григорій Сковорода: Семінарії...*, dz. cyt., 592-600.

<sup>487</sup> Por. Г. Сковорода, *Наркісс. Разглагол о том: узнай себе...*, dz. cyt., s. 154; zob. Р. Піч, *Сковороднівський міф про Наркіза в світлі романтичної концепції мівотворчості*, w: В. І. Шинкарук, І. П. Стогній, *Сковорода Григорій: образ мислителя*, Київ 1997, s. 337-345.

<sup>488</sup> Skoworda nawiązuje tu do tradycji biblijnej oraz wschodnich Ojców Kościoła, w której *serce* mieści w sobie pełnię życia duchowego, będąc zarazem punktem stycznym pomiędzy światem zewnętrznym a światem wewnętrznym. W tradycji wschodniej jest to również tajemnicze miejsce, poprzez które Bóg niejako wchodzi do życia człowieka z całym swym bogactwem a zarazem miejsce najbardziej zakryte dla człowieka do tego stopnia, że w pełni zna je tylko Bóg; zob. T. Špidlík, *Duchowość chrześcijańskiego wschodu. Przewodnik systematyczny*, Kraków 2005, s. 147-153.

<sup>489</sup> *Сонце есть источником. Како же не и человек божій солнцем? Сонце не по лицу, но по источничей силѣ есть источником. Тако и человек божій, источающий животворящая струи и лучи божества испускающий, есть солнцем не по сонечному лицу, но по сердцу. Всяк есть*

### a. Marginalne znaczenie ludzkiej cielesności

Jeśli ktoś skupi się na własnej zewnętrzności to *sam siebie nie rozumie i nie pojmuje*. Taka, osoba jest w pewnym sensie podobna do człowieka, u której w *chacie schowano skarb*, a ona o tym nie wie, i z tej racji dla niej ów skarb nie istnieje. Podobnie i człowiek który próbuje odkrywając własną tożsamość skupiając się na swych zewnętrznych cechach, własnej cielesności, czy materialności pomija to co jest najistotniejsze w jego człowieczeństwie. Taki ktoś nie tylko siebie nie rozumie ale nawet siebie *nie posiada* (*не умѢем*), tzn. nie doświadcza w pełni własnego człowieczeństwa, gdyż we własnym myśleniu i postępowaniu nie opiera się on już na *prawdzie* (*точность*) o sobie samym, ponieważ poprzez *pominięcie prawdy o sobie samym zgubił treść* (*смы*) *własnej istoty*. Cielesność (*плоть*) stanowi bowiem jedynie jeden z aspektów ludzkiej egzystencji, ale nie najważniejszy. Dlatego też jeśli ktoś się na niej skupi jest jak osoba, która chce poznać wygląd drugiego człowieka podziwiając jego *pietę*. *Czyż można poznać człowieka patrząc jedynie na jedną jego piętę? A jeśli oka twojego nie widzisz, z wyjątkiem ostatniej jego części, to ani ucha, ani języka, ani rąk, ani nóg twoich nigdy nie widziałeś, ani wszystkich innych części twojego ciała, z wyjątkiem ostatniej części, która zwie się piętą, ogonem lub cieniem*<sup>490</sup>. Podobnie jest z człowiekiem, który próbując zrozumieć istotę własnego człowieczeństwa skupia się na własnej materialności. Oczywiście nie chodzi o negacje ludzkiej cielesności, gdyż człowiek stanowi jedność w swej osobowej egzystencji, ale o dostrzeżenie faktu, iż jest ona stanem zewnętrznym osoby ludzkiej, czymś przez co ona może się wyrażać od strony zewnętrznej<sup>491</sup>.

---

*тѢм, чіе сердце в нем: волчье сердце есть истинный волк, хотя лице человѢчее; сердце боброво есть бобр, хотя вид волчій; сердце вепрво есть вепр, хотя вид бобров. Всяк есть тѢм, чіе сердце в нем. (...) Да будет-де сіе тако здраво! (...) Лице-де и сердце разнь... Право, право судите! И я сужду: отнюдь невозможно. Да и кая полза? Вид бобров не творит волка бобром. О глухіи лицелюбы! Внемлите грому сему: «Плоть ничто же, дух животворит».* (Г. Сковорода, *Наркісс. Разглагол о том...*, dz. cyt., s. 156.)

<sup>490</sup> *Так можно ли узнать человѢка из одной его пяты? А как ока твоего не видишь, кромѢ послѢднія его части, так ни уха, ни твоего языка, ни рук, ни ног твоих никогда ты не видал, ни всѢх твоих протчих частей, цѢлаго твоего тѢла, кромѢ послѢднія его части, называемья пята, хвост или тѢнь...* (Г. Сковорода, *Наркісс. Разглагол о том...*, dz. cyt., s. 160).

<sup>491</sup> Dla Skoworody człowiek nie jest bytem złożonym z materii (czyli ciała) i formy substancjalnej (czyli duszy). Typowy styl myślenia Skoworody opiera się o *cincidencio oppositorum*.

Dlatego, też na drodze samopoznania nie warto na nią zwracać większej uwagi jeśli ktoś chce odkryć własną tożsamość. Gdy człowiek się na niej oprze w poszukiwaniu własnego szczęścia można powiedzieć, że nie zna sam siebie, że w pewien sposób *siebie zagubił (номерял)*, do tego stopnia, że nawet nie wie czym jest jego cielesność i już – mówiąc alegorycznie - *nie ma ani uszu, ani nosa, ani oczu, ani całego siebie*; jest jedynie własnym cieniem (*тѢнью*)<sup>492</sup>.

### **b. Myśl wyrazem istoty ludzkiej egzystencji**

Samopoznanie jest bowiem tożsame z *poznaniem i znalezieniem samego siebie, odnalezieniem człowieka*<sup>493</sup>; w pewien sposób jest najważniejszą (*злавность*) czynnością jaką winien wykonać człowiek jeśli chce być szczęśliwy. Aby to uczynić należy zauważyć iż *bez wątpienia (...) to co nazywamy okiem, uchem, językiem, ręką, nogą i całym naszym zewnętrznym ciałem samo z siebie niczego nie czyni i nic nie znaczy, lecz jest podporządkowane naszym myślom*<sup>494</sup>. Z tej przyczyny należałoby zwrócić uwagę na własne myśli, gdyż w pewnym sensie to one są *panią cielesności*, czymś co ma nieustanny wpływ na nasze postępowanie zarówno *w dzień* jak i *w nocy*<sup>495</sup>. Bowiem na każdy stan ducha ludzkiego ma wpływ to, co sobie człowiek myśli zarówno o własnej egzystencji, jak i o otaczającej go rzeczywistości. Dopiero więc właściwa refleksja nad tym czym jest *myśl (мысль)* ludzka, która w pewnym sensie jest *naszą główną prawdą o nas (нашею точкою)* stanowi nieodzowny krok na drodze do samopoznania.

---

<sup>492</sup> Пор. В. Гусаченко, *Два світи і «дві натури» Григорія Сковороди (спроба фізіономіки і систематики)*, w: С. Вакуленко, А. Даниленко, А. Івченко, І. Михайлин, В. Прокопенко, *Збірник Харківського історико – філологічного товариства. Нова серія*, том 4, Харків 1995, s. 55-61; Г. Сковорода, *Наркісс. Разглагол о том...*, dz. cyt., s. 159-160; Л. А.Софронова, *Три мира Григорія Сковороды...*,dz. cyt., s. 228-233.

<sup>493</sup> *Итак, познать себе самага, и сыскать себе самага, и найти челоуѣка — все сіе одно значит* (Г. Сковорода, *Наркісс. Разглагол о том...*, dz. cyt., s. 159).

<sup>494</sup> *Ты видь без сумнѣнія знаешь, что называемое нами око, ухо, язык, руки, ноги и все наше внѣшнее тѣло само собою ничего не дѣйствует и ни в чем. Но все оно порабоцѣнно мыслям нашим* (Г. Сковорода, *Наркісс. Разглагол о том...*, dz. cyt., s. 160).

<sup>495</sup> To sformułowanie – *w dzień i w nocy (день и ночь)* można interpretować zarówno, jako odniesienie do odpowiedniej pory doby, jak też do stanu ducha ludzkiego, to znaczy sytuację, gdy człowiek czuje się szczęśliwy jak i gdy czuje się nieszczęśliwy.

Każdy człowiek poprzez *myśl*, ocenia zastany stan rzeczy (*разсуждаем*), podejmuje określone decyzje (*опредѣление дѣлаем*) i odpowiednie do nich działania czasem nawet przymuszając (*понуждаем*) się do nich czy to ze zmęczenia, czy też z niechęci do danej czynności. *Myśl* może też sugerować (*совѣтовать*) danej osobie właściwą (lub też niewłaściwą) ocenę danej sytuacji i postępowanie, które jest jej implikacją. Dlatego też można ją nazwać *głównym centrum* (*среднею*) lub też *sercem* (*сердцем*) człowieka.

Można więc stwierdzić, że tożsamość danej osoby jest zgodna z jej *myślą* (*мысль*), a ściśle rzecz ujmując z jej stanem *umysłu* (*умом*). Skoworoda aby dokładnie określić co rozumie przez słowo *umysł* identyfikuje staroukraińskie słowo *ум* poprzez łacińskie *mens*, greckie *φῶς* (*фос*), oraz niemieckie *Mensch* (*мени*)<sup>496</sup>. Nie chodzi mu bowiem o sam intelekt ludzki zdolny do racjonalnego poznania, lecz o *serce* (*сердце*), które dla niego oznacza wnętrze człowieka<sup>497</sup> pojęte nie tylko jako źródło uczuć, ale również wspomnień, myśli, zamiarów i decyzji. Pośrednio nawiązuje on<sup>498</sup> w swojej refleksji filozoficznej do biblijnej koncepcji osoby ludzkiej ukazanej przez autora *Mądrości Syracha*, który pisze, iż człowiek ma *serce zdolne do myślenia*<sup>499</sup>. To ono stanowi w sensie ścisłym istotę ludzkiej egzystencji, jest *podstawą człowieczeństwa* (*главный человек*)<sup>500</sup>.

Aby jednak człowiek poznał swoje *serce* (*сердце*) potrzebuje *światła* (*фос*) swojego *umysłu* (*mens*), to jest adekwatnego poznania istniejącej rzeczywistości, dzięki któremu może wiedzieć kim jest i przez to być szczęśliwym. Brak tego poznania powoduje iż człowiek żyje w pewnym złudzeniu, ma fałszywy obraz intelektualny siebie i otaczającego go świata. Jednakże z konieczności - gdyż tym

---

<sup>496</sup> W tekście oryginalnym Skoworda zapisuje zarówno *φῶς* jak i *Mensch* cyrylicą: *Mens cuiusque, is est quisque...* (Cicero) — «Ум коєгождо той єсть кїїждо» (Цицерон). Отсюда у тевтонов человек нарицается мени, сирѣчь mens, то єсть мысль, ум; у еллинов же нарицается муж фос, сирѣчь свѣт, то єсть ум (Г. Сковорода, *Наркисс. Разглагол о том...*, dz. cyt., s. 160).

<sup>497</sup> Zewnątrz człowieka Skoworoda określa jako *ciało* (*плоть*).

<sup>498</sup> Geneza tekstualna wskazuje jednoznaczną zbieżność treściową koncepcji *serca* jaką ukazuje Biblia oraz *myśl* filozoficzna Skoworody, w sposób szczególnie księga *Mądrości Syracha*.

<sup>499</sup> ... διαβούλιον καὶ γλῶσσαν καὶ ὀφθαλμούς ὧτα καὶ καρδίαν ἔδωκεν διανοεῖσθαι αὐτοῖς [Dał im wolną wolę, język i oczy, uszy i serce zdolne do myślenia] (Syr 17,6; cyt. za: *Grecko-polski Stary Testament. Księgi Greckie. Przekład interlinearny z kodami gramatycznymi i indeksem form podstawowych*, tłum. M. Wojciechowski, Warszawa 2008, s. 563).

<sup>500</sup> Пор. Г. Сковорода, *Наркисс. Разглагол о том...*, dz. cyt., s. 160-161, 169-171.



charakteryzuje się życie ludzkie - w świetle posiadanego obrazu, ocenia swoją sytuację, wyciąga wnioski, podejmuje jakieś decyzje, co z kolei staje się podstawą postępowania konstytuującego jego osobę, oraz tworzącego relacje z innymi ludźmi. Taki człowiek jest - jak pisze Skoworoda – *ślepy*, gdyż *ślepe są oczy, gdy intelekt (mens) pocznie coś innego czynić*<sup>501</sup>; ani nie zna swojego *serca (сердце)*, czyli własnej tożsamości, ani nie wie co czynić, gdyż nie mając prawdziwego obrazu rzeczywistości, nie potrafi dokonać obiektywnego rozróżnienia pomiędzy dobrem i złem.

Drogą pozwalającą uniknąć powyższej sytuacji jest wyraźne rozróżnienie pomiędzy myślą (*мысль*) i sercem (*сердце*), a dokładnie rzecz ujmując pomiędzy tym co się myśli a tym czym jest *podstawa człowieczeństwa (главный человек)*. Z tej racji należy zbadać uważnie każde pomyślane przez człowieka *słowo (всякое слово)* i odnaleźć poprzez *tajemne głębiny naszych myśli (утаенная мысль наших бездна)* ukryte *głęboko serce (глубокое сердце)*, które stanowi *istotę człowieczeństwa (самым точным есть человеком)*, jest czymś najważniejszym (*главою*) dla ludzkiej egzystencji. Można powiedzieć, iż jest ono w sensie ścisłym *prawdziwym człowiekiem (истинный человек - Mensch)*, który potrafi widzieć rzeczywistość tak jak ona wygląda, gdyż posiada *prawdziwe oko (истинное око)*, które *pomija widzialność* będącą jedynie *snem* lub *przewidzeniem (привидение)* - skupiając się na niej człowiek stałby się bowiem jakby własnym *cieniem, ciemnością* lub *trupem (тлеть)* – a zatrzymuje się na tym co niewidzialne.

Takie spojrzenie na rzeczywistość pozwala uświadomić sobie iż *prawdziwy człowiek (истинный человек) składa się nie z zewnętrznej swej cielesności i krwi, ale z jego myśli i serca*<sup>502</sup>, oraz dostrzec, iż wypełnia je *niewidzialna siła (невидима сила)* pochodząca od Boga<sup>503</sup>. Ona to bowiem we wszystkim co istnieje na świecie

---

<sup>501</sup> *Coesi sunt oculi, ubi mens aliud agit* (Г. Сковорода, *Наркісс. Разглагол о том...*, dz. cyt., s. 160).

<sup>502</sup> *...человек состоит не во внешней своей плоти и крови, но мысль и сердце его — то истинный человек есть* (Г. Сковорода, *Наркісс. Разглагол о том...*, dz. cyt., s. 164).

<sup>503</sup> Рог. В. С. Пісчіков, М. М. Холін, *Природні основи індивідуальності людини*, tłum. Хорольська Т. А., w: П. І. Шевченко (red.), *Філософська, Педагогічна та літературно-мистецька спадщина Г. С. Сковороди і сучасність* (Матеріали Всеукраїнських міжвузівських сквородинських читань з нагоди 200-річчя з дня смерті мислителя), Кривий Ріг 1994, s. 22-25; Г. Сковорода, *Наркісс. Разглагол о том...*, dz. cyt., s. 162-163.

przebywa tworząc i podtrzymując otaczającą ludzi rzeczywistość. Tą siłą jest Bóg, gdyż nie jest możliwe żadne bycie (*бытие*) poza Nim; On też jest istnieniem (*бытием*) wszystkiego co istnieje. Z tej racji to Bóg *w drzewie jest prawdziwym drzewem (истинным деревом), w trawie, trawą, w muzyce - muzyką, w domu - domem, w kruchym ciele naszym – jest nowym ciałem i za razem jego formą (точностию)*<sup>504</sup> lub też *istotą (главою)*<sup>505</sup>. Bóg bowiem *wszystkim jest we wszystkim co istnieje wszystko też czyni sobą we wszystkim na wieki przebywa*. Można powiedzieć, iż On jest istotą otaczającej nas rzeczywistości, która jest jedynie Jego *cieniem, pięta lub podnóżkiem, czy też zewnętrzną szatą*<sup>506</sup>. Podobnie jest i z ludzkim *sercem* w głębi którego znajduje się owa *niewidzialna siła*, która *wszystkim włada (всѣм владѣет)*<sup>507</sup>.

### c. Odkrywanie Boga w sercu

Z tej racji jeśli ktoś chce poznać siebie musi najpierw poznać Boga w swoim *sercu*<sup>508</sup>. Jeśli ktoś tego nie uczyni nie tylko, że nie będzie znał własnej tożsamości, ale również nie jest w stanie poznać otaczającej go rzeczywistości. Istota kosmosu – *niewidzialna siła*, która nim kieruje – ukryta jest bowiem w naszym sercu<sup>509</sup>. Dlatego jeżeli nie poznamy siebie, nie odniesiemy żadnej korzyści z *poznania innych żywych istot*. Kogoś kto, próbuje – nie znając własnego *serca* – poznawać świat można porównać do ślepeca, który nie jest w stanie widzieć nic we własnym domu a udaje, iż nie ma problemu ze wzrokiem poza domem. *Czy może ten, który jest ślepy u siebie w*

---

<sup>504</sup> Chodzi o coś co precyzuje, określa iż dana osoba jest sobą – odpowiednik tomistycznej formy substancjalnej; por. Л. Ушкалов, *Григорій Сковорода: Семінарії...*, dz. cyt., s. 615-616.

<sup>505</sup> *Он в деревѣ истинным деревом, в травѣ травой, в музыкѣ музыкою, в домѣ домом в тѣлѣ нашем перстном новым есть тѣлом и точностию или главою его* (Г. Сковорода, *Наркісс. Разглагол о том...*, dz. cyt., s. 164).

<sup>506</sup> Por. В. В. Ільїн, *Призначення і сенс буття людини в антропології Г. Сковороди*, „Вісник Товариства російської філософії при Українському філософському фонді”, 7/2007, s. 3888-394; Г. Сковорода, *Наркісс. Разглагол о том...*, dz. cyt., s. 164-165.

<sup>507</sup> Por. Г. Сковорода, *Наркісс. Разглагол о том...*, dz. cyt., s. 163; Л. А. Софронова, *Три мира Григорія Сковороды...*, dz. cyt., s. 252-259.

<sup>508</sup> Por. Д Козій, *Три аспекта самопізнання у Сковороди*, „Хроника”, 37-38/2000, s. 475-487.

<sup>509</sup> Por. М. Шумка, *Філософське трактування Г. Сковородою природи світу та способу життя*, „Наукові записки”, 1(10)/1998, s. 12-16; Л. А.Софронова, *Три мира Григорія Сковороды...*,dz. cyt., s. 325-326.

*domu być tym, który widzi na bazarze?* Podobnie i człowiek, który nie zna sam siebie, nie odkrył Boga w swym *sercu*, nie zna swej istoty (*голови*), która jest zarazem istotą całej rzeczywistości, nie ma więc swego rodzaju *способу* (*мѢры*) przy pomocy którego mógłby poznać cokolwiek<sup>510</sup>.

Jeśli jednak ktoś poznał siebie, wówczas posiadał też sposób (*мѢра*) poznawania rzeczywistości. Ona bowiem całkowicie zawiera się w Bogu stanowiąc w pewnym sensie Jego wewnętrzną modyfikację. Bez odpowiedniego sposobu poznania nie da się poznać czegokolwiek. Odpowiedni zaś sposób poznania pozwala odkryć istotę realnie istniejącej rzeczywistości, jej schemat, jakby zawarty w niej plan, który pozwala zrozumieć to co istnieje i w jaki sposób istnieje; w jaki sposób cała materialność z którą człowiek w pewien sposób styka się w swoim życiu jest utrzymywana w dość ścisłym porządku i nie tworzy wokół nas chaosu. *Według tego Planu (План) wszystko stworzono czy też połączono, i nic nie może utrzymać się bez niego.* Można powiedzieć, iż jest on *dla każdego materiału łańcuchem lub też linką.* Podobnie jak łańcuch lub linka utrzymuje podczas młocki dwa kije tak ów *Plan (План) jakby ręką lub palcem, utrzymuje wszelki proch.* Plan ten ukryty jest w myśli Boga, która w całym wszechświecie *delikatnie rozciąga się, wszystko podtrzymując i we wszystkim jest siła sprawczą*<sup>511</sup>. Poznać więc ów *Plan* to poznać zamysł Boży ukryty w głębinach naszego serca względem nas samych i całego świata.

---

<sup>510</sup> Пор. А. О. Абельмас, М. М. Холін, *Поняття серця в філософії Г. Сковороди*, w: П. І. Шевченко (red.), *Філософська, Педагогічна та літературно-мистецька спадщина Г. С. Сковороди і сучасність* (Матеріали Всеукраїнських міжвузівських сквородинських читань з нагоди 200-річчя з дня смерті мислителя), Кривий Ріг 1994, s. 36-37; Г. Сковорода, *Наркісс. Разглагол о том...*, dz. cyt., s. 167; Л. Ушкалов, *Григорій Сковорода: Семінарії*, Харків 2004, s. 600-606.

<sup>511</sup> *Но кто может узнать план в земных и небесных пространных материалах, прилѣпившихся к вѣчной своей симметрии, если его прежде не мог усмотрѣть в ничтожной плоти своей? Сим Планом все-на-все создано или слѣвлено, и ничто держаться не может без него. Он всему материалу цепь и веревка. Он-то есть рука десная, перст, содержащий вею персть, и пядь божія, всю тлѣнь измѣрившая, и самый ничтожный наш состав. Слово божіе, совѣты и мысли его — сей есть план, по всему материалу во воевселенной не чувствительно простершийся, все содержащий и исполняющий. Сія есть глубина богатства и премудрости его. И что может обширнѣе разлиться, как мысли? О сердце, бездно всѣх вод и небес ширшая!* (Г. Сковорода, *Наркісс. Разглагол о том...*, dz. cyt., s. 167-168).

Pierwszym etapem odkrycia owego Planu jest zrozumienie relacji jak zachodzi pomiędzy własnym ciałem a *sercem* i *myslą*. Skoworoda nie neguje cielesności, stwierdza jednak iż, mówiąc analogicznie, pełni ona funkcję podobną do tej jaką wykonują *ściany w świątyni lub czasza w naczyniu*. Właściwie w sensie ścisłym to co czyni świątynię świątynią to nie są jej ściany ale kult dla której została wybudowana. Podobnie i kielich został odlany nie dla niego samego ale dla napoju, który się weń leje po to aby go wypić. Z tej racji podobnie *jak ściany w świątyni nie znaczą bez ofiar Mszy Świętej, dlatego iż one są dla ofiar – a nie ofiary dla ścian, a czasza dla wody – a nie woda dla naczynia; tak też jest i w przypadku mojej duszy, myśli i serce lepsze są od mojego ciała*<sup>512</sup>.

Nie oznacza to jednak, iż ciało ludzkie nie ma znaczenie. Człowiek jest powołany do istnienia w ciele. Bez ciała duch ludzki nie jest w stanie się wyrazić, dlatego też człowiek nie może funkcjonować bez ciała. Skoworoda rozróżnia jednak między *ciałem, które przepada przy rozsypaniu się prochu (npax) będące ciałem zwierzęcym i ciałem duchowym (мБло духовное)*, które nie ulega rozkładowi gdyż nie jest *prochem*<sup>513</sup>. Duch ludzki od samego początku zespolony jest z *ciałem duchowym* dzięki *lasce (жезла)* i nigdy nie jest w stanie go utracić, gdyż jest ono niematerialne lecz właśnie duchowe. Można by zaryzykować twierdzenie, iż dla Skoworody owo *ciało duchowe* jest bardziej rodzajem energii, z którą jest związana ludzka dusza. Energia ta nie ma jednak nic wspólnego z materią i stanowi na płaszczyźnie ontologicznej jej metafizyczną antynomię. To przez to *ciało duchowe* dusza organizuje sobie materię przywdziewając ją niczym odzież podczas ziemskiego życia. Materia jest potrzebna człowiekowi, jedynie do momentu jego fizycznej śmierci. Próbując alegorycznie zobrazować – w duchu myśli Skoworody - jej rolę w życiu ludzkim można by stwierdzić, iż jest ona jak placenta u ssaków. Potrzebują ją one do ukonstytuowania się nowego osobnika w łonie matki,

---

<sup>512</sup> *Теперь понимаю, что тБло мое есть точно то, что стБны храма, или то, что в сосудБ череп. (...) И как стБны суть дешевлБе жертв, потому что они для жертв — не жертвы для стБн, и череп для воды — не вода для сосуда, так и душа моя, мысли и сердце есть лучшее моего тБла* (Г. Сковорода, *Наркисс. Разглагол о том...*, dz. cyt., s. 169).

<sup>513</sup> *Когда бы ты вБрил, никогда бы ты не говорил, что тБло твое пропадает при разсыпаніи праха твоего. Видишь одно скотское в тебБ тБло. Не видишь тБла духовнаго. Не имБеешь жезла и духа к двойному раздБленію* (Г. Сковорода, *Наркисс. Разглагол о том...*, dz. cyt., s. 170).

a przestaje ona spełniać swoje funkcje w momencie narodzin. Podobnie i materia jest niezbędna dla ukonstytuowania się tożsamości ducha ludzkiego lecz przestaje być potrzebna w momencie agonii, gdy człowiek rodzi się do nowego życia<sup>514</sup>.

Jednak ani materia, ani ciało duchowe nie stanowi istoty ludzkiej egzystencji; jest nią bowiem *ściśle rzecz biorąc nasze serce*. I choć jedynie materialny *cień* każdej osoby ludzkiej ulegnie rozpadowi to żadna część *ciała duchowego* nie ulegnie zniszczeniu, jest ona bowiem *wieczna, ponieważ jest niewidzialna, a jest niewidzialna ponieważ jest wieczna*; a jest taka ponieważ jej centrum jest to właśnie *serce (сердце)*, które jest *prawdziwym człowiekiem (точным человеком)*. Można powiedzieć, iż jest ono – w odniesieniu do materii, jak i *ciała duchowego* – *tym czym Msza Święta w świątyni lub też woda w naczyniu*.<sup>515</sup> W sercu ludzkim zaś wypisana jest wieczna prawda (*истина*), którą jest Bóg. To dzięki Niemu, będącemu jakby *prawdziwą ręką (истинная рука)* podtrzymującą człowieka w istnieniu, może on żyć wiecznie. W nim bowiem każda ludzka osoba żyje<sup>516</sup>. Jeśli zaś tak jest, to należy stwierdzić, iż człowiek jest jakby częścią Boga, z tej też racji *prawdziwy człowiek (истинный человек) i Bóg są tym samym*<sup>517</sup> - stanowią jedno<sup>518</sup>.

---

<sup>514</sup> Пор. Г. Сковорода, *Наркісс. Разглагол о том...*, dz. cyt., s. 169-170, 191.

<sup>515</sup> *А сердце и мысли мои то, что во храмѣ жертвоприношение, или то, что в сосудѣ вода* (Г. Сковорода, *Наркісс. Разглагол о том...*, dz. cyt., s. 169).

<sup>516</sup> *Не вѣрь, что рука твоя согнет, а вѣрь, что она вѣчна в бозѣ. Одна тѣнь ея гибнет [не истинная рука]. Истинная же рука и истина есть вѣчна, потому что невидима, а невидима потому, что вѣчна* (Г. Сковорода, *Наркісс. Разглагол о том...*, dz. cyt., s. 171).

<sup>517</sup> *А видь истинный человек и бог есть тожде* (Г. Сковорода, *Наркісс. Разглагол о том...*, dz. cyt., s. 172).

<sup>518</sup> Пор. В. В. Ільїн, *Любов до Бога та ідея бога (співмірність кордоцентричних концепцій Б. Писля та Г. Сковороди)*, w: Іванченко-Іванова Р. П. (red.), *На межі тисячоліть: християнство як феномен культури*, Київ 2000, s. 177-190; Г. Сковорода, *Наркісс. Разглагол о том...*, dz. cyt., s. 171-172, 180.

## §2. Wchodzenie w *prawdziwą przyjaźń z Bogiem*

Człowiek, który odkrył istnienie *odwiecznej mądrości (премудрость)* może zachwycić się jej *pięknem (красота)*, podobnie jak *raduje się narzeczony narzeczoną*<sup>519</sup>.

Nikt jednak nie może tego zrobić o własnych siłach, bez Bożej pomocy. Żadna osoba (*лицо*) bowiem nie jest w stanie poznać swojego *serca (сердце)*, gdyż *jest ono niczym innym jak naszych myśli nieograniczoną otchłanią* - poznawalne jest ono *jedynie przez Boga*<sup>520</sup>. Do poznania *odwiecznej mądrości* we własnym *sercu* człowiek potrzebuje niewidzialnego *światła (свѣтъ)*, dzięki któremu ludzka egzystencja może ulec zmianie *w sposób niezauważalny*, dając każdemu doświadczenie *całkowitej radości, oraz pełni zmartwychwstania*<sup>521</sup>. Jeśli ktoś nie otrzyma owego *światła* może szukać szczęścia w *światowych zaszczytach, we wspianiałych domach, w ceremonialnych stołach, w wiedzy o kosmosie, w długich modlitwach, w postach lub w świętych obrzędach (...), w pieniądzach, w dobrym zdrowiu, a jednak go tam nie znajdzie. I nawet gdyby ktoś taki poznał tajemne proroctwa, przestawiał góry, wskrzeszał umarłych, albo rozdał swój majątek, lub poddawał utrapieniu własne ciało... i tak będzie nieszczęśliwy*<sup>522</sup>.

---

<sup>519</sup> *Асхань есть дщерь Халева, вшедиаго в землю обѣтованную. Значит — красота. Он ее отдаёт братаничу своему в супругу за то, что достал град Арвон. Сей град иначе называется Хеврон, сирѣчь дружба и град писмен. Сія есть премудрость божія, сокровенна во глубинах бібліи. Всѣ, стяжавшии премудрость сею, невѣстоу услаждаются, по глаголу Исаиу: «Яко же веселится жених о невѣстѣ, тако возрадуется господь о тебѣ» (Г. Сковорода, Симфонія, нареченная Книга Асхань..., dz. cyt. s. 201).*

<sup>520</sup> *... истинным челоѣком есть сердце в челоѣкѣ, глубокое же сердце и одному только богу познаваемое не иное что есть, как мыслей наших неограниченная бездна ... (Г. Сковорода, Наркисс. Разглагол о том..., dz. cyt., s. 173).*

<sup>521</sup> *О истинный, нетлѣнный израилскый боже! Блисни свѣтом твоим на нас столко, сколько может по крайней мѣрѣ око наше стерпѣть. Да пошов во свѣтъ лица твоего и, нечувствительно в новое преображаясь, достигнем во всерадостное и самого послѣдняго волоса нашего воскресеніе! Тебѣ слава с твоим челоѣком и святым духом. Аминь! (Г. Сковорода, Убуждишися видѣши славу..., dz. cyt., s. 138.)*

<sup>522</sup> *Многыи ищут его по высокихъ мірскихъ честяхъ, по великолѣпныхъ домахъ, по церемоніальныхъ столахъ и прочая... Многыи ищут, зѣвая, по всемъ голубомъ звѣздоносномъ сводѣ, по Солнцу, по Лунѣ, по всѣмъ Коперниковымъ мірамъ... «Нѣсть здѣ!» Ищутъ в долгихъ моленіяхъ, в постахъ, в священничьихъ обрядахъ... Ищутъ в денгахъ, в столѣтнемъ здоровьѣ, в плотскомъ воскресеніи...*

### **a. Obdarowanie człowieka Bożym światłem**

Bóg jednak może i chce udzielić człowiekowi swojego światła (*свѣтъ*) aby ten przestał patrzeć na to co widzialne i zaczął dostrzegał to co jest niewidzialne, i dzięki takiemu patrzeniu na świat z Boskiej wysokości (*божественная висота*)<sup>523</sup>, to jest Boskiej perspektywy, dana osoba mogła poznać realnie istniejącą rzeczywistość, odkryć jej istotę, a co za tym idzie - właściwe znaczenie takich słów jak: czas (*время*), życie (*жизнь*), śmierć (*смерть*), miłość (*любовь*), myśl (*мысль*), dusza (*душа*), cierpienie (*страсть*), sumienie (*совѣсть*), łaska (*благодать*), czy wieczność (*вѣчность*)<sup>524</sup>.

Ziemiśki człowiek (*земляной человек*), bez światła pochodzącego od Boga, nie jest w stanie poznać rzeczywistości realnie istniejącej niezależnie od naszej świadomości. Co prawda taki człowiek może myśleć, iż poznał otaczającą go rzeczywistość, zrozumiał ją, ujął intelektualnie, zna również prawdę o ludzkiej egzystencji, poznał siebie - jest jednak w błędzie, żyje w ciemności i autoiluzji. Poprzez światło Bóg ukazuje człowiekowi prawdę (*истина*), likwiduje wszelkie złudzenia, pozwala zobaczyć w jakie idole dana osoba (*лицо*) wierzyła; to znaczy na ile posiadane przez nią pojęcia nie były adekwatne do rzeczywistości.

Aby przyjąć światło człowiek winien uświadomić sobie podstawowy dynamizm, który kieruje jego życiem, a jest nim lęk (*страх*) o swoje życie. Jediną odpowiedzią na niego może być doświadczenie miłości (*любовь*)<sup>525</sup>. Obdarować nią może tylko Bóg, a doświadczyć jej można poprzez dostrzeżenie Jego działania we

---

*«Нѣсть здѣ!» Да где ж он? Конечно ж, тут он, если вѣтійствовать в проповѣдях, знать пророческыи тайны, преставлять горы, воскрещать мертвых, раздать имѣніе, мучить свое тѣло... Но молніевидный ангел одно им кричит: «Нѣсть здѣ!». Конечно ж, его нѣтъ. Так, конечно, нѣтъ его для тебе, затѣм, что его не знаеш и не видиш его. Что ж теперь осталось дѣлать? (Г.Сковорода, Да лобжет мя от лобзаній уст своих..., dz. cyt., s. 139).*

<sup>523</sup> *Не всякому ли знакомы сіи слова: время, жизнь, смерть, любовь, мысль, душа, страсть, совѣсть, благодать, вѣчность? Нам кажется, что разумѣем. Но если кого о изъясненіи спросить, тогда всяк задумается. Кто может объяснить, что значит время, если не приникнет в божественную висоту? Время, жизнь и все прочее в богѣ содержится. Кто жь может разумѣть что-либо со всѣх видимых и невидимых тварей, не разумѣя того, кой всему голова и основаніе? (Г. Сковорода, Наркісс. Разглагол о том: узнай себе..., dz. cyt., s. 184)*

<sup>524</sup> *Por. Г. Сковорода, Наркісс. Разглагол о том..., dz. cyt., s. 174-178.*

<sup>525</sup> *Dla H. Skoworody słowo любов jest odpowiednikiem greckiego ἀγάπη; por. Г. Сковорода, Наркісс. Разглагол о том..., dz. cyt. s. 184.*

własnym życiu, co uwarunkowane jest: odkryciem istnienia bożego, życiem zgodnie z normami moralnymi dekalogu, oraz uświadomieniem sobie marginalnego znaczenia własnej cielesności, a co za tym idzie dostrzeżeniem roli jaką w życiu każdego odgrywa *myśl i serce*.

*Ziemski Człowiek*, który nie doświadczył *miłości (любов)* *podobny jest do więźnia siedzącego w ciemnościach*<sup>526</sup>, znajduje się w *piekle (преисподний ров)*<sup>527</sup>. Jeśli będzie próbował z niego wyjść o własnych siłach nie szukając *miłości (любов)*, albo negując któryś z warunków nieodzownych do jej doświadczenia, *w jeszcze większą ciemność zostanie wrzucony*<sup>528</sup>.

Jeśli jednak jakakolwiek *osoba (лицо)* dostrzeże działanie Boga we własnym życiu, pierwotny dynamizm ludzkiej egzystencji jakim jest *lęk (страх)* zostanie przezwyciężony i stopniowo będzie zastępowany poprzez nieustanne doświadczenie *miłości (любов)*; to ona będzie się stawać nowym dynamizmem dla tego człowieka.

Wówczas dopiero będzie on mógł *zobaczyć (видеть)*, że poznanie czegokolwiek bez relacji personalnej z Bogiem jest niemożliwe. *Osoba (лицо)* posługuje się bowiem własną myślą, która w jakiś sposób przystaje do rzeczywistości ze względu na doświadczenie materialności, ale jej nie opisuje - właściwie wiele doświadcza ale nic nie poznaje. Aby mógł ktoś cokolwiek poznać potrzebuje wyjść z własnego systemu mylenia, z własnego *starego języka (старый язык)*, w którym się świat opisuje i nabyć inny, to jest Boży system myślenia, czyli nauczyć się *nowego języka (новый язык)* – to jest Bożego - przy pomocy którego można adekwatnie opisać rzeczywistość<sup>529</sup>.

---

<sup>526</sup> *Начало премудрости — разумѢти господа. Если кто не знает господа, подобен узникам, поверженным в темницу. Таков что может понять во тмѢ?* (Г. Сковорода, *Наркісс. Разглагол о том: узнай себе...*, dz. cyt., s. 184).

<sup>527</sup> *Но кто нас выведет из преисподняго рова? Кто возведет на гору господню?* (Г. Сковорода, *Наркісс. Разглагол о том: узнай себе...*, dz. cyt., s. 184); por. Л. А. Софронова, *Три мира Григория Сковороды...*, dz. cyt., s. 419-421.

<sup>528</sup> *Не достоин будешь входа, если что в свѢтѢ предпочтешь над божію сію гору. Не впускают здѢсь никого с одною половиною сердца. А если насильно продерешься, в горишую тму выброшен будешь.* (Г. Сковорода, *Наркісс. Разглагол о том: узнай себе...*, dz. cyt., s. 184).

<sup>529</sup> Por. О. В. Манюк, «Мир миров» Г. С. Сковороды как проект метафизики сознания, w: В. П. Капітанов, *Філософія, культура, життя*, Дніпропетровськ 1998, s. 192-196.



Doświadczenie *miłości* (любов) daje człowiekowi Boże *światło* (свѣтъ), to znaczy pozwala się uczyć *nowego języka*, dzięki czemu dana osoba przezwycięża subiektywizm epistemologiczny i może obiektywnie poznawać<sup>530</sup>.

### **b. Performatywna funkcja języka**

*Osoba* (лицо) widząc *światło* (видеть свѣтъ)<sup>531</sup> stopniowo staje się *prawdziwym człowiekiem* - *podmiotem* (уносмась) własnego działania; wyszedłszy z *piekła* własnej egzystencji otrzymuje poprzez doświadczenie *miłości* (любов) *wolność ducha* (свобода дыха)<sup>532</sup>. Dla kogoś takiego *ciemności nagle znikają* i możliwe jest obiektywne poznanie dzięki *światłu*. To poprzez nie człowiek *wszystko widzi, wszystko rozumie, widzi też tego u którego w ręce światłość i ciemność*<sup>533</sup> – Boga<sup>534</sup>.

Skoworoda daleki jest jednak w swoich rozważaniach od uznania, iż owo *światło* związane jest z iluminacją wynikającą z jakiejś nadprzyrodzonej indywidualnej teofanii. Jego zdaniem możliwość wyjścia z *piekła* subiektywizmu istnieje jedynie w religii poprzez odczytanie w sposób właściwy jakiegoś *świętego tekstu* (священное писание)<sup>535</sup>; to dzięki jego lekturze człowiek jest w stanie nauczyć się *nowego języka*<sup>536</sup>.

---

<sup>530</sup> Por. Г. Сковорода, *Наркісс. Разглагол о том: узнай себе...*, dz. cyt., s. 184-185, 197.

<sup>531</sup> Por. Г. Сковорода, *Наркісс. Разглагол о том: узнай себе...*, dz. cyt., s. 175.

<sup>532</sup> *Ничего не боюся...* Вылетѣл из сѣтей и преисподних тѣснот на свободу духа. Ицезла враз вся тма. Гдѣ пошел, вездѣ свѣтъ (Г. Сковорода, *Наркісс. Разглагол о том: узнай себе...*, dz. cyt., s. 186).

<sup>533</sup> *...все видит, все разумѣет, видя того, в котораго рукѣ свѣтъ и тма.* (Г. Сковорода, *Наркісс. Разглагол о том: узнай себе...*, dz. cyt., s. 186); por. Л. Ушкалов, *Григорій Сковорода: Семінарії...*, dz. cyt. s. 589-592.

<sup>534</sup> Г. Сковорода, *Наркісс. Разглагол о том: узнай себе...*, dz. cyt., s. 186-189; por. О. Марченко, *Герменевтика субъекта у Григорія Сковороды*, w: Л. Довга (red.), *Філософія. Історія культури. Освіта* (Третій міжнародний конгрес україністів, 26-29 серпня 1996 р.), Харків 1996, s. 66-69.

<sup>535</sup> Sformułowanie *священное писание* oznacza dosłownie *pismo święte*, co sugerować by mogło, iż chodzi tu o Biblię. W refleksji filozoficznej H. Skoworoda nie chodzi jednak o Pismo Święte, lecz o konieczność istnienia tekstu objawionego, *świętego tekstu*, poprzez który człowiek może poznać *święty język*. Prywatnie dla H. Skoworody tym tekstem jest Biblia odczytywana w językach oryginalnych; por. Н. Голованова, *Перлини та золото Григорія Сковороди*, w: О. Петровський, Н. Юсова (red.), *Українське народознавство: Стан і перспективи розвитку на зламі віків. Збірник наукових праць*, Київ 2002, s. 252-253; Т. А. Ільїна, *Григорій Сковорода як християнин*

Bez istnienia *świętego tekstu* człowiek funkcjonuje w *starym języku*, który sam z siebie jest *złym językiem*, gdyż *topi człowieka w otchłani* subiektywizmu, iluzji i nieszczęścia<sup>537</sup>. Natomiast *nowy język* oprócz obiektywnego poznania rzeczywistości posiada funkcję performatywną - konstytuuje *podmiot (unocmась)*. *Osoba (лицо)* posługując się nim, ontycznie staje się kimś innym niż była wcześniej, może być wreszcie *prawdziwym człowiekiem (истинный человек)* ze względu na zmianę własnych cech konstytutywnych<sup>538</sup>.

### c. Lektura *świętego tekstu*

*Święty tekst*, aby był nim powinien posiadać swoiste właściwości. Jego lektura winna ujawniać, iż autor znana dobrze kondycję ludzkiej egzystencji, oraz pozwala się poznać jako miłujący człowieka Bóg, który nie ocenia nikogo, nie osądza, nie ma do nikogo o nic pretensji. On zna ludzkie *serce*, dlatego też wie, iż każdy człowiek popełnia błędy będąc zdeterminowany własną ograniczonością<sup>539</sup>. Z lektury winno też jasno wynikać, iż nikt kto nie poznał *nowego języka*, nie stał się

---

*і проповідник правди*, w: П. І. Шевченко (red.), *Філософська, Педагогічна та літературно-мистецька спадщина Г. С. Сковороди і сучасність* (Матеріали Всеукраїнських міжвузівських сквородинських читань з нагоди 200-річчя з дня смерті мислителя), Кривий Ріг 1994, s. 137-138; Г. Паласюк, *Бог, релігія і церква у розумінні Г. Сковороди*, „Наукові записки”, 1(10)/1998, s. 8-12; Л. Софронова, *Г. С. Сковорода – любитель священной библии*, w: О. В. Мишанич (red.), *Літературознавство* (IV Міжнародний конгрес українців, Одеса, 26-29 серпня 1999, Книга I), Київ 2000, s. 233-238; Л. А.Софронова, *Три мира Григория Сковороды...*, dz. cyt., s. 149-216; О. О. Ткачук, *Біблія герменевтика у філософії Сковороди*, „Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Філософія. Політологія”, s. 69-70; Д. Чижевський, *Філософія Г. С. Сковороди*, Харків 2003, s. 114-133; В. Шевченко, *Біблія і давня українська література: до питання впливу та інтерпретаційних підходів*, *Визвольний шлях*” 12/2005, s. 45-48; Tenże, *Сковорода – знавець та інтерпретатор Біблії: спроба сучасного погляду*, *maszynopis*, Київ 2006, s. 1-12; St. P. Scherer, *The evolution of Hryhorij Skovoroda`s biblical thinking*, „East European Quarterly”, 37(3)/2004, s. 347-370.

<sup>536</sup> Пор. Г. Сковорода, *Наркісс. Разглагол о том: узнай себе...*, dz. cyt., s. 192, 197-200.

<sup>537</sup> *О злый языке! О главо зміина! Начало горестных дней! Всѣх из рая выводилшь, всѣх во бездну потопляешь. Кто даст на сердце наше раны и на помышления наша наказаніе премудрости? А иначе нельзя нам долой не пасть* (Г. Сковорода, *Наркісс. Разглагол о том: узнай себе...*, dz. cyt., s. 192).

<sup>538</sup> Пор. Г. Сковорода, *Наркісс. Разглагол о том: узнай себе...*, dz. cyt., s. 191.

<sup>539</sup> *Он не смотрит на лице, но на сердце* (Г. Сковорода, *Наркісс. Разглагол о том: узнай себе...*, dz. cyt., s. 193).

*prawdziwym człowiekiem (истинный человек)* - nie jest w pełni *podmiotem (ипостась)* własnego działania. Dlatego też Bóg który wpisał w ludzkie *serce* pragnienie doświadczania miłości od Niego pochodzącej właśnie przez ów *święty tekst* objawia ją każdej osobie dokonującej jego lektury<sup>540</sup>.

Każdy człowiek czytający *święty tekst* winien być w stanie odkryć, iż od Boga pochodzi, co oznacza iż jest *synem bożym (сын божий)* - *bożym człowiekiem (человек божий)*, oraz że ucząc się stopniowo *nowego języka* pozna *prawdę (истина)*, co właściwie będzie dla niego tożsame z poznaniem Boga, gdyż *Bóg i prawda (истина) są tym samym*<sup>541</sup>. Lektura tekstu winna odkrywać, iż szczęście daje jedynie poznanie Boga, to jest doświadczanie Jego miłości, *co dopiero oznacza być żywym, wiecznym, i niecielesnym człowiekiem*<sup>542</sup>. Człowiek, który czegoś takiego doświadczył, można powiedzieć, iż jakby *przeobraził się w Boga (быть преобразенным в бога)*, to znaczy, w pewnym sensie, staje się częścią *Boskiej Hipostazy (Ипостась)*; z tej racji jego egzystencja – mimo cielesnych różnic - ma charakter androgeniczny<sup>543</sup>. *Ciało (плоть)* bowiem dla kogoś takiego tak naprawdę nie ma większego znaczenia, w pewnym sensie *jest niczym*; liczy się jedynie *dusza (душа)* ludzka, w której ukryty jest *duch dający życie (дух животворящий)*<sup>544</sup>, a ona – będąc podstawą ludzkiej tożsamości – nie ma płci<sup>545</sup>.

Tak rozumiany dusza ludzka poprzez lekturę *świętego tekstu* odkrywa Tego, który *daje mi odprozynek (есмь утѣшай мя)* – *Istniejącego (сый)*<sup>546</sup>. Dla

---

<sup>540</sup> Пор. Г. Сковорода, *Наркисс. Разглагол о том: узнай себе...*, dz. cyt., s. 193-196.

<sup>541</sup> Пор. Д. Є. Прокопов, Г. С. Сковорода: *проблема істини і можливості інтерпретації*, w: Конверський А. Є. (red.), *Дні науки, 10-11 квітня 1997 року* (Матеріали наукових доповідей та виступів студентів, аспірантів, докторів, викладачів, {частина друга}), Київ 1997, s. 93-101.

<sup>542</sup> *Бог и истина — одно. (...) А что ж есть живот вѣчный, если не то, чтобы знать бога? Сие-то есть быть живым, вѣчным и нетлѣнным человеком и быть преобразенным в бога а бог, любовь и соединение — все то одно* (Г. Сковорода, *Симфонія, нареченная Книга Асхань...*, dz. cyt. s. 204).

<sup>543</sup> *Нѣсть мужеск пол, ни женск, одно вы...* (Г. Сковорода, *Симфонія, нареченная Книга Асхань...*, dz. cyt. s. 205).

<sup>544</sup> *Плоть ничто же. Дух животворит* (Г. Сковорода, *Симфонія, нареченная Книга Асхань...*, dz. cyt. s. 207).

<sup>545</sup> Пор. Г. Сковорода, *Симфонія, нареченная Книга Асхань...*, dz. cyt. s. 204-206.

<sup>546</sup> *«Аз есмь, аз есмь утѣшай мя», Разумѣй, кто есть сый?»* ( Г. Сковорода, *Симфонія, нареченная Книга Асхань...*, dz. cyt. s. 208)

Skovorody jest to byt wyjątkowy, który może być tylko jeden. Nie jest On ograniczony niczym zewnętrznym i jego egzystencja pod każdym względem ma charakter najdoskonalszy, to znaczy realizuje w sobie bytowanie w pełnym tego słowa znaczeniu – jest samą istniejącą i najdoskonalszą realnością. Człowiek poznając Go odkrywa, iż w pewien sposób przynależy do niego, pod względem ontologicznym jest Jego częścią. Był czas że go nie było, lecz w pewnym momencie Bóg emanuje każdego człowieka, obdarzając go jednocześnie swym boskim pierwiastkiem w jego *duszy* – *duchem dającym życie*, który konstytuuje *osobę* (лицо) ludzką. Dzięki temu dana *osoba* (лицо) uświadamia sobie, iż jej egzystencja ma początek, lecz nigdy nie ma końca, jest nieśmiertelna; zaczyna już głębiej poznawać realną rzeczywistość, widzi nie jedynie zewnętrżność (*xpeбem*) ludzkiej egzystencji, ale rozpoznaje *prawdę* (истина) o własnej *osobie* (лицо)<sup>547</sup>.

Poznając to wszystko dana *osoba* (лицо) wchodzi w niepowtarzalną relację z Bogiem, który staje się dla niej jakby przewodnikiem w życiu – *Panem* (адонай господь) jej egzystencji. Ta relacja ma charakter bardzo intymny, swoisty dla danego człowieka. Tylko Bóg zna *serce* konkretnej *osoby* (лицо) i jest w stanie właściwie ocenić jej postępowanie, oraz wpłynąć na nie tak, aby dany człowiek poznał cel - a co za tym idzie sens - własnej egzystencji. Dla ukraińskiego myśliciela jest nim poznawanie *principium* (начало) wszystkiego co *Pan* powołał do życia – samego Boga, przy czym zachodzi swoisty paradoks polegający na tym, iż człowiek poznając siebie poznaje *Istniejącego*, a poznając Boga – poznaje samego siebie. Bez *samopoznania* nie jest możliwe *poznanie czegokolwiek*, przy czym, zawsze istotną rolę na tej drodze spełnia *święty tekst*<sup>548</sup>.

Jeśli ktoś nie wyruszył drogą *samopoznania* i nie odkrył w sobie *ducha dającego życie*, którym jest Bóg, nie poznał *Istniejącego*, wówczas nie zna też *Pana*, który pragnie stać się jego *królem* (царь) i przewodnikiem w życiu, a co za tym idzie

---

<sup>547</sup> Рог. А. Карась, *Філософія Григорія Сковороди як рефлексія самотворення*, „Вісник львівського університету” 1/1999, s. 21-31; Г. Сковорода, *Симфонія, нареченная Книга Асхань...*, dz. cyt. s. 207-209, 249-250.

<sup>548</sup> *Если толь нужно сіе слово узнать себе, что без него и господа, и ничего узнать не можно, то думаю, что не на одном мѣстѣ в божественных книгах означено* (Г. Сковорода, *Симфонія, нареченная Книга Асхань...*, dz. cyt. s. 211).

nie może być szczęśliwy. Zdaniem Skovorody dla kogoś takiego jedynym *ratunkiem jest śmierć*<sup>549</sup>, to znaczy dopiero po niej Bóg może go uszczęśliwić<sup>550</sup>.

Dzięki *duchowi dającemu życie*, przy pomocy *świętego tekstu*, Bóg pozwala człowiekowi *wsluchać się w siebie*<sup>551</sup>, poznać własne pragnienia i uporządkować. Ta introspekcja pozwala – dzięki szczególnej więzi z *Panem* odkryć przyczynę własnych uczynków zarówno dobrych jak i złych. Istotną rolę odgrywa tu uświadomienie sobie własnej *zarazy trądu* (*язва проказы*)<sup>552</sup> - podstawowej niespójność osobowości, która jest cechą charakterystyczną każdego człowieka. Bez tego uświadomienia, nikt nie jest w stanie nic dobrego w życiu uczynić<sup>553</sup>.

Poznanie własnej niedoskonałości – dzięki lekturze *świętego tekstu* prowadzi do uświadomienia sobie własnej bezsilności wobec *zarazy trądu*. Sukcesywne zagłębianie się w treść *świętego tekstu* winno doprowadzić jednak do pozbycia się złych skłonności, w pewnym sensie do *wyjęcia* ich z ludzkiej osobowości, czyli *zagubienia zarazy trądu*<sup>554</sup>. Człowiek, dzięki poznaniu Boga w sobie i *nowemu językowi*, otrzymuje nową mentalność, co prowadzi do odkrycia zupełnie nowych potrzeb nie mających nic wspólnego ze *starym językiem*. Ponieważ usunął *namiętność* (*смасть*) - stał się *świątynią Boga żywego* (*храм бога жива*),

---

<sup>549</sup> *Словом сказать: «Смерть упасет их»* (Г. Сковорода, *Симфонія, нареченная Книга Асхань...*, dz. cyt. s. 212).

<sup>550</sup> Por. Г. Сковорода, *Симфонія, нареченная Книга Асхань...*, dz. cyt. s. 209-212, 232-236.

<sup>551</sup> *Но что дал Те? «Воньми-де себѢ»* (Г. Сковорода, *Симфонія, нареченная Книга Асхань...*, dz. cyt. s. 213).

<sup>552</sup> *А если кто хочет во всем том исправен быть, так вот: «Внемли себѢ в язвѢ проказы»...* (Г. Сковорода, *Симфонія, нареченная Книга Асхань...*, dz. cyt. s. 215).

<sup>553</sup> *Да не сотворите тамо всѢх, елика вы творите здѢ днесь, кійждо угодное пред собою». Но гдѢ тамо? То-то и дивно, что не знаешь. «Ту принесете вся всесожженія ваша, и жертвы ваши, и десятины ваши, и начатки рук ваших». Так вот! «Внемли себѢ: да не принесеши всесожженій твоих на всяком мѢстѢ». Боже мой! Ни бога слушать, ни жертвы ему приносить, ни гдѢ приносить? Ничего нельзя ни знать, ни дѢлать, если не узнать себе самаго* (Г. Сковорода, *Симфонія, нареченная Книга Асхань...*, dz. cyt. s. 214).

<sup>554</sup> *Сыскал он другое вмѣсто того, а именно: «Погубите сами злое от вас самих» ГдѢ не сказал «внемли себѢ», там говорит: «Погубите сами злое от вас самих». Велит убить пророка, земная мудрствующаго и плотскіи чудеса дающаго и придает «Погубите сами злое от вас самих».(...) Велит клевету, на невиннаго брата реченную, обратить на клеветникову голову и придает: «Измите злое от вас самих»* (Г. Сковорода, *Симфонія, нареченная Книга Асхань...*, dz. cyt. s. 215).

podmiotem (*unocmać*) własnego działania<sup>555</sup>. Taka osoba (*unocmać*) odkrywa wówczas, że we *własnym wnętrzu nosi swój skarb*, którego *nie można znaleźć poza sobą*<sup>556</sup>.

Na tym etapie życia najważniejszą staje się dla człowieka jego osobista relacja z Bogiem, wyrażenie mu poprzez modlitwę swojej miłości, oraz pogłębianie istniejącej już więzi<sup>557</sup>. Jest to modlitwa wewnętrzna duszy, która w pewnym sensie jest jakby *krzykiem tajemnym* poznawanym jedynie przez *Istniejącego*, gdyż – ze względu na niepowtarzalność relacji – *wchodzi ona jedynie do ucha Pana Zastępów*<sup>558</sup>.

Odpowiedzią na tę postawę człowieka jest doświadczenie własnej *świętości* (*святое*), polegającej na tym, iż zaistniała relacja z Bogiem ma największą wartość dla danej *osoby* (*unocmać*). Konsekwencją tego stanu jest również fakt zespolenia woli własnej z wolą *Pana*, to znaczy człowiek pragnie czynić jedynie to co Bóg chce, co ostatecznie powoduje, iż egzystencja dane *osoby* (*unocmać*) staje się *przebóstwiona* (*божественное*)<sup>559</sup>. Cała rzeczywistość materialna włącznie z cielesnością staje się dla kogoś takiego jedynie *пустą ziemią, słońcą i niezamieszkaną* - czymś co nie ma żadnego znaczenia<sup>560</sup>. Dzieje się tak, gdyż jedynym pragnieniem takiej osoby jest odkrywanie samego siebie, czyli poznawanie Boga w sobie. Człowiek taki, mając świadomość kim jest może stwierdzić, iż tak naprawdę to *nie żyje już on, ale w nim żyje Bóg*; co nie oznacza utraty własnej

---

<sup>555</sup> Пор. Г. Сковорода, *Симфонія, нареченная Книга Асхань...*, dz. cyt. s. 213-217.

<sup>556</sup> *ГдѢ ты видѢл, или читал, или слышал о щасливицѢ каком, который бы не внутри себе носил свое сокровище? Нельзя внѢ себе сыскать. Истинное щастіе внутри нас есть. Непрестанно думай, чтоб узнать себе* (Г. Сковорода, *Симфонія, нареченная Книга Асхань...*, dz. cyt. s. 220).

<sup>557</sup> Пор. Г. Сковорода, *Симфонія, нареченная Книга Асхань...*, dz. cyt. s. 218-220.

<sup>558</sup> *И сіе-то есть молитва, то есть ражженіе мыслей твоих к сему. Сей вопль твой, вопль тайный, сей один входит во уши господя Саваофа и на подобіе благовоннаго жертвленнаго дыма, происходящаго в блаженной Аравіи, восходит и услаждает обоняніе божіе* (Г. Сковорода, *Симфонія, нареченная Книга Асхань...*, dz. cyt. s. 220).

<sup>559</sup> Пор. Г. Сковорода, *Симфонія, нареченная Книга Асхань...*, dz. cyt. s. 221-222; Л. Ушкалов, *Григорій Сковорода: Семінарій*, Харків 2004, s. 577-579.

<sup>560</sup> *Что есть плоть твоя, если не земля пустая, солоная и необитаемая? ЗдѢ сѢдиши и, засмотрѢвся на нее, на хребет твоея плоти, совсѢм преобразился в столп солоный. Что есть кровь твоя, если не ничтожная мимотекущая вода?* (Г. Сковорода, *Симфонія, нареченная Книга Асхань...*, dz. cyt. s. 223).

tożsamości lecz stanowi głęboki wyraz relacyjności *osoby ludzkiej (unoctasъ)*<sup>561</sup>. Dla Skovorody bowiem *osoba (unoctasъ)* ludzka składa się z *ciała, duszy i ducha dającego życie*<sup>562</sup>. Człowiek odkrywając to stopniowo staje się szczęśliwy. *Światłem* dla niego jest *święty tekst* – tekst spisany przez człowieka pod natchnieniem Boga.

Oznacza to, iż ów ludzki autor przeszedł samotnie ścieżkę *samopoznania* bez *świętego tekstu* i zapisał w pewien sposób swoją drogę osobistego rozwoju. Z tej też racji ów *święty tekst* jest jakby *lichtarzem, który oświeca bożym światłem* każdego kto tylko w odpowiedni sposób przystąpi do jego lektury<sup>563</sup>. Można powiedzieć, iż zawarte jest w owym tekście *słowo boże (глагол божиї)*, które czytającemu pozwala pójść *bożym szlakiem (путем господним)*. Owe *słowa życia wiecznego (глаголы живота вѣчнаго)* są *prawdą (истина)* dla tego kto chce ją przyjąć, stanowią wyraz miłości (*любов*) Boga względem człowieka – przy odpowiedniej dyspozycji same *przemieniają (превращает)* czytającego<sup>564</sup>.

#### **d. Odkrywanie Tego, który jest święty**

*Osoba (unoctasъ)* dzięki lekturze *świętego tekstu* doświadcza radości posługiwania się *nowym językiem*, w którym dokonuje się dla niej proces konstytuowania mentalnego obrazu świata. Dzięki *słowu bożemu (глагол божиї)* *Istniejący* daje się mu poznawać jako *jedyny, który jest święty (свят)*, to znaczy ten który działa we wszystkim, stanowi ontyczną podstawę wszelkiej rzeczywistości, modyfikuje i konstytuuje ją, sam będąc nieporuszonym i niezmiennym<sup>565</sup>. Taki

---

<sup>561</sup> *А ты одно старайся: узнать себе. Как ты здѣлаешься мѣстом богу, не слушая нетлѣннаго гласа его? Как можешь слышать, не узнав бога? Как узнаешь, не сыскав его? Как же същешься, не распознав себе самаго? Правда, что хвалится Павел челоуѣком каким-то, но он сыскал его внутри себе: «Не живу аз, но живет во мнѣ Христос» (Г. Сковорода, Симфонія, нареченная Книга Асхань..., dz. cyt. s. 223).*

<sup>562</sup> Por. Г. Сковорода, *Симфонія, нареченная Книга Асхань...*, dz. cyt. s. 223-226.

<sup>563</sup> *Священное писаніе есть фонарь, божиим свѣтом блистающій для нас, путников (Г. Сковорода, Симфонія, нареченная Книга Асхань..., dz. cyt. s. 240).*

<sup>564</sup> Por. Г. Сковорода, *Симфонія, нареченная Книга Асхань...*, dz. cyt. s. 227-231, 237-240.

<sup>565</sup> *Освятить* значит *основать* и *утвердить*. *Святое же значит незыблемое, недвижимое... Когда Исаія вопіет: «Господа сил, того освятите», тогда значит, что он един есть свят, сирѣчь камень тверд, чтоб безопасно основать нам нашего щастія храмину, а не дерзали бы мы святить ни одной твари, яко клятву и пѣсок. «Всяка плоть — сѣно». Глагол*

człowiek, żyjąc już w zupełnie innej antropologicznej perspektywie, postrzega intelektualnie - poprzez własne zmysły - całkowicie nową, niewidzialną rzeczywistość widzialnego świata<sup>566</sup>. Oczywiście sensorywna recepcja świata nie zmieniła się, swoistej metanoi uległa jednak świadomość *osoby* (*иносѣть*) ludzkiej. Wiedząc, iż ontycznie jest *bogiem* (*богом*)<sup>567</sup>, wszelką zmianę postrzega jako modyfikację własnej egzystencji, coś co nie ma większego znaczenia podobnie jak jej *cień, odzież, czy popiół*. Największą radością staje się dla kogoś takiego indywidualna i niepowtarzalna relacja z *Istniejącym*; przy czym jest to coś *najsłodsze* dla *duszy*, do tego stopnia, że *serce z największą łatwością i bez opamiętania rozsmakowuj się w niej nie doświadczając już żadnego smutku*. Ktoś taki może o sobie powiedzieć, iż *dusza moja w duchu a duch w serce moje się przeobraził*<sup>568</sup>.

Skoworoda ten typ relacji *Hipostazy Boga* (*Иносѣть*) z *osobą* (*иносѣть*) człowieka nazywa *królestwem bożym* (*царствіе божіе*). Tylko ono, zdaniem ukraińskiego myśliciela, jest *potrzebne* (*нужное*) człowiekowi do *szczęścia*; wszystko zaś co nią nie jest, lub do niej nie prowadzi jest *zbędne* (*ненужное*)<sup>569</sup>.

---

*же божій, сирѣчь основаніе, сила и дух — пребывает вовѣки* (Г. Сковорода, *Бесѣда, нареченная двое, о том, что блаженным быть легко...*, dz. cyt., s. 264).

<sup>566</sup> Пор. Г. Сковорода, *Симфонія, нареченная Книга Асхань...*, dz. cyt. s. 227-231, 237-245.

<sup>567</sup> *Развѣ же бог не хочет, чтоб мы были богом?* (Г. Сковорода, *Бесѣда, нареченная двое, о том, что блаженным быть легко...*, dz. cyt., s. 275).

<sup>568</sup> *Что сладчае и легчае и вмѣстнѣе, как дух? Сердце мое вкущает его без грусти, пьет без омерзения, вмѣщает без труда, носит без досады. Душа моя в духа, а дух в сердце мое преобразился. Боже сердца моего! О часть моя вселадчайшая! Ты един мнѣ явил двое: сѣнь и безвѣстную тайну. Ты еси тайна моя, вся же плоть есть сѣнь и закров твой. Всяка плоть есть риза твоя, сѣно и пепел; ты же тѣло, зѣрно, фиміам, стакти и касія, пречистый, нетлѣнный, вѣчный. Все тебѣ подобно и ты всему, но ничто же есть тобою, и ты ничем же, кромѣ тебе. Ничто же, яко же ты. «Кто яко бог?»* (Г. Сковорода, *Бесѣда, нареченная двое, о том, что блаженным быть легко...*, dz. cyt., s. 276); пор. В. Петров, *До характеристики філософського світогляду Сковороди, „Хроника”, 39-40/2000, s. 587-602.*

<sup>569</sup> *В заплутанных думах и в затмѣнных рѣчах гнѣздится лжа и притвор, а в трудных дѣлах водворяется обман и суета. Но латвость в нужности, а нужность в сродности, сродность же обитает в царствіи божіи. Что нужнѣе для душевнаго человѣка, как дыханіе? И се вездѣ туне воздух! Что потребнѣе для духовнаго, как бог? И се вся исполняет! Аще же что кому не удобное — напиши, что ненадобное. О глубина премудр्या благости, сотворшій нужное нетрудным, а трудное ненужным* (Г. Сковорода, *Бесѣда, нареченная двое ...*,



### c. Intymność Królestwa Bożego

*Królestwo Boże* jest bardzo szczególną formą relacji *Hipostazy Boga* do człowieka i osoby ludzkiej do Boga. *Miłość Istniejącego* (любов) rodzi w człowieku oddźwięk w postaci *ludzkiej miłości intymnej* (ἔρως) do *Hipostazy Boga*, co w efekcie powoduje iż człowiek doświadcza przez sam fakt tak swoistej relacji *prawdziwego szczęścia* (правдивое щастье). Istnieje teraz między *Bogiem* a człowiekiem *prawdziwa przyjaźń* (истинная дружба), która już nigdy niczym nie może zostać przerwana<sup>570</sup>.

Konsekwencją *Królestwa Bożego* jest doświadczenie, iż tak naprawdę *nic do człowieka nie należy, co może – w jakikolwiek sposób – stracić*; natomiast niezależnie od tego co posiada zawsze może się czuć w *duszy młody* (прямая юность), bowiem *prostota dziecka* [Bożego] *nigdy się nie starzeje*<sup>571</sup>. Dla takiej osoby wszystko w życiu staje się łatwe, gdyż podejmowane decyzje wynikają z intymnej relacji z *prawdą* (истина) jaką jest *Hipostaza Bóg*<sup>572</sup>. Realizacja w codziennym życiu łacińskiego przysłowia *Ita fugias, ut ne praeter casam* nabiera szczególnej wartości. Człowiek, niezależnie od zewnętrznych okoliczności, wszędzie już jest *u siebie w domu* i zawsze *ucieka od złego*. Można stwierdzić, że właściwie nigdy *czynienie dobra* (добром) nie stanowi dla kogoś takiego problemu, a wręcz przeciwnie *trudnością staje się zło*<sup>573</sup>.

---

dz. cyt., s. 275); por. Г. Сковорода, *Симфонія, нареченная Книга Асхань...*, dz. cyt. s. 245-249, 251-261.

<sup>570</sup> Por. Г. Сковорода, *Бесѣда, нареченная двое ...*, dz. cyt., s. 263-274.

<sup>571</sup> *Истинная дружба, правдивое щастье и прямая юность никогда не обветшает. Ах, все то не наше, что нас оставляет* (Г. Сковорода, *Бесѣда, нареченная двое ...*, dz. cyt., s. 264).

<sup>572</sup> *Предревняя есть притча сия: Ἄπλοῦς ὁ μῦθος τῆς ἀληθείας — «У истины простая рѣчь».* (Г. Сковорода, *Бесѣда, нареченная двое ...*, dz. cyt., s. 267).

<sup>573</sup> *Древняя притча: Ita fugias, ut ne praeter casam — «От лиха убігай, да хаты не минай»...* (...) *От их-то гортани глас сей: «Халепа та кала». Τό Κάλλος χαλεπόν ἔστι — «Трудна доброта...»* (...) *А положи в сердцѣ сей многоцѣнный во основаніе камень: «Халепа та кака» — «Трудно быть злобным».* (Г. Сковорода, *Бесѣда, нареченная двое ...*, dz. cyt., s. 274); por. Г. Сковорода, *Бесѣда, нареченная двое ...*, dz. cyt., s. 274-281; Л. А. Софронова, *Три мира Григория Сковороды...*, dz. cyt., s. 384-386.

#### §4. Postrzeganie rzeczywistości z Boskiej perspektywy

Człowiek żyjący w *prawdziwej przyjaźni* (истинная дружба) z *Osobą Boga* (Ипостась) doświadcza głębokiej *radości serca* (веселие сердца) ze względu na życie w *królestwie bożym* (царствие божие). Postrzegając rzeczywistość z *Bożej perspektywy* (божественная висота) staje się *mędrce* (Σοφός) i zarazem *filozofem* (Philosophus, философ). Zdobywszy dzięki *światłu* (свѣт) *mądrość* (Σοφία) może *zmieniać* (ποιέω) siebie wchodząc w coraz głębszą relację z *Hipostazą Boga* (Ипостась), przez co proces konstytuowania jego istoty trwa nieustannie<sup>574</sup>. Jednocześnie mając doświadczenie jako *twórcy* (Ποιητής, творец) samego siebie i zarazem będąc człowiekiem *oświeconym* (просвѣщенный) jest w stanie pomóc innym ludziom odkryć własną tożsamość stając się dla nich *prorokiem* (пророк, пророфія). Będąc *dobrze zaznajomionym* (человѣк очитый) z treścią *tekstu natchnionego* (священное писание) *osoba* (ипостась) taka widzi rzeczywistość kogoś drugiego poprzez formy poznawcze otrzymywane od *Osoby Boga* (Ипостась); w pewnym sensie to *Bóg staje się okiem człowieka*<sup>575</sup>, przez które postrzega on inną *osobę* (лицо, ипостась), otaczający świat i siebie samego. Dzięki temu *prorok* może i powinien być kimś *oświecającym* (просвѣтитель), czyli pomagającym, tym którzy nie są do tego zdolni o własnych siłach zrozumieć *święty tekst*, a co za tym idzie nie znają własnej tożsamości<sup>576</sup>.

##### a. Obdarowanie jednością w jedynej Hipostazie *prawdziwego człowieka*

*Mędrzec* pomagając innym odkryć własną tożsamość prowadzi ich do doświadczenia *szczęśliwości* (ευδαιμονία) poprzez udzielanie wsparcia w rozróżnianiu myśli dobrych od złych. Każda osoba (лицо) bowiem ma w sobie dwa rodzaje myśli pochodzących od dwóch źródeł *górnego i podłego lub inaczej z*

---

<sup>574</sup> Пор. Г. Ф. Кравецька, *Сковорода і Гоголь: феномен «життя-як-дорога»*, „Вісник Національного університету «Львівська політехніка»" 473/2003, s. 111-116.

<sup>575</sup> *Вуть человѣческим оком есть сам бог* (Г. Сковорода, *Бесѣда 1-я, нареченная Observatorium (СЮН)*..., dz. cyt., s. 289).

<sup>576</sup> Пор. Г. Сковорода, *Бесѣда 1-я, нареченная Observatorium (СЮН)*..., dz. cyt., s. 282-295.

wieczności lub cielesności<sup>577</sup>. Z tej racji można by stwierdzić, iż w każdym człowieku żyją jakby dwa demony (δαίμων), które zmagają się ze sobą, to znaczy dwa rodzaje myśli (мысли). Jeden z nich mówi, iż Boga nie ma<sup>578</sup> inny natomiast ukazuje iż Bóg jest miłością (любовь), prawdą (истина), mądrością odwieczną (Премудрость)<sup>579</sup>. Prorok, poprzez ukazanie prawdy o principium ('αρχή) ludzkiej egzystencji pomaga jednemu z tych demonów zwyciężyć czyniąc daną osobę (лицо) błogosławioną (εὐδαιμων), czyli doświadczającą szczęśliwości (ευδαιμονία)<sup>580</sup>.

Każdy filozof potrzebuje posługi proroka do normalnego funkcjonowania, gdyż jego egzystencja jest podróżą (путешествие) do coraz głębszego doświadczania jedności (единство) z Hipostazą Boga (Ипостась) poprzez życie wieczne w pośrodku Jego Osoby. Bóg, będąc miłością (любовь) nieustannie emanuje ją względem innych osób, które nie są w stanie zachować jej dla siebie, lecz przepełnione nią są jakby zmuszone obdarowywać nią innych. Z drugiej strony owo obdarowywanie pozwala coraz mocniej zespolić się z Bogiem, tak iż – bez utraty własnej tożsamości – osoba nigdy w pełni nie będąc sobą, nieustannie staje się, ciągle jakby umierając (умирает) i rodząc (рождается) na nowo<sup>581</sup>.

Proces ten powoduje, iż dla filozofa nasz świat jest jedynie piękną szatą ozdobną – jakby ornatem Boga, natomiast Pański realnością (мѢло); to co ludzie nazywają szczęściem (небо) jest jedynie cieniem (мѢнь) prawdziwego szczęścia, natomiast to czym obdarza podmiot (ипостась) Hipostaza Boga (Ипостась) jest

---

<sup>577</sup> Каждый же человек состоит из двоих, противостоящих себѣ и борющихся начал, или естеств: из горняго и подлаго, сирѣчь из вѣчности и тлѣнія. Посему в каждом живут два демоны или ангелы, сирѣчь вѣстники и посланники своих царей: ангел благій и злый, хранитель и губитель, мирный и мятежный, свѣтлый и темный... Справтесе, о други мои, с собою, / 20/ загляньте внутрь себе. Ей, сказую вам — увидите тайную борбу двоих мысленных воинств, наипаче при начинаніи важнаго дѣла (Г. Сковорода, Бесѣда 2-я, нареченная Observatorium Specula (еврейски — Сіон)..., dz. cyt. s. 296).

<sup>578</sup> А долнее в безднѣ сердечной противорѣчит: «Нѣсть бог». «Плоть и кровь все животворит» (Г. Сковорода, Бесѣда 2-я, нареченная Observatorium Specula (еврейски — Сіон)..., dz. cyt., s. 296).

<sup>579</sup> Por. Г. Сковорода, Бесѣда 2-я, нареченная Observatorium Specula (еврейски — Сіон)..., dz. cyt., s. 298.

<sup>580</sup> Por. Г. Сковорода, Бесѣда 2-я, нареченная Observatorium Specula (еврейски — Сіон)..., dz. cyt., s. 300-303; Л. А. Софронова, Три мира Григория Сковороды, Москва 2002, s. 403-408.

<sup>581</sup> Por. Г. Сковорода, Бесѣда 2-я, нареченная Observatorium Specula (еврейски — Сіон)..., dz. cyt., s. 299, 303-306.

niebem prawdziwym (*твердь*). Z tej racji dla *mędrca* życie na ziemi staje się *piekłem* (*ад*), jakby *śmiercią* (*смерть*), a życie w Bogu po śmierci jawi się jako *odrodzenie* (*воскресение*), upragniony *raj* (*рай*). Dla *filozofa* wszelki czas spędzony na ziemi jest *marnością*, jakby *snem*, *parą na wietrze*, *uludą*, *nicością* – to jedynie *wielość* i *różnorodność cieni*. W tym kontekście wszelkie problemy z którymi się człowiek w swym ziemskim życiu boryka – poza kroczeniem drogą samopoznania – są tak sensowne jak krojenie pisaku, lub podlewanie zwiędłych kwiatów; to co bowiem bierze za jasny *dzień* (*день*) jest tak naprawdę *wieczorem* (*вечер*) lub *nocą* (*ночь*), zaś to co bierze za światło *słońca* (*солнце*) jest tak naprawdę odbłaskiem *księżycy* (*луна*)<sup>582</sup>.

*Filozof* doświadczając coraz głębszego *zespolenia* (*единство*) z *Hipostazą Boga* (*Ипостась*) odkrywa również, iż *prawda* (*истина*) *pańska trwa na wieki* – jeśli się ją już zacznie „posiadać”, nigdy nie można jej stracić, chyba, że ktoś tego samemu zapragnie. Dla danego *podmiotu* (*ипостась*) staje się ona *wiecznym porankiem*, *niedostępnym dla wielu światłem* (*свѣтъ непреступный*), *niezachodzącym słońcem* (*незаходимое солнце*); jest jak *dzień pański* (*день господень*), który w blasku *wiecznego poranka* (*вѣчное утро*) obdarza *mędrca jednością* z Bogiem i zarazem niepowtarzalną indywidualną *tożsamością* (*тождество*) – jakby *drogocennym kamieniem nie pochodzącym z tego świata* (*адамант*)<sup>583</sup>. Wówczas może on zaświadczyć, iż *sola veritas est dulcis, viva, antiquissima, cetera omnia sunt foenum et heri natus fungus*<sup>584</sup>.

*Mędrzec* przepelniony *duchem bożym* (*дух божіи*) doświadczając jedności ontologicznej z *Hipostazą Boga* (*Ипостась*) stopniowo poznaje, iż w rzeczywistości nie istnieje *wielość podmiotów* (*ипостась*) lecz jeden *prawdziwy człowiek* (*истинный человек*), *którego cieniem ty wszyscy jesteście*. Z perspektywy *filozofa*

---

<sup>582</sup> Рог. Г. Сковорода, *Диалог, или разглагол о древнем мірѣ...*, dz. cyt., s. 312.

<sup>583</sup> *Мір наш есть риза, а господень — тѣло. Небо наше есть тѣнь, а господне. — твердь. Земля наша — ад, смерть, а господня — рай, воскресение. Вѣк наш есть то лжа, мечта, суета, пара, ничто же, а истина господня пребывает вовѣки. Вѣк наш есть то различіе и разноформіе тѣни, сѣчение пѣска, увядение цвѣта. Вѣк же господень есть единство, тождество, адамант. День наш есть то же, что вечер, ночь, луна. День господень есть то вѣчное утро, свѣтъ непреступный, незаходимое солнце* (Г. Сковорода, *Диалог, или разглагол о древнем мірѣ...*, dz. cyt., s. 312).

<sup>584</sup> Рог. Г. Сковорода, *Диалог, или разглагол о древнем мірѣ...*, dz. cyt., s. 208.

brak tego rodzaju poznania jest *ślepotą* (слѣпота), a wszelka refleksja wynikająca z braku takiego poznania tak naprawdę jest *niemotą* (быть нѣмым)<sup>585</sup>. W sensie ścisłym istnieje bowiem jedna, jedyna *Hipostaza* (Ипостась) prawdziwego człowieka, która będąc *na wieki niezmienną prawdą* (истина), *mieści w sobie niezliczony piasek naszych cieni*<sup>586</sup>. To w tym jednym *bożym człowieku*, wszyscy ziemscy się znajdują<sup>587</sup>, a nasza *nędna natura będąc cieniem, jak małpa naśladuje naturę swojej pani. Dzięki temu ta służebnica, jak piękna dama skupiająca na sobie wzrok otoczenia, swym wyglądem zewnętrznym, naprowadza inne cienie* [tj. osoby (лица) ludzkie] *na rzeczywistość błogosławionej natury, ukazując kruchym i niemowłęcym umysłom cały skarb, który ukrywa się w niezgłębionym wnętrzu natury jej pani - niewidzialną wiecznie istniejącą prawdę* (истина), którą jest *Hipostaza Boga* (Ипостась)<sup>588</sup>.

Mędrzec odnowiwszy się *duchem umysłu i przyodziawszy się w nowego człowieka utworzonego przez Boga w prawdzie* (правдѣ) i *czcigodnej odwiecznej prawdzie* (преподобной истинѣ), odkrywa, że w Bogu nie ma podziału lecz jest On

---

<sup>585</sup> Видишь, государь, что едина токмо вѢра видит чуднаго одаго челоуѣка, коего тѢнь всѢ мы есмы. ВѢра есть око прозорливое, сердце чистое, уста отверстая. Она едина видит свѣт, во тмѢ стихійной свѣтящійся. Видит, любит и благовѣстит его. Не видѣть его есть то слѣпота; не слышать его есть то быть аспидом; не говорить о нем есть то быть нѣмым (Г. Сковорода, *Диалог, или разглагол о древнем мірѣ...*, dz. cyt., s. 316).

<sup>586</sup> Однако же тѢлесный наш болван и сам есть едина токмо тѢнь истиннаго челоуѣка. Сія тварь, будѣто обезьяна, образует лицевидным дѣянїем невидимую и присносущную силу и божество того челоуѣка, коего всѢ наши болваны суть аки бы зеркаловидныя тѢни, то являющїеся, то ищезающїи при том, как истина господня стоит неподвижна вовѣки, утвердившая адамантово свое лице, вмѣщающее безчисленный нѢсок наших тѢней, простираемых из вездѣсущаго и неищернаемаго нѢдра ея безконечно «Сокрыеши их в тайнѢ лица твоего» (Г. Сковорода, *Диалог, или разглагол о древнем мірѣ...*, dz. cyt., s. 313).

<sup>587</sup> Если кто хоть мало нѣчто духом божїим надхнен, тот может скоро повѣрнуть, что во едином господнем челоуѣкѢ всѢ наши перстныи вмѣщаются (Г. Сковорода, *Диалог, или разглагол о древнем мірѣ...*, dz. cyt., s. 312-313).

<sup>588</sup> Подлая наша природа, находясь тѢнью, находится обезьяною, подражающею во всем своей госпожѢ натурѢ. Сія рабыня вѣиностью своими, будѣто красками, наводит тѢнь на всѢх блаженныя природы дѢлах, изображая тѢнью для тлѢнных и младенческих умов все сокровище, таящееся в неищернаемом нѢдрѢ господствующія природы, яко невидима есть присносущная истина (Г. Сковорода, *Диалог, или разглагол о древнем мірѣ...*, dz. cyt., s. 313); por. Г. Сковорода, *Диалог, или разглагол о древнем мірѣ...*, dz. cyt., s. 312-316; Д. Чижевський, *Фільософія Г. С. Сковороди...*, dz. cyt., s. 214-224.

rozpostartą (простирающуюся) przez wszystkie wieki, miejsca i stworzenia jednością (единство)<sup>589</sup>. Z tej też racji filozof mając w nim współuczestnictwo widzi, iż stanowiąc z Nim jedno (едино), gdy zwlecze z siebie cielesną powłokę, może również być w każdym miejscu żyjąc wiecznie<sup>590</sup>.

#### **b. Dążenie prowadzące do doświadczania prawdziwego szczęścia**

To doświadczenie daje filozofowi odczuć radość serca (радость сердца), która jest celem egzystencji każdego człowieka. Mędrzec uświadamia sobie, iż jest ona wpisana w naturę ludzką do tego stopnia, iż właściwie wszelkie działanie jest na nią ukierunkowane. To z jej powodu każdy w swoim życiu pracuje, krzątają się wokół wielu spraw i niepokoi, czyni niesamowicie trudne rzeczy, wymyśla nowe napoje, potrawy i przekąski dla dogodzenia zmysłowi smaku, komponuje różnorodną muzykę tworząc mnóstwo koncertów, menuetów, tańców, aby zaspokoić zmysł słuchu; buduje piękne domy, zasadza wspaniałe ogrody, tka różnego rodzaju tkaniny złotą nicią, haftuje jedwab, farbuje materiał różnymi kolorami, a wszystko po to aby osiągnąć przyjemność w patrzeniu dając chwilę radości własnym oczom i dostarczyć przyjemności swojemu ciału; sporządza różnego rodzaju płyny proszki i pomadki, aby perfumy których używa dostarczyły mu przyjemnego zapachu; wybiera według własnego upodobania przyjaciół, aby mieć zadowolenie z relacji z nimi, otrzymać aplauz od innych; słowem, wszystkimi sposobami, jakie mogą tylko przyjść człowiekowi do głowy stara się on rozradować swojego ducha<sup>591</sup>. Dzieje się tak bo

---

<sup>589</sup> *А как в бозѣ раздѣленія нѣсть, но онъ есть простирающееся по всѣмъ вѣкамъ, мѣстамъ и тварямъ единство, убо богъ, и мѣръ его, и челоуѣкъ его есть то едино* (Г. Сковорода, *Диалогъ, или разглаголъ о древнемъ мѣрѣ...*, dz. cyt., s. 312).

<sup>590</sup> Por. В. Прокопенко, *Метафізика людини Сковороди та світова філософська традиція*, w: С. Вакуленко, А. Даниленко, А. Івченко, І. Михайлин, В. Прокопенко, *Збірник Харківського історико – філологічного товариства. Нова серія*, том 1, Харків 1993, s. 23-30; Г. Сковорода, *Диалогъ, или разглаголъ о древнемъ мѣрѣ...*, dz. cyt., s. 317; Л. А. Софронова, *Три мира Григорія Сковороды*, Москва 2002, s. 346-354; Л. Ушкалов, *Григорій Сковорода: Семінарії*, Харків 2004, s. 566-568.

<sup>591</sup> *Люди в жизни своей трудятся, мятутся, сокровиществуютъ, а для чего, то многие и сами не знаютъ. Если разсудить, то всѣмъ челоуѣческимъ затѣямъ, сколько ихъ тамъ тысячъ разныхъ ни бываетъ, выдетъ одинъ конецъ — радость сердца. Не для оной ли выбираемъ мы по вкусу нашему друзей, дабы отъ сообщенія своихъ имъ мыслей имѣть удовольствіе; достаемъ высокіе чины, дабы мнѣніе наше отъ почитенія другихъ восхищалось; изобрѣтаемъ разные напитки, кушанья, закуски*

każdy człowiek narodził się po to aby doświadczać *prawdziwego szczęścia* (*истинное щастие*) i nie jest wstanie inaczej funkcjonować, jak tylko dążąc do niego<sup>592</sup>. Można powiedzieć, iż każdy człowiek w swoich decyzjach, świadomie lub w sposób nieświadomiony, dąży do tego aby odczuwać *radość serca* wynikającą z doświadczenia *prawdziwego szczęścia*, które jest dla niego *najwyższym dobrem* (*верховнѣйшим добром*) i *zwieńczeniem wszelkich dóbr* (*окончанием всѣх добр*). Z tej też racji, w stosunku do niego, wola każdej osoby ludzkiej podlega konieczności a nie swobodnemu wyborowi. Oczywiście może być tak, iż ktoś nie jest wstanie go dostrzec, co w historii myśli ludzkiej wielokrotnie miało miejsce i z tej racji *wielcy mędracy* (...) *różnili się w poglądach podążając w swych wywodach w różną stronę i w ten sposób rozchodząc się jak podróżni na szlaku* nie docierali do niego, co jednak nie oznacza, iż człowiek nieustannie nie dąży do tego co jest dla niego *najlepsze od wszystkiego innego, a co jest zarazem ponad wszystkim*. Można powiedzieć, iż ten mocno zdeterminowany dynamizm jest *właściwym początkiem* (*то всему голова*), a w wypadku doświadczenia jedności ontologicznej z *Hipostazą Boga*, również *kresem* (*конец*) ludzkiego postępowania<sup>593</sup>.

Niestety wielu ludzi dążąc do *prawdziwego szczęścia* podąża za swoimi *fantazjami* (*замѣями*) nie wiedząc często czego w swoim życiu pragnie najbardziej, co jest dla nich *lepsze od wszystkiego innego* (*лучшее всего*). Mogą na przykład

---

*для услаждения вкусу; изыскиваем разные музыки, сочиняем тѣму концертов, минуетов, танцов и контратанцов для увеселения слуху; созыдаем хорошіе дома, насаждаем сады, дѣлаем златотканые перчи, матеріи, вышиваем их разными шелками и взору приятными цвѣтами и обвѣщуемся оными, дабы сым здѣлать пріятство глазам и тѣлу нѣжность доставить; составляем благовонные спирты, порошки, помады, духи и оными обоняние доволствуем. Словом, всѣми способами, какіе только вздумать можем, стараемся веселить дух наш. О, сколь великим весельем доволствуются знатные и достаток имѣющіе в свѣтѣ персоны! В их-то домах радостью и удоволствием растворенной дух живет* (Г. Сковорода, *Разговор пяти путников...*, dz. cyt., s. 324).

<sup>592</sup> Por. Г. Сковорода, *Разговор пяти путников...*, dz. cyt., s. 324; Л. Ушкалов, *Григорій Сковорода: Семінарій...*, dz. cyt., s. 616-624.

<sup>593</sup> *Бог знает, и на что нас спрашиваешь о том, чего великіе мудрецы усмотрѣть не могли и порознились в своих мнѣніях, как путники в дорогах. Вить тое, что лучше всего, то и выше всего, а что выше всего, то всему голова и конец. Сіе главнѣйшее добро названо у древних фолософов окончанием всѣх добр и верховнѣйшим добром; кто ж тебе может развязать, что такое есть край и пристанище всѣх наших желаній?* (Г. Сковорода, *Разговор пяти путников...*, dz. cyt., s. 325).

pragnąć być wysokiej rangi urzędnikami, którzy mają wielu poddanych, lub posiadać *dom podobny do pałaców znajdujących się w Wenecji*, albo *ogród piękny jak te we Florencji*, inni chcą być bardzo inteligentni i dobrze wykształceni, jeszcze inni żałują, że nie są szlachetnie urodzeni i bogaci, a każdy z nich upatrując w tym swojego szczęścia nie wie co dla niego jest pożyteczne<sup>594</sup>. Dlatego też *w dzień i noc krzyczy niczym niezadowolony*, a kiedy już otrzyma przedmiot swego pożądania - *placze za czymś nowym*. Niektórzy nawet, sami sobie tego nie uświadamiając, pożądają rzeczy sprzecznych do pogodzenia ze sobą, przez co *podobni są do drzewa, które chce w tym samym czasie być i dębem, i klonem, i lipą, i brzozą, oliwką, i figą, i jaworem, i palmą daktylową, i krzewem różanym, i rutą... słońcem i księżycem... ogonem i głową...*<sup>595</sup> Tacy ludzie, mimo iż mają głęboko w serce wpisane pragnienie odczuwania *radości serca*, nie mogą znaleźć *prawdziwego szczęścia*, gdyż nieustannie *dążąc (нумешествую)* do niego *nie pragną (не желают)* go w sposób uświadomiony, ponieważ nie rozumieją na czym ono polega; a przez to, nie znając swego właściwego celu, *nie mogą chcieć (желать не могут)* go osiągnąć<sup>596</sup>.

Mędrzec żyjący w Królestwie Bożym doświadcza jednak, iż wszelkie rzeczywistości różne od *prawdziwego szczęścia* jakim jest głęboka relacja z *Istniejącym (сый)* nie dają *radości serca*. To co do niego prowadzi to poznanie czym jest ludzka wola i na co jest naprawdę w swym dynamizmie ukierunkowana. *Filozof* wie, że wypływa ona z *pragnienia (желание)*, jakie *Hipostaza Boga* wpisała w ludzką egzystencję. Mędrzec ma świadomość, że celem pragnienia nie jest coś, co znajduje się poza człowiekiem, w *różnych krajach, sławnym imieniu, modnym ubraniu, czy złotych monetach* - bo gdy wszystkie te rzeczy człowiek osiągnie to odczuwa, iż w jego życiu jednak *brakuje czegoś wielkiego*, na tyle innego od tego co

---

<sup>594</sup> Я бы желал быть человеком высокочиновым, дабы мои подчиненные были крепки, как россияне, а добродетельны, как древные римляне, когда б у меня дом был, как в Венеции, а сад, как во Флоренции; чтоб быть мнѣ и разумным, и учоным, и благородным, богатым, как бык на шерсть (Г. Сковорода, *Разговор пяти путников...*, dz. cyt., s. 325).

<sup>595</sup> Ты с твоими затѣями похож на то древо, которое желает в одно время быть и дубом и кленом, и липою, и березою, и смоквою, и маслиною, и явором, и фиником, и розою, и рудою... солнцем и луною... хвостом и головою...(…) Сколько ж миллион сих несчастных дѣтей день и ночь воплут, ничим не довольны: одно дадут в руки, за новым чем плачут (Г. Сковорода, *Разговор пяти путников...*, dz. cyt., s. 325).

<sup>596</sup> Por. Г. Сковорода, *Разговор пяти путников...*, dz. cyt., s. 325-328.



osiągnął, że nawet *i wypowiedzieć nie potrafi czym to coś jest*<sup>597</sup> - lecz to co może on odkryć w swoim wnętrzu<sup>598</sup>. Jedynie *głupi człowiek szuka szczęścia poza sobą*<sup>599</sup>, *filozof* pragnąc doświadczać *radości serca* podejmuje wysiłek odkrycia własnej tożsamości, gdyż *to właśnie jest być szczęśliwym – [poznać], znaleźć samego siebie*<sup>600</sup>. Realizując starożytne wezwanie *γνώθι σεαυτόν*<sup>601</sup> odkrywa, iż zasadniczo swą wolę winien ukierunkować na poznanie *natury (nature)* która, powołała go do istnienia i najlepiej *wie co dla nas jest pożyteczne*. Ona to poprzez *przyrodę (nature)* jako *najmiłosierniejsza matka karmi nas swoją piersią i odziewa*<sup>602</sup>. Ona też posiada absolutną władzę nad wszelkimi bytami, w ten sposób iż wszelka ich aktywność jest działaniem *Istniejącego*. Z tej też racji wola każdego człowieka podlega absolutnemu panowaniu *Hipostazy Boga*, jakkolwiek nie przekreśla to wolności woli ludzkiej, lecz jest konieczną racją jej zaistnienia i dynamizmu. *Istniejący* daje impuls aby dana osoba (*лицо*) spełniła jakiś akt, poprzez poruszenie umożliwiające jego urzeczywistnienie, przy czy właściwym kresem tego dynamizmu jest *On sam*<sup>603</sup>.

---

<sup>597</sup> *Но то горе, что при всем том кажется, что чегось великаго не достаёт. НѢтъ того, чего и сказать не умѢем: одно только знаем, что недостаёт чегось, а что оно такое, не понимаем. Похожи на безсловеснаго младенца: он только плачет, не в силах знать, ни сказать, в чем ему нужда, одну толко досаду чувствует* (Г. Сковорода, *Разговор пяти путников...*, dz. cyt., s. 336).

<sup>598</sup> Por. Г. Сковорода, *Разговор пяти путников...*, dz. cyt., s. 333-338.

<sup>599</sup> *Безумный муж (...){ со злою женою выходит вон из дому своего, } ищет щастія внѢ себѢ, бродит по разным званіям, достаёт блистающее имя, обвѣшивается свѣтлым платьем, притягивает разнovidную сволочь золотой монеты и серебрянной посуды, находит друзей и безумѢя товарищей, чтоб занестъ в душу луч блаженнаго свѣтила и свѣтлаго блаженства...* (Г. Сковорода, *Разговор пяти путников...*, dz. cyt., s. 335).

<sup>600</sup> *Сіе-то есть быть щастливым — [узнать], найтись самага себе* (Г. Сковорода, *Разговор пяти путников...*, dz. cyt., s. 338).

<sup>601</sup> Por. Por. Г. Сковорода, *Разговор пяти путников...*, dz. cyt., s. 337.

<sup>602</sup> *Младенец, на руках матерних сидяцій, часто за нож, за огонь хватается, но премилосердная мать наша природа лучше знает о том, что нам полезно. Хотя плачем и рвемся, она сосцами своими всѢх нас по благопристойности питаёт и одѣвает, и сим добрый младенец доволен, а злородное сѢмя беспокоится и других беспокоит* (Г. Сковорода, *Разговор пяти путников...*, dz. cyt., s. 335).

<sup>603</sup> Por. Г. Сковорода, *Разговор пяти путников...*, dz. cyt., s. 328-329; Л. А.Софронова, *Три мира Григория Сковороды...*,dz. cyt., s. 241-248.

### c. **Poznanie podstawowych aspektów Hipostazy Boga: Miłości i Jedności**

*Mędrzec* będąc hipostazowany w jedyną *Hipostazę* (*Ипостась*) *prawdziwego człowieka* odkrywa stopniowo, iż jest ona poznawanym wcześniej przez niego *Bożym światłem* (*свѣтъ божиѣ*) i zarazem odkrywaną *odwieczną mądrością* (*премудрость*). *Filozof* będąc jej częścią zachowuje w Niej swoją niezależność, dzięki czemu możliwa jest rzeczywista relacja zachodząca między nim a *Osobą Boga* (*Ипостась*). Ontologiczna jedność pozawala mu postrzegać rzeczywistość z *Boskiej wysokości* (*божественная висота*), to jest Boskiej perspektywy, dzięki czemu adekwatnie poznaje on realnie istniejącą rzeczywistość widzialną i niewidzialną, przez co odkrywa on również iż w sensie substancjalnym *Bóg jest Miłością* (*любовь*)<sup>604</sup>.

Można Go tak nazwać, gdyż *Osobą Boga* (*Ипостась*) jest pozytywną siłą rządzącą całą istniejącą rzeczywistością, spajając wszystkie jej elementy – jest *niezłożoną Jednością* (*несложное единство*) *obecną wszędzie, zawsze i we wszystkim*. Wszystko co istnieje jest tym czym jest jedynie na mocy *Jedności* (*единство*), a ona sama będąc *Hipostazą*, jest zasadą, która do swej egzystencji nie potrzebuje innych zasad. *Miłość* - będąc świadomym, niematerialnym Absolutem - jest nieograniczona w swym bytowaniu, przy czym nie jest to nieskończoność przestrzeni czy nieskończoność ilości, lecz nieskończoność rozumiana jako nieograniczona, niewyczerpalna i niematerialna siła emanująca z siebie inne rzeczywistości. Jako niewyczerpana i zarazem nieskończona moc *Jedność* jest aktywną siłą, czystym aktem – aktem pierwszym i najwyższym – nieskończoną duchową energią stwórczą. Egzystując jako rzeczywistość *pozbawiona części* jest czymś co jest absolutnie proste i z *tej racji nie jest możliwe aby się rozpadło i nie jest niemożliwe aby przestało istnieć*.<sup>605</sup> Będąc racją istnienia tego co złożone i mnogie jest *istnieniem* (*сый*) wszystkich rzeczy w tym sensie, że wszystkie je doprowadza do

<sup>604</sup> Por. Л. А. Софронова, *Три мира Григория Сковороды...*, dz. cyt., s. 220-228.

<sup>605</sup> «Бог — любовь есть». Любовию называет то что одинакое и несложное единство вездѣ, всегда, во всем. Любовь и единство — есть то же. Единство частей чуждое есть, посему разрешится ему есть дѣло лишнѣе, а погибнути - совѣтъ постороннѣе (Г. Сковорода, *Разговор пяти путников...*, dz. cyt., s. 330).

bytu i w bycie utrzymuje. *Jedność* jako taka jest więc *Miłością*, gdyż obdarowuje istnieniem wszystkie *osoby* (*лицо, уносмаць*) i podtrzymuje ich egzystencję. Nie jest to jednak miłość będąca relacją, lecz *Miłość* substancjalna, do tego stopnia w swej istocie różna od wszystkiego co istnieje, że niezależnie od stopnia whipostazowania jej istnienie przekracza możliwości określenia jej i zrozumienia przez jakąkolwiek osobę ludzką. *Jedność* będąc bowiem rzeczywistością absolutnie transcendentną i absolutnie prostą nie bytuje na sposób poznawalnych przez człowieka istot, lub na sposób idei. Nawet kiedy *filozof* stwierdza iż *Miłość* jest świadoma siebie i własnego działania, to dostrzega iż błędnym byłoby mówić w Jej wypadku o kimś myślącym i myślanym, gdyż takie stwierdzenie implikuje naruszenia jedności. Można jedynie stwierdzić iż owa *Miłość* będąca *Jednością* jest żyjącym Absolutem, zawierającym w sobie myśl, intuicję, wolę i poznanie, którego życie jest ponad życiem, myśl – ponad myślą, intuicja – ponad intuicją, wola – ponad wolą i poznanie – ponad poznaniem. Z tej też racji pozostaje Ona całkowicie niepojęta, nie podlega zmysłom, ani imaginacji a nawet przypuszczeniom; nie można jej też nazwać lub poprawnie opisać, dociec umysłem lub adekwatnie poznać, choć można stwierdzić fakt Jej istnienia i dostrzec jej działanie<sup>606</sup>.

Tak rozumiana *Miłość-Jedność* jest natura naturans (*натура*) względem natura naturata i z tej racji jawi się Ona jako *najmilosierniejsza matka nasza lub ojciec wszelkiej radości*, gdyż będąc *ukrytą wszechobecną siłą*<sup>607</sup>, która wszędzie ma swoje centrum, lub też *główny punkt działania*<sup>608</sup> każdej istocie żywej, niezależnie od jej woli *odkrywa drogę do szczęścia*<sup>609</sup>. Nawet względem osób doświadczających jakiejś przewlekłej choroby, lub takich które urodziły się ułomni nie jest *macochą*,

---

<sup>606</sup> Пор. Пор. Г. Сковорода, *Разговор пяти путников...*, dz. cyt., s. 330.

<sup>607</sup> *Сія [повсемѣстная], всемогущія и премудрія силы дѣйствіе называється тайным законом, правленіем, или царством, по всему матеріалу разлитым безконечно и безвременно, сирич нельзя о ней спросить, когда она началась — она всегда была, или поколь она будет — она всегда будет, или до коего мѣста простирается — она всегда вездѣ есть* (Г. Сковорода, *Разговор пяти путников...*, dz. cyt., s. 329); Л. А.Софронова, *Три мира Григория Сковороды*, Москва 2002, s. 324-325.

<sup>608</sup> *...слово сіе — натура — не точію всякое раждаемое и премѣняемое существо значит, но и тайную экономію той присносущной силы, которая вездѣ имѣет свой центр, или среднюю главнѣйшую точку...*(Г. Сковорода, *Разговор пяти путников...*, dz. cyt., s. 329).

<sup>609</sup> *Премилосерднѣйшая мать наша натура и отец всякія утѣхи всякому без выбору диханію открыл путь к щастію* (Г. Сковорода, *Разговор пяти путников...*, dz. cyt., s. 330).

lecz opiekuńczym swoim działaniem uczyniła wszystko, aby nawet najmniejszy robak mógł osiągnąć prawdziwe szczęście (истинное щастие). Każdego człowiekowi w życiu obdarowuje bowiem wszystkim, co mu jest konieczne, a jeśli mu czegoś brakuje to tego co zbyteczne. Podobnie jak kret nie potrzebuje oczu aby normalnie funkcjonować, a ptaki nie posiadają zdolności budowy okrętów aby wieźć swój żywot<sup>610</sup>, tak Boże miłosierdzie (Божіе милосердіе) nie obdarzyło różnymi cechami wielu ludzi, z tej racji, iż były im one nie potrzebne w życiu<sup>611</sup>. Bowiem jak ryba znajduje się w wodzie, tak my w sześcieniu, i ono obok nas szuka nas samych<sup>612</sup>. Nie ma go w jakimś konkretnym miejscu, rzeczy lub właściwości ludzkiej egzystencji, dzięki czemu jest dostępne zawsze w każdym miejscu, w każdym czasie i każdemu człowiekowi - jest nim bowiem Miłość<sup>613</sup>, w której wszystko się zawiera, nie mająca początku ni końca nieskończona Jedność<sup>614</sup>.

---

<sup>610</sup> Она для всякаго диханія добра, не для нѣкоторыхъ выборныхъ изъ одного точію челоуѣческаго рода; она рачителнѣйшимъ своимъ промысломъ все то изготовила, безъ чего не можетъ совершитись послѣдняго червяка щастіе, а естли чего недостаетъ, то, конечно, лишнаго. Очей не имѣетъ крот, но что жъ ему? Птицы не знаютъ корабелнаго строенія — не надобно, а кому надобно — знаетъ. Лулія не знаетъ фабрик, она и безъ нихъ красна (Г. Сковорода, *Разговоръ пяти путниковъ...*, dz. cyt., s. 331).

<sup>611</sup> Божіе милосердіе, конечно бы, осыпало тебя изобиліемъ, естли б оно было тебѣ надобное; а теперъ выброси изъ души сіе желаніе, оно совѣмъ смердитъ роднымъ свѣтовымъ квасомъ (Г. Сковорода, *Разговоръ пяти путниковъ...*, dz. cyt., s. 334).

<sup>612</sup> Ищемъ щастія по сторонамъ, по вишамъ, по статьямъ, а оно естъ вездѣ и всегда с нами, какъ рыба в водѣ, такъ мы в немъ, а оно около насъ ищетъ самихъ насъ. Нѣтъ его нигдѣ, затѣмъ что естъ вездѣ (Г. Сковорода, *Разговоръ пяти путниковъ...*, dz. cyt., s. 334).

<sup>613</sup> Для того, что онъ все кончитъ, самъ безконечный, а безконечный конецъ, безначальное начало и богъ — все одно (Г. Сковорода, *Разговоръ пяти путниковъ...*, dz. cyt., s. 341).

<sup>614</sup> Рог. Л. Чирка, *Божественні імена у творчості Г. Сковороди і «святих отців» (компаративний аналіз)*, „Вісник Київського інституту «Слов`янський університет» 9/2000, s. 352-355; Г. Сковорода, *Разговоръ пяти путниковъ...*, dz. cyt., s. 341-342.

## ROZDZIAŁ PIĄTY

### Etos prawdziwego człowieka

*Prawdziwy człowiek (истинный человек) całkowicie zjednoczony z Hipostazą Boga (Иносцась) już nie żyje po to aby jeść, ale je po to aby żyć<sup>615</sup>. Doświadczając głębokiej pogody ducha (душевное спокойствие, otium)<sup>616</sup> może stwierdzić, że niezależnie od okoliczności zawsze jest szczęśliwy nie martwiąc się o swoją przyszłość zgodnie z zasadą *vive hodie*<sup>617</sup>. Nie ma bowiem dla niego czegoś słodsze od odwiecznej prawdy (истины)<sup>618</sup>, gdyż dzięki niej przestał pędzić swój żywot (жуміе) a zaczął prowadzić prawdziwe życie (жизнь)<sup>619</sup>.*

*Jako człowiek rozumny (разумный человек) zawsze wydaje sąd po wnikliwym rozpatrzeniu sprawy, mając świadomość iż tylko głupiec osądza bez zastanowienia<sup>620</sup>. Z tej też racji nie wydaje już sądów fałszywych, nieuzasadnionych czy pochopnych, zwłaszcza negatywnych o innej osobie jeśli nie jest pewien posiadanych przez kogoś zalet lub ich braku. Nie zdarza mu się też obmawiać czy oczerniać kogokolwiek. Jeśli podejmuje się oceny czyni to zawsze w poszanowaniu*

---

<sup>615</sup> *Извѣстное впрямь есть слово Сократово: «Иной живет на то, чтоб Ѣсть, а я-де Ъм на то, чтоб жить» (Г. Скворода, Книжечка, называемая Silenus Alcibiadis, сирѢчь Икона Алквіадская (Израилскій змії)..., dz. cyt. s. 6).*

<sup>616</sup> *Por. Г. Скворода, Книжечка Плутархова о спокойствии души..., dz. cyt. s. 202-215; М. Столяр, Особливості філософування Г. С. Сквороди або Плутарх проти Арістотеля, „Наукові записки”, 1(10)/1998, s. 5-8.*

<sup>617</sup> *УтѢшеніе и кураж, кураж и сладость, сладость и жизнь есть то же. И что Горациї сказал: сладости не отлагай, то Сенека протолковал: жизни не отлагай. Sera nimis est vita crastina. Vive hodie — «Живи днесь» (Г. Скворода, Книжечка, называемая Silenus Alcibiadis, сирѢчь Икона Алквіадская (Израилскій змії)..., dz. cyt. s. 6).*

<sup>618</sup> *Изъясняет боговидец Платон: «НѢт сладчае истины». А нам можно сказать, что в одной истинѢ живет истинная сладость и что одна она животворит владѢющее тѢлом сердце наше (Г. Скворода, Книжечка, называемая Silenus Alcibiadis, сирѢчь Икона Алквіадская (Израилскій змії)..., dz. cyt. s. 6).*

<sup>619</sup> *Por. Г. Скворода, Книжечка, называемая Silenus Alcibiadis, сирѢчь Икона Алквіадская (Израилскій змії)..., dz. cyt. s. 1-12.*

<sup>620</sup> *Разумный человек знает, что охуждать, а безумный болтает без разбору. (Г. Скворода, Басни Харьковскія..., dz. cyt., s. 109).*

ludzkiej godności. Ma on bowiem głęboką świadomość, iż podobnie jak *drzewo poznaje się po owocach*, tak *Serce i moralność człowieka świadczą o jego wartości a nie wygląd zewnętrzny*<sup>621</sup>.

Wszelkie działania, które podejmuje nie mają na celu uzyskanie rozgłosu ku zaspokojeniu próżnej pychy lecz wypływają z potrzeby *serca* i są podejmowane adekwatnie do możliwości w całkowitej zgodzie z jego osobowością (*npupoda*)<sup>622</sup>. *Wielu* bowiem ludzi w swym *życiu rozpoczyna wielkie działa niezgodnie z własną osobowością (npupoda) i potem ich nie kończy*. Jeżeli natomiast ktoś podejmuje działanie znając własną tożsamość to może mieć nadzieję, iż potwierdzeniem jego *dobrego wyboru będzie koniec, który wieńczy dzieło*<sup>623</sup>.

## §1. Realizacja potrzeb serca

*Filozof (Philosophus, философ)* świadomie rezygnując z zamożności daje innym przykład, iż każdy *kto nie lubi problemów* wynikających z posiadania obfitych dóbr materialnych, *winien nauczyć się żyć prosto i ubogo*. Chociaż bowiem *różne cechy osobowości powodują u różnych osób wybór różnych dróg*, czyli form życia, to *każdą jednak winna cechować cnota, pokój serca i miłość*, które są prawdziwym bogactwem człowieka. Z tej też racji *mędrzec* mając świadomość, iż *kto urodził się po to aby doświadczać wieczności, ten raczej winien przyjąć życie*

---

<sup>621</sup> *Сердце и нравы человеческіи, кто он таков, свидѣтелствовать должны, а не внѣшніи качества. Древо от плодов познавается* (Г. Сковорода, *Басни Харьковскія...*, dz. cyt., s. 109).

<sup>622</sup> Н. В. Артемович, *Особливості морально-етичних поглядів Г. С. Сковороди*, w: П. І. Шевченко (red.), *Філософська, педагогічна та літературно-мистецька спадщина Г. С. Сковороди і сучасність* (Матеріали Всеукраїнських міжвузівських сквородинських читань з нагоди 200-річчя з дня смерті мислителя), Кривий Ріг 1994, s. 50-51; М. Колесніченко, *Філософія серця Григорія Сковороди і проблема життєвого вибору*, w: Біленко Т. (red.), *Гуманізм і духовність у контексті культури. Духовність національної культури. Духовність і генеза особистості*, Книга друга, Дрогобич 1995, s. 61-68.

<sup>623</sup> *Многіи без природы изряднии дѣла зачинают, но худо кончат. Доброе намѣреніе и конец всякому дѣлу есть печать* (Г. Сковорода, *Басни Харьковскія...*, dz. cyt., s. 110); por. Г. Сковорода, *Басни Харьковскія...*, dz. cyt., s. 109-110.

w bliskości pól, gajów i sadów, niżli w mieście, wybiera życie wiejskie, gdzie o wiele łatwiej może obcować z Naturą (*натура*)<sup>624</sup>.

Nie oznacza to, iż *filozof* jest człowiekiem aspołecznym, lecz wręcz przeciwnie w swoim życiu podejmując pracę zgodną ze swym stanem społecznym i zawodem włącza się produktywnie w życie społeczne aktywnie *służąc swym włodarzom*<sup>625</sup>.

Taki styl życia pozwala *mędrcomi* (*Σοφός*) doświadczać *zadowolenia* wynikającego z ukierunkowania własnego działania na dobro moralne, które dla niego jest *tożsame z prawdziwym* (*истинное*) *bogactwem człowieka*. I choć ma on świadomość, iż *im większe dobro tym jego osiągnięcie jest okupione większym trudem*, to jednak wie również, że *kto trudu się nie podejmie ten dobra nie osiągnie*, a przecież *nie jest rzeczą małą to co cieszy* czyli radość będąca następstwem właściwego postępowania<sup>626</sup>.

#### a. Wykonywana profesja

*Filozof* znając już własną tożsamość odkrywa rzeczywistość dzięki której poprzez wykonywanie konkretnych czynności będzie mógł doświadczyć samorozwoju, a co za tym idzie - samorealizacji. Będąc nosicielem pewnego systemu własnych zdolności i możliwości poprzez zdobycie konkretnej *profesji* (*ремесло*) zgodnej z tym systemem, oraz wykonywanie jej, może w życiu ziemskim realizować

---

<sup>624</sup> *Кто не любит хлопот, должен научиться просто и убого жить. (...) По разным природным склонностям и путь житія разный. Однак всѣм один конец — честность, мир и любовь. (...) Кто родился к тому, чтоб вѣчностью забавляться, тому пріятнѣе жить в полях, роцах и садах, нежели в городах* (Г. Сковорода, *Басни Харьковскія...*, dz. cyt., s. 111); por. В. В. Ільїн, *Модуси морального вибору в філософській концепції Г. С. Сковороди*, w: Ю. І. Кулагін (red.), *Гуманітарні Науки і сучасність. Збірник наукових праць*, Київ 2002, s. 25-33.

<sup>625</sup> *Народ должен обладателям своим служить и кормить* (Г. Сковорода, *Басни Харьковскія...*, dz. cyt., s. 112).

<sup>626</sup> *Не малое то, что для обыходки довольно, а довольство и богатство есть то же* (Г. Сковорода, *Басни Харьковскія...*, dz. cyt., s. 112); *Чемь лучшее добро, тем большим трудом окопалось, как рвом. Кто труда не перейдіот, и к добру тот не прійдіот* (Г. Сковорода, *Басни Харьковскія...*, dz. cyt., s. 115); *Чемь лучшее добро, тем большим трудом окопалось, как рвом. Кто труда не перейдіот, и к добру тот не прійдіот* (Г. Сковорода, *Басни Харьковскія...*, dz. cyt., s. 116); por. Г. Сковорода, *Басни Харьковскія...*, dz. cyt., s. 110-116.

i wyrażać swoją duchowość. Dlatego też *dla łodzi ludzkiej egzystencji jedyną przystanią jest rzemiosło*, dzięki niemu bowiem człowiek może zostać *obdarowany choć nie bogatym, to jednak bezpiecznym utrzymaniem*. *Wszelkie bogactwa* bowiem *mogą wsiąknąć i wyschnąć jak jezioro, a uczciwie zdobyta profesja (ремесло) jest jak niewyczerpany zdroj*. Dzięki niej człowiek może żyć *życiem godnym (жить порядочную)* opartym na zasadzie głębokiej ufności (*вера*) Bogu i *bojaźni Bożej (страх божий)*. Tak zdobyta i uprawiana *profesja* – dzięki whipostazowaniu, oraz znajomości własnej tożsamości - pozwala *zbudować życie błogosławione*<sup>627</sup>.

Człowiek taki jest wstanie przyjąć odpowiednią dla swego wykształcenia i profesji posadę, oraz odpowiedzialnie wypełniać powierzone mu obowiązki (*должность*) nie zaniedbując ich. Inaczej czynią ci, *którzy nie znając własnej tożsamości są próżni z powodu nudy (скука), która im dokucza przez co więcej cierpią, aniżeli ci którzy pracują bez ustanku*. Z tej też racji lekceważą powierzoną im pracę - gdyż w żaden sposób nie wyraża ona ich duchowości - koncentrując się jedynie na tym aby szukać zadowolenia w śpiewie, jedzeniu i picciu. *Prawdziwy człowiek (истинный человек)* jeżeli śpiewa, je czy też pije, to ma świadomość, iż te czynności nie są podstawowymi czynami ludzkimi - czyli takimi, które wynikają z istoty ludzkiej egzystencji (*сроднее дѣла*), lecz mają jedynie marginalne znaczenie. Z tej też racji nawet kiedy *filozof je, pije i śpiewa*, to czyni to *aby po zakończeniu odpoczynku bardziej ochoczo wziąć się do pracy, którą podejmuje w swoim życiu ze względu na drogę którą kroczy*. Taki człowiek doświadcza raczej nudy (*скука*) gdy nie pracuje niż wówczas gdy zmagają się z powierzonymi mu obowiązkami

---

<sup>627</sup> *Всякое изобиліе оскудѣть и высохнуть, как озеро, может, а честное ремесло есть неоскудѣвающій родник не изобилнаго, но безопаснаго пропитанія. Сколь многое множество богачей всякой день преобразуется в нищій! В сем кораблекрушеніи единственною гаванью есть ремесло. Саміи бѣднѣйшіи рабы раждаются из предков, жителствовавших в лужѣ великих доходов. И не напрасно Платон сказал: «Всѣ короли из рабов, и всѣ рабы отраживаются из королей». Сіе бывает тогда, когда владыка всему — время — уничтожает изобиліе. Да знаем же, что всѣх наук глава, око и душа есть — научиться жизнь жить порядочную, основанную на законѣ вѣры и страха божія, яко на главнѣйшем пунктѣ. Сей пункт есть основаніе и родник, раждающій ручайки гражданских законов. Он есть глава угла для зиждущих благословенное жителство, и сего камня твердость содержит всѣ должности и науки в ползѣ, а сіи общество в благоденствіи (Г. Скворода, Басни Харьковскія..., dz. cyt., s. 116); por. Г. Скворода, Басни Харьковскія..., dz. cyt., s. 115-116; Л. Ушкалов, Григорій Скворода: Семінарій..., dz. cyt., s. 608-615.*



wynikającymi z jego profesji, którą wykonuje z potrzeby własnego *serca* (*сердце*). Można właściwie o nim powiedzieć, iż *każdego dnia pracuje i odpoczywa*, zgodnie z przysłowiem: *dla dobrego człowieka każdy dzień jest świętem* (*праздник*). Dla niego bowiem źródłem prawdziwej radości są powierzone mu obowiązki, a jeśli by tak nie było, to by oznaczało, iż nie jest do wykonywania tej konkretnej profesji powołany (*не к ней сроден*). Kto zaś *nie jest wiernym przyjacielem wykonywanej pracy* (*должность*) i *niczego poza nią nie kocha* (*любим*), *ten zawsze będzie niespokojny i nieszczęśliwy*. Dla człowieka *nie ma bowiem niczego słodsze jak praca...* Dla tego to profesja podejmowana z potrzeby serca ukierunkowuje każdego na coraz głębsze życie w *Królestwie Bożym* (*царствія божія*) i jest zarazem *ukoronowaniem, światłem i solą każdej osobistej czynności* (*частной должности*). Bez niej nawet najprostsze zajęcie nie będzie nikogo cieszyć, gdyż faktycznie nie jest bliskie ludzkiemu sercu. *Mędrzec*, realizując dar otrzymany od swego Stwórcy, ma świadomość, iż w pewnym sensie każdy *poczciwy człowiek* (*добрый человек*) rodzi się na to aby wykonywać profesję wynikającą z potrzeby jego serca, taką która najpełniej wyraża jego tożsamość. Celem ludzkiej egzystencji na ziemi nie jest bowiem „robienie czegośkolwiek” lecz podejmowanie właściwej danej osobie ludzkiej pracy<sup>628</sup>. Sama myśl o instrumentalizacji wykonywanej pracy poprzez wykonywanie jej w innym celu niż wyrażanie samego siebie (na przykład w celach zarobkowych) stanowi dla *filozofa* źródło lęku o utratę głębokiej relacji z Hipostazą Boga, ze względu na to, iż niemożliwym staje się wówczas coraz głębsze wchodzenie z Nią we wspólnotę. Dlatego też jedynie *szczęśliwy jest ten, kto pojednał w swym życiu pracę miłą swemu sercu z tym co wykonuje jako własne rzemiosło znajdując swoje miejsce w społeczeństwie – to jest dopiero prawdziwe życie* (*истинная жизнь*).<sup>629</sup>

---

<sup>628</sup> В. В. Нападковский, *Проблема сродної праці в творах Г. С. Сковороди*, w: П. І. Шевченко (red.), *Філософська, Педагогічна та літературно-мистецька спадщина Г. С. Сковороди і сучасність* (Матеріали Всеукраїнських міжвузівських сковородинських читань з нагоди 200-річчя з дня смерті мислителя), Кривий Ріг 1994, s. 38.

<sup>629</sup> *Премножайшіи, презрѣв сродную себѣ должность, одно поют, пьют и ѣдят. В сей праздности несносную и большую терпят скуку, нежели работающіи без ослабы. Пѣть, пить и ѣсть не есть дѣло, но главнаго нашего сроднаго дѣла один точію хвостик. А кто на то ѣст, пьет и поют, чтоб охотнѣе послѣздрдоху взятъся за должность, как за предлежащій путь свой, сему скуку прогнать не многова стоит: он каждый день и дѣлен, и празден, и о нем-то пословица: Доброму человеку всякой день праздник. Должность наша*

Майма дошвидчене wspólnoty z Bogiem oraz wykonujма професję wypływającą z potrzeby serca, мѣдрец ma глѣбокą швидомосћ, iz posiada *wszystko co przynależy jego egzystencji*. Oczywiscie moze прѣбowaћ porѣwnywaћ się z innymi ludźmi i wѣwczas dostrzeże, iz sа tacy, ktorzy maję lepsze urodzenie, większe zdolności lub posiadajа większy majątek, ale *filozof* ma швидомосћ, iz *nie na tym polega мądrość aby poznać wszystko co jest na świecie*<sup>630</sup>, mieћ duzo bogactw lub posiąћ wszelkie zdolności. Podobnie jak nie moźna powiedzieћ, iz dla zѣłwia brak skrzydeł jest jakаkolwiek stratą, gdyź nie sа mu one do niczego potrzebne, tak i kaźdy człowiek otrzymuje od *Hipostazy Boga* w akcji stworzenia wszystko co jest niezbedne do jego egzystencji. Poniewaź jedną z cech kaźdego *podmiotu (unocтась)* jest jego indywidualnosћ, z tej teź racji kaźda *osoba ludzka (лицо)* otrzymuje zespol cech konstytutywnych majacy charakter niepowtarzalny. Odkrycie ich potencjalu i realizowanie go w swym zyciu stanowi niepowtarzalne bogactwo kaźdego człowieka<sup>631</sup>.

---

*есть источником увеселения. А если кого своя должность не веселит, сей, конечно, не к ней сроден, ни друг ея вѣрный, но нѣчтось возлѣ нея любит, и как не спокоен, так и не щаслив. Но ничто столько не сладко, как общая всѣм нам должность. Она есть искание царства божия и есть глава, свѣт и соль каждой частной должности. Самая изрядная должность не веселит и без страха божия есть, как без главы, мертва, сколько бы она отправляющему ни была сродна. Страх господень возвеселит сердце. Оно, как только начнет возводить к нему мысли свои, вдруг оживляется, а бѣс скуки и уныния, как прах вѣтром возметаем, отбѣгает. Всѣ мы не ко всему, а к сему всяк добрый человек родился. Щаслив, кто сопряг сродную себѣ частную должность с общею. Ся есть истинная жизнь. И теперь можно разумѣть слѣдующее Сократово слово: «Иные на то живут, чтоб ѣсть и пить, а я пью и ѣм на то, чтоб жить» (Г. Сковорода, Басни Харьковскія..., dz. cyt., s. 120).*

<sup>630</sup> *Не в том совершенная премудрость, чтоб весь мир перезнать* (Г. Сковорода, Басни Харьковскія..., dz. cyt., s. 132).

<sup>631</sup> Por. Г. Паласюк, *Самопизнання Г. Сковороди як шлях єднання з природою для досягнення щастя*, „Вісник львівського університету” 1/1999, s. 38-44; Г. Сковорода, *Басни Харьковскія...*, dz. cyt., s. 120, 132; В. П. Жиженко, *Основні риси й місце концепції «сродної» праці в філософському вченні Г. С. Сковороди*, w: В. П. Капітанов, *Філософія, культура, життя*, Дніпропетровськ 1998, s. 196-203; А. П. Шебітченко, В. Г. Шебітченко, *Гуманістичний аспект філософсько-релігійного світогляду Г. С. Сковороди – основоположника «філософії серця»*, „Вісник Товариства російської філософії при Українському філософському фонді”, 7/2007, s. 395-397.

Jedynie głupota (глупость) w obfitości pyszni się i kłóci, zaś w biedzie przysiadła i popada w rozpacz. W obydwu wypadkach nieznaną własnej tożsamości, a co za tym idzie bogactwa własnej osobowości i możliwości z tego wypływających, doprowadza taką osobę (лицо) do tego, iż niezależnie od sytuacji zawsze jest nieszczęśliwa. Cały ten wrzód (язва) [tj. głupota] pochodzi stąd, że nie poznała (не научилась) Królestwa Bożego i jego prawdy (правда), oraz z błędnego przekonania, iż na tym świecie wszystko – a więc i ludzkie szczęście – zależy od złudnego szczęścia. Filozof wie jednak, iż rzeczywistość w której żyje nie jest krajem w którym panuje bezprawie, lecz krainą w której wszystko się dzieje dość precyzyjnie, zgodnie z prawdą (точна правда) i zasadą równowagi (равенство). Gdzie bowiem jest mniej żurawiny i borówek, tam mniej nieszczęsnych chorób; mniej lekarzy – mniej chorych, mniej złota – mniej potrzeb; mniej rzemiosła – mniej marnotrawców; mniej nauk/wykształcenia – mniej głupców; mniej praw – mniej bezprawia; mniej oręża – mniej wojen; mniej kucharzy – mniej zepsutego smaku; mniej szczytów – mniej lęku; mniej słodczy – mniej smutku; mniej ludzkiej chwały – mniej zawstyżenia; mniej przyjaciół – mniej wrogów; mniej zdrowia – mniej namiętności. Z tej też racji należy stwierdzić, iż każde stulecie, każdy kraj, każdy naród, każde miasto i wieś, jak również młodość i starość, choroba i zdrowie, śmierć i życie, noc i dzień, zima i lato – zarówno bycie mężczyzną jak i bycie kobietą, każdy stan społeczny, każdy okres życia (tj. wiek), a nawet bycie jakimkolwiek stworzeniem - ma swoje zalety.

Właściwie tylko głupota (глупость) tego nie jest wstanie pojąć i jedno stulecie uważa za lepsze od drugiego, podobnie wywyższa jeden naród ponad drugi, jest niezadowolona ze swego stanu i kraju w którym żyje, czuje dyskomfort z powodu swego okresu życia (tj. wieku) i wzrostu, jest niezadowolony z tego powodu, iż w jej życiu istnieje jakieś podobieństwo do sytuacji innych osób, nie akceptuje własnej historii, ani chorób - ani zdrowia, ani śmierci - ani życia, ani starości - ani młodości, ani lata - ani zimy, ani nocy - ani dnia; jak jej coś się uda osiągnąć - wówczas „ulatuje pod niebiosa”, lecz jeśli jej coś nie wyjdzie – popada w piekielną rozpacz pozbawiając się (...) równowagę psychiczną i spalając się w płomieniach piekła, które sobie sama utworzyła...<sup>632</sup>

---

<sup>632</sup> Глупость в изобилии гордится и ругается, а в скудости осбдает и отчаевается. Она в обоих долях нещасна. Там ббсится, как в сумозбродной горячбб, а тут с ног валится, как

*Мѣдрзец* wie jednak z doświadczenia, iż *wieczna prawda błogosławionej natury nigdy nikogo nie krzywdzi*, a wręcz przeciwnie, *wyrównuje wszystkie nierówności*<sup>633</sup> (rekompensując na przykład słaby wzrok ostrością słuchu); dlatego też ma on głębokie przeświadczenie, iż wszystko co istnieje jest dobre, przez sam fakt bycia. Złem w sensie ścisłym jest jedynie *niezadowolenie* (*неудовольствие*), którego konsekwencją jest *narzekanie* (*понтание*), implikujące niemożność poznania *Królestwa Bożego* i jego *prawdy* (*правда*)<sup>634</sup>. Dlatego też podejmuje on działania rodzące w nim nawyk dobrego wykonywania własnej *profesji* nie mając pretensji do nikogo niezależnie od osiągnięć wynikających z jego pracy, nawet gdyby były mizerne ze względu na okoliczności na które nie miał wpływu. Podobnie bowiem jak *ten kto na deszcz lub nadmiar plonów się złości – ponad samego Boga*

---

*стерво. Сія вся язва родится оттуду, что не научился царствію божію и правдѣ его, а думают, что в мірѣ все дѣлается на удачу так, как в беззаконном владѣніи. Но распростри, о бѣдная тварь, очи твои и увидиши, что все дѣлается по самой точной правдѣ и равенству, а сим успокоишия. Если в богатствѣ есть, чего в нищетѣ нѣтъ, справся — и сыщеш в нищетѣ, чего в богатствѣ нѣтъ. В которой земли менѣе родится плодов, там в награду здоровость воздуха. Гдѣ менѣе клюквы и черницы, там менѣе скорбутной болѣзни; менѣе врачей — менѣе больных; менѣе золота — менѣе надобностей; менѣе ремесл — менѣе мотов; менѣе наук — менѣе дураков; менѣе прав — менѣе беззаконников; менѣе оружія — менѣе войны; менѣе поваров — менѣе испорченнаго вкуса; менѣе чести — менѣе страха; менѣе сластей — менѣе грусти; менѣе славы — менѣе безславія; менѣе друзей — менѣе врагов; менѣе здоровья — менѣе страстей. Вѣк и вѣк, страна и страна, народ и народ, город и село, юность и старость, болѣзнь и здорovia, смерть и жизнь, ночь и день, зима и лѣто — каждая статья, пол и возраст и всякая тварь имѣет собственныи свои выгоды. Но слѣпая глупость и глупое невѣріе, сего не разумѣет, одно только худое во всем видит, подобна цылюрничым пявкам, негодную кровь высосающим. Для сего вѣк над вѣк возносит, народ выше народа, недовольна своею ни статью, ни странюю, ни возрастом, ни сродностью, ни участью, ни болѣзнію, ни здоровьям, ни смертію, ни жизнию, ни старостию, ни юностью, ни лѣтом, ни зимою, ни ночью, ни днем и при удачѣ то восходит до небес, то низходит отчаяніем до бездн, лишена как свѣта и духа вѣры, так и сладчайшаго мира с равнодушіем и жжется собственным своих печалей пламенем... Все же есть благое, кромѣ не видѣть царствія божія и правды его, кромѣ болѣть душею и мучиться из роптанія неудовольствіем: сіе одно есть злое (Г. Сковорода, Басни Харьковскія..., dz. cyt., s. 123-124).*

<sup>633</sup> *Вѣчная правда блаженныя натуры никого не обижает. Она, равное во всем неравенство дѣлает...* (Г. Сковорода, Басни Харьковскія..., dz. cyt., s. 123).

<sup>634</sup> Пор. Г. Сковорода, Басни Харьковскія..., dz. cyt., s. 123-124, 127.

*Stworzyciela się wynosi*<sup>635</sup>, tak *prawdziwy człowiek* ma świadomość, iż tak naprawdę to On wszystkim kieruje, a konkretna *osoba ludzka* jedynie włącza się w to działanie realizując własną potencjalność, wyrażając poprzez pracę swą tożsamość<sup>636</sup>.

Dla takiego człowieka *cały świat jest ojczyzną*, to znaczy – *zawsze i wszędzie jest mu dobrze*; nie musi on bowiem szukać jakiegoś konkretnego dobra w różnych miejscach na świecie, gdyż *nosi je wewnątrz siebie*. Z tej też racji *nie jakieś konkretne miejsce jest dla niego powodem do radości, lecz to on wnosi radość w każde miejsce*. Ponieważ zaś wszędzie czuje się jakby u siebie, dlatego właściwie *nigdy nie jest wygnańcem lecz co najwyżej podróżnikiem*, a jeśli potrzeba to *nie ojczyznę porzuca lecz co najwyżej ją zamienia*, gdyż *dokądkolwiek przyjdzie – zawsze staje jest synem tej ziemi*<sup>637</sup>.

#### **b. Przyjazna miłość człowieka (braterstwo)**

Filozof żyjąc w *prawdziwej przyjaźni (истинная дружба)* z Bogiem, wypełniając w swoim życiu względem innych osób posługę *proroka (пророк, пророfumie)*, oraz wykonując profesję wypływającą z potrzeby serca, jest osobą, która w otwartości na potrzeby innej osoby ludzkiej wchodzi w głęboką przyjaźń z drugim człowiekiem. Myliłby się jednak ktoś sądząc, iż *prawdziwa przyjaźń (истинная дружба)* z osobą ludzką (*лицо, unocmась*), jest możliwa poprzez zwyczajne podjęcie decyzji aby wejść z nią w tę swoistą relację, bowiem *przyjaźni nie można wyprosić, kupić lub narzucić siłą*. Dla *mędrca przyjaźń jest formą miłości, a kochamy tych, do miłości których narodziliśmy się*, gdyż wypływa to z naszej *natury (нпррода)*. Podobnie bowiem *jak nie należy konia z niedźwiedziem, lub psa z wilkiem zaprzęgać do jednego jarzma, tak też (...) może istnieć niezgoda pomiędzy*

---

<sup>635</sup> *Кто на погоды или на урожаи сердится, тот против самого бога, всястроаяцаго, гордится* (Г. Сковорода, *Басни Харьковскія...*, dz. cyt., s. 114).

<sup>636</sup> Por. Г. Сковорода, *Басни Харьковскія...*, dz. cyt., s. 113-114, 118-119, 132; Л. Ушкалов, *Григорій Сковорода: Семінарій*, Харків 2004, s. 575-577.

<sup>637</sup> *Без бога и за морем худо, а мудрому человѣку весь мір есть отечеством: вездѣ ему и всегда добро. Он добро не собирает по мѣстам, но внутрь себе носит оно. Оно ему солнцем во всѣх временах, а сокровищем во всѣх сторонах. Не его мѣсто, но он посвящает мѣсто, не изгнанник, но странник и не отечество оставляет, а отечество перемѣняет; в коей земли пришлец, тоей земли и сын...* (Г. Сковорода, *Басни Харьковскія...*, dz. cyt., s. 125); por. Г. Сковорода, *Басни Харьковскія...*, dz. cyt., s. 125-126.

dwoma różnymi ludźmi, w sposób szczególny pomiędzy złym i dobrym sercem<sup>638</sup>. Przyjaźń jest połączeniem *podobnego* (ὅμοιον) z *podobnym*, to znaczy jest szczególną więzią jaka zachodzi pomiędzy osobami mającymi podobną osobowość. Z tej też racji nikt nie powinien nawet prosić kogoś o przyjaźń, gdyż nie wynika ona z jakiegoś rodzaju życzliwości względem drugiego człowieka. Jedynie *Bóg prowadzi podobne do podobnego* w historii ludzkości, to znaczy tylko On jest w stanie połączyć dwojga ludzi relacją przyjaźni, gdyż tylko *jeden Bóg jest tym, który zasiewa ziarno przyjaźni*<sup>639</sup>.

Z tej też racji można śmiało powiedzieć, iż bez Boga, tej *Natury* (натура), która jest *wiecznym źródłem* (вѣчный источник) wszystkiego co istnieje - w tym również ludzkich pragnień (охота), które każdego człowieka pobudzają do konkretnego działania, dając mu możliwość przeżyć różne doświadczenia życiowe – nikt nie jest w stanie doświadczyć prawdziwej przyjaźni. To Ona powołuje do istnienia osoby, których osobowość jest do pewnego stopnia na tyle podobna do siebie, iż są z *natury* (натура) powołane do tego aby żyć w przyjaźni z sobą. Ponadto Bóg tak prowadzi historię ludzkości, iż doprowadza do zetknięcia się ze sobą potencjalnych przyjaciół; zaś bez Jego działania prawdziwym staje się powiedzenie, że *im dalej zajdziesz, tym więcej pobłądzisz*<sup>640</sup>.

---

<sup>638</sup> Дружбы нельзя выпросить, ни купить, ни силою вырвать. Любим тѣх, коих любить родились так, как ядим то, что по природѣ, а у бога для всякаго дыханія всяка пища добра, но не всѣм. И как нельзя коня с медведем, а собаку с волком припрягти к коляскѣ, так не можно, чтоб не оторвалось ветхое сукно, пришитое к свѣжому, а гнилая доска приклеена к новой. Равное ж несогласіе есть между двома разстоящих природ челоуѣками, а самая вящшая несродность между злым и добрым сердцем. Жаворонок с дроздом и соловьем дружить может, а с ястребом, нетопырем — не может. Если бог раздѣлил, тогда кто совокупит? Премудрая и предревная есть сія пословица: ὅμοιον πρὸς ὅμοιον ἄγει θεός. Similem ad similem ducit deus — «Подобнаго до подобнаго ведет бог» (Г. Сковорода, Басни Харьковскія..., dz. cyt., s. 130).

<sup>639</sup> Ὅμοιον πρὸς ὅμοιον ἄγει θεός.(...) Один бог есть сѣятель дружбы (Г. Сковорода, Басни Харьковскія..., dz. cyt., s. 129).

<sup>640</sup> Без природы, как без пути: чем далѣе успѣваеш, тѣм безпутнѣе заблуждаеш. Природа есть вѣчный источник охоты. Сія воля (по пословицѣ) есть пуце всякой неволи. Она побуждает к частому опыту. Опыт есть отец искуству, вѣдѣнію и привычкѣ. Отсюда родилися всѣ науки, и книги, и хитрости. Сія главная и единственная учительница вѣрно выучивает птицу лѣтать, а рыбу — плавать. Премудрая ходит в Малороссіи пословица: Без

Z tej też racji każdą osobę ludzką (*unocmasъ*) Bóg zaprasza do tego aby miała cierpliwość w swoim życiu i nie samodzielnie podejmowała działania próbując zaprzyjaźnić się z kimkolwiek, ale oczekiwała, iż to właśnie *Natura* w odpowiednim czasie (*ῥυθμός*) obdaruje ją tą relacją<sup>641</sup>. Trudno jest bowiem mówić o przyjaźni pomiędzy ludźmi nie znającymi własnej tożsamości, gdyż jest ona możliwa jedynie pomiędzy ludźmi którzy mają doświadczenie życia w *Królestwie Bożym* (*царствіе божіе*). *Ani bowiem pochodzenie, ani bogactwo, ani pozycja społeczna, ani wygląd zewnętrzny, ani wykształcenie nie są zdolne być fundamentem przyjaźni*<sup>642</sup>, a jedynie na tego typu rzeczywistościach są w stanie budować relacje międzyludzkie *osoby* (*лицо*), które nie doświadczyły *prawdziwej przyjaźni z Bogiem*. Natomiast *prawdziwa przyjaźń* (*истинная дружба*) międzyludzka przede wszystkim opiera się na doświadczeniu tej *miłości* (*любовь*) którą jest Bóg. Polega ona na swoistej *jedności* (*единство*) dusz wyrażającej się w *życzliwości i służeniu drugiemu*<sup>643</sup>, przy czym jej celem jest permanentne poznawanie woli Bożej.

Oczywiście taki typ relacji nie zakłada całkowitej identyczności osób, lecz wręcz przeciwnie uwzględnia w pełnym wymiarze indywidualność *przyjaciela* wynikającą z jego *natury* (*природа*). Mimo że podstawą tej relacji jest *podobieństwo*, które rodzi swoisty rodzaj współodczuwania (*συμπάθεια*), zawsze są rzeczywistości, które u jednej z osób powodują radość a drugą nużą. Z tej też racji, choć jednym z zasadniczych elementów *przyjaźni* jest możliwość zwierzenia się drugiemu człowiekowi oraz wzajemny szacunek i zaufanie, to jednak są takie przestrzenie życia ludzkiego, w których nie można mówić o wzajemnym zadowoleniu (*ἄντιπάθεια*), lecz należy uszanować różnice<sup>644</sup>.

---

*бога ни до порога, а с ним хоть за море. Бог, природа и Мінерва есть то же* (Г. Сковорода, *Басни Харьковскія...*, dz. cyt., s. 117-118).

<sup>641</sup> Пор. Л. Федорчук, *Час як одна з центральних категорій сквородинівської моделі світу*, w: О. Петровський, Н. Юсова (red.), *Українське народознавство: Стан і перспективи розвитку на зламі віків. Збірник наукових праць*, Київ 2002, s. 253-257. Г. Сковорода, *Басни Харьковскія...*, dz. cyt., s. 121-122.

<sup>642</sup> *И фамилія, и богатство, и чин, и родство, и тѣлесныи дарованія, и науки — не сильны утвердить дружбу* (Г. Сковорода, *Басни Харьковскія...*, dz. cyt., s. 122).

<sup>643</sup> *Скажи мнѣ, что есть друг? Слуга и доброжелатель. Кая ж лучшая услуга, как привесть к вѣдѣнію божію? Все есть ложь, сирѣчь непостоянное и нетвердое, кромѣ бога* (Г. Сковорода, *Басни Харьковскія...*, dz. cyt., s. 132).

<sup>644</sup> Пор. Г. Сковорода, *Басни Харьковскія...*, dz. cyt., s. 130.

Dopiero taka *przyjaźń* powoduje, iż człowiek czuje się *szczęśliwy* (*щаслив*) i odkrywa, że w odniesieniu do relacji interpersonalnych *nie ma niczego cenniejszego, słodszeo i korzystniejszego*<sup>645</sup>. Nie ma znaczenia tutaj status społeczny czy stan majątkowy, gdyż tak przeżywane *braterstwo* (*братство*) lepsze jest od wszelkich godności czy bogactwa<sup>646</sup>. Nie stanowi też nigdy żadnego deficytu liczba przyjaciół, gdyż celem przyjaźni nie jest mnogość relacji lecz wspólnie odkrywana *wola Boża*. Z tej też racji nawet jeden przyjaciel (*δруз*) pozwala doświadczać pełni *przyjaznej miłości*, do tego stopnia, że staje się ona *kamieniem węgielnym* i *ostoją wszelkich spraw i pragnień*<sup>647</sup>. Wówczas ktoś taki nie potrzebuje już szukać w swoim życiu akceptacji i uznania innych osób, gdyż ma świadomość, iż *lepiej być szanowanym i kochanym przez jednego mądrego, niż przez tysiąc głupców*<sup>648</sup>.

## §2. Życie w relacji z innymi ludźmi

Tylko ktoś kto myśli o *dobrej nauce* (*bonarum literarum*) może być *prawdziwym przyjacielem* (*σφόδρα φίλον, valde amicum*) *filozofa* (*Philosophus, φιλοσοφ*). Według Skoworody, bowiem - zgodnie z tym co pisał Arystoteles - *kiedy kogoś chcemy nazwać prawdziwym przyjacielem, mówimy wówczas, iż nasza dusza* (*ψυχή, anima*) *i jego dusza* (*ψυχή, anima*) *są jednym*<sup>649</sup>. Z tej też racji należy

---

<sup>645</sup> Щаслив, кто хоть одну только тѢнь доброй дружбы нажить удостоился. НѢтъ ничего дороже, слаже и полезнѢе ея (Г. Сковорода, *Басни Харьковскія...*, dz. cyt., s. 130).

<sup>646</sup> Пор. Г. Сковорода, *Басни Харьковскія...*, dz. cyt., s. 131.

<sup>647</sup> Но не достоин дружнїя любви превозносящїй что-либо выше дружбы и не положившїй оную остатним краем и пристанищем всѢх своих дѢл и желанїй. Соловей преславное свое имя уступает самовольно другу (Г. Сковорода, *Басни Харьковскія...*, dz. cyt., s. 131).

<sup>648</sup> Лучше у одного разумнаго и добродушнаго быть в любви и почтении, нежели у тысячѢ дураков (Г. Сковорода, *Басни Харьковскія...*, dz. cyt., s. 115); por. Г. Сковорода, *Басни Харьковскія...*, dz. cyt., s. 128-133.

<sup>649</sup> Όταν βουλόμεθα σφόδρα φίλον ειπεῖν μία φαμέν ψυχή 'η' 'εμή καί 'η' τούτου. *Quum volumus valde amicum dicere, una inquam anima mea et huius* (Г. Сковорода, *Листу...*, dz. cyt., s. 271) – Skoworoda cytuje w tym wypadku *Etykę Wielką* Arystotelesa, w której Stagiryta ujmuje to następująco: *Bo skoro mamy przyjaciela, jak mówimy, i chcemy podkreślić, że on nam jest szczególnie drogi, mówimy: jedną mamy wspólną duszę* (Arystoteles, *Etyka wielka*, księga II, 1211a,



stwierdzić, iż ktoś taki jak *przyjaciel*, to – *jak powiadają - nasze drugie ja*<sup>650</sup>. Dzieje się tak, gdyż dla *filozofa* nie ma niestosownego czasu do tego aby zajmować się *nauką* (*bonarum literarum*), lecz wręcz przeciwnie – umiarkowanie, lecz systematycznie *uczy się* (*studium*) on tego co pożyteczne dlań, zarówno dla tego, jak i przyszłego życia, przy czym nie jest to dla niego *pracą* (*labor*) lecz *radością* (*voluptas*). Podobnie i jego *przyjaciel* - poznając *naukę* (*doctrina*) *kocha* ją całym swym *sercem* (*pectus, σερδύε*), a ponieważ ją *ukochał* (*amat*), z tej też racji nigdy nie przestaje się uczyć (*nunquam non discit*), chociaż zewnętrznie innym może się wydawać, iż nic nie czyni. Obaj mają to doświadczenie, iż dopóki ukochany przedmiot jest blisko niech, to wydaje im się, że nie odczuwają czegoś co można by nazwać dość osobliwym zadowoleniem wynikającym z lektury *tekstu natchnionego* (*s. scriptura, священное писание*)<sup>651</sup>.

Sytuacja ulega jednak dość szybko diametralnej zmianie jak tylko tego szczególnego przedmiotu ich miłości zabraknie, wówczas od razu przeżywają najgorsze męki miłosne. Powodem tego stanu rzeczy jest fakt iż dzięki prawdziwej *miłości prawdziwy człowiek* (*истинный человек*) nawet podczas *odpoczynku* (*otio*) bada i *rozważa* (*meditaturque*) *słowa życia wiecznego* (*глаголы живота вечнаго*),

---

tlum. W. Wróblewski, Warszawa 1977, s. 118); por. Aristotelis, *Ἠθικῶν Μεγάλων*, księga B, 11(44) w: tenże, *Opera*, tom IX, Oxonii 1837, s. 295.

<sup>650</sup> *Idem eodem lib.: 'Ἔστι γάρ, ὡς φάμεν, ὁ φίλος ἕτερος ἐγώ. Est enim, ut dicimus, amicus alter ego* (Г. Сковорода, *Листу...*, dz. cyt., s. 271) – podobnie jak powyżej niniejszy tekst stanowi nawiązanie do fragmentu *Etyki Wielkiej* Arystotelesa, gdzie jest to ujęte następująco: *Otóż jeśliby ktoś zastanowił się nad pojęciem „przyjaciel” i dostrzegł istotę i właściwości tego, kto jest przyjacielem, to <okaże się>, że on jest drugim ja, szczególnie jeślibyś wyobraził sobie bardzo bliskiego przyjaciela, jak w przysłowiu: „on jest drugim Heraklesem”, [przyjaciel jest drugim ja](Arystoteles, *Etyka wielka*, księga II, 1213a, dz. cyt., s. 124-125); por. Aristotelis, *Ἠθικῶν Μεγάλων*, księga B, 15(8), dz. cyt., s. 300.*

<sup>651</sup> *Ex nimio nascitur satietas, ex satietate taedium, e taedio aegritudo animi, et quisquis ista parte laborat, sanus dicendus non est. Nullum autem tempus ineptum est ad bonarum literarum studium, et qui modice, sed perpetuo discit praesenti et venturae vitae pro futura, huic discendi non est labor, sed voluptas. Qui cogitat de doctrina, amat doctrinam, et qui amat, nunquam non discit, etiamsi in specie videatur otiosus. Qui vere amat rem aliquam, is praesentia rei amandae modice videtur delectari; at cum absens factus est, tum deraum acerrimum morsum amoris sentit. Quorsum haec? Quia nisi toto pectore amaveris bonas literas, frustra fit omnis labor: alioquin amor in medio etiam otio inquirat meditaturque, et cum maxime abstrahitur, tum propensissime ad discendum fertur* (Г. Сковорода, *Листу...*, dz. cyt., s. 219); por. Г. Сковорода, *Листу...*, dz. cyt., s. 255.

gdyż nie stanowi to dla niego żadnego trudu (*labor*); a wręcz przeciwnie - im bardziej, z różnych powodów jest zobligowany odejść od tego typu zajęcia, tym mocniej ku niemu dąży<sup>652</sup>. Z tej też racji prawdziwych przyjaciół można nazwać *dziećmi Bożymi* (*παῖδας θεῶν*), oddają oni bowiem w sposób właściwy cześć Bogu, dzięki czemu kochają się (*amare*) z wzajemnością, przez co doświadczają swoistej *niezależności* (*αυταρκεία*) oraz *duchowego spokoju* (*aequitas animi*)<sup>653</sup>. Dzięki temu *Hipostaza Boga* (*Иностань*) obdarza ich zadowoleniem ze swego losu (*sortem*). Jedyne *pragnienie* (*ἔρωσ*) jakie mają w sobie to *zamiłowanie* (*amor*) do *cnoty* (*virtus*) i z tej też racji każdy ich czyn można określić, iż jest zawsze przepiękny i wzniosły (*magnificus*) oraz pełen *dostojeństwa* (*majestas*). Nic ich bowiem tak nie raduje jak *mądrość* (*σοφία*) nabywana w nieustannym poddawaniu się *Bożemu wychowaniu* (*παιδεία*), które prowadzi ich do zgłębiania *nauki* (*doctrina*)<sup>654</sup>.

Dzięki temu *pragnieniu* (*ἔρωσ*)<sup>655</sup> każdy z nich *ucząc się* (*studium*) jest jak *orzeł, który lata na wysokich i obszernych przestrzeniach nieba, gdy jakby walcząc igra z samotnością w milczeniu prowadząc rozmowę sam ze sobą. Duch* (*animus*) ich

---

<sup>652</sup> Por. Г. Сковорода, *Листу*, w: tenże, *Повне зібрання творів у двох томах*, tom 2, Київ 1973, s. 219.

<sup>653</sup> Por. Г. Сковорода, *Листу...*, dz. cyt., s. 219: *Existima autem hominibus pietatis amantibus iucundissimos esse adolescentulos et pueros candidos felicique ingenio natos, quales Isocrates παῖδας θεῶν, id est liberos deorum appellare solebat.*

<sup>654</sup> 1. *Κάλλιστον ἑφοδίον ἔν τῷ γήρατι ἢ σοφία id est: optimum viaticum in senectute σοφία sive παιδεία id est doctrina, nam senem hominem omnia deserunt praeter doctrinam.* 2. *Σεμνός ἔρωσ ἁρετῆς. Magnificus amor virtutis. Non possunt enim non veneratione prosequi eum, quem conspiciunt virtutis esse domicilium, ubi enim virtutis amor, ibi majestas sit oportet.* 3. *Φίλους ἔχων νομίζε θησαυρός ἔχειν. — Amicos habens, puta thesauros habere (te). Nihil, inquit Seneca, aequae oblectaverit, quam fidelis amicitia.* 4. *Χαλεπὰ τὰ καλὰ — difficilia pulchra.* 5. *Ὀλίγη πρὸς κακότητα ὁδός. — Brevis ad nequitiam via. (...) Pietatis est venerari deum et amare proximum; αυταρκεία dicitur latine aequitas animi, quae sortem suam boni consulit* (Г. Сковорода, *Листу...*, dz. cyt., s. 220); por. Г. Сковорода, *Листу...*, dz. cyt., s. 220-222.

<sup>655</sup> Skoworoda w jednym z listów do Michaiła Kowalynskiego (Михайло І. Ковалинський) umieszcza słowniczek grecko-łaciński, w którym przekłada słowo *ἔρωσ* jako *desiderium, amor*. Ze względu na kontekst użycia wspomnianego leksemu, oraz w świetle *Słownika grecko-polskiego* napisanego pod redakcją Z. Abramiczówny, wydaje się, iż najwłaściwszym jego przekładem będzie słowo *pragnienie* (ukraiński odpowiednik - *бажання*); por. Г. Сковорода, *Листу...*, dz. cyt., s. 220; Г. Сковорода, *Листу*, w: Tenże, *Твори у двох томах*, Київ 2005, s. 228; Z. Abaramowiczówna, *Słownik grecko-polski*, tom II, W-wa 1960, s. 313-314.

doświadczając przyjemności wynikającej z oddawania się *dobrej nauce* żyje wolny i odsunięty od wszystkiego, na podobieństwo delfina, który mknie (*φέρεται*) w niebezpiecznym lecz nie szalonym pędzie (*motu*). Taki styl życia jest właściwy i charakterystyczny jedynie dla największych mężów (*viris*) i zarazem mędrców (*sapientibus*). Oni to *nie tylko znosili niewygody samotności, ale bezsprzecznie cieszyli się (delectanti) samotnością* (*τῆ ἑρήμῳ, soliiudo*), którą normalnie, zwyczajnemu człowiekowi (*homo solitarius*), znosić jest dość ciężko. Dla każdej osoby (*λιυο*) bowiem *samotność jest śmiercią*; staje się zaś *rozkoszą (oblectatio) dla tych, którzy są wybitnymi mędrkami (sapientes)*, gdyż jedynie *przebóstwiony rozum (mens dia)* znajdując to co *boskie i zarazem niewidzialne (divina invisibiliter)* - nim się nieustannie zajmuje *rozkoszując*. Natomiast dla pospolitego intelektu tego typu rzeczywistość z natury swej jest *niedostępna (ἄδύτα)*<sup>656</sup>.

#### a. Wspólne patrzenie prawdziwych przyjaciół na to co niewidzialne

Dla *prawdziwych przyjaciół* taki styl życia, oraz wzajemna relacja interpersonalna, daje możliwość cieszyć się owocami *duchowego pokoju* (*ἡσυχία*)<sup>657</sup>. Każdy z nich pozostawił światowe troski i w sensie egzystencjalnym żyje jak ktoś, kto stał się jakby *niematerialny (ἀύλος, immaterialis)* i *beznamiętny*

---

<sup>656</sup> *Mitto tibi quaecunque specimen secum ipso loquentis animi tacite seseque tamquam lusu quodam oblectantis ac in morem alitis per sublimia coeli spatiosaque volitantis ac tamquam velitantis. Incredibile dictu, quam istuc delectat, cum animus liber ab omnibus atque expeditus in morem delphinis perniciosissimo, sed non insano motu φέρεται. Magnum hoc quidem est atque unice summis viris familiare et sapientibus. Haec est illa ratio, qua taedium altissimae solitudinis sancti homines et prophetae non modo tulerunt, sed etiam inerrabiliter sunt delectati τῆ ἑρήμῳ, quam adeo ferre grave est, ut Aristoteles haec dixerit: «Homo solitarius aut bestia est fera, aut deus». Videlicet mediocribus hominibus mors est soliiudo, oblectatio autem iis, qui aut oppido fatui, aut excellenter sunt sapientes. Illis grata ἡ ἑρημία propter stuporem; horum autem mens dia divina invisibiliter inveniens occupatur, mireque delectatur iis, quae vulgaribus ingeniis sunt ἄδύτα... (Γ. Сковорода, *Листу...*, dz. cyt., s. 230); por. Γ. Сковорода, *Листу...*, dz. cyt., s. 230-232.*

<sup>657</sup> Skoworoda nawiązuje w tym wypadku do *Podstaw życia monastycznego* Ewagriusza z Pontu i podobnie jak ów starożytny myśliciel rozumie słowo *ἡσυχία* jako: duchowy pokój, wewnętrzne skupienie, wyciszenie; por. Ευαγριου Μοναχου, *Των κατα μοναχων πραγματων τα αιτια, και η καθ' ησυχιαν τουτων παραθεσις* (Evagrii Monachi, *Rerum monachalium rationes, earumque juxta quietem appositio*, pkt A-Γ (I-III), w: *Patrologiae cursus completus, Series Graeca*, tom 40, s. 1251-1256); por. Ewagriusz z Pontu, *Podstawy życia monastycznego*, tłum. M. Grzelak, pkt 1-3, w: tenże, *Pisma ascetyczne*, tom 1, Kraków 2011 s. 339-341.

(ἁπαθής) po to, aby jego jedynym *udziałem* był sam *Pan* (*dominus*, *αδοнай* *господь*). Obaj bowiem duchowo *wpatrują się w Jego oblicze* dzięki czemu obce są im wszelkie nieszczęścia i żaden z nich nie *pragnie* już życia z *ludźmi materialnymi*, a wręcz przeciwnie - znajduje upodobanie w kontakcie z tymi którzy są *niematerialni* (ἄυλος, *невеществен*) i mają *takie same poglądy*. O każdym z nich można powiedzieć iż jest *najszcześniejszym kandydatem filozofii chrześcijańskiej*, gdyż żyje doświadczając wewnętrznego *odpoczynku* (*σχολή*) i *wyciszenia* (ἡσυχία) zanurzony w *chrześcijańskiej mądrości*, będąc *mnichem* (*μοναχός*). Słowa *mnich* nie należy oczywiście rozumieć w znaczeniu takim jakie mu się powszechnie przypisuje (np. jako kogoś żyjącego w klasztorze), lecz jako *podmiot* (*υποστась*) własnego działania - kogoś kto dzięki whipostazowaniu w jedyną *Hipostazę* (*Ипостась*) *prawdziwego człowieka* (*ιστιννυῖ χελовѣк*) kieruje samym sobą<sup>658</sup>. Żyjących tak można przyrównać do aniołów, nie dlatego, iż nie posiadają ciała, lecz dlatego, iż w swym życiu wyrzekli się – na ile to możliwe – przyjemności wynikających z cielesności, aby prowadzić życie duchowe, które ze swej natury ma charakter całkowicie *bezcielesny* (*ασώματος*)<sup>659</sup>.

<sup>658</sup> *Legens Evagrii τά 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 τήν σχολήν καί τήν ἡσυχίαν, τήν τῆτοῦ Χριστοῦ σοφία ἔνδιατριβουσαν dicique ipsum Christum fuisse principem τῶν σχολαστικῶν. Sed audi nostrum Evagrium: βούλη τοιγαροῦν ἀγαπητέ τόν μονηρῆ βίον ὡς ἔστιν ἀναλαβεῖν καί ἐπί τά τῆς ἡσυχίας ἀποτρέχειν τρόπαια ἄφες ἐκεῖ τοῦ κόσμου τάς φροντίδας — τοθτέστι αὔλος ἔσο, ἁπαθής, — ἵνα τῆς ἐκ τούτων περιστάσεως ἀλλότριος γενόμενος δυνθῆς ἡσυχᾶσαι καλῶς. Et non paucis post: Μή ἀγαπήσεις οικῆσαι μετά ἀνθρώπων σου. Sed dices tu mihi: Non est mihi in animo monarchatus, et quorsum mihi isthaec? Esto sane: quid tamen vetat angelica audire verba? Cum praesertim christianorum vulgus male intelligit τόν μοναχόν. Et vetus dictum est: summum cape, et medium habebis. Ego enim monachum summum Christi discipulum existimo, qui plane praeceptorum suo in omnibus similis est. Dices: at apostolus est major monacho. Fateor, sed tamen ipse hic apostolus non fit, nisi ex monacho, qui quamdiu se solum regit, est monachus, sin alios quoque, incipit tum esse apostolus. Christus dum erat in solitudine, μοναχός ἦν, id est plane immaterialis vel ut graeci dicunt, ἄυλος «невеществен»; et hinc est, quod monachi dicti sunt angeli non quod extra corpus sint, sed quod corpori in totum valedixerunt, qui renes quoque exusserunt, ut jubet Moses, et quorum portio (ὁ κλήρος) solus dominus, «εγο же лице вины зрям». Quod tamen non fit, nisi post mortem, id est ubi quis plane omnia terrestria ita relinquens defungitur, ut de illo dici queat: «Енох же не обрѣтется в живых» etc. (Г. Сковорода, *Листи...*, dz. cyt., s. 313).*

<sup>659</sup> *Por. Г. Сковорода, Листи..., dz. cyt., s. 313-314, 321-323.*

Postępują oni w ten sposób pragnąc *całym sercem (toto pectore)* osiągnąć stan *duchowego pokoju* (ἡσυχία), gdyż mają świadomość, iż w przeciwnym razie zapadną na *chorobę duszy (morbus animi)*, która po łacinie była określana słowem *afectus* zaś po grecku τὸ πάθος. Powstaje ona wówczas, kiedy w ciele następuje rozpad więzi łączącej źle ze sobą uzgodnione pierwiastki (*elementi*), mianowicie: kiedy *ogień (ignis)* lub *ziemia (terra)* przeważa (lub też inny z pierwiastków)<sup>660</sup>. Konsekwencją tego stanu jest rozdrażnienie, irytacja, zniecierpliwienie (ὁ παροξυσμός). Kiedy bowiem symetria (συμμετρία) pierwiastków jest właściwa, wówczas wszystko spokojnie i równo porusza się w organizmie ludzkim, podobnie jak w mistrzowsko skonstruowanych i zarazem dobrze funkcjonujących zegarkach, niczym w *maszynie (αὐτόματον)*<sup>661</sup>. To nieuporządkowanie mające miejsce w sferze czysto fizycznej posiada swoje konsekwencje *metafizyczne (methaphysica)*, czyli dostrzegalne w sferze *duchowej (spiritalia)*<sup>662</sup>. *Afekty (affectus, τὸ πάθος)* bowiem oddziałują na naszą *duszę* i powodują jej poruszenia, takie jak *gniew (ira)*, *strach (timor)*, czy *pożądanie (cupiditas)*, oraz wiele innych, które często nazywa się *namiętnościami (motus)*. *Mędrzec (Σοφός)*, będąc człowiekiem *szczęśliwym (fortunatus)* ma w swoim życiu doświadczenie wolności od wszelkich *namiętności* i z tej też racji posiada on *spokój (tranquillitas)* lub też *odpoczynek duszy (quietem animi)*, którym *Pan* (ὁ κύριος) obdarowuje swoich *najdroższych uczniów (carissimis discipulis)*. Dzięki temu może w pewien sposób partycypować w *pokoju (εἰρήνη)* samego Boga, przez co jest w stanie każdego dnia zмагаć się ze swoimi *afektami*. Właściwie w sensie ścisłym należy stwierdzić, iż dopiero uczestnictwo w *pokoju (εἰρήνη)* pozwala *filozofowi* poddać własne *namiętności* pod panowanie rozumu podobnie jak *woźnica powściąga narowiste konie przy pomocy uzdy*. Nie chodzi oczywiście aby *mędrzec (sapientes)* – jak nauczali stoicy<sup>663</sup> – był całkowicie

---

<sup>660</sup> Skoworoda uważa, iż cała rzeczywistość materialna składa się z pięciu elementów: *ziemi, powietrza, wody, ognia, oraz substancji eterycznej (αιθήρ)*; por. Г. Сковорода, *Бесѣда 2-я, нареченная Observatorium Specula (еврејску — Сіон)*..., dz. cyt., s. 299-300.

<sup>661</sup> Skoworoda uważa, iż nikt *nie może zachorować na ciele, jeśli wpierw nie zachoruje jego dusza (atqui non aegrotaremus corporibus, nisi prius animis)*; por. Г. Сковорода, *Листу...*, dz. cyt., s. 263-266.

<sup>662</sup> Nazywanej przez Skoworodę również sferą tego co jest *niewidzialne (invisibilia)*, lub tego co jest *boskie (divina)*; por. Г. Сковорода, *Листу...*, dz. cyt., s. 282-283.

<sup>663</sup> Zob. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, tłum. E. I. Zieliński, t. III, Lublin 1999, s. 428-432.

beznamiętny (*'απαθεία*), gdyż wówczas byłby słupem a nie człowiekiem<sup>664</sup>. Mnich (*μοναχός*) jest tym, który doświadczając kruchości własnej fizyczności i znając jej ograniczenia posiada zdolność do autotranscendencji własnych słabości; choć w jego życie – jak w życie każdego człowieka – niejako wpisany jest *cierni* (*σκόλοψ*) który mu szkodzi, to nie poddaje się on żadnym *afektom*, ani tym, które niektórzy określiliby jako pozytywne (radość, euforia, nadzieja wynikająca z pożądlivości, itp.), ani tym bardziej takim, które często są określane jako negatywne (smutek, przygnębienie, rozzalenie, rozpacz, lęk, strach, wstyd, złość, gniew itp.). Z tej też racji nie pozwala się ponieść radości z powodu posiadanego bogactwa, lub szlachetnego urodzenia, nie pragnie lepszej przyszłości dla siebie (w sensie materialnym), nie lęka się też zniesławienia lub śmierci. Pozwala się natomiast ponieść – niczym Eliaz doświadczający lekkiego powiewu wiatru<sup>665</sup> – *lekkim poruszeniom* (*levi commotione*) ze strony *Osoby Boga* (*Ιησοῦς*) dzięki czemu cała jego *afektywność* zostaje ukierunkowana na *Pana* czyniąc go przez to *człowiekiem szczęśliwym* (*μακάριος ο άνθρωπος*)<sup>666</sup>.

<sup>664</sup> Zob. L. Misiarczyk, *Osiem „logismoi” w pismach Ewagriusza z Pontu...*, dz. cyt, s. 150-169; L. Nieściór, *Głos Klemensa Aleksandryjskiego i Ewagriusza z Pontu w starożytnej dyskusji o apatheii*, w: F. Drączkowski, J. Pałucki, M. Szrama (red.), *Ojcowie Kościoła wobec filozofii i kultury klasycznej*, Lublin 1998, s. 41-69.

<sup>665</sup> Zob. 1 Krl 19, 12-13.

<sup>666</sup> *Affectus est morbus animi, graece τό πάθος. Morbus, ut arbitror, est, cum in corpore intemperies est quaedam facta ex male temperatis elementis; cum videlicet aut ignis aut terra praevallet aut utrumque; hinc nascitur exasperatio, graece 'ο παροξυσμός. Nam si justa sit elementorum συμμετρία, tam placide pacateque intus moventur omnia, quam in horologio integro artificiose constructo eo, quod Graeci vocant αυτόματον. Nam κλεψύδραι et solaria horologia, quale in nostri area collegii videmus, non dicuntur αυτόματα. Ab his physicis transeamus ad metaphysica, id est invisibilia aut spiritalia sive divina. Ad eundem hunc modum affectus animum nostrum exagitat et commovet. Hinc saepe apud latinos ira, timor, cupiditas caeterique affectus motus nominantur. Fortunatus ille, qui motibus his vacuus est. Nam talis tranquillitatem seu quietem animi habet, quam 'ο κύριος carissimis suis discipulis donat: ειρήνην τήν 'εμήω δίδωμι 'υμῶ. Proximo loco est ille, qui cum his strenue pugnat ac velut equos ferocissimos moderatur freno rationis. Gaudes, quod dives es? Aegrotus es. Quod nobilis es? Aeger es. Times mortem? ob bonas res infamiam? Parum vales animo. Speras melius te cras victurum? Infirmaris. Ubi enim spes, ibidem timor, morbus etc. Ergo, inquis, cum stoicis postulas tu sapientem prorsus 'απαθεία esse? Imo vero sic stipes erit, non homo. Restat igitur, ut ibi sit beatitudo, ubi moderation non ubi affectuum vacation. An non Paulus habet suum τόν σκόλοπα colaphizantem ipsum? Et deus in aurae quidem sibilo, id est levi commotione, transit Heliam. Hoc etiam accipe, curas, timores et id genus domino esse debere. Haec etiam μακαρίζουσι*

Dopiero wtedy, mając mocno *palające serce* (ή καρδία ή καιομένη), *filozof* widzi to, co mogą zobaczyć nie wszyscy ludzie lecz jedynie *błogosławieni* - mianowicie *Bożą prawdę* (*dei veritatem*), która dlań jest *najbardziej zachwycającą* (*longe jucundissima*) ze wszystkich rzeczy<sup>667</sup>. To doświadczenie pozwala mu wyrzucić z serca *wszelką śmiertelną troskę* – *brud* (*lutum*) tego co ziemskie, czyli *widzialne* (*visibile*) oczami zmysłowymi<sup>668</sup>. Dzięki temu może on patrzeć na to co *niewidzialne* (*invisibile*) – *Boga i prawdę* (τόν θεόν και τήν 'αλήθειαν)<sup>669</sup>.

### **b. Ostrożna postawa względem pochlebców**

Tylko taki stan *duszy* (*ψυχή, anima*) pozwala *filozofowi* ustrzec się od wchodzenia w relację interpersonalną z kimś kto nie jest w stanie być *prawdziwym przyjacielem*, a jest jedynie *pochlebcą* ('ο κόλαξ, *adulator*). Mając świadomość, iż jest rzeczą dobrą w odniesieniu do tej kwestii naśladować kupców, którzy zawsze zachowują się ostrożnie i uważają aby nie zakupić złych towarów, które z pozoru wyglądają na dobre, *mędrzec* dba o to aby wybierając *przyjaciół* (*amicus*), *czyli to co możemy najcenniejszego nabyć w naszym życiu* (*optimam supellectilem*), *więcej - ten nieoceniony skarb* (*thesaurus*) – przez niedbalstwo nie otrzymać czegoś pozornego i fałszywego; czyli mówiąc alegorycznie: *nie nabyć zamiast czystego złota podróbki z miedzi, albo zamiast diamentów – węgla*<sup>670</sup>.

---

τόν 'άνθρωπον (Γ. Сковорода, *Листу...*, dz. cyt., s. 282-283); por. Γ. Сковорода, *Листу...*, dz. cyt., s. 412-413.

<sup>667</sup> Por. Γ. Сковорода, *Листу...*, dz. cyt., s. 310-312.

<sup>668</sup> Por. Γ. Сковорода, *Листу...*, dz. cyt., s. 394-395.

<sup>669</sup> *Qui natus est et toto pectore quaerit, certe inveniet et videbit id, quod vidisse non quorumlibet, sed beatorum est dumtaxat oculorum, puta dei veritatem, quae ut difficillima est inventu, ita aspectu longe jucundissima rerum omnium. (...) Quodsi tibi quoque est ή καρδία ή καιομένη, et certe debet esse, si is es, quem te esse existimo; ejice, quicquid est mortalis curae in pectore, elue lutum ex corde; lutum est quicquid terrenum est; quicquid autem visibile, terrenum est. Si justus verusque ignis in pectore tuo, exuretur, quicquid terrenum est, ut aliquando puro corde sis, videasque deum: τόν θεόν και τήν 'αλήθειαν quam videntes beati sunt oculi* (Γ. Сковорода, *Листу...*, dz. cyt., s. 254); por. Γ. Сковорода, *Листу...*, dz. cyt., s. 254-257; Л. А. Софронова, *Три мира Григория Сковороды...*, dz. cyt., s. 233-239.

<sup>670</sup> *Quemadmodum mercatores summo studio cavere solent, ne sub specie bonarum malas damnosasque emant merces, ita nobis videndum accuratissime est, ne, dum amicos, optimam supellectilem, quaerimus, imo thesaurum inaestimabilem comparamus, per incuriam in adulterinum et*

Z tej też racji potrafi on dostrzec charakterystyczną cechą *pochlebcy*, którymi są: zmienność i niestałość. Człowiek taki bowiem nie jest w stanie *długo podążać za jednym i tym samym, i trzymać się jednych i tych samych zasad życia, lecz podobnie do małpy, naśladuje innych dotąd, dopóki nie otrzyma, tego o co się upomina*<sup>671</sup>. Ponieważ nie ma on żadnego trwałego fundamentu dla ewentualnej stałości własnego zachowania, oraz przywiązania do określonego stylu życia, który by mu się podobał, dlatego naśladuje kogoś drugiego i do niego się dostosowuje po to aby się komuś przypodobać. Dlatego też nie można o nim powiedzieć iż jest człowiekiem *prostym (simplex)*, lecz wręcz przeciwnie - należy dostrzec, iż jest on w swym postępowaniu zmienny i niestały, gdyż zazwyczaj *z jednego stylu życia (forma) nagle przechodzi na inny*<sup>672</sup>.

Człowiek taki, będąc w stosunku do innych niesprawiedliwy w ocenie i postępowaniu, często udaje sprawiedliwego aby inni ludzie mieli o nim dobre mniemanie. W tym też celu nieraz wypowiada on pochwały (zarówno prawdziwe jak i fałszywe) zamierzając wzbudzić u słuchacza zadowolenie i przyjemność. Tak naprawdę jednak często ma na dany temat zupełnie inne zdanie, a zachowuje się w ten sposób, gdyż - *układając jakieś swoje knowania* - traktuje drugiego człowieka przedmiotowo, pragnąc osiągnąć jedynie jakąś upragnioną korzyść<sup>673</sup>. Dlatego w sposób *chytry i przebiegły, oraz pozbawiony skrupułów* nierzadko *bezsposornie oszukuje wlewając swój zatruty jad niewinnej prostocie*, wykorzystując drugiego człowieka, *gdy tylko pojawi się nadzieja na zdobycz*<sup>674</sup>. Ze swej niesprawiedliwej

---

*falsum incidamus, qui dicitur adulator, et secundum paroemiam 'αντί γνησίον χρυσὸν ὑπόχαλκον, id est subaeratum, sive pro thesauro carbones inveniamus* (Г. Скворода, *Листу...*, dz. cyt., s. 228).

<sup>671</sup> *Primum igitur discrimen adulatoris est mutabilitas et inconstantia, ut non possit diu eadem sequi eidemque instituto adhaerere, sed veluti simia aliis tantisper conformatur, donec quod captat, ceperit* (Г. Скворода, *Листу...*, dz. cyt., s. 228).

<sup>672</sup> *At vero adulator, cum stabilem nullam habeat suorum morum sedem, neque certum aliquod vivendi delegerit genus, sibi quod placeat, sed quod alteri, cumque alteri sese affingat atque adcomodet, non simplex est aut unius modi, sed varius ac multiplex, ex alia in aliam subinde formam transiens* (Г. Скворода, *Листу...*, dz. cyt., s. 228) por. Г. Скворода, *Листу...*, dz. cyt., s. 228-230.

<sup>673</sup> Por. Г. Скворода, *Листу...*, dz. cyt., s. 239-242.

<sup>674</sup> *Sunt ex vivis usque adeo callidi versutique et neinissimi veteratores, ut adolescentem videntem et viventem palam in os decipiant, afflantes venenum suum innocenti simplicitati, simplices autem*



*naturae injuriam*) nie jest on zdolny do *prawdziwej przyjaźni*, gdyż nie doświadczywszy w swym życiu bezwarunkowej akceptacji nie potrafi zaufać nikomu. Mimo tego w swym postępowaniu właśnie zdobycie czyjegoś zaufania jest dla *pochlebcy* najważniejsze, gdyż dzięki niemu może manipulować drugim człowiekiem udając jego *przyjaciela*, a często robi to *tak sprytnie*, iż nierzadko osoba oszukana *nie jest w stanie tego dostrzec po upływie pięciolecia*<sup>675</sup>.

Aby nie znaleźć się *znaleźć się pośród tych, którzy spróbowawli jadu żmii i doświadczyli, iż jest on zabójczy*<sup>676</sup>, *filozof* podejmując próbę świadomego wejścia w głęboką relację interpersonalną z drugą osobą postępuje w ten sposób, iż *poddaje ją próbie* po to aby w przyszłości – zwłaszcza gdy znajdzie się w potrzebie – *nie doznać krzywdy* ze strony ewentualnego postępowania *pochlebcy*<sup>677</sup>. Mając już doświadczenie w rozpoznawaniu *wroga (inimicos)*, który ze swej *niesprawiedliwej natury* jest nieprzychylny względem niego *mędrzec* zwraca szczególną uwagę aby unikać *złośliwości duszy* wynikających ze stanu *naturalnego nieszczęścia (ad naturalem infelicitatem)* osoby, która nie doświadczyła w swym życiu *prawdziwej miłości*. Z tej też racji szczególną uwagę zwraca on na kogoś kto jest *chełpliwy, drażliwy, egocentryczny, gniewliwy, kłamliwy, kłótniwy, nienawistny, zawistny, zazdrosny, czy też żądny zaszczytów*. Gdy ich spotyka w swym życiu *zwraca się do nich z życzliwością, a jak czegoś potrzebują – dopomaga, ale czyni tak, jak to się czyni względem zwykłych znajomych (vulgum), a nie jak względem wiernych przyjaciół (amicos fideles)*<sup>678</sup>.

---

*maxime adoriuntur, quod circa hos praedae spes est eis anguidus* (Г. Сковорода, *Лучму...*, dz. cyt., s. 251).

<sup>675</sup> *Quam callide sese insinuant! ut vix quinquennio possis persentiscere* (Г. Сковорода, *Лучму...*, dz. cyt., s. 251) por. Г. Сковорода, *Лучму...*, dz. cyt., s. 250-252.

<sup>676</sup> *Alioquin idem nobis usu veniet, quod iis, qui gustato demum veneno sentiunt id esse letale...* (Г. Сковорода, *Лучму...*, dz. cyt., s. 245).

<sup>677</sup> *Sicut nummum, ita amicum oportet habere probatum, antequam usus postulet, neque damno demum accepto sentire, sed debemus habere peritiam cognoscendi adulatoris, ne laedamur* (Г. Сковорода, *Лучму...*, dz. cyt., s. 245) por. Г. Сковорода, *Лучму...*, dz. cyt., s. 245-247.

<sup>678</sup> *Saluta illos, loquere humane, et, si res postulat, juva, sed ut vulgum, non ut amicos fideles* (Г. Сковорода, *Лучму...*, dz. cyt., s. 344); por. Г. Сковорода, *Лучму...*, dz. cyt., s. 343-345.

### c. Życzliwe wsparcie *początkujących*

Choć zawsze w ludzkiej populacji znajdują się osoby żądne zaszczytów, drażliwe, egocentryczne i oczywiście takie które są złe, kłamliwe i zawistne<sup>679</sup>, to filozof ma świadomość, iż oprócz nich w społeczeństwie żyją ludzie, którzy ze swej natury *nikomu nic nie zazdroszczą* (*non lividum*) lecz wręcz przeciwnie: są *uczciwi* (*honestus*), *łagodni w usposobieniu* (*mitis*), *prości* (*simplicem*) w obejściu, *szlachetni* (*humanus*) w postępowaniu, zawsze *zadowoleni z własnych zdolności*, oraz *autentycznie chętni do poznawania prawdziwej doktryny* (*verae doctrinae avidissimum*)<sup>680</sup>. Takich mędrzec może *polubić* (*amor*)<sup>681</sup> i z dużą ostrożnością próbować wspierać w nieustanym indywidualnym dążeniu do pogłębiania ich własnej wiary (*fides*), *nadziei* (*spes*) i *miłości* (*amor*). Pełniąc wobec nich funkcję *proroka* (*пророк, профетия*) pozwala sukcesywnie poznawać kolejne *słowa* (*слово, λόγος*) *nowego języka* (*новый язык*). To dzięki nim ten, który jest *początkujący* (*tyronum*) w uczeniu się *śnót*<sup>682</sup> może poznać *znaki wskazujące* (*знаки-указатели*), *znaki ikonizujące* (*знаки-иконы*) i *znaki symboliczne* (*знаки-символы*), a przez to coraz głębiej rozumieć kim jest sam *'o ów*<sup>683</sup> czyli *'o θεός* – substancjalna *miłość* (*'αγάπη*)<sup>684</sup>. Poznając je uczy się on dzięki *mędrcowi* wychodzić z kultury w której się wychował i wejść w świat *dzieci Bożych* (*παῖδας θεῶν*). *Prorok* uczy go, iż każdy język tworzy swój świat, przy czym żaden ludzki język nie wyraża w pełni adekwatnie realnie istniejącej rzeczywistości. Tę funkcję pełni dopiero *nowy język*, w którym napisany jest między innymi *tekst natchniony* (s. *scriptura, священное*

<sup>679</sup> *Questus es heri de quodam male in te animato. Quid agas? Sic est hominum vulgus, ambitiosum, iracundum, philautum et, quod pessimum, est mendax et invidum. Non potes tibi ne unicum quidem amicum parare, quin simul duos tresve acquiras inimicos, ut verissime dictum sit, eum, qui inimicos non haberet, ne amicum quidem possidere* (Г. Сковорода, *Листу...*, dz. cyt., s. 343).

<sup>680</sup> ... *non lividum, simplicem, verae doctrinae avidissimum, dotibus suis contentum, ad honestatem plane natum, mitem, humanum* (Г. Сковорода, *Листу...*, dz. cyt., s. 344).

<sup>681</sup> Por. Г. Сковорода, *Листу...*, dz. cyt., s. 344.

<sup>682</sup> Por. Г. Сковорода, *Листу...*, dz. cyt., s. 279: *In pritnis autem sciendum est, duas esse classes quasdam virtutis studiosorum: unam perfectorum, alteram tyronum, seu ut Paulus vocat, puerorum.*

<sup>683</sup> Por. LXX Wj 3, 14: *ἐγώ εἰμι ὁ ὢν* (J. Czerski niniejsze zdanie tłumaczy na język polski jako *Ja jestem będący*; w świetle takiej interpretacji należy stwierdzić, iż najlepszym rosyjskim odpowiednikiem greckiego leksemu *ὁ ὢν* u H. Skoworody byłoby słowo *сущий*; por. J. Czerski, *Modlitwa Jezusowa*, maszynopis, s. 2).

<sup>684</sup> Por. Г. Сковорода, *Листу...*, dz. cyt., s. 304-308.

nucanie), oraz w którym posługuje się *mędrzec* odkrywając przed swym uczniem kolejne *emblematy* (ἔμβλημα, *obraz*) pozwalające coraz jaśniej dostrzegać obecność Boga. A ponieważ *im więcej ktoś dostrzega, tym więcej ma nadziei, a im więcej ma nadziei, tym żarliwiej kocha (amat)*; z tej też racji można powiedzieć, że dzięki *prorokowi początkujący* coraz więcej *w radości czyni dobro* i na ile to możliwe czyni je *w obfitości, bez żadnych granic czy miary*<sup>685</sup>.

Ponieważ na pewnym poziomie intelektualnym jest rzeczą niezbędną posiadanie rzetelnej wiedzy będącej *podstawą (opus)* do zrozumienia wielu pojęć, z tej też racji *filozof* – w razie potrzeby - udziela *początkującemu* wsparcia zaznajamiając go z literaturą grecką i rzymską, aby ten który pragnie prowadzić życie człowieka *wewnętrznego (internus homo)*, czyli *nie obciążonego cielesnością (non carne gravatus)*<sup>686</sup>, *został dopuszczony do subtelnych świętych muz* poznając, zagłębiając się i rozsmakowując się w znajomości (a być może nawet w tworzeniu) poezji epickiej, poezji miłosnej, poezji lirycznej, poezji chóralnej, tragedii, komedii, śpiewie i tańcu, oraz w znajomości historii, astronomii i geometrii<sup>687</sup>. Ten typ edukacji jest niezbędny dla przyszłego *mędrca*, gdyż jest rzeczą oczywistą, że *głupota (stultitia) jest matką wszystkich wad (w tym i zarozumiałości)*, a zwłaszcza tych, *które biorą na siebie ciężary nie do uniesienia i ponad miarę niewłaściwie oceniając własne możliwości*. Jeżeli *początkujący*, go nie posiada wówczas - *jak powiadają - zaledwie musnął swymi wargami autentycznej mądrości (sinceram illam sapientiam)*, lecz niewystarczająco się do niej zbliżył. Komuś takiemu obca jest wówczas *mądrość (sapientia)*, która *jest autentyczną rodzicielką zarówno innych cnót (virtutum) jak i skromności (modestia)*; dlatego też nie jest on w stanie być *skromnym (modestus)*, a kimś takim jest właśnie *mędrzec*, który *oceniając siebie własną miarą, bardziej jest w stanie się unieżyć niż wywyższyć*<sup>688</sup>.

<sup>685</sup> *Fidei proprium cernere sive intelligere, quoque plus cernit, plus sperat, quo magis sperat, ardentius amat, gaudens bene facere, quantum fieri potest latissime sine ullo fine modoque* (Г. Сковорода, *Листу...*, dz. cyt., s. 279); por. Г. Сковорода, *Листу...*, dz. cyt., s. 278-282.

<sup>686</sup> Por. Г. Сковорода, *Листу...*, dz. cyt., s. 271-273.

<sup>687</sup> *Sapiens est modestus. Si quis ad vera musarum elegantiorum sacra admissus non satis hautis, sed tantum primis, quod ajunt, labiis sinceram illam sapientiam gustaverit, is mea quidem sententia non potest non esse modestus* (Г. Сковорода, *Листу...*, dz. cyt., s.298-299); por. Г. Сковорода, *Excerpta philologica*, w: tenże, *Повне зібрання творів у двох томах*, tom 2, Київ 1973, s. 422-428.

<sup>688</sup> *Nec mirum est. Ut enim stultitia omnium quidem vitiorum mater simul et arrogantiae est, cui naturale est et nous supra vires et honorem supra dignitatem et supra meritum gloriam affectare, ita*

*Prorok* – dzięki właściwej lekturze - zaznajamiając *początkującego* z historią myśli ludzkiej, oraz pozwalając mu rozkoszować się pięknem sztuki, pozwala mu jednocześnie odkrywać, iż do bycia szczęśliwym niezbędne jest doświadczenie estetyczne pomagające człowiekowi przeżywać swoiste *katharsis* (κάθαρσις) - zmieniające go<sup>689</sup>.

Ponad to *mędrzec* wspiera *początkującego* udzielając mu porad praktycznych w jaki sposób zorganizować sobie w życiu codziennym jakąś indywidualną formę odosobnienia, aby odsunąć się od *spraw światowych* a jednocześnie nie unikać ludzi, oraz jak ograniczać nadmiar jedzenia i zarazem nie morzyć się głodem – czyli pozwala mu zrozumieć i zastosować *najpiękniejsze i boskie prawo*: „*nic ponad miarę*” (μηδέν ἄγαν)<sup>690</sup>.

Dzięki temu *filozof* sukcesywnie staje się oparciem dla kogoś drugiego, który podejmując indywidualny rozwój duchowy stopniowo może odkrywać piękno *natura naturata*, uświadamiając sobie jednocześnie jej przemijalność i nietrwałość, oraz sukcesywnie odkrywać kim jest Ten który ją stworzył. W całym tym procesie towarzyszenia, *mędrzec* pełniąc funkcję *proroka* pomału – w świetle własnego doświadczenia, oraz posiadanej wiedzy - uczy *początkującego* jednej najważniejszej prawdy: że właściwie *wszystko przemija, z wyjątkiem Boga i miłości*<sup>691</sup>.

Na dalszym etapie życia duchowego *filozof* pomaga niegdyś *początkującemu* doświadczyć całkowitego zjednoczenia z *Hipostazą Boga* (Иночась) – bycia

---

*sapientia cum ceterarum virtutum, tum germana genitrix est modestiae, quae suo se raodulo, ut dicitur, metiens, ad inferiora se potius deprimit, quam eluctetur ad altiora* (Г. Скворода, *Листу...*, dz. cyt., s. 299).

<sup>689</sup> Por. Г. Скворода, *Книжечка о чтении священн[аго]...*, dz. cyt. s. 34-57; Tenże, *Листу...*, dz. cyt., s. 298-301.

<sup>690</sup> *Fugis turbam? Modum hic quoque serva! An non stultus sit, qui ita fugiat, ut cum nemine prorsus unquam loquatur? Insanus talis est, non sanctus; vide, cum quo loquaris verserisque. Jejunas? An non mente is captus tibi videatur, qui nihil prorsus aut venenatum aliquid concedit corpusculo? Subtrahe pabulum supervacuum, ne ferociat asellus, id est caro; noli rursus fame necare, ne possit vehere sessorem. Haec sunt illae pulchrae res, quae sine modo pessimae sunt. Sunt qui in hac aetate, qua es, nimium indulgent vino, sunt qui equis aut canibus nimis capiuntur aut luxuria. Sunt contra, qui nimis austere vivunt. Unde pulcherrimum illud ac divinum: μηδέν ἄγαν* (Г. Скворода, *Листу...*, dz. cyt., s. 279-280).

<sup>691</sup> *Omnia praetereunt, sed amor post omnia durat. Omnia praetereunt, haud deus, haud et amor* (Г. Скворода, *Листу...*, dz. cyt., s. 362); por. tenże, *Листу...*, dz. cyt., s. 362-363.

*prawdziwym człowiekiem (истинный человек); wówczas jednak nie jest już dlań jedynie osobą wspierającą lecz oboje stają się dla siebie prawdziwymi przyjaciółmi*<sup>692</sup>.

### §3. Szczęśliwa starość

Dla *prawdziwego człowieka* starość nie jest w żaden sposób uciążliwa lecz wręcz przeciwnie, mając w sobie *prawdziwe własne szczęście (истинное свое щастие)* nigdy nie narzeka na same w sobie dobre i zarazem uporządkowujące rzeczywistość *prawa natury*; bo przecież *istnieje też prawo natury, którym jest starość*<sup>693</sup>. Jego życie jest jak *drzewo rodzące owoce* codziennych postaw, których źródłem jest zjednoczone z *Hipostazą Boga (Ипостась)* *dobre serce (сердце)*<sup>694</sup>. *Nowy język (новый язык)*, sposób myślenia, oraz postrzeganie świata pozwala *filozofowi (Philosophus, философ)* być prostolinijnym lecz nie grubiańskim, wieść życie ascetyczne a jednocześnie być otwartym na potrzeby drugiego człowieka obdarzając go niezmierną serdecznością; w niektórych sytuacjach jest on gwałtowny ale gdy trzeba bardzo delikatny; nigdy nie jest podstępny lecz zawsze w swej ocenie sytuacji wobec wszystkich – jak i samego siebie – sprawiedliwy; jego postawę – niezależnie od wieku - cechuje wewnętrzna siła, ale i zarazem niezmiernie miłosierdzie; zawsze jest rozsądny choć zarazem szczodry; potrafi mówić o sobie dzieląc się doświadczeniem swojego życia lecz nie konfabuluje okłamując innych; nawet gdy posiada jakiś majątek nie ulega chciwości; gdy zdarzy mu się popełnić jakiś błąd nie czyni tego rozmyślnie i gdy to dostrzeże – zmienia swe postępowanie; zawsze jest zwolennikiem życia cnotliwego i honoru; nigdy nie ulega próżności, ani

<sup>692</sup> Пор. Г. Сковорода, *Листи...*, dz. cyt., s. 355-356, 276-277.

<sup>693</sup> ...если кто истинного своего щастія внутрь себе и в тайностях сердца своего не ищет и не имѣет, таковому и молодой вѣкъ тяжестен. А одаренный сим истинным добром никогда не ропщет на добропорядочныи и непреборимыи законы естественныи. Таков закон есть, во-первых, старость (Г. Сковорода, [Цицерон. О старости]..., dz. cyt., s. 181).

<sup>694</sup> Жизнь есть плодоносное дерево, от добраго сердечнаго зерна раждающееся. А рѣчь есть зеркалом сердца. Ни один источник в чистотѣ своей не покажет тѣлесной фигуры столько живо, сколько ясно душевное лице изображается в откровенных водах рѣчи. Сердце же человѣческое есть точным в человѣкѣ человеком, находясь главою и существом его... (Г. Сковорода, [Цицерон. О старости]..., dz. cyt., s. 179).

nie staje się zwolennikiem kłamstwa; nawet bez wykształcenia jest roztropny i rozważny w ocenie, co wypływa z faktu, iż kocha on życie nieśmiertelne, którym jest już w pewien sposób obdarzony<sup>695</sup>. Z tej też racji ma on również świadomość, iż *natura (npupoda)* nie jest *podobna do niepoprawnego autora komedii, który nie wykonał żadnego wysiłku do napisania ostatniego aktu, aby historia jaką przedstawia w swym dramacie miała pod - względem artystycznym dobre zakończenie*, lecz wręcz przeciwnie, skoro *dobrze zaplanowała zarówno wiek dziecięcy jak i naszą młodość*, to przecież nie jest możliwe aby nie zaplanowała starości ludzkiej. Wydaje się to nieprawdopodobne, bo przecież *kiedy przyjrzymy się życiu roślin leśnych czy polnych*, to czas czyni je *niedołężnymi i słabymi*. Dlatego też - *a widać to na tym przykładzie wyraźnie* – skoro w wypadku zwykłych roślin *natura zaplanowała* czas starzenia się z niezwykłą starannością, to jest rzeczą niemożliwą aby nie uczyniła tego w odniesieniu do człowieka. Z tej też racji, z powodu istnienia starości *mędrzec (Σοφός)* nigdy się nie smuci, gdyż w innym wypadku podobny byłby do tych, *którzy wojnę przeciw Bogu podejmują*<sup>696</sup>.

#### a. *Przyjemności zmysłowe*

Oczywiście *prorokowi (npopok, npoφumie)* zdarza się spotkać z narzekaniami na wiek kończący życie ludzkie i to niejednokrotnie od ludzi cieszących się niegdyś poważaniem w społeczeństwie. Jednak przyczyny tego stanu rzeczy dopatruje się on w tym, iż znajdują oni upodobanie w *przyjemnościach zmysłowych (молодецких сластолюбій)*, właściwych dla wieku młodzieńczego i jedynie z tej racji porównują oni ten okres życia ludzkiego do śmierci<sup>697</sup>. Ponadto

---

<sup>695</sup> Пор. Г. Сковорода, [Цицерон. О старости]..., dz. cyt., s. 178-179.

<sup>696</sup> *Да и не могу никогда повѣрять, будто бы природа, не рачительный промысл об окончаніи нашей жизни имѣла, распорядив хорошо одну только молодость с отроческим возрастом. В сем бы она подобна была неискусному комедій сочинителю, который крайняго попеченія не прилагает о послѣднем дѣйствиі, дабы тѣм вся его басня казалась хорошею. Да и нельзя ж без тово, чтоб не быть какому ни есть окончанію. Мы тое ж самое видим на плодах лѣсных и полевых, время и зрѣлость дѣлает их дряхлыми и слабыми. И о сем мудрому человѣку тужить не должно, а иначе будет он из числа тѣх исполинов, которыеи противу бога войну имѣют* (Г. Сковорода, [Цицерон. О старости]..., dz. cyt., s. 181).

<sup>697</sup> *Часто доводится слышать их жалобы на старость не только от простых, но и от сенаторскаго ордина стариков. Они жалуются, что старость лишила их молодецких*

smućą się, iż nie doświadczają już szacunku od tych osób, które ich wcześniej poważały<sup>698</sup>. *Filozof* ma jednak świadomość, iż jest rzeczą cudowną, wręcz niezmiernym darem od Boga fakt, iż starość pozbawia człowieka *tego co ludzi młodych prowadzi do zguby*<sup>699</sup>. Bowiem właśnie największym wrogiem dla każdego człowieka jest żyjący w nim - *bies cielesnych przyjemności* (бѣс плотскаго сластолюбія). *On to na ślepo i bez żadnego pohamowania ścina i pali serce do zwierzęcych uciech*. Efektem tego stanu rzeczy są notowane w historii wielu państw zdrady, tajne knowania z wrogiem, oraz *wszystkie ukryte lub też jawne upiorne obrzydliwości popełniane przez człowieka*. Tak to się bowiem dzieje, iż zarówno *rozpustnikom* jak i *cudzołożnikom*, czy też *innym zwolennikom cielesnych przyjemności*, *ten demon* poprzez tego typu namiętność, jeśli tylko za nią pójdą, spokoju nie daje. Tymczasem *mędrzec* ma świadomość, iż dla tego *nieocenionego skarbu*, jakim jest ukryty we wnętrzu każdej *osoby ludzkiej* (лицо) - *wlany nam przez Boga – nasz immamentny i zarazem nigdy do końca nie poznany człowiek, śmiertelną trucizną są uciechy cielesne*. Jeśli bowiem ktoś podda się im i pozwoli, iż *zakrólują* one w jego życiu, to pozbawia się on wówczas *wszelkiej wstrzeźliwości*, a co za tym idzie i wszelkich konsekwencji wynikających z ich zachowania – nie może być szczęśliwym<sup>700</sup>. *Mędrzec* ma świadomość, iż *umysł* takiej *osoby* (лицо) *znajduje się w samym ogniu* *rządy i z tej racji jest zupełnie niesprawny*, to znaczy nie posiada zdrowego osądu rzeczywistości, jak również nie nadaje się do podjęcia refleksji intelektualnej. Istnieje również taka możliwość, iż *gdyby ten przeklęty płomień*

---

*сластолюбій, без которых живот свой смертію почитают* (Г. Сковорода, [Цицерон. *О старости*]..., dz. cyt., s. 181).

<sup>698</sup> Пор. Г. Сковорода, [Цицерон. *О старости*]..., dz. cyt., s. 180-182.

<sup>699</sup> *О прекрасное дарованіе, если она похищает у нас то, что для молодых людей главная есть погибель* (Г. Сковорода, [Цицерон. *О старости*]..., dz. cyt., s. 189).

<sup>700</sup> *Самый главнѣйшій враг для челоѡка живет в тѡлѡ нашем — бѡс плотскаго сластолюбія. Он слѡпо и необузданно женет и жжет сердце к скотским услажденіям. Отсюда-то рождаются измѡны в государствах и раззоренія их, отсюда тайныи с неприятелем переписки и всѡ скрытых и явных мерзостей страшилища, а блядунов, чужеложников и протчих плотоугодников сей сатана роднохеньким есть отцом. Неоцѡненное есть наше сокровище внутреннѣйшій наш и потаеннѣйшій челоѡк, влитѣй нам от бога. Сему ж то сокровищу смертоноснѣйшим ядом есть сластолюбіе и если оно в тѡлѡ воцарится, в то время из несчастливых наших предѡлов вон изгонится воздержаніе и вся ея блаженная фамилія* (Г. Сковорода, [Цицерон. *О старости*]..., dz. cyt., s. 190).

trawił umysł ludzki długi czas, to na pewno w duszy ludzkiej zgasi obecną tam Bożą iskrę<sup>701</sup>. Z tej też racji jest dla filozofa oczywiste, że każdy starzec, który wcześniej nie doświadczył w swym życiu całkowitego zjednoczenia z Hipostazą Boga (Ипостась) i nie stał się *prawdziwym człowiekiem* (истинный человек) winien być starości wdzięczny za to, iż obdarowała go tym, czego nie był w stanie osiągnąć wcześniej, a co jest dobre dla nas wszystkich. W młodości bowiem będąc *pozbawiony rozumu i mądrości* nie był w stanie okiełznać własnych rząd, czego efektem była *śmiertelna trucizna dla zdrowego osądu*, która stała się dla niego przyczyną *śmierci dla rozumu, swoistą ślepotą dla oczu duszy*, gdyż *nie posiada ona żadnego związku ze światłem (свѣтом)*<sup>702</sup>. Dlatego też mędrzec ma świadomość, iż w odniesieniu do powyższej kwestii *tak naprawdę starości nie powinno się za nic ganić, a wręcz odwrotnie, godna jest ona pochwały za to, że jej przeżycie nie wymaga zaspakajania rząd cieleśnych*<sup>703</sup>. Dzięki temu umożliwia ona – tym którzy jeszcze tego nie przeżyli - *wyzwolenie z doświadczania przyjemności rząd cieleśnych (от плотской сласти) do doświadczania przyjemności prawdy (к истинному ея улаждению)*<sup>704</sup>; jedynie dzięki niej bowiem, każdy człowiek, niezależnie od wieku może doświadczać *prawdziwego szczęścia (истинное счастье)*<sup>705</sup>.

Ponadto *filozof* ma świadomość, iż tak naprawdę starość obdarzając człowieka łaską wstrzemięźliwości nie pozbawia go możliwości przeżywania

<sup>701</sup> [В то время ясно понять можешь.] что в самом огнѣ его сладострастія ум здѣлается совѣм недѣйствительным, ни к понятію, ни к разсужденію [не]годным. А если бы сей проклятый пламень на долгое время продолжился, совершенно бы в душѣ нашей потушил божественную искру (Г. Сковорода, [Цицерон. О старости]..., dz. cyt., s. 190).

<sup>702</sup> ... если старик лищен разума и мудрости к обузданію сластолюбія, то пускай благодарит старости. Она то ему здѣлала, чтоб не было любо то, что не кстатѣ всѣм нам. Сластолюбіе есть яд здоровому совѣту, смерть разуму, слѣпота душевным очам и не имѣет ни единаго причастія со свѣтом (Г. Сковорода, [Цицерон. О старости]..., dz. cyt., s. 190).

<sup>703</sup> К тому, что не точію никакой хулы, но напротив того превеликой хвалы достойна старость за то, что она не требует никаких плотоугодій (Г. Сковорода, [Цицерон. О старости]..., dz. cyt., s. 191).

<sup>704</sup> ...есть неотмѣнно вторая какая-то в человекѣ натура, которая не ложною своею красотою привлекает к себѣ разумнѣйшіи и честнѣйшіи сердца, поднявшіися от плотской сласти к истинному ея улаждению (Г. Сковорода, [Цицерон. О старости]..., dz. cyt., s. 191).

<sup>705</sup> Por. Г. Сковорода, [Цицерон. О старости]..., dz. cyt., s. 190-191.



wszelkiej radości zmysłowej<sup>706</sup>. Może on bowiem zachwycać się *życiodajna siła powodująca wzrost* podejmując różnego rodzaju prace rolne, dla których ostatni okres życia ludzkiego nie jest żadną przeszkodą. Dzięki wykonywaniu tych prostych prac starzec może doświadczyć pewnego *typu słodkich i zarazem radosnych przyjemności*, którymi obdarowuje go *matka-ziemia, z nią bowiem ci - którzy pracują na roli - mają do czynienia*<sup>707</sup>. Szczególnie wielką radość wydaje się nieść człowiekowi uprawa winorośli, która – oprócz korzyści wynikających ze zbierania winogron - pozwala doświadczać satysfakcji z dobrze wykonanej pracy; *nie ma bowiem niczego ani korzystniejszego, ani piękniejszego, niż ziemia, nad którą sumiennie czuwa ten, który na niej pracuje*<sup>708</sup>. Ponadto źródłem dużego zadowolenia jest dla cnotliwych starców możliwość sadzenia drzew. Mimo bowiem, iż nie przyniesie im to żadnej korzyści materialnej, to mogą oni podziwiać ich powolny wzrost, oraz radować się świadomością, iż wykonaną przez nich pracą *cieszyć się będą potomni*<sup>709</sup>. Przy podejmowaniu tych prostych czynności osoba w wieku podeszłym może doświadczyć zarówno *słonecznego ciepła*, jak również *ożywczego chłodu*, czy też *czystej wody* w czasie deszczu; a nawet *przyjemności odpoczynku w cieniu podczas skwaru dnia*<sup>710</sup>.

---

<sup>706</sup> *Если ж кому и то нравится, дабы мнѢ не показаться совершеннымъ непріателемъ телесныхъ веселостей всѢхъ-на-всѢхъ, не спорю, а только говорю, что старость, сколько я понимаю, не лишена и в томъ вкусу* (Г. Сковорода, [Цицерон. О старости]..., dz. cyt., s. 191).

<sup>707</sup> *Теперь начну говорить о земледѣлческихъ утѢхахъ, которыя мене, нельзя повѣрять, сколько веселят. Старость в нихъ не препятствуетъ, и с науками они весьма близкии сосѣди. Сихъ сладкихъ и полезнѣйшихъ утѢхъ основаніемъ есть мать-земля, с нею земледѣлцы имѣютъ свои ращеты* (Г. Сковорода, [Цицерон. О старости]..., dz. cyt., s. 192).

<sup>708</sup> *...нѢтъ ничево ни полезнѣе, ни краснѣе, какъ земля, в добромъ смотрѣніи находящаяся...* (Г. Сковорода, [Цицерон. О старости]..., dz. cyt., s. 194).

<sup>709</sup> *Однако ж они и в тѢхъ дѣлахъ трудятся, которыми знаютъ, что имъ совѣмъ не пользоваться. Напримѣр, сѣютъ деревья для потомковъ. И если его спросить: «Для кого ты, стар будучи, сѣешь?» Отвѣчаетъ: «Кому богъ дастъ. По его святой волѣ я все сіе имѣю отъ предковъ, а самъ оставляю для потомковъ»* (Г. Сковорода, [Цицерон. О старости]..., dz. cyt., s. 186).

<sup>710</sup> *...а симъ веселиться не только не мѣшаетъ старость, но еще влечетъ к тому и манитъ. Нигдѣ она не можетъ лучше согрѣться, какъ солнечною или домашнею теплотою, такъ, напротивъ того, и прохладится здоровѣе, какъ чистыми водами и пріятною тѣнью. Пуццай же для молодыхъ военные уборы, лошади, ружья, копы, пуццай рѣчки преплаваютъ, взапуски бѣгаютъ, а для насъ, стариковъ, изъ многихъ своихъ игоръ оставляютъ шахматы да картіожную игру,*

Wszystkie powyższe rzeczy pozwalają cnotliwemu starcowi nie tylko z zadowoleniem rezygnować z uciech cielesnych, lecz w dużym stopniu go ubogacają umożliwiając przeżywać odstani okres jego życia wypełniony szczególnym rodzajem doświadczeń zmysłowych, które mogą być dlań nieocenioną pomocą w doznawaniu radości wynikającej z poznawania *prawdziwego szczęścia* (*истинное щастье*)<sup>711</sup>.

### **b. niesprawność fizyczna a możliwość pracy**

Kolejny zarzut z jakim czasem może spotkać się *filozof* w swoim życiu w odniesieniu do wieku podeszłego, to fakt iż *starość wydaje się być czasem słabości fizycznej*. *Mędrzec* ma jednak świadomość, iż *przecież nikt od starca bycia sprawnym fizycznie nie wymaga*, wręcz przeciwnie nawet samo prawo państwowe zwalnia ich z tych obowiązków, którym nie są oni w stanie podołać i nie obliguje ich do wykonywania tych, które są dla nich możliwe. Nieraz bowiem jest tak, iż z racji słabej kondycji fizycznej osoba podeszła w latach nie tylko nie nadaje się do podjęcia jakiegoś państwowego obowiązku, ale również we własnym domu nie potrafi zadbać o siebie z racji niemożliwości wykonania najbardziej podstawowych czynności takich jak ubranie odzieży, czy też przyrządzenie sobie posiłku. Należy jednak zauważyć, iż *tego typu słabość cechuje nie tylko osoby stare ale w ogóle każdego człowieka, który doświadcza w swoim życiu – z jakiegoś powodu – fizycznej niemocy*<sup>712</sup>. Aby temu stanowi rzeczy - w miarę możliwości - zapobiec, należy pamiętać, iż *praca fizyczna oraz powstrzymywanie się od namiętności cielesnych mogą człowiekowi pomóc utrzymać w starości wiele elementów z dawnej kondycji*

---

*и то если захотят, потому что старость и без сего может жить щасливо* (Г. Сковорода, [Цицерон. О старости]..., dz. cyt., s. 194).

<sup>711</sup> Пор. Г. Сковорода, [Цицерон. О старости]..., dz. cyt., s. 191-194.

<sup>712</sup> *Старость-де безсильная! Не спорю! Никто ж от старика силы и не требует. И так, самы законы увольняют старость от тѣх званий, которых нельзя несть без тѣлесной силы. И не только к невозможному, но и к самому возможному нас не нудят. Многи-де старики так слабы, что не только общенародной какой должности, но совѣм тѣм в хозяйствѣ и в пропитаніи своем ничево исправлять не могут. Правда! Да должно ж знать, что сія порчѣ не одной старости есть свойственна, но всплошь простирается до челоуѣческой немощи* (Г. Сковорода, [Цицерон. О старости]..., dz. cyt., s. 188).

fizycznej<sup>713</sup>. Ze starością bowiem należy, w pewien sposób walczyć jak z chorobą, podejmując wysiłek zmagania się z jej trudnościami<sup>714</sup>. Ponadto osoba w wieku podeszłym, kiedy nie jest w stanie wykonywać już wielu czynności fizycznych wymagających dużego wysiłku fizycznego, a ma jeszcze sprawny umysł, zawsze może posłużyć młodszymi od siebie dobrą radą, ze względu na możliwość spojrzenia na jakiś problem z perspektywy wielu lat życia. Nierzadko też cnotliwy starzec stara się kontynuować pracę, do której przywykł przez całe swoje życie. Z tej też racji *jeden trzuci się rozważając zagadnienia matematyczne, drugi raduje się pisząc dzieła historyczne, trzeci zaś – prawnicze, inny z kolei – retoryczne*<sup>715</sup>. Dzięki temu *mędrzec* również na starość *codziennie coś nowego pojmuje*, doświadczając, iż *nie ma czegoś bardziej przyjemnego od tego przeżycia*<sup>716</sup>. W wypadku każdego człowieka bowiem *sila fizyczna jest tym co przemija*<sup>717</sup>, natomiast wewnętrzny ogląd rzeczywistości jaki cechuje *serce prawdziwego człowieka* wzrasta wraz z upływem lat, ze względu na to, iż jego dusza im więcej myśli, tym staje się przez to sprawniejsza w postrzeganiu *prawdy (устинна)*<sup>718</sup>.

### c. Bliskość śmierci

Innym zarzutem w odniesieniu do starości, z którym spotyka się *filozof* w swoim życiu, to fakt, iż ten okres życia ludzkiego nieuchronnie przybliża człowieka do śmierci, co może być dla kogoś powodem tego, iż może on poczuć się nieszczęśliwym. *Mędrzec* ma jednak świadomość, iż *śmierć nie niesie ze sobą żadnego nieszczęścia*. Patrząc bowiem na nią z pewnym dystansem, należy stwierdzić, że *jeżeli całkowicie pozbawia ona człowieka istnienia, to w żaden sposób nie powinna wydawać się nam straszna*. Dlaczego należy się jej bać skoro *pozbawia*

---

<sup>713</sup> *Посему видно, что трудолюбие и воздержание может нѣсколько приберечь прежних сил и в самой старости* (Г. Сковорода, [Цицерон. О старости]..., dz. cyt., s. 188).

<sup>714</sup> Пор. Г. Сковорода, [Цицерон. О старости]..., dz. cyt., s. 186-189.

<sup>715</sup> *Из таких стариков один трудолюбствует в размѣрах математических, другой забавляется сочинением исторіи, третьей — в юриспруденціи, иной в краснорѣчии и проч* (Г. Сковорода, [Цицерон. О старости]..., dz. cyt., s. 192).

<sup>716</sup> «*Моя-де старость ежеденно, что ни есть новое понимает*». *Без сумнѣнія, ничево в свѣтѣ нѣтъ пріятнѣ сего* (Г. Сковорода, [Цицерон. О старости]..., dz. cyt., s. 192).

<sup>717</sup> *...сила тѣлесная есть добро мимоходящее* (Г. Сковорода, [Цицерон. О старости]..., dz. cyt., s. 188).

<sup>718</sup> Пор. Г. Сковорода, [Цицерон. О старости]..., dz. cyt., s. 182-186, 189.

*mnie ona odczuwania wszelkich cierpień?* Właściwie – jeżeli ta możliwość miałaby okazać się prawdziwą – należy być naturze wdzięcznym za fakt śmierci, czyż wówczas nie należy jej za to błogosławić? Natomiast jeżeli faktem jest, że odbiera ona człowiekowi tylko cielesność, to godna jest miłości za to, iż czyni nas nieśmiertelnymi<sup>719</sup>. Dokonując rzetelnej refleksji nad tym nieuchronnym faktem związanym z egzystencją każdego człowieka wydaje się, że trzecia możliwość nie istnieje, poza dwoma wcześniej wspomnianymi. Należy zatem założyć – czysto hipotetycznie – iż każda z powyższych możliwości może być prawdziwa. Niezależnie jednak do tego, która z nich jest błędna, to faktem jest, iż w świetle zarówno posiadanej wiedzy, jak i doświadczenia filozofa *szczęście człowieka nie polega na tym, żeby przeżyć życie jak najdłużej*<sup>720</sup>. Nie wszystkim bowiem dane jest żyć długo, a chyba trudno znaleźć takiego głupca, który by był całkowicie pewny, iż przeżyje do wieczora. Kiedy bowiem patrzy się na życie dzieci, lub też młodzieży to należy stwierdzić, iż właściwie osobom tym zdarza się więcej śmiertelnych wypadków niż sędziwym starcom. Podobnie jest i w odniesieniu do chorób. Obserwacja życia różnych społeczności ukazuje bowiem, iż *młody człowiek szybciej może zachorować, a choroba tego człowieka wówczas zawsze jest bardziej niebezpieczna i leczenie jej jest trudniejsze* niż u osoby w wieku podeszłym. Efektem tego stanu rzeczy jest fakt, iż z racji różnego rodzaju poważnych powikłań zdrowotnych, ktoś taki umiera nie dożywając starości, czyż wówczas należy stwierdzić, iż *natura* nie dała mu możliwości bycia człowiekiem szczęśliwym?<sup>721</sup>

<sup>719</sup> *И дѣйствително так, что недалече она от них. Ах! подлинно несчастный старик, который столько времени прожил, а не мог в тоє понятіе войттить, что смерть никакого в себѣ бѣдствія не имѣет. Она если совѣм челоуѣка лишает бытія, то никак не должна нам казаться страшною. Если ж одну только тлѣнную плоть отнимает, то она любви достойна за то, что дѣлает нас безсмертными. А больше в ней сыскать нечево. Чевѡ ж мнѣ ея бояться, если она, меня лишив бытія, лишит всѣх чувств в мученіях, или еще и блаженным здѣлает?* (Г. Сковорода, [Цицерон. О старости]..., dz. cyt., s. 196).

<sup>720</sup> *...щастіе наше не в том лежит, чтоб до самого шабаша жизнь пережить* (Г. Сковорода, [Цицерон. О старости]..., dz. cyt., s. 197).

<sup>721</sup> *Да и между самыми молодыми людьми гдѣ сыскать такого дурака, которой бы был совершенно увѣрен, что он проживет до вечера? Да они ж еще гаразда больше случаев смертных имѣют, нежели мы. Молодой челоуѣк скорѣе попадаетъ в болѣзнь, и болѣзнь его всегда опаснѣе, и лѣчитъ его тяжелѣе. По сей-то причинѣ и к старости весьма немногіи*

*Mędrzec wie o tym dobrze, iż najkrótsze życie można przeżyć szczęśliwie jeśli się je przeżyje uczciwie. A ponieważ Bóg, który jest wszechmogący i zarazem pełen miłości względem każdej osoby, zawsze obdarowuje każdego człowieka tym co dla niego jest niezbędne, z tej też racji niezależnie od długości życia, jaka dla kogoś jest zaplanowana przez Stwórcę, nie należy się smucić nieuchronnie zbliżającym się dla każdego faktem śmierci jak nie rozpacza z tego powodu, iż po wiosnie następuje lato a po lecie jesień. Obiektywnie patrząc na rzeczywistość należy bowiem stwierdzić iż młodość każdego podobna jest do wiosny; to ona jest zapowiedzią przyszłych plonów, zaś pozostały czas jest nam dany dla ich zbierania. Dla starca, plonem który on zbiera jest wieczny zapis jego przeszłego cnotliwego życia. Z tej też racji jeśli mędrzec dożyje wieku sędziwego i spojrzy na nieuchronnie zbliżającą się śmierć, to postrzega on ją nie jako coś przerażającego, lecz wręcz przeciwnie jako przyjemność, którą zostanie obdarowany, podobnie jak napawa się radością odpoczynku marynarz widząc zbliżający się brzeg, po długotrwałej morskiej żegludze. Dlatego też filozof będąc cnotliwym starcem, z racji przeżytego swego życia, oraz nie czując strachu przed śmiercią, w pewien sposób jest człowiekiem śmielszym i odważniejszym od młodzieńca, gdyż patrzy spokojnym okiem na śmierć, nie czując przed nią żadnego lęku<sup>722</sup>.*

---

*доживають. Сіи случаи довольно показывают, что их жизнь не очень бережна. Да и нельзя иначе (Г. Сковорода, [Цицерон. О старости]..., dz. cyt., s. 196).*

<sup>722</sup> *Самая краткая жизнь довольно для честности. А если пройтись доведется в позднѣйшій лѣта, скорбѣть не должно, так как разумный землемѣр не тужит, что послѣ весенной пріятности послѣдовало лѣто и осень. Молодость похожа на весну. Она обѣщает будущія плоды, а остальное время для собиранія их. Плод же для старости есть, как уже я сказал, вѣчная в совѣсти запись прежняго честнаго житія нашего. Впрочем все то почитать должно за полезное, что бог необходимо установил для челоуѣка. А что ж уже столько необходимо, как послѣдующая старости смерть? Сей божій закон смертію молодых людей будто нѣсколько нарушается, и смерть их похожа, мнѣ кажется, на то, когда пожар сильный заливают водою. А старостная смерть подобна свѣчѣ догорѣлой, которая сама собою угасает. И как яблока силою отрывают, если не дозрѣлы, а дозрелыи сами отпадают, так и смерть с людьми поступает. Ах смерть! Она мнѣ толь пріятна, что чем ближе к ней подхожу, кажется помалу виден становится берег, отверзающій сладкое свое нѣдро для моего по долговременном мореплаваніи успокоенія. Старость, сколько ей жить, точного предѣла не имѣет, а жить в ней хорошо потоль, поколь можно управлять дѣло свое, между тѣм взирать спокойным оком на смерть. По сей-то причинѣ старик дерзновеннѣе молодца и храбрѣе (Г. Сковорода, [Цицерон. О старости]..., dz. cyt., s. 197-198).*

Oczywiście można rozpatrzeć jako ewentualnie prawdziwe przypuszczenie, iż z chwilą śmierci kończy się ludzka egzystencja, jest ono jednak nie do utrzymania, gdyż jest sprzeczne z obiektywnym opisem realnie istniejącej rzeczywistości<sup>723</sup>. Faktem jest bowiem to, iż *duch* (*δυx*) *znajdujący się w naszym wnętrzu* jest tym, który niezależnie od materii *porusza się niczym błyskawica*. Wyraża się to w tym, iż to właśnie *duch* kiedy tylko zechce może wspomnieć nawet najodleglejsze przeszłe wydarzenia *widząc je jakby w zwierciadle*, lub też - pamiętając o nich - nierzadko podejmuje refleksję o przyszłości. Ponadto to właśnie on jest twórcą *wszystkich nauk i sztuk*, gdyż to właśnie dzięki niemu człowiek posługuje się *wszelkimi pojęciami abstrakcyjnymi*. A ponieważ *duch* nieustannie wykonuje jakąś czynność, z tej też racji należy stwierdzić, iż *znajduje się on w ciągłym ruchu, który nie ma źródła w czymś zewnętrznym*. Tym ruchem *ducha* jest życie którym jest on sam, a ponieważ - w tym wypadku - życie i ruch związany z życiem są czymś nierozdzielnym, podobnie jak strumień światła i światło, którym jest ten strumień, z tej też racji można stwierdzić iż *duch porusza się dzięki samemu sobie* i jest to ruch, który można nazwać nieskończonym, gdyż *duch* będąc jakby *samonakręcającą się sprężyną, bez końca kontynuuje ruch własnej egzystencji*. Ruch ten właściwie nigdy się nie rozpoczął o czym pośrednio świadczy fakt, iż *kiedy człowiek będąc jeszcze chłopcem zdobywa wiedzę to wówczas tak szybko wiele spraw pojmuje, że jest rzeczą oczywistą iż nie po raz pierwszy o nich słyszy, lecz jedynie przypomina sobie to co już wie*. Dzieje się tak, gdyż mądrość tę musiał on osiąść już *przed ubraniem się we własną cielesność*, a więc jeszcze przed faktem własnych cielesnych narodzin, zaś sama nauka jest dla niego jedynie formą przypominania sobie rzeczy już znanych<sup>724</sup>. Skoro zaś należy przyjąć egzystencję *ducha* przed

---

<sup>723</sup> Пор. Г. Скворода, [Цицерон. О старости]..., dz. cyt., s. 196-198.

<sup>724</sup> Wydaje się bezzasadnym przypisywanie Skoworodzie cyceroniańskiej koncepcji rozumienia preegzystencji dusz ludzkich. Natomiast jest wielce prawdopodobnym, iż w pewien sposób nawiązywał on w swej nauce o jej pochodzeniu do myśli Klemensa Aleksandryjskiego, który w *Zachęcie do Greków* pisał: *A przecież byliśmy przed powstaniem świata, ponieważ zostaliśmy wcześniej zrodzeni w zamiarze samego Boga. Jesteśmy więc rozumnymi stworzeniami Słowa Bożego: przez Niego istniejemy, bo „na początku było Słowo”. Skoro na początku było Słowo, ono było i jest boskim początkiem wszystkich rzeczy. (...) To samo więc Słowo (...) od dawna stało się przyczyną naszego istnienia (ponieważ było w Bogu) i naszego dobra...* (Klemens Aleksandryjski, *Zachęta do Greków*, 6 (4), 7(1), w: E. Stanula (red.), *Apologie, Pisma starochrześcijańskich pisarzy*, tom XLIV, Warszawa 1988, s. 121). Podobnie jak autor *Kobierców* Skoworoda najprawdopodobniej odrzuca

jego złączeniem z materią ulegającą rozpadowi, to należy uznać również iż *duch* nie powstał na drodze przemian ilościowych lecz jest niematerialny, a co za tym idzie posiada on *naturę prostą, czyli jednorodną* - nie złożoną z różnych elementów. Dlatego też nie może on w żaden sposób ulec podziałowi, czy też zniszczeniu, z czego logicznie można suponować iż skoro jest on sam w sobie *ruchem bez początku i bez końca*, to również po śmierci będącej rozłączeniem *ducha* od ciała podległemu zniszczeniu, nie jest on w stanie przestać się poruszać *gdyż nie jest wstanie – będąc w tym ciągłym ruchu, jako własna samonakręcająca się sprężyna – pozostawić samego siebie*<sup>725</sup>. Z tej też racji *filozof* może – dokonując opisu realnie istniejącej rzeczywistości z całą pewnością być przekonany, iż twierdzenie mówiące, że *ludzki duch żyje do tego czasu, dopóki przebywa w materialnym ciele, a gdy wyjdzie z niego – umiera*, jest po prostu błędne. Wręcz przeciwnie, właśnie wtedy, gdy uwolni się od tego co ulega zepsuciu, ma on *najwięcej siły i największy polot, gdyż wówczas staje się wolny i może doświadczać*

---

zdecydowanie preegzystencję człowieka jako autonomicznego jestestwa, jakkolwiek przyjmuje jego istnienie w zamyśle Boga, w Logosie Bożym. W pewnym sensie dusza ludzka istniała pierwotnie w stosunku do konstytuującej człowieczeństwo cielesności, lecz jej egzystencja była jedynie częścią świadomości Boskiego Logosu. Fakt poczęcia obdarzył ją swoistą autonomicznością poprzez możliwość doświadczania własnej świadomości i umożliwił - poprzez akt jej wolnego wyboru ukierunkowany na Boga - odkrywanie własnej tożsamości, które w pewien sposób ją konstytuuje; por. Л. Ушкалов, *Григорію Сковорода: Семінарію...*, dz. cyt., s. 113-115; zob. Cicerone, *Cato Maior de Senectute*, 77-78, Milano 2006, s. 72-76; S. Łuczarski, *Grób czy świątynia? Problematyka cielesności w antropologii Klemensa Aleksandryjskiego*, Kraków 2007, s. 23-29; A. Muszala, *Embrion ludzki w starożytnej refleksji teologicznej*, Kraków 2009, s. 248-250.

<sup>725</sup> *Кратко сказать, вот мое мнѣніе. Не можно тому статся, чтоб находящійся внутри нас дух не былъ безсмертнѣй. Он мечется, как молнія, удерживаетъ прошедшее в памяти, как в зеркалѣ, а заглядаетъ издалеца, в то, что еще не приближилось. Он всѣхъ наук, искусств и всѣхъ понятій есть источником. Он в непрерывномъ движеніи находится, а движется сам собою. Посему видно, что он безначальный, то есть никогда не начиналъ своего движенія потому, что он сам себѣ есть пружиною, а не от другаго чего извнѣ себя заимствуетъ. А безконечный потому, что, находясь сам своею пружиною, без конца продолжатиметъ движеніе жизни своей, не могучи сам себе никогда оставить вперед, и прежде всего сам собою находясь. Его природа есть простая, то есть одинакая, и несплетенная из разныхъ меж собою противныхъ матеріаловъ так, какъ плоть. Посему видно, что духъ раздѣлится не можетъ, слѣдовательно, ниже разоритись. Онъ прежде своего А в тлѣнныи члены облечения пребогатымъ знаніемъ избилуетъ* (Г. Сковорода, [Цицерон. О старости]..., dz. cyt., s. 199).

pełni własnej egzystencji<sup>726</sup>. Pojąć to może jednak jedynie człowiek oświecony (*просвѣщеннѣй человѣк*), który dzięki posiadanej wiedzy niejako widzi własne przejście do lepszego stanu, co właściwie przed zaćmionym umysłem jest zakryte<sup>727</sup>. Dzięki temu widzeniu może on wyzbyć się strachu przed śmiercią, gdyż w innym wypadku – podobnie jak każdy inny człowiek - w żaden sposób nie jest w stanie zaznać spokoju<sup>728</sup>. Jeżeli jednak przygotowuje się do niej poprzez rzetelną wiedzę oraz cnotliwe życie, to gdyby mu nawet sam Bóg - z jakiejś racji - proponował przeżyć życie powtórnie na ziemi, poczynając od faktu wcielenia i narodzenia się jako niemowlę, wówczas usilnie by odmawiał<sup>729</sup>, mając świadomość że najprawdziwsze życie, w jego najpełniejszej formie, dla ducha ludzkiego zaczyna się dopiero po śmierci<sup>730</sup>.

Dla filozofa nie leż jest godna śmierć co otwiera nam drogę do nieśmiertelności - zwłaszcza, że sam moment śmierci, choć jest odczuwalny to nie trwa długo, szczególnie u osoby w wieku podeszłym – lecz pochwały wypływającej

---

<sup>726</sup> Видь вы моего духа чрез все мое с вами пребываніе не видали, а только догадывались, что он, владѣя тѣлом сим, находится в нем; вѣрѣте ж, что он всегда, хотя из тѣла выйдет, непремѣнен». Возможно ли, чтоб честных людей память была в почтеніи послѣ смерти их, если бы дух их был совѣм не дѣйствительный? Что до меня касается, никогда никто не мог уговорить в том, будто бы дух наш жив пополь, поколь в тѣлѣнном пребывает тѣлѣ, а вышед из него, умирает. Возможно ли, чтоб не имѣл он никакой силы, разлучась с бездѣльною плотью? Лучшие сказать то, что тогда-то наипаче он вкус свой и силу имѣет, когда, от гнилаго примѣса свободившись, здѣлается чист и сам в себя совершенно ѡбл (Г. Сковорода, [Ціцерон. О старости]..., dz. cyt., s. 199-200).

<sup>727</sup> Здѣсь ли вы не понимаете, что просвѣщеннѣй человѣк видит свой переход на лучшее, а перед помраченнѣм умом сіе закрыто? Я, конечно, горю желаніем видѣться в будущей жизни с отцами вашими, которых я почитал и любил, да не только с тѣми, коих я в сей жизни знавал, но и с тѣми, о которых только слышал и читал в исторіях и сам в собственных своих упоминаю книгах (Г. Сковорода, [Ціцерон. О старости]..., dz. cyt., s. 200-201).

<sup>728</sup> ...но в сем мы должны из молодых лѣтъ ламать себе, чтоб смерти не бояться, а иначе никак нельзя быть спокойным. Неотмѣнно смерть прійдет, да того-то не знаем сего дня или завтра. Так надобно ли горшаго мученія, как бояться ежедневнаго ея нападенія? (Г. Сковорода, [Ціцерон. О старости]..., dz. cyt., s. 198).

<sup>729</sup> А естли бы мнѣ сам бог по своей милости благоволил даровать то, чтоб опять быть младенцом, пеленами повитым, сильно бы я отказывался. Я уже кончаю бѣдное жизни сей мореплаваніе, вижу берега с сладчайшим пристанищем, а возвращатися к западной гавани ни за что не желаю (Г. Сковорода, [Ціцерон. О старости]..., dz. cyt., s. 201).

<sup>730</sup> Пор. Г. Сковорода, [Ціцерон. О старости]..., dz. cyt., s. 199-201.



z przeżywania prawdziwej radości, napelniającej *serce mędrca*, a wynikającej z głębokiej jego świadomości, że po fakcie śmierci *następuje dość szczególne błogie odczucie*, którego nikt nie jest w stanie doświadczyć żyjąc w ten sposób, iż jego dusza jest złączona z ciałem podlegającym procesowi starzenia się i wreszcie rozpadowi<sup>731</sup>.

---

<sup>731</sup> ... *не слез достойна смерть, открывающая нам путь к бессмертію. Впрочем, в самой той минутѣ, как человек кончится, хотя нѣсколько и чувствует, но чувство сіе не надолго, а паче у старика. По смерти слѣдует особливо блаженное чувство...* (Г. Сковорода, [Цицерон. *О старости*]..., dz. cyt., s. 198); por. Л. А. Софронова, *Три мира Григория Сковороды*, Москва 2002, s. 269-286.



## ZAKOŃCZENIE

Celem niniejszej pracy było przedstawienie podstawowych elementów *teorii poznania samego siebie* Hryhorija Sawycza Skoworody, ze szczególnym zwróceniem uwagi na ukazanie jej podstaw ontologicznych.

W pierwszym rozdziale został przedstawiony historyczny kontekst powstania twórczości filozoficznej ukraińskiego myśliciela. Zwrócono w nim szczególną uwagę na rolę jaką odegrała Akademia Kijowsko-Mohylańska w rozwoju kultury ukraińskiej, gdyż właśnie w niej autor *Bajek charkowskich* zdobywał swoją podstawową wiedzę, zapoznając się dzięki temu zarówno z historią filozofii, jak również z koncepcjami filozoficznymi tamtejszych wykładowców. Ponadto przedstawiona została biografia jednego z najwybitniejszych ukraińskich filozofów umiejscawiając go w konkretnym obszarze kulturowym, z jednoczesnym zauważeniem roli jaką mogła odegrać przy powstawaniu filozofii religijnej jego podróż do Budapesztu, Wiednia, czy też innych miast zachodniej oraz środkowej Europy; oraz kontekst powstania poszczególnych pism o charakterze filozoficznym.

W drugim rozdziale opisano pokrótce swoistość i chronologię traktatów, dialogów, bajek, listów, oraz pozostałej spuścizny literackiej Skoworody. W dwóch paragrafach, przy okazji omawiania poszczególnych pism podano kwestie ważne dla badań historiograficznych a związane z koniecznością ustalania faktów historyczno-filozoficznych. Z tej też racji oprócz informacji o podstawowych zagadnieniach poruszanych przez ukraińskiego myśliciela w danym tekście, podano informacje o ilości zachowanych autografów, oraz odpisów, a także czasie jego pierwszego wydania drukiem. Na ile było to możliwe podano również informację o miejscu znajdujących się dziś rękopisów z ich numerem katalogowym.

Podstawowe cechy refleksji filozoficznej o charakterze religijnym ukazane zostały w rozdziale trzecim. W pierwszym paragrafie przedstawiono zasadnicze rozróżnienia terminologiczne na których nabudowana jest *teorii poznania samego siebie* (*упостась, лицо, бытие, естество, существо, сый*). Szczególnie ważnym wydaje się odpowiednie rozumienie słowa *сый* tożsamego z jedynym istniejącym w całej realnej rzeczywistości aktem istnienia, którym jest Bóg. Pozwala to bowiem

jednoznacznie opowiedzieć się za interpretacją tekstów Hryhorija Skoworody, jaką zaprezentował w 1965 r. Taras Zakydalsky, w której Bóg nie jest kosmosem, lecz cały kosmos jest jego wewnętrzną modyfikacją, a relacja Absolutu do świata, ma charakter panenteistyczny. Z tej też racji w dalszej części pracy odrzucono zarówno materialistyczną wykładnię jak i panteistyczny paradygmat interpretacyjny przyjmując za zasadną nabudowaną na szczegółowej analizie semiotycznej dualistyczną wykładnię pism Skoworody zaproponowaną w 2002 r. przez Ludmiłę A. Sofronową, co znalazło szczególny wyraz w drugim paragrafie ukazującym podstawowe antynomie na jakich bazuje filozofia religijna (*видимое – невидимое, тайное – явное, новое – старое, чистое – грязное, дух – плоть*), oraz omawiając pokrótce *ruch po kole* będący podstawowym typem relacji jaki między nimi zachodzi. Bazując na badaniach lingwistycznych autorki *Trzech światów Hryhorija Skoworody (Три мира Григория Сковороды)* w trzecim paragrafie tegoż rozdziału przedstawiono znakową koncepcję słowa, na jakiej Skoworoda nabudował własną refleksję filozoficzną oraz zwrócono uwagę na kognitywną rolę symbolu istotną do poprawnego zrozumienia pism ukraińskiego myśliciela.

Ponieważ sam autor *Narcyza* w jednym ze swoich listów napisał, iż cała jego filozofia zasadniczo opiera się na refleksji św. Maksyma Wyznawcy, z tej też racji w paragrafie czwartym trzeciego rozdziału przedstawiono te elementy myśli bizantyjskiego Ojca Kościoła, na których on bazował, czyli poznanie kontemplacyjne którego celem jest przebóstwienie człowieka (*theosis*), oraz panenteistyczną koncepcję rzeczywistości. Dla samego Skoworody myśl Teologa była w pewien sposób ściśle związana ewagriuszowską koncepcją ascezy, którą autor *Bajek charkowskich* próbował rozwijać tworząc własną koncepcję etyki. Dlatego też w piątym paragrafie tegoż rozdziału omówiono podstawowe elementy myśli Pontyńczyka, na których bazuje *teoria poznania samego siebie*, a są nimi: walka z namiętnościami, koncepcja kontemplacji naturalnej, oraz właściwe rozumienie kontemplacji mistycznej, jako podstawowej formy najściślejszej więzi z Bogiem charakterystycznej dla *teologii (Θεολογική)*.

W rozdziale czwartym, w świetle najnowszych badań interpretacyjnych, uwzględniających ponad 200 lat opracowań skoworodystów, dokonano próby rekonstrukcji teorii samopoznania ukraińskiego myśliciela rozumianej jako filozoficzna propozycja indywidualnego rozwoju duchowego o charakterze eudajmonicznym. Mając świadomość, iż rzeczywistość stanowi swego rodzaju

*coincidentio oppositorum* Skoworoda przedstawia w swoich pismach czytelnikowi koncepcję „poznania siebie” poprzez odkrywanie relacji z Bogiem. Punktem wyjścia – co zostało ukazane w pierwszym paragrafie - na tej indywidualnej drodze jest dla każdego człowieka odkrycie istnienia bożego poprzez dostrzeżenie faktu iż *cały świat składa się jakby z dwóch natur: jednej – widzialnej, drugiej – niewidzialnej*. Tą pierwszą jest stworzenie, drugą – Bóg. Kolejnym etapem na drodze rozwoju duchowego jest konieczność uporządkowania własnego życia moralnego poprzez zaufanie Stwórcy, gdyż tylko w ten sposób można wyzbyć się nieuporządkowania wewnętrznego duszy, namiętności (*страсть*) wynikających z *bezsensownego pragnienia widzialności (видимости)*. Dzięki temu może człowiek dostrzec działanie Boga w otaczającej go rzeczywistości - Jego odwieczną mądrość (*премудрость*).

Kolejnym etapem – co zostało ukazane w drugim paragrafie czwartego rozdziału - związanym z poznawaniem własnej tożsamości jest dla Skoworody dostrzeżenie marginalnego znaczenia ludzkiej cielesności. Ukraiński filozof nie neguje własnej cielesności, gdyż człowiek stanowi jedność w swej osobowej egzystencji, ale dostrzega jedynie fakt, że jest ona stanem zewnętrznym osoby ludzkiej. Natomiast to na co proponuje on zwrócić szczególną uwagę to są własne myśli, które w pewnym sensie są wyrazem istoty ludzkiej egzystencji. Jego zdaniem tożsamość danej osoby zgodna jest z jej *myślą (мысль)*, a ściślej rzecz ujmując jej stanem umysłu (*умом*); przy czym wprowadza on zasadnicze rozróżnienie pomiędzy *myślą* i *sercem (сердце)*, czyli pomiędzy tym co się myśli a tym czym jest *podstawa człowieczeństwa (главный человек)*, która jest źródłem uczuć, wspomnień, myśli, zamiarów i decyzji. W ten sposób można dostrzec, iż *prawdziwy człowiek (истинный человек)* składa się przede wszystkim nie z zewnętrznej cielesności, ale z *myśli* i *serca*, w którego głębi znajduje się *niewidzialna siła (невидима сила)* władająca wszystkim co jest stworzone – Stwórca. I chociaż koncepcja antropologiczna Skoworody zakłada trychotomiczny podział człowieka (*ciało materialne, ciało duchowe, serce*), to właśnie *serce* dla ukraińskiego filozofa stanowi istotę ludzkiej egzystencji, w której wypisana jest *wieczna prawda (истина)*, którą jest Bóg.

W czwartym paragrafie czwartego rozdziału przedstawiono kolejne ważne elementy istotne dla odkrywania własnej tożsamości w relacji do Boga - *teorii poznania samego siebie*. Człowiek mający świadomość nieadekwatności własnego

obrazu świata w odniesieniu do realnie istniejącej rzeczywistości doświadczając *nieograniczonej otchłani własnych myśli* i pragnąc wyjść z tego *piekła* (*преисподний пов*) winien otworzyć się na rodzaj przeżycia, który dotąd był mu nieznan - doświadczenie *miłości* (*любовь, ἀγάπη*). W ten sposób stopniowo będzie przezwyciężany podstawowy dynamizm jego egzystencji jakim był do tej pory *lęk* (*страх*). Dzięki temu może on dostrzec Boże *światło* (*свѣт*), które pozwoli mu uczyć się nowego sposobu myślenia - *nowego języka* (*новый язык*), dzięki któremu przezwycięża się subiektywizm epistemologiczny. Ten swoisty rodzaj „edukacji duchowej” – zdaniem Skoworody – nie jest możliwy bez lektury jakiegoś *świętego tekstu* właściwego dla danej religii, który winien ukazywać dobrą znajomość ludzkiej egzystencji, oraz wskazywać, iż jego autorem jest miłujący człowieka Bóg. Dopiero jego właściwa lektura pozwala czytelnikowi wyjść z *piekła subiektywizmu* - funkcjonowania w *starym języku* (*старый язык*). Dzięki *nowemu językowi* każdy człowiek może poznać obiektywnie otaczającą go rzeczywistość, a przede wszystkim siebie samego. Ponadto *osoba* (*лицо*) stopniowo posługując się nim, doświadcza zmiany własnych cech konstytutywnych - staje się *podmiotem* (*уностась*) własnego działania, co pozwala mu przede wszystkim sukcesywnie poznawać własne *serce*. W ten sposób dusza ludzka poznaje poprzez lekturę *świętego tekstu* jedynie *Istniejącego* (*сый*), oraz fakt, że w do niego przynależy, to znaczy pod względem ontologicznym jest Jego emanacją. Ten stan - określany jest przez ukraińskiego filozofa życiem w *królestwie bożym* (*царствіе божіе*) - charakteryzuje się brakiem ludzkiej *namiętności* (*страсть*), doświadczeniem *radości serca* (*веселіе серця*), doświadczeniem *prawdziwego szczęścia* (*правдивое щастье*), świadomością własnego bóstwa, oraz postrzeganiem rzeczywistości z Boskiej perspektywy, czyli poprzez formy poznawcze otrzymane od *Osoby Boga* (*Иностась*). Dzięki temu ktoś taki staje się *mędrce* (*Σοφός*), *filozofem* (*Philosophus, φιλοσοφ*), i *prorokiem* (*пророк, пророчіе*). Ostatnim etapem procesu samopoznania charakterystycznym dla „ziemskiej wędrówki”, a wynikającym z nieustannego stawania się poprzez coraz mocniej zespalanie z Bogiem, jest odkrycie podstawowych aspektów *Hipostazy Boga* (*Иностась*), jakimi są: substancjalna *Miłość* (*любовь*), substancjalna *niezłożona Jedność* (*несложное единство*), oraz bycie natura naturans (*натура*) względem natura naturata. Dzięki takiemu spojrzeniu człowiek postrzega Boga poprzez pryzmat *Bożego miłosierdzia* (*Божіе милосердіе*), które obdarza wszelkie

stworzenie tym co jest mu niezbędne do osiągnięcia *prawdziwego szczęścia* (*истинное щастие*).

*Prawdziwy człowiek* (*истинный человек*) całkowicie zjednoczony z *Hipostazą Boga* (*Ипостась*) w swoim życiu realizuje potrzeby serca, którymi – co zostało ukazane w pierwszym paragrafie piątego rozdziału - zasadniczo są: wykonywana profesja, oraz przyjazna miłość człowieka (braterstwo). Pierwsza z nich wykonywana jest ze względu na zdolności którymi *filozof* został obdarowany i w pewien sposób wyraża jego tożsamość; przy czym *prorok*, stroni od instrumentalizacji pracy (praca ma przynosić dochód, ale jej celem nie ma być zdobywanie pieniędzy lecz realizacja potrzeb serca). Otwarcie się na przyjazną miłość, która jest darem *Natury*, jest efektem *prawdziwej przyjaźni z Bogiem*. Powoduje ona, że człowiek czuje się szczęśliwy, ze względu na wspólne odkrywanie z przyjacielem woli bożej, przy czym jednym z zasadniczych elementów tej relacji jest możliwość zwierzenia się drugiemu człowiekowi. Podstawą tej relacji jest podobieństwo przeżyć, które rodzi swoisty rodzaj współodczuwania.

Ten typ relacji interpersonalnej pozwala *prawdziwym przyjaciołom* cieszyć się owocami *duchowego pokoju* (*ἡσυχία*), gdyż każdy z nich stał się *mnichem* (*μοναχός*), czyli podmiotem własnego działania, który świadomie wyrzekłszy się przyjemności wynikających z cielesności i prowadzi już tylko życie duchowe „wpatrując się” w to co *niewidzialne* (*invisible*), czyli *Boga i prawdę* (*τὸν θεόν και τήν ἀλήθειαν*). Doświadczenie to jest dla nich na tyle *zachwycające*, że nie potrzebują oni w tym życiu szukać czegoś większego bardziej intensywniejszego, gdyż ono niejako wypełnia ich całkowicie pozwalając wyrzucić z serca *wszelką śmiertelną troskę*. Efektem tego stanu rzeczy jest życzliwy dystans wobec *pochlebców*, oraz wspieranie osób początkujących na drodze do całkowitego zjednoczenia z *Hipostazą Boga* (*Ипостась*), co zostało przedstawione w drugim paragrafie piątego rozdziału, omawiającego życie *filozofa* w relacji z innymi ludźmi.

Zalety związane z przeżywaniem własnej starości, jaką obdarzył *mędrca* Bóg zostały ukazane w trzecim paragrafie piątego rozdziału. Pierwszą z nich jest pozbawienie *filozofa* możliwości przeżywania niektórych przyjemności zmysłowych właściwych dla wieku młodzieńczego, które same w sobie *prowadzą do zguby*, a umożliwienie mu doświadczenia tego typu wrażeń zmysłowych, które mogą być dla niego pomocne w przeżywaniu szczęścia (odpoczynek na łonie przyrody, prace rolne). Kolejną zaletą wieku starczego paradoksalnie jest swoisty rodzaj

niesprawności fizycznej (niemożność wykonywania prac wymagających dużego wysiłku fizycznego), co pozwala się filozofowi skoncentrować na życiu intelektualnym – kształcąc i rozwijając własny umysł. Najważniejszą jednak cechą starości – napawającą radością *serce filozofa* – jest nieuchronnie zbliżający się moment śmierci fizycznej. Ma on bowiem świadomość, iż przeżył życie szczęśliwie i wkrótce rozłączy się z materialnym ciałem ograniczającym jego *ducha* (*δυx*), i zacznie żyć w swej najpełniejszej formie ciesząc się swoistym rodzajem błogostanu.

Zrekonstruowana w niniejszej pracy *teoria poznania samego siebie* Hryhorija Sawycza Skoworody, wydaje się bazować na pewnym ukrytym założeniu uznającym, iż klasyczna koncepcja logiki (logika dwuwartościowa) jest narzędziem nieadekwatnym w opisie realnie istniejącej rzeczywistości. Z tej też racji popada on w swoisty irracjonalizm negując istnienie pierwszych zasad (*principia demonstrationis*), jakimi są: zasada niesprzeczności, zasada tożsamości oraz wyłączonego środka<sup>732</sup>. Konsekwencją powyższego błędu jest dopuszczenie możliwości zmiany konstytutywnych cech każdego człowieka bez utraty jego ontycznej tożsamości, która miała by polegać na swoistym przejściu od bycia *osobą* (*лицо*) do bycia *podmiotem* (*уносмаць*).

Efektom powyższych założeń jest również uznanie w filozofii religijnej za prawdziwą sytuację, w której Boże istnienie jest formalnym istnieniem wszystkich rzeczy, a za tem czymś bezwzględnie jednym<sup>733</sup>. Konsekwencją w tego typu refleksji metafizycznej jest dopuszczenie zmienności Absolutu i zanegowanie jego prostoty<sup>734</sup>, co stoi w wyraźniej sprzeczności w z myślą Akwinaty mówiącą, że *istnienie (...) Boże nie jest ani istnieniem substancjalnym, ani przypadłościowym, (...)*

---

<sup>732</sup> Por. A. Maryniarczyk, *Transcendentalia i metafizyczne pierwsze zasady fundamentem racjonalnego poznania świata*, w: A. Maryniarczyk, K. Stępień, P. Skrzydleswki (red.), *Zadania współczesnej metafizyki .Analogia w filozofii*, tom 7, s.43-68.

<sup>733</sup> *Si igitur esse divinum esset formale esse omnium, oporteret omnia simpliciter esse unum.* (SCG I,26).

<sup>734</sup> Por. Sth. I, 3.



jest więc niemożliwe by Bóg był tym istnieniem, przez które formalnie istnieje każda rzecz<sup>735</sup>.

Chociaż słusznie można przypuszczać, iż Skoworodzie znana jest myśl Doktora Anielskiego, z którą z konieczności musiał zaznajomić się na studiach w Kijowie, to wydaje się, że mógł ją niewłaściwie zrozumieć. W jego czasach dostępne były jedynie tradycyjne wykłady tomizmu, które właściwie były różnego rodzaju neoplatonizującymi arystotelizmami przedstawiającymi pewną koncepcję filozofii w języku i akcentach autora *Summa contra gentiles*. W tych koncepcjach, bazujących pośrednio na opracowaniach kard. Kajetana, nie widziano realnej różnicy pomiędzy istotą a istnieniem. Jak zauważył św. Tomasz z Akwinu: *mały błąd na początku wielkim jest na końcu*<sup>736</sup>. Można słusznie przypuszczać, iż tak jest również w wypadku Skoworody. Uznając, iż wszystko co istnieje nie może dać samo sobie istnienia przyjął on, że wszystko pochodzi od Boga który sam jest istnieniem, czyli *Istniejącym* (сѣи). Nie znając egzystencjalnej koncepcji teorii analogii bytów ani egzystencjalnej koncepcji transcendentalnej partycypacji bytów<sup>737</sup> autor *Narcyza* z konieczności w swojej refleksji filozoficznej uznał, iż cała rzeczywistość ma charakter monistyczny, a z tej racji najbardziej adekwatną wydała mu się panenteistyczna wizja rzeczywistości. Przyjmując to za punkt wyjścia do dalszych rozważań stworzył on koncepcję metafizyki mającej charakter mono-dualistyczny opartej na zasadzie *coincidentio oppositorum*, na bazie której podjął refleksję intelektualną, której celem miało być ukazanie drogi jaką może przejść człowiek odkrywając Boga w sobie aby być szczęśliwym. Wychodząc jednak z błędnych założeń popadł on w sprzeczność zarówno na płaszczyźnie logicznej jak i metafizycznej. Osoba próbująca podążać ściśle drogą wyznaczoną przez Skoworodę nie jest w stanie poznać ani samego siebie ani Boga. To co staje się dla niej dostępne to błędną wizja rzeczywistości, która – być może – jest w stanie komuś dać jakiś swoisty rodzaj zadowolenia, nie pozwoli jednak nikomu odkryć w pełni własnej tożsamości. *Teoria poznania samego siebie* bazuje bowiem na błędnej

---

<sup>735</sup> *Divinum autem esse neque est esse substantiae neque esse accidentis, ut probatum est. Impossibile est igitur deum esse illud esse quo formaliter unaquaeque res Est* (SCG I, 26).

<sup>736</sup> Thomas de Aquino, *De ente et essentia, Proemium*.

<sup>737</sup> Por. Z. J. Zdybicka, *Analogia i partycypacja w wyjaśnianiu rzeczywistości*, w: A. Maryniarczyk, K. Stępień, P. Skrzydleswki (red.), *Zadania współczesnej metafizyki. Analogia w filozofii*, tom 7, s.87-104.

koncepcji antropologicznej, stanowi więc nierealistyczną propozycję rozwoju duchowego. Z tej też racji człowiek podążając nią nie jest w stanie odkryć własnej tożsamości, a co za tym idzie być szczęśliwym, w taki sposób w jaki prawdopodobnie życzyłby sobie tego sam Hryhorij Sawycz Skoworoda.

Wydaje się jednak iż, pisma autora *Bajek charkowskich* w świetle refleksji tomizmu egzystencjalnego, nie mają wartości jedynie historycznej, lecz mogą być ubocznie pomocne przy pracy dydaktycznej związanej z popularno-naukową prezentacją realistycznej etyki<sup>738</sup>.

Szkoła lubelska ukazuje, iż człowiek nawiązuje przedpoznawczy kontakt z istniejącym światem doświadczając istnienia bytów, bez istnienia żadnego pośrednika poznania. Natomiast wszelkie poznanie treści rzeczy jest już związane z utworzeniem pojęcia, czyli znaku, który pozwala mieć obraz rzeczy. Jednocześnie, jak zauważył M. A. Krapiec, znak ów występuje w wielorakich relacjach do innych znaków tworząc w ten sposób pewien koherentny system - język. Wyrażenie owych relacji następuje w sądach które mogą mieć charakter jednoznacznie-abstrakcyjny, lub analogiczno-poznawczy. Pierwsze z nich cechuje większa dokładność i ścisłość za cenę oderwania od konkretnego sposobu bytowania. Drugi wyraża swoistą aspektowość – ukazuje realnie istniejące rzeczy w przyporządkowanych sobie proporcjach. Szczególnym jego rodzajem są wypowiedzi wyrażane w formie analogii metaforycznej, którą między innymi posługuje się dość często w swoich pismach Skoworoda. Realistyczna koncepcja filozofii pomaga zobaczyć, iż tego typu forma wypowiedzi czyni dla człowieka otaczający go świat bliższym, przez co jego rozumienie staje się bardziej pogłębione i zhumanizowane<sup>739</sup>. Wydaje się, iż można by dokonać tomistycznej reinterpretacji myśli ukraińskiego filozofa, tak aby stanowiła ona cenne wsparcie dydaktyczne dla zapoznania się z realistyczną etyką poprzez użycie skoworodiańskiego języka alegoryczno-symbolicznego<sup>740</sup>.

---

<sup>738</sup> Zob. P. Jaroszyński, *Dramat życia moralnego*, Warszawa 2002, s. 9-12.

<sup>739</sup> Por. M. A. Krapiec, *Metafizyka*, Lublin 1988, s. 477-513; Tenże, *Język i świat realny*, Lublin 1995, s. 9-66, 157-250; Tenże, hasło Język, w: A. Maryniarczyk (red.), *Powszechna encyklopedia filozofii*, tom 5, s. 330-345. Tenże, *Analogia w filozofii*, w: A. Maryniarczyk, K. Stępień, P. Skrzydleswki (red.), *Zadania współczesnej metafizyki. Analogia w filozofii*, tom 7, s.447-469.

<sup>740</sup> Pewną próbę, w pewnym sensie idącą w tym kierunku podjął w na Ukrainie bp Stanisław Padewski; por. С. Падевский, *Светочи прошлого*, Харков 2005, s. 51-57.

Aby ów cel osiągnąć ważnym etapem na tej drodze, z racji podobieństwa na które swego czasu zwrócił uwagę Honor Ewach, dla głębszego zrozumienia samej refleksji skoworodiańskiej mogłoby być porównanie myśli autora *Narcyza* z filozofią żydowską Israela ben-Eliezera (1698-1760), czy też myślą religijno-filozoficzną zawartą w księdze *Zohar* oraz *Sefer Jecirach*<sup>741</sup>.

Na pewno cennym wsparciem byłaby również analiza porównawcza refleksji metafizycznej, oraz etycznej św. Tomasza z Akwinu i Skoworody. Szczególnie ważnym w tych badaniach mogłoby być skonfrontowanie koncepcji przebóstwienia ukazanej w *teorii poznania samego siebie* z jej tomistycznym odpowiednikiem<sup>742</sup>.

Niezmiernie ważnym może być również porównanie filozofii religijnej autora *Narcyza* z myślą Grzegoża Palamasa.

Ponieważ powyższych badań nigdy nie dokonano wspomniane konfrontacje mogłaby dopomóc z jednej strony w głębszym zrozumieniu *teorii poznania samego siebie*, z drugiej zaś ułatwić wspomnianą powyżej tomistyczną reinterpretację myśli Hryhorija Sawyca Skoworody. Można mieć wówczas nadzieję, iż ta ostatnia stanowić będzie podstawę do osiągnięcia celu jaki chciał nadać swym tekstom autor *Bajek charkowskich* – pozwoli niektórym ludziom przeżyć swoje życie szczęśliwie.

---

<sup>741</sup> Por. H. Ewach, *Ba`al. Shem Tobh and Skoworoda*, „Svoboda. Ukrainian Daily”, 3/51, 9.01.1943, s. 3.

<sup>742</sup> Por. STh 1-2 q. 112 a. 1; a także In Sent. 2 d. 26 q. 1 a. 4 ad 3, oraz In Sent. 3 d. 35 q. 2 a. 1 qc. 1 ad 1; zob. J.-P. Torrell, *Święty Tomasz z Akwinu mistrz duchowy*, tłum. A. Kuryś, Poznań – Warszawa 2003, s. 177-181.



## BIBLIOGRAFIA

### I. Teksty źródłowe - pisma H. Skoworody

1. *Басни Харьковскія*, w: Tenże, *Повне зібрання творів у двох томах*, том 1, Київ 1973, s. 107-133.
2. *Бесѣда 1-я, нареченная Observatorium (СІОН)*, w: Tenże, *Повне зібрання творів у двох томах*, том 1, Київ 1973, s. 282-295.
3. *Бесѣда 2-я, нареченная Observatorium Specula (еврейски — Сіон)*, w: Tenże, *Повне зібрання творів у двох томах*, том 1, Київ 1973, s. 296-306.
4. *Бесѣда, нареченная двое, о том, что блаженным быть легко*, w: Tenże, *Повне зібрання творів у двох томах*, том 1, Київ 1973, s. 263-281.
5. *Благодарный Еродій*, w: Tenże, *Повне зібрання творів у двох томах*, том 2, Київ 1973, s. 99-118.
6. *Брань архистратига Михаила со Сатаною о сем: легко быть благим*, w: Tenże, *Повне зібрання творів у двох томах*, том 2, Київ 1973, s. 59 -84.
7. *Да лобжет мя от лобзаній уст своих!*, w: Tenże, *Повне зібрання творів у двох томах*, том 1, Київ 1973, s. 139-143.
8. *Діалог, или разглагол о древнем мірѣ*, w: Tenże, *Повне зібрання творів у двох томах*, том 1, Київ 1973, s. 307-323.
9. *Діалог. Имя ему — Потоп зміин*, w: Tenże, *Повне зібрання творів у двох томах*, том 2, Київ 1973, s.135-171*Начальная дверь ко христіанскому добронравію*, w: Tenże, *Повне зібрання творів у двох томах*, том 1, Київ 1973, s. 144-153.
10. *Книжечка, называемая Silenus Alcibiadis, сирѣчь Икона Алківіадская (Израилскій змій)*, w: Tenże, *Повне зібрання творів у двох томах*, том 2, Київ 1973, s. 6-31.
11. *Книжечка о чтеніи священн[аго] писанія, нареченна Жена Лотова*, w: Tenże, *Повне зібрання творів у двох томах*, том 2, Київ 1973, s. 32-58.

12. *Кольцо*, w: Tenże, *Повне зібрання творів у двох томах*, том 1, Київ 1973, s. 357-410.
13. *Листи*, w: Tenże, *Повне зібрання творів у двох томах*, том 2, Київ 1973, s. 218-419.
14. *Начальная дверь ко христiанскому добронравiю*, w: Tenże, *Повне зібрання творів у двох томах*, том 1, Київ 1973, s. 144-153.
15. *Наркiсс. Разглагол о том: узнай себе*, w: Tenże, *Повне зібрання творів у двох томах*, том 1, Київ 1973, s. 154-200.
16. *Пiснi та фабули*, w: Tenże, *Повне зібрання творів у двох томах*, том 1, Київ 1973, s. 91-106.
17. *Разговор, называемый алфавит, или букварь мира*, том 1, Київ 1973, s. 411-463.
18. *Разговор пяти путников о истинном щастii в жизни [Разговор дружескii о душевном мирѢ]*, w: Tenże, *Повне зібрання творів у двох томах*, том 1, Київ 1973, s. 324-356.
19. *Пря бѢсу со Варсавою*, w: Tenże, *Повне зібрання творів у двох томах*, том 2, Київ 1973, s. 85-98.
20. *Сад божественных пѢсней*, w: Tenże, *Повне зібрання творів у двох томах*, том 1, Київ 1973, s. 60-90.
21. *Симфонiя, нареченная Книга Асхань о познанii самого себе*, w: Tenże, *Повне зібрання творів у двох томах*, том 1, Київ 1973, s. 201-262.
22. *Убогий Жайворонок*, w: Tenże, *Повне зібрання творів у двох томах*, том 2, Київ 1973, s. 119-134.
23. *Убуждшися видѢша славу его*, w: Tenże, *Повне зібрання творів у двох томах*, том 1, Київ 1973, s. 136-138.

## II. Literatura źródlowa – przekłady H. Skoworody

1. Цицерон, *О старости*, tłum. Г. С. Сковорода, w: Tenże, *Повне зібрання творів у двох томах*, том 2, Київ 1973, s. 178-201.
2. Плутарх, *Книжечка Плутархова о спокойствии души*, tłum. Г. С. Сковорода w: Tenże, *Повне зібрання творів у двох томах*, том 2, Київ 1973, s. 202-215.

3. *Iesuitae Sidronii Hosii, Ода*, tłum. Г. С. Сковорода, w: Tenże, *Повне зібрання творів у двох томах*, tom 2, Київ 1973, s. 175-177.

### **III. Wydania pism H. Skoworody mające wartość historyczną**

1. *Басни Харковскія*, Москва 1837.
2. *Бесіда 1-ша, нареченная Observatorium (Сіон)*, „Філософська думка”, 5/1971, s. 94-107.
3. *Бесіда 2-яша, нареченная Observatorium specula*, „Філософська думка”, 6/1971, s. 83-92.
4. *Брань архистратига Михаила со Сатаною, о сем: легко быть благим*, Москва 1839.
5. *Сочинения Григория Саввича Сковороды, собранные и редакторованные проф. Д. И. Багалеем. Юбилейное издание (1794-1784 г.)*, Харьков 1894.
6. *Наркісс. Разглагол о том: узнай себе*, w: *Библиотека духовная, содержащая в себе дружеские беседы о познании самого себя*, Санкт-Петербург, s. 1-193.
7. *Начальная дверь ко христіанскому добронравію*, „Сионский вестник” III/1806, s. 156-179.
8. *Симфонія, нареченная книга Асхань, о познании самого себя*, w: tenże, *Сочиненя в двух томах*, tłum. И. В. Иваньо, М. В. Кашуба, tom 1, Москва 1973, s. 172-243.
9. *Твори у двох томах*, Київ 1961.
10. *Убогій Жайворонок. Притча*, Москва 1837.

### **IV. Opracowania**

1. Абельмас А. О., Холін М. М., *Поняття серця в філософії Г. Сковороди*, w: Шевченко П. І. (red.), *Філософська, Педагогічна та літературно-мистецька спадщина Г. С. Сковороди і сучасність*

- (Матеріали Всеукраїнських міжвузівських сквородинських читань з нагоди 200-річчя з дня смерті мислителя), Кривий Ріг 1994, s. 36-37.
2. Альчук М., Швед М., *Систематичний підхід до виховання у творчості Григорія Сковороди*, w: Карас А. (red.), *Спадщина Григорія Сковороди і сучасність* (Матеріали читань до 200-річчя з дня смерті Г. С. Сковороди 21-22 грудня 1994 р.) Львів 1996, s. 126-129.
  3. Андрушко В., *Г'єр-Анджело Мандзоллі – натхненник Г. С. Сковороди?*, w: Шинкарук В. І., Стогній І. П., *Сковорода Григорій: образ мислителя*, Київ 1997, s. 226-229.
  4. Артемович Н. В., *Особливості морально-етичних поглядів Г. С. Сковороди*, w: Шевченко П. І. (red.), *Філософська, Педагогічна та літературно-мистецька спадщина Г. С. Сковороди і сучасність* (Матеріали Всеукраїнських міжвузівських сквородинських читань з нагоди 200-річчя з дня смерті мислителя), Кривий Ріг 1994, s. 50-51.
  5. Багалій Д., *Український мандрований філософ Григорій Сковорода*, Київ 1992.
  6. Батичко Г., Гусєва О., *Ідеали християнства як перехрестя як перехрестя загальнолюдського та національно-самобутнього*, w: „Формування основ християнської моралі в процес духовного відродження України” (Матеріали міжнародної науково-практичної конференції, Книга перша), Острог 1995, s. 2-3.
  7. Барабаш Ю., *„Знаю челевека...” Григорій Сковорода: Поэзия. Философия. Жизнь*, Москва 1989.
  8. Барабаш Ю., *Г. С. Сковорода і М. В. Гоголь (до питання про гоголівське бароко)*, w: Шинкарук В. І., Стогній І. П., *Сковорода Григорій: образ мислителя*, tłum. Бишовця В., Київ 1997, s. 316-336.
  9. Біланок П., *Вступ до богословської спадщини Григорія Сковороди*, w: Шинкарук В. І., Стогній І. П., *Сковорода Григорій: образ мислителя*, tłum. Гарника І., Київ 1997, s. 361-383.
  10. Білич Т. А., *Світогляд Г. С. Сковороди*, Київ 1957.
  11. Бовсунівська Т., *Філософія серся Г. Сковороди і українська ментальність*, w: Шинкарук В. І., Стогній І. П., *Сковорода Григорій: образ мислителя*, Київ 1997, s. 85-94.



12. В. Д. Бонч-Бруевич (red.), *Собрание сочинений Г. С. Сковороды*, Санкт-Петербург 1912.
13. Бойко Ю., *Г. Сковорода у світлі української історії*, w: Шинкарук В. І., Стогній І. П., *Сковорода Григорій: образ мислителя*, Київ 1997, s. 284-292.
14. Бордукова Н., *Григорій Сковорода в англомовних студіях 70-80-х рр. ХХ ст.*, w: Мишанич О. В. (red.), *Літературознавство (IV Міжнародний конгрес українців, Одеса, 26-29 серпня 1999, Книга I)*, Київ 2000, s. 238-243.
15. Вайскопф М., *М. В. Гоголь і Г. С. Сковорода: проблема „зовнішньої людини”*, w: Шинкарук В. І., Стогній І. П., *Сковорода Григорій: образ мислителя*, tłum. Полішук Н., Київ 1997, s. 346-360.
16. Валявко І., *Осмислення філософії Г. Сковороди в працях Дмитра Чижевського*, w: Шинкарук В. І., Стогній І. П., *Сковорода Григорій: образ мислителя*, Київ 1997, s. 196-211.
17. Валявко І., *До питання про підґрунтя містичного світогляду Григорія Сковороди в контексті досліджень Дмитра Чижевського*, w: Валявко І., Довга Л. (red.), *Діалог культур. Святе Письмо в українських пам'ятках*, Київ 1999, s. 163-204.
18. Васянович Г., *Григорій Сковорода – філософ і педагог*, „Вісник львівського університету” 18/2004, s. 239-251.
19. Гарник І., *Сковородинівські шляхи християнської екзегези*, w: Шинкарук В. І., Стогній І. П., *Сковорода Григорій: образ мислителя*, Київ 1997, s. 119-127.
20. Глотов Б., Матюхіна О., *Г. С. Сковорода та античні традиції в українській філософії*, w: Карас А. (red.), *Спадщина Григорія Сковороди і сучасність (Матеріали читань до 200-річчя з дня смерті Г. С. Сковороди 21-22 грудня 1994 р.)* Львів 1996, s. 133-136.
21. Гнатенко П., Кострюкова Л., *Ідеал Людини в творчості Г. Сковороди і Ф. Ніцше (компаративний аспект аналізу)*, w: Шинкарук В. І., Стогній І. П., *Сковорода Григорій: образ мислителя*, Київ 1997, s. 212-217.
22. Гойда О., *Ментальність козацтва у заповітах Сковороди*, w: Карас А. (red.), *Спадщина Григорія Сковороди і сучасність (Матеріали*

- читань до 200-річчя з дня смерті Г. С. Сковороди 21-22 грудня 1994 р.) Львів 1996, s. 26-29.
23. Голованова Н., *Перлини та золото Григорія Сковороди*, w: Петровський О., Юсова Н. (red.), *Українське народознавство: Стан і перспективи розвитку на зламі віків. Збірник наукових праць*, Київ 2002, s. 252-253.
  24. Головаха І., Стогній І., *Філософ-гуманіст Г. С. Сковорода*. Київ 1972.
  25. Гончаров С., *hasło Сковорода Григорій Саввич (1722-1794)*, w: A. de Lazari (red.), *Idee w Rosji. Leksykon rosyjsko-polsko-angielski*, tom 3, Łódź 2000, s. 366-368.
  26. Гореліков Л. О., Лісіціна Т. А., *Онтологічний символізм філософських поглядів Григорія Сковороди в теоретичних пошуках сучасності*, tłum. Хорольська Т. А., w: Шевченко П. І. (red.), *Філософська, Педагогічна та літературно-мистецька спадщина Г. С. Сковороди і сучасність* (Матеріали Всеукраїнських міжвузівських сквородинських читань з нагоди 200-річчя з дня смерті мислителя), Кривий Ріг 1994, s. 41-43.
  27. Горський В., *До питання про джерела символізму Григорія Сковороди*, w: Шинкарук В. І., Стогній І. П., *Сковорода Григорій: образ мислителя*, Київ 1997, s. 157-164.
  28. Горський В. С., *Історія української філософії*, Київ 2001.
  29. Горський В. С., Кислюк К. В., *Історія української філософії*, Київ 2004.
  30. Грибков Т. В., *Німецька містика і Григорій Сковорода у європейській ірраціоналістичній традиції. Автореферат дисертації на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук*, Львів 2005.
  31. Грибок Т. В., *Німецька містика і Григорій Сковорода у Європейській ірраціоналістичній традиції, Автореферат дисертації на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук*, Львів 2006.
  32. Гулий К., *Метафорф як чинник влучення поетичних текстів Григорія Сковороди до мегаконтексту європейської поезії XVI – XVIII століть*, w: Вакуленко С., Даниленко А., Івченко А, Михайлин І, Прокопенко В., *Збірник Харківського історико – філологічного товариства. Нова серія*, том 1, Харків 1993, s. 125-130.

33. Гусаченко В., *Два світи і «дві натури» Григорія Сковороди (спроба фізіономіки і систематики)*, w: Вакуленко С., Даниленко А., Івченко А, Михайлин І, Прокопенко В., *Збірник Харківського історико – філологічного товариства. Нова серія, том 4*, Харків 1995, s. 55-61.
34. Довга Л., *„Пізнай себе”у філософії Григорія Сковороди*, w: Шинкарук В. І., Стогній І. П., *Сковорода Григорій: образ мислителя*, Київ 1997, s. 56-65.
35. Довбня Л., Товкайло Т., *Семантичні особливості поезії Г. С. Сковороди*, w: Шинкарук В. І., Стогній І. П., *Сковорода Григорій: образ мислителя*, Київ 1997, s. 259-264.
36. Доля В., *Філософія серця і метафізика всеєдності*, w: Біленко Т. (red.), *Гуманізм і духовність у контексті культури. Духовність національної культури . Духовність і генеза особистості*, Книга друга, Дрогобич 1995, s. 68-71.
37. Дудко Д. М., *Г. Сковорода про соціальну справедливість*, w: Бандурка О. М. (red.), *Ідея справедливості на схилі ХХ століття (Матеріали VI Харківських міжнародних Сковородинівських читань, 28-29 вересня 1999 р.)*, Харків 1999, s. 32-33.
38. Дубов Я., *Від дуалістсько-пантеїстського філософського вчення Сковороди через триалістсько-інтераціоналістський світогляд Поппера до аксіоматичної панфілософії триалізму*, w: Карас А. (red.), *Спадщина Григорія Сковороди і сучасність (Матеріали читань до 200-річчя з дня смерті Г. С. Сковороди 21-22 грудня 1994 р.)* Львів 1996, s. 145-154.
39. Дынник М. А., Йовчук М. Т., Кедров Б. М., Митина М. Б., Трахтенберг О. В. (red.), *История философии*, том II, Москва 1957.
40. Ерн В., *Життя і особа Григорія Сковороди*, tłum. Маланюк Є., „березіль”, 11-12/1992, s. 150-173.
41. Ерн В., *Життя і особа Григорія Сковороди*, tłum. Маланюк Є., „Березіль”, 11-12/1992, s. 150-173.
42. Каріков К. А., *Григорій Сковорода: здійснення принципу воздаяння за моральне життя* w: Бандурка О. М. (red.), *Ідея справедливості на схилі ХХ століття (Матеріали VI Харківських міжнародних*

- Сковородинівських читань, 28-29 вересня 1999 р.), Харків 1999, s. 35-36.
43. Жданова Р. С. *До 280-річчя від народження Григорія Сковорода 1722-1794. Бібліографічний покажчик*, Київ 2002.
  44. Жижченко В. П., *Основні риси й місце концепції «сродної» праці в філософському вченні Г. С. Сковорода*, w: Капітанов В. П., *Філософія, культура, життя*, Дніпропетровськ 1998, s. 196-203.
  45. Завгородній Ю. Ю., *Григорій Сковорода і відроджена Києво-Могилянська академія: до питання духовного зв'язку*, w: Попсуєнко Ю. Г. (red.), *Наукові записки*, том 22, Київ 2003, s. 74-78.
  46. Закидальський Т., *Моральна філософія Григорія Сковорода*, w: Шинкарук В. І., Стогній І. П., *Сковорода Григорій: образ мислителя*, tłum. Пазенка В., Київ 1997, s. 303-315.
  47. Захара І., *Категорія любові у творчості Григорія Сковорода*, w: Карас А. (red.), *Спадщина Григорія Сковорода і сучасність* (Матеріали читань до 200-річчя з дня смерті Г. С. Сковорода 21-22 грудня 1994 р.) Львів 1996, s. 50-55.
  48. Зеньковский В., *История русской философии*, Москва 2001.
  49. Іваньо І. В., *Етика Сковорода і філософія Епікура*, w: В. М. Нічик (red.), *Від Вишенського до Сковорода (З історії філософської думки на Україні XVI – XVIII ст.)*, Київ 1972, s. 125-134.
  50. Ісьянова Л. М., *Г. С. Сковорода і О. Ф. Лосєв: філософська – особистісна – інтелігентна паралель*, „Питання культурології. Збірник наукових праць”, 20/2004, s. 236-242.
  51. Левченко Н. М., *Александрійська традиція в ексегетичній практиці Г. Сковорода*, „Наукові записки Харківського державного педагогічного університету ім. Г. С. Сковорода” 1(37).2004, s. 28-30
  52. Матковська І. Я., Голубович І. В., *«Три світи» Григорія Сковорода та західноєвропейський філософський контекст ст. (Г. С. Сковорода і К. Поппер)*, „Слов'янський збірник” 3/1998, s. 144-149.
  53. Пльїна Т. А., *Григорій Сковорода як християнин і проповідник правди*, w: Шевченко П. І. (red.), *Філософська, Педагогічна та літературно-мистецька спадщина Г. С. Сковорода і сучасність* (Матеріали

- Всеукраїнських міжвузівських сквородинських читань з нагоди 200-річчя з дня смерті мислителя), Кривий Ріг 1994, s. 137-138.
54. ЛЬІН В. В., *Любов до Бога та ідея бога (співмірність кордоцентричних концепцій Б. Пискаря та Г. Сковороди)*, w: Іванченко-Іванова Р. П. (red.), *На межі тисячоліть: християнство як феномен культури*, Київ 2000, s. 177-190.
55. ЛЬІН В. В. *Модуси морального вибору в філософській концепції Г. С. Сковороди*, w: Кулагін Ю. І. (red.), *Гуманітарні Науки і сучасність. Збірник наукових праць*, Київ 2002, s. 25-33.
56. ЛЬІН В. В., *Призначення і сенс буття людини в антропології Г. Сковороди*, „Вісник Товариства російської філософії при Українському філософському фонді”, 7/2007, s. 388-394.
57. Калінін Ю., *Проблеми моралі в працях професорів та викладачів Київської духовної академії*, w: „Формування основ християнської моралі в процес духовного відродження України” (Матеріали міжнародної науково-практичної конференції, Книга перша), Острог 1995, s. 8-9.
58. Капранов С. В., *Григорій Сковорода і його вчення на початку третього тисячоліття*, w: Попсуєнко Ю. Г. (red.), *Наукові записки*, том 22, Київ 2003, s. 78-80.
59. Карась А., *Людина і світ у поглядах Григорія Сковороди (мандрівка за думками філософа)*, w: Карас А. (red.), *Спадщина Григорія Сковороди і сучасність* (Матеріали читань до 200-річчя з дня смерті Г. С. Сковороди 21-22 грудня 1994 р.) Львів 1996, s. 36-49.
60. Карась А., *Філософія Григорія Сковороди як рефлексія само творення*, „Вісник львівського університету” 1/1999, s. 21-31.
61. А Карась., Загара І., *Вступне слово*, w: І. Загара, О. Гойда, М. Скринник, І. Килин (red.), *Спадщина Григорія Сковороди і сучасність. Матеріали читань до 200-річчя з дня смерті Г. Сковороди 21-22 грудня 1994 р.*, Львів 1996, s. 5-8.
62. Канак Ф., *Г. Сковорода про єдність з природою як прикмету людського буття*, w: Шинкарук В. І., Стогній І. П., *Сковорода Григорій: образ мислителя*, Київ 1997, s. 100-111.

63. Кашуба М., *Бароко і філософія Києво-Могилянської академії*, w: Довга Л. (red.), *Філософія. Історія культури. Освіта* (Третій міжнародний конгрес українців, 26-29 серпня 1996 р.), Харків 1996, s. 62-66.
64. Кашуба М., *Г. Сковорода і неоплатонівські традиції в Україні*, w: Карас А. (red.), *Спадщина Григорія Сковороди і сучасність* (Матеріали читань до 200-річчя з дня смерті Г. С. Сковороди 21-22 грудня 1994 р.) Львів 1996, s. 56-60.
65. Кашуба М., *Вільнодумство Г. Сковороди*, w: Шинкарук В. І., Стогній І. П., *Сковорода Григорій: образ мислителя*, Київ 1997, s. 112-118.
66. Кирик Д. П., *Світ символів Г. С. Сковороди*, w: Нічик В. М. (red.), *Від Вишенського до Сковороди (З історії філософської думки на Україні XVI – XVIII ст.)*, Київ 1972, s. 116-125.
67. Кисельов М., *Цілісний світ Г. Сковороди і сучасність*, w: Шинкарук В. І., Стогній І. П., *Сковорода Григорій: образ мислителя*, Київ 1997, s. 40-46.
68. Кісь Р., *Пневноцентричний антропологізм Сковороди і Європейський духовний контекст*, w: Карас А. (red.), *Спадщина Григорія Сковороди і сучасність* (Матеріали читань до 200-річчя з дня смерті Г. С. Сковороди 21-22 грудня 1994 р.) Львів 1996, s. 77-87.
69. Ковалинський М. І., *Жизнь Григорія Сковороды*, w: Г. Сковорода, *Повне зібрання творів у двох томах*, том 2, Київ 1973, s. 439-476.
70. Ковалинський М. І., *Життя Григорія Сковороди*, w: Г. Сковорода, *Твори в двох томах*, том 2, Київ 2005, s. 380-481.
71. Козак С., *До джерел сквородинської доби (народотворчий аспект козацького героїчного епосу)*, w: Карас А. (red.), *Спадщина Григорія Сковороди і сучасність* (Матеріали читань до 200-річчя з дня смерті Г. С. Сковороди 21-22 грудня 1994 р.) Львів 1996, s. 174-183.
72. Козій Д., *Три аспекти самопізнання у Сковороди*, „Хроніка”, 39-40/2000, s. 475-487.
73. Кондрашова В., Максимов О., *Гуманістичні ідеї Г. Сковороди*, w: Шинкарук В. І., Стогній І. П., *Сковорода Григорій: образ мислителя*, Київ 1997, s. 95-99.

74. Колесніченко М., *Філософія серця Григорія Сковороди і проблема життєвого вибору* w: Біленко Т. (red.), *Гуманізм і духовність у контексті культури. Духовність національної культури. Духовність і генеза особистості*, Книга друга, Дрогобич 1995, s. 61-68.
75. Корпанюк М., *Образна система вірша Г. Сковороди*, w: Шинкарук В. І., Стогній І. П., *Сковорода Григорій: образ мислителя*, Київ 1997, s. 265-272.
76. Кравецька Г. Ф., *Сковорода і Гоголь: феномен «життя-як-дорога»*, „Вісник Національного університету «Львівська політехніка»" 473/2003, s. 111-116.
77. Куйбіда В., *Тварини-символи у байках Г. С. Сковороди, біблійних описах та українському фольклорі*, w: Шинкарук В. І., Стогній І. П., *Сковорода Григорій: образ мислителя*, Київ 1997, s. 273-278.
78. Куташ І., *Категорія щастя в філософії Григорія Сковороди*, „Хроніка”, 37-38/2000, s. 332-350.
79. Лисечко В. П., *Філософія Г. Сковороди контексті української ментальності*, w: Шевченко П. І. (red.), *Філософська, Педагогічна та літературно-мистецька спадщина Г. С. Сковороди і сучасність* (Матеріали Всеукраїнських міжвузівських сквородинських читань з нагоди 200-річчя з дня смерті мислителя), Кривий Ріг 1994, s. 16-17.
80. Лисий В., *Г. Сковорода про самопізнання та призначення філософії*, w: Карас А. (red.), *Спадщина Григорія Сковороди і сучасність* (Матеріали читань до 200-річчя з дня смерті Г. С. Сковороди 21-22 грудня 1994 р.) Львів 1996, s. 130-132.
81. Литвинов В., *Філософські попередники Сковороди в Україні*, w: Шинкарук В. І., Стогній І. П., *Сковорода Григорій: образ мислителя*, Київ 1997, s. 1165-173.
82. Лобанова А. С., *Принцип самопізнання в філософії Г. С. Сковороди*, w: Шевченко П. І. (red.), *Філософська, Педагогічна та літературно-мистецька спадщина Г. С. Сковороди і сучасність* (Матеріали Всеукраїнських міжвузівських сквородинських читань з нагоди 200-річчя з дня смерті мислителя), Кривий Ріг 1994, s. 39-40.
83. Логвиненко О., *Осмислення ролі розуму в творах українських мислителів кінця XVI – першої половини XVII ст. та у Г. Сковороди*,

- w: Шинкарук В. І., Стогній І. П., *Сковорода Григорій: образ мислителя*, Київ 1997, s. 47-55.
84. Макутон П. Я., Щитов Л. Г., *Роль Г. С. Сковороди в осмисленні екзистенціального аспекту світогляду*, w: Шевченко П. І. (red.), *Філософська, Педагогічна та літературно-мистецька спадщина Г. С. Сковороди і сучасність* (Матеріали Всеукраїнських міжвузівських сквородинських читань з нагоди 200-річчя з дня смерті мислителя), Кривий Ріг 1994, s. 32-33.
85. Манюк О. В., *«Мир миров» Г. С. Сковороди как проект метафизики сознания*, w: Капітанов В. П., *Філософія, культура, життя*, Дніпропетровськ 1998, s. 192-196.
86. Манюк О. В., *Проблема явления и сущности в символической философии Г. С. Сковороды* w: Гнатенко П. І. (red.), *Філософія і соціологія в контексті сучасної культури. Збірник наукових праць*, Дніпропетровськ 2000, s. 22-27.
87. Марков А. П., *Співвідношення духовного і матеріального у філософії Г. С. Сковороди*, w: Нічик В. М.(red.), *Від Вишенського до Сковороди (З історії філософської думки на Україні XVI – XVIII ст.)*, Київ 1972, s. 109-116.
88. Марченко О., *Герменевтика суб'єкта у Григорія Сковороди*, w: Довга Л. (red.), *Філософія. Історія культури. Освіта* (Третій міжнародний конгрес українців, 26-29 серпня 1996 р.), Харків 1996, s. 66-69.
89. Мегентесов С., *Лінгвофілософські ідеї Г. Сковороди у контексті сучасної лінгвістики*, w: Вакуленко С., Даниленко А., Івченко А., Михайлин І, Прокопенко В., *Збірник Харківського історико – філологічного товариства. Нова серія, том 1*, Харків 1993, 39-42.
90. Медвідь Ф., Медвідь А., *Філософсько-етичне вчення Григорія Сковороди в контексті українського національного відродження*, w: Карас А. (red.), *Спадщина Григорія Сковороди і сучасність* (Матеріали читань до 200-річчя з дня смерті Г. С. Сковороди 21-22 грудня 1994 р.) Львів 1996, s. 118-125.
91. Мишанич О., *Григорій Сковорода. Нарис Життя і творчості*, Київ 1994.



92. Мишанич О., *Григорій Сковорода (1722-1794)*, w: Г. Сковорода, *Твори в двох томах*, том 1, Київ 2005, s. 9-35.
93. Мірчук І., *Г. С. Сковорода. Записки до історії української культури*, „Хроніка”, 39-40/2000, s. 38-57.
94. Мороз І., *Світодайний характер філософської думки Г. Сковороди (фізика та метафізика світла)*, w: Шинкарук В. І., Стогній І. П., *Сковорода Григорій: образ мислителя*, Київ 1997, s. 149-156.
95. Нахлік Є., *Роль Г. Сковороди у становленні просвітительського реалізму в Українській літературі*, w: Карас А. (red.), *Спадщина Григорія Сковороди і сучасність* (Матеріали читань до 200-річчя з дня смерті Г. С. Сковороди 21-22 грудня 1994 р.) Львів 1996, s. 61-65.
96. Нападовський В. В., *Концепція трьох світів Г. С. Сковороди*, w: Шевченко П. І. (red.), *Філософська, Педагогічна та літературно-мистецька спадщина Г. С. Сковороди і сучасність* (Матеріали Всеукраїнських міжвузівських сквородинських читань з нагоди 200-річчя з дня смерті мислителя), Кривий Ріг 1994, s. 47.
97. Нападовський В. В., *Проблема сродної праці в творах Г. С. Сковороди*, w: Шевченко П. І. (red.), *Філософська, Педагогічна та літературно-мистецька спадщина Г. С. Сковороди і сучасність* (Матеріали Всеукраїнських міжвузівських сквородинських читань з нагоди 200-річчя з дня смерті мислителя), Кривий Ріг 1994, s. 38.
98. Невлева И. М., *Русская философия*, Белгород 2001.
99. Нічик В., *Г. Сковорода і Києво-Могилянська академія*, w: Шинкарук В. І., Стогній І. П., *Сковорода Григорій: образ мислителя*, Київ 1997, s. 174-185.
100. Нога Г., *Григорій Сковорода і українські мандрівні дяки*, w: Шинкарук В. І., Стогній І. П., *Сковорода Григорій: образ мислителя*, Київ 1997, s. 437-442.
101. Овсійчук В., *Сковорода про мистецтво*, w: Карас А. (red.), *Спадщина Григорія Сковороди і сучасність* (Матеріали читань до 200-річчя з дня смерті Г. С. Сковороди 21-22 грудня 1994 р.) Львів 1996, s. 9-15.
102. Огородник І. В., Огородник В. В., *Історія філософської думки в Україні*, Київ 1999.

103. Окара А., *Паїсій Величковський та Григорій Сковорода у контексті духовної культури XVIII ст.*, w: Довга Л. (red.), *Філософія. Історія культури. Освіта* (Третій міжнародний конгрес українців, 26-29 серпня 1996 р.), Харків 1996, s. 70-76.
104. Пазенок В., *Г. Сковорода – етик, „перевідкриття” продовжується*, w: Шинкарук В. І., Стогній І. П., *Сковорода Григорій: образ мислителя*, Київ 1997, s. 66-83.
105. Паласюк Г., *Самопізнання Г. Сковороди як шлях єднання з природою для досягнення щастя*, „Вісник львівського університету” 1/1999, s. 38-44.
106. Паласюк Г., *Бог, релігія і церква у розумінні Г. Сковороди*, „Наукові записки”, 1(10)/1998, s. 8-12.
107. Пашук А., *Проблема свободи у філософії Григорія Сковороди*, w: Купчинський О. (red.), *Записки наукового товариства імені Шевченка*, том 223, П'євів 1994, s. 405-423.
108. Петров В. П., *Особа Сковороди*, „Філософська і соціологічна думка” 1-2/1995, s. 191-211.
109. Петров В. П., *Особа Сковороди*, „Філософська і соціологічна думка” 3-4/1995, s. 169-188.
110. Петров В. П., *Особа Сковороди*, „Філософська і соціологічна думка” 5-6/1995, s. 183-234.
111. Петров В., *Особа Сковороди (1722-1792)*, w: Шинкарук В. І., Стогній І. П., *Сковорода Григорій: образ мислителя*, Київ 1997, s. 403-416.
112. Петров В., *До характеристики філософського світогляду Сковороди*, „Хроніка”, 39-40/2000, s. 587-602.
113. Пісіков В. С., Холін М. М., *Український Сократ*, tłum. Хорольскої Т. А., w: Шевченко П. І. (red.), *Філософська, Педагогічна та літературно-мистецька спадщина Г. С. Сковороди і сучасність* (Матеріали Всеукраїнських міжвузівських сквородинських читань з нагоди 200-річчя з дня смерті мислителя), Кривий Ріг 1994, s. 5-9.
114. Піч Р., *Сковороднівський міф про Наркіза в світлі романтичної концепції мівотворчості*, w: Шинкарук В. І., Стогній І. П., *Сковорода Григорій: образ мислителя*, Київ 1997, s. 337-345.

115. Полішук Н., *Екзистенційний засновок філософії Г. Сковороди*, w: Шинкарук В. І., Стогній І. П., *Сковорода Григорій: образ мислителя*, Київ 1997, s. 30-38.
116. Попов П. М., *Один із попередників соціальної сатири Шевченка (За неопублікованим автографом «Сну» Г. Сковороди)*, „Вітчизна” 1/1962, s. 179-184.
117. Попова Н., *Г. Сковорода і проблема тлумачення тексту*, w: Карас А. (red.), *Спадщина Григорія Сковороди і сучасність (Матеріали читань до 200-річчя з дня смерті Г. С. Сковороди 21-22 грудня 1994 р.)* Львів 1996, s. 137-144.
118. Попович М. В., *Григорій Сковорода на тлі філософсько-релігійних рухів своєї доби*, w: Попсуєнко Ю. Г. (red.), *Наукові записки*, том 22, Київ 2003, s. 91-103.
119. Прокопенко В., *Метафізика людини Сковороди та світова філософська традиція*, w: Вакуленко С., Даниленко А., Івченко А., Михайлин І, Прокопенко В., *Збірник Харківського історико – філологічного товариства. Нова серія*, том 1, Харків 1993, s. 23-30.
120. Прокопов Д. Є., *Г. С. Сковорода: проблема істини і можливості інтерпретації*, w: Конверський А. Є. (red.), *Дні науки, 10-11 квітня 1997 року (Матеріали наукових доповідей та виступів студентів, аспірантів, докторів, викладачів, {частина друга})*, Київ 1997, s. 93-101.
121. Прокопов Д. Є., *Григорій Сковорода: між філософією та оповіддю про неї*, w: Попсуєнко Ю. Г. (red.), *Наукові записки*, том 22, Київ 2003, s. 80-86.
122. Прокопов Д. Є., *Проблема «початку» у філософській думці Г. С. Сковороди*, „Вісник” 28/1998, s. 43-46.
123. Прокопов Д., *Д Чижевський і символічний «сфінкс» Сковороди*, „Хроніка”, 39-40/2000, s. 68-78.
124. Рогович М., *Теоретичні джерела філософії Г. Сковороди*, w: Карас А. (red.), *Спадщина Григорія Сковороди і сучасність (Матеріали читань до 200-річчя з дня смерті Г. С. Сковороди 21-22 грудня 1994 р.)* Львів 1996, s. 161-173.

125. Романець А., *Григорій Сковорода і Джонатан Едвардс: філософія преображення*, w: Шинкарук В. І., Стогній І. П., *Сковорода Григорій: образ мислителя*, Київ 1997, s. 186-195.
126. Руденко Д., *Філософія Сковороди: Мерехтіння символу*, w: Вакуленко С., Даниленко А., Івченко А, Михайлин І, Прокопенко В., *Збірник Харківського історико – філологічного товариства. Нова серія, том 1*, Харків 1993, 31-38.
127. Сеченко В. Д., Чучко В. М., *Словник застарілих та малозрозумілих слів*, w: Сковорода Г., *Повне зібрання творів у двох томах*, том 2, Київ 1973, s. 557-559.
128. Сидоренков П. Н., *Философское наследие Г. С. Сковороды*, Москва 1995.
129. Сирцова О., *Тема „золотого віку” України в історіософії Г. Сковороди*, w: Шинкарук В. І., Стогній І. П., *Сковорода Григорій: образ мислителя*, Київ 1997, s. 129-139.
130. Сінькевич О., *Біблійна основа «Саду божественних пісней» Григорія Сковороди*, „Krakowskie Zeszyty Ukrainoznawcze”, том III-IV/1994-1995, s. 241-249.
131. Скороход В. Ю., *Вплив релігійної концепції Г. С. Сковороди на духовність людини*, w: П. І. Шевченко (red.), *Філософська, Педагогічна та літературно-мистецька спадщина Г. С. Сковороди і сучасність* (Матеріали Всеукраїнських міжвузівських сквородинських читань з нагоди 200-річчя з дня смерті мислителя), Кривий Ріг 1994, s. 34-35.
132. Скоць А., *Григорій Сковорода: «Сад» його душі*, w: Загара І., Гойда О., М. Скринник, І. Килин (red.), *Спадщина Григорія Сковороди і сучасність. Матеріали читань до 200-річчя з дня смерті Г. Сковороди 21-22 грудня 1994 р.*, Львів 1996, dz. cyt., s.16-25;
133. Скринник З., *Проблема свободи у філософії Г. Сковороди*, w: Карас А. (red.), *Спадщина Григорія Сковороди і сучасність* (Матеріали читань до 200-річчя з дня смерті Г. С. Сковороди 21-22 грудня 1994 р.) Львів 1996, s. 66-70.
134. Софронова Л., *Г. С. Сковорода – любитель священной библии*, w: Мишанич О. В. (red.), *Літературознавство* (IV Міжнародний

- конгрес українців, Одеса, 26-29 серпня 1999, Книга I), Київ 2000, s. 233-238.
135. Софронова Л. А., *Три мира Григорія Сковороди*, Москва 2002.
136. Столяр М., *Особливості філософування Г. С. Сковороди або Плутарх проти Арістотеля*, „Наукові записки”, 1(10)/1998, s. 5-8.
137. Стратій Я., *Деякі особливості розвитку філософії в Києво-Могилянській академії*, w: Довга Л. (red.), *Філософія. Історія культури. Освіта* (Третій міжнародний конгрес українців, 26-29 серпня 1996 р.), Харків 1996, s. 56-61.
138. Стратій Я., *Поняття „внутрішньої людини” і вчення про споріднену працю у філософії Г. Сковороди*, w: Шинкарук В. І., Стогній І. П., *Сковорода Григорій: образ мислителя*, Київ 1997, s. 140-148.
139. Сук О. Є., Чорноморець О. І., Без коровайний С. А., *Ідея справедливості у філософії Г. С. Сковороди*, w: Бандурка О. М. (red.), *Ідея справедливості на схилі ХХ століття* (Матеріали VI Харківських міжнародних Сковородинівських читань, 28-29 вересня 1999 р.), Харків 1999, s. 63-65.
140. Сулько В., *Сковорода в історичній пам'яті народу*, w: „Г. Сковорода в духовному житті України (Матеріали Всеукраїнської наукової конференції у м. Тернопіль 3-4 грудня 1992 року)”, Тернопіль 1994, s. 115-120.
141. Табачнтков І. А., *Сковорода і Сократ*, w: Нічик В. М.(red.), *Від Вишньського до Сковороди (З історії філософської думки на Україні XVI – XVIII ст.)*, Київ 1972, s. 134-142.
142. Ткачук О. О., *Біблійна герменевтика у філософії Григорія Сковороди*, „Вісник” 27/1998, s. 69-70.
143. Ушкалов Л. (red.), *Два століття Сковородіани*, Харків 2002.
144. Ушкалов Л., *До історії українського барокового «фігуратизму»: «символічний світ» Григорія Сковороди*, w: Валявко І., Довга Л. (red.), *Діалог культур. Святе Письмо в українських пам'ятках*, Київ 1999, s. 130-142.
145. Ушкалов Л., *Григорій Сковорода: Семінарії*, Харків 2004.
146. Ушкалов Л., *Українське барокове богомислення. Сім етюдів про Григорія Сковороду*, Харків 2001.

147. Ушкалов Л., Вакуленко С., Євтушенко А., *Два століття сквородіяни*, Харків 2002.
148. Фараджев К, *Русская религиозная философия*, Москва 2002.
149. Федіф Ю. О., Мозгова Н. Г., *Історія української філософії*, Київ 2000.
150. Федорчук Л., *Час як одна з центральних категорій сквородинівської моделі світу.*, w: Петровський О., Юсова Н. (red.), *Українське народознавство: Стан і перспективи розвитку на зламі віків. Збірник наукових праць*, Київ 2002, s. 253-257.
151. Хорольська Т. А., Хорольский А. А., *Про деякі аспекти загальнокультурного та гуманістичного потенціалу сквородинського вчення про людину*, w: Шевченко П. І. (red.), *Філософська, Педагогічна та літературно-мистецька спадщина Г. С. Сковороди і сучасність* (Матеріали Всеукраїнських міжвузівських сквородинських читань з нагоди 200-річчя з дня смерті мислителя), Кривий Ріг 1994, s. 18-21.
152. Чижевський Д., *Філософія Г. С. Сковороди*, „Хроніка”, 39-40/2000, s. 455-474.
153. Чижевський Д., *Українське літературне бароко*, Київ 2003.
154. Чижевський Д., *Філософія Г. С. Сковороди*, Харків 2003.
155. Чижевський Д., *Нариси з історії філософії на Україні*, Нью Йорк 1991.
156. Чирка Л., *Божественні імена у творчості Г. Сковороди і «святих отців»*, „Вісник Київського інституту «Слов'янський університет»” 9/2000, s. 352-355.
157. Чумаченко Л. М., *Творча індивідуальність Г. С. Сковороди в контексті динаміки художніх напрямків епохи*, w: Шевченко П. І. (red.), *Філософська, Педагогічна та літературно-мистецька спадщина Г. С. Сковороди і сучасність* (Матеріали Всеукраїнських міжвузівських сквородинських читань з нагоди 200-річчя з дня смерті мислителя), Кривий Ріг 1994, s. 52.
158. Шebітченко А. П., Шebітченко В. Г., *Гуманістичний аспект філософсько-релігійного світогляду Г. С. Сковороди – основоположника «філософії серця»*, „Вісник Товариства російської

- філософії при Українському філософському фонді”, 7/2007, s. 395-397.
159. Шевченко І. В., *Духовність в філософії і житті, Г. С. Сковорода*, w: Шевченко П. І. (red.), *Філософська, Педагогічна та літературно-мистецька спадщина Г. С. Сковорода і сучасність* (Матеріали Всеукраїнських міжвузівських сквородинських читань з нагоди 200-річчя з дня смерті мислителя), Кривий Ріг 1994, s. 28-29.
160. Шевченко В., *Вчення Г. Сковорода про субстанцію у контексті сучасності*, w: Шинкарук В. І., Стогній І. П., *Сковорода Григорій: образ мислителя*, Київ 1997, s. 21-29.
161. Шевченко В., *Григорій Сковорода у спогадах та перших дослідженнях*, „Визвольний шлях”, 11(656)/2002, s. 47-59.
162. Шевченко В., *Сковорода – знавець та інтерпретатор Біблії: спроба сучасного погляду*, (maszynopis), Київ 2006.
163. Шевченко В. В., *Творчість Г. Сковорода і національна ідея: до питання їх зв'язку та інтерпретації*, (maszynopis), Kijów 2006.
164. Шевчук В., *Ідея простоти в елітарному світогляді Григорія Сковорода*, w: Шинкарук В. І., Стогній І. П., *Сковорода Григорій: образ мислителя*, Київ 1997, s. 12-20.
165. Шикуча О. П., *Екзистенційний вимір духовності людини у творчості Григорія Сковорода. Автореферат дисертації на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук*, Львів 2005.
166. Шинкарук В.І. (red.), *Історія філософії на Україні*, том 1, Київ 1987
167. Шинкарук В., *Проблеми філософії культури в творчості Г. Сковорода*, w: Шинкарук В. І., Стогній І. П., *Сковорода Григорій: образ мислителя*, Київ 1997, s. 6-11.
168. Шрамко Н. В., *Поділ наукового знання на природничі і гуманітарні науки в контексті сквородинської концепції двох натур*, w: Шевченко П. І. (red.), *Філософська, Педагогічна та літературно-мистецька спадщина Г. С. Сковорода і сучасність* (Матеріали Всеукраїнських міжвузівських сквородинських читань з нагоди 200-річчя з дня смерті мислителя), Кривий Ріг 1994, s. 48-49.
169. Шумка М., *Філософське трактування Г. Сковородою природи світу та способу життя*, „Наукові записки”, 1(10)/1998, s. 12-16.

170. Ярцев І. С., *До біографії Г. С. Сковороди*, w: В. М. Німчик, Я. М. Стратій (red.), *Сковорода Григорій: Дослідження, розвідки, матеріали: Збірник наукових праць*, Київ 1992, s. 376-380.
171. Яросевич Л., *Григорій Сковорода і музика*, w: Карас А. (red.), *Спадщина Григорія Сковороди і сучасність* (Матеріали читань до 200-річчя з дня смерті Г. С. Сковороди 21-22 грудня 1994 р.) Львів 1996, s. 30-35.
172. Iwanio I. I., Szykaruk W., *Wielki ukraiński humanista i filozof. W 250 rocznicę urodzin Grigorija Skoworody*, tłum. J. Stawiński, „Studia Filozoficzne” 11-12 (84-85)/1972, s. 41-55;
173. Łużny R., *Grzegorz Skoworoda, czyli sacrum w literaturze Ukraińców*, „Znak” 367(6)/1985, s. 66-80.
174. Łużyn R., *Grzegorza Skoworody, ostatniego przedstawiciela wschodniosłowiańskiego baroku „Poesis sacra”*, „Przegląd Humanistyczny” 4/1993, s. 93-98.
175. Mokry W., *Hryhorija Skoworody rozumienie Chrystusa jako idealnego - „prawdziwego człowieka”*, w: Rażny A., Piwowarska D., *Słowianie Wschodni. Duchowość, mentalność, kultura*, Kraków 1997, s. 55-61.
176. Pietsch R., *O mitycy i metafizyce u Hryhorija Skoworody*, tłum. A. Pańta, 1/1996 „W Drodze”, s. 64-75.
177. Pilipowicz D., *Rozmowa o duchowym świecie Hryhorij Skoworody. Filozofia – Teologia – Mistyka*, Kraków 2012.
178. Pilipowicz D., *Symbol w interpretacji Hryhorija Skoworody*, w: Mokry W. (red.), *Język, literatura, kultura, historia Ukrainy*, Kraków 2003, s. 95-104.
179. Scherer St. P., *Knowledge in an eighteenth-century slavic philosopher: the views of H. S. Skovoroda*, „East European Quarterly”, 17(3)/1983, s. 371-381.
180. Scherer, St. P., *Structure, symbol and style in Skovoroda's “Potop Zmiin”*, „East European Quarterly”, 32(3)/1998, s. 409-428.
181. Scherer, St. P., *The evolution of Hryhorij Skovoroda`s biblical thinking*, „East European Quarterly”, 37(3)/2004, s. 347-370.



182. Zakydalsky T., *The theory of man in the philosophy of Skovoroda*, Bryn Mawr College 1965.

## V. Literatura pomocnicza

1. Бердяев Н. А., *Основы религиозной философии*, „Вестник русского христианского движения” 192/2007, s. 169-194.
2. Бічуя Н., Вишняускас А., Король О., Неп`юк І., *Універсальний словник-енциклопедія*, Київ-Львів 2001,
3. Бойко О. Д., *Історія України. Посібник для студентів вищих навчальних закладів*, Київ 1999.
4. Брюховецький В. С. (red.), *Киево-Могилянська академія в іменах ст., XVII-XVIII*, Київ 2001.
5. Вакуленко С., «Панглоттія» Я. А. Коменського в контексті європейської філософської думки сімнадцятого століття, w: Вакуленко С., Даниленко А., Івченко А, Михайлин І, Прокопенко В., *Збірник Харківського історико – філологічного товариства. Нова серія*, том 1, Харків 1993, s. 43-50.
6. Валявко И., *История украинской философии: процесс систематизации, проблемы и задания*, „ΣΟΦΙΑ” 6/2006, s. 169-182.
7. Горський В., *Європейська академічна традиція в Києво-Могилянській академії*, w: Горський В. С. (red.), *Релігійно-філософська думка в Києво-Могилянській академії: європейський контекст*, Київ 2002, s. 7-38.
8. Горський В. С., Кислюк К. В., *Історія української філософії*, Київ 2004ю
9. Горський В. С., Стратій Я. М., Тихолаз А. Г., Ткачук М. Л., *Київ в історії філософії України*, Київ 2000.
10. Гудзяк Б., *Грецький схід, Київська Митрополія і Флорентійська унія*, w: Купчинський О. (red.), *Записки наукового товариства імені Шевченка*, том 223, Пьвів 1994, s. 48-64.
11. Дашкевич Я., *Русь і Сиря: взаємозв`язки VII-XIV століть*, w: Купчинський О. (red.), *Записки наукового товариства імені Шевченка*, том 223, Пьвів 1994, s. 7-47.

12. Дыдко Д. М., *Сковородинівський селянин Ю. С. Деряга про Г. С. Сковороду*, w: „Тези доповідей харківських сквородинівських читань, присвячених 270-річчю з дня народження Григорія Савина Сковороди” (24-25 листопада 1992 р.), Харків 1992, s. 155-157.
13. Есаулов И., hasło: *Благодать*, w: de Lazari A. (red.), *Idee w Rosji. Leksykon rosyjsko-polsko-angielski*, tom 1, Warszawa 1999, s. 88-90.
14. Хижняк З. І., Маньківський В. К., *Історія Києво-Могилянської академії*, Київ 2003.
15. З Жижняк. І., *Ректори Києво-Могилянської академії 1615-1817рр.*, Київ 2002, s. 31-34.
16. Жулінська Е., *Науковий світ про Петра Могилу (до 400-річчя від дня народження)*, „Kraakowskie Zeszyty Ukrainoznawcze”, tom V-VI/1996-1997, s. 455-463.
17. Захара І. С., *Курс психології стефанф Яворського*, w: Нічик В. М.(red.), *Від Вишньського до Сковороди (З історії філософської думки на Україні XVI – XVIII ст.)*, Київ 1972, s. 88-96.
18. Захара І., *Постренесансна схоластика в Києво-Могилянській академії*, w: Купчинський О. (red.), *Записки наукового товариства імені Шевченка*, tom 223, П'євїв 1994, s. 389-404.
19. Іваньо І. В., *Примечения*, w: Г. Сковорода, *Сочинения в двох томах*, tom 1, tłum. І. В. Іваньо, М. В. Кашуба, Москва 1973, s. 465-500.
20. Исупов К., hasło *Дорога-Путь*, w: de Lazari A. (red.), *Idee w Rosji. Leksykon rosyjsko-polsko-angielski*, tom 3, Łódź 2000, s. 132-138.
21. Исупов К., hasło *Правда/Истина*, w: de Lazari A. (red.), *Idee w Rosji. Leksykon rosyjsko-polsko-angielski*, tom 4, Łódź 2001, s. 442-448.
22. Іларіон Митр. Київський, *Про закон і благодать*, „Хроніка”, 37-38/2000, s. 147-157.
23. Іларіон Митр. (Огієнко І.), *Візантійська культура й Україна*, „Хроніка”, 37-38/2000, s. 117-128.
24. Ісаєвич Я. Д., *З історії викладання філософії на Україні (XVI-XVII ст.)*, w: Нічик В. М.(red.), *Від Вишньського до Сковороди (З історії філософської думки на Україні XVI – XVIII ст.)*, Київ 1972, s. 24-35.

25. Кашуба М. В., *Трактування Георгієм Кониським проблеми матерії*, w: Нічик В. М.(red.), *Від Вишенського до Сковороди (З історії філософської думки на Україні XVI – XVIII ст.)*, Київ 1972, s. 96-102.
26. Кашуба М., *Проблема ренесансу в українській культурі*, w: Купчинський О. (red.), *Записки наукового товариства імені Шевченка*, том 223, П'євів 1994, s. 357-371.
27. Кашуба М., Шевчук В., *Примітки*, w: Г. Сковорода, *Твори в двох томах*, том 2, Київ 2005, s. 419-461.
28. Кириллов А. А., *К началам византийской философии – две тенденции одного процесса*, „ΣΟΦΙΑ” 2/2002, s. 18-30;
29. Константинов Ф. В. (red.), *Философская энциклопедия*, Москва 1970.
30. Котусенко В., *Томізм і його рецепція у філософії професорів Києво-Могиллянської академії*, w: Горський В. С. (red.), *Релігійно-філософська думка в Києво-Могиллянській академії: європейський контекст*, Київ 2002, s. 117-150.
31. Литаврин Г. Г., Иванова О. В., Наумов Е. П., Рогов А. И., Ронин В. К., Флоря Б. Н., Шушарин В. П., *Принятие христианства народами Центральной и Юго-Восточной Европы и крещение Руси*, Москва 1988.
32. Литвинов В. Д., *Про деякі риси гуманізму та просвітництва в Українській філософії початку XVIII ст.(Теофан Прокопович)*, w: Нічик В. М.(red.), *Від Вишенського до Сковороди (З історії філософської думки на Україні XVI – XVIII ст.)*, Київ 1972, s. 103-109.
33. Лурье М., В. Баранов А., *История византийской философии. Формативный период*, Санкт-Петербург 2006.
34. Матковська О., *Ідеї соцініян в ідеології та практиці братств в Україні (Кінець XVI – перша половина XVII століття)*, w: Купчинський О. (red.), *Записки наукового товариства імені Шевченка*, том 223, П'євів 1994, s. 372-388.
35. Могомах В., *Повчання*, „Хроніка”, 37-38/2000, s. 158-169.
36. Марченко О. В., *Світоглядні засади інтерпретації сенсу філософування*, „Практична філософія”, 4 (18)/2005, s. 3-14.
37. Нікітіні В., *Арсеній Берло – засновник переяславського Колегіуму*, w: Шинкарук В. І., Стогній І. П., Сковорода Григорій: образ мислителя, Київ 1997, s. 431-436.

38. Паславський І., *Уявлення про потойбічний світ і формування поняття чистилища в українській середньовічній народній культурі*, w: Купчинський О. (red.), *Записки наукового товариства імені Шевченка*, том 223, П'євїв 1994, s. 343-356.
39. Падевський С., *Свєточи прошлого*, Харков 2005.
40. Пашук А. І., *Суспільний ідеал І. Вишенського*, w: Нічик В. М. (red.), *Від Вишенського до Сковороди (З історії філософської думки на Україні XVI – XVIII ст.)*, Київ 1972, s. 8-24.
41. Пісчіков В. С., Холін М. М., *Природні основи індивідуальності людини*, tłum. Хорольська Т. А., w: Шевченко П. І. (red.), *Філософська, Педагогічна та літературно-мистецька спадщина Г. С. Сковороди і сучасність (Матеріали Всеукраїнських міжвузівських сквородинських читань з нагоди 200-річчя з дня смерті мислителя)*, Кривий Рїг 1994, s. 22-25.
42. Подокшин С. О., Рогович М. Д., *До джерел вищої освіти*, w: Нічик В. М. (red.), *Від Вишенського до Сковороди (З історії філософської думки на Україні XVI – XVIII ст.)*, Київ 1972, s. 35-47.
43. Полонська-Иасиленко Н., *Історія України*, том 2, Київ 1995.
44. Прокопов Д., *У пошуках втраченої істини: Г. Сковорода і проблема епістемологічного мандрування*, w: Горський В. С. (red.), *Релігійно-філософська думка в Києво-Могилянській академії: європейський контекст*, Київ 2002, s. 251-268.
45. Пуцко В., *Український іконопис XIII – першої половини XVII ст. як історико-культурна проблема*, „*Krakowskie Zeszyty Ukrainoznawcze*”, том VII-VIII/1998, s. 299-312.
46. Пуцко В., *Українське мистецтво XIV-XVII ст. у візантійському ареалі*, „*Krakowskie Zeszyty Ukrainoznawcze*”, том IX-X/2000, s. 145-156;
47. Рєвко-Линардато П., *Византійська філософія. Генезис и особенности развития*, Таганрог 2012.
48. Розентал М. М., Юдин П. Ф. (red.), *Філософський словар*, Москва 1968.
49. Симчич М., *Могилянці в західних університетах*, w: Горський В. С. (red.), *Релігійно-філософська думка в Києво-Могилянській академії: європейський контекст*, Київ 2002, s. 268-268.

50. Скринник М., *Аксіологічний погляд на світоглядні основи українського бароко*, w: Валявко І., Довга Л. (red.), *Діалог культур. Святе Письмо в українських пам'ятках*, Київ 1999, s. 143-159.
51. Соловей Е.С., *Українська філософська лірика*, Київ 1999.
52. Сотниченко Н. А., *Бібліотека Києво-Могилянської академії. Філософські джерела*, w: Нічик В. М.(red.), *Від Вишенського до Сковороди (З історії філософської думки на Україні XVI – XVIII ст.)*, Київ 1972, s. 47-54.
53. Сурмай І. М., *Характерні особливості української барокової філософії*, „Вісник Національного університету «Львівська політехніка»" 473/2003, s. 117-124.
54. Ткачук М., *Філософські курси Києво-Могилянської академії в контексті європейського схоластичного дискурсу*, w: Горський В. С. (red.), *Релігійно-філософська думка в Києво-Могилянській академії: європейський контекст*, Київ 2002, s. 39-66.
55. Трахтенберг О. В., *Общественно-политическая мысль в России в XV-XVII веках*, w: Щипанов И. Я. (red.), *Из истории русской философии*, Москва 1952, s. 84-85.
56. Ушкалов Л., *Сковорода та інші. Причинки до історії української літератури*, Київ 2007.
57. Ушкалов Л., *Українське бароко: філологічні ейдоси в працях «богомислія»*, w: Вакуленко С., Даниленко А., Івченко А, Михайлин І, Прокопенко В., *Збірник Харківського історико – філологічного товариства. Нова серія*, том 4, Харків 1995, s. 43-54.
58. Флоровский Г., *Пути Русского богословия*, Paris 1983.
59. Черник Л., *Роль аристотелізму в становленні української професійної філософії*, „Вісник львівського університету” 1/1999, s. 32-37.
60. Чижевський Д., *Українське літературне бароко*, Київ 2003.
61. Чорноморець Ю. П., *Візантійський неоплатонізм від Діонісія Ареопагіта до Геннадія Схоларія*, Київ 2010.
62. Чуба Г., *Учительні Євангелія другої половини XVI – першої половини XVII ст. В історії українського проповідництва*, w: Мокру W. (red), *Jezyk, literatura, kultura, historia Ukrainy*, Kraków 2003, s. 61-76.

63. Шевченко В., *Біблія і давня українська література: до питання впливу та інтерпретаційних підходів*, „Визвольний шлях”, 11(692)/2005, s. 72-89.
64. Шевченко В., *Біблія і давня українська література: до питання впливу та інтерпретаційних підходів (закінчення)*, „Визвольний шлях”, 12(693)/2005, s. 32-49.
65. Шудрик І. О. *З історії української філософської думки: Навчальний посібник для студентів*, Харків 2000.
66. Шинкарук В.І. (red.), *Історія філософії на Україні*, том 1, Київ 1987.
67. Шинкарук В.І. (red.), *Історія філософії на Україні*, том 2, Київ 1987.
68. Янів В., *Ідеал української людини на підставі періоджерел літератури*, „Хроніка”, 37-38/2000, s. 78-96.
  
69. Abaramowiczówna Z., *Słownik grecko-polski*, том II, W-wa 1960.
70. Arystoteles, *Etyka wielka*, tłum. Wróblewski W., Warszawa 1977.
71. Aristotelis, *Ἠθικῶν Μεγάλων*, w: tenże, *Opera*, том IX, Oxonii 1837.
72. Bazyłow L., *Historia nowożytnej kultury rosyjskiej*, Warszawa 1986,
73. Bazyłow L., *Historia Rosji*, том 1, Warszawa 1983.
74. Bierdiajew M., *Religijny charakter filozofii rosyjskiej*, tłum. Kiejzik L., w: Kiejzik L., *Niemarksistowska filozofia rosyjska. Antologia tekstów filozoficznych XIX i pierwszej połowy XX w. cz. I*, Łódź 2001, s. 21-31.
75. Billington J. H., *Ikona i topór. Historia kultury rosyjskiej*, tłum. J. Hunia, Kraków 2008.
76. Bunge G., *Modlitwa duchowa. Studia o traktacie „De oratione” Ewagriusza z Pontu*, tłum. Bednarek J., Ziernacki A., w: Bunge G., *Ewagriusz z Pontu – mistrz życia duchowego. Modlitwa duchowa. Acedia. Ojcostwo duchowe*, Tyniec 1998, s. 19-164.
77. Cicerone, *Cato Maior de Senectute*, Milano 2006.
78. Copleston F., *A history of philosophy. Russian philosophy*, том 10, London-New York 2003.
79. Cynceron, *Katon Starszy o starości*, w: Cynceron, Plutarch, *Pochwała starości*, tłum. Z. Cierniakowska, Warszawa 1996, s. 25-98.

80. Czerkawski J., *Szkoła lubelska*, w: Czerkawski J., Gut P., *Stefan Swieżawski. Osoba i dzieło*, Lublin 2006, s. 105-130.
81. Czernski J., *Modlitwa Jezusowa*, (maszynopis).
82. Dec I., *Dlaczego jeszcze dziś św. Tomasz z Akwinu?*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny”, 1(1)/1993, s. 15-24;
83. Dec I., *Transcendencja człowieka w przyrodzie*, Wrocław 2011.
84. Dobieszewski J., *Rosyjskie warunki możliwości metafizyki*, w: Obolevitch T., Kowalski W. (red.), *Rosyjska metafizyka religijna*, s. 9-21.
85. Dupkala R., *Pierwsza "definicja" filozofii w języku Słowian*, tłum. Vojteková M., „ΣΟΦΙΑ” 6/2006, s. 115-121.
86. Eckmann A., *Przebóstwienie człowieka w pismach wczesnochrześcijańskich*, Lublin 2003.
87. Edie J. M., Scanlan J. P., Zeldin M.-B. Kline G. L., *Russian philosophy*, tom 1, Chicago 1965.
88. Edie J. M., Scanlan J. P., Zeldin M.-B. Kline G. L., *Russian philosophy*, tom 3, Chicago 1965.
89. Edie J. M., Scala J. P., Stołowicz M. B. L., *Historia filozofii rosyjskiej. Podręcznik*, tłum. Żyłko B., Gdańsk 2008.
90. Evagrii Monachi, *Rerum monachalium rationes, earumque juxta quietem appositio*, w: *Patrologiae cursus completus, Series Graeca*, tom 40, Excudebat et Venit Apud J.-P. Migne Editorem, Parisiis 1863, s. 1251-1263.
91. Evdokimov P., *Poznanie Boga w tradycji wschodnie. Patrystyka, liturgia, ikonografia*, tłum. Liduchowska A., Kraków 1996.
92. Evdokimov P., *Prawosławie*, tłum. Klinger J., Warszawa 2003.
93. Ewach H., *Ba`al. Shem Tobh and Skoworoda*, „Svoboda. Ukrainian Daily”, 3/51, 9.01.1943, s. 3.
94. Ewagriusz z Pontu, *List do Melani (Epistula ad Melaniam)*, tłum. Zieliński A., w: Ewagriusz z Pontu, *Pisma ascetyczne*, tom II, s. 39-77.
95. Ewagriusz z Pontu, *Podstawy życia monastycznego*, tłum. Grzelak M., w: tenże, *Pisma ascetyczne*, tom 1, Kraków 2011 s. 337-357.
96. Faryno J., hasło *Droga*, w: de Lazari A. (red.), *Idee w Rosji. Leksykon rosyjsko-polsko-angielski*, tom 3, Łódź 2000, s. 130-132.
97. Faryno J., hasło *Правда/Истина* w: de Lazari A. (red.), *Idee w Rosji. Leksykon rosyjsko-polsko-angielski*, tom 4, Łódź 2001, s. 438-442.

98. Faryno J., de Lazari A., hasło: *Piękno*, w: de Lazari A. (red.), *Idee w Rosji. Leksykon rosyjsko-polsko-angielski*, tom 3, Łódź 2000, s. 208-210.
99. Floryna W. (red.), *Dzieje literatury europejskiej*, cz. I, Warszawa 1989.
100. Frank S., *Istota i wiodące motywy filozofii rosyjskiej*, tłum. Matuszczyk E., w: Kiejzik L., *Niemarksistowska filozofia rosyjska. Antologia tekstów filozoficznych XIX i pierwszej połowy XX w. cz. I*, Łódź 2001, s. 33-45.
101. Gilson E., *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, tłum. Zalewski S., Warszawa 1966.
102. Goerdts W., *Historia filozofii rosyjskiej*, tłum. Antkowiak J., Kraków 2012.
103. Grzegorz z Nyssy, *Nauka katechetyczna. Oratio catechetica magna*, tłum. Sinko T., w: tenże, *Wybór pism*, W-wa 1963, s. 57-136.
104. Grzegorz z Nyssy, *O rozróżnieniu między istotą a hipostazą*, tłum. Krzyżaniak W., w: tenże, *Drobne pisma trynitarne*, Kraków 2004, s. 69-79.
105. Grzegorz z Nyssy, *Do Eustacjusza o Trójcy świętej*, tłum. Grodecki T., w: tenże, *Drobne pisma trynitarne*, Kraków 2004, s. 80-90.
106. Grzegorz z Nyssy, *Jak mówiąc o trzech osobach w Bóstwie nie wyznajemy trzech Bogów - Do Greków na podstawie wspólnych pojęć*, tłum. Grodecki T., w: tenże, *Drobne pisma trynitarne*, Kraków 2004, s. 91-103.
107. Grzegorz z Nyssy, *O tym, że nie można mówić, że jest trzech Bogów – Do Ablabiusza*, tłum. T. Grodecki, w: tenże, *Drobne pisma trynitarne*, Kraków 2004, s. 104-117.
108. Hankiewicz K., *Rysy filozofii słowiańskiej*, tłum. Mordka A., „ΣΟΦΙΑ” 2/2002, s. 172-177.
109. Hrycak E., Kisielewski K., *Słownik ukraińsko-polski i polsko-ukraiński*, cz. I, Warszawa, 1990.
110. Hryckowian J., *Dawne piśmiennictwo ukraińskie w świetle badań Ryszarda Luźnego*, w: W. Mokry (red), *Język, literatura, kultura, historia Ukrainy*, Kraków 2003, s. 39-46.
111. Hryniewicz W., *Staroruska teologia paschalna w świetle pism św. Cyryla Turowskiego*, Warszawa 1993.
112. Hryniewicz W., *Chrystus zmartwychwstał. Motywy paschalne w pismach metropolity Ilariona (XI w.)*, Warszawa 1995.



113. Kamiński S., *Nauka i metoda. Pojęcie nauk i klasyfikacja nauk*, Lublin 1998.
114. Klemens Aleksandryjski, *Zachęta do Greków*, w: Stanula E. (red.), *Apologie, Pisma starochrześcijańskich pisarzy*, tom XLIV, Warszawa 1988, s. 118-201.
115. Kurkiewicz A., *Fenomen rosyjskiego ujęcia prawdy*, „Sprawy wschodnie”, 9-10/2005, s. 32-44.
116. Jakowenko N., *Historia Ukrainy od czasów najdawniejszych do końca XVIII wieku*, tłum. Hnatiuk O. i Kotyńska K., Lunlin 2000.
117. Jan Damasceński, *Dialektyka albo rozdziały filozoficzne*, w: Tenże, *Dialektyka albo rozdziały filozoficzne. O Herezjach*, tłum. Zhyrkova A., Kraków 2011, s. 33-103.
118. Jan Damasceński, *Wykład wiary prawdziwej*, tłum. Wojkowski B., W-wa 1969
119. Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*, 74, w: “L’Osservatore Romano. Wydanie Polskie”, 11/1996, s. 4-40.
120. Jan Paweł II, *Przemówienie Jana Pawła II wygłoszone do świata polityki, kultury, nauki i przemysłu w Pałacu Mariańskim*, Kijów, 23.06.2001, w: tenże, *Chrystus Drogą, prawdą i życiem. Pielgrzymka Ojca Świętego na Ukrainę 23-27 czerwca 2001*, Kraków 2001, s. 86-91.
121. Jaroszyński P., *Dramat życia moralnego*, Warszawa 2002.
122. Jurewicz O., *Historia literatury bizantyńskiej. Zarys*, Wrocław - Warszawa – Kraków – Gdańska – Łódź 1984.
123. Jurkowski M., Nazaruk B., *Mały słownik ukraińsko-polski i polsko-ukraiński*, Warszawa 1998.
124. Krąpiec M. A., *Analogia w filozofii*, w: Maryniarczyk A., Stępień K., Skrzydleswki P. (red.), *Zadania współczesnej metafizyki .Analogia w filozofii*, tom 7, Lublin 2005, s. 447-469.
125. Krąpiec M. A., *Człowiek jako osoba*, Lublin 2005.
126. Krąpiec M. A., *Język i świat realny*, Lublin 1995.
127. Krąpiec M. A., hasło: *Język*, w: Maryniarczyk A. (red.), *Powszechna encyklopedia filozofii*, tom 5, Lublin 2005, s. 330-345.
128. Krąpiec M. A., *Metafizyka*, Lublin 1988.
129. Kudasiwicz Z., *Zarys filozofii średniowiecznej*, Warszawa 1982.
130. de Lazari A., hasło: *Prawda* w: de Lazari A. (red.), *Idee w Rosji. Leksykon rosyjsko-polsko-angielski*, tom 4, Łódź 2001, s. 436.

131. de Lazari A., hasło: *Дорога-Путь*, w: de Lazari A. (red.), *Idee w Rosji. Leksykon rosyjsko-polsko-angielski*, tom 3, Łódź 2000, s. 138.
132. Louth A., *Maximus the Confessor*, London - New York 2005.
133. Łosiew A., *Filozofia rosyjska*, tłum. Kiejzik L., Zielona Góra 2007, s. 7-17.
134. Łucarz S., *Grób czy świątynia? Problematyka cielesności w antropologii Klemensa Aleksandryjskiego*, Kraków 2007.
135. Maksym Wyznawca, *Antologia życia wewnętrznego*, tłum. Warkotsch A., w: tenże, *Antologia życia wewnętrznego. Dialog o życiu wewnętrznym. Księga miłości. Księga oświeconych. Wykład Modlitwy Pańskiej. List o miłości*, Poznań 1980, s. 73-253.
136. Maksym Wyznawca, *Księga miłości*, w: tenże, *Antologia życia wewnętrznego. Dialog o życiu wewnętrznym. Księga miłości. Księga oświeconych. Wykład Modlitwy Pańskiej. List o miłości*, tłum. Warkotsch A., Poznań 1980, s. 274-319.
137. Maksym Wyznawca, *Księga oświeconych (Centuria gnostyczne)*, w: tenże, *Antologia życia wewnętrznego. Dialog o życiu wewnętrznym. Księga miłości. Księga oświeconych. Wykład Modlitwy Pańskiej. List o miłości*, tłum. Warkotsch A., Poznań 1980, s. 320-360.
138. Maryniarczyk A., *Transcendentalia i metafizyczne pierwsze zasady fundamentem racjonalnego poznania świata*, w: Maryniarczyk A., Stępień K., Skrzydleswki P. (red.), *Zadania współczesnej metafizyki. Analogia w filozofii*, tom 7, s.43-68.
139. Mirowicz A., Dulewiczowa I., Grek-Pabisowa I., Maryniakowa I., *Wielki słownik rosyjsko-polski A-O*, Warszawa 1993.
140. Mirowicz A., Dulewiczowa I., Grek-Pabisowa I., Maryniakowa I., *Wielki słownik rosyjsko-polski II-Я*, Warszawa 1993ю
141. Misiarczyk L., *Osiem „logismoi” w pismach Ewagriusza z Pontu*, Kraków 2007.
142. Misiarczyk L., *Smutek i złość w nauce duchowej Ewagriusza z Pontu*, „Studia Płockie” 30/2002, s. 83-96.
143. Mokry W., *Akademia Kijowsko-Mohylańska szkołą baroku ukraińskiego i nowożytnej literatury rosyjskiej*, „Krakowskie Zeszyty Ukrainoznawcze”, tom I-II/1992-1993, s. 18-39.

144. Mokry w. (red.), *Od Hariona do Skoworody. Antologia poezji ukraińskiej XI-XVIII wieku*, Kraków 1996.
145. Muszala A., *Embrion ludzki w starożytnej refleksji teologicznej*, Kraków 2009.
146. Myszor W., hasło *Gnostycyzm*, w: Maryniarczyk A. (red.), *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, tom 3, Lublin 2002, s. 805-808.
147. Myszor W., hasło *Gnoza*, w: Maryniarczyk A. (red.), *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, tom 3, Lublin 2002, s. 808-813.
148. Nawara P., *Kształtowanie się koncepcji przebóstwienia (Θέωσις) w myśli teologiczno-filozoficznej wczesnego chrześcijaństwa*, w: Manikowski M. (red.) *Studia z filozoficznej tradycji chrześcijaństwa*, Wrocław 1998, s. 87-110.
149. Nieściór L., *Anachoreza w pismach Ewagriusza z Pontu*, Kraków 1997.
150. Nieściór L., *Głos Klemensa Aleksandryjskiego i Ewagriusza z Pontu w starożytnej dyskusji o apatheii*, w: Drączkowski F., Pałucki J., Szrama M. (red.), *Ojcowie Kościoła wobec filozofii i kultury klasycznej*, Lublin 1998, s. 41-69.
151. Nowak A., *Rola prozopopei w ukraińskiej poezji religijnej XVI-XVII wieku*, w: W. Mokry (red), *Język, literatura, kultura*, dz. cyt., s. 39-46.
152. Plutarch z Cheronei, *O pogodzie ducha*, w: tenże, *Moralia. Wybór pism filozoficzno-popularnych*. tłum. Z. Abramowiczówna, Wrocław 2005, s. 306-341.
153. Obolevitch T., *Platonizm w teologii wschodniochrześcijańskiej*, w: Kowalski W., Obolevitch T. (red), *metafizyka i religia*, Kraków 2006, s. 157-180.
154. Obolevitch T., *Problematyczny konkordyzm., Wiara i wiedza w myśli Włodzimierza S. Sołowiowa i Siemiona I. Franka*, Tarnów 2006, s. 17-51.
155. Obolevich T., *Symbolizm patrystyczny i jego reperkusje w filozofii rosyjskiej*, w: Duda K., Obolevich T. (red.), *Symbolw kulturze rosyjskiej*, Kraków 2010, s. 64-76.
156. Obolevitch T., *Wiara jako „locus philosophicus” myśli rosyjskiej*, w: Obolevitch T., Kowalski W. (red.), *Rosyjska metafizyka religijna*, Kraków 2006, s. 45-56.
157. Oktawiusz J., *Historia literatury bizantyjskiej. Zarys*, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk-Łódź 1984.

158. Quinn P. L., Taliaferro Ch., *A Companion to philosophy of religion*, Oxford 1997.
159. Paprocki H., hasło: *Mohyla Piotr (1597-1647)*, w: A. de Lazari (red.), *Idee w Rosji. Leksykon rosyjsko-polsko-angielski*, tom 3, Łódź 2000, s. 252.
160. A. Palusińska, hasło: *Maksym Wyznawca*, w: Maryniarczyk A. (red.), *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, tom 6, Lublin 2005, s. 739-740.
161. Platon, *Fedon*, tłum. W. Witwicki, Kety 1999.
162. Platon, *Państwo*, tłum. W. Witwicki, Kety 2003.
163. Ptaszek R. T., hasło: *Manicheizm*, w: Maryniarczyk A. (red.), *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, tom 4, Lublin 2005, s. 777-779.
164. Reale G., *Historia filozofii starożytnej*, tłum. E. I. Zieliński, tom 5, Lublin 2002.
165. Rojek P., *Rosyjski projekt filozofii teologicznej*, w: Obolevitch T., Kowalski W. (red.), *Rosyjska metafizyka religijna*, s. 23-44.
166. Romańczuk Sz., hasło: „*Szaleństwo w Chrystusie*”, w: de Lazari A. (red.), *Idee w Rosji. Leksykon rosyjsko-polsko-angielski*, tom 1, Warszawa 1999, s. 479-482.
167. Sergeev M., hasło: *София*, w: de Lazari A. (red.), *Idee w Rosji. Leksykon rosyjsko-polsko-angielski*, tom 4, Łódź 2001, s. 524-534.
168. Shein L. J., *Reading in Russian philosophical thought. Philosophy of history*, Waterloo (Ontario – Canada) 1977.
169. Serczyk W. A., *Historia Ukrainy*, Wrocław – Warszawa – Kraków 2001.
170. Sergeev M., hasło: *София*, w: de Lazari A. (red.), *Idee w Rosji. Leksykon rosyjsko-polsko-angielski*, tom 4, Łódź 2001, s. 524-534.
171. Stetsko Y., *Ukraine and the Subjugated Nations: Their struggle for national liberation*, New York 1989.
172. Suchanek L., *Literatura i kultura staroruska*, Kraków 1980.
173. Swieżawski S., *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Warszawa-Wrocław 2000.
174. Swieżawski S., *Zagadnienie historii filozofii*, Warszawa 2005.
175. T. Špidlík, *Duchowość chrześcijańskiego wschodu. Przewodnik systematyczny*, Kraków 2005.
176. Špidlík T., *Mysł rosyjska. Inna wizja człowieka*, tłum. Dembska J., Warszawa 2000.

177. Tatakis B., *Filozofia bizantyńska*, tłum. Tokariew S., Kraków 2012.
178. Ticholaz A., *Platonizm w Rosji*, tłum. Rarot H., Kraków 2004.
179. Torrell J.-P., *Święty Tomasz z Akwinu mistrz duchowy*, tłum. Kuryś A., Poznań – Warszawa 2003.
180. Thomas de Aquino, *De ente et esentia*, elektroniczny zapis dzieł Akwinaty – Thome Aquinatis, *Opera Omnia*, cum hypertextus in CD-ROM, auctore Roberto Busa SJ, editio secunda, 1996.
181. Thomas de Aquino, *De veritate*, elektroniczny zapis dzieł Akwinaty – Thome Aquinatis, *Opera Omnia*, cum hypertextus in CD-ROM, auctore Roberto Busa SJ, editio secunda, 1996.
182. Thomas de Aquino, *Summa contra Gentiles*, elektroniczny zapis dzieł Akwinaty – Thome Aquinatis, *Opera Omnia*, cum hypertextus in CD-ROM, auctore Roberto Busa SJ, editio secunda, 1996.
183. Thomas de Aquino, *Summa Theologiae*, elektroniczny zapis dzieł Akwinaty – Thome Aquinatis, *Opera Omnia*, cum hypertextus in CD-ROM, auctore Roberto Busa SJ, editio secunda, 1996.
184. Thompson E. M., hasło: *Folly in Christ*, w: de Lazari A. (red.), *Idee w Rosji. Leksykon rosyjsko-polsko-angielski*, tom 1, Warszawa 1999, s. 483-485.
185. Tupikowski J., *Filozofia Boga. Studium-metafizyczno-historyczne*, Kraków 2002.
186. Valliere P., *The Orthodox tradition*, w: Quinn Ph. L., Taliaferro Ch., *A Companion to Philosophy of Religion*, Padstow 1997, s. 186-193.
187. Ware K., *Człowiek jako ikona Trójcy Świętej*, tłum. Misijuk W., Białystok 1993
188. Warkotsch A., *Wprowadzenie*, w: Maksym Wyznawca, *Antologia życia wewnętrznego. Dialog o życiu wewnętrznym. Księga miłości. Księga oświeconych. Wykład Modlitwy Pańskiej. List o miłości*, Poznań 1980, s. 5-72.
189. Zdybicka Z. J., *Analogia i partycypacja w wyjaśnianiu rzeczywistości*, w: Maryniarczyk A., Stępień K., Skrzydleswki P. (red.), *Zadania współczesnej metafizyki .Analogia w filozofii*, tom 7, s. 87-104.
190. Zieliński J., *Jerozolima, Ateny, Aleksandria. Greckie źródła pierwszych nurtów filozofii chrześcijańskiej*, Wrocław 2000.

191. Zmorzanka A. Z., hasło: *Ewagriusz z Pontu*, w: Maryniarczyk A. (red.), *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, tom 3, Lublin 2002, s. 330-331.