
<https://doi.org/10.15407/fd2022.04.066>
УДК 1(091)

Денис ПИЛИПОВИЧ, кандидат філологічних наук,
старший науковий співробітник Закладу польсько-українських студій,
Факультет міжнародних і політичних досліджень,
Ягеллонський університет, вул. Владислава Реймонта
(Władysława Reymonta), 4, 30-059, Краків (Kraków), Польща
denys.pilipowicz@uj.edu.pl
<https://orcid.org/my-orcid?orcid=0000-0002-4388-2707>

ТВОРЧИСТЬ ГРИГОРІЯ СКОВОРОДИ У ПОЛЬСЬКІЙ НАУКОВІЙ ДУМЦІ

Стаття має на меті представити польські дослідження літературної творчості та філософської думки Григорія Сковороди, які започаткував Адам Гонори Кіркор у 1874 р. Наукове осмислення спадщини Сковороди спочатку здійснювалося на історико-літературному рівні. У контексті історії української літератури Юзеф Третьак, Іван Франко та Богдан Ленкий подали загальну характеристику творчості Сковороди, вбачаючи в ній лише оригінальний стиль і компілятивність думок. У польський філософський дискурс постать Сковороди увів Іван Мірчук, досліджуючи світогляд Сковороди із перспективи української національної філософії. Дослідження польського доробку принесло цікаву і важливу знахідку. Це незаслужено забута розлога стаття Ярослава Ульванського «Філософія Г.С. Сковороди», видана 1930 р., в якій автор схарактеризував вчення Сковороди доводячи їхню пантеїстичну натуру. Переломною подією стала видана у Варшаві монографія Дмитра Чижевського, який увів містичну філософію Сковороди у контекст західноєвропейської містики XVII–XVIII ст. Міжвоєнний період завершується працею Чеслава Ястшембца-Козловського, який творчість Сковороди аналізував на тлі месіаністичної філософії Юзефа Гоене-Вронського. Після Другої світової війни до 90-х років XX ст. дослідженнями спадщини Сковороди займалися переважно філологи. Ришард Лужний і Володимир Мокрий розглядали поетичну творчість Сковороди як християнського філософа. У XXI столітті польські дослідження дедалі частіше входять у філософський і теологічний дискурс. Денис Пилипович досліджував античні та патристичні джерела містичного мислення Сковороди та порівняв його з вченням Паїсія Величковського. Ірина Бетко проаналізувала його поезію з точки зору теорії архетипів Юнга. Міхал Гандзель провів поглиблений історико-філософський аналіз філософії Сковороди, вбачаючи в Сковороді представника панентеїстичного напрямку, а Павло Снопков розглядав концепцію самопізнання Сковороди з точки зору психологічних теорій Юнга та Маслоу.

Ключові слова: Григорій Сковорода, польська наука, історія української філософії, сковородознавство, літературознавство.

Цитування: Пилипович, Д. (2022). Творчість Григорія Сковороди у польській науковій думці. *Філософська думка*, 4, 66–90. <https://doi.org/10.15407/fd2022.04.066>

Пропозиція ознайомити українського читача зі сковородознавчим доробком польської науки — нагода для того, щоб поглянути назад, оцінити напрацьоване, усвідомити обсяг і значення доробку попередніх поколінь та визначити шляхи розвитку. До цього часу зазначена тема не привертала зацікавлення науковців, окрім хіба російськомовного загального огляду Романа Сапенко [Sapenko, 2009], поміщеного у томі, присвяченому польським дослідженням російської філософії (sic!), а також аналізу рецепції Сковороди у Польщі авторства Валентини Соболев [Соболев, 2011], де схарактеризовано широкий комплекс джерел.

Презентацію польських надбань у цій галузі треба почати з важливого зауваження. Уже загальний огляд може привести дослідника або читача до певної розгубленості, оскільки серед досліджуваних авторів знаходиться низка відомих українських дослідників XIX — XX ст. Це відчуття підсилиться під час перегляду біографії авторів: вони здебільшого українського походження, а серед польських дослідників більшість різним чином біографічно пов'язана з українськими землями, зокрема й автора цієї статті. Закорінення в українську культуру — перша особливість польських сковородознавців. У формуванні (доборі) комплексу джерельних матеріалів для обговорення основним був мовний критерій. Потребу донести свої погляди мовою польського наукового дискурсу усвідомлювали українські дослідники зламу XIX — XX ст. — Іван Франко, Іван Мірчук, чи Богдан Лепкий. Треба, однак, згадати, що польська наука після 1991 р. (особливо в галузі історії літератури) враховує чималий корпус україномовних і російськомовних текстів авторів, які паралельно присутні в українському науковому дискурсі¹.

Перший період дослідження творчості Сковороди формувався під впливом історико-літературних праць. У 1874 р. Адам Гонори Кіркоу видав окремою книгою свої доповіді виголошені у технічно-промисловому музеї на тему слов'янських літератур [Kirkor, 1874]. У рамках окремих доповідей схарактеризовано українську (rusińska), російську, чесько-моравську, лужицьку, сербську та болгарську літератури. Посилаючись на авторитет Костомарова² та його історіософську думку, Кіркоу чітко розмежував генезу української та російської культур, виділяючи Новгород та Псков як єдині російські землі, де жили слов'яни: «... на початковому етапі розвитку письменства між Великоросією й Південно-Західною Руссю (Україною) немає нічого спільного»³ [Kirkor, 1874: с. 6]. Класичне для тодішньої історіографії розташування матеріалу

¹ Основний стрижень аналізу становлять польськомовні тексти; виняток робимо для монографії Д. Чижевського, яка вийшла у Варшаві і великою мірою вплинула на формування сковородознавчого дискурсу у Польщі, та для статті Михайла Лесіва, що дозволяє показати ширший контекст польських досліджень над мовою Сковороди.

² Кіркоу познайомився із Костомаровим у Вільно. Український історик у своїй автобіографії залишив широку характеристику самого Кіркоу й польського середовища міста [Костомаров, 1922].

³ Переклад з польського оригіналу мій. — Д.П.

виділяє староруську добу, народну усну творчість, полемічний період та розділ присвячений окремо малоруській та галицькій літературам, що охоплював період від Зіновієва до Шевченка. У рамках названого розділу знаходимо коротку згадку про Сковороду — його навчання у Києво-Могилянській академії, включення до імператорського хору, подорож по Європі (Польща, Німеччина, Італія) врешті мандрівний період. Характеристика філософської думки обмежена до заголовків відомих на цей час творів: «Харківські байки», «Убогий жайворонок», «Брань архистратига Михайла з сатаною». Серед них знаходимо твір «Духовна бібліотека», що насправді був заголовком петербурзького видання, в якому у 1798 р. вийшов діалог «Наркісс» поруч з іншими діалогами на тему самопізнання [Ушкалов, 2003, с. 18]. Лише принагідна згадка про творчість Сковороди обумовлена авторською концепцією, яка у центрі дискурсу ставила культуру правобережної України і первісної за Кіркорм політичної спільноти у рамках І Речі Посполитої, що об'єднувала польську, українську та білоруську культури. Також мова творів Сковороди не збігалась із романтичними принципами Кіркора, які визнавали народну основу мовного літературного зразка. Мовний критерій об'єднував у очах Кіркора Сковороду та Зіновієва як творців, які проявляли тенденції до змішування української мови із російською (Сковорода) та польською (Зіновієв).

В історико-літературному контексті зламу століть цікавим явищем була дискусія між Юзефом Третьяком та Іваном Франком на тему оцінки полемічного періоду в українській літературі, особливо значення творчості Івана Вишенського. Приводом для полеміки став синтетичний огляд української літератури XVI—XVIII ст. Франка надрукований польською мовою в історичному часописі *Kwartalnik Historyczny* [Franko, 1892]. Франко виходив із народницьких позицій [Забужко, 1993: с. 15], що було пов'язане із його концепцією нації як інтегрованої спільноти з її суб'єктивним характером у міжнародних відносинах. Це визначальний контекст для його погляду на історію української літератури, яка, за його словами, до цього часу включалася передусім у контекст російської історії (від Київської Русі до XVI ст.).

Творчість Сковороди обговорюється у частині присвяченій періоду від половини XVI до кінця XVIII ст. сформованого під впливом Люблінської та Берестейської уній. Визначну роль відіграли тут Іван Княгиницький та Іван Вишенський — як аскети, реформатори і апологети православ'я, останній з яких «з гарячим почуттям промовляє на захист простого народу, вказуючи на недоліки суспільного порядку у Польщі та закликає до подолання злого» [Франко, 1892: с. 705-706]⁴. Огляд літератури лівобережної України XVIII ст. включав характеристику Сковороди як освіченого, оригінального творця, містика і пантеїста, що провів життя у мандрівках, критично ставлячись до усього, що було пов'язане з державними посадами [Франко, 1892: с. 726—727]. У Франковій концепції української культури Сковорода не відіграв і не міг

⁴ Переклад з польського оригіналу мій . — Д.П.

відіграти центральну роль. Через віддаленість від головного річища суспільного життя, мову творів далеку від народних зразків, Сковорода сприймався як химерне явище, не спрямоване на відродження національної культури, що сталося щойно із приходом Івана Котляревського.

Творчість Сковороди відігравала маргінальну роль і в оцінці польського вченого Юзефа Третяка, дослідження якого зосереджені на полемічному періоді у польсько-українських культурних відносинах. Проїнятий духом минулого Третяк вдається до гострих, емоційних висловлювань, які, з одного боку, показують чітке апологетичне спрямування стосовно головного лицаря католицької контрреформації — Петра Скарги, а з другого боку — критичний, іноді принизливий підхід до Івана Вишенського, як представника традиціоналістичної, закритої частини руського духовенства, що з нехиттю ставилося до латинництва і визнавало аскетичні ідеали [Tretiak, 1912: с. 248]. Характеристика Вишенського, який в очах Третяка стає уособленням української православної культури цього періоду, по суті є проявом дихотомічної історіософської концепції. Польська католицька культура — носій європейських, цивілізованих, раціональних первнів, протиставлена заскорузлій, амбівалентній, емоційно розхитаній українській православній культурі. Вишенський як «*наївний противник Арістотелевої мудрості, який навіть не помічає, що вчить поганських силогізмів простого русина*», заслуговує на прихильне ставлення з боку польського вченого лише тоді, коли критично ставиться до православного духовництва і шляхти [Tretiak, 1912: с. 248—249]. У такому полемічному контексті Третяк вводить постать Сковороди. На думку польського вченого, їх обох об'єднувала містична думка. Але на відміну від Вишенського, Сковорода стає прикладом позитивних тенденцій в тогочасній українській культурі, суть яких у прийнятті західноєвропейських культурних зразків. Визнаючи за польською культурою роль культуртрегера Третяк, слідом за головним героєм монографії Скаргою, дозволив собі розвинуте порівняння у найкращих зразках часів розпалу унійної полеміки: «*У часах, коли (...) руське православне духовництво, затруєне (просякнуте) візантійською отрутою конфесійної ненависті, що походила із писань таких авторів як Вишенський, посвячувало гайдамацькі ножі, він (Сковорода — Д.П.) навчав про одуховлене християнство, мріяв про царство божє на землі, про братерську любов між людьми.*» [Tretiak, 1912: с. 280].

Життєвий шлях та думка Сковороди для Третяка є елементом ширшої концепції української культури, суть якої й найбільша цінність та оригінальність визначаються з погляду польської культури. Своє ставлення до цього питання Третяк ширше висвітлив у нарисі історії давньої руської поезії, що, до речі, включений як окрема частина до «*Історії літератури у Польщі*» [Tretiak, 1918]. Аналіз, який охоплює літературні явища від епохи Київської Русі до сучасних автору часів, зводиться до одного основного визначення української літератури як дивної. Позбавлена вже на концептуальному рівні власної незалежності та суб'єктності (автор використовує терміни *польська*

та *московська Русь*), вона виявляється ненормативною, неповною, що не вдало наслідує польські літературні зразки. Суттєвий для нашої теми розділ присвячений поезії XVII—XVIII ст., де окрему увагу приділено літературі українських земель у складі московської імперії, не містить найменшої згадки про Сковороду. Причина цього закладена у польськоцентричній по суті постімперській концепції Третяка, яка охоплювала і визнавала лише ті культурні явища, які вкладалися у її положення. За основний критерій, крім входження українських земель у склад Речі Посполитої, краківський вчений взяв використання польської мови українськими поетами: *«багато руських письменників, духівників (...) писали не лише тогочасною, переважно мертвою, руською літературною мовою, але також по-польськи (...) тому вони певною мірою належать до польської літератури.»* [Tretiak, 1918: с. 438]. Сковорода, незважаючи на європейські культурні зразки, присутні у його творчості, з огляду на мову творів не вписувався у концепцію Третяка, хоча це не вповні пояснює, чому українського мислителя не включено до літературного процесу у рамках російської імперії.

Полеміка між Франком і Третяком не обмежувалася лише питаннями наукового характеру і перейшла на персональний рівень, про що Франко згадує у своєму листуванні із Драгомановим [Франко, 1986, т. 49: с. 380—381; Франко, 1986, т. 50: с. 7—12].

Перший період у сквородознавчих дослідженнях завершує історіографічна праця Богдана Лепкого — українського поета, професора Ягеллонського університету у Кракові. Виконана у історіографічних зразках початку XX ст. із посиланням на історіософські погляди Грушевського, монографія Лепкого намагалася представити історію української літератури як оригінальне і самостійне явище. З цією метою Лепкий аналізує явища, які, з одного боку, є доказом самостійного формування культурних зв'язків із Заходом (христіанізаційна місія цесаря Оттона, торговельні контакти), ще до включення українських земель у склад Речі Посполитої. З другого боку, посилаючись на російських вчених (Піпін) наголошує докорінну відмінність російської культури, яка з недовірою ставилася до київського православ'я і намагалася всякими способами знищити українську культуру у період московської імперії. Творчість Сковороди, згідно з хронологічним підходом дослідника, поміщена у розділі присвяченому історіографії XVIII ст. із додатком *«На зламі»* [Леркі, 1930: с. 181—192]. Уже із цього видно, що Сковорода не займав належного місця в історії української літератури, хоча треба сказати, що Лепкий присвятив йому набагато більше уваги ніж вищеназвані історики. І знов характеристику творчості Сковороди можна передати одним словом — *дивна*. Лепкий бачив у ньому високоосвічену людину, поліглата, філософа, який не знаходячи собі місця у тогочасному суспільстві обирає шлях мандрівника: *«Мандрував отже як мудрець і дивак по Україні...»* [Леркі, 1930: с. 185]. Своєрідна мова, символічний стиль його творів, заборонених церковною цензурою — усе те нагадувало Лепкому творців, з якими

він спілкувався у Кракові на початку ХХ ст., з польською поетичною богемою: «Сковорода не був єдиною “мандрівною птахою, Божим співцем” на Україні. Українська “циганерія” має свою стару традицію» [Їеркі, 1930: с. 186].

Лепкий, мабуть, перший історик літератури у Польщі, який, посиляючись на розвідки Багалія та Ерна, подав загальну характеристику філософії Сковороди. Він звертав увагу на теми самопізнання, душевного просвічення, пізнання Бога та й, нарешті, на педагогічну думку Сковороди. Щодо характеру філософської думки, Лепкий бачив у ній прояви монізму, спиритуалізму із містичним відтінком та відчутним пантеїзмом, а у житті — ідеаліста, українського Сократа [Їеркі, 1930: с. 185]. Вчений, слідом за Багалієм, звернув увагу на вплив Сковороди на українську та російську культури, на творчість Котляревського, Шевченка і Толстого.

Наталка Бордукова [Бордукова, 1999, с. 65-75], аналізуючи рецепцію творчості Сковороди у працях Багалія, спростовувала поширений на Заході погляд щодо провідної ролі І. Мірчука та Д. Чижевського для ініціювання дослідження філософії Сковороди, слушно зазначаючи, що їхнім попередником і справжнім зачинателем сквородознавства в Україні був Д. Багалій. Можна, однак, назвати переконливі аргументи на користь оцінки, поширеної у західній славистиці, яка віддавала перевагу двом вищеназваним вченим. На відміну від Багалія, Чижевський і Мірчук свої сквородознавчі праці публікували здебільшого у німецьких наукових часописах по-німецьки. І саме вони засновники славистичних, українознавчих інтелектуальних середовищ (кіл), завдяки яким європейський читач міг ознайомитися із надбанням української культури (літератури і філософії). Подібну роль вони виконали у межах польської науки. Під кінець 20-х років ХХ ст. І. Мірчук започаткував філософську рефлексію над Сковородою у польській науці, виступаючи із двома доповідями на філософському з'їзді у Варшаві 1927 р. Згодом вони були опубліковані польською мовою у часописі «Przegląd Filozoficzny» [Mirczuk, 1928: с. 34—38; с. 60—63]⁵.

У рамках першої доповіді під заголовком «*Filozofja słowiańska*» Мірчук презентував загальну характеристику слов'янської філософії у контексті актуального тоді питання національної філософії, яку сам вчений вважав об'єктивним явищем, існування якого доведено в низці досліджень у світовій науці. Свою варшавську доповідь вчений попередив текстом опублікованим у цьому ж часописі у 1927 р., «*O słowiańskiej filozofji: próba charakterystyki*», де назвав низку праць на тему національної філософії, зокрема польських (Генрик Струве, Маурици Страшевський, Анжей Баумфельд, Вацлав Мілевський) та українських авторів (Дмитро Чижевський, Василь Щурат) [Mirczuk, 1927: с. 118]. Зацікавлення Мірчука питанням національної філософії, на думку Володимира Яніва, пов'язана саме з науковими дослідженнями Сковороди

⁵ Українські переклади згаданих праць Мірчука див.: Степан Іваник. «Іван Мірчук і Слов'янський філософський з'їзд у Варшаві (1927)». *Sententiae*, т. 25, № 2 (2011), с. 174—176.

та Масарика [Янів, 1974: с. 153]. Незважаючи на доволі песимістичне ставлення вченого до питання самостійності та повноти слов'янської філософії порівняно з західноєвропейськими традиціями, вчений вважав дослідження національної філософії (та існування такої філософії в цілому) — основою національної незалежності, оригінальності культури [Mirczuk, 1927: с. 124—126]. Головним наміром Мірчука було схарактеризувати думку Сковороди у контексті слов'янської філософії, що дозволило автору унааявити її слов'янський характер. Її основні риси це: асистематичність — нехіль до формування теоретичних систем, чи думання за абстрактними категоріями; практичне спрямування філософії, що пов'язане із реалізацією її положень у власному житті, своєрідний евідемонізм; глибока релігійність, але далека від релігійного обскурантизму. Порівняння Сковороди із Сократом вчений вважав лише поверховим, в основі якого покладено педагогічне спрямування обох філософів. Компілятивний характер світогляду Сковороди не дозволяв, на думку Мірчука, застосувати до його аналізу критеріїв, властивих західній філософії [Mirczuk, 1928: с. 61]. Вчений не погоджувався також із напрямом аналізу Ерна, який зосередився на метафізичних питаннях, ігноруючи антропологічний вимір філософії Сковороди. У цьому контексті Мірчук звертав увагу на два елементи — щастя, як мету діяльності людини, та Біблію, як джерело безсмертної божественної істини. Аналіз філософії Сковороди у широкому контексті слов'янської філософії Мірчук доповнив урахуванням національного контексту через порівняння Сковороди і Толстого, як основи концепції двох національних типів [Mirtschuk, 1929: с. 24—51]. У аналізованій роботі це питання зводиться до такого висновку: *«Під цим оглядом [практичної реалізації власних поглядів. — Д.П.] Сковорода стоїть вище за Толстого, тому що не під кінець свого життя, як Толстой, а будучи вповні сил, добровільно обирає такий спосіб життя і стає мандрівним філософом»* [Mirczuk, 1927: с. 133]. Мірчук, наголошуючи релігійний характер філософії Сковороди, звертав увагу на різке розходження між толерантністю, своєрідним екуменізмом Сковороди та інших представників української філософської думки з різким запереченням Толстим європейської традиції, з нападами московських матеріалістів на Памфіла Юркевича [Mirczuk, 1927: с. 132]. Незважаючи на той факт, що праці Мірчука започаткували філософську у вузькому розумінні цього слова сковородознавчу рефлексію в польській науці, вони все одно не викликали належного зацікавлення постаттю українського філософа, що видно із дискусії після обох доповідей, яка зосередилася майже виключно на питаннях, пов'язаних із явищем національної філософії [Mirczuk, 1928: с. 36—37]. Не зустрічаємо ширших посилань на тексти Мірчука й у пізніших польських працях присвячених Сковороді.

Дослідження польськомовного доробку у ділянці сковородознавства виявило неабияку несподіванку. У 1930 р. у часописі «Kwartalnik Filozoficzny» з'явилася перша польськомовна робота присвячена філософії Сковороди [Ulwański, 1930: с. 194—244]. Це друкована версія кандидатської дисертації

Ярослава Ульванського, написана і захищена у Ягеллонському університеті 1929 р. До цього часу робота не відмічалася ні в польській, ні в українській науці; не знайдемо її також у монументальній бібліографії Л. Ушкалова [Ушкалов, 2002]. На основі інформації, що зберігається в архіві Ягеллонського університету та інших вірогідних джерел, можна назвати основні факти з біографії автора. Ярослав Ульванський народився 1896 р. в селі Мшанець на Тернопільщині. Після закінчення української гімназії у Тернополі вчився у духовній семінарії (1918—1921). Смерть батька і потреба матеріально забезпечити сім'ю змусила Ульванського покинути навчання і піти на роботу. Після звільнення з роботи він вступив на філософський факультет Ягеллонського університету (1927—1929). Кандидатську дисертацію «*Filozofja G.S. Skoworody*» написану під керівництвом проф. Вітольда Рубчинського (пол. Witold Rubczyński) захистив у 1929 р. Опісля Ульванський отримав роботу вчителя у гімназії в місті Пулави, де працював до 1943 р. Переїхавши до Станіславова коротко викладав у місцевій гімназії, а з 1945 р. очолив кафедру іноземних мов у Державному медичному інституті у Станіславові, якою керував до 1971 р. Помер 23 серпня 1973 р. в Івано-Франківську, там і похований.

У своїй статті Ульванський показує себе як компетентний дослідник із критичним ставленням до висновків його попередників. Він критично ставився до об'єктивізму біографії Ковалинського, закидаючи автору проєкцію власних поглядів та відчуттів, що інколи призводило до радикальних висновків, напр. у концепції «*космічної свідомості*» П. Пелеха. Не погоджувався він також із поглядами Багалія на тему еманацийної системи Сковороди, а Ернові закинув підхід до творчості українського філософа із позицій слов'янофільства, пишучи: «*A priori визначив собі мету узгодити його [Сковороду — ДП] з Синодом і вчинити собі з нього істинного, правовірного теолога. Відкидає пантеїзм, щоб узгодити його [Сковороду ДП] із Біблією*» [Ulwański, 1930, с. 207]. Ульванський вважав науково не виправданими намагання Ерна доказати приналежність Сковороди до російської культури, хоча, на жаль, без розгорнутої аргументації. На критичну оцінку у нього заслужив також М. Яворський і його матеріалістична інтерпретація філософії Сковороди, чого не можна узгодити із явним, на думку вченого, ідеалізмом автора «*Наркісса*».

Ульванський попередив аналіз поглядів Сковороди розглядом можливих джерел його думки, серед яких він не називав сучасних мислителю європейських філософів. Головний наголос покладено на патристичну та греко-римську античну філософську традицію та доробок Києво-Могилянської академії. Особливу увагу він приділяв можливому впливу Псевдо-Діонісія у контексті негативної теології та концепції Бога.

За основу філософії Сковороди вчений вважав метафізику, тобто сковородинівську теорію двох натур, у якій Бог як невидима натура присутній у творінні: «*це основний момент, коли зустрічаємо ототожнення розумового чинника із Богом, із невидимою природою. Сковорода, заклавши у засновку всюдисутність*

природи (натури) шукає її [невидиму природу — Д.П.] усюди» [Ulwański, 1929: с. 221]. У рецепції Ульванського філософія Сковороди приймає пантеїстичний характер, через ототожнення Бога та природи (природи). Аргументом такої інтерпретації слугувало неоплатоністське вчення про вічність матерії, яка співіснує із Богом. Онтологічний принцип двох натур перенесений Сковородою на антропологічну концепцію мікрокосмосу як «внутрішньої людини», що завдяки душі ототожнюється з Богом. Ульванський тлумачив сквородинівське розуміння душі не лише як посередній елемент між людиною й Абсолютом, а радше як саму природу. Визнання духовної сутності людини відбувається через самопізнання, джерела якого вчений бачив у листах апостола Павла, заперечуючи присутні у науці аналогії до Декарта чи св. Августина. У проведеному Ульванським аналізі найбільше місця присвячено етичним питанням, суть яких інтелектуалістична, а не волюнтаристична як думав Ерн. Воля підпорядкована загальному дуалістичному принципу, поділу на зовнішню (емпіричну) та внутрішню (чисту); лише друга зберігає суть людини. Емпірична воля мала, на думку Ульванського, підпорядкуватися божественній волі. Причому діяльність розуму, процес пізнання приймав не зовнішній характер, не надавався людині ззовні, а був результатом самовдосконалення людини як особистості, її цілеспрямованої розумової діяльності. Отже, джерелом щастя для Ульванського була сама людина. Серед багатьох означень суті щастя у творчості українського філософа вчений за найбільш вдале вважав душевний спокій як прояв наближення Сковороди до ідей стоїчної та епікурейської філософії. Посилаючись на положення сквородинівської онтології, Ульванський вирішував питання зла. Оскільки зло пов'язане лише з матеріальною сферою існування людини, яку сам філософ відкидав як несуттєву, вчений не допускав існування *позитивного зла* у людині. При тому Ульванський зробив важливе зауваження, що Сковорода у своїй концепції не взяв до уваги вроджених нахилів людини. Черговим моментом роботи Ульванського був аналіз педагогіки. Вихідною точкою аналізу зробив тезу Михайла Возняка про наближеність педагогічних поглядів Сковороди до думки Руссо. Ульванський звернув увагу, що поява головного твору женецького філософа *Еміль* (1762) припадала на період, коли погляди Сковороди на цю тему були уже закріплені та сформовані, хоча основна аргументація стосувалася не так історичного, як філософського виміру, точніше розуміння поняття «натура» обома філософами. Як переконував Ульванський, натура у творчості Сковороди відповідала платонівському тлумаченню; для Руссо вона пов'язана із радикальним засудженням цивілізації, яка була лише проявом зіпсованості первісно досконалої людини. Для Сковороди саме у людині закладене джерело внутрішнього відродження.

Третій елемент теорії буття — Біблія як символічний світ, що охоплює ціле буття. На думку Ульванського, вона зводиться до одного, головного контексту і ототожнюється із любов'ю. Це й стає черговим доказом пантеїстичного характеру сквородинівської думки: «*Спроба філософського освітлення*

Біблії лише доказ його філософської, пантеїстичної концепції. Для Сковороди пізнати Бога означає те саме, що любити Бога. Чим більше пізнаємо Бога, тим більше Його любимо, тому що “Бог є любов”» [Ulwański, 1930: с. 243]. Ульванський звертає увагу на суспільний вимір філософії Сковороди, пояснюючи суттєву роль Біблії прагненням відродити значення релігії на фоні сучасної кризи морального обличчя українського суспільства, духовне життя якого зосереджувалося передусім на заскорузлій обрядовості, якою філософ нехтував. Прояви істинної віри і знання про Бога український філософ бачив також у творах античних філософів, що, на думку Ульванського, засвідчувало релігійну толерантність Сковороди й суперечило ексклюзивістським інтерпретаціям його філософії, що зводили її виключно до православного теологічного контексту.

Незаслужено призабута праця Ульванського на кілька років випередила монографію іншого українського вченого — Дмитра Чижевського, яка докорінно змінила науковий підхід до філософії Сковороди і до сьогодні є основним джерелом для сквородознавчих досліджень [Чижевський, 1934]. Книжка Чижевського — єдиний прояв співпраці вченого з Українським Науковим Інститутом у Варшаві. Він був створений 1930 року українськими вченими за підтримки польської влади і наукового середовища як інституція, що дозволяла в умовах вимушеної еміграції розвивати українознавчі дослідження у різних ділянках, зокрема й у галузі філософії. Інститут очолювали на той час професори Олександр Лотоцький, Роман Смаль-Стоцький, Богдан Лепкий і Валентин Садовський⁶.

Чижевський, який тоді перебував у Німеччині й мав уже чималий німецькомовний доробок у галузі сквородознавства, вирішив публікувати свою книжку у Варшаві, хоча із листування з Василем Сімовичем ми знаємо, що Чижевський розвідував можливість надрукувати книгу у Львові. Перші згадки про монографію датовані на половину 1933 р., у них іде мова про завершальні редакційні праці автора. Незважаючи на те, що книжка мала вийти у Варшаві, вся редакційна робота за якою стежив Сімович і Володимир Дорошенко проходила у Львові. У ході редакційної роботи виникло питання розташування матеріалу, особливо розділу «Сковорода й Україна», який, на думку Сімовича, не підходив до вже відредагованих частин. У відповіді Чижевський пояснював потребу включення цього розділу на особливе прохання саме Українського Наукового Інституту у Варшаві [Пшеничний, Янцен, 2003: т. I, с. 314]⁷.

⁶ Науковий доробок інституту за перших п'ять років існування був захопливим — 26 томів із різних видавничих серій, зокрема монографія Чижевського, а також фундаментальна багатотомна збірка творів Т. Шевченка, серед них і том польських перекладів; переклад на українську мову твору «Пан Тадеуш» Адама Міцкевича здійснений Максимом Рильським.

⁷ Наскільки цей розділ важливий для сквородознавства можна переконатися на основі статті Л. Ушкалова «Сковорода та Україна». В: Ушкалов Л., «Есеї про українське бароко», вид. Факт, Київ 2006, 133—162, а також польських сквородознавців, див.: Pilipowicz D. (2020), «Tożsamość filozofa: przyczynek do tematu Skoworoda i Ukraina». В: Kęsek, R. Pilipowicz, D. «Tożsamość i pamięć: konteksty kulturowe i społeczne: studia ukrainoznawcze»

Міжвоєнний період у польському сквородознавстві завершує розлога стаття Чеслава Ястшембца—Козловського, написана під впливом появи варшавської монографії Чижевського, хоча автор використав висновки Чижевського радше у полемічному ключі. Головна теза Козловського спиралася на оцінку Сквороди як філософа без системи. Автор порушив таке питання: Сквороду можна сприймати як філософа, чи радше як оригінального мислителя? Аргументація автора вибудована на порівняльному аналізі поглядів Сквороди та основних категорій філософського думання; насамперед це визначення терміна «філософія». Розходження Козловського із поглядами Чижевського видно у ставленні до містичного характеру думки Сквороди, що реалізувався у замилюванні символічним, метафоричним способом формулювання поглядів. Для польського дослідника — це лише доказ ноетичної безпорадності, неможливості ясно викласти свої думки [Jastrzębiec-Kozłowski, 1939: с. 122]. Як сповідник месіянстичних концепцій польського філософа Юзефа Гоене-Вронського він негативно ставився до містики, що паралізує знання, обмежує розум і, у такому розумінні, теза про Сквороду як містика — невиправдана. Виходячи від семантики терміна «система», що тлумачиться як «всімак збір фактів духовних та матеріальних, які охоплюються одним правилом», Козловський переконаний, що на те спроможні лише поодинокі найвидатніші філософи в історії людства; до них не можна зарахувати Сквороду. Він філософ лише у первісному, етимологічному значенні терміну як любитель мудрості.

В основі аналізу метафізики Сквороди лежить переконання про дуалізм буття та знання. Ця риса спостерігається у свідомості дуалізму буття, у концепції двох натур, у метафорі дерева і тіні. Єднальним елементом є коловий рух, що для Козловського є аналогією до поглядів Гоене-Вронського; а важливим елементом є питання Бога, яке Козловський пояснює з позицій власного світогляду. Для польського дослідника Абсолют — це те, що саме в собі зберігає умови власного існування, отже він тотожний із розумом [Jastrzębiec-Kozłowski, 1939: с. 189]. Незважаючи на те, що Скворода визнавав існування Абсолюту, його концепція ішла у напрямку теологічного розуміння, а те перечило раціоналістським засадам. Подібний підхід Козловського бачимо у відношенні до етики, де він чітко розрізняє філософський і релігійний вимір. Визначаючи добро як реальне існування буття, Козловський сприймає його як буття, яким його хоче мати розум. Отже, добром може бути лише безсмертя [Jastrzębiec-Kozłowski, 1939: с. 193]. І тут також польський дослідник бачить аналогію до польської месіянстичної традиції, особливо у переконанні про первісну єдність людини і Бога⁸.

(сс. 75—92), Kraków: Wydawnictwo Księgarnia Akademicka; Snopkov P. (2021), *Hryhorij Skovoroda. «Od samopoznania do samoaktualizacji»*. Olsztyn: Wydawnictwo UAWM.

⁸ Таке переконання пов'язане із прийнятим Козловським одним із можливих способів інтерпретації поглядів Вронського, про що писав Владислав Татаркевич, див.: Татаркевич В. (1999), *«Історія філософії»*. т. 2 (сс. 287—288). Львів: Свічадо.

Ястшембець-Козловський сприймав філософію Сковороди крізь призму власних філософських поглядів, сформованих під впливом польських месіаністичних традицій, особливо Гоене-Вронського. Наголошував при цьому ті погляди Сковороди, які збігались із положеннями радикально раціоналістичної філософії Вронського і цим, мабуть, можна пояснити нехтування проявами містицизму у творчості автора «*Наркісса*».

II Світова війна, особливо політичні та ідеологічні процеси започатковані нею, значною мірою вплинули на подальше формування не лише польських сковородознавчих досліджень, а й славістики загалом. Передусім спостерігається розрив з традиціями довоєнного періоду. Ліквідовано довоєнні наукові інституції, які об'єднували українських вчених в II Речі Посполитій, їхній польський доробок був заборонений або вимушено забутий. У таких умовах польське українознавство починало з нуля, було включене у рамки російськоцентричної східнослов'янської філології й практично не існувало у філософському вимірі. Цілий післявоєнний комуністичний період у сковородознавстві обмежувався філологічними дослідженнями, іноді з певним філософським відтінком. Головну роль у цьому відродженні відіграв Ришард Лужний, чії роботи спершу принагідно, а з 80-их років все ширше охоплювали творчість українського філософа. У своїх дослідженнях Лужний проявляв найбільше зацікавлення до питань християнсько-релігійного доробку східних слов'ян, зокрема українців, що збігались із висновками Чижевського, праці якого Лужний цитував. У історико-літературних поглядах Лужного творчість Сковороди перш за все є проявом впливу європейських культурних зразків, зокрема античних, які заклали основи для відродження української культури епохи бароко, особливо у діяльності Києво-Могилянської академії. Польський дослідник бачив у цьому процесі велику роль польської культури як посередню ланку, що розповсюджувала вищезазначені цінності на територію української культури [Łużny, 1966].

Досліджуючи присутність «*sacrum*» у слов'янських літературах, Лужний присвятив низку текстів релігійному виміру творчості Сковороди, наголошуючи на питаннях теодицеї, антропології із чітким християнським забарвленням, етики, що виросла на християнських зразках. Сковорода сприймався як глибоко релігійний творець, який дивиться на світ очима теолога [Łużny, 1985: с. 72]. У поетичній творчості Сковороди, краківський дослідник наголошував на її біблійних джерелах, особливо у збірці «*Сад божественних пісень*»; численні біблійні посилання знаходив у філософських трактатах [Łużny, 1993]. Не забував при тому про прояви критичного ставлення Сковороди до офіційного тлумачення Святого Письма, що було проявом незалежності від авторитету Церкви і проявлялося у трактатах «*Жена Лотова*» і «*Silenus Alcibiadis*». Суто літературознавчий характер мав ідейний та ритмічно-версифікаційний аналіз творів Сковороди. На цій основі вчений зробив висновок про сковородинівську поезію як перехідне явище між силабікою та силаботонікою, у чому перекладався із висновками Галини Сідоренко [Sidorenko, 1961: с. 40—41].

Краківський українознавчий осередок у сквородознавчих дослідженнях включав також Володимира Мокрого, який продовжував настанови, розроблені Лужним. Дослідження Мокрого загалом ішли у напрямку історії літератури доби романтизму з урахуванням філософсько-релігійного виміру. Це також визначальний контекст для дослідження творчості Сковороди як християнського філософа. Насамперед Мокрий звернув увагу на христологічний характер антропології Сковороди, де Христос являється зразком істинної людини [Мокру, 1997: с. 55—61]. Христологічний нахил вплинув на ставлення філософа до проблеми смерті, як перехідної ланки до життя вічного на зразок воскреслого Христа. Теологічний, релігійний характер приймає також висвітлення процесу самопізнання, який у Мокрого зосереджений на монастичному зразку, присутньому о пісні *De jejunió*. У такому ж теологічному вимірі із сотеріологічним відтінком висвітлений містичний досвід обоження в трактаті «*Наркісе*».

Аксіологічний підхід збережений й у другій сквородознавчій статті, де порівняно ідею волі у Сковороди й Шевченка і слідом за Чижевським наголошено на антропоцентризмі обох творців, як вияві національного характеру української культури. Воля у філософсько-релігійному контексті у обох творців заснована на Біблії, на Божому Слові, яке веде людину до добра, святості і справедливості. Там також знаходиться джерело правди, як основи волі згідно зі словами євангеліста Іоана (8, 32—34) [Мокру, 1998: с. 219]. Важлива у контексті волі й роль терпіння, що за прикладом Христа дозволяє перемогти смерть.

Філологічний доробок польського сквородознавства містить й мовознавчі праці Веслава Вітковського та Михайла Лесіва, зосереджені на питанні мовних особливостей творів українського філософа як конгломерату різних зразків. Основна опозиція формувалася довкола ролі українського та російського зразків. Досліджуючи різні мовні шари творів українського філософа, Вітковський дійшов до висновку про перевагу тодішніх російських мовних елементів. Він писав: «*Як у фонетиці, так й у морфології чи синтаксисі (не говорячи про лексику), кількість суттєвих системних українських елементів, які використовував Сковорода у мові своїх творів, рішуче поступається російським. Це дає вирішальну основу для висновку, що Сковорода хотів писати і справді писав російською мовою*» [Witkowski, 1972: с. 411]. Паралельний аналіз було проведено Лесівим [Лесів, 1972: с. 6—9, 10—11], хоча на меншому за обсягом матеріалі; він звернув увагу на подібні мовні особливості, але їхня інтерпретація вела у напрямку визнання переваги українських мовних елементів. Основний, на мою думку, момент, який довів до таких розходжень, полягав у оцінці (сприйнятті) характеру церковнослов'янських мовних елементів, якими рясніє мова творів Сковороди. Для Вітковського їхня присутність — прояв впливу російської мови, для Лесіва — це Києво-Могилянська традиція, яка плекала, особливо у теологічному вимірі, зразки успадковані від Київської Русі [Лесів, 2016: с. 159].

Початок ХХІ століття приносить у польську науку поживлення сквородознавчих досліджень, які спочатку формувалися під впливом концепцій Д. Чижевського. Його бачення історії української літератури і філософії шойно у середині 90-их увійшла до ширшого наукового обігу в Польщі та Україні. Цікавою була його оцінка творчості Сковороди, якій чи не вперше в історії літератури приділялася така велика увага, й особливо аналіз філософії Сковороди у ширшому європейському, містичному контексті ХVІІ—ХVІІІ ст. Результатом цього зацікавлення була перша стаття мого авторства [Pilipowicz, 2000: с. 118—125], що у першу чергу мала на меті ввести до польської науки головні тези Чижевського, збагатити тим самим сквородознавчі дослідження. Таким чином з'явилася перша післявоєнна польськомовна монографія присвячена Сковороді [Pilipowicz, 2010]. Заснована на дослідженнях Багалія, Чижевського та Ушкалова, вона охоплює три основні шари творчості Сковороди — філософський, теологічний і містичний. Головним мотивом аналізу було переконання про глибоко містичний характер думки Сковороди із її головною властивістю — виходом поза категорію часу, історизму у світ вічних ідей. Таким чином виникла думка про своєрідний містичний континуум, що охоплював давньогрецьку і ранньохристиянську святоотцівську традицію, які сходились у одне в думці українського філософа. Стосовно до давньогрецької філософії зверталася увага на прояви християнізації античності, особливо у ставленні Сковороди до вчення Епікура (відомий концепт Епікур — Христос із 30-ої пісні «Саду божественних пісень»), але також Сократа із його нахилом до етики і Платона, що його дуалістична концепція буття знайшла своє віддзеркалення у теорії двох натур Сковороди. Інший прояв такого ставлення — переклади творів Цицерона та Плутарха. За своєю тематикою, зосередженою на питанні смерті, швидкоплинності часу та щастя, але й особливостями самого перекладу, який Сковорода свідомо піддав не так осучасненню, як християнізації. Дослідження ролі патристичної традиції у формуванні вчення Сковороди насамперед враховує погляди св. Августина із його ставленням до вільної волі, як джерела гріха, символічну теологію Псевдо Діонісія, що збігалась із сквородинівським переконанням про символічну суть творіння та монастична концепція Евагрія Понтійського, на якого Сковорода посилається у листуванні із Михайлом Ковалинським. Поєднання цих здавалося б віддалених традицій у філософії Сковороди показувало глибокий інклюзивістський характер його думки, переконання що божественна істина у різному вимірі була доступна для людини завжди.

Своє розуміння Бога та шляхів, які ведуть до його пізнання, Сковорода тлумачив у рамках онтології — як невидимої основи буття. Намагаючись вхопити суть буття, філософ, за Псевдо Діонісієм, вводить тему божих імен, джерело яких бачить не лише у Святому Письмі, але у цілому універсумі культури, головну увагу зосереджуючи на розумі — мудрості, любові, яка вказувала на реляційний характер примирення Бога і людини, та натурі, що у свою чергу спричинила дискусію довкола пантеїзму Сковороди. Аналіз

шляхів пізнання Бога зводиться до двох категорій: Біблії, як символічного світу, та самопізнання людини. Перша категорія включає Сковороду у багату традицію алегоричного тлумачення змісту Святого Письма. Особливо важлива у цьому контексті рефлексія філософа на тему суті символу, що виходить поза межі поетичних правил й приймає онтологічний характер, як певна особливість буття.

Із богопізнанням пов'язана також антропологія, яка зберігає дуалістичний і символічний характер, властивий цілому буттю. Фабула про Наркісса, який для філософа є архетипом людини, тотожним із біблійним Давидом, приймає вигляд притчі про самопізнання, що у свою чергу ототожнюється із обожненням, народженням нової людини. Цим способом Сковорода досягає сутнісної єдності двох традицій у річищі своєї рідної префігурації, у якій антична філософія передбачає те, що виповниться із приходом Христа. У цьому й проявляється христологічний характер антропології Сковороди, прямо виражений у поетичній творчості та у листуванні з Ковалинським, де Христос — як ідея людини, зразок подолання дуалізму буття, бар'єру між тілесним й духовним началом.

Ширший погляд на українську культуру XVII–XVIII століть запропонував ще один важливий контекст дослідження філософських поглядів Сковороди, який досі майже не згадували у польській науці — це теологічна думка Паїсія Величковського [Kuffel, 2005]. Незважаючи на те, що для обох спільним джерелом була ранньохристиянська традиція, ідеал наслідування Христа та прагнення відновити духовні зразки початків християнства, їхні життєві та творчі шляхи ідуть у протилежних напрямках. Величковський зосередився на відродженні чернечого ідеалу на основі традиції Григорія Палами та Іоана Золотоустого, шляхом до якого була внутрішня молитва, яка відкривала людині шлях для прийняття дару споглядання Бога; джерелом цього процесу, його рушійною силою була Божа благодать. Етичний ідеал приймає у Величковського ексклюзивістський характер, обмежений до чернечого життя, із вирішальною роллю благодаті. Його втіленням була Марія, яка смиренно прийняла ідею священного мовчання і віддалення від матеріального світу, та Христос, як зразок для наслідування у чернечому житті. У етичному вченні Сковороди помітна передусім неприсутність Марії та зосередження винятково на христологічному контексті, а реалізація етичного зразка через наслідування Христа становить універсальний зразок, не обмежений лише вибраною суспільною групою.

Помітна неприсутність Марії у релігійній та глибоко символічній творчості Сковороди стала одним із важливих мотивів для ініціювання нового у польському сковородознавстві напрямку досліджень. Ірина Бетко, виходячи із положень теорії архетипів К.Г. Юнга, звернула увагу на символічний вимір поетичної творчості Сковороди [Betko, 2014: с. 142]. Категорія внутрішньої людини, яка знаходиться у центрі антропології Сковороди сприймається вченою як багатовимірний символ релігійно-містичного характеру, як архе-

тип, що передає суть та повноту існування людини. У такій архетипічній ролі виступає Христос — ідеал внутрішньої людини, а містичний процес обоження інтерпретується як подолання меж власної ідентичності та наближення до Бога. Присутня у поезії Сковороди тема наслідування Христа, глибоко емоційний індивідуальний досвід співвідчування христових мук у символічному вимірі передає друге народження, оновлення людини в архетипі нового Адама. Суттєвий, як уже згадувалося, мотив Богородиці як архетипу аніми або Великої Матері — прояв досягнення індивідом духовної повноти. Бетко звернула увагу на поміркованість Сковороди щодо символіки Марії та помітила її пряму присутність у різдвяних піснях, але на юнгівському архетипічному рівні символіка присутня також у образах весни, розкішної сільської природи та веселки [Betko, 2015: с. 180—181].

Наближену перспективу обрала Тетяна Студентова, яка аналізувала проблематику оніризму у творчій спадщині Сковороди у світлі концепцій Мірче Еліаде [Studentowa, 2012: с. 113—114]. Основа аналізу заснована на символічному вимірі творчості автора «*Саду божественних пісень*». У цьому контексті короткий твір «*Сон*» через символічні образи людей, що віддаються тілесним утіхам, зневажаючи святе, сприймається як проєкція глибинно психологічного досвіду філософа, як прояв поміченої Ю. Барабашем душевної кризи філософа. Неприсутність у аналізованих творах вертикальної перспективи для Студентової є не тільки можливим проявом втрати філософом сенсу існування, але й запланованим шляхом до подолання кризи через самовдосконалення, створення Сковородою ідеалу мудреця, досконалої людини, яка досягає внутрішнє погодження (гармонію, злагоду).

Порівняльний аналіз думки Сковороди і німецької містички Гільдегарди з Бінген як «*homo viator*» — мандрівних філософів — провела Тереса Оболевіч [Obolevitch, 2015]. Їхні погляди на думку вченої збігаються на трьох рівнях: вчення про людину як мікрокосм; переконання, що людина складається із душевного та тілесного; і нарешті антропологія, спрямована на сотеріологічну перспективу. Основна різниця між ними полягала у визначенні суті людини, яка на думку Гільдегарди була психофізичною єдністю, Сковорода ж за Платоном визнавав перевагу духовного виміру, який передбачав визволення від тілесних обмежень. Етика і сотеріологія обох приймала христоцентричний характер через визнання втілення, смерті та воскресіння як передумови для рятування людини.

Оболевіч окрему увагу приділила питанням мудрості, софіології обох авторів. Вчення про мудрість вирішувало питання реляції людини і Бога. Для Гільдегарди мудрість — це основа світу, гармонія і порядок; вона властива також людині як найдосконалішому божому творінню. Для Сковороди мудрість, яку людина досягає через самопізнання, робить її філософом у класичному розумінні.

Ярослав Москалик сприймав філософію Сковороди у напрямі філософії релігії та східнослов'янської містики, підтримуючи позиції таких вчених, як

Чижевський, Закидальський та Софронова, щодо відсутності проявів пантеїзму в творчості українського філософа [Moskałyk, 2016: с. 12]. Дуалістична концепція буття Сковороди творить, на думку Москалика, динамічну структуру, у якій протилежності перебувають у постійному русі, а роль людини полягає у розпізнанні суті цього розподілу, сенсу буття. Оскільки буття дихотомічне, а матеріальне приховує духовне, воно приймає вигляд символу, який виходить поза естетичне значення і приймає когнітивний вимір. Отже, пізнання має на меті розкрити прихований зміст, відкриваючи людині шлях до самопізнання. Із цим пов'язане розуміння щастя, що на зразок східнохристиянських містиків передбачає повну довіру до Бога через визнання і реалізацію його волі. Умовою єдності із Богом є внутрішня переміна, тобто очищення ума і серця та розриву зі світом; це вимагає від людини розвитку власної вразливості та чуттєвості, спрямованої на самопізнання.

Проблема стосунків людини і Бога дочекалася поглибленого історико-філософського аналізу в монографії Міхала Гандзеля [Handzel, 2019]. На основі досліджень Закидальського та Софронової польський вчений намагався перевірити аргументованість тези про пантеїстичний характер філософії Сковороди, що, між іншим, пов'язане із питаннями про суть людини та її участь в Абсолюті, яка може приймати іманентний або трансцендентний характер.

Із цим пов'язане питання про евдемонізм Сковороди — його розуміння суті щастя і шляхів, які до нього ведуть. Джерелом формування етичної думки Сковороди за Гандзелем була аскетична традиція Евагрія Понтійського, яка проголошувала потребу стати анахоретом, пустельником, щоб здобути обоження. Покидаючи матеріальне життя, людина готова досягнути стану безпристрасності й таким чином пізнати Бога. Але різка за своїм характером думка Евагрія вимагала від людини повного усамітнення та втечі в пустелю. В Сковороди вона приймала більш поміркований вигляд заклик до обмеження впливу матеріального світу. Досягнення щастя як божественної реальності веде шляхом усвідомлення двоїстості людини, яка складається із видимої і невидимої натури. Через спостереження за матеріальним світом людина усвідомлює божественну мудрість, яка керує творінням. Мудрість за Гандзелем не пов'язана із науковим знанням, а лише зі сповненим довіри дотриманням моральних наказів волі Бога. Це у свою чергу антично змінює людину. Пізнання Бога, що тотожне із досягненням щастя, стисло пов'язане із пізнанням себе. Гандзель звертає при цьому увагу на роль думки, ума, який не належить до людського інтелекту, а сягає глибше, до серця як джерела спогадів, намірів, рішень. Оскільки пізнання Бога й пізнання себе взаємопов'язане, істинна людина, на думку Гандзеля, становить єдність з Богом. Але пізнання себе відбувається також на мовному рівні, шляхом проникнення до прихованого змісту Біблії, що дозволяє увійти у глибоко особисту реляцію із Богом. Отже, суть процесу самопізнання полягає у реляційності цього процесу, що завдяки глибокій любові до Бога дозволяє людині відчувати щастя.

У результаті самопізнання формується нова людина, етос якої Гандзель виклав в ідеї філософа, мудреця. Самосвідома людина, яка досягнула єдності з Абсолютом, покликана служити своїм особистим досвідом тим, хто перебуває на початку шляху самопізнання. На цьому рівні Гандзель наголошує на реляційності, яка виражена у понятті дружби між людьми як Божого дару, що полягає не в досягненні людиною особистих егоїстичних цілей, а у пізнанні Бога як єдиної мети людського існування.

Гандзель дійшов висновку про пантеїстичне спрямування філософії Сковороди, який реальність сприймає як своєрідне проявлення багатства божественної істини, а необхідність взаємовідношення світу й Абсолюту потрібна, з одного боку, для існування світу, а з другого — для зрозуміння божественної істини.

Монографія Павла Снопкова [Snopkov, 2021] — продовження традиції, започаткованої І. Мірчуком, певною мірою Д. Чижевським, а у польській науці І. Бетко; йдеться про сприйняття спадщини Сковороди із психологічної та етнопсихологічної перспективи. Підхід Снопкова містить характеристику ширшого культурного та історичного контексту, що враховує географічні, ментальні, мовні, а також етимологічні критерії як чинники, що впливали на формування основного для автора поняття національної філософії. Таким чином автор увіходить до кола питань, аналізованих з початку ХХ століття такими вченими, як Чижевський, Мірчук та його послідовники (В. Янів, О. Кульчицький). Спільним для них було визначення суті українського менталітету, віддзеркалення якого спостерігається у творах культури, зокрема у філософії. Особливістю українського світогляду, на думку Снопкова, були: культ батьківської землі, емоціональний інтровертизм, індивідуалізм та ідеал суспільної злагоди й гармонії з Абсолютом. Снопков звертає увагу й на властиві українській культурі прояви амбівалентності, що виникають внаслідок зіткнення або співіснування протилежних властивостей. На фоні наведеної характеристики автор поставив питання про приналежність Сковороди до української культури, посилаючись на аргументацію представлену Чижевським у варшавській монографії (християнізація античності, присутність українських культурних реалій у творчості філософа, нарешті мова його творів). Поступово звужуючи поле аналізу, автор зосередив увагу на особливостях сквородинівської філософії: безсистемності та багатотвірному синкретизмі, що проявлявся у поєднанні різних, іноді суперечливих, поглядів. Проявом синкретизму була й мова філософа, складові якої в основному відносяться до українських, російських та церковних компонентів; чи оснований на сфері сакрального і профанного полілінгвізм, що тлумачив використання церковнослов'янських мовних елементів як вияв ритуальної поведінки (пошани для того, що філософ вважав найціннішим) у пізнавальній діяльності. Епістемічний синкретизм проявлявся у поєднанні різних видів знання, особливо спекулятивного та мистецько-літературного. Проявом епістемічного синкретизму була також християнізація античності,

тобто поєднання християнських ідей із дохристиянськими (Епікур, Сократ, Платон). Найбільше сумнівів за Снопковом викликає онтологічний еkleктизм, який приймає вигляд дуалістичної теорії двох натур із паралельним посиланням на моністичне переконання у єдності усього світу та плюралістичну теорію трьох світів. Вирішення дилеми, на його думку, дають концепція трансцендентного монізму Алексея Лосева або визнання переваги дуалістичної перспективи у філософії Сковороди.

Отже, автор «*Наркісса*» постає представником містичної філософії із релігійним відтінком, увагу якого зосереджено на метафізичних та онтологічних питаннях. Снопков показав тут новий у польському сковородознавстві підхід до символізму, який пропонує розглядати у контексті Касіренової концепції культури як світу символічних форм, що дозволили людині вийти поза обмеження природного світу і самостійно формувати власну тотожність (ідентичність).

Саме ідентичність людини-індивіда та її глибоко психологічні конотації постають у центрі наукової рефлексії Снопкова. Сковородинівська теорія самопізнання, спрямована у глибину душі з метою досягнути божественної істини, передбачала таким чином проникнення у прихований, символічний зміст Біблії як джерела істини. Це вимагало від індивіда глибшої герменевтичної рефлексії та вибору авторитета, як гарантії збереження правильного, правдивого напрямку інтерпретації біблійних істин. Дослідник звернув при тому увагу на ширший культурологічний контекст заклику Сковороди до поміркованості у читанні, що нагадує концепцію гіперпродукції історичної літератури Френка Анкерсмита — втрати первісного змісту подій у нескінченних наративах. Домінація символу на онтологічному рівні та крайня алегореза у вимірі епістемологічному наближала думку Сковороди до деяких напрямів аналітичної психології, зокрема Юнга. Символ виявляв те, що приховане, несвідоме, духовне ество людини. Різниця полягала у сприйнятті Сковородою символу як прояву об'єктивної реальності, тоді як у психології символ має суб'єктивний характер.

Другий етап пізнання спрямовував людину до природи — божого творіння, яке лише в опосередкований спосіб передає правду про сотворителя. Нарешті третій, основний етап пов'язаний із духовною переменою індивіда. Це перемена аксіологічного характеру, пов'язана зі збереженням християнських моральних норм, зреченням гріха, що породжує нову людину — побожну та шляхетного духу. Саме цей третій етап у висвітленні Снопкова наближає думку Сковороди до властивих сучасному психологічному дискурсу понять самоактуалізації, самореалізації та індивідуалізації. Суть цих понять — всесторонній розвиток власної особистості у внутрішній площині та у міжлюдських реляціях. Снопков зосередився на двох найважливіших, на його думку, представниках цього напрямку — це К.Г. Юнг і А. Маслоу. Концепція індивідуалізації як постійного процесу заснована на ствердженні власної індивідуальної цінності та відкритості зовнішньому світові. Звертаючись до Мас-

лоу, дослідник зосередився на характеристиці процесу самоактуалізації, що дозволило намітити аналогію до сквородинівського самопізнання. Спільним для них є спрямування, що охоплювало поглиблену психологічну авто-рефлексію, важлива роль символів, намагання розкрити прихований внутрішній потенціал особистості.

Присутність спадщини Сковороди у польській науці охоплює й перекладацький доробок, який, на жаль, не дорівняє історико-філософській та літературознавчій рефлексії. Поетична і філософська творчість Сковороди до цього часу подана лише у скромному розмірі до антологічних збірок загального характеру. У томі «*Antologia poezji ukraińskiej*» у редакції Флоріана Неуважного [*Antologia poezji ukraińskiej*, 1976: с. 108—117] з'явилися вибрані пісні «*Саду божественних пісень*» (пісні 9, 10, 13, 18, 19, 23, 24) та кілька дрібних поетичних творів у перекладі Януша Трибусевича та Єжи Літвінюка. Пісню 18 у перекладі невідомого автора разом із коротким біографічним нарисом додав до своєї антології В. Мокрий [Мокри, 1996: с. 102—107]. Із філософських творів досі можна назвати лише переклад трактату «*Убуждшесья видъша славу его*», який з компетентним критичним коментарем подав М. Гандзель [Handzel, 2017: с. 229—240].

За моїм підрахунком польський науковий доробок у царині сквородознавства нараховує понад ста десяти позицій різного характеру, що дозволяє підбити загальні підсумки. Дослідження творчості Сковороди здебільшого викликає інтерес філологів. Не враховуючи довоєнної історико-філософської традиції із різних причин забутої, лише останні роки принесли поживлення. Нагальною є потреба заповнити велику прогалину у царині перекладу, що на мою думку становить головну перепону у ширшій рецепції філософії Сковороди, особливо у філософському дискурсі. На глибше дослідження заслуговує питання філософії Сковороди у контексті просвітницької філософії (Руссо, Ляйбніц) та польської месіаністичної думки Гоене-Вронського. Недослідженим ширше залишається цілий шар питань теологічного характеру, особливо питання ортодоксальності вчення українського філософа, його христології та марієлогії (богородичний контекст). Загальне визнання Сковороди як містичного філософа, якщо брати до уваги неоднорідність, різноманітність напрямків у рамках цього світогляду, породжує питання про особливості його світогляду. Помічені Чижевським аналогії творчості Сковороди й Ангела Сілезія скеровують увагу дослідників на можливу приналежність українського мислителя до напряму неконфесійного християнства, у якому розглядав думку Сілезія Лешек Колаковський [Kołakowski, 1965].

Цікава й важлива для польської та української сквородознавчої традиції знахідка — робота Ярослава Ульванського ставить перед нами питання: які невіднайдені знахідки ще чекають на дослідників у польських та українських фондах?

ДЖЕРЕЛА

- Бордукова, Н. (1999). Творчість Григорія Сковороди в рецепції Дмитра Багалія. В: *Збірник Харківського історико-філологічного товариства. Нова серія. Т. 8* (с.с. 65—75). Харків
- Забужко, О.С. (1993). *Філософія української ідеї та європейський контекст*. Київ: Основи.
- Костомаров, Н. (1922). *Автобіографія Н. И. Костомарова* / За ред. В. Котельникова. Москва: Задруга.
- Лесів, М. (1972). Мова творів Григорія Сковороди. *Наша культура*, 2 (176), 6—9, 10—11.
- Лесів, М. (2016). Мова Григорія Сковороди. В: М. Лесів, *Українська літературна мова XVII—XVIII століть. Збрані праці* / За ред. В. Пилиповича (с.с. 145—166). Перемишль: Товариство «Український народний дім» у Перемишлі.
- Пшеничний, Є., Янцен, В. (2003). Листування Дмитра Чижевського з Василем Сімовичем. В: Р. Мних (ред.), Є. Пшеничний (ред.), *Дмитро Чижевський і світова славістика. Збірник наукових праць* (т. 1). Дрогобич: Коло.
- Соболь, В. (2011). Рецепція Григорія Сковороди у Польщі. В: *Переяславські Сковородинівські студії*, 1, 111—123.
- Татаркевич, В. (1999). *Історія філософії* (т. 2, с.с. 287—288). Львів: Свічадо.
- Ушкалов, Л. (2002). *Два століття сквородіяни. Бібліографічний довідник*. Харків: Акта.
- Ушкалов, Л. (2006). Сковорода та Україна. В: Л. Ушкалов, *Есеї про українське бароко* (с.с. 133—162). Київ: Факт.
- Франко, І. (1986а). *Листи (1886—1984)* (т. 49). Київ: Наукова думка.
- Франко, І. (1986б). *Листи (1895—1916)* (т. 50). Київ: Наукова думка.
- Чижевський, Д. (1934). *Філософія Г.С. Сковороди*. Варшава.
- Янів, В. (1974). До систематизації поглядів Івана Мірчука на українську людину. В: О. Кульчицький (ред.), *Збірник на пошану Івана Мірчука (1891—1961)* (с.с. 149—195). Мюнхен, Нью Йорк, Париж, Вінніпег.
- Betko, I. (2014). Ukraiński Sokrates. Pomiedzy filozofią, mistyką a ezoteryzmem: interpretacja duchowej spuścizny Hryhorija Skoworody (1722—1794) jako problem epistemologiczny. *Ruch Filozoficzny*, LXXI (1), 135—148.
- Betko, I. (2015). Mądrość na śpiewająco: religijno-filozoficzna problematyka «Pieśni nabożnych» Hryhorija Skoworody. In: *Festiwal filozofii, 7: Filozofia i muzyka*, red. Starzyńska-Kościuszko, E., Kucner, A., Wasyluk, P. (ss. 179—190). Olsztyn: Instytut Filozofii UWM w Olsztynie.
- Franko, I. (1892). Charakterystyka literatury ruskiej XVI—XVIII w. In: *Kwartalnik Historyczny* (ss. 693—728).
- Handzel, M.T. (2017). Wprowadzenie do lektury tekstu. Hryhorij Skoworoda, «Obudziwszy się ujrzeli Jego chwałę...». *Theofos*, 3, 229—240.
- Handzel, M.T. (2019). *Teoria poznania samego siebie Hryhorija Sawycza Skoworody. Studium historyczno-filozoficzne*. Głogów, Kraków: Theos-Logos.
- Jastrzębiec-Kozłowski, Cz. (1939). Grzegorz Skoworoda, myśliciel ukraiński. *Problemy Europy Wschodniej*, I (2), 120—128; 3, 185—194.
- Kirkor, A.H. (1874). *O literaturze pobratymczych narodów słowiańskich*. Kraków.
- Kołakowski, L. (1965). *Świadomość religijna i więź kościelna : studia nad chrześcijaństwem bezwyznaniowym siedemnastego wieku*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Kuffel, J. (2005). *W drodze na Tabor. Theosis w życiu i twórczości św. Paisjusza Wieliczkowskiego*. Kraków: Promo.
- Łepki, B. (1930). *Literatura ukraińska. Podręcznik informacyjny*. Warszawa, Kraków: Słowianie.
- Łużny, R. (1966). *Pisarze kręgu Akademii Kijowsko-Mohylańskiej a literatura polska. Z dziejów związków kulturalnych polsko-wschodniosłowiańskich XVII—XVIII w.* Kraków: Uniwersytet Jagielloński.
- Łużny, R. (1985). Grzegorz Skoworoda, czyli sacrum w literaturze Ukraińców. *Znak*, XXXVII (6:367), 66—81.

- Łużny, R. (1993). Grzegorza Skoworody, ostatniego przedstawiciela wschodniosłowiańskiego baroku «poesis sacra». *Przegląd Humanistyczny*, XXXVII (4:319), 93–98.
- Mirczuk, I. (1927). O słowiańskiej filozofji: próba charakterystyki. *Przegląd Filozoficzny*, XXX (2-3), 117–135.
- Mirczuk, I. (1928). Filozofja słowiańska. *Przegląd Filozoficzny*, XXXI (1-2), 34–36.
- Mirczuk, I. (1928). Filozof ukraiński H.S. Skoworoda. *Przegląd filozoficzny*, XXXI (1-2), 60–62.
- Mirtschuk, I. (1929). Tolstoj und Skovoroda, zwei nationale Typen. Abhandlungen des Ukrainischen Wissenschaftlichen Institutes in Berlin (Bd. II, SS. 24–51). Berlin.
- Mokry, W. (1996). *Od Itariona do Skoworody. Antologia poezji ukraińskiej XI–XVIII w.* Kraków: Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych «Universitas».
- Mokry, W. (1997). Hryhorija Skoworody rozumienie Chrystusa jako idealnego — «prawdziwego człowieka». In: A. Rażny (red.), D. Piwowarska (red.), *Słowianie Wschodni. Duchowość, Mentalność, Kultura* (ss. 55–61). Kraków: Wydawnictwo Bohdan Grell i Córka.
- Mokry, W. (1998). Idea wolności w rozumieniu Hryhorija Skoworody i Tarasa Szewczenki. In: *Z polskich studiów slawistycznych, seria IX* (ss. 217–223). Warszawa.
- Moskałyk, J. (2016). Najważniejszy punkt odniesienia dla osoby i rzeczywistości stworzonej wg Hryhorija Skoworody (1722–1794). *Seminare. Poszukiwania naukowe*, 37, 2, 11–22.
- Obolevitch, T. (2015). *Antropologia i sofiologia w twórczości Grzegorza Skoworody i Hildegardy z Bingen. Analiza porównawcza*, [on-line]. URL: https://www.researchgate.net/publication/284550651_Antropologia_i_sofiologia_w_tworczosci_Grzegorza_Skoworody_i_Hildegardy_z_Bingen_Analiza_porownawcza?enrichId=rgreq-48f2d451b6dae4c0898e1eb297635d30-XXX&enrichSource=Y292ZXJQYWdIOzI4NDU1MDY1MTtBUzozMDA3NTk5NDMwMDgyNjVAMTQ0ODcxODE2NjcxNA%3D%3D&el=1_x_3&_esc=publicationCoverPdf-27.09.2022.
- Pilipowicz, D. (2000). Творчість Григорія Сковороди на фоні німецького містицизму Ангела Сілезія (1624–1677). In: W. Mokry (red.), *Harmonijne współlistnienie kultury Wschodu i Zachodu na Ukrainie* (ss. 118–125). Kraków: Sz wajpolt Fiol.
- Pilipowicz, D. (2010). *Rozmowa o duchowym świecie. Hryhorij Skoworoda Filozofia — Teologia — Mistyka*. Kraków: Sz wajpolt Fiol.
- Pilipowicz D. (2020), Tożsamość filozofa : przyczynek do tematu Skoworoda i Ukraina. In: Kęsek, R., Pilipowicz, D. *Tożsamość i pamięć : konteksty kulturowe i społeczne: studia ukraiноznawcze* (ss. 75–92), Kraków: Wydawnictwo Księgarnia Akademicka.
- Sapeńko, R. (2009). К вопросу о польских исследованиях творчества Григория Саввича Сковороды. In: L. Kiejzik, J. Uglik (Eds.), *Polskie badania filozofii rosyjskiej. Przewodnik po literaturze. Część pierwsza* (ss. 31–41). Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Sidorenko, H. (1961). *Zarys wersyfikacji ukraińskiej*. Wrocław-Warszawa-Kraków: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk.
- Snopkov, P. (2021). *Hryhorij Skoworoda. Od samopoznania do samoaktualizacji*. Olsztyn: Wydawnictwo UAWM.
- Studentowa, T. (2012). Kiedy serce śpi. Semantyka snu w twórczości Hryhorija Skoworody. In: *Wielkie tematy kultury w literaturach słowiańskich*. Slavica Wratislaviensia CLV (ss. 113–121). Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Tretiak, J. (1912). *Piotr Skarga w dziejach i literaturze Unii Brzeskiej*. Kraków: Akademia Umiejętności.
- Tretiak, J. (1918). *Dawna poezja ruska*. In: S. Tarnowski, W. Bruchnalski, T. Sinko, B. Chlebowski, A. Bruckner, I. Chrzanowski, J. Kallenbach, W. Hahn, B. Gubryniewicz, K. Wojciechowski, M. Mann, T. Grabowski, J. Tretiak (Eds.), *Dzieje literatury pięknej w Polsce*, (cz. II, 419–528). Kraków: Akademia Umiejętności.
- Ulwański, J. (1930). Filozofja G.S. Skoworody. *Kwartalnik Filozoficzny*, VIII, 194–244.
- Witkowski, W. (1972). Czy Skoworoda pisał mieszaniną języka starocerkiewnego, rosyjskiego i ukraińskiego? *Slavia Orientalis*, XXI (4), 399–412.

Одержано 15.11.2022

REFERENCES

- Betko, I. (2015). Mądrość na śpiewająco: religijno-filozoficzna problematyka «Pieśni nabożnych» Hryhorija Skoworody. In: *Festiwal filozofii, 7: Filozofia i muzyka*, red. Starzyńska-Kościuszkowa, E., Kucner, A., Wasyluk, P. (ss. 179—190). Olsztyn: Instytut Filozofii UWM w Olsztynie.
- Betko, I. (2014). Ukraiński Sokrates. Pomiędzy filozofią, mistyką a ezoteryzmem: interpretacja duchowej spuścizny Hryhorija Skoworody (1722—1794) jako problem epistemologiczny. *Ruch Filozoficzny*, LXXI (1), 135—148.
- Bordukova, N. (1999). The work of Hryhorij Skovoroda in the reception of Dmytro Bagaliy. [In Ukrainian]. In: *Zbirnyk Kharkivskoho istoryko-filolohichnoho tovarystva. Nova serija. Vol. 8* (pp. 65—75). Kharkiv. [=Бордукова, 1999]
- Chyzyhevskii, D. (1934). *Philosophy of H.S. Skovoroda*. [In Ukrainian]. Warszawa. [=Чижевський 1934].
- Franko, I. (1892). Charakterystyka literatury ruskiej XVI—XVIII w. In: *Kwartalnik Historyczny* (ss. 693—728).
- Franko, I. (1986a). *Letters (1886—1884)* (vol. 49) [In Ukrainian], Kyiv: Naukova dumka. [=Франко 1986a]
- Franko, I. (1986b). *Letters (1895—1916)* (vol. 50). [In Ukrainian]. Kyiv: Naukova dumka. [=Франко 1986b]
- Handzel, M.T. (2017). Wprowadzenie do lektury tekstu. Hryhorij Skovoroda, «Obudziwszy się ujrzeli Jego chwałę...». *Theofos*, 3, 229—240.
- Handzel, M.T. (2019). *Teoria poznania samego siebie Hryhorija Sawyca Skovorody. Studium historyczno-filozoficzne*. Głogów, Kraków: Theos-Logos.
- Janiv, V. (1974). *Towards the systematization of Ivan Mirchuk's views on the Ukrainian person*. [In Ukrainian]. In: O. Kultchyt'skyj (Ed.), *Collection in honor of Ivan Mirchuk (1891—1961)* (pp. 149—195). Munich, New York, Paris, Winnipeg. [=Янів 1974]
- Jastrzębiec-Kozłowski, Cz. (1939). Grzegorz Skoworoda, myśliciel ukraiński. *Problemy Europy Wschodniej*, I (2), 120—128; 3, 185—194.
- Kirkor, A.H. (1874). *O literaturze pobratymczych narodów słowiańskich*. Kraków.
- Kołakowski, L. (1965). *Świadomość religijna i więź kościelna: studia nad chrześcijaństwem bezwyznaniowym siedemnastego wieku*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Kostomarov, N. (1922). *Autobiography of N.I. Kostomarov* / Ed. By V. Kotelnikov, [In Russian]. Moscow: Zadruga. [=Костомаров 1922]
- Kuffel, J. (2005). *W drodze na Tabor. Theosis w życiu i twórczości św. Paisjusza Wieliczkowskiego*. Kraków: Promo.
- Łepki, B. (1930). *Literatura ukraińska. Podręcznik informacyjny*. Warszawa, Kraków: Słowianie.
- Lesiv, M. (1972). The language of Hryhorij Skovoroda's works. [In Ukrainian]. *Naša Kultura*, 2 (176), 6—9, 10—11. [=Лесів 1972]
- Lesiv, M. (2016). The language of Hryhorij Skovoroda. [In Ukrainian]. In: M. Lesiv, *Ukrainian literary language of the XVII—XVIII centuries. Collected works* / Ed. by V. Pylypovych (pp. 145—166). Peremyśl: Tovarystvo „Ukrainskyi narodnyi dim” u Peremyšli. [=Лесів 2016].
- Łużny, R. (1966). *Pisarze kręgu Akademii Kijowsko-Mohylańskiej a literatura polska. Z dziejów związków kulturalnych polsko-wschodniosłowiańskich XVII—XVIII w.* Kraków: Uniwersytet Jagielloński.
- Łużny, R. (1985). Grzegorz Skoworoda, czyli sacrum w literaturze Ukraińców. *Znak*, XXXVII (6:367), 66—81.
- Łużny, R. (1993). Grzegorza Skoworody, ostatniego przedstawiciela wschodniosłowiańskiego baroku «poesis sacra». *Przegląd Humanistyczny*, XXXVII (4:319), 93—98.
- Mirczuk, I. (1927). O słowiańskiej filozofii: próba charakterystyki. *Przegląd Filozoficzny*, XXX (2-3), 117—135.

- Mirczuk, I. (1928). Filozof ukraiński H.S. Skovoroda. *Przegląd filozoficzny*, XXXI (1-2), 60—62.
- Mirczuk, I. (1928). Filozofia słowiańska. *Przegląd Filozoficzny*, XXXI (1-2), 34—36.
- Mirtschuk, I. (1929). Tolstoj und Skovoroda, zwei nationale Typen. Abhandlungen des Ukrainischen Wissenschaftlichen Institutes in Berlin (Bd. II, SS. 24—51). Berlin.
- Mokry, W. (1996). *Od Itariona do Skovorody. Antologia poezji ukraińskiej XI—XVIII w.* Kraków: Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych «Universitas».
- Mokry, W. (1997). Hryhorija Skovorody rozumienie Chrystusa jako idealnego — «prawdziwego człowieka». In: A. Rażny (red.), D. Piwowarska (red.), *Słowianie Wschodni. Duchowość, Mentalność, Kultura* (ss. 55—61). Kraków: Wydawnictwo Bohdan Grell i Córka.
- Mokry, W. (1998). Idea wolności w rozumieniu Hryhorija Skovorody i Tarasa Szewczenki. In: *Z polskich studiów slawistycznych, seria IX* (ss. 217—223). Warszawa.
- Moskałyk, J. (2016). Najważniejszy punkt odniesienia dla osoby i rzeczywistości stworzonej wg Hryhorija Skovorody (1722—1794). *Seminare. Poszukiwania naukowe*, 37, 2, 11—22.
- Obolevitch, T. (2015). *Antropologia i sofologia w twórczości Grzegorza Skovorody i Hildegardy z Bingen. Analiza porównawcza*, [on-line]. URL: https://www.researchgate.net/publication/284550651_Antropologia_i_sofologia_w_tworczości_Grzegorza_Skovorody_i_Hildegardy_z_Bingen_Analiza_porównawcza?enrichId=rgreq-48f2d451b6dae4c0898e1eb297635d30-XXX&enrichSource=Y292ZXJQYWdlOzI4NDU1MDY1MTtBUzozMDA3NTk5NDMwMDgyNjVAMTQ0ODcxODE2NjcNA%3D%3D&el=1_x_3&_esc=publicationCoverPdf-27.09.2022.
- Pilipowicz, D. (2020). Tożsamość filozofa : przyczynek do tematu Skovoroda i Ukraina. In: Kęsek, R., Pilipowicz, D. *Tożsamość i pamięć : konteksty kulturowe i społeczne: studia ukrainoznanawcze* (ss. 75—92), Kraków: Wydawnictwo Księgarnia Akademicka.
- Pilipowicz, D. (2000). The work of Hryhorii Skovoroda against the background of German mysticism of Angelius Silesius [In Ukrainian]. In: W. Mokry (red.), *Harmonijne współistnienie kultury Wschodu i Zachodu na Ukrainie* (ss. 118—125). Kraków: Szwajpolt Fiol.
- Pilipowicz, D. (2010). *Rozmowa o duchowym świecie. Hryhorij Skovoroda Filozofia — Teologia — Mistyka*. Kraków: Szwajpolt Fiol.
- Pshenychnyi, J., Jancen, W. (2003). *Correspondence between Dmytro Tschizewskij and Vasyl Symovych*. [In Ukrainian]. In: R. Mnykh, J. Pshenychnyi (Eds.), *Dmytro Tschizewskij and world Slavic studies. Collection of research papers*, vol. I. Drohobych: Kolo. [=Пшеничний, Янцен 2003].
- Sapeńko, R. (2009). *On the issue of Polish studies of the work of Grigorii Savvich Skovoroda*. [In Russian]. In: L. Kiejzik, J. Ugli (Eds.), *Polskie badania filozofii rosyjskiej. Przewodnik po literaturze*. Część pierwsza (pp. 31—41). Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Sidorenko, H. (1961). *Zarys wersyfikacji ukraińskiej*. Wrocław—Warszawa—Kraków: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk.
- Snopkov, P. (2021). *Hryhorij Skovoroda. Od samopoznania do samoaktualizacji*. Olsztyn: Wydawnictwo UAWM.
- Studentowa, T. (2012). Kiedy serce śpi. Semantyka snu w twórczości Hryhorija Skovorody. In: *Wielkie tematy kultury w literaturach słowiańskich*. Slavica Wratislaviensia CLV (ss. 113—121). Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Tretiak, J. (1912). *Piotr Skarga w dziejach i literaturze Unii Brzeskiej*. Kraków: Akademia Umiejętności.
- Tretiak, J. (1918). *Dawna poezja ruska*. In: S. Tarnowski, W. Bruchnalski, T. Sinko, B. Chlebowski, A. Bruckner, I. Chrzanowski, J. Kallenbach, W. Hahn, B. Gubryniewicz, K. Wojciechowski, M. Mann, T. Grabowski, J. Tretiak (Eds.), *Dzieje literatury pięknej w Polsce*, (cz. II, 419—528). Kraków: Akademia Umiejętności.
- Ulwański, J. (1930). Filozofia G.S. Skovorody. *Kwartalnik Filozoficzny*, VIII, 194—244.
- Ushkalov, L. (2002). *Two centuries of skovorodiana. Bibliographical guide*. [In Ukrainian]. Khar'kiv: Akta. [Ушкалов 2002]

- Ushkalov, L. (2006). *Skovoroda and Ukraine*. In: L. Ushkalov, *Essays on Ukrainian Baroque* (pp. 133–162). Kyiv: Fakt.
- Witkowski, W. (1972). Czy Skovoroda pisał mieszaniną języka starocerkiewnego, rosyjskiego i ukraińskiego? *Slavia Orientalis*, XXI (4), 399–412.
- Zabuzhko, O.S. (1993), *Philosophy of Ukrainian idea end European context*. [In Ukrainian]. Kyiv: Osnovy. [=Забужко 1993]

Received 15.11.2022

Denys PILIPOWICZ, Candidate of Sciences in Philology,
Senior Research Fellow at the Department of Polish-Ukrainian Studies,
Faculty of International and Political Studies, Jagiellonian University,
4, Władysława Reymonta, St., 30-059, Kraków
denys.pilipowicz@uj.edu.pl
<https://orcid.org/my-orcid?orcid=0000-0002-4388-2707>

OEUVRE OF HRYHORII SKOVORODA IN POLISH SCIENTIFIC THOUGHT

The article is devoted to present Polish research on the literary work and philosophical thought of Hryhorii Skovoroda. The scientific reflection on Skovoroda's legacy was initially carried out on the historical and literary level. It was initiated by Adam Honory Kirkor in 1874. In the context of the history of Ukrainian literature, Józef Tretiak, Ivan Franko and Bohdan Lepkyi presented the general characteristics of Skovoroda's work, seeing in it only the original style and compilation character of thoughts. Ivan Mirtchuk started his research on Skovoroda's thoughts from the history of national philosophy, seeing in Skovoroda's philosophy the features characteristic of Ukrainian philosophy, differing it fundamentally from Russian philosophy. As part of the research, it was possible to find an extensive article by Jarosław Ulwański, *Philosophy of G.S. Skovoroda*, published in 1930, in which the author presented arguments for a pantheistic interpretation of the Ukrainian philosopher's thoughts. A breakthrough event was the publication of a monograph by Dmytro Tschizewskij, who formulated a view on the mystical philosophy of Skovoroda similar to the Western European mysticism of the 17th and 18th centuries. The interwar period ends with the work of Czesław Jastrzębiec-Kozłowski, in which the work of Skovoroda was analyzed against the background of Józef Hoene-Wronski's messianic philosophy. After World War II and the 1990s, research on Skovoroda's legacy was conducted primarily by philologists. Ryszard Łużny and Włodzimierz Mokry treated Skovoroda's work as a Christian philosopher. In the 21st century, Polish research increasingly refers to philosophical interpretation. Denys Pilipowicz researched the ancient and patristic sources of Skovoroda's mystical thought and compared it with the teachings of Paisij Velyczkovskiy. Iryna Betko analyzed his poetry from the perspective of Jung's theory of archetypes. Michał Handzel conducted an in-depth historical and philosophical analysis of Skovoroda's philosophy, seeing Skovoroda as a representative of the pantheistic trend, and Pavlo Snopkov examined the concept of Skovoroda's self-knowledge from the perspective of Jung's and Maslow's psychological theories.

Keywords: *Hryhorii Skovoroda, Polish science, history of Ukrainian philosophy, skovorodinan studies, literary studies.*