

## Постать Григорія Сковороди в інтелектуальній біографії Віктора Петрова

Бароко, яке в Україні не дожеврило, а догоріло із творчістю Григорія Сковороди «повним полум'ям до кінця та враз згасло» [Чижевський 1994, 244], переосмислювалося культурою пізніших епох, зокрема романтизму й модернізму, що підтверджувало певну слухність положень циклічних епохоцентричних концепцій, які пояснюють культурно-історичні процеси періодичною зміною типів світобачення і світотворення.

«Структурну плідність антитетичної аналізи історичного процесу» стверджує і Віктор Петров у праці *Проблеми літературознавства за останнє 25-ліття (1920–1945)* (1946). Бароко вчений висуває як аргумент проти «позаісторичної» народницької концепції в літературознавстві. Залучення барокового тексту Петров називав початком процесу переоцінки цінностей [Петров 2013г, 807], виходу української літератури на простори «загально-світової проблематики» [Петров 2013г, 809], бо він, як «безкомпромісний» борець із народницькими поглядами» [Брюховецький 2013а, 59], працював заради того, щоб українська література виходила за межі регіоналістичної замкненості, суто етнографічно-фольклорної площини й переборювала усно-поетичну традицію та орієнтувалася на досягнення світових вершин письменства [Брюховецький 2013а, 59].

Гуманітарії початку ХХ століття, які прагнули зміни культурного коду і мали амбітні плани щодо прокладання нових шляхів у літературі

та мистецтві, а їхні творчі експерименти дуже часто орієнтувалися на барокову мову [Пелешенко 2016, 24–28], мали подібні об'єкти і наукових розвідок, і літературно-мистецьких інтерпретацій, серед них – особа мандрівного філософа, що захопила та «привабила до себе найширші кола громадянства» [Петров 2013б, 309], а «сковородинська тема ставала наскрізною темою української інтелігенції в першій половині 20-их років» [Домонтович 2000в, 290], поступившись пізніше Миколі Гоголю, Пантелеймону Кулішеві, Марку Вовчкові.

Петрова ще в юності вразила унікальна філософська, естетична та життєва програма Сковороди, під впливом якої він працював майже всі 1920-ті роки [Брюховецький 2013а, 28]. У 1920 році у «Книгарі», де, як зазначає Володимир Панченко, домінував пафос національного і культурного ренесансу, друкується його перша праця зі сковородинознавства – критичний огляд *Література про Сковороду*, яка є підготовкою, «таким причинком», до студій масштабнішого характеру [Панченко 2018, 177].

Молодий дослідник згадує етапні праці та знакових науковців, аналізує періоди як активного вивчення творчості Сковороди, так і спаду зацікавлення його постаттю, які залежні від панівного стильового типу. Він підкреслює, що саме романтики у пошуках свого «коріння» («начал») [Петров 1920, 16], відкрили творчість «преромантика» Сковороди, відчуваючи з ним інтелектуальну близькість [Петров 1920, 16]. Петров досить скептично оцінює сковородиніану доби реалізму, коли «фізіологія» *Петербургських трущоб* була дійсністю, а психологія «Мудрого й Праведного» простою і непотрібною вигадкою [Петров 1920, 19]. Автор робить висновок про потребу досліджень творчості Сковороди та її зв'язків із «філософічною традицією сучасности з європейської та української» [Петров 1920, 24]. Прикметно, що перша студія Петрова про Сковороду з'явилася в останньому числі «Книгаря» (1–3 за 1920 рік), яке Микола Зеров планував як «спеціальний сковородинівський номер», котрий би відбивав назрілу потребу «осмислення феномена Сковороди та його значення для української культури» [Панченко 2018, 175]. Символічно, що цей номер вийшов об'єднаним і присвячувався спадку Сковороди та Куліша, тобто постатям, із якими пов'язана, як зазначає Віра Агеєва, естетична альтернатива українському реалізмові, «домашньовжитковості» [Агеєва 2003, 341].

На початку 1920-х років Петров перебуває в сковородинському дискурсі, публічно реагує на нові видання, тексти про Сковороду,

осмислюючи їх у контексті доби. У листопаді 1922 року Павло Филипович у листі до Зерова переказує Петрову своє сподівання отримати текст доповіді про Сковороду і запрошує взяти участь у заході, де буде прочитаний *Сковорода* Павла Тичини [Панченко 2018, 278].

Кількома роками пізніше з'являються його рецензії на праці Густава Шпета та Андрія Ковалівського, у яких критик, полемізуючи з авторами, висловлює і свої програмні тези щодо інтелектуального спадку українського мислителя. Так, у відгуку на розвідку Ковалівського 1925 року прочитуються думки Петрова, розгорнуті далі в його працях, щодо монізму й дуалізму, які перебувають у відношенні «неслитної нераздельности», чи стосовно діалектичної природи філософії Сковороди, ірреалізму та універсалізму його поглядів, аскетизму та меонізму тощо. Завдання автора, етнографа і сходознавця-медієвіста, представника родини Ковалівських, у маєтку яких мандрівний філософ знайшов свій останній прихисток, Петров окреслив як простеження у зв'язку зі змінами суспільних відносин еволюції етичних поглядів Сковороди, розділених дослідником на три періоди. Найбільше заперечень викликає у Петрова теза Ковалівського щодо з'ясування причин відірваності Сковороди від суспільства. Погоджуючись із тим, що антисоціальна етика мислителя, його індивідуалістичний аскетизм і проповідь самопізнання, «самотні ідеї, самотньої людини» – це «висновок особливостей його натури» [Петров 1925, 230], рецензент дошукується «в самому суспільстві таких підвалин, що сприяли розвиткові зазначених вище антигромадських у Сковороди тенденцій». Петров не є прихильником досліджень поза історичним контекстом, а тому говорить про XVIII століття як про добу «політичного індеферантизму [...] національно-державного занепаду, ліквідації української незалежності» [Петров 1925, 230], настроїв «утоми й розчарування», «занепаду й декадансу», тобто як про кризову епоху, а періоди криз, зламів і людей на «зламі епох» [Шерех 1998, 82] завжди цікавили Петрова. Але в цій рецензії все ж присутній не властивий досліднику соціально-ідеологічний пафос деяких тверджень, зокрема фрази на кшталт: «Філософія Сковороди – філософія пригнічених і покріпачених» тощо. Це могла бути данина суспільним обставинам, панівним соціологічним підходам. А може, це було бажання захистити Сковороду, якому не було властиве «соціальне маркування» [Ушкалов, Марченко 1993, 36], не дати його викреслити з українського канону?

Інша рецензія 1926 року [Петров 1926] є дуже показовою, бо відбиває не тільки наукову сковородинську полеміку 1910–1920-х років,

але й чітко оприявнює світоглядні та історичні розбіжності з представниками російської науки. Полеміка зі Шпетом стала продовженням дискусій, що сягали ще 1912 року, коли в Санкт-Петербурзі вийшли в упорядкуванні та з коментарями Володимира Бонч-Бруєвича твори Сквороди, а в Москві з'явився текст Володимира Ерна *Григорій Савич Скворода. Життя і вчення* (1912), де Скворода представлений як оригінальний і глибокий філософ [Петров 1926, 497], а його біографія, розглянута «в космічному аспекті» [Петров 1926, 497] і названа «житієм», що прямує до агіографічного канону [Софронова 2002, 26]. Праця неоромантика (за визначенням Петрова), містика і слов'янофіла Ерна була помітною в інтелектуальному просторі перших десятиліть ХХ століття, її читали, використовували, з нею полемізували. Петров називав її «цінною й оригінальною монографією представника московського неослав'янофільства та проповідника “східно-християнського логізму”» [Петров 1920, 22], творця ідеї про цілком «особливий гатунок» російської філософії [Ушкалов 2004, 587]. Головне, що викликало обурення в українських учених, найкраще сформулював Микола Сумцов у 1918 році [Сумцов 1918]. Український вчений говорить про те, що російський колега з великою повагою ставиться до «старчика» Сквороди, іде за ним, але, на подив, до того народу, з якого вийшов Скворода, він виявляє байдужість і навіть презирство, називаючи його некультурним, кочовим, а землю – варварською, мало культурною. Обдарований автор не бачить зв'язку Сквороди з попередньою старою українською школою, зокрема Іваном Вишенським, якого Сумцов називає справжнім духовним предком філософа, чи представниками доби бароко, котрі розвивали культуру, освіту та науку в метрополії. Сумцов підсумовує сказане щодо українськості Сквороди метафоричним висловом про «останню розкішну квітку» давнього письменства, давньої могилянської школи [Сумцов 1918, 48]. Павло Филипович у рецензії до «Книгаря», присвяченій «Літературно-Науковому Вістнику» за 1918 рік, згадує матеріал Сумцова і солідаризується з ним у тому, що Скворода – «найвище з'явище» [Филипович 1919, 1361] українського світу. Цікаво, що у ненадрукованій тоді *Особі Сквороди* (1995) Петров, погоджуючись в основному із Сумцовим, все ж зауважує, що авторитетний професор «перегнув свою безперечну думку на другий бік», «провінціалізуючи» відомого українця [Петров 2013в, 1455], котрий з'єднав «традиційність і народність з рецепціями найбільш певними культури античної й сучасної західноєвропейської». Петров також не може погодитися з тим, що

Шпет, як і Ерн, трактує Сковороду як «*руссаго философа*», ставлячи його поряд із Олександром Радіщевим, Михайлом Щербатовим, Львом Толстим тощо. Але Шпет, для якого лише дуалізм у філософії Сковороди заслуговує на увагу, не бачить його освічености, не аналізує його лектури, навіть висловлює сумнів щодо знайомства Сковороди з працями Платона і патристичною філософією та висуває твердження про «околофилософское место Сковороди» [Петров 1926, 498]. З цим полемізував і Дмитро Чижевський, який доводив, що «безсистемна» філософія Сковороди є суцільною, але головні думки та деталі її не завжди легко зрозуміти [Чижевський 1992, 47]. Хоча наприкінці Шпет таки називає Сковороду українським мудрецем, але предтечею толстовства та інших «опрощенских» рухів ХІХ століття. Завершує ж свою рецензію Петров чітким твердженням, що «олександрієць і платоник» Сковорода, який не має нічого спільного з «інтелігентським безтрадиційним опрощенням» і філософським вульгаризмом «толстовства», є людиною іншої соціальної верстви та іншої історичної епохи [Петров 1926, 503].

У 1920-ті Петров загалом опублікував шість студій «про творчість і особу українського мислителя і письменника» [Брюховецький 2013а, 60], які в недатованому автографі вченого названо опублікованими розділами монографії *Г. С. Сковорода, український філософ 18 століття* обсягом до 20 др. арк. [Жорпусова 2005, 22]. Окрім уже згаданих, назвемо ще три праці 1926–1927 років. Почнемо з останньої – *До характеристики філософського світогляду Сковороди (Вчення Сковороди про матерію)* (1927) про «близького йому за духом філософа» [Брюховецький 2013а, 66], яку Чижевський назвав «прегарною працею» [Брюховецький 2013а, 65]. Саме на цю статтю є рецензії та посилання Чижевського та італійської дослідниці Марії Бартоліні, яка відзначала, що Петров обмеживши свою студію онтологічною проблематикою, а точніше з'ясуванням відносин між матерією та формою, дуже точно простежує подібність платонівської та сквородинівської систем [Петров 2013г, 587].

Найбільш концептуальною працею, у якій було розкрито філософське підґрунтя відсторонення від «злоби дня», від матеріального складника людського буття [Брюховецький 2013а, 60] можна вважати *Теорію «нероблення» Гр[игорія] Сковороди* (1926). Тут були означені основні моменти філософії мислителя та його життя, які й сформували сквородинську оптику Петрова. Ця студія вийшла друком у четвертому номері «Життя і революції», а вже у восьмому номері була надрукована як рецензія Петра Пелеха *Теорія праці Сковороди*

і псевдо-Сковородина теорія нероблення Петрова (1926), так і відповідь Петрова *До дискусії про Сковороду* (1926). Після чого редакція закрила тему як вичерпану [Петров 2013г, 586]. У цій своїй невеликій студії-відповіді Петров категорично заявляє, що «Сковорода, шкільний учитель і попередник психотехніки, спрощений і вульгаризований нам не потрібний» [Петров 2013а, 304] (на жаль, він таким стане на багато років). Також учений наголошує на тому, що Сковорода, стоячи на ґрунті платонівської доктрини, ставив споглядальну діяльність вище за практичну, проповідував умалення, «нищоту» і відмову від життєвих прагнень і бажань, що і було шляхом єднання з Богом у стані «вищого безмовного спокою, тиші (*besychia*), розумового інтуїтивного споглядання чи екстазу» [Петров 2013а, 307]. Петров елегантно розбиває закиди Пелеха, демонструючи його невігластво, невміння працювати з текстами античних філософів та отців Церкви, та викриваючи звернення опонента до «випадкової, ненаукової й типово-американської халтурної книжки» [Петров 2013а, 307]. Але питання невігластва мало хвилювало критиків, близьких до офіційних структур тодішньої України, бо вони, як зазначає В'ячеслав Брюховецький, хотіли бачити Сковороду в ролі ідеологічного «підручного» соціалістичної доктрини, що якраз почала активно впроваджуватися в дію [Брюховецький 2013а, 60]. У цей час твердження, що ідеї негативізації та розриву з середовищем, ідея антитези визначають суть філософських концепцій Сковороди, уже не могла пройти непоміченою апологетами інших поглядів на суспільство і людину.

Кілька великих праць, що становили «нереалізований грандіозний задум» [Брюховецький 2013а, 66] Петрова, залишилися ненадрукованими, як-от: *Особа Сковороди*, написана, як вважає Брюховецький, у 1920–1921 роках, *Григорій Сковорода. Спроба характеристики* (2001) (середина 1920-х), а також незавершена монографія *Антропологія Сковороди*. У березні 1920 року Петров укладав угоду з видавництвом «Друкар» щодо підготовки рукопису книжки *Нарис про Сковороду*. Цей проект теж не був реалізований. Отож, програмні праці Петрова не вповні впливали на дискурс «сковородинства» 1920-х років, але зробили переворот у гуманітарному просторі 1990-х, який триває і досі, бо процес осмислення інтелектуального спадку Петрова ще далекий від завершення.

Що більше заглиблюєшся в контекст другої половини 1920-х років і бачиш, як товариші портянки вийшли на широку дорогу боротьби зі «старою українською літературою», висунувши гасло «Геть

Сковороду! Дайош Маркса» і спровокувавши стихію руйнації неймовірної сили [Ушкалов 2017, 344], то краще розумієш, що обережний Петров після критики попередніх студій, очевидно, не захотів гратися з долею, а можливо і був попереджений.

Захоплення Сковородою у першій половині 1920-х поступово почало згасати вже з 1928 року, коли вважати мислителя «духовним родоначальником модерної України» [Костецький 1971, 100] стало неактуальним, а подеколи і небезпечним. Промовистим є факт, який подає Віра Агеєва: у підручнику Олександра Дорошкевича з української літератури для «старших груп семирічної школи» за 1928 рік взагалі відсутній розділ про Сковороду [Агеєва 2006, 354]. Ситуацію в літературній критиці після 1928 року, коли ім'я Сковороди стало синонімом ворожості та відсталості, досить розлого й інформативно описує Леонід Ушкалов у праці *Ловитва невловного птаха: Життя Григорія Сковороди* [Ушкалов 2017, 350–356].

Доробок Петрова – його критичні статті з історії літератури, праці з філософії, антропології, археології, інтелектуальну прозу – Соломія Павличко називає унікальним в історії української культури дискурсом, оригінальність якого полягає не в певних ідеях, а в «послідовності і цілісності всієї інтелектуальної парадигми» [Павличко 1999а, 323]. Одним із складників такої мисленневої конструкції можна вважати сквородинський текст, який не тільки прочитується в його дослідженнях, але й відчитується в творах «його друга» – В. Домонтовича.

Він ніколи не боявся реферування, прямого і відвертого [Брюховецький 2013а, 53], безпрецедентних взаємоповторів між науковими та художніми текстами, між різними науковими працями. Хоча блискучі вставні інтелектуальні начерки інколи видаються пришитими «до канви оповіді білими нитками», як стверджувала Павличко, вбачаючи цінність прози «одного з творців нового роману» [Павличко 1999б, 11] в карколомних інтелектуальних провокаціях [Павличко 1999б, 16], що працюють і зараз, заманюючи в свої лабіринти нових дослідників. Інколи, читаючи і Петрова, і В. Домонтовича, ніби потрапляєш у пастку сприйняття його творів як простого переказу-перечитування праць інших авторів, зауважує Брюховецький. Але такі враження можуть бути до вибухового «параграфу» незгоди з концепціями інших, коли «в усьому блиску виявляється власна концептуальна побудова, заради увиразнення якої він і переказував чуже» [Брюховецький 2013а, 53].

На відміну від близького йому [Брюховецький 2013а, 66] за світоглядом Чижевського [Пелешенко 2016], який аналізує стильові особливості сквородинських текстів в іманентних рамках на засадах структуралізму та шукаючи в ідеях барокового мислителя внутрішньої єдності, яка поставала б із глибини лише його власного духа [Чижевський 2003, 27], Петров усе ж таки менше приділяв уваги власне естетичним критеріям, його підхід був переважно історіософський. Але відсутність досліджень символіки, емблематики, образності не означала, що Петров не цікавиться цими питаннями або не розуміє, що Скворода належав «до найяскравіших представників емблематичного стилю в містичній літературі нового часу» [Ушкалов 2017, 57]. Це знання він передав прозаїку В. Домонтовичу, який не написав роману про улюбленого інтелектуального героя «свого друга», але сквородинівські ідеї, концепти, образи, символи, мотиви, що, на думку Людмили Софронової, стали вже «міфологізованим типом знання» [Софронова 2002, 20], відтворив у інших своїх творах. Отож, зупинимося на ключових моментах сквородіани Петрова і В. Домонтовича.

Петров стверджував, що окреслення духовного спадку Сквороди, мрійника, непрактичного химерника, людини без ґрунту, громадського впливу й ваги [Петров 2013г, 295], неможливе без розуміння антиутилітарного характеру його філософії з ідеалом повної відмови, втікання від землі [Петров 2013в, 1460], що є шляхом богоуподібнення.

Скворода дивився на інститут держави: шлюб і родину, гроші й маєтки, власність і крамарювання, військо, суди і ремесла – і працю на державу як на джерело злиднів, як на те, що забирає в людини можливість самопізнання [Петров 2013г, 296]. Він у непрактичності бачив величне, а громадську непродуктивність і нікчемність вважав за великий плюс, бо «тільки нікчемним (старцям і дітям) належить Боже Царство» [Петров 2013г, 297].

У цьому контексті згадується латиномовний вірш-присвята Сквороди до Михайла Ковалинського на день його ангела, «небесного стратега Михаїла», датований 13 листопада 1762 року, в якому старший друг висловлює бажання «побачити той день, коли ти скажеш так: “Земля мені нащо? Немає в ній добра”» [Скворода 2010, 1087], бо «янгол Божий – той, хто нехтує земним [...]. А янгол Божий – той, хто ланці плотські рве» [Скворода 2010, 1086]. У поезії того ж року *Похвала бідності*, яку переклав з латини Зеров, Скворода називає бідність справжньою матір'ю серцям, рідною і лагідною [Скворода 2010, 1076], яка живе не в старчачих торбах, а «в серці чистім і праведнім»



[Сковорода 2010, 1077]. На потвердження правдивості цих слів автор апелює до убогого Христа, який зневажав скарби, та до Павла-нуждаря, що не жадав утіх [Сковорода 2010, 1077].

Дуже схожі думки читаємо і в «середньовічних» текстах В. Домонтовича, де автор викладає положення історіософських праць Петрова, зокрема, порівнює антитетичні епохи середньовіччя та Нового часу, а також «нашого часу». В белетризованій біографії *Франсуа Війон* (1988) перед читачем розгортається середньовічна картина світу з яскраво прокресленим бажанням християнина «жити досконалим життям янголів» [Домонтович 2014, 12], що означало «бути злидарем і старцем, голодувати, жити милостинею, піклуючись лише про порятунок душі» [Домонтович 2014, 12], бо це краще, ніж працювати «задня придбання власності», яка губить душу. А у творі *Святий Франціск із Ассізі* (1949) майбутній стовп католицької церкви, як це і годиться за житійною матрицею, має гострі суперечки з батьком-крамарем, котрий дбає лише про гроші. Тобто тут постає конфлікт між «ідеалом власності і суцільною відданістю Богові». Автор констатує, що «не мати нічого! – така була ідеальна мета доби» [Домонтович 2000г, 374]. У цьому контексті згадується агіографічний твір із східних теренів – Житіє Феодосія Печерського, що теж страждав від рідної людини – матері, яка довго не могла зрозуміти й прийняти потяг сина до служіння Богу. Святий Франціск, як і пізніше Сковорода, живучи жебрацтвом, в основу своєї чернечої науки поклав ідеал, що проголошував заперечення господарства й власності [Домонтович 2000г, 374]. Про обох можна сказати: «у смиренній покорі, з ясною радістю серця [...] шов од дверей до дверей» [Домонтович 2000г, 374], єдина-бо єсть у людей справа: «радоватися о Господі» [Петров 2013в, 1461]. Петров, інтерпретуючи життя і філософію Сковороди, зіперту найперше на Біблію, стверджує що людина повинна жити як птиці небесні, рости як лілії польові [Петров 2013в, 1462], а В. Домонтович згадує небесних птахів, які нічого не сіють, не збирають у житниці, але Господь їх годує [Домонтович 2000г, 374]. Як для Сковороди в інтерпретації В. Петрова, так і для мандрівного ченця-мораліста Франциска найважливішими були філософія теофаній і антитетичність мислення: «в гіркому він учився знаходити солодке, в твердому м'яке, в суворому ніжність, у нестачі багатство, у злиднях достаток» [Домонтович 2000г, 375]. У обох християнських мислителів дуже схоже ставлення до молитви. Недарма, як зауважує Ушкалов, Сковороду називали «українським Франциском Ассізьким», згадуючи

їхнє мандрівнє життя, моральну проповідь, символізм світобачення та позитивнє ставлення до світу [Ушкалов 2004, 148]. При цьому у Сковороди, як стверджує авторитетний дослідник доробку українського мислителя, немає покликань на «фундатора ордену францисканців» [Ушкалов 2004, 148]. Теодіцея Сковороди розгортається «в річищі святоотцівської традиції» [Ушкалов 2004, 149], хоча на авторитет представника латинської патристики Августина Аврелія він часто спирається [Ушкалов 2004, 143].

Отож, святий Франциск застерігав ченців від суєтності й балакучости в церковних казаннях. Тиха молитва й мовчазна самота найближче приводять людину до Бога [Домонтович 2000г, 376]. У Сковороди ж висновком із теорії нероблення є поняття тиші (ісихії), в якій відбувається «робота серця, внутрішнє самопізнання і самовідкриття» [Брюховецький 2013а, 62]. А хіба цього можна досягти, не відсторонившись від земної марноти? Він не прагнув бути ані єпископом, ані урядовцем, не вчив «громадським добротностям» і не входив ні в які таємні товариства, не хотів «уявлять корисність у громадському відношенні» [Петров 2013в, 1464], «не дбав про маєтки й не мав свого кутка» [Петров 2013в, 1460]. Сковороді не один раз і досить наполегливо пропонували прийняти постриг і рухатися далі шаблями церковної ієрархії, йому обіцяли різні можливості для реалізації своїх духовних та інтелектуальних потреб. Але Сковорода, чия релігійність мала як православні [Ісіченко 2016б, 535], так і позацерковні риси, хоч і не був антиклерикально налаштований [Ушкалов 1997, 153], не бачив монастирі, де часто духовно і фізично відновлювався [Ісіченко 2016б, 534], місцем свого споглядального життя. Він вірив, що лишаючись низьким і простим, осторонь від спокус, які пропонують шаноба і багатство [Петров 2013г, 298], можна досягти вищих верхів'їв [Петров 2013г, 300]. Відомі його різкі й небезпідставні випадки проти монастирської братії, іронізування над тими, кого в суспільстві називають «сановними і почтенними», які переважно розуміли науковий і духовний потенціал мандрівника й аскета. Небажання духовної людини пов'язувати себе з церковними інститутами може пояснюватися й іншими факторами, про які говорить архієпископ Ігор Ісіченко. По-перше, Сковорода ніколи не звужує сакральний простір «як сферу здійснення Божої присутності в світі до границь священного тексту або стін санктуарію» [Ісіченко 2016б, 535]. А по-друге, наприкінці XVIII століття споглядальне монаше життя в різних європейських країнах потерпає під владою абсолютизму. Монастир стає переслідуваним, небезпідставно

підозрюваним у духовній опозиції монаршій владі [Ісиченко 2016б, 532]. Така ситуація стимулює пошук нових форм подвижництва, які презентовані трьома динамічними особистостями в українській історії: Василя Григоровича-Барського, Паїсія Величковського і Григорія Сковороди [Ісиченко 2016а, 88–89], чії шляхи, почавшись у Києві, розгортаються у перспективу «небесного Єрусалиму», впливаючи на довколишній простір [Ісиченко 2016а, 89].

А хіба не свої шляхи служіння шукали святий Франциск з Ассізі чи Франсуа Війон або герої В. Домонтовича з пізніших часів – люди зламу епох, що теж є прихильниками філософії антиутилітаризму і громадського індивідуалізму [Петров 2013г, 301], джерелом якої є розрив із суспільством та його філософією збагачення? «З мене жаден крамар!» – скаже «самотній мандрівник» Вінсент ван Гог, який прагне «не придбати щось, а не мати нічого» [Домонтович 2017, 329], тому зрікається «торгівлі, посади, улаштованого і забезпеченого життя, власності, добробуту й достатку», всього, що є символом суспільства, символом Нового часу. Він мріє про приниження, про сорочку з мішковини, про служіння бідним, а значить – Богові. Герой шукає «правдиве своє покликання», бо дуже важко «людині пізнати себе» [Домонтович 2017, 329]. Бути собою прагне і Поль Гоген, який зрікся посади в банку, розійшовся з дружиною, залишив дім, покинув дітей. Йому краще жити злидарем, «але не підлягати нікому» [Домонтович 2017, 379]. Проте на відміну від ван Гога, який дуже важко шукає себе, Гоген «абсолютизує свою мрію бути собою, ствердити себе через мистецтво, себе ствердити як мистця» [Домонтович 2017, 379].

У контексті «теорії нероблення» Сковороди та його вчення про «сродну працю» прочитується образ Василя Гриба з роману *Дівчина з ведмедиком*. Філолог, що вивчав лексичний склад пам'яток XIV–XV століть і досліджував зміни в «звукосполученнях» -ър, -ъл праслов'янської мови, і непрактична людина, свідомий антипрагматик [Домонтович 2000г, 128], який зводив «непрактичність на ступінь принципу, і виправдовуючи непрактичність, проповідував скрізь і завжди вагу непотрібних речей і справ» [Домонтович 2000г, 129], який дратував свого візаві Варецького непрактичністю як ознакою обмеженості, виявився найближчим до розуміння психології стосунків прагматика-хіміка Іполіта Миколайовича й амбітної, здатної на вчинок, дівчини Зини, котра намагалася по-сковородинському «пізнати себе» та звільнитися від патріархальних традицій і сімейної опіки. Василь Гриб, опонент проповідника прагматизму Вільяма

Джемса та людина, що спробувала вкоротити собі віку через те, що не повірили в його пристрасть до папірців, тобто до непотрібних речей, запропонував шлях своєрідного уникання, незаперечення, який би запобіг майбутній трагедії та «був би найоптимальнішим для відстоювання і збереження власної самості» [Агеєва 2006, 157]. У прозі В. Домонтовича, як і в наукових працях Петрова, просувається думка, що основою антиутилітарного світогляду філософа є як розрив із суспільством, так і ствердження абсолютної автономії особи та її духовних змагань [Петров 2013г, 301].

Байдужість і негачію до суспільної діяльності всім своїм єством виявляє Ростислав Михайлович, консультант Комітету з охорони пам'яток, який страждає «од утоми, виснаження і нудьги» [Домонтович 1999а, 169]. Ростислав Михайлович разом із Юрієм Нарбутом є апологетами барокового мистецтва, що протягує ниточку до Сквороди. Зокрема, у Леся Курбаса, одного з активних творців мистецького життя в Україні перших десятиліть ХХ сторіччя і члена неформального об'єднання інтелектуалів, названого Петровим (Домонтовичем) «бароковим гуртком Нарбута» [Домонтович 2000б, 278] (про «ложу Нарбута» говорить Панченко [Панченко 2018, 207]), над столом висіла молитва Сквороди, де в каліграфічному квадраті роботи Нарбута читалися слова: «Отче наш, іже еси на небі, ниспошли нам Сократа, щоб він навчив пізнати себе» [Корнієнко 1998, 114], бо самопізнання є точкою перетину інших ідей мислителя.

Ще одним ключовим моментом скворородіани Петрова є твердження про умалення як підвищення, що виникло у Сквороди під впливом учення про *kenosis* («умалення») [Петров 2013в, 1469]. Дослідник зазначає, що ідея «страждаючого Бога на хресті, Бога-раба, Бога в умаленні» є важливим елементом християнської догматики [Петров 2013в, 1469] та християнського світогляду, бо умаленим і зневаженим належить царство Боже. Петров говорить про Сквороду як про людину, що, приймаючи тезу про принципову протилежність зовнішнього і внутрішнього, вчив про радість страждань і високість низьких [Петров 2013в, 1472].

Ці, переосмислені, положення Сквороди можна простежити в оповіданні *Апостоли* (1946). Виразником вчення про умалення є апостол Хома, який, на відміну від Петра, не кричить, що вірить у сина Божого, і не рве на грудях сорочку [Домонтович 2000а, 407], а тихо промовляє, що вірить у безсилля [Домонтович 2000а, 409], бо це є правдивою вірою в Ісуса. Далі Хома скаже, що «лише тепер, коли ми знищені

й знеможені, коли нас чекає смерть, ми наблизилися до перемоги» [Домонтович 2000а, 409]. В. Домонтович, використовуючи принцип антитези, порівнює слова і вчинки Петра й Хоми. Перший говорить, що він камінь, та Ісус знає, що той зречеться тричі сьогодні ж, а Хома, розмірковуючи про віру, про те, чи можна одночасно вірити і не вірити [Домонтович 2000а, 408], сидить на пласкому камені, обхопивши коліна руками. Автор цією деталлю вказує на істинну віру, віру в розіп'ятого Христа, а не «обгорненого в соломую» [Домонтович 2017, 342].

Апостолом любови, провокуючи чи випробовуючи свого співбесідника, називає Іполіт Миколайович Варецький Миколу Богуцького, який убив нібито кохану дружину, щоб звільнити її від життя у матеріальній скруті. Порівнюючи убивцю з пустельником Юліаном Милосердним, який зігрів своїм тілом прокаженого, Варецький роздумує про найвищу правду «аскетичного самозаперечення» [Домонтович 2000г, 159], про жертовність та про складність і суперечливість того, що «ми звемо любов'ю» [Домонтович 2000г, 157]. На допомогу Варецькому залучається й історія кривавого герцога Чезаре Борджія та його радника Макіавеллі, людини «з вишуканою тонкістю душі» [Домонтович 2000г, 162], який стверджував умовність і випадковість понять *любов, милосердя, жорстокість*. Драма родини Богуцьких та месіра Ріміра д'Орко дають Іполіту Миколайовичу підстави сказати, що «не завжди любов буває м'яка й лагідна: іноді вона буває жорстка й сувора» [Домонтович 2000г, 164]. А можливо, віра у відносність всього – шанс на прощення себе ж. А Сковорода у листі до отця Якова Правицького скаже: «Все промина, та любов зостається по всьому. // Все промина, але Бог та любов – аж ніяк» [Сковорода 2010, 1236], – тобто ці істини для нього абсолютні. Звичайно, що моральні експерименти у стилі Достоєвського, підкинуті читачеві як чергова інтелектуальна провокація, змушували ще й поміркувати про історичні процеси на прикладі «флорентійської республіки XV–XVI-ого віку», де одні й ті самі громадяни носили «почережно» [Домонтович 2000г, 160] дві маски – Савонароли та Макіавеллі.

Сковорода теж любив послуговуватися театральними образами, які належали до кола найпопулярніших у добу бароко [Ушкалов 2004, 185], бо світ є подібним «на театр, а життя на комедію» [Петров 2013в, 1510]. Пророслу на бароковому ґрунті античну модель *theatrum mundi* («світ як театр»), що мала дві складові – марність та ілюзорність життя людини (мотив *vanitas*) і премудрість Божого промислу [Ушкалов

1997, 46], – надзвичайно успішно експлуатували українські письменники, зокрема і Сковорода, який радив завжди одягати маску, відповідну натурі [Сковорода 2010, 1268]. Згадуються його слова, звернені до губернатора Харківщини Євдокима Щербиніна, про те, що потрібно брати ролі у театрі життя за здібностями, якщо хочеш успіху і похвали [Сковорода 2010, 1359]. Про свій вибір мандрівний філософ скаже фразу, що вже стала хрестоматійною: «что не могу представить на театрѣ свѣта никакого лица удачно, кромѣ самага низкаго, простаго, безпечнаго, уединеннаго» [Сковорода 2010, 1359]. Отож, Сковорода обрав для себе сан старця, який йому видавався найвищим, бо тільки він є запорукою з'єднання в одній іпостасі «первосвященства й царства» [Петров 2013г, 299].

Петров пропонує тезу, що «Сковорода, вибираючи для себе ролю особи “простої й низької”, за пониженням ховав свідомість свого надлюдства» [Петров 2013г, 298], яке вбирав у смиренність, бо та є ознакою божества. Павло Житецький, якого цитує Петров, говорить про декоративний характер смиренности Сковороди, котрий чудово розумів, яке враження робив контраст між його убогим виглядом напівстарця і вченою мовою [Петров 2013г, 298]. Простота й низькість за законом контрасту підкреслювали його добірність і велич. Його смирення – то пиха старця, що іронізує над тими, кого в суспільстві називають «сановними і почтеними», то самолюбство людини, що обрала шлях розуму, залишаючись осторонь від спокус, які пропонують шаноба і багатство [Петров 2013г, 298]. Вчений говорить про містифікаційну іронію Сковороди, коли той об'єднує нікчемність перед сильними цього світу, віру в царствену пишноту старців і свою теофанійну (богоявленську) обоженість [Петров 2013г, 298].

Певною іронічною деконструкцією образу Сковороди в романі *Дівчина з ведмедиком* (1928) можна назвати Стефана Хоминського, прототипом якого був російський авангардист Велемир Хлебніков [Шерех 1998, 100], антагоніст споживацької моралі. Отож, поет, метр гільдії деструктивістів, а також кубіст, футурист, лєфовець, антисимволіст і антимажиніст [Домонтович 2000г, 80], який не визнає традицій і ніяких правил та виступає проти чистого мистецтва, мешкає у селянській лазні, носить дірявий плащ, має вигляд хворої, виснаженої людини [Домонтович 2000г, 78], – він живе з того, що лагодить дачникам взуття і пасе худобу, але робить це так, що розгнівані клієнти зауважують: «коли він поет, то хай і пише вірші» [Домонтович 2000г, 80]. Лінія його захисту в особі Зини резюмує, що «поет

не може добре лагодити туфлі» [Домонтович 2000г, 79]. Тобто обігрується дуже відома теза Скворода про сродну працю. Та ошукані мешканці дачного селища все одно його підгодовували і не виганяли. Скворода, як пам'ятаємо, мандруючи, теж надавав певні послуги людям, у помешканнях яких зупинявся. Він навчав дорослих і дітей, вів філософські бесіди, грав на музичних інструментах тощо. Але послуги Скворода, на відміну від «геніального» поета, що пише «заумною мовою» [Домонтович 2000г, 80], високо цінувалися, бо були сродні. У помешканні Хоминського висіли таблички з характеристиками його особи, видів його діяльності та плати за працю («Я їм усе» [Домонтович 2000г, 82]), які потім були перенесені на могилу поета і художника. Це викликає асоціацію з написом на табличці про те, «що світ ловив мене, але не спіймав», яка висить на могилі українського філософа у селі Сквородинівка Харківської області. Цікавою деталлю є те, що один із автопортретів Хоминського (бо він же позиціонував себе ще й геніальним художником) видається деконструкцією автопортрету іншого героя В. Домонтовича – ван Гога, історія якого відсилає читача до сквородинського тексту.

Петров, попри певну недовіру до «старцевого гриму» [Петров 2013в, 1465], підкреслює, що Скворода умів бути послідовним, роблячи свої словесні парадокси фактами власного життя [Петров 2013в, 1473]. Його ім'я наприкінці XVIII століття було «на слуху» в ученої громади і простого люду, бо Скворода, блукаючи Слобожанщиною, був для земляків філософом-практиком, чия проповідь підтверджувалася життям [Панченко 2018, 176], а мандрівки мали релігійне значення [Петров 2013в, 1490], бо мандрівника у народі уявляли чоловіком Божим, а саме ходіння по землі визнавали «ділом спасительним і богоугодним» [Петров 2013в, 1490]. Ушкалов зазначав, що Скворода ще змолоду «примірявся до ролі самотнього мандрівника, чий ноги ходять по землі, а серце перебуває на небесах» [Ушкалов 2017, 187].

Життя нашого «старчика», як його «шанобливо титулували на Слобожанщині» [Ісиченко 2016б, 534], є фактом культури бароко, коли й утверджується погляд на людину як пілігрима, «випадкового мандрівника» [Петров 2013в, 1490], стороннього перехожого, випадкового гостя у цьому світі, а на земне життя – як на повсякчасну мандрівку, чи то фізичну, коли відбувається рух видимий (прощі, подорожі, перехід від життя до смерті, зміна соціального статусу та майнового стану), чи то мисленеву (психо-емоційні вагання, таємниця

спілкування з Богом, випробовування чеснот і посоромлення вад, постійна битва між добром і злом тощо). Образи ж «мандрівки», «мандрівника», «дороги», «подорожі» входять до «кола сталих виражальних засобів нашого письменства XVII–XVIII століть» [Ушкалов 2004, 176].

Проте мандрівник, як зазначає Петров, скрізь залишається чужим, бо він тільки гість «якого не цікавлять ці тимчасові речі й справи тих міст, в які він зайшов трохи перебути», його метою має бути Отчий Дім, для нього «нема нічого тут і все там, по той бік, в майбутньому» [Петров 2013в, 1490]. Сковорода, як писав Ковалинський [Сковорода 2010, 1351], дуже добре розумів, що ніде людина так не «обозвіраєт» себе, як в усамітненні. Недарма у прозових текстах В. Домонтовича часто з'являється образ «самотнього мандрівника», що «чвалає по самотній дорозі» [Домонтович 2017, 341], бо тільки тоді, «коли перед ним, злидарем і бродягою, не лишилося жадного світла, тільки порожнеча темряви, тільки тепер він одкрив в собі могутню тріумфальну велич свого неповторного “я”» [Домонтович 2017, 342], яке шукають ван Гог, Екегарт, Комаха, Ростислав Михайлович та інші. Він поступово примірявся до ролі самотнього мандрівника, чії ноги ходять по землі, а серце перебуває на небесах.

Але результати такого усамітнення і пізнання будуть позитивними, коли людина переможе «скуку, проклятое изчадіе недовольства» [Сковорода 2010, 1351], з яким сам Сковорода боровся дуже методично і наполегливо, але не завжди успішно, бо «тоска проклята», «люта мука» завжди біля нас [Сковорода 2010, 1351], вона «бура, вихор, біс, демон: містична істота, безумовна особа» [Петров 2013в, 1507]. Саме боротьбі з таким підступним ворогом присвячена дев'ятнадцята пісня *Саду божественних пісень*, де автор єдиним порятунком бачить «меч небесний», який і просить у Христа. Лейтмотив туги, відчаю, печалі, нудьги, яка «всеохопно наповнює простір існування персонажів» [Гірняк 2008, 235], представлений у прозі В. Домонтовича. Цим почуттям піддаються майже всі його персонажі: Ростислав Михайлович, якого «охоплює нудьга перед перспективою щось робити» [Домонтович 1999а, 220] чи хвилювання, постале з глибин самоти [Домонтович 1999а, 173]; Іполіт Миколайович, що переживає нудьгу, якої він досі не знав і «якої не міг ані заховати, ані перемоти» [Домонтович 2000г, 45]; самота гнітила Линника [Домонтович 1999а, 230]; Комаха нудьгує від книжок, втрачаючи цікавість [Домонтович 1999б, 21] тощо.



Окреслені моменти духовного єднання крізь епохи Петрова і Сквороди є далеко неповною картиною присутності сквородинського коду в науковій і художній творчості одного з найзагадковіших українських інтелектуалів ХХ століття.

## Література

- Агеева, В. (2003). Гоголь і формалісти. У В. Агеева (упоряд.) *Сорочинський ярмарок на Невському проспекті. Українська рецепція Гоголя* (с. 337–348). Київ: Факт.
- Агеева, В. (2006). *Поетика парадокса: інтелектуальна проза Віктора Петрова-Домонтовича*. Київ: Факт.
- Брюховецький, В. (2013а). *Віктор Петров: верхні долі – верхи долі*. Київ: Темпора.
- Брюховецький, В. (2013б). Примітки. У В. Петров. *Розвідки* (В. Брюховецький, упоряд.) (т. 1, с. 584–593). Київ: Темпора.
- Гірняк, М. (2008). *Таємниця роздвоєного обличчя: Авторська свідомість в інтелектуальній прозі Віктора Петрова-Домонтовича*. Львів: Літопис.
- Домонтович, В. (1999а). Без ґрунту. У В. Домонтович. *Доктор Серафікус. Без ґрунту* (с. 163–380). Київ: Критика.
- Домонтович, В. (1999б). Доктор Серафікус. У В. Домонтович. *Доктор Серафікус. Без ґрунту* (с. 5–162). Київ: Критика.
- Домонтович, В. (2014). Франсуа Війон: фрагмент повісти. У В. Домонтович, Ю. Косач, В. Шевчук. *Запрошення на Цитеру. Белетризовані біографії* (В. Агеева, упоряд.) (с. 11–61). Київ: Комора.
- Домонтович, В. (2017). Самотній мандрівник простує по самотній дорозі. У В. Домонтович. *Спрага музики* (В. Агеева, упоряд.) (с. 321–410). Київ: Комора.
- Домонтович, В. (2000а). Апостоли. У В. Домонтович. *Дівчина з ведмедиком. Роман. Болотяна Лукроза. Оповідання та нариси* (с. 399–413). Київ: Критика.
- Домонтович, В. (2000б). Болотяна Лукроза (I). У В. Домонтович. *Дівчина з ведмедиком. Роман. Болотяна Лукроза. Оповідання та нариси* (с. 261–279). Київ: Критика.
- Домонтович, В. (2000в). Болотяна Лукроза (II). У В. Домонтович. *Дівчина з ведмедиком. Роман. Болотяна Лукроза. Оповідання та нариси* (с. 280–300). Київ: Критика.

- Домонтович, В. (2000г). Дівчина з ведмедиком. У В. Домонтович. *Дівчина з ведмедиком. Роман. Болотяна Лукроза. Оповідання та нариси* (с. 21–177). Київ: Критика.
- Домонтович, В. (2000г). Святий Франціск із Ассізі (1182–1226). У В. Домонтович. *Дівчина з ведмедиком. Роман. Болотяна Лукроза. Оповідання та нариси* (с. 370–376). Київ: Критика.
- Ісіченко, І. архієп. (2016а). Київський ареопаг православного Єрусалиму. У архієп. І. Ісіченко. *Духовні виміри барокового тексту: Літературознавчі дослідження* (с. 72–92). Харків: Акта.
- Ісіченко, І. архієп. (2016б). Сакральний простір «Саду божественних пісень» Григорія Сковороди. У архієп. І. Ісіченко. *Духовні виміри барокового тексту: Літературознавчі дослідження* (с. 530–547). Харків: Акта.
- Корнієнко, Н. (1998). *Лесь Курбас: репетиція майбутнього*. Київ: Факт.
- Корпусова, В. (2005). Невідомий документ: «Петров Віктор Платонович. Праці з філософії». *Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Філософія, Політологія*, 73–75, 22–24.
- Костецький, І. (1971). Стефан Георге: особистість, доба, спадщина. У І. Костецький, О. Зуєвський (упоряд.). *Вибраний Стефан Георге по українському та іншими, передусім слов'янськими мовами* (с. 98–188). Штутгарт: На горі.
- Павличко, С. (1993). На зворотньому боці автентичності. *Культурфілософія Петрова-Домонтовича-Бера (1946–1948). Сучасність*, 5, 111–125.
- Павличко, С. (1999а). *Дискурс модернізму в українській літературі*. Київ: Либідь.
- Павличко, С. (1999б). Роман як інтелектуальна провокація. У В. Домонтович. *Доктор Серафікус. Без ґрунту* (с. 3–16). Київ: Критика.
- Панченко, В. (2018). *Повість про Миколу Зерова*. Київ: Дух і літера.
- Пелешенко, Н. (2016). Бароко в типологічних концепціях першої половини ХХ ст.: Дмитро Чижевський і Віктор Петров (Домонтович). У *Слово. Символ. Ритуал: Збірник на пошану архієпископа Ігоря Ісіченка з нагоди його 60-річчя. Праці з історії української літератури* (с. 22–55). Харків: Акта.
- Петров, В. (1920). Література про Сковороду. *Книгарь. Літопис українського письменства*, 1–3(29–31), 15–24.
- Петров, В. (1925). [Рецензія на: А. Ковалівський, *Розвиток етичних поглядів Г. Сковороди в зв'язку з його життям*]. *Записки історико-філологічного відділу Всеукраїнської Академії наук*, 5, 229–233.
- Петров, В. (1926). Гр. Сковорода в Очерке развития р. философии Шпета [Рецензія на: Г. Шпет *Очерк развития русской философии*]. *Записки історико-філологічного відділу Всеукраїнської Академії наук*, 7–8, 499–503.

- Петров, В. (2013а). До дискусії про Сковороду. У В. Петров. *Розвідки* (В. Брюховецький, упоряд.) (т. 1, с. 303–308). Київ: Темпора.
- Петров, В. (2013б). До характеристики філософського світогляду Сковороди. У В. Петров. *Розвідки* (В. Брюховецький, упоряд.) (т. 1, с. 309–324). Київ: Темпора.
- Петров, В. (2013в). Особа Сковороди. У В. Петров. *Розвідки* (В. Брюховецький, упоряд.) (т. 3, с. 1448–1522). Київ: Темпора.
- Петров, В. (2013г). Проблеми літературознавства за останнє 25-ліття (1920–1945). У В. Петров. *Розвідки* (В. Брюховецький, упоряд.) (т. 2, с. 800–809). Київ: Темпора.
- Петров, В. (2013г). Теорія «нероблення» Гр[игорія] Сковороди. У В. Петров. *Розвідки* (В. Брюховецький, упоряд.) (т. 1, с. 294–302). Київ: Темпора.
- Сковорода, Г. (2010). *Повна академічна збірка творів* (Л. Ушкалов, упоряд.). Харків: Майдан.
- Софронова, Л. (2002). *Три мира Григория Сковороды*. Москва: Индрик.
- Сумцов, М. (1918). Сковорода і Ерн. *Літературно-Науковий Вістник*, 69(1), 41–49.
- Ушкалов, Л. (1997). *Григорій Сковорода і антична культура*. Харків: Знання.
- Ушкалов, Л. (2004). *Григорій Сковорода: семінарії*. Харків: Майдан.
- Ушкалов, Л. (2017). *Ловитва невловимого птаха: життя Григорія Сковороди*. Київ: Дух і літера.
- Ушкалов, Л., Марченко, О. (1993). *Нариси з філософії Григорія Сковороди*. Харків: Основа.
- Филипович, П. (1919). «Літературно-науковий вісник» у 1918 р. *Книгарь. Літопис українського письменства*, 21, 1359–1366.
- Чижевський, Д. (1992). *Нариси з історії філософії на Україні*. Київ: Орій.
- Чижевський, Д. (1994). *Історія української літератури від початків до доби реалізму*. Тернопіль: Презент.
- Чижевський, Д. (2003). Український літературний барок. Нариси. У Д. Чижевський. *Українське літературне бароко* (с. 19–267). Київ: Обереги.
- Чижевський, Д. (2004). *Філософія Г. С. Сковороди* (Л. Ушкалов, упоряд.). Харків: Прапор.
- Шерех, Ю. (1998). Шостий у гроні. В. Домонтович в історії української прози. У Ю. Шерех. *Поza книжками і з книжок* (В. Шевчук, упоряд.) (с. 77–114). Київ: Час.