

# МОВОЗНАВСТВО

Юрій ШЕВЕЛЬОВ

## ПОПЕРЕДНІ ЗАУВАГИ ДО ВИВЧЕННЯ МОВИ ТА СТИЛЮ СКОВОРОДИ\*

Статей, присвячених мові Сквороди, налічується чимало, — немає, правда, жодної монографії на цю тему. В сумі, на жаль, ці дослідження мало що дали на нинішній день. Всі вони сходяться на тому, що у своїх творах (за винятком латиномовних текстів) Скворода користувався своєрідною мішанкою з трьох мов — церковнослов'янської, російської та української. Для такого висновку і лінгвіста не треба, — він цілком очевидний. Європеїзм, яких у писаннях Сквороди є доволі, приділялось, як правило, мало уваги. Тим часом латинська і грецька — мови, якими написана більшість його листів, що дійшли до нас, — раз по раз з'являються в його слов'яномовних текстах у вигляді цитат й поодиноких слів та виразів, та коментатори їх недобачають. А коли пора переходити від окремих висновків до загальних характеристик, то — шлюзи навстіж, і потоком пливають взаємозаперечні, цілковито суб'єктивні оцінки. Серед них: 1) пряме звинувачення: „Скворода писав важкою, темною і дивною мовою [...] достойною семінариста, незграбною і часто незрозумілою“ (Данилевський Г. Сочинения.— Санкт-Петербург, 1901.— Т. 21.— С. 26, 85); 2) поблажливе співчуття: „Тут треба зважити історичні умови, у яких він не спроможний був цілковито досягти повного онароднення літературної мови і лише робив перші кроки в цьому напрямі“ (Пільгук І. Григорій Скворода.— К., 1971.— С. 254), — згадаймо, що такі його сучасники й земляки, як В. Капніст, писали добірною російською мовою; та 3) фанфари на честь першого будівничого сучасної української літературної мови: „Видатний просвітитель підготував ґрунт і певним чином визначив спрямування і шляхи дальшого розвитку на народній основі української

\* Англійський оригінал статті опубліковано у вид.: Shevelov George Y. Prolegomena to Studies of Skovoroda's Language and Style // Hryhorij Savyč Skovoroda: An Anthology of Critical Articles / Ed. R. H. Marshall and T. E. Bird.— Edmonton: Canadian Institute of Ukrainian Studies Press, 1994.— Р. 93—132. З англійської переклала Марія Габлевич. Перекладач висловлює подяку Северинові Сокальському, Йосипові Вільховому та Ярині Семко за допомогу, подану при перекладі. Переклад статті зроблено ще 1997 р. для 234 тому „Записок НТШ“ (том вийшов наприкінці 1998 р.). Однак, через появу іншого її перекладу (Шерех Юрій. Поза книжками із книжок.— Київ: Час, 1998.— С. 393—438) стаття не увійшла до тому. У збірнику опубліковано також передрук перекладу (без посилання на джерело) ще однієї статті Юрія Шевельова-Шереха „1860 рік у творчості Шевченка“, який уперше надруковано в „Записках НТШ“ за 1992 р. (Т. 224.— С. 89—106). З огляду на окремі відмінності між перекладами та сьогоднішнє активне зацікавлення творчістю Г. Сквороди, публікуємо цю статтю у перекладі 1997 р.

літературної мови“ (Медведєв Ф. Г. С. Сковорода в історії української літературної мови // Григорій Сковорода 250.— К., 1975.— С. 203). Подібними беззмістовними банальностями можна списати не одну сторінку.

Автори цих та подібних тверджень винні в одному — в передчасності й необґрунтованості своїх узагальнень. Вони, можливо, киватимуть на пом'якшувальні обставини. Щоб дати належну загальну оцінку мові Сковороди, слід добре покопатися у всіх його писаннях, разом узятих. Цього ще не зробив ніхто. А от у трьох проблемних ділянках недостатнє знання, яке часто йде в парі з наперед визначеними ідеями, може нашкодити зокрема. І поки ці проблеми не з'ясовано, про адекватну характеристику мови Сковороди годі й говорити. Викладені далі зауваги і є спробою дослідити ці три ділянки.

## 1

*Глава же есть Библия.*

М. Ковалінській. Життя Григорія Сковороди, 1794.

Сковорода зверстав ногами шляхи від Києва до Донецька, від Курська до Таганрога, вже не говорячи про його часті блукання по просторах Слобожанщини — згодом Харківського *наместничества*. Та хоч куди б ішов, всюди, як кажуть, носив він у саках важку Біблію. Читав він узагалі багато, а Біблію — постійно. Немає сумніву, що чимало розлогих уривків зі Святого Письма він знав напам'ять, що мислив та говорив почерпнутими звідти ідеями, образами й висловами. Перед тим, як піти в мандри, він учителював, й основу його науки становила Біблія. Почав він читати й вивчати Біблію щонайпізніше під кінець свого майже п'ятнадцятирічного — з перервами — перебування в Київській академії. Два роки, проведені в придворній капелі імператриці Єлизавети, та ще не цілих п'ять років у церковному хорі при російській місії в угорському місті Токаї співав він церковних пісень, що і мовою, і стилем були пов'язані зі Святим Письмом. Біблія була супутником його життя і на самоті, і в товаристві. Писання Отців Церкви (він згадує Василя Великого, Йоанна Золотоустого, Григорія Назіанзіна, Амвросія, Єремію, Августина, Григорія Великого та інших (ЖЛ-80, 406<sup>1</sup>), теж приводили його до Біблії. У певному сенсі всі його власні писання є фактично коментарями до біблійних та патристичних текстів. Недарма своє ставлення до Біблії він описав у термінології кохання. *„Самые праздные в ней [Біблії] тонкости для меня кажутся очень важными: так всегда думает влюбившийся“*, — пише він і підсумовує: *„Тѣм щастливѣе [моє] сожителство с сею возлюбленною в женах“* (III-73, 246—247).

Не дивно, отже, що всі твори Сковороди насичені не тільки біблійними образами, а й численними цитатами з Біблії. Той, хто візьметься

<sup>1</sup> Посилання на твори Сковороди даються за буквеними скороченнями їхніх назв та згодним роком написання (без вказівки на століття, що завжди одне і те ж — вісімнадцяте), після чого йде номер сторінки у виданні: Сковорода Григорій. Твори: В 2-х т.— К., 1961. Якщо цитату взято з другого тому, номер цього тому вказується між роком і номером сторінки. Так, НД-68,15 означає: „Начальная дверь ко христианскому добронравью“, 1768, т. 1, с. 15; посилання на „Басни харьковския“, 1759, т. 2, с. 103 подається в такому вигляді: БХ-59, 2, 103. Пізніше видання: Сковорода Григорій. Повне зібрання творів: У 2 т.— К., 1973 — використовується для посилання на твори, що не увійшли до видання 1961 р. (зокрема, Obs 1 і 2), та на деякі виправлення в інших текстах, а також для датування листів Сковороди. Список скорочень і повних назв подано в кінці статті.

оцінювати, до якої міри мова писань Сковороди є його власною, мусить насамперед вилучити звідти всі біблійні цитати. Зокрема, це стосується питання церковнослов'янських у його мові. Чи всі вони у нього перенесені, як є, із церковнослов'янської Біблії, а чи не всі? Наскільки оригінальним, самостійним був він у їх виборі? Чи були ці елементи активною складовою його стилю (стилів)? Подібного огляду біблійних цитат у Сковороди (а також цитат з інших еkleзіальних джерел — трактатів, проповідей, гимнів і молитов Отців Церкви) досі немає. Та й не могло бути в радянській Україні — з одного боку, через політичні обмеження, а з другого, — просто через незнання. Навряд чи в підрадянських науково-дослідних закладах знайшлися б люди, ґрунтовно — чи бодай поверхово — обізнані з цими джерелами. Отож, брак відповідних коментарів в обох останніх виданнях його творчого доробку нас не дивує<sup>2</sup>. Годі заплочувати очі на те, що велика частина сквородинських текстів не просто з'явилася з нічого, а була заповичена з текстів еkleзіальних. На сьогодні, однак, ми ще не в змозі визначити, які з текстів під його іменем справді належать йому і якою мірою.

Сам Сковорода мало що нам підкаже. Його читачі добре знали на цих справах і відразу вхоплювали цитати чи аллюзії до цитат та пов'язані з ними асоціації. Він не передбачав, що за цими читачами прийдуть покоління інших — повністю секуляризованих неуків. Говорючи про технічний бік справи, — як про це можна судити з кількох факсимільних сторінок рукописів Сковороди, — цитатних лапок він не уживав. Натомість починав цитату з абзацу, позначаючи початок зірочкою, а кінець не позначав зовсім (див., наприклад, факсиміле із Нс-69, 65 або ІЗ-75, 397)<sup>3</sup>. Правда, ту саму пунктуацію знаходимо у спеціально виділених ним реченнях та фразах, незалежно від їх походження, — навіть коли вони належали йому самому (як, наприклад, у АМ-74, факсиміле якого надруковане у т. 1, с. 347: „*He равно естѣмъ равенство*“). Власне, для Сковороди абзац із зірочкою був радше просто знаком емплази; якщо він часто супроводжував ним цитати, то не тому, що то були цитати, а тому, що вони несли основний заряд його думки.

Інокли Сковорода повністю вказував джерело цитування, зазначаючи назву книги, розділ і вірш (наприклад, „*Взглянь на Іеремію в гл. 17-й, в стихѣ 9-том*“ — Нс-69, 35); іноді покликався тільки на книгу (напри-

<sup>2</sup> Митрополит Іларіон (Огієнко) у рецензії „Нове академічне видання творів Григорія Сковороди“ (Віра і культура.— 1962.— Т. 12.— С. 14 і далі) у стриманих, але нищівних висловах критикує під цим оглядом нові київські публікації Сковороди (критикує він і написання з малої букви священних для Сковороди слів, які в його рукописах позначені написанням з великої літери). Однак він не говорить про те, як цей недогляд редакторів позначився на стані вивчення мови Сковороди.

<sup>3</sup> Усі прикінцеві цитатні лапки в обидвох київських виданнях творів Сковороди ввели редактори, і тому на них не можна покладатися. Див., наприклад, у ПП-73, 245: „*О сем-то Павел щастливѣ въиет: „Елицы правилом сим жителствуют, мир на них и милость. Скажи, пожалуйста, чем замѣшается тот, кто совершено знает, что ничего погибнуть не может, но все в началѣ своем вѣчно и невредимо пребывает?”*“ Очевидно, що лапки слід було закрити після „*милость*“. Пор. також К-74, 255. Така пунктуація в часи Сковороди не була винятковою. У друкованих проповідях цитати звичайно виділялися курсивом або відступами. Див. на цю тему, наприклад: Kjellberg L. La langue de Gedeon Krinovskij, prédicateur russe du XVIII<sup>e</sup> siècle (далі — Kjellberg).— Uppsala, 1957.— Vol. 1.— P. 79 і далі. При зіставленні двох видань проповідей Криновського (1755—1759 та 1760), як це зробив К'ельберг, видно, наскільки зросла точність у цитуванні Біблії. У перших виданнях переказані біблійні уривки часто повністю подаються курсивом, у другому — лише ті слова в них, які цитуються без змін. У своїй техніці цитування Сковорода ближчий до перших видань Криновського.

клад, „Уразумѣши сіе Іереміино [...]“ — Ас-69, 138); а іноді подавав цитату без жодного посилання на джерело (наприклад: „[...] грѣшников, о коих пишется: „Бѣжит нечестивый, никому же гонящу“ — Нс-69, 67). Трапляються й цитати, що, обірвавшись посередині речення, лише натякають на ціле, — вочевидь, в безпосередньому оточенні Сквороди чудово розуміли, про яке ціле йдеться. Див., наприклад, цитати у К-74, 254: „Вот чье дѣло сіе есть: „Коль красны ноги благовѣстующих [...]“ Сим-то обѣщано: „Сядете на престолѣх [...]“ Всѣм блаженство, всем мир нужен, для того сказано: „Судящем обоим на десяти коленом Израилевым“. Треба додати, що такі цитати часто низаються одна за одною, поєднуючись інколи одним, повторюваним у них словом, — своєрідний цитатний ряд, що мав би виявити єдине символічне значення цього слова в багатьох і різних його вживаннях (такими є цитатні ряди для слів „тамо“ і „гора“ — Ас-69, 106 і далі; „нос“ — Ас, 120; „елень“ — Ас, 125; „зубы“ — Ас, 126 і далі; „телец“ — Ас, 148 і далі, та багато інших). Бувають випадки, коли ці ряди побудовані не на одному слові, а, як бачиться, на одній і тій же думці, або ж якусь думку розвивають. Подібні низки цитат — це їх, мабуть, Скворода називав „симфоніями“ — можуть тягнутися безконечно. Одна з них, у ЖЛ-80, 409, має 51 ланку; багато які з них не завершені, жодна не дає ані посилань на джерело, ані, звісно, гарантії, що цим джерелом справді є Біблія. Часто в таких плетеницях приховано логічні (чи символічні) зв'язки, — недарма Скворода в кінці тієї ж такої побудови візнається, що сенс її може відкритися лише втаємниченим:

*Кто развяжет хоть одну связь,  
В том блещит израильскій глаз. (С. 411)*

Не менш заплутаною є низка цитат у коментарі Сквороди до СБП 82, 2, 53. З тринадцяти рядків лише цього вірша в одному є чітке посилання (на Августина), а декілька — обірвані. Читач може знайти й інші приклади — скажимо, у НС-69, 66; Ас-69, 95; БД-72, 174; ПП-73, 232 і т. ін. Деякі біблійні цитати подаються у вільному переказі („Их заблужденіе, сказать Иеремѣиными словами, написано на ногѣх адамантовом“ — ПП-73, 218; „Почему ж Павел называет всяк ум или понятие превосходящим?“ — ПП, 227). У таких випадках межа між авторською мовою та біблійним текстом майже стирається.

Думати й говорити біблійними цитатами — річ настільки природна для Сквороди й мабуть, для його слухачів теж), що навіть Диявол у ПБ-83 складає мозаїку з уривків біблійних текстів, — не задля полеміки з ними, а просто виражаючи природний спосіб мислення й висловлювання (С. 474). Як уже згадувалось, не всі цитати у таких мозаїках конче походять з Біблії. У них легко вплітаються фрагменти з інших джерел. Скворода показав це у БА-83, 466-467, під'єднавши до каскаду біблійних цитат уривки з Лашевського, Прокоповича та з „пѣсни [...] из древних малороссійских“. Буває, що робить він це й без жодних посилань, зокрема, коли цитує самі тільки еклезіальні джерела. Буває й гірше, коли, подаючи посилання, він наводить їх неправильно. Мабуть, йому доводилось цитувати і з пам'яті. Часом не відразу й з'ясуєш, що до чого. Так, у НС-69, 49, в опублікованому тексті читаємо: „Помню слово Іереміино сіе: „Глубоко сердце человекю, паче всѣх, и оно-то истинный человекъ есть [...]“ Внаслідок типової похибки редакторів, про яку говорилося раніше, закриті лапки вказують, що весь текст перед ними — цитований. Насправді ж

цей текст у Книзі Єремії, 17, 9, у Синодальній Біблії 1757 р. звучить так: „Глибоко серце паче всѣх, и человекъ есть“, тобто слова „оно-то истинный“ належать Сковороді<sup>4</sup>. Але найцікавіше, що і в Єремії цей вірш (у тому вигляді, в якому він там є) не оригінальний, а є радше парафразою Псалма 64, 7, котрий у канонічній Біблії звучить: „Бо нутро чоловіка та серце — глибоке!“ (У Синодальній Біблії: „Проступит человекъ и сердце глубоко“.) Отже, те, що ми бачимо в Сковороди — це сплав двох біблійних цитат плюс його власна вставка.

Загалом Сковорода був не надто скрупульозний у цитуванні. Цитуючи (БА-83, 467) „Епыныкыон сыест гѣкснь побѣдная“ Феофана Прокоповича, він не лише поміняв аорист *прѣять* та дієприкметник *возвращенный* на *прѣял* і *возвратился*, але й замість *отступникъ* і *отечества враг* (що явно стосувалося Мазепа) поставив, відповідно, *антихрист* та *домашній враг*, знявши тим самим політичні обертони і надавши текстові узагальненого, філософського забарвлення<sup>5</sup>.

Що ж до цитат, які Сковорода так своєрідно вибирав із Біблії, то перед дослідником його мови стоїть складне завдання. Необхідна передумова такої праці — визначити, що саме процитовано з Біблії (не виключаючи й тих дрібних алюзій, які Д. Чижевський дотепно називав „Biblischer Sand“<sup>6</sup>), аби можна було відкласти цей матеріал як такий, що Сковороді не належить. Увесь цей відбір і розбір — при тих текстах, які нам залишив Сковорода (та ще й при поганій їх редакції), — надзвичайно важка справа<sup>7</sup>. Далі треба визначити, які зміни вніс Сковорода до тих цитат, бо це його власні причинки, елементи його мови.

Теоретично, Сковорода міг удаватися до трьох церковнослов'янських Біблій (або, можливо, й сам перекладав з грецького чи гебрійського оригіналу): Острозької 1581 р., Московської 1663 р. і Синодальної (єлизаветин-

<sup>4</sup> У канонічній Біблії маємо цілком інший текст: „Людське серце найлукавіше над все та невігоїне, — хто пізнає його?“

<sup>5</sup> Текст Прокоповича наводиться тут за вид: Прокопович Феофан. Сочинения (далі — Прокопович) / Ред. И. Еремин. — Москва; Ленинград, 1961. — С. 209. Сковорода також дещо осучаснив мову Прокоповича: *множайшая луча стало сильнѣйшии лучи, со собою — за собою, а и — он*.

<sup>6</sup> Див: Tschizewskij D. Skovoroda. Dichter, Denker, Mystiker. — München, 1974. — S. 222.

<sup>7</sup> Власне кажучи, це — передумова не лише для праці над мовою Сковороди. Без неї взагалі годі братися до студювання його ідеологічно-естетичних пошуків та концепцій. Обмежимося єдиним прикладом: згадувана раніше прониклива, всебічна і спонукальна монографічна праця Д. Чижевського про Сковороду має одну ваду — брак уваги до Біблії як джерела його натхнення. Д. Чижевський нерідко знаходить паралелі думок та образів Сковороди у більш віддалених джерелах, тоді як пояснення для цих збігів і подібностей простіше знайти в Біблії, що була спільним джерелом і для Сковороди, і для того (тих), кого ставлять йому в предтечі. Зідентифікувавши насамперед всі його біблійні запозичення, треба підвищувати в нього цитати з писань Отців Церкви та з церковних богослужбових книг, і тільки тоді братися до розгляду зв'язків з літературою німецьких мистиків. Інакше кажучи, викладений Чижевським багатий матеріал слід розцінити не як такий, що вказує справжні джерела ідейно-образного мислення Сковороди, а радше як типологічно-зіставлювальний. Іноді Д. Чижевський і сам зазначає серйозні розбіжності між Сковородою та німецькими мистиками (див, наприклад, с. 98, 101, 155, 174—175, 203, 205), але частіше схиляється до висновку про наслідувальність Сковороди. Втім, паралель, яку він проводить між Сковородою та Валентином Вайгелем (Zeitschrift für slavische Philologie. — Bd. 12. — S. 308 і далі), справді вражає. Проте стосується вона, окрім ідей, саме образних засобів, а не власне мовних, тож звертатися до неї слід вже після вилучення із сковородинських текстів їх біблійних і взагалі церковнокнижних елементів. Із суто лінгвістичного погляду, це й буде його особистим внеском.

ської), виданої в 1751 р.<sup>8</sup> Однак це тільки теоретична можливість. У специфічних історичних умовах другої половини XVIII ст. спадкові зв'язки його покоління, що жило за Гетьманщини та на Слобожанщині, з доперелаславською Україною були вже обірвані, а література часів Берестейської унії фактично забута<sup>9</sup>. З другого боку, в 1663-му (і подальших роках), коли була надрукована Московська Біблія (в якій випадково виявилось так багато спільного з Острозькою Біблією), Московія все ще була чужою державою, а московити — виразно іншою нацією. Тому в тогочасній Україні це видання Біблії популярності не здобуло. На середину XVIII ст. склалася радикально інша ситуація: колоніальний статус України став уже очевидним, і, перетворюючись у російську провінцію, вона стрімко змінювала свій адміністративний уклад, а також уклад культурного життя. Процес цей діяв свій формальний вияв із знищенням Січі в 1775 р. та поділом країни на *наместничества*: Слобожанщину було поділено в 1780 р., а Гетьманщину (сказати б точніше, колишню Гетьманщину) — в 1782 р. У Православній Церкві України обов'язковою для користування стала Синодальна Біблія. Це було єдине легкодоступне видання, і, слід вважати, саме його знав й уживав Сковорода. Емпіричне звернення поза всяким сумнівом засвідчило правильність цих умовиводів. Зіставлення двадцяти восьми довільно вибраних із Сковороди біблійних цитат з трьома згаданими виданнями Біблії привело до сподіваного висновку: в усіх творах Сковороди з усіх періодів його діяльності, тексти яких дійшли до нас, джерелом йому служила Біблія видання 1751—1757 рр.

Наводити тут усі випадки зіставлення було б справою і марудною, і зайвою. Досить звернутись до однієї, хоч і довгої, цитати з Ас-69, 91:

<b>Сковорода</b>	<b>Острів, 1581</b>	<b>Москва, 1663</b>	<b>Синодальна, 1757</b>
<i>Смиренная і колеблемая не ім'я есі ут'шення. Се аз уготовляю тебе анфракс, камень твой, і на основаніє твое сапфир; і положу забрала твоя іспіс, врата твоя каменіє кристалла, і огражденіє твое каменіє избранная.</i>	<i>Милуяй ты смиреннаго і расъпаннаго се оут'шишися. Се аз оуготовлю тебе анфракс камык твой і основанію твоему сапфир і забралом твоим яспіс, і вратом твоим камык кристаль, і ограженію твоему камык избранным.</i>	<i>Милуяй ты смиреннаго і расъпаннаго: се оут'шишися. Се аз оуготовяю тебе анфракс камик твой, і основанію твоему сапфир, і забралом твоим яспіс, і вратом твоим камик кристаль, і огражденію твоему камик избранний.</i>	<i>Смиренная і колеблемая, не ім'я есі ут'шення. Се аз уготовляю тебе анфракс, камень твой, і на основаніє твое сапфир; і положу забрала твоя яспіс і врата твоя каменія избранная.</i>

<sup>8</sup> Другим її виданням, 1757 р., я користувався при підготовці цієї статті.

<sup>9</sup> Тому паралелі між Сковородою і, скажімо, Іваном Вишнєвським (популярні серед деяких радянських істориків літератури, як-от А. Пашука з Інституту філософії Академії наук УРСР, див. його статтю у вид.: Григорій Сковорода 250.— К., 1975.— С. 124 і далі) є суцільною вигадкою (хіба що розцінювати їх типологічно). [Андрій Пашук не був співробітником Інституту філософії, а професором Львівського державного університету.— Ред.]

(Тут у Сквороди доволі велика — не зазначена — прогалина в цитаті.)

Се пришелицу  
прийдут к  
тебѣ мною, і  
вселятсѣ у тебе,  
і к тебѣ  
прибѣзнут. Се  
аз создах тѣ, не  
яко же кузнец,  
раздувай углія  
і износя посуд на  
дѣло. Аз же  
сздах тѣ не на  
пагубу, еже  
істліті.

Се приходи  
приидут тебѣ  
мною и к тебѣ  
прибѣзнут. Се  
аз съгражу тѣ  
не яко кузнец,  
раздымая  
главня и износя  
свсуд на дѣло.  
Аз бо съградих  
тѣ не на пагубу  
расыпати.

Се приходи  
приидут тебѣ  
мною і к тебѣ  
прибѣзнут. Се  
аз согражу тѣ  
не яко кузнец,  
раздымая главні  
і износя посуд на  
дѣло. Аз бо  
соградих тѣ не  
на пагубу  
расипати.

Се пришелицу  
прийдут к  
тебѣ мною, і  
вселятсѣ оу  
тебе, і к тебѣ  
прибѣзнут. Се  
аз создах тѣ,  
не якоже  
кузнец разду-  
валі оуглія і  
износя посуд на  
дѣло. Аз же  
сздах тѣ не на  
пагубу, еже  
істліті.

Якщо острозьке й московське видання різняться лише написанням, то Синодальна Біблія і Скворода ідентичні навіть у цьому, з єдиною різницею: замість множини іменника *каменя* Скворода поставив збірну його форму, *каменіє* (залишивши при тому прикметник у множині — *избранная!*). Оскільки результати зіставлень у всіх інших випадках одні й ті ж (оцінка їх дається далі), можна вважати доведеним, що джерелом для цитування служила Сквороді Синодальна Біблія. Це узгоджується з припущенням Л. Махновця, що Скворода завершив своє навчання в Київській академії у 1753 р.<sup>10</sup>, коли цей переклад Біблії щойно з'явився і був Академією схвалений. Узгоджується це і з власним твердженням Сквороди: „*Библію начал читать около тридцати лет рождения моего*“ (ІІІ-73, 246), тобто близько 1752 р.

Неприпустимо досліджувати церковнослов'янськи у творчості Сквороди, не врахувавши цього факту. Уривки, запозичені із Синодальної Біблії, не можуть розглядатись як його власний слововжиток. Натомість він сам демонструє свій слововжиток, відступаючи від цитованого тексту, — див., наприклад, коментовану раніше зміну: *каменіє* замість *каменя*. Це — дрібне відхилення, можливо, й помилка (хоча трапляється вона двічі). А може, є відступи й істотніші? Деякі українські письменни-

<sup>10</sup> Див.: Махновець Леонід Григорій Скворода. Біографія (далі — Махновець).— К., 1972.— С. 73. У світлі цих текстуальних зіставлень вельми сумнівною видається легенда (взята на віру В. Ерном, див.: Ерн В. Григорій Саввич Скворода, жизнь и учение (далі — Ерн).— Москва, 1912.— С. 144), начебто в усі свої мандрі Скворода брав зі собою гебрійську або грецьку Біблію, див.: Скворода Григорій. Сочинения.— Харьков, 1894.— С. LXXIV.) Звичайно, на питання, чи траплялося Сквороді перекладати з Біблії, годі дати чітку відповідь, поки не будуть ідентифіковані й звірені всі його біблійні цитати. Все ж у групі текстів, проаналізованих для цієї статті, мало що може свідчити про самостійний переклад. Думка, що Скворода постійно носив зі собою два, а то й три примірники Біблії (втім і її грецький варіант), неймовірна вже хоч би з огляду на звичайну фізичну вагу такого вантажу.

ки-бароковісти XVII ст. були щодо цього вельми ліберальні. Як показує В. Сімович у своїй виваженій і ретельній праці<sup>11</sup>, Йоаникій Галятовський, наприклад, залюбки „викручував“ (*вिवорчал*) Біблію, на задоволення собі й читачам, почасти керуючись польським перекладом Вуска, а почасти — власними смаками. Безперечно, таке практикував не єдиний Галятовський. Доки у нас немає ґрунтовних студій різних письменників тієї доби, однозначні висновки робити передчасно, але можна висунути робоче припущення, що у цьому плані в Україні доби бароко панувала відносна свобода, поки диктат жорстко догматичної Російської церкви не встановився там остаточно.

Якщо це так, то Сковорода жив на межі переходу від відносної свободи українського бароко до утискування її, але ближче до першої. Ідеться тут про речі вагоміші, аніж дрібні граматичні зміни (як зі словом *каменіе*), непозначені лакуни в тексті (як у тому ж таки наведеному прикладі) чи пропуски деяких службових слів („*Человѣкъ зрит на лице, а Бог зрит на сердце*“ — Нс-69, 41 vs „*Человек зрит на лице, Бог же зрит на сердце*“ — 1 Сам. 16, 7; „*Обыдоша тя болѣзми, яко рождающія*“ — Ас-69, 92 vs „*Обыдоша тя болѣзми, аки рождающія*“ — Мих. 4, 9; „*Вчера и днесъ той же во веки*“ — ПП-73, 214 vs „*Иис Хрстс вчера и днесъ той же и во веки*“ — Євр. 13, 8). Вже з цих прикладів видно, що Сковорода не вважав необхідним строго дотримуватися кожного із своїх вихідних текстів. Зміни в написанні, які він допускає порівняно з Біблією 1757 р., ще більше посилюють це враження: „*Дастъ дождь земле [...] ранній и поздній*“ — Ас-69, 99 vs „*Даст дождь земли [...] ранний и поздний*“ — 5 М. 11, 14; „*яко смарагд*“ — Ас, 143 vs „*яко же смирит*“ — Йов 41, 15. (Деякі з цих відхилень могли внести переписувачі.) Але поряд з незначними маємо й інші, набагато серйозніші відступи:

а) Пропуски повнозначних слів: „*Глубоко сердце [человѣку], паче всѣх, и человекъ есть, и кто познает его*“ — Єр. 17, 9, як показувалось раніше, передається: „*Глубоко сердце человекъ [...] и человекъ есть*“ — АМ-74, 342. „*Еродія на ибси позна время свое: горлица и ластовица сельная, вראה сохраниша времена входов своих: люде же мои сии не познаша судеб Гдних*“ — Єр. 8, 7, у БЕ-87, 491 наводиться без підкреслених слів (і без жодної вказівки на це).

б) Заміна окремих слів: „*Бысть дух ии в нем*“ — 4 М. 14, 23, наводиться у Нс-69, 56: „*Бысть дух Мой в нем*“; „*Да не разширится сердце твое*“ — 5 М. 11, 16, у Ас-69, 99 цитується: „*Да не обманится сердце твое*“<sup>12</sup>; завершення цитати з Єр. 8, 7 (див. раніше, пункт а) — „*люде же мои сии не познаша судеб Гдних*“ — у Сковороди звучить: „*Израиль же мене не позна*“.

<sup>11</sup> Сімович Василь. Спроби перекладів св. Письма у творах Й. Галятовського // Записки Наукового товариства імені Шевченка (далі — Записки НТШ).— Львів, 1930.— Т. 99, част. II.— С. 3 (53); передрук у кн. того ж автора: Українське мовознавство. Розвідки і статті.— Оттава, 1981.— С. 121 і далі.

<sup>12</sup> Випадково варіант Сковороди ближчий до грецького оригіналу: *μηλοτε πλανηθῆ ἢ καρβιασῆ*; одне із значень *πλανῶ* — „збивати з пуття, обманювати“. Чи, може, він порівняв текст Синодальної Біблії з оригінальним грецьким (або гебрійським?) і виправив його? Хоч би як, наступного прикладу — з Єр. 8, 5 — це вже не стосується: тут його версія не відповідає грецькому текстові: *ὁ δὲ λαὸς μου ὑπορίξει τὴν κρίσιν τοῦ κυρίου*.



в) Доповнення цитат словами й образами (які теж можуть походити з Біблії, але не належать ні до цитованого уривка, ні до найближчого його контексту), наприклад, у Псалмі 55, 6 маємо: „И рѣх: кто даст ми крилъ яко голубинъ“, що у Нс-69, 64 виглядає так: „Кто даст мнѣ крилъ?“ Да чтобы они таковы были, каковыи имѣет ся голубица, то есть посребренны“, і т. ін.<sup>13</sup> В усіх 23-х віршах Псалма нема ані слова про сріблестість голубиних крил. Подібний приклад знаходимо в листі Сквороди до Ковалинського (Л. Махновець датує його 1762 роком). Скворода цитує: „Гоню же, аще и постигну, то есть особливо постигну“ (2, 297); у Біблії ж маємо: „Гоню же аще и постигну, о нем же и постижен бых от Христа Ииса“ (Фил. 3, 12).

г) Те, що подає Скворода, виглядає як цитата з пропусками, позначеними трикрапкою: „Птица обрѣте себѣ храмину [...] основана бо бѣ на каменѣ [...] камень же бѣ Христос [...] иже есть мир наш [...] душа наша, яко птица, избавися, и сѣтъ сокрушися [...] кто даст мнѣ крилъ [...]?“ (ПП-73, 243). Кінець, звісно, із Псалма 55, 6; сегмент перед ним — із Псалма 124, 7, трохи підредагований Сквородою: „Душа наша яко птица избавися от сѣти ловящих: сѣтъ сокрушися“. Зайве вказувати, що в жодному з двох Псалмів немає і натяку на решту уривка. Решта, мабуть, — або мозаїка цитат з інших біблійних книг, або оригінальний текст Сквороди, або і те, і друге. Скворода любив komponувати такі мозаїки з найрізноманітніших текстів. У нього було панхронічне мислення, тобто в суті своїй, а- й антиісторичне. Істина, в його баченні Бога і світу, існувала поза часом та історичним контекстом. Вона була вічною і всеохопною, отже, і поєднувати можна було все і будь-що.

д) Часто Скворода дає вільний переказ біблійного уступу. Зовні він нібито схожий на цитату, хоч нею не є, а ще частіше являє собою комбінацію фрагмента (чи фрагментів) біблійного тексту з текстом самого Сквороди. Таких випадків більш ніж доволі. „Если-де не узнаешь себе, о добрая жена, тогда паси козлы твои возлѣ шалашей пастушских. Я-де тебѣ не муж, не пастырь и не господин. Не видилъ мене потому, что себе не знаешь. Пойди из моих очей и не являйся!“ (Нс-69, 48) Спирається на Пісню над Піснями 1, 7: „Аще не оувѣс и самую тебе, добрая в женах, изыди ты в пятах паств, и паси козлища твоя оу куцей пастырских“. Вираз із 1 Ів. 4, 8, „Бг любви есть“ цитується „Бог — любовь есть“ (ПП-73, 214), що є не так цитатою, як перекладом. У Книзі Буття маємо: „Возлег оуснул еси яко лев и яко скимен“ (49, 9), і далі, у віршах 11 та 12: „Привязуй к ложѣ жребя свое, и к винничюю жребца осляте своего, исперет вином одежду свою, и кровию гроздия одѣяние свое. Радостотворны очи его паче вина“. У Сквороди (К-74, 279) знаходимо такий відповідник: „Вот один щенок львов, скимен львов Иуда., но имѣет ли очи лице сие львово? Имѣет, но для вѣрных, вот они: „Радостотворны очи его паче вина [...]“ З початкової частини біблійного уривка залишилося два образи, середина повністю належить Сквороді, і лише в кінці маємо справжню цитату.

Робилися такі маніпуляції з різною метою. Вони надають текстові двозначності, і часто він стає виразом символічного способу мислення

<sup>13</sup> Прикінцеві лапки після *крилъ* наводяться за виданням творів Сквороди. Але раніше вже мовилося, що їх додав редактор.

його автора. Вони вносять у текст стилістичні нюанси, що наближають його до розмовної мови. Інколи вони вводять туди нібито синоніми, а насправді перекладені церковнослов'янізми (пор. згадуване раніше *ценок* = *скимен*), — деякі парафрази робилися саме з цієї метою. Ось „цитата“ із Послання до ефесян, де св. Павло нібито каже: „*Встань де мертвецю и воскресни от мертвых и осветит тя Хрстос*“ (Еф. 5, 14). Або: „*Несут и ведут за ним кивот с сокрушеннымъ внутрь завѣтом Господа сил в замок Его Сион, а Давид пред ним пляшет. Конечно, он спился или от меланхолии с ума сошел*“, — *говорит, смотря в окошко, Мелхола, дочь Саулова*“ (К-74, 260), що має свій відповідник у 2 Сам. 6, 16: „*И бысть кивоту приносимую ко граду Давову, и Мелхола дщи Саулова приицаше оконцем*“. Те, що ми в Сковороди знаходимо далі — „*у Мелхоль, дщери Саула, не бысть дщитица до дне смерти ея*“ — є вже справжньою цитатою (поминувши графічні зміни: у Біблії тут маємо „*дщери Саули*“ — 2 Сам. 6, 23).

Звісно, „знижена“ мова цих фрагментів ясно говорить про те, що вони насправді не є цитатами. Однак саме тут на дослідника, який полює за церковнослов'янізмами, чигає велика небезпека і йому треба подвоїти пильність. Бо у цих нібито нецитатах можуть ховатися — і здебільшого таки ховаються — вкраплення справжніх цитат. Зрештою, твори Сковороди, особливо його діалоги, при всій їхній щирості та серйозності, є ще й грою в kota-мишку, де нам даються цитати з Біблії і завдання відгадати їх пряме джерело (власне, це одна з причин, чому навіть ті, кому філософія Сковороди не дуже до душі, так люблять читати його твори). Не випадково деякі діалоги чи їх частини побудовані не за принципом зіштовхування протилежних поглядів, що мало б рухати думку вперед, а за принципом її розростання — з тим, щоб цитату чи алюзію на неї з однієї книги Святого Письма накрити іншою, паралельною цитатою з тієї ж або іншої книги, — так, як козир накриває звичайну карту. Ігровий майданчик обставлений тут капканами, і якщо сучасники Сковороди частенько потрапляли у них, з пантелику збиті, то тим паче це загрожує нинішнім читачам (про що свідчить прикра безпорадність останніх його редакторів).

Сподіваюся, тепер читач охоче і з готовістю підтримає тезу, викладену на початку цього розділу, а саме, що питання церковнослов'янізмів у доробку Сковороди не знайде адекватного й остаточного висвітлення, якщо не усунути з лінгвістичного корпусу цього доробку (тобто з цілого корпусу його текстів) усіх біблійних цитат, — почерпнутих, як уже можемо твердити, з Синодальної Біблії видань 1751—1757 рр. А поки про результат — тобто про те, що у цих текстах фактично належить Сковороді — можна лише гадати. На сьогоднішньому етапі досліджень будь-які висновки щодо місця й ролі церковнослов'янізмів у його мові завжди будуть імпресіоністичними й нерідко суб'єктивними. Автор цієї статті висуває таку гіпотезу: церковнослов'янізми у Сковороди трапляються не лише в його цитатах з Біблії, але й не всі позацитатні церковнослов'янізми, як правило, введені у текст Сковородою-поетом<sup>14</sup>: здебільшого це

<sup>14</sup> На думку автора, всі тексти Сковороди — від віршів до так званих філософських трактатів та діалогів — слід трактувати як поезію. (Ця теза докладніше розглянута далі, в розділі 3.) З цієї причини автор залишає за собою право називати його поетом, застосовуючи відповідне окреслення і до його творчости.

живі й невід'ємні елементи тогочасної російської мови, тому вони не функціонують як засоби авторської стилістики. А це рівнозначне твердженню (звичайно, гіпотетичному), що церковнослов'янськими в Сковороди якоїсь особливої стилістичної функції не виконують, — поза тією (без сумніву, важливою), що сигналізують про біблійні конотації. Інакше кажучи, вони творять нейтральне стилістичне тло його мови.

Саме в цьому полягає істотна відмінність Сковороди від його попередника (в часі!), Феофана Прокоповича. Відкинувши барокову поетику й стилістику, Прокопович відкинув і сам принцип стильового протиставлення. Проте, прагнучи до стилістичної однорідності в своїй мові, він не вдався до мови народної. З усіх можливих причин очевидно тут є одна: без цитування Біблії він проповідувати не міг. А що цитати були церковнослов'янськими, то, щоб не розшарувати словник, він, не маючи іншого вибору, „оцерковнював“ увесь текст проповіді. Типовим прикладом може бути проповідь Прокоповича на повернення Петра Першого з подорожі (1717). Тема її суто світська. Текст складається з двох частин. У першій частині проповідник коментує цитату з Євангелія св. Луки. Ця частина, згідно з традицією Російської церкви, мала б бути всуціль написана церковнослов'янською мовою, і так воно й є — з характерними (як це слушно зауважив К'ельберг)<sup>15</sup> підбором сполучників (*понеже, аще, егда, аки, ибо* і под.) та вживанням дієслівних форм аориста й імперфекта (*совокупн, согна, і под.*) як найбільш яскравих показників такого мововжитку<sup>16</sup>. Друга частина тексту — суто політична, і йдеться в ній про зміцнення Російської держави за Петра Першого. Тут стилістична тональність могла б бути цілком іншою, але не є. За винятком кількох, помірковано вжитих, західноєвропейських запозичень, обидві частини нічим — ні підбором лексики чи граматичних форм, ні порядком слів у реченні, ні взагалі синтаксисом — не відрізняються одна від одної: „*Что же, егда еще и в живей, яко же рех, школе сей политической, в многостранной peregrinacii vlycшаго и vlycшаго искусства навькати тцримся! То бо воистинну любомудрие: никогда же приобретеннымъ вещей познаниемъ доволятися, но большаго всегда света поискovati*“<sup>17</sup>.

Такого витриманого стилю, такої вивіреної церковнослов'янщини проповідники часів українського бароко не знали. Пересічна українська проповідь була сплетена з двох стилів — „високого“, церковнослов'янського та „низького“, просторічного; перший вживався у цитатах, другий — в авторській мові проповідника. В найпростішому своєму застосуванні це протиставлення виявляється у перемиканні стильового ключа після кожного речення, як, наприклад, на початку проповіді Й. Галятовського „На воздвижение Чстнаго Крста“: (1) „*Двоакый естъ Крстъ, еденъ дховный, добровольное для Ха оутрапене. Той крстъ споминалъ Хс мовячи: (2) „Аще кто хоцетъ вослѣдъ мене ити, да отвержетъ себе и возметъ Крстъ свой и по мнѣ грядетъ“.* (3) *Той Крстъ дховный носили Апостолове, бо оны терпѣли и для Ха добровольное оутрапене. Такъ мовитъ Апслъ Павелъ: (4) Укаряема благословляемъ, гоними терпимъ, хулими оутрапем,* (5) *той Крстъ дховный носили мченики, бо оны для Ха терпѣли доб-*

<sup>15</sup> Див.: Kjellberg.— Р. 14.

<sup>16</sup> Див.: Прокопович.— С. 60 і далі.

<sup>17</sup> Там само.— С. 66.

роволное оутрапене, муки и смръть подимовали [...]»<sup>18</sup> і т. ін. Непарні сегменти тексту написані народною мовою, парні — церковнослов'янською. Сегменти ці можуть бути різні за величиною, але принцип тут один. Певна монотонність такого постійного чергування великою мірою компенсувалася грою емблематичних, символічних та імажиністських елементів, але їх аналіз виходить за межі даної статті<sup>19</sup>.

У межах цих двох полюсів — просвітительської „монолінгвальності“ (або одношаровості) проповідей Прокоповича та барокової „білінгвальності“ (або двошаровості) Галятовського, зразком якої є його проповідь на воздвиження Святого Хреста, — Сковорода, безперечно, тяжіє до барокової традиції. Проте він безмежно далекий від монотонності в перемержуванні стилів. І не тільки тому, що розподіл біблійних цитат у його тексті незрівнянно химерніший (від скупчення п'ятдесятьох цитат до розсипаних коротких уривків та фрагментарних алюзій), що спосіб пов'язання цитат як між собою, так і з текстом у нього набагато складніший, але також і насамперед тому, що біблійні цитати в Сковороди — і це дуже важливо — є не єдиним джерелом його церковнослов'янізмів. Галятовський у своїх нецитатних пасажах послуговувався буденною мовою тогочасних інтелігентів, у якій було багато полонізмів, зате майже не було церковнослов'янізмів. Ця мова — мова практичного вжитку — для Сковороди не існувала. Натомість на пару їй противагу мові церковнослов'ян-

<sup>18</sup> Галятовський І. Ключ разумѣнія, 1659, передрукований у кн.: Віда К. Йоаникій Галятовський і його „Ключ разумѣнія“. — Рим, 1975. — С. 476. Наголоси в цій цитаті упушено.

<sup>19</sup> В літературі українського бароко (та й у самого Галятовського) трапляються проповіді з набагато складнішою системою перемержування церковнослов'янізмів з іншою (рідномовною) лексикою. Наприклад, у проповіді Дмитра Туптала про „Брань Святого Архистратига Михаїла“ (1697) (у її скороченому й спрощеному викладі) маємо набагато потужніший шар літературного варіанта розмовної мови, вживаної тогочасною українською інтелігенцією, зате тут значно менше біблійних цитат, і вони порозкидані по цілому тексті, а церковнослов'янізми трапляються не тільки в біблійних цитатах (наприклад, в описі Архангелів: „Селафиил — *служитель ест божественныхъ молебъ, вѣнчу к Богу о родѣ челоуѣчествѣи моляйся и челоуѣков усердиѣ, богомыслиѣ и умилениѣ молитися поучая и на то возбуждаяѣ*“), див.: Титов А. Н. Проповеди Святого Дмитрия, Митрополита Ростовского на украинском наречии. — Москва, 1909. — С. 97. При такому вживанні змінюється функція церковнослов'янізмів як лінгвістично чужорідних цитатних вкраплень, — вони стають стилістичним засобом для вираження високих понять, тобто прив'язуються до конкретної тематики. Далі, однак, цей задул ламають окремі рідномовні елементи, що вводяться в церковнослов'янський текст як коментар реалій: „Святой Рафаил изображен шуйцою поднесенною держац алаастр, *альбо словж лекарский, десницею же водяц Товию отрока*“, див.: Там само. — С. 101. Врешті трапляються уступи, де одна і та ж подія представлена двічі двома різними мовами — церковнослов'янською й рідною: „Сръте — *то уже военная потычка зышлася войска, зточилася брань: Каждо до своей повался бронѣ, до своего оружия. Брань бысть: Михаил и ангели его брань сотворшиа с змием*“, див.: Там само. — С. 103. Два мовні шари, що в Галятовського трималися зосбна, тут взаємопроникаються, перемішуються стилістичні функції, схрещуючись, розмиваються, і слухач (читач) поринає в особливу атмосферу — звичну й незвичну, рідну й чужу, буденну й піднесену водночас.

З другого боку, з огляду на послідовне вживання тільки церковнослов'янської лексики, без гетерогених домішок, в українській бароковій традиції Прокопович теж мав своїх попередників. Наприклад, „Слово на пренесение мощей стых стрготерпец Княей Российских Бориса и Глѣба“ Лазаря Барановича (див.: його ж. Труби словес проповѣдних. — К., 1674. — С. 204 і далі) під цим оглядом могло б бути твором Прокоповича, якби не те, що мова Барановича архаїчніша за звучанням (про символічність та образність її говорити не будемо). Прокопович писав, так би мовити, елементарною церковнослов'янщиною; у Барановича ж вона вишуканіша, витійніша.

ський він вибрав мову російську (як і чому, про це в розділі 3), що в ній, як відомо, навіть тепер є чимало церковнослов'янizmів, а у XVIII ст. було й того більше. Прикладів тут можна навести багато, але достатньо і двох (підкреслено безсумнівні церковнослов'янizmи):

„Мойсейскій же, символическій тайнообразный мир есть книга. Она ни в чем не трогает обительнаго мира, а только слѣдами собранных от него тварей путьведствует нас к присноущинному началу единственно, как магнитная стрѣла, взирая на вѣчную твердь его“ (ИЗ-76, 384).

„Напослѣдок сим путем ѣхал в колесницѣ внуч царицы Кандакii и познался со Филиппом. Филипп открыл ему в человѣкѣ человѣка, в естестве — естество, благодуханіе Христово и новым благовѣстіем, акки чудным фиміамом, накадил ему сердце, омыл его нетлѣнною сверх от стихийных воды водою и отпустил его в дом свой“ (БА-83, 451).

Може, як на той час, це трохи архаїзована російська (але не більше, аніж, скажімо, у Радіщевім „Путешествии из Петербурга в Москву“, 1790!), однак це таки російська мова. У тогочасній російській мові яскраво виражені церковнослов'янizmи виконували специфічну стилістичну функцію. Однак парадокс сквородинського письма у тому, що сама російська мова у його текстах мала спеціальну стилістичну функцію, що буде показано далі. Отже, російські церковнослов'янizmи були функціональні передовсім як саме російські; власна їх стилістична функція або істотно послаблювалась, або ж і зовсім стиралася. Для порівняння, варваризм у французькій мові може нести особливе стилістичне навантаження, але коли Л. Толстой вдавався до французької у романі „Война и мир“, то у сприйнятті російського читача ця функція варваризму у французькомовному тексті не спрацьовувала, а то й взагалі не існувала<sup>20</sup>. Інакше кажучи, маємо в Сквороди принаймні (див., однак, далі) два типи церковнослов'янizmів — біблійні та російські. Перші виконували чітко окреслену стилістичну функцію, мали своє чітке призначення; другі ж були нейтральними або майже нейтральними, — хіба що подеколи несли на собі, так би мовити, стилістичну печать перших. А взаємодія цих двох типів церковнослов'янizmів творила такі складні переплетення, про які навіть найвишуканіші стилісти з попереднього йому українського бароко не могли й мріяти. Отож, у цьому аспекті творчість Сквороди є вершиною українського бароко, яку можемо назвати „високим бароко“. (Те саме повністю стосується і його емблематики, символізму та образности, але дана стаття не передбачає розгляду цих питань.)

Найдивовижніше тут те, що такий високий рівень складності прийшов до Сквороди ніби сам собою, без жодного зусилля з його боку. Обидва типи його церковнослов'янizmів існували в українській літературі й до нього; вони явно не були його власним витвором. Вони мали одну

<sup>20</sup> Ось чому в багатьох випадках Скворода з переважно російськомовного письма плавно, без будь-яких видимих причин переходить у церковнослов'янське (наприклад, СВІІ 19, 2, 33), або ж, навпаки, та ж церковнослов'янська зринає у тих же російськомовних діалогах зненацька (наприклад, БД-72, 167, у відповіді Неймана). Часом, коли російські слова і вкорінені в російській мові церковнослов'янizmи дублювалися, Скворода добачав—таки певну різницю між ними, але й то здебільшого в семантиці, — як ось у цій спробі тлумачення слів (хоч воно і довільне): „Житие значит: родиться, кормиться, расти и умаляться, а жизнь есть плодоприношение от зерна истины“ (ИЗ-76, 372).

спільну рису: обидва, в певному сенсі, були цитатами — буквральними, при посиланні автора на Біблію, і, в ширшому розумінні, при уживанні ним російської мови. Останнє може викликати заперечення — мовляв, Скворода міг вибрати для вжитку російську без церковнослов'янізмів, а оскільки він віддав перевагу російській, загущеній церковнослов'янізмами, то така була його авторська воля. Заперечення це не цілком коректне. Так, Скворода міг уживати менше церковнослов'янізмів, але російської мови без них просто не існувало.

Залишається одне запитання: якщо більшість церковнослов'янізмів у Сквороди є цитатними, у ширшому розумінні цього слова, то, може, хоч серед решти знайдеться кілька осмислено функціональних, що їх він сам підбрав або навіть придумав? Поки що, з нашими знаннями, годі дати на нього певну відповідь. А вичерпною вона, мабуть, і не буде ніколи, бо в кожному конкретному випадку, до якого застосовуватиметься це питання, воно межуватиме з іншим, нез'ясовним — що думав, що відчував Скворода, вибираючи те чи інше слово? Для ґрунту, потрібного щоб висвітлити його бодай частково, тут пропонується тільки деякий матеріал.

По-перше, принаймні в кількох випадках Скворода був свідомий того, що уживає саме церковнослов'янську лексику як один із шарів свого словника. У БА-83, 449 він наводить чотири синоніми слова „шлунок“: *сирище, чрево, утроба і желудок*. До першого з них дає виноску: „*Сирище есть глас ветхославенский, значит [...] желудок*“. Це означає, що він таки бачив різницю між мовами церковнослов'янською та російською, але не означає, звичайно, що бачив він її у кожному конкретному випадку. Як теж не означає, що він добачав у цій різниці її стилістичний потенціал. І все ж, *сирище, чрево* та *утроба* вжито в тексті, а *желудок* — лише в позатекустовому коментарі. Навряд чи це випадковість.

У позацитатній частині своїх текстів (точніше кажучи, в частині, що не ідентифікована як цитатна) Скворода уживає церковнослов'янські сполучники, частки тощо. У моїй словниковій картотеці дабы зустрічається 5 разів, *аще* — 2, *яко* і *како* — 4 рази кожен, *убо* — 3, *потоль-поколь* — 2 рази, *понеже* — 1, *елико-толико* — 1, *камо* — раз. Рахунок, звичайно, неповний, але навіть коли його подвоїти, для більш ніж тисячі сторінок сквородинських писань це надто вже мала частотність. З дієслівних форм аористи трапляються рідко (в моїй картотеці занотовано 10 випадків), імперфекти — ще рідше (4 занотованих випадки): зовсім абиципія. Архаїчні форми дієприкметників (типу *помогаяй* — 1, 54, *повѣсивий* — 2, 81, *заченшиий* — 1,447) можна зустріти набагато частіше, особливо форму теперішнього часу активного способу на *-ай*<sup>21</sup>. З форм відмінювання, в родовому однини прикметників жіночого роду часто вживається єдина в церковнослов'янській форма на *-ья* („*понятие вѣчнья натуры*“ — ПЗ-90, 536), тоді як чергування велярних приголосних у давальному й місцевому відмінках іменників фактично цілком немає (єди-

<sup>21</sup> Згідно з В. Замковою (див.: Замкова В. Славянизм как стилистическая категория в русском литературном языке XVIII в. (далі — Замкова).— Ленинград, 1975.— С 119), дієприкметники на *-ай* не є типовим явищем у мові російської поезії середини XVIII ст., хіба що в кількох нетрадиційних авторів.

ний випадок: „в *человѣцѣ*“ — СБП 11, 2, 22)<sup>22</sup>. В синтаксисі я зауважив єдиний випадок абсолютної форми давального відмінка („*Грѣх* [...] *узвля-ет* *душу*, *покрывающей* *тмѣ* *и* *находящу* *страху*“ — БЕ-87, 505). Отже, можна прийти до гіпотетичного твердження такого плану: Скворода знав, що таке церковнослов'янськи, однак поза межами цитат використовував їх дуже скупо.

Щодо словотворення, то тут, здається, справа виглядає інакше. Скворода полюбляв уживати певні типи слів, які (принаймні сьогодні) сприймаються як авторські неологізми, створені за церковнослов'янським зразком. Три такі словотвірні типи варті розгляду:

а) Складання основ, переважно прикметникових, рідше іменникових. Прикметники: *краснозрачныя* *лѣса* (СБП 6, 2, 15), *небо* *темнозрачно*, *холм* *высокомѣстной* (F-60-ті, 2, 67), *тупоокий*, *легкопарный*, *быстрозрачный* (Ас-69, 155), *сладко-теплый* *огнь* (БД-72, 177), *златожаждный* (БД, 182), *дурномудрыя* *дѣви* (БД, 185), *благосѣннолиственный* *дуб* (ДМ-72, 187)<sup>23</sup>, *остродалнозрительной* [...] *Глаз* (ПП-73, 210), *началородной* *тмы* (ПП, 211)<sup>24</sup>, *равномолнйное* [...] *стремление* (ПП, 239), *быстрозорна-го* *орла* (К-74, 292), *кровокаплющя* *раны* (АМ-74, 349), *дом* [...] *седмипирамидный* (ЖЛ-80, 425), *сеннописменнаго* *трака* (ЖЛ, 436), *блядслѣпныя* *лавры* (БА-83, 455), *блядокрасующаяся* [жена] (БА, 459), *исписошарныя* *крыла* (БА, 460), *тонкоплотное* *небо* (БА, 462), *безстраннопримный* [...] *Кѣвказ* (БА, 468), *сладкоздравую* *пищу* (ПБ-83, 476), *благодвоеобразна* (ПБ, 488), *кровоотныя* *труды* (ПЗ-90, 554). Іменники: *лицелюбы* (Нс-69, 29), *любопрах* (Нс, 45), *плододѣйствие* (Нс, 58), *наружностелюбы* (Ас-69, 152), *зоротерем* (БД-72, 185), *градомати* (БД, 186), *разноформіе* (ДМ-72, 192), *книгослестец* (ИЗ-76, 376), *письмовознство* (ЖЛ-88, 436), *схупутство* (Од-85, 2, 156).

б) Префіксальний словотвір прикметників та іменників: *тѣнь* *безбыт-ная* (Нс-69, 37), *во* *всеселеннѣй* (Бд-72, 179), *противо* *страстїе* (ЖЛ-80, 429), *книжники* *безминерныи* (ПЗ-90, 566). Цей спосіб деривації в Сквороди трапляється набагато рідше, ніж складання основ. Ще рідше подибуваний — і слабше прив'язаний до церковнослов'янського зразка — є суфіксальний словотвір від іменникових основ: *главность* (Нс-69, 33)<sup>25</sup>, *земленность* (Нс, 45), *тѣньный* [...] *мір* (Дм-72, 192), *церемонисты* *сердятся* (К-74, 267), *прилагатель* (ИЗ-76, 394)<sup>26</sup>, *насморкливый* *дѣвам* (ЖЛ-80, 424).

<sup>22</sup> Такий розклад у правилах відмінювання теж трапляється в російській мові кінця XVIII ст. Пор., наприклад, „*проистекали из единья природы*“ в листі московського масона, А. Кутузова від 1791 р. (див.: Барсков Я. Переписка московских масонов XVIII-го века. — Петербург, 1915. — С. 71).

<sup>23</sup> З. Петрова цитує *благосеннолиственный* і *легкопарящий* з В. Тредіаковського (див. її статтю у кн.: Процессы формирования лексики русского литературного языка / Под ред. Ю. Сорокина. — Москва; Ленинград, 1966. — С. 185, 189).

<sup>24</sup> Слово зафіксоване у вид.: Поликарпов Ф. Лексикон трызъчный. — Москва, 1704, s. v.

<sup>25</sup> Мальцева цитує *главность* із Тредіаковського. Див.: Мальцева И., Молотков А., Петрова З. Лексические новообразования в русском языке XVIII в. — Ленинград, 1975. — С. 12, 311.

<sup>26</sup> Тогочасні російські паралелі до цього суфікса див.: Замкова. — С. 85; слово теж фіксується у „Лексиконе“ Полікарпова, s. v.

в) Суфіксальне, часом суфіксально-префіксальне творення дієслів від іменникових основ. Улюблені суфікси тут *-ствова-* та *-нич-*. Останній, як вважається, був у тогочасній російській мові суто російським, тобто не вживався у церковнослов'янських словах та словоформах<sup>27</sup>. Сковороди це явно не стосується, бо він уживає його з церковнослов'янськими основами (з нецерковнослов'янськими теж): *путеводничить* (Ас-69, 116), *коварничит* (ПП-73, 221), *околдунил* (БД-72, 164), *вообразится (в нас Христос)* (ДМ-72, 199), *[красота ... всю тварь ...] осуществующая* (АМ-74, 332), *мятежит* (Ц-70-ті, 2, 161)<sup>28</sup>.

Більшість із перелічених тут слів є церковнослов'янськими за складом і формоутворенням; якщо це й справді новотвори Сковороди, то свідчать вони про те, що успадковану ним церковнослов'янщину він пускав в активний — не тільки в цитатний — ужиток. Але з таким висновком поспішати не слід.

У текстах його є більше слів вказаних типів, які у способі творення ніяк — ні граматично, ні стилістично — не відрізняються від наведених, але про які можемо з певністю сказати, що створені вони не Сковородою. Причина тут проста: всіх їх подає Міклошичів словник середньовічної церковнослов'янської мови (за винятком слів на *-ничать*)<sup>29</sup>. Ось приклади, згруповані за поданими категоріями:

аа) *повсемственное естество Божіе* (НД-66, 20), *росоносный* (Нс-69, 29), *доброродными зубами*, *радостотворны очи* (Ас-69, 125), *доброзорная птичка* (Ас, 158), *праволучныя стрѣлы* (БД-72, 171), *трубъ взъездозорных* (БД, 85), *всеродная наука* (ПП-73, 224), *идолобѣиство* (ПП 244, Міклошич: *идолобѣсие*), *гнояедец* (К-74, 265), *пѣшешествіе* (К, 270, Міклошич: *пѣшешествовати*), *сѣннописанный мрак* (К, 295), *на благокругом лукѣ* (БА-83, 447), *праволучную стрѣлу* (Ба, 460);

бб) *безсовѣтіе* (ПП-73, 215), *пребывальнаго града* (УЖ-87, 527, Міклошич: *прѣбывальникѣ*), *пировное изобиліе* (ПП-73, 219), *глаголовъ потопныхъ* (ЖЛ-80, 414), *ткателяхъ* (ИЗ-76, 376, Міклошич: *тѣкательница*);

вв) *путеводствуют* (БД-72, 171), *коварничит* (ПП-73, 221, Міклошич: *коварѣникѣ*), *сокровицествуют* (ПП, 207), *препобѣдитѣ* (ИЗ-76, 380), *плотомудрствующія скоты* (ЖЛ-80, 408, Міклошич: *плѣтомодриѣ*).

Більшість слів, наведених у підпунктах аа)—вв), — рідковживані. Як правило, до кожного Міклошич подає лише одну цитату. І все ж їх не можна вважати неологізмами Сковороди. Наявність цих слів у його творах говорить лише про те, що він був справді добре ознайомлений з писаннями Отців Церкви. Те, що для Міклошича й для нас є рідковживаним, не кінче було таким для Сковороди. Власне кажучи, час до часу він мислив не тільки їхніми думками й образами, а й словами. В такому разі, виникає питання, чи справді всі наведені в пунктах а)—в) слова —

<sup>27</sup> Пор.: Замкова.— С. 83.

<sup>28</sup> Короткий список неологізмів Сковороди склав П. Бузук: *Мова і правопис в творах Г. С. Сковороди // Пам'яті Г. С. Сковороди (1722—1922)*.— Одеса, 1923.— С. 79.

<sup>29</sup> Див.: Miklošič Fr. *Lexicon palaeoslovenico-graeco-latinum*.— Vienna, 1862—1865. Якщо у Міклошича є дещо відмінний морфологічний варіант, він наводиться у дужках, після посилання на сторінку сковородинського твору.



неологізми Сквороди<sup>30</sup>. Припущення, що якісь із них він не придумав сам, а почерпнув із церковнослов'янських текстів, виглядає ймовірним через дві обставини: 1) слова у підпунктах аа) — вв) і слова у пунктах а)—в) — ідентичні за типами; 2) „Lexicon“ Міклошича — це хоч і найповніший на сьогодні, але аж ніяк не всеохопний словник середньовічної церковнослов'янської мови.

Хто погодиться з цим припущенням, опиниться на початку цього розділу. Чи то безпосередньо, чи то через Отців Церкви, але церковнослов'янський шар словника Сквороди однаково приводить нас до єдиного найголовнішого джерела — Біблії: „Глава же есѣм Библия“. Жодна з двох груп його церковнослов'янізмів — біблійних і „російських“ — не виконувала такої стилістичної функції, яку передбачав славнозвісний ломоносівський „високий стиль“. У більшості своїй сквородинські церковнослов'янізми (перша група) мали одне завдання — засвідчувати цитату. Можна б, заллющити очі, сказати, що вони грали роль своєрідних цитатних лапок — справжніх у рукописах Сквороди, схоже, немає зовсім. Про другу групу його церковнослов'янізмів, т. зв. російських, уже говорилося раніше.

Спробуймо сформулювати цей гіпотетичний висновок трохи інакше. Ломоносівська теорія трьох стилів (приймаємо ми її чи ні), яка була стилістичним стрижнем російської риторики та літератури середини XVIII ст. і за якою церковнослов'янізми становили основу високого стилю, попросту не вписується у творчість Сквороди. Це необґрунтована теорія, і прикладати її до сквородинських писань — марний захід. Різноманітна структура його словника, як видається, формувалася за іншими принципами.

Тут ще раз попрошу не забувати того, що сказав на початку: поки у творах Сквороди не визначено і не звірено з джерелами геть усіх цитат, тобто поки у нас на руках немає питома сквородинського лінгвістичного матеріалу, будь-який висновок стосовно його мови є не інакше як при-близний й гіпотетичний.

## 2

*Самонужность есть повсемѣтная и  
вѣчная. Бог и премудрость безначальны.  
А то самая дрянь, что вчера з грибами ро-  
дилось.*

Г. Скворода. Кольцо, 1774

Ми вже зазначали, що в уяві та мисленні Сквороди світ був статичний і позаісторичний. Час або зовсім не існував, або його не бралось до уваги. Мойсей трактувався як сучасник Ісуса Христа, цар Давид „співав“ поряд із св. Павлом. Усякі переміни були лише зовнішні й/або уявні. Тогочасні історичні, поворотні події — ліквідація української автономії,

<sup>30</sup> Раніше ми наводили паралелі з Тредіаковського та Полікарпова. Ще два слова з корпусу а)—в) мають паралелі в І. Срезневського, див.: Срезневский И. Материалы для словаря древнерусского языка: В 3 т.— Санкт-Петербург, 1893, 1912: *взобразати се та сѣньнописаный*.

зруйнування Запорозької Січі, повстання гайдамаків, закріпачення селян, царевбивства у Санкт-Петербурзі, російсько-турецька та Семилітня війни, падіння Кримського ханства і т. ін., все це не знайшло місця в його творах. Все це було „самая дрянь“. Онтологічно всі історичні зміни — взагалі зміни як такі — проходили повз нього і не цікавили його зовсім. Скворода аж ніяк не належав до предтеч історичного методу XIX ст. Політичні пристрасті, політична заангажованість були йому чужі.

Начеб свідомо перейнявшись сквородинським світобаченням, автори праць про його мову розглядали її як цілість, без уваги до змін, наявних у ній. Кожен з цих авторів підходив до неї із загальнописовою міркою — не важливо, чи вважав він цю мову російською, чи мовним покручем, по-йменованим „книжною українською“, чи необхідним етапом на шляху від літературної мови, базованої на „Граматиці“ Смотрицького, до сучасної української літературної мови. Треба сказати, що подібний узагальнений підхід був застосований і в першій частині даного триптиху. Певні підстави для такого узагальнення є. Скворода створив свою власну, неповторну мову і довгий час (чи так воно здається) залишався їй вірний. У читача легко може скластися враження її суцільної сталості — особливо з відстані у два століття. Але ж Скворода писав упродовж сорока років. Невже весь той час мова його не мінялася? Невже вона не знала розвитку — не те що криз чи революцій?

І справді, неможливо скласти адекватне уявлення про мову Сквороди, не простеживши її еволюції, тобто не з'ясувавши, що в ній дійсно було сталим, а що ні. Мало того, можна з певністю заявити, що мова Сквороди не могла не мінятися не тільки з „природних“, неусвідомлених ним причин (як і будь-хто інший, Скворода підлягав віковим змінам — так з віком міняється почерк людини: він у неї різний у двадцять і в сімдесят років), але ще й тому, що Скворода був свідомим стилістом і любив експериментувати з жанрами, стилем і мовою. 1762 р. він писав до молодого Ковалинського: „*Usus per errores ducit nos ad elegantiam scribendi*“ (2, 24), і було б помилкою відносити цей потяг до вишуканості тільки до його латиномовної творчості. Щоправда, через рік він надіслав тому ж другові ще одну пораду, що, здавалося б, суперечить попередній: „*Tu interim perpende, non verborum, quae prope nulla est, elegantiam, sed utrum nos satis pie cogitavimus, vim sententiarum; et nucleum, non corticem degustata*“ (2, 311). Та суперечність ця тільки зовнішня: у Сквороди усе — *двое*, то й *elegantia* теж. Він відкидає вишуканість суто формальну, а вітає таку, що несе в собі мудрість і Божу правду.

В житті він полюбляв усе незвичайне („*Возлюбил еси странность*“, — докоряє йому Демон-Даймон, його найкращий критик, створений самим Сквородою, бо інших критиків, здатних розуміти його, він не мав: ПБ-83, 479). Він порівнює свою схильність до образного експериментаторства із снуванням павутини: „*Душо, исполнена научины! Не поучающая, но научающая*“ (ПБ, 470). Це — вираз самодокору: чи не переборщує він, буди, експериментуючи зі словом? Але й тут жодної суперечності між його мисленням та його стилістичними пошуками насправді немає — так само, як не було її між його мисленням та вишуканістю стилю. Скворода учить-проповідує (*поучает*) за допомогою стилістичних „витійностей“, які так любовно, дбайливо плете (*поучает*).

Позбувшись цих сумнівів і докорів сумління, Сковорода усвідомив, що й справді ніякої прірви, ніякої демаркаційної межі між проповіддю-проповідством і поезією, як йому бачиться, немає, бо і там, і тут нове слово є носієм істини, а плетиво слів — це якраз те, чим можна виразити всю складність і розмаїтість проявів Божої сутності на цьому світі: „*Сіе-то есть иносказание и истинная она поёт, сирѣчь творение, положитъ в плотскую пустоту злато Божіе и здѣлатъ духом из плоти [...]. Вот истинные пѣтты, сирѣчь творцы и пророки*“ (БД-72, 168). До такого ж отожднення пророків з (істинними) поетами Сковорода повертається в іншому творі. „*Ты мнѣ Божіих пророков подѣлал пѣттами*“, дорікає йому приземлений Афанасій з Obs-72, 285. За сім років до смерті Сковорода зізнавався, що гумор йому потрібний для життя і щастя в житті, що життя має в собі щось від спорту, а гра — одне з джерел життєрадісности. У БЕ-87 розповідається про одного ченця, який провів тисячу років, ганяючи за прекрасною птахою. Еродій визнає: „*Он знал, что ее вовѣки не уловит*“, а на закид Пішека: „*Для чего ж себе пусто трудил?*“ — відповідає: „*Как пусто, когда забавлялся? Люде забаву купуют. Забава есть врачество и оживотворение сердцу*“ (509). Цими словами шістдесятип'ятирічний поет-пророк зізнався у тому, що на різні лади робив усе своє літературне життя — грався словами, експериментував над стилем. Це була його забава.

Експеримент, коли він повторюється, втрачає свій пізнавально-творчий характер. Він перестає бути забавою. В саме поняття літературної творчости (чи, точніше кажучи, одного аспекту цієї творчости) як гри закладена вимога постійних нововведень.

Для того, щоб показати, як у пошуках нових, переконливіших виразжальних засобів мінялися мова та образний світ Сковороди впродовж усього його творчого життя, треба було б написати монографічне дослідження або серію статей. Дана стаття писалася з єдиною скромною метою — показати, що за таке дослідження варто взятися. Щоб дати читачеві бодай приблизне уявлення про негасний потяг Сковороди до літературного експериментування, пропонуємо короткий огляд найбільш яскравих змін у його жанровій та загальностилістичній орієнтації — такий собі перебіг по значніших творах у хронологічному порядку.

Всім відомо, що почав він писати поезію між 1750—1753 рр., але ніхто так і не наголосив, як слід, на тому, що поезія його весь час мінялася за жанром, від релігійної оди й віршованої проповіді — до стилізованої народної пісні, сатири і гуморески, інтимної лірики, дружньої епістоли, геральдичного панегірика, ідилії, анекдоту, балаганної інтерлюдії (Ф-60, 2, 74) і байок (БЕс-60, 96). Поетична спадщина Сковороди, загальний обсяг якої не перевищує 90 сторінок, є одним суцільним жанровим експериментом — своєрідним *ars poetica* без теоретичної частини, поетикою, що представлена лише зразками, себто поетикою експериментальною. Є ще два цикли байок у прозі, БХ, з 1759 р. (1—19) та з 1774 р. (20—30). І знову ж таки, які вони несхожі, ці два цикли! Перший — школа стислости і зgrabности вислову, в другому принцип лаконізму витримується лише в оповідних частинах, тоді як мораль (*сила*) обертається або в багатослівну публіцистику (як, наприклад, у Байці 24), або в повчальну проповідь, заповнену біблійними цитатами і просякнуту філософією в популярному

викладі (наприклад, Байка 30) — іноді навіть російською говіркою (Байки 28, 29).

НД-68, за жанром — конспект навчального курсу. В основі його — дефініції й правила. Викладено його в катехитичній формі запитань і відповідей, що підводять до дефініцій і заповідей, ще й оздоблено невиданими образами, з явною педагогічною метою зробити абстрактні поняття доступнішими для учнів. Можливо, у Сковороди було й більше творів того жанру, та зберігся лиш цей.

Нс-69 є його першою пробою діалогу. Він ще не будує його як бесіду, послідовну від початку до кінця; це радше серія досить коротких, не пов'язаних між собою діалогів із доволі непостійним складом учасників, розмежованих низанками біблійних цитат — „симфоніями“. Розрізнені частини поєднуються загальною ідеєю та наскрізним образом головного персонажа, Наркіса. Мова — переважно російсько-церковнослов'янська, з незначними домішками побутової російської, що вряди-годи стягує на землю високої філософської матерії, які тут обговорюються.

Ас-69 — перша спроба створити наскрізний діалог з одними і тими ж учасниками. Але Сковорода ще не встиг опанувати цю форму, то й ламає її час від часу тим, що технічно є реплікою співбесідника, а насправді — власним трактатом автора, монологічний характер якого виказує вже сама його довжина (наприклад, репліка Друга займає сімнадцять сторінок — від с. 104 і далі). Під оглядом стилістики Ас істотно відрізняється від Нс, незважаючи на сливе ідентичну тему (самопізнання). Нс — це якби збірка спокійних філософських симпозиумів. В Ас же панують проповідницька риторика, напад і відсіч. Звідси й риторичні фігури анафористичного типу, яких фактично не знайти в Нс. Звідси й спорадичне збивання на другу особу множини при звертанні — невідомо до кого, але радше проповідника до публіки, аніж приятеля до приятеля (чи приятелів) у приватній розмові. УБ і ДЛ-66 [?] були, мабуть, експериментальними вправами у праці над жанром, зразком якого є Ас. Думка, що це — церковні проповіді (висловлена останніми редакторами Сковороди — 1, 583), має під собою підстави, хоча Л. Махновець цілком слушно зазначає (С. 205), що виголошувати чи навіть писати такі проповіді Сковорода, не будучи духовною особою, аж ніяк не міг.

БД-72, можна сказати, вже ближчий до справжнього діалогу. Учасники в ньому ті ж від початку і до кінця, розтягнених монологічних відступів фактично немає. Є він кроком уперед і в плані поетизації реплік співбесідників. Різко поменшало україномовного елемента, два різні шари — російський і церковнослов'янський — злилися в один, грецьких та латинських цитат стало більше, а біблійний сюжет та мова осучаснені свіжими запозиченнями. Якщо в Нс та Ас наскрізними образами були образи головних (і заголовних) персонажів, Наркіса та Асхані, то тут у цій функції маємо збірний метафоричний образ розмаїтих птахів (ще й ускладнений посиланнями на тварин), що увиразнює символіку твору. Сковорода так прописав ролі різним персонажам, що ліризм у цьому діалозі поступово наростає, переходячи в екстаз і кульмінаючи своєрідним гимном. А дозволила це зробити його структура, бо складається він переважно не з почергових тез з антитезами, а з доповнень та варіацій. Кожен наступний бесідник підхоплює й розвиває думку свого попередника (попередників). Завдяки такому структурному доповнюванню те, що на позір було розмо-

вою, переросло у незвичайний ліричний твір. (Новаторства цієї композиції недобачили навіть найбільш прозорливі із знавців його стилю; наприклад, для Д. Чижевського, 204, вона свідчить про цілковитий брак володіння діалогічною формою у Сковороди!)

У ДМ-72 Сковорода відходить від екстатичної піднесеності БД, повертаючись до більш невимушеної і явно буденнішої „дружньої бесіди“ — звідси й дещо більша кількість українізмів, хоча складної церковнослов'янської лексики теж доволі. Є й наскрізні образи, що скріплюють, однак, лише певні частини твору.

ПІ-73 побудований на контрасті між першою частиною діалогу, що написана загалом розмовною російською, та другою його частиною — фонтаном церковнослов'янщини у біблійних цитатах, символічно тлумачених. Унаслідок цього логічні зв'язки між обома частинами розмиваються, і дехто, відповідно, протестує: „Темно говориш“; „Ты толь загустил рѣчь твоею библейным лоскутьем, что нѣльзя разумѣть“ — 246. Ось так своєрідно викривається літературний прийом, і контраст між абстрактним діалогом та щоденною „реальною“ розмовою стає ще різкішим.

У К-74 Сковорода, схоже, погодився з тим, що „реальний“ діалог і коментування Біблії як зібрання символічних та алегоричних образів — речі несумісні. Твій цей починається монологом на двадцять чотири сторінки — лекцією Григорія (безперечно, це *alter ego* Сковороди), за якою, після коротенького діалогу, йде ще одна лекція, цим разом Лонгінова (14 сторінок). Тільки тепер починається щось, схоже на діалог. Але оте „щось“ — це, фактично, знову монолог, досить вільно поділений між трьох бесідників. Кожен з них продовжує те, що почав попередній, а єдиним діалогічно-структурним елементом служать короткі репліки Афанасія — такого собі Санчо Панси в компанії трьох Донкіхотів. Ці приземлені, тупуваті, скептичні репліки, з якими він втручається у розмову, ламають монотонність того, що без них було б звичайнісіньким монологом. Афанасій його трішки пожвавлює, але в розвиток ідей та образів не вносить майже нічого. Якщо забрати Афанасія та витерти імена інших учасників, можна і не вважати К-74 діалогом.

Та сама п'ятірка персонажів з'являється і в АМ-74 — мабуть, і написано його того ж року. Завершальна частина цього діалогу близька за стилем до К-74. Тут теж маємо згромадження біблійних цитат, але з набагато краще розвиненою системою семантичних перемикачів (що якраз і відображають філософію Сковороди, для якого всі речі, у вищому розумінні і в глибинній суті своїй — тобто в Бозі — однакові). Зате всі попередні частини витримані у зовсім іншому ключі, написані нейтральною, грамотною російською мовою для щоденного вжитку, відповідно до теми діалогу, що, судячи із заголовка, задумувався як огляд звичаїв та обставин людського життя на землі — буквар світу. Подібний стиль уже з'являвся в раніших творах Сковороди — дрібними вкрапленнями, що урізноманітнювали текст. Тут вони вперше стали ядром діалогу як такого. Отже, маємо справу із ще одним експериментом, ще одним нововведенням.

В ІЗ-76, після восьмирічної перерви, Сковорода від діалогу повертається до писання прози (в прямому розумінні), пробою якої був НД-68. Як і НД, ІЗ складається з коротких розділів, кожен з яких є тлумаченням того чи іншого специфічного символу, як його вжито (на думку Ско-

вороди) у Біблії. Однак стилістика ИЗ зовсім інша. Зовнішня фрагментарність композиції долається складним взаємопов'язанням повторюваних слів, образів, семантичних перемикань та накладок (в кінематографії це назвали б „напливами“). Загалом така система контрапунктного сплітання повторів творить своєрідну словесну фугу, аналогом якої можуть бути деякі музичні твори Й.- С. Баха, старшого сучасника Сквороди. Знову ж таки, художня структура фуги ідеально виражає світогляд Сквороди, за яким усе тече, перетікаючи одне в одне, а „речі“, осягнені людськими чуттями, — це лиш прояви всюдисущности неосяжного Бога. Під кінець ИЗ семантично-образна фуга переростає в екстатичну оду Богові, що знов-таки чимось нагадує Бахові хорали. ИЗ — вершина езотеричного мистецтва Сквороди.

Зразком цього мистецтва — уміння витворити шляхом семантичних зсувів власну, особливу метамову — є й наступний його твір, ЖЛ-80. Тут метамова твориться з будівельного матеріалу звичайної мови, але так, щоб читач відійшов від видимої поверхні речей — взагалі від світу чуттів, вирвався з нього у вище, трансцендентне бачення вищої самотності речей, що відкриває шлях до Бога, який від цієї миті є вже не так образом чи поняттям, як прихованим смислом усього суцього. Тут напрошується порівняння з відомим висловом Гете, що є квінтесенцією подібної філософії (у завершальному *Chorus Mysticus* „Фауста“): „*Alles Vergängliche ist nur ein Gleichnis*“<sup>31</sup>. Але Скворода, бачиться, іде навіть далі, ніж Гете, — адже шлях до Бога у нього починається не з розуміння глибинної суті речей, а зі знищення їх самих — не фізичного, звичайно (Скворода ніколи не закликав до геноциду чи руйнації; навпаки, казав кожному приймати, як є, матеріально-соціальну достеменність сьогодення і власного суспільного становища), тільки духовного: духовне умертвлення речей і є Божим одкровенням, вважав він, а матеріальну оболонку цього світу Бог приймає і навіть благословляє.

Нам був потрібний цей короткий і поверховий огляд деяких ідей Сквороди, бо саме вони визначили його підхід до семантики. Він не відмовляється від звичайних значень слів, але водночас руйнує їх, додаючи все нові й нові значення і вибудовуючи, врешті-решт, такі страхітливі (з погляду мови, як її уживали мовці й зафіксували лексикографи), диковинні формули значень, які йдуть у порівняння хіба що з рисунками та живописом інших його сучасників — Франциска Гойї та Вільяма Блейка. Отож, видимий світ речей (у даному разі „звичайні“ значення слів) й існує, і руйнується водночас, показуючи шляхи до незвичайного й сутнісного — до Бога. Під цим оглядом ЖЛ навіть семантично складніший, ніж ИЗ, що писався чотирма роками раніше.

Але синтаксично, як нам здається, ИЗ монолітніший. Він розбудовується поступово, дедалі ускладнюючись, і завершується, сказати б, високою поезією. ЖЛ бракує типової для ИЗ стислості речень, немає і тієї

<sup>31</sup> Порівняння це наводять і В. Ерн (Ерн.— С. 233), і Д. Чижевський (Tschizewskij.— Р. 45), й інші дослідники. Однак поза їхньою увагою залишилося те, що ще один завершальний образ „Фауста“, „Das Ewig-Weibliche zieht uns hinan“, теж мав своїх попередників у Сквороди — низка жіночих біблійних образів (почавши від Єви), виведена ним у ЖЛ і завершена образом „вдови, бродячої по землі, облаченні в темні ризи, імущої родити Сына“, у ВА-83 (462 і далі) — творі, хронологічно наступному. Пор. також: Ерн.— С. 282.

синтаксичної та образно-структурної кривої, що виводить до кульмінації. У ЖЛ синтаксично прості речення так часто і так легко обростають підрядними і/або паралельними, що жодна з висхідних ліній так і не доходить до розвитку. Мабуть, саме тому Скворода і через сім років не довів твору до кінця, хоча пробував не раз (1, 626), — не знайшов для нього художньо переконливого фіналу. Семантичні зсуви можна було робити безконечно, а от рух догори був синтаксично (та й композиційно) приречений. У цьому аспекті, як бачиться, ЖЛ поступається перед ИЗ. Брак кінцівки — брак, закладений у самому жанрі доповнюваного діалогу (і відсутній в ИЗ, як це й має бути в монопрозі), — ось об що спіткнувся Скворода у ЖЛ, хоча це й не діалог.

Можна було б висловити припущення, що якраз ця невдача в монопрозі, яка спіткала Сквороду в ЖЛ, спонукала його вернутися до жанру діалогу. Однак діалогічна форма його наступної спроби, БА-83 — цілковито новий різновид у цьому жанрі. Всі його попередні діалоги велися між „живими“ персонажами, в реальній атмосфері якогось поміщицького маєтку на Слобожанщині. Не випадково ж сквородознавцям вдалося ідентифікувати у них кілька реальних осіб з кола його знайомих та адресатів в Острогоську, Бабах і т. ін. (Як подає Л. Махновець, під іменем Григорія, а потім Даниїла виведений сам Скворода; Афанасія — Панас Панков; Якова — Яків Довганський; Наемана — священик Н. Петрович; Фарри — Яків Правицький, див. с. 219 і далі, 235 і далі.) Здавалося б, абстрактні, високі, езотеричні матерії, про які говорилося в раніших діалогах, мали б витіснити з пам'яті те, що ведуться вони тут і зараз, в реальній атмосфері. А проте відчуття реальності завжди було в них присутнє. У БА це вже не так. Учасниками бесіди є сатана і п'ять архангелів, а сама вона ведеться в позавидимому світі, тобто — з погляду „реального“ життя — ніде. А раз місце діалогу — ніде і всюди, то відпадає потреба і в звичній умовній атмосфері, і навіть у послідовному веденні його. Звідси й плавні переходи у розповідь, і цілковита свобода введення віршів та пісень — його власних та чужих (Лацевського, Прокоповича). Звідси ж — зменшення у мові розмовного елемента і збільшення кількості церковнослов'янських та книжних слів. Примарність цього діалогу, персонажі якого з'являються і зникають коли завгодно, дає змогу вибудувати грандіозний фінал-апофеоз, екстатичну візію могутнього Божого Кавказу. Таким чином проблема, що не знайшла свого розв'язання в ЖЛ, тут розв'язалася легко й природно. (До речі, символ Кавказу як образу світу сутнісного у протиставленні зі світом суцям — пласким північним бережжям Каспію, був уведений і висвітлений не тут, а в ЖЛ; але в творі, де атрибути часу й місця все одно зняті, це значної ролі не грає.)

ПБ-83 — ще один абстрактний діалог між Сквородою-Варсавою і Демоном-Даймоном, проба діалогу-візії. Відповідно, й уривчасті речення, і густий церковнослов'янський колорит (з аористом, сполучниками, другою формою однини на *-ши*, родовим відмінком однини прикметників жіночого роду на *-ья* та ін.), і дуалістичні образи в стилі Гойї — все служить засобом для досягнення екстатичних злетів. Все, що було в БА, знаходить подальший розвиток у ПБ. Новизна ПБ, порівняно з ранішими діалогами Сквороди — в його структурі. Це вже не доповнюваний, а конфліктний діалог: не унісон, а дуель.

Досягнувши повної свободи абстрактного діалогу, Скворода тепер міг експериментувати далі. БЕ-87 — проба освоєння діалогу гумористичного. Він усе ще абстрактний, цей діалог, але персонажі вже інші — журавель і мавпа, з явно людськими — навіть обумовленими віком — рисами. Відповідний і фінал, іронічно-фривольний. Бачимо тут, у певному розумінні, застосування тих самих принципів, що й у байках, тільки в збільшеному й модифікованому вигляді. У мові, природно, більшає розмовних елементів, відчутні українізми.

Ту ж тенденцію продовжує УЖ, написаний того ж року. Співбесідники в цьому діалозі — жайворонок, тетеря і дятел. Він переривається вставними оповідками (оповідь в оповіді) й закінчується пісенькою. Сатиричний елемент наявний і тут, але переважає ідилічна тональність. По суті, цей твір і є сільською ідилією — невідомо тільки, в якому селі відбувається дія. Атмосфера, як і весь діалог, залишається абстрактною. В УЖ Скворода демонструє дивовижну легкість пера, що особливо впадає у вічі, коли порівняти його з „важкуватими“ творами 1770-х рр.— такими, як К.

ПЗ-90, останній із значніших творів Сквороди, є його дев'ятою симфонією. В основі своїй це той самий абстрактний діалог (між Духом і Душею), але фінальні його частини — оповідні. ПЗ — синтез сквородинського символізму. Символи, мов хвилі, накочуються один на одного. Логіка втрачає послідовність. У твір вільно вводяться старі, вже розроблені символи й алегорії (вводяться, фактично, цілі фрагменти раніших творів), а з ними повертається й колишня „важкуватість“. Він переобтяжений цитатами, визначальний елемент у його мові — церковнослов'янський. Мабуть, це була спроба звести духовний дім з будівельного матеріалу всіх попередніх. Повної рівноваги Скворода тут не досяг. ПЗ — твір багатопаровий як в ідейному, так і в стилістичному плані, і поєднані ці пласти „мистецтвом фуги“, однак вони часто не гармонують між собою. Може, сам автор був уже застарий для вивершення такої споруди, може, його життєвий доробок був надто розмаїтий, щоб піддатись фінальному синтезові, може, його світогляд був надто поетичний, надто суб'єктивний, щоб оформитися в одне гармонійне, універсальне ціле. Хоч би як, але в цьому розумінні його дев'ята симфонія, зовні ніби й завершена, так і залишилася недовершеною — як Брюкнерова (не Бетгоєнова).

Зроблений щойно огляд творчості Сквороди є, безперечно, неповний, імпресіоністичний і поверховий. Автор сподівається повернутись до тем, заторкнутих тут, в інших статтях — зокрема, до теми семантики і семантичних зсувів у творах Сквороди та вживання ним, упродовж його літературної кар'єри, трьох однаково близьких йому мовних систем: української — мови його дитинства, російської — мови його пізнішого оточення, та церковнослов'янської — мови, яку вивчав і якою читав усе своє життя. Даний же огляд мав скромну мету — показати, що він усе життя змінювався, що дух експериментаторства не пригасав у ньому ніколи. Що, здається, достатньо добре видно з цього огляду, попри всі його хиби та лакуни.

Через оте постійне експериментаторство, яким позначені всі його твори (і вчинки), важко провести чітку періодизацію творчості Сквороди. Хочеться чи не кожен наступний твір розглядати як окремий період — що й було зроблено раніше. Гіпотетично (і вельми спрощено) його творчість можна поділити на такі чотири періоди:



1) До 1769 р.— період писання віршів і педагогічної прози. Написано більшу частину СВП, перший цикл БХ та НД-68. У біографії це були роки конфліктування з тогочасною системою освіти, коли Сковорода кількаразово переривав учителювання, але в основному він залишався вірним педагогічній кар'єрі. Більшість творів писалися в Переяславі, Харкові або в їхніх околицях; кілька раніших, можливо, й у Києві. (Невідомо, чи займався він літературною діяльністю в студентські роки,— з того часу не дійшло до нас нічого.) Відтоді як його 1768 р. звільнили з роботи у *прибавочных классах* Харківської колегії, Сковорода до педагогіки вже не повертався. Це був період формування його ідейного світогляду.

2) 1769—1776 рр.— період доповнюваних діалогів з реалістичною обставинкою. Нс та Ас, написані в 1769 р.,— спроби пошуку ідеальної діалогічної форми. В колі друзів та однодумців у Бабаях, Харкові й, зокрема, в Острогозьку Сковорода знаходить вдячний матеріал для характеристики своїх персонажів та атмосфери. Зразки доповнюваних діалогів — БД, Obs, ДМ, ПП та К. Назву одного з них, „Разговор пяти путников“, можна приписати й більшості інших, якщо образ *путника* тлумачити не прямо, конкретно, а переносно, тобто духовно. Ця форма діалогу не задовольняє, однак, Сковороду — звідси його схильність до орацій у К. Пошуки відповіднішої форми видно також і в другому циклі байок, БХ-74, з їх громіздкою мораллю (*силой*). У біографії це був час, коли Сковорода мешкав у маєтках та міських резиденціях різних поміщиків,— найчастіше в Тевяшова, під Острогозьком або в самому місті.

3) 1776—1780 рр.— період пошуків духовної метамови шляхом семантичних зміщень. Під оглядом жанру, це — період повернення до прози, коли були створені ИЗ та ЖЛ. Біографічно, більшу частину цього періоду Сковорода провів у Бурлуцькому маєтку Донець-Захаржевського, в Гусинці, у Сошальських та в Бабаях.

4) 1783—1790 рр.— період абстрактного конфліктного діалогу, з елементами поезії та оповіді: БА, ПБ, БЕ, УЖ, ПЗ. Біографічно у той час Сковорода жив у Гусинці та Бурлуку, а також багато мандрував.

Невідомо, чи написав він ще щось в останні чотири роки свого життя<sup>32</sup>.

Періодизація ця приблизна і відкрита для критики. Можна було б, звісно, уточнити її, а то й переглянути. Але краще мати хоч таку періодизацію, аніж цілковито не зважати на сам факт розвитку, що характерно для статичного погляду на мову Сковороди, який панує досі. Сковороду, з його антиісторизмом, можна збагнути лише при історичному підході до його творчості.

<sup>32</sup> Біографічні посилання в цьому огляді спираються переважно на дані Л. Махновця. Пропонована періодизація зроблена під оглядом жанрових змін у творчості Сковороди. Гадаю, що періодизація за розвитком світоглядної проблематики та ідей у Сковороди мала б до певної міри виглядати так: пошуки свого „я“, смислу Біблії, сутності Бога; прикладення висунуваних ідей до різних аспектів земного життя (наприклад, освіти); прийняття цього світу як одного з трьох світів (людини, Біблії, Бога); спочатку аскетичне заперечення його, потім нове прийняття як образу Божого тощо; спроби витлумачити геть усе в Біблії, аж до найконкретніших приписів щодо вживання їжі та ставлення до тварин — на думку Чижевського, витлумачити символічно (Tschizewski).— Р. 154), у чому він наслідував Філона в другому періоді, хоча пізніше відкидав у Біблії різне „сміття“. Ерн (Эрн.— С. 174) був готовий говорити про три періоди в творчості Сковороди, але тут-таки й зрікся цієї думки, кажучи: „Вряд ли можно констатировать какую-нибудь эволюцию во взглядах Сковороды.“ [Виділено нами — Ю. Ш.] Однак залишмо ці проблеми історикам філософії.

## 3

*Птица может научиться летать — не черепаха.*

Г. Сковорода. Разговор, называемый  
Алфавит, или Букварь мира, 1774

Є один міф про Сковороду, через який об'єктивне вивчення його життя й діяльності стає неможливим. Сковороду називають „народним філософом“, — словосполучення, що не піддається адекватному перекладові жодною мовою через свою логічну беззмістовність. Воно таки викликає в уяві читача певні невиразні конотації, які підказують йому, що Сковорода походив із селян (це правда), що він був філософом селян (учив їх?) й ідеологом (речником) селян, — а от це неправда.

Основи цього сквородинського міфу заклали романтики. Як і в багатьох інших країнах, романтики в Україні потребували речника „національного духу“. Добре було б мати свого Оссіана. Але такого під рукою не виявилось, і щойно у 1839 р. довелось Шевченкові витворювати цілком уявного Перебендю. Коли не Оссіан, то бодай новий Сократ, народний філософ. Г. Гесс де Кальве разом з А. Хіждеу, І. Снегирьовим та І. Срезневським закрили цю прогалину Сковородою. Перші публікації про Сковороду, які з'явилися в 1817—1836 рр., вийшли з-під їхнього пера<sup>33</sup>. Це вони створили легенду про Сковороду, який нібито відрікся багатих та освічених і пішов жити між простих та вбогих, щоб учити їх. 1840 р. архимандрит Гавриїл в „Истории русской философии“ сформулював легенду про Сковороду-Сократа таким чином: „Як Сократ, безвідносно до місця і часу, вчив він на роздоріжжях, базарах, кладовищах, на церковних папертях“, і далі: „Перебуваючи між простих людей, він прагнув пізнати їх натуру, волю, мову і звичаї“<sup>34</sup>. Через кілька десятиліть, коли цей образ уже завоював популярність, Г. Данилевський дав йому нове формулювання: „[...] стал действовать в поле, на сходках, в деревнях, у куреней отдельных пашек, в домах богатых предрассудками всякого рода тогдашних помещиков, на городских площадях и в бедных избах поселян“<sup>35</sup>.

Така легенда не могла не припасти до вподоби наступним поколінням популістів-народників, хоча й з іншої причини. Їх цікавив уже не національно-народний дух, а сам гноблений народ, зокрема селянство. Про нібито сократівську сторону Сковороди було забуто, зате підкреслювалася інша — його нібито зречення багатів і відданість біднякам. А. Єфименко назвала своє есе про Сковороду „Философ из народа“ (1894), а С. Русова того ж року опублікувала статтю за заголовком „Григорий Саввич Сковорода, украинский народный учитель и философ“. Парадокс (чи, може, ні?), але обидві революційно настроєні дами пішли услід за крайнім реакціонером В. Аскоченським, для якого Сковорода ще раніше був „наш народный философ“<sup>36</sup>. Цей образ виявився таким живучим, що навіть

<sup>33</sup> Див. бібліографію у вид.: Українські письменники. Біо-бібліографічний словник / За ред. О. Вілецького, упоряд. Л. Махновець.— К., 1960.— Т. 1.— С. 521, 525.

<sup>34</sup> Цит. за вид.: Данилевский Г. П. Сочинения.— Санкт-Петербург, 1901.— Т. 21 (далі — Данилевский).— С. 90.

<sup>35</sup> Вперше опубліковано 1862 р. Тут цит. за: Данилевский.— С. 27.

<sup>36</sup> Аскоченский В. Киев с древнейшим его училищем Академиею.— К., 1856.— Ч. 2.— С. 129.

В.Ерн — людина доби російського символізму, що був байдужий до соціальної боротьби, людина, яка зуміла показати, наскільки складною за характером є творчість Сквороди, — навіть він уліг цій традиції, заявивши в кінці своєї книжки про Сквороду (342): „Скворода має особливу привабливість простака“. Святкування в Україні 250-ї річниці від дня народження Сквороди відбулося на хвилі давніх віянь. Те, що тут називається „марксистською історією літератури“, є насправді звичайним вульгаризованим популізмом й увічненням попередньої традиції. Щоб довести це, досить однієї цитати з певного пана Гром'яка. За його словами, Скворода хотів писати так, щоб його твори „завжди були зрозумілишими слухачам із народу, до яких звертався філософ“<sup>37</sup>.

Треба було російського барина, та ще й німецького походження (що в Росії не рідкість), аби ректи просту істину. Тільки Г. Шпет назвав Сквороду „*мнимо-народным философом*“ і сказав прямо, що він не поміж селян ходив, а „*по помещичьим усадьбам друзей*“<sup>38</sup>. Поблажливий тон Шпета може комусь і не подобатись, але те, що він сказав — правда. Ні творчість, ні біографія Сквороди не дають найменших підстав для романтично-популістсько-„марксистської“ легенди про нього.

Ось коротка статистика листування Сквороди: до поміщиків — 10 листів; до священників та ієромонахів — 5; до багатих купців — 4; до високопоставлених чиновників — 2; до художників — 1; до невідомих адресатів — 3 і жодного — до селян. У колі його адресатів не те що селян, а й згадки про селян немає. Найближчий приятель Сквороди, Ковалинський, народився в сім'ї священника, був домашнім учителем графа К. Розумовського — нащадка найвпливовішого, після царської сім'ї, роду в Російській імперії, потім губернатором Рязанського *наместничества*, куратором Московського університету — і, звичайно, поміщиком. Збереглася лише дрібка листів Сквороди. Можливо, втрачені листи одмінили б картину?

А ось що ми знаємо про тих, хто протягом двадцяти п'яти років його мандрувань давав йому притулок<sup>39</sup>. Гостили його поміщики: С. Тевяшов у Таволозьці під Острогоськом; В. Зембровський у Гужвинському; Г. Сошальський в Маначинівці; О. Сошальський у Гусинці; Я. Донець-Захаржевський у Бурлуках; Ф. Квітка під Харковом; П. Щербінін у Должку; А. Ковалевський в Іванівці; Ол. Авксент'єв у Липцях; М. Ковалинський у Хотетові; о. Я. Правицький у Бабаях; мешкав він і в багатьох монастирях — Преображенському в Куряжі; Святотроїцькому в Охтирці; в Ста-

<sup>37</sup> Григорій Скворода 250.— С. 145.

<sup>38</sup> Див.: Шпет Густав. Очерк развития русской философии.— Петербург, 1922.— С. 68, 69. „Народности“ Сквороди дехто не визнавав і раніше, але тільки з огляду на його мову, не розуміючи його зв'язків з вищими класами, як, наприклад, Т. Шевченко („Що там казати, Вернс був поетом для народу, і то великим. Наш Скворода теж таким був би, якби його не збила з плигу латинь, та ще й російська мова“) та П. Житецький (див.: Киевская старина.— 1899.— Т. 67.— № 11.— С. 151).

<sup>39</sup> Список складено за даними І. Іваньо, див.: Філософія Григорія Сквороди.— К., 1972.— С. 41; М. Ковалинського, див.: Т. 2.— С. 520; Л. Махновця, див.: Там само.— С. 230 і далі; Ю. Лоциця, див.: Лоциц Ю. Скворода.— Москва, 1972.— С. 127 і далі. У радянських публікаціях зв'язки Сквороди з поміщиками, високими чиновниками, купцями й ін. здебільшого загушовувалися. Звичайно при називанні місцевості не згадується ім'я власника маєтку, і навпаки.

рохарківському, Харківському училищному, Сумському, Святогірському під Слов'янськом; у Сінненському, Китаївському та Печерському в Києві і т. ін. Про жодну селянську садибу, знов-таки, згадки немає. Безперечно, що в його піших мандрівках доводилось йому заночувати і в селянській хаті, але це було те саме, що ночівля в готелі. Невідомо, щоб він довгий час жив у якійсь селянській родині. Відомо тільки, що, гостюючи в поміщицькому маєтку, Скворода волів оселитися не в домі, а в господарській будівлі — на подвір'ї, у лісі, часто на пасіці. Але це свідчить не про його палку любов до „народу“, а просто про те, що він любив бути на самоті, сам із собою.

— Все сказане не означає, що Скворода зневажав селян, що не заходив з ними у розмову. Про ставлення його до селян виразно говорить АМ-74, що є викладом його теорії „неравного вс'їм равенства“, зокрема, в стосунку до нижчих суспільних класів: „Останься ж в природном твоєм званні, сколько оно ни подлоє“ (330). Він поважав селян тому, що вони були селянами, але з ними не родичався. Не шукав він і багатих — шукав освічених. А освіченість можна було знайти лише серед багатих, і це вирішило справу<sup>40</sup>.

До такого ж висновку неминуче приведе нас і аналіз того, кому присвячував свої твори Скворода. НД було написано для „молодаго шляхетства“ (14), Ас, ДМ, ЖЛ, БА і ПЗ присвячувалися Ковалінському, К, АМ, ИЗ і Ц — Тевяшову, БЕ — С. Дятлову, УЖ — Ф. Дисському, ПЛ — Донець-Захаржевському. Селян серед них немає. Всі ідентифіковані на сьогодні персонажі сквородинських діалогів — або пани, або священики (один — митець).

Ніщо не свідчить, щоб Скворода проповідував на вулицях чи на базарах, чи взагалі промовляв до натовпу, до селян. Василь Жуковський, який народився за одинадцять років до смерти Сквороди, опублікував свої вірші в кількох примірниках під заголовком „Für Wenige“. Скворода ж, самоізолюючись, пішов іще далі: він узагалі не опублікував своїх творів, і невідомо, щоб коли-небудь заходжувався це робити. Для тих, кого цікавили, до кого доходили його слово й думки, вистачало й кількох рукописних копій. А таких людей щоразу назбирувалось десятків зо два, не більше. Якби йому забаглося назвати свої писання на кшталт Жуковського, то вийшло б, напевне, щось на зразок „Für weniger als Wenige“.

Стільки на тему „писання для народу“, як це засвідчують об'єктивні факти. І все ж він був популярний серед слобожанських селян. Хоча, мабуть, вабили їх не ідеї, які він виголошував, і тим паче не стиль, яким писав, — вабив він сам як особистість. Простим людям імпонувало те, що він відцурався педагогічно-наукової кар'єри й багатства (він ніколи не приймав і не носив при собі ні гроша), що ходив скрізь пішки, що був поміркований у їжі та питті, імпонували їм його вегетаріанство, його протяг до самотності, його одяг (ходив, кажуть, у селянській свиті), можливо й те, що співав власних пісень, грав на дуді, й т. ін. Так постала народ-

<sup>40</sup> У Сон-58, 2, 474 Скворода прямо виражає своє критичне ставлення до селян — не тому, що вони були селянами, а тому, що не жили — на його думку — духовним життям (під цим оглядом, твердить Скворода, вони нічим не відрізнялись і від більшості багатих: „Оны жили улицею [...], как обыкновенно в простой чернѣ бывает; так же и амурнѣ для сродним себѣ образом, как-то в ряд один поставивши женск., а к другой мужск. пол. Кто хорош, кто на кого похож и кому достоин быть мужем или женою, — с сладостью отправляли“ [Виділено нами.— Ю. Ш.].

на легенда про Сковороду<sup>41</sup>. Але й цьому не слід надавати завеликого значення. Бо, як показують деякі деталі, до повного опростолюднення в способі життя так ніколи й не дійшло. Прикладом може послужити одна дрібничка, — часто подибуване речення в листах Ковалинського до Сковороди: „Я послал вам сыр, трубку и книги“ (2, 536), „Посылаю сыру пармазану и галанского“ (2, 537, і знову, 538 та 541). Дрібний, звичайно, незначний факт. Але згадані сири аж ніяк до селянського меню не належали — ні у вільних селян, ні в кріпаків.

Для всіх, хто вважав Сковороду народним філософом, мова його була каменем спотикання. Якщо він філософував для селян, то чому не вживав української народної мови — єдиної, що була їм доступна? Дехто намагався його виправдати, покликаючись на „негативний“ вплив здобутої ним освіти та на несприятливі історичні умови того часу („Українська народна мова до того часу ще не практикувалася для висловлення складних філософських думок [...] Крім того, Сковорода писав свої твори не тільки для українського, але й для російського читача“<sup>42</sup>); частіше його звинувачували у ретроградстві, в нерозумінні тогочасних проблем та обставин („Школі ти, мов секті мертвій, Страшенну словом дань платив: Ти цвіт ума в незнаній жертві, Мов скоплений, занапастив“ — П. Куліш; „Виховання в київській академії переплатив Сковорода страшною мовою своїх писань, тяжкою, дивачною, запутаною, тяжко зрозумілою мішаниною московщини й церковщини з чужомовними реченнями й висловами й рідшим або частішим українським елементом“ — М. Возняк<sup>43</sup> і чимало інших авторів опісля). Однак ще сам Сковорода передбачив усі ці й подібні присуди. У Obs-72, устами Афанасія, він так характеризує власну манеру письма: „Ты как сам странными и крутыми дышеши мыслями, так и единомысленники твои дикия думы странным отрыгают языком“ (293). Він, отже, усвідомлював усю незвичність власної мови й стилю. А однак і після такого самозвинувачення не змінив у них нічого. Більше того, боронив свою мову, запозичену з Біблії, і на закид одного з критиків відповів у Ac-69: „Учили? Не смыслили! Разбери сам себе получше! И не будь нагл в охужденіи библейнаго штудія!“ (138)<sup>44</sup>. З усього цього випливає самоочевидне: у Сковороди і на думці не було писати для селян, — фактично, і для ширшого посполитого читача теж. Він писав „für weniger als: Wenige“.

<sup>41</sup> Навіть Г. Данилевський (86) був цього свідомий: „Особистістю своєю Сковорода вражав людей більше, ніж будь-котрим із прозових чи римованих своїх творів“. С. Єфремов блискуче (правда, з популістською пересадою) сформулював цю думку: „Можна сміливо сказати, що серед творів Сковороди, серед всіх вікопомних діл його — найбільшим був такий він сам, його особа, його життя на тлі обставин того часу, серед гурту сучасників“, див. його статтю: Сковорода на тлі сучасности // Записки НТШ.— Львів, 1925.— Т. 141—143.— С. 1.

<sup>42</sup> Попов П. Григорій Сковорода.— К., 1969.— С. 66.

<sup>43</sup> Куліш П. Твори.— Львів, 1909.— Т. 2.— С. 321; Возняк М. Історія української літератури.— Львів, 1924.— Т. 3.— С. 84. Цікаво, що навіть Д. Чижевський (Tschizewskij.— Р. 201, 218) приєднується до цього табору, говорячи про „absichtlich sprunghaft und bewusst dunkel geschriebenen Werke“, і зокрема, про „ästhetisch totes Nachlasswerk“ Сковороди.

<sup>44</sup> У виданні Сковороди після *учили* стоїть знак оклику — мабуть, помилка. *Нагл* ужито тут в українському значенні цього слова „раптовий, покvapний“, а не в російському — „нахабний“.

Отже, міф про „народного філософа“ можна відставити раз і назавжди. Багато питань, однак, все ще залишається без відповіді. Який такий читач його часу й краю міг скласти належну ціну його посиланням на, скажімо, Боетія (2, 378), Сенеку (2, 408), св. Максима Сповідника (2, 422), Августина (2, 454) і так далі? Скільки їх було — тих, хто потрапив розгледіти вишукане мереживо біблійних цитат? Хто був здатен простежити його думку в її різномовності, з цитуванням грецькою, латинською, а то й єврейською мовами, — і не тільки ними?<sup>45</sup> Хто міг плисти без трудно звивистими бистринами й глибинними течіями його семантичних

<sup>45</sup> Різномовність Сковороди заслуговує спеціального дослідження. Тут можна подати кілька зауваг щодо техніки її функціональності її живання.

Нерідко Сковорода вводить чужомовне слово, вислів чи речення, перекладаючи їх, наприклад: „Еродій на небеси позна время свое“ [...] У древних славян она [птаха] еродій; у еллинов — пеларгос, у римлян — жиконія, у поляков — боцян, у малоросіян — гайстер, — схожа на журавля. Еродій значит боглюбный, если слово еллинское“ (БД-72, 172). Функція цього екскурсу в порівняльну лексикологію очевидна. Вносячи певний елемент орнаментальності, він має повернути увагу читача до одного з найголовніших образів. Ще очевиднішою є ця функція в присвяті до ДМ-72. Головне завдання цього твору — тлумачення релігії як духовної гри, і докола цього й побудований різномовний пасаж: „Веселюся о Божѣ, Спасѣ моем [...] Забава, римски — oblectatio, еллински — диатриба, славенски — глум, или глумление, есть корифѣ, и вера, и цѣлѣ и зерно челоѣческой жизни“ (187). Усвідомлюючи, однак, його оздобний характер, Сковорода поспішає заявити, що не надає жодного значення зовнішньому ефектові цих своїх ігор у різномов'я. Відразу за пасажем із БД, що наведений раніше, йде така фраза: „Но что в том нужды? Ересь тѣхъ, спѣши ко истинѣ“.

Іноді різномовність виступає як спроба прийти до властивого розуміння біблійного тексту через зіставлення його різномовних варіантів. У БД-72, 178, натрапивши у слов'янській Біблії на слово скеерно, Сковорода порівнює: „Скеерно — в римском же лежит — соптате, еллински — коитоп, разумѣи — соепит, сирѣчь блато, грязь, мерзкое, мирское“. Зайве говорити, що це — не переклад, а коментар. В іншому місці завданням різномов'я є показати всезагальність остаточної істини у всіх її історичних проявах: „Божественная в челоѣчѣская сила, побуждающая его к сродности, называлась у древних египтян Исис, Isis, у еллин — Аθηνη, Афина, у римлян — Минерва, сиречь патига. Природа называлась ѳеуиоѳ, genitus — ангел природы, называлась тожъ табѣс — Бог“ (АМ, 331).

Буває, однак, що чужоземний вислів спадає йому на думку першим, і Сковорода так і вживає його, коли той не піддається перекладові („Вымирнуло бы, сказать по-римску, тобиле регрелиит“ — ПЗ-90, 552), або коли слов'янський відповідник не спадає йому на думку: „Здѣсь столп значит не тое, что у римлян солитпа, но то, что у нихъ turris, а у еллиновъ тѳуроѳ, сирѣчь, возвышенное здание по образу круглого или квадратного столпа“. Та ось відповідник знаходиться, й автор веде далі: „У насъ называется башня, бойница (proprigni-silit), или терем, какъ видно из малоросійской пѣсни“ (ПЗ, 564), — але й тут без латинської паралелі не обійшлося!

Літературні цитати з класичних авторів Сковорода залишає без перекладу (наприклад, в АМ-74, 346) і навіть, буває, без закінчення (пор. його посилання на Овідія у присвяті до ПЗ-90, 533), але таке трапляється при зверненні до особи, що вільно володіє латинською й ознайомлена з літературною традицією в цій мові. Трапляється, що він дає коментар без прямого перекладу: „Побѣдитъ в пѣсни“. Сирѣчь взоити туда, куда Божия муза ведет. Так и римляне говаривали: Ascendere, superare montem“ (ЖЛ-80, 427). Частіше, все ж, відомі вислови подаються з перекладом (напр., БД-72, 174; 176; БА-83, 438; ПБ-83, 470).

Двічі різномов'я вживається як гумористичний засіб, коли поєднується або з „грубими словами“ („Тѳфу! Putabam te cornua habere“ — ПБ, 482), або з розмовними чи церковними, або і з усіма разом („Пишек: [...] Радуйся! Миръ тебѣ! Хатре! Салам али юм!... — Еродій: А-а! Всемилостивая государыня! Бонжур! Калі умерѣ! День добрый! Gehorsamer Diener! Дай Богъ радости! Salute! Спасайся во Господѣ! [...]“ — БЕ-87, 491).

Таким чином, різномовність у Сковороди — багатofункціональна. Це аж ніяк не хизування, свідомо демонстрація освіченості, начитаності в класичній літературі; хоча мимоволі все це нам якраз і демонструється, а текст ще більше відривається від розмовної мови, якої б то не було, з усіх соціальних груп, що в той час існували на Слобожанщині.

маневрів? Адже навіть сучасні видавці Сквороди — професори та доктори Інституту філософії Академії наук — не вельми з усім цим дають собі раду. Чи були в його час такі ж „weniger als Wenige“, а чи він один був такий незбагнений? І останнє — але немаловажне: якою ж таки була мова Сквороди, коли викинути з неї всі біблійні (і не тільки) цитати, з одного боку, й українізми (в багатьох творах мимовільні), — з другого?

На ці та інші подібні питання годі дати прості й короткі відповіді. Бувало, правда, що вони легко знаходилися — якраз там, де потрібні були ґрунтовні пошуки. Автор цієї статті має намір присвятити окреме дослідження проблемі функціонування трьох мов (церковнослов'янської, російської, української) у творчості Сквороди, а тут пропонує лише кілька зауваг щодо вживання Сквородою російської мови (хай і в специфічному її варіанті) — з надією, що вони допоможуть висвітлити й деякі з поставлених раніше питань.

Найперше мусимо збагнути, що вибір мови у Сквороди не був ані справою випадку, ані наслідком недосконалої освіти<sup>46</sup> чи невідповідного виховання, а тим більше не результатом своєрідного неусвідомленого „розумового сум'яття“<sup>47</sup>. Причому останнє треба відкинути передовсім. Скворода — не маніяк, що проповідує в якомусь трансі, байдужий до того, що і як говорить, нездатний керувати словами. Якщо він і був одержимий ідеями, то не менш одержимо працював і над тим, як їх втілити в поетичну форму. Як було показано раніше, в розділі 2, це був поет — поет, що постійно й свідомо експериментував. (Пригадаймо, як і чому він урівнював пророка з поетом!) Прийнятий досі поділ його доробку на поезію та філософські трактати не має під собою ґрунту. У своїй „прозі“ він був поетом не менше, ніж у поезії, а в поезії був філософом. Між іншим, проза його, в основі своїй, ближча до проповіді — жанру, суміжного з поезією, — аніж до філософського дослідження. Тут доцільніше говорити про римовану й неримовану поезію. Як поет, він не міг не ставитися свідомо до форми та стилю, а перше завдання, що неминуче постало перед поетом, — це вибір мови. Навчання в Київській академії, коли він там учився, велося латинською мовою, якою Скворода вільно володів, навіть написав нею декілька віршів. Як свідчить В. Ерн<sup>48</sup>, його латина — бездоганна; Корж знайшов кілька крапель розмовної пізньолатинської<sup>49</sup>, але всі вони — в

<sup>46</sup> В. Ерн (Ерн.— С. 64 і далі) мав рацію, вказуючи, що Скворода знав творчість багатьох письменників з-поза навчальної програми Академії, тобто що він значною мірою був самоуком, дарма що провчився там стільки років. Поза тим нам не відомо нічого — ані що він вивчав (якщо взагалі щось вивчав), подорожуючи по Центральній Європі, ані хто були ті „моди, ученостію и знаніями отлично славимые“ (Ковалінський, 2, 489), з якими він стрічався в Австрії і, можливо, в Німеччині, та чи взагалі він відвідував там якісь регулярні заняття. Л. Махновець (58) говорить про трирічне перебування у Галле; але це лише домісел.

<sup>47</sup> Як це гадає П. Житецький: „Подчиняясь разнообразным влияниям речи, то книжной, то разговорной, то городской, он как бы утратил самое чувство ее“, та: „Бессознательно для самого себя писатель делает все, чтобы выразить мысль свою самым неестественным образом, употребляя слова то церковнославянские, то малорусские, то великорусские“, див.: Киевская старина.— 1899.— Т. 67.— С. 149 і далі. [Виділено нами.— Ю. Ш.]

<sup>48</sup> Эрн.— С. 59.

<sup>49</sup> Корж Н. Латинські віршовані твори Г. С. Сквороди // Григорій Скворода 250.— С. 180.

байках і, можливо, зроблені зумисне. Міг він, без сумніву, непогано писати й по-церковнослов'янському. Та й, врешті-решт, володів українською — і старою, літературною, і новішою, розмовною, — це була його рідна і, як зізнався не раз, кохана мова.

Всі ці можливості так і залишилися невикористаними. (Латиномовних віршів він написав мало, в плані експерименту або/і з педагогічною метою.) На тлі всього, що в ті часи робилося в Київській академії та довкола неї, те, що вчинив Сковорода, було мовною революцією. Традицій Академії він зрікся беззастережно, але робив свою революцію не на користь української розмовної чи російської літературної мов. Він вирішив провести весь свій поетичний експеримент — створити майже все, що йому судилося створити в літературі — мовою, яка, ввібравши у себе чимало з церковнослов'янської, української, літературної російської, дещо з латинської, грецької та інших східних і західних мов, не була водночас жодною з них і не піддається чіткому визначенню. За це, як ми бачили, Сковороду добряче скартали в XIX—XX ст.

Суть справи, проте, у тім, що мовна революція Сковороди (поминувши його цитування Біблії та більшість поетичних експериментів) полягала у введенні в літературу розмовної мови. Мовою цієї була російська, якою тоді в Харкові та на Слобожанщині розмовляли освічені поміщики і взагалі вищі класи<sup>50</sup>. Всі його слухачі й однодумці походили, як ми бачили, саме з цих соціальних груп. Це для них він писав (і переписував) свої твори. Саме їхня щоденна мова — поряд з мовою біблійних та інших цитат, а нерідко і на противагу їй — лягла в основу його мовобудови. Ця мова не могла бути українською, бо українською вони вже не розмовляли, хіба при okazji. Але й не була вона „справжньою“ російською — мовою Санкт-петербуржців та москвичів, оскільки російська мова українських поміщиків Слобожанщини (хоча вона й еволюціонувала з української в напрямі літературної російської, в міру вкорінення останньої у міських центрах Російської імперії) в часи Сковороди все ще не сягла тієї крайньої межі, де мала б злитися з мовою царського двору і столичної Росії. Це була специфічна російська, зрощена на українському підґрунті.

Ось і ключ до розгадки нашого питання — про вибір Сковородою його основної мови. Не слід, звісно, розуміти це так, ніби він просто переніс у свої писання мову його слобожанського оточення: він був поетом, поетичним генієм. Зайве нагадувати, що між мовою поетичного генія й мовою розмовною немає і не може бути знаку рівності. Повторюючи вже сказане: мова Сковороди складалася з багатьох і різних елементів, але

<sup>50</sup> Бузук (80) говорить про два джерела російської мови у творчості Сковороди: тогочасна російська література та російська мова, якою розмовляло населення Харкова й інших міст України. Однак вплив літературної російської мови — якщо такий взагалі був — мав другорядне значення. Сковорода не зачитувався російською літературою. Знаменно, що в його творах та листах розкидано чимало посилань на класичних та церковних письменників, але жодного — на російських авторів. Щодо того, ніби Сковорода навчився „справжньої“ російської під час свого перебування в Росії (як це твердить Д. Чижевський, див.: *Tschizewskij* — Р. 218), то це не випливає з фактів його біографії. Що стосується періоду, коли він був у Санкт-Петербурзі членом придворної капели (33 місяці), то має рацію Л. Махновець (91), кажучи, що капела складалася головно з українців і в гурті своїх земляків Сковорода спілкувався українською мовою. Посилання на поїздку його до Москви взагалі не можна сприймати всерйоз: він провів там несповна місяць (Махновець — С. 124, 127). Російської Сковорода навчився не в Росії, а в Україні, не інакше!



зараз ми говоримо про той із них, який лежав у її основі. Споруда, зведена на цьому фундаменті, була справою лише і тільки його рук, тим більше, що як стиліст Сковорода репрезентував стиль високого бароко, який не визнавав реалій життя і реальної (живої) мови в літературному творі. Якщо мова Сковороди виявилася мертвою для наступних поколінь, то не тому, що була такою для його сучасників. Вона змертвіла з часом,— коли, з одного боку, розмовна мова поміщиків, купців, вищого духовенства та інтелігенції Слобожанщини вже так наблизилася до нормативної російської (тобто вживаної в центральній Росії), що майже злилася з нею, а з другого,— коли дався взнаки швидкий процес секуляризації і життя, і мови.

Тут треба навести докази, що в часи Сковороди (тобто в 1759—1794 рр., від його приїзду до Харкова і до смерті) мова слобожанського вищого класу була, попри всю її своєрідність, мовою російською. Не всі дотримуються такої думки. У 1858 р. П. Куліш писав про ті часи (1780—ті рр.): „Отже у тіі часи, десятків сім чи вісім рік назад, панство кругом Харкова жило собі просто, по-старосвітські, по-козачі, і наш писатель [Г. Квітка, нар. 1778 р.] змалку чув в отецькій господі і всюди по околиці щирю українську мову, примазану тільки в случаях церемонії деякими московськими словами“<sup>51</sup>. Вживання української в „околиці“, тобто серед нижчого й середнього класів, у ті часи не викликає жодних сумнівів. Що ж до поміщиків („господі“), то тут такої певності немає. Куліш жив на Гетьманщині; про Слобожанщину він судив не з власного досвіду. Мовна русифікація на Гетьманщині відбувалася значно повільніше, ніж на Слобожанщині. Обумовлювалося це головню двома факторами. Гетьманщина зберігала автономію (згодом — рештки автономії) аж до 1782 р., коли стала *наместничеством*. Та й населення її було здебільшого українське. Наплив росіян туди почався лише після 1720 р. Навпаки, Слобожанщина автономії не мала, а українці густо оселяли її тільки на заході; на півночі ж уже від кінця XVII ст. стало осідати менш чисельне російське населення. Вища адміністрація Слобожанщини відкрито вела російську політику, і в 1765 р. цей край обернувся в російську губернію, а в 1780 р.— в *наместничество*.

Дані, які б дозволили чітко охарактеризувати розмовну мову, вживану в містах і поміщицьких господах Слобожанщини XVIII ст., надзвичайно скупі. Більше матеріалу дає нам Гетьманщина. Збереглося кілька щоденників, що їх вів дехто з тодішньої старшини (згодом — дворянства). З них видно, як відбувався перехід на російську мову: спочатку, після 1720 р., вони писані суржигом, з перевагою українського елемента, потім починає переважати елемент російський, і, нарешті, бачимо мову, що мало чим відрізняється від загальноновживаної російської. Приватні листи в половині XVIII ст. писались, як правило, російською мовою (рідше французькою),— навіть коли вони виходили з-під пера таких людей, близьких до кола конспіраторів, поборників української автономії, як П. Мирович<sup>52</sup>.

Непогане уявлення про мовну ситуацію в 1735 р. дає уривок із щоденника Я. Марковича: „День *был* и *ноч* подобние *прежним*. Рано *ездил* до князя, где и *обѣд* ал, а по *обѣдѣ* *ездил* до Гурева и *поздравлял* его но-

<sup>51</sup> Куліш П. Григорій Квітка і його повісті // Куліш П. Твори.— Львів, 1910.— Т. 6.— С. 464.

<sup>52</sup> Див. публікацію М. Горбаня у вид.: Україна.— 1927.— Ч. 5.

ворожденним сном и червонца дал. За поворотом оттол играл у пѣкет з братом и п. Михайлом долго. Писал писмо до Заруцкогого в С. Пбурх, чтоб купил Примѣчания всѣ на 1734 год, также газет французских от septevr: и пару чашок фарфорових. Да до Каратаева писал о присилкѣ печей трох, а не двох, румок кристалних малих и больших, по дюжинѣ<sup>53</sup>. Маркович і досі не розрізняє російських *ы* та *и*, а *ѣ* вимовляє як *і* (*пѣкет*), зате з граматично-лексичного погляду це — суржик. Неукраїнські (тобто російські) слова, словоформи й конструкції тут підкреслені; неприпустимі в російській (тобто явно українські) слова, словоформи й конструкції подані розрядкою. (Маркович не позначає на письмі чергування *о > і* та *л > в*, згідно з типовим правописом тих часів. Брак цих *і* та *л* не обов'язково є русизмом.)

Якщо в представника панівного класу на Гетьманщині бачимо такий високий ступінь русифікації, то мусимо безумовно визнати, що у Слобожанських родинах трохи нижчого соціального статусу, та ще й на 25—60 років пізніше, і ступінь русифікації, і рівень володіння російською мовою був набагато вищий. Можна прийняти за аксіому, що російська була узвичаєною розмовною мовою в тих краях, навіть при невеликій кількості українців; а ще можна вважати, що й самі російські переселенці переходили на цей місцевий варіант російської, з усіма його українськими<sup>54</sup>. Власне, писання Сковороди, й особливо його (нелатиномовні) листи, повинні насамперед розглядатись як документи розмовної мови освічених кіл Слобожанщини в останній третині XVIII ст., — хоч ця думка сама собою виразно постає з даної статті.

Отже, мова Сковороди — якщо відняти її сильні біблійно-церковні впливи, її яскраві поетично-індивідуальні особливості — є, в основі своїй, слобожанським варіантом нормативної російської мови, якою розмовляли в тогочасних освічених колах. Сковорода постійно спілкувався з цими колами, саме в них знаходив своїх читачів та однодумців. Від них він залежав навіть матеріально. Ці люди (а не селяни) були його питомим середовищем. Поки ми цього не зрозуміємо, доти дивитимемось на його мову як на головомийний покруч.

Мусимо зняти романтично-народницькі окуляри з очей.

\* \* \*

У даному триптіху я не мав наміру описати мову Сковороди в усіх її особливостях. Прагнув лише окреслити, що саме треба зробити перед тим, як приступити до належного вивчення цієї теми (на жаль, до серйозного, вичерпного вивчення й досі не дійшло). Одне слово, треба усунути з поля зору дослідників увесь цитований матеріал — біблійний і навколібіблійний (церковнолітературний). Треба також розглядати мову Сковороди в її динаміці, в розвитку. Нарешті, треба звільнитися від романтичних і/або народницьких ілюзорних уявлень про Сковороду як народного філософа та про суперечність між його поглядами та мовою, якою вони виражені.

<sup>53</sup> Запис від 4 січня 1735 р. Оpubліковано В. Модзалевським у вид.: Жерела до історії України-Руси.— Львів, 1935.— Т. 22.— С. 1.

<sup>54</sup> Пор., наприклад, звертання Сковороди в його листах до Курдюмова з Ізюма та до харківських купців Ермолова й Урюкіна. До останнього він звертається „друже“ і „ти“.

## Список скорочень

АМ	— Алфавит, или букварь мира, 1774
Ас	— Асхань, 1769
БА	— Брань архистратига Михаила, 1783—1788
БД	— Бесѣда, нареченная двое, 1772
БЕ	— Благодарный Еродій, 1787
БЕс	— Басня Есопова, 1760
БХ	— Басни Харьковскія, 1759, 1774
ДЛ	— Да лобжет мя, 1765—1766
ДМ	— Разглагол о древнем мірѣ, 1772
ЖЛ	— Жена Лотова, 1780
ИЗ	— Израилскій Змій, 1775—1776
К	— Кольцо, 1773—1774
Л	— Листи (за номерами)
НД	— Начальная дверь ко христіанскому добронравію, 1768
Нс	— Наркисс, 1769
Од	— Ода, бл. 1785
ОС	— О селянскій милій, 1758—1759
П	— Пѣсня, 1761
ПА	— Похвала астрономіи, бл. 1760
ПВ	— Пря Бѣсу со Варсавою, 1783
ПЗ	— Потоп зміин, бл. 1790
ПЛ	— Книжечка Плутархова, 1790
ПП	— Разговор пяти путников, 1773
РП	— Разговор о премудрости, 1758—1759
СБП	— Сад божественных пѣсней, 1753—1785 (за номерами)
УБ	— Убуждшеса видѣша, 1765—1766
УЖ	— Убогій Жайворонок, 1787
Ф	— Фабула, 1760-ті
Ц	— Цицерон. О старости, 1770-ті
DLb	— De libertate, 1757—1758
EQ	— Est quaedam, 1760-ті
F	— Fabula, 1763—1769
FT	— Fabula de Tantalos, 1760-ті
NJ	— In natalem Jesu, 1760-ті
Obs	— Observatorium, 1772
Sim	— Similitudo clamantis, 1760-ті

George Y. SHEVELOV

## PROLEGOMENA TO STUDIES OF SKOVORODA'S LANGUAGE AND STYLE

The author investigates several problems which must be clarified before an adequate studies of H. Skovoroda (1722—1794) and his language and style could start, to wit: 1) what edition of the Bible was used by Skovoroda; 2) what was the source(s) of Church Slavonicisms in his writings; 3) what were the main lines of stylistic and linguistic developments through approximately four decades of his creativity; and 4) what was the foundation of his written language in its non-quotational strata.

The article suggests that 1) Skovoroda used the 1751 St. Petersburg edition of the Bible; 2) that his Church Slavonicisms had two main strata, one originating in the Bible and the patristic literature and the other, stylistically neutral, absorbed from standard Russian of the time; 3) that stylistically Skovoroda evolved from prose and verse in the academic tradition through the period of additive „realistic“ dialogues and, then, through the period of a search for a spiritual metalanguage, to end with the period of abstract conflictive dialogues; and, finally; 4) in terms of his language ties with the spoken language Skovoroda was the closest to the Russian language with many Ukrainianisms as spoken by the educated upper classes in Khar'kiv region (Slobožanščyna) in the second half of the 18th century.