

## ГРИГОРІЙ СКОВОРОДА, НАРОДНІ ВІРУВАННЯ І АРХАЇЧНІ ТЕХНІКИ ЕКСТАЗУ

### АНОТАЦІЯ

Стаття розкриває ставлення Г.С. Сквороди до народних (язичницьких) вірувань, фольклорний образ Сквороди-чарівника та створений М.І.Ковалинським образ Сквороди-містика. Як у цих образах, так і в творах самого мислителя простежується зв'язок з архаїчними техніками волхвування.

**Ключові слова:** Г.С. Скворода, народні вірування, містика, екстаз.

### АННОТАЦИЯ

Статья раскрывает отношение Г.С. Сквороды к народным (языческим) верованиям, фольклорный образ Сквороды-волшебника и созданный М.И.Ковалинским образ Сквороды-мистика. Как в этих образах, так и в произведениях самого мыслителя прослеживается связь с архаическими техниками волхвования.

**Ключевые слова:** Г.С. Скворода, народные верования, мистика, экстаз.

### SUMMARY:

The article investigates H.S.Skovoroda's attitude to popular (pagan) beliefs, the folklore image of Skovoroda-magician and the image of Skovoroda-mystic created by M.I.Kovalinsky. Both in these images and in the works of the philosopher himself the connection with archaic techniques of shamanism can be traced.

**Key words:** G.S. Skovoroda, folk beliefs, mysticism, ecstasy.

У сквородинознавстві існують два, здавалося б, несумісні образи Григорія Сквороди: філософ-раціоналіст, просвітник, навіть атеїст – і богослов, релігійний містик. У фольклорі ж Скворода нерідко виступає чарівником, переважно добрим [3]. Спробуємо глянути на світогляд великого українського любомудра під дещо незвичним кутом. Як співвідноситься цей світогляд (і фольклорний образ Сквороди) з народними віруваннями слов'ян, з традицією волхвування?

Слов'янське волхвування є проявом всесвітнього феномену шаманізму. Він виник в глибокій давнині (верхній палеоліт – мезоліт) і включав в себе, по-перше, шаманістські уявлення і міфи (космологія трьох вертикальних світів, з'єднаних світовим деревом, здатність шамана до духовних польотів світами, шаманські духи – помічники та їздові тварини), по-друге, архаїчні психічні техніки досягнення і регулювання екстазу (зміненого стану психіки), і по-третє, суспільний інститут шаманів (волхвів, «старців»). Шаман був головним інтелектуалом первісного суспільства, поєднуючи в собі мага, жерця, поета, музиканта, лікаря. Він зберігав і розвивав культурну спадщину племені, був одним із його головних духовних і моральних авторитетів. Справжньому шаманові була властива безкорисливість і відданість племінному колективу. Визискували і обдурювали співплемінників фальшиві шамани, які лише вміло імітували екстатичні практики. Адже практики ці при добросовісному до них ставленні вимагали великого психічного і фізичного напруження, до яких мало хто вдасться з користю метою [20].

Спадкоємцями первісних шаманів були містики цивілізованих суспільств (індійські йоги, буддійські ченці, даоси, орфіки, піфагорійці, неоплатоніки, ісихасти, суфії та ін.), в тому числі видатні богослови, пророки, релігійні реформатори (Заратуштра, Мані, Мухаммед, Екхарт, Беме та ін.). Вони так само прагнули досягти стану екстазу, що давав

змогу спілкуватися з потойбічними світами та надприродними істотами. При цьому від них чекали вже не так магічної допомоги в земних справах, як розкриття великих духовних істин. З чаклуна-чудодія і пророка-віщуна містик все більше перетворювався на богослова і вчителя життя. Змінилися й засоби досягнення екстазу. Замість наркотиків, музики і танців на перший план вийшли молитви, медитації, часом фізичні і психічні вправи (системи йогів та ісихастів). Великого значення набуло, поряд з усним, писане, а згодом і друковане слово.

Ставлення церкви до містиків було неоднозначним. Адже містик, переконаний, що він спілкується безпосередньо з Богом, тим самим зазіхав на права духівництва як єдиних посередників між Богом і людьми. З другого боку, «приручений» містик міг суттєво зміцнити авторитет церкви. Якщо церковному світу вдавалося «вловити» містика, його оточували пошаною, довіряли роль релігійного реформатора, по смерті ж оголошували святым. Такою була доля Франциска Ассізького, Ігнатія Лойоли, Паїсія Величковського. Якщо ж містик не давав себе «вловити», його оголошували еретиком, змушували до покаяння або піддавали розправі. Жертвою такої розправи з боку зороастрійських жерців став засновник маніхейства Мані, в прихильності до поглядів якого звинувачували Сковороду [7]. Авраамія Смоленського (XIII ст.) за життя переслідували як еретика, по смерті ж канонізували. Жанну д'Арк спалили як відьму і еретичку, а потім визнали святою.

Промовистою є еволюція слов'янського терміну *старець* [11]. За язичницьких часів – старійшина-жрець, волхв. Потім – шанований чернець-наставник. Саме таку роль відігравали старці в ісихазмі. І саме в цьому дусі відродив інститут старецтва сучасник Сковороди Паїсій Величковський. Послідовниками останнього були старці Оптиної пустині, відвідуваної видатними російськими письменниками. Водночас в народі старцями називали бідних, але шанованих мандрівників. Їх відрізняли від *жебраків, прошаків*, яким подавали з жалості та «заради Христа», тим більше від *волоцюг* – кримінальних блукачів. Старців поважали за мудрість і добродієність, їм ні в чому не відмовляли – адже їм мало що було й потрібно. Саме такий спосіб життя вів Сковорода, і саме тому його в народі називали «старцем», «старчиком», і сам він звав себе так.

За часів Сковороди в Росії (і взагалі в слов'янському світі) зароджується інтерес до народних вірувань, починається наукове вивчення і спроби відтворити в художній літературі (М.Попов, М.Чулков, В.Левшин, Кирша Данилов та ін.). У західних слов'ян та українців цей інтерес виявляється ще раніше в рамках барокової культури (А. та М.Френцелі, І.Гізель та ін.). Як же виглядає на цьому тлі Сковорода, чия творчість постійно живилася народними, фольклорними джерелами [12]?

Треба сказати, що у своїх творах мислитель не виявляє інтересу ані до книжкових знань про слов'янське язичництво, ані до народної демонології. І все ж світ народних вірувань не був йому зовсім чужий. В байці «Вітер і Філософ» він висміює філософа-ідеаліста, який зневажає вітер як матеріальне явище, «тінь» – і водночас гнівається на той самий вітер, що розкидав його папери. Мислитель уподібнює цього філософа «мужичкам», які «вітають» голими сідницями вітер, що заважає віяти зерно чи укладати сіно, тобто магічним жестом (оголенням) відганяють вихор, що шкодить господарській роботі [18, 357].

Отже, просвітитель чудово розумів суть народних анімістичних уявлень та господарської магії, але цілком раціоналістично відкидав їх, проте не з суто матеріалістичних позицій. Він заперечує примітивно-язичницьке одухотворення вітру. Але вітер, як і вся матерія, для Сковороди керується духовним началом – «Богом», на якого марно нарікати чи захищатися від нього магічними засобами. Адже «Бог» Сковороди – не особа, а сама природа і її закони. Цей «філософський Бог» не може гніватися, бути злостивим, не потребує обрядів. Будь-які чудеса, тобто порушення законів природи, просвітитель рішуче заперечував, а біблійні розповіді про них вважав алегоріями [14, 96, 99–104, 215–240]. Він, по суті, наблизився до матеріалістичного розуміння природи як стихії, що не підлягає моральним оцінкам.

Між тим у фольклорному образі Сковороди вітер і магія займають значне місце [2, 97–98]. Вітер здійснюється при перепохованні мудреця. Вихор влітає до хати, збудованої

садівником на місці хатинки Сковороди (за народними уявленнями, душа чарівника літає у вигляді вітру [17, 358]). Після перенесення його могили до саду, священиків, які не дбали про могилу, переслідують всілякі нещастя. Мудрець-чародій гасить пожежу в сусідньому селі, виливаючи вино за вікно (типова імітативна магія). Він може викликати дощ грою на скрипці<sup>1</sup>. Сам просвітитель, однак, ні в що подібне не вірив і чаклунством не займався.

Селяни Пан-Іванівки (нинішньої Сковородинівки), принаймні, вважали Сковороду могутнім, але добрим чарівником. Він допомагає людям, мститься же лише тим, хто зневажає його пам'ять. А от за однією з легенд, поміщиця Ковалівська сприймала мислителя як «заложного мерця», що нібито ночами ходив по саду в білій одежі, грав на сопілці і розповідав їй викривальні байки. Прихильники цієї версії стверджують, що саме це призвело до переносу могили у 1814 р. При цьому могилу заливали водою (обряд «знешкодження») [6].

Вважаємо, необхідно розрізнати фольклорний образ мислителя і його світогляд. Як ставитись до розповіді М.І.Ковалинського про містичний стан, пережитий його другом і вчителем? За нею, 1770 р. в Києві філософ раптово відчув трупний сморід і втік з міста. Вже в Охтирці він дізнався, що Київ охопила чума. Сковорода нібито впав у дивовижний стан: «Имѣя разженныя мысли и чувства души моей благоговѣніем и благодарностію к Богу, встав рано, пошел я в сад прогуляться. Первое ощущение, которое осязал я сердцем моим, была нѣкая развязанность, свобода, бодрость, надежда с исполненіем. Введя в сіе расположение духа всю волю и всѣ желанія мои, почувствовал я внутрь себя чрезвычайное движеніе, которое преисполняло меня силы непонятной. Мгновенно изліяніе нѣкое сладчайшее наполнило душу мою, от котораго вся внутренняя моя возгорѣлась огнем, и казалось, что в жилах моих пламенное теченіе кругообращалось. Я начал не ходить, но бѣгать, аки бы носим нѣким восхищеніем, не чувствуя в себѣ ни рук, ни ног, но будто бы весь я состоял из огненнаго состава, носимаго в пространствѣ кругобытія. Весь мір исчез предо мною; одно чувство любви, благонадежности, спокойствія, вѣчности оживляло существованіе мое. Слезы полились из очей моих ручьями и разлили нѣкую умиленную гармонию во весь состав мой. Я проник в себя, ощутил аки сыновнее любви увѣреніе и с того часа посвятил себя на сыновнее повиновеніе Духу Божію» [16, 1363–1365].

Це – типовий опис містичного екстазу, який переживали, зокрема, християнські та мусульманські містики (Р.Мерсвін, Г.Сузо, Р.Ролл, Ахмед Ясєві та ін.). Для нього характерні відчуття польоти, охоплення вогнем, загальної ейфорії, спілкування з надприродними космічними силами. Обов'язковий момент біографії містика – екстатичне «навернення» («осяння») [1, 337–352; 20].

Ми відносно небагато знаємо про слов'янське язичницьке волхвування (шаманізм). Відомо, однак, про польоти (матеріальні або духовні) відьом та чаклунів, про їхнє «навернення» до чаклунства, про екстатичні танці («многочертимое плясаніе») русальців. Зауважимо, що українські повір'я ділять відьом на природжених (здатних творити і добро, і зло) і вчених (здатних лише шкодити) [10; 15, 679–680].

Велику роль у міфології і практиці шаманізму відіграє образ світового дерева, вздовж якого душа шамана літає у потойбічні світи. Властивість злітати в екстазі на дерева приписувалася й християнським містикам (св. Йосип Копертінський, арабка-кармелітка Марія) [20, 572]. За народними переказами, Сковорода любив відпочивати і працювати під могутнім віковим дубом або в його дуплі, часом злізав на нього, щоб «послухати тишу» [19, 45] і, зрештою, викопав під ним собі могилу. В дійсності могила знаходилася значно вище по схилу. Але два варіанти переказу пов'язують її також із віковою липою, що росла біля дуба або вище нього. Розповідають і про дуби, посаджені Сковородою в Пан-Іванівці та Більську (на валу славетного городища). Така схильність до величних дерев цілком вписується в загальну любов поета до природи. Однак народна фантазія явно «домальовувала» те, чого бракувало для образу мудреця-чарівника [5].

---

<sup>1</sup> Таке повір'я чув автор від жителів Сковородинівки.

А от охтирського «чуда» немає ані у фольклорі, ані у творах самого Сковороди (на якого воно нібито справило таке величезне враження). Отже, тут в ролі міфотворця виступає вже не народ, а сам Ковалинський. «Чудо» він, ймовірно, або вигадав сам, або ж використав фольклорний переказ. Адже цей скатерининський вельможа і містик-масон писав біографію свого вчителя «в древнем вкусе» – тобто на кшталт життя святого містика. А запозичити опис екстатичного випадку він міг як із містичної літератури, так і з досвіду своєї жінки Надії, що займалася магнетизмом та екстатичним пророкуванням [13, 15].

Ковалинський розповідає також про сон, що нібито спонукав його до дружби зі Сковородою: мислитель в позі іконописного Іоанна Хрестителя вказує на сяючу назву свого улюбленого співу Іоанна Дамаскіна [16, 1353–1354]. Розповідь ця (незалежно від того, чи снилося таке авторові) явно призначена викликати в читача особливу довіру до «агіографа», посвяченого вищими силами в учні мислителя-«чудотворця».

Ковалинський пише також про «духа» (подібного до «демона Сократа»), що нібито давав філософу вірні поради в житті [16, 1356]. Це вже не вигадка «агіографа»: адже цього «духа» згадує сам Сковорода в листі до Ковалинського від 26 вересня 1790 р. [16, 1186]. Такий дух нагадує як загальнолюдський образ особистого духа-охоронця (грецький даймон, римський геній, слов'янська доля чи рожаниця), так і духа-помічника – порадника і слугу шамана. Однак із докладного пояснення Ковалинського видно, що цей «внутренний дух» – не окрема надприродна істота, а те ж, що «истинный (внутренний) человек» Сковороди, тобто істинна, краща природа людини, тотожна з Богом.

Як бачимо, джерела не дають підстав вважати Сковороду практикуючим містиком, чаклуном чи шаманом. І все ж... У двох піснях поета ми стикаємось з описом справжнього польоту. В пісні 2-й дух співця летить з землі «на горы, гдѣ правда живет Свята, Гдѣ покой, тишина от вѣчных царствует лѣт. Гдѣ блещит та страна, в коей неприступный свѣт», в «горный град» і «вѣчну радость». Летить він «крыльми умными», «как быстропарный орел». Мета цього польоту – та ж сама «горняя республика», небесний «Мир-город», що у філософських трактатах Сковороди втілює ідеальне суспільство добра і справедливості. Цей комплекс образів цілком відповідає давньому міфологічному образу країни блаженних (Шамбалу, Біловодію, Гіперборею), що лежить у високих горах на краю світу, населена праведними мудрецами і доступна лише небагатьом таким же мудрецам, що досягають її в шаманському польоті. Міф цей об'єднує арійців (зокрема, скіфів) і слов'ян [8]. Саме в арійській «Рігведі» (X, 136, 3-5) зображені аскети-самітники (*муні*), що носяться з вітром в екстатичному польоті.

В шаманських міфах (зокрема, індоєвропейських) значне місце займає орел – птах, що несе душу шамана в інші світи. Зокрема, у східнослов'янських казках гігантський чарівний птах (орел, гриф) переносить героя з чарівної гори або підземелля на «білий світ» (тобто з верхнього або нижнього світу до середнього). У Сковороди орел – символ прагнення від грішного земного світу до вищої духовності. Цей птах нібито летить до сонця, щоб повернути собі молодість [16, 53, 90] (малюнок на цю тему був на дверях Переяславського колегіуму, де викладав Сковорода).

У пісні 21-й співець летить у пошуках щастя. Воно перебуває поза землею і підземним світом, вище гір (і все ж в горах), вище неба і всіх світил. Це щастя – водночас світло («ясный свѣт»), рослина («красный цвѣт», «крын мой чист, нов, зелен»), олень і людиноподібна істота («Мати и Дом», «Сладость его есть гортань, очи голубины. Весь есть любовь и Харрань, руцѣ кристаллины»). Що ж це за таємнича вища істота? Символ Христа (тобто Бога, або ж, за Сковородою, природи і її внутрішньої суті). І водночас – стародавній міфологічний образ, що сягає, знов-таки, скіфських часів. Скіфо-сарматський *фарн* (втілення щастя) має солярно-вогняну природу і водночас є богом (в пантеоні кушан) або богинею (Табіті). Скіфо-сарматські навершя, що втілюють світове дерево, увінчуються солярним знаком, зображенням оленя (іноді з деревом між рогами) або сонячного героя-воїна. Саме такий герой («Сонце-Цар» Колаксай, слов'янський Дажбог) здобуває втілення фарну – вогняні золоті дари і богиню-царівну. Для цього він досягає вершини казкової гори або ж

підземного світу і повертається до світу земного [4]. Це, по суті, той самий шаманський політ в інший світ, до джерела найбільшої святості та істини.

Такі стародавні мотиви могли потрапити до творів Сковороди як із фольклору, так і з книжково-християнської традиції. Так, образ чудесного оленя, що втілює сонце або Христа, властивий обом цим традиціям. Та й народно-язичницька традиція була у XVIII ст. значно живішаю і багатшою, аніж одним-двома століттями пізніше, коли її вивчали професійні етнографи та фольклористи.

Але чи означає сказане, що Сковорода переживав змінені стани психіки? Пісні його – художні, поетичні твори. В них є й інші містичні мотиви (співрозп'яття, злиття з Богом). А у філософських трактатах мислителя нема й мови про якісь особисті духовні польоти, ясновидіння, спілкування з янголами та чортами і т.п. Оповідання «Сон» – не «ясновидіння», а літературна обробка реального сну. Діалог філософа з чортом-даймоном, що намагається ввіймати його на логічних суперечностях («Пря б'єсу со Варсавою») – просто літературний прийом. А твір «Брань Архистратига Михаила со Сатаною» написаний у середньовічному жанрі «видіння». Звідси й кінцівка «Сіе Видѣніе Аз, Старец Даніил Варсава, воистину видѣх» [16, 854]. В українській літературі XVII-XVIII ст. «видѣніями» звалися також театральні дійства-містерії [16, 870, прим. 286]. Тобто, перед нами барокове «фентезі» про боротьбу сил добра і зла, а не запис галюцинації.

Використовувати стародавні містичні мотиви у художніх творах і займатися містичними практиками – не одне й те ж. Писати про волхвів, чари, духів, богів може і набожний християнин (Дж.Толкієн), і переконаний атеїст. Але вірити буквально в усе це ані автор, ані його читачі не зобов'язані. Сковорода навіть Біблію вважав алегоричним філософським твором і відкидав букввальну віру в її оповідання.

Отже, ніяким волхвом, шаманом, екстатиком Григорій Сковорода не був. Не поділяв він ані народного, ані книжного марновір'я. Не варто плутати його з містиками XVIII ст. на зразок Михайла і Надії Ковалинських. Але містичні мотиви, в тому числі народного походження, займають значне місце в його творчості.

## ЛІТЕРАТУРА

1. Андерхилл Э. Мистицизм: опыт исследования природы и законов развития духовного сознания человека [Електронний ресурс] // Режим доступу: [www.lib.rus.ec](http://www.lib.rus.ec).
2. Григорій Сковорода в спогадах сучасників і народних переказах. – Х. : Оригінал, 2007. – 96 с.
3. Дудко Д.М. У народних переказах // Вітчизна. – 1987. – № 8. – С.192–195.
4. Дудко Д.М. Язичницька містика Григорія Сковороди // Пам'яті Григорія Сковороди: Матеріали наукової конференції, присвяченої 275-й річниці від дня народження народного українського філософа та поета. – Х. : ХДПУ, 1998. – С.60–63.
5. Дудко Д.М. Мудрець біля світового дерева: образ Григорія Сковороди у фольклорі та мистецтві (спроба інтерпретації) // Обрії комунікації та інтерпретації: Матеріали VIII Харківських міжнародних Сковородинівських читань. – Х., 2001. – С.108–109.
6. Дудко Д.М. Сковородинівські місця на Харківщині: міфологічний аспект // Культурна спадщина Слобожанщини: Збірник наукових статей за матеріалами міжнародної наукової конференції «П'яті Слобожанські читання»: Секція «Музейна справа та охорона культурної спадщини». – Х. : Курсор, 2003. – С. 20–21.
7. Дудко Д.М. Григорій Сковорода і маніхейство // Г.С.Сковорода і образи філософії. [XVII Харківські міжнародні Сковородинівські читання]. – Х. : Майдан, 2007. – С. 33–45.
8. Дудко Д.М. Г.С.Сковорода і слов'яно-арійський міф про країну блаженних // Григорій Сковорода і проблеми соціального буття: Матеріали VI Всеукраїнської наукової конференції. 21 травня 2011 року. – С.Сковородинівка, 2011. – С.48–52.
9. Дудко Д.М. Григорій Сковорода і Паїсій Величковський – два вільнодумці // Григорій Сковорода і Паїсій Величковський: постаті на тлі епохи: Збірник наукових праць

- Всеукраїнської науково-практичної конференції (м. Полтава, 29 листопада 2012 року). – Полтава : ПУЕТ, 2013. – С. 32–36.
10. Иванов П.В. Народные рассказы о ведьмах и упырях // Українці: народні вірування, повір'я, міфологія. – К. : Либідь, 1992. – С. 430–497.
  11. Мирончиков Л. Дохристиянское жречество Древней Руси (старосты, старцы, волхвы). Автореф.дис. ... канд. ист. наук. – Минск, 1969.
  12. Мишанич О. Григорій Сковорода і усна народна творчість. – К. : Наукова думка, 1976. – 151 с.
  13. Парамонов А.Ф. Род Ковалинских в документах архивов Харькова и Ростова // Харьковский исторический альманах. Зима. 2002 год. – Х. : Харьк. частн. музей гор. усадьбы, 2002. – С. 15–17.
  14. Редько М. Світогляд Г.С.Сковороди. – Львів : Вид-во Льв. ун-ту, 1967. – 264 с.
  15. Рыбаков Б.А. Язычество Древней Руси. – М. : Наука, 1987. – 783 с.
  16. Сковорода Г. Повна академічна збірка творів. За ред. проф. Л.Ушкалова. – Едмонтон–Торонто–Харків : Вид-во КГУС; Майдан, 2011. – 1398 с.
  17. Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5 т. – Т.1. – М.: Междунар. отношения, 2004. – 584 с.
  18. Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5 т. – Т.3. – М.: Междунар. отношения, 1995. – 704 с.
  19. Субота М. Скоря Вода: Оповідки про край похову філософа Григорія Савича Сковороди. – С.Володарівка, 2005. 224 с.
  20. Элиаде М. Шаманизм. Архаические техники экстаза // [www.lib.rus.ec](http://www.lib.rus.ec).